

Erdem

ISSN:1010-867-X

Atatürk Kültür Merkezi Dergisi Sayı 52 2008



© Atatürk Kültür Merkezi

Erdem

ISSN: 1010-867-X

Atatürk Kültür Merkezi Dergisi Sayı 52 2008

Journal of Atatürk Culture Center Issue 52 2008

Nisan, Ağustos ve Aralık Aylarında Yayımlanan Uluslararası Hakemli Dergi
International Peer Reviewed Journal Published in April, August and December

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH
YÜKSEK KURUMU
ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ



ATATÜRK SUPREME COUNCIL
FOR CULTURE, LANGUAGE AND HISTORY
ATATÜRK CULTURE CENTER



TÜBİTAK / ULAKBİM, SBVT (Sosyal Bilimler Veri Tabanı)
tarafından dizinlenmektedir.



Erdem

Yıl / Year: 2008

Sayı / Issue: 52

Atatürk Kültür Merkezi Dergisi

Kurucusu / Founder **Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı** (1913-1993)

Sahibi / Owner on behalf of Atatürk Culture Center

Atatürk Kültür Merkezi
adına Başkan

Prof. Dr. Osman Horata

Editörler / Editors **Doç. Dr. Recep Boztemur** (ODTÜ)

Uzm. Alim Yanık (AKM Uzmanı)

Yazı İşleri Müdürü / Journal Administrator

İmran Baba

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hakkı Acun (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali Fuat Bilkan (TOBB ETÜ)

Prof. Dr. Nihat Boydaş (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Nurettin Demir (Başkent Ü)

Prof. Dr. Melek Dosay-Gökdoğan (Ankara Ü)

Prof. Dr. Önder Göçgün (Pamukkale Ü)

Hakem Kurulu / Referees Board

Prof. Dr. Hakkı Acun (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Şeniz Aksoy (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Şerif Aktaş (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Gülay Arıkan (Hacettepe Üni)

Prof. Dr. Mehmet Aydın (Selçuk Üni)

Prof. Dr. Nihat Boydaş (Gazi Ani)

Prof. Dr. Nusret Çam (Ankara Üni)

Prof. Dr. Nilgün Çelebi (Burdur Üni)

Doç. Dr. Yakup Çelik (Başkent Üni)

Prof. Dr. Remzi Demir (Ankara Üni)

Doç. Dr. Ayşenur İslam (Başkent Üni)

Doç. Dr. Süer Eker (Başkent Üni)

Prof. Dr. Yavuz Ercan (Ankara Üni)

Prof. Dr. Nevin Güngör Ergan (Hacettepe Üni)

Prof. Dr. Kenan Gürsoy (GS Üniversitesi)

Prof. Dr. Osman Horata (AKM Başkanı)

Prof. Dr. Esin Kâhya

Prof. Dr. Utkan Kocatürk

Prof. Dr. Alev Çakmakoğlu Kuru (Gazi Üni)
Prof. Dr. Kayhan Mutlu (ODTÜ)
Prof. Dr. Mahir Nakip (Erciyes Üni)
Prof. Dr. Tulga Ocak (Hacettepe Üni)
Prof. Dr. Mehmet Öz (Hacettepe Üni)
Mehmet Avni Özbek
Prof. Dr. Bige Sükan (Ankara Üni)
Doç. Dr. Gül Tuncel (Gazi Üni)
Prof. Dr. Berin Yurdadoğ

Yönetim Yeri / Managing Office Gazi Mustafa Kemal Bulvarı, 133
06570 Maltepe - Ankara, TURKEY
Telefonlar / Telephones Santral: +90 312. 232 22 57 - 231 23 48
Yazı İşleri / Editorial: +90 312. 232 43 21

elmek erdemdergisi@gmail.com
web / web www.akmb.gov.tr

Abone İşleri / Subscription Vedat Demirbaş
+90 312. 232 39 13
Belgegeçer (Faks): +90 312. 232 43 21

Posta Çek Numarası 212938

ISSN 1010-867-X

Kapak Tasarımı / Cover Design **Grafiker** Ltd. Şti.

Sayfa Tasarımı / Page Design **Grafiker** Ltd. Şti.
+90 312. 284 16 39 Pbx

Baskı Yeri ve Tarihi / Press House and Date **Grafiker** Ofset
Kazım Karabekir Caddesi
Ali Kapakçı İşhanı 85/3
İskitler-ANKARA / +90 312. 384 00 18
Ankara, Aralık 2008 / Ankara, December 2008

Not: Makelelerdeki görüşlerin sorumluluğu yazarına aittir. Yazıların yayın hakkı merkezimize devredilmiş sayılır. Bu devir sanal ortamda yayımlanmayı da kapsar.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Aygün Attar	İran'ın Farslaşma Süreci ve Bu Süreçte Farsçanın Rolü <i>The Process of Persianization in Iran and the Role of Persian in the Process</i>	1-40
Seyfi Başkan	Geleneksel Karadeniz Evleri <i>Traditional Houses in the Eastren Black Sea Region</i>	41-90
Zafer Çakmak	Venizelos'un Atatürk'ü Nobel Barış Ödülü'ne Aday Göstermesi <i>The Nomination of Atatürk by Venizelos for the Nobel Peace Prize</i>	91-110
Alev Çakmakoğlu Kuru	İkonografik Açıdan Orta Çağ Türk Mimarisinde Yer Alan İstiridyeye Motifi <i>Oyster Motif in the Middle Age Turkish Architecture in Terms of Iconography</i>	111-124
Aysun Eyduran	Klâsik Türk Edebiyatında İdiyye Şiirleri (Bayram Şiirleri) <i>Bayram (Idiyye) Poems in Classical Turkish Literature</i>	125-136
Osman Gümüşçü / Tahir Kodal	Millî Mücadeleyi Destekleyen ve Bilinmeyen Bir Coğrafya Eseri: <i>Anadolu</i> <i>Anadolu: An Unknown Work of Geography supporting the Turkish National Struggle</i>	137-182
Zehra Şahin Doruk	Lev Nikolayeviç Gumilev'in Geleneksel Türk Dini ile İlgili Görüşleri <i>Lev Nikolayevich Gumilev and His Ideas on Traditional Turkish Religion</i>	183-230
Ferruh Toruk	Alman Seyyah Hans Dernschwam'ın Gözüyle XVI. Yüzyılda Ankara <i>The Sixteenth Century Ankara by the German Traveler, Hans Demschwam</i>	231-244
Fatih Ünal	XV. Asır Türk Dünyasının Bozkır Filozofu "Asan Kaygı" <i>"Asan Kaygı": The Steppe Philosopher of the 15th Century Turkish World</i>	245-260
Ş. Alparslan Yasa	"Koyunu Hazmederek Arslan Kalmak" Orhan Veli'ye Yöneltilen Taklit ve İntihâl Suçlamaları <i>"Rester Lion Tout en Assimilant le Mouton" Accusation d'imitation et de Flagiat Contre Orhan Veli</i>	261-276

Oktay Yivli	Yahya Akengin'in Şiiri <i>Yahya Akengin's Poem</i>	277-284
	Diğer Yazılar	
Münir Erten	<i>Divânü Lûgâti't-Türk</i> ün Bulunuşu, Tercümesi ve Basılışının Serüveni	285-290
H. Rıdvan Çongur	Cengiz Aytmatov Hak'ka Yürüdü... Tanıtma Yazıları	291-298
Reşide Gürses	Turanın Bir Eli Var, ve Yalnız Bir Dili Var!	299-304
Nail Tan	Semiyotik, Fanatizm ve Tolerans	305-308
Ömer Çakır	Merkezimizden Haberler <i>Erdem Yayın İlkeleri</i>	309-333 334

İran'ın Farslaşma Süreci ve Bu Süreçte Farsçanın Rolü

Aygün ATTAR*

ÖZ

İran, Selçuklulardan 1925 yılına kadar Türk hâkimiyeti altında yaşamıştır. Fars siyasal kimliği daha çok 1920'li ve 30'lu yıllara ait bir olgudur. Farsçılık akımının ortaya çıkışı yeri Hindistan'dır. Günümüz Farsçası, Pehlevicenin devamı değildir. Farsçanın etkinliği, özellikle Samanoğulları devrinde birçok İslam kaynağının Farsçaya aktarılmasından sonra başlamıştır. 1925'te kurulan Pehlevi idaresi framason aydınlarla işbirliği yaparak Farslaştırma politikasını başlatmışlar ve bunda da kısmen başarılı olmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: İran, Farsça, Farsçılık.

ABSTRACT

The Process of Persianization in Iran and the Role of Persian in the Process

Iran was under the Turkish influence from Seljuq Sultanate until 1925. Persian political identity was a fact of the 1920's and 1930's. The place for the emergence of Persianism is India. Today's Persian language is not the continuance of the Persian of the Pahlavi period. The influence of Persian started in the period of Samanids, especially after the translation of the sources of Islam into Persian. The Pahlavi Administration founded in 1925 started a policy of Persianism in accordance with the mason intellectuals and it succeeded in this policy partially.

Key Words: Iran, Persian, the policy of Persianism.

Giriş

Fars kimliği, Samanî devletinin bölgeye ithal ettiği bürokratik bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Modern İran tarihçiliğinde Farsları Perslerin bir devamı olarak görmek anlayışı tümden yanlıştır. Ortaya çıkışından bu yana İran, güçlü biçimde Fars dili ve kültürünün etkisi altında kalmış olmasına rağmen, Farsların ülkenin siyasi tarihinde rolleri yok denecek kadar az olmuştur. Pers kimliğini taşıyan Ahamenî ve Sâsânî imparatorlukları

* Prof. Dr., Giresun Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi / GİRESUN.



ve Pers-Fars kimlikli Samanoğulları ile Büveyhoğulları yerel hanedanlıkları dışında İran siyasi tarihi boyunca Fars kimliğini taşımış iki devlet kurulmuştur: Pehlevî devleti (1925-1979) ve İran İslâm Cumhuriyeti (1979'dan günümüze). Fars siyasi gücünün bu kadar geri planda kalması, Farsların askeri ve politik bakımından göçebe unsurlar karşısında dayanıksız bir özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Farsların dünya tarihindeki rolü daha ziyade dil ve kültür alanında sağladıkları başarılarla ölçülmektedir. Farsça bölgenin en büyük ve yaygın dili olmuş, bu dilin yükselmesinde Türklerin büyük katkıları olmuştur. Pehlevî rejiminin iş başına gelmesi ve onların oluşturduğu etnik siyasetin İran-İslâm rejimi tarafından sürdürülmesi Farsçanın gücünü büyük ölçüde azaltmış, İran halkları arasında Farsçaya karşı bir tepki oluşturmuştur. İran'daki etnik gruplar arasında milliyetçilik anlayışının yükselmesinde, siyasallaşan ve bir baskı unsuru haline gelen Fars kimliğine, diline ve kültürüne duyulan derin nefretin rolü büyüktür.

Samanoğulları hanedanlığının merkezi olan Buhara'nın VIII. yüzyılın sonlarına doğru güçlenmeye başlaması, Fars-Tacik dilli grupların yavaş yavaş İran bölgesine kaymasına neden oldu. Fars kültürü ve dilini bu bölgeye bu kavimler getirmişlerdir. Samanoğullarının Arapçayı bir tarafa bırakarak Farsçayı resmi dil olarak kullanmaya başlamaları, başta *Kur'an-ı Kerim* ve diğer dinî kitaplar olmakla Farsça eserler oluşturmaları, kısa zamanda Farsçanın bölgeye yayılmasını sağlamıştır. Saray kimliği taşıdığından dolayı Farsça bölgedeki devletler tarafından bir hâkimiyet dili olarak kabul görmüştür. Ardından İran'da ortaya çıkan Tahirî, Saffarî, Büveyhî yerel hanedanlıkları döneminde Farslar ve daha ziyade Fars dili hızla yayılmaya başladı. Gazneli ve Selçuklu gibi Türk devletlerinin Farsçayı devlet dili olarak kullanmaları Farsların İran'daki kimliğini meşru hale getirdi. Samanîler ve Gazneliler döneminde oluşan ve gelişen Fars-Tacik bürokratik kimliği, Selçukluların son dönemiyle birlikte İran'a egemen olmuş ve bölgeye sadece idari bir olgu olarak dışarıdan gelip yerleşmiştir. Uzun süren Türk hâkimiyeti sonrasında ancak 1850 yılından itibaren İngiliz ve Rusların yoğun çabasıyla İran'daki siyasi iktidarı ele geçirip Pehlevîler döneminde (1925-1979) Farsça konuşan İranî gruplara uyarlanmış bir etnik kimliktir.

İran'ın "Fars siyasal kimliğini" kazanması XX. yüzyılın 20'li ve 30'lu yıllarına denk gelmektedir. "Fars" adı, gelenekselleşmiş bütün görüşlerin aksine dilsel bir olguyu işler. Bu dil zamanla bürokratik bir zümreyi içine almış ve edebî bir lisanın gelişimiyle de ayrıcalıklı bir konum kazanmıştır. Ancak İngilizlerin Hindistan'ı ele geçirmeleriyle "Fars" adı ulusal bir söyleme dönüştürülmüştür. *Farsçılık* cereyanının ortaya çıktığı mekân da Hindistan'dır. Kültürel bir eğilim olarak Hindistan'da pekiştirilen "Farsçılık" akımı İngiltere'nin



yoğun desteği ile Orta Doğu, özellikle de İran yapay bir ulus kimliğinin ideolojisi haline gelmiştir. Fars adı ve bu adın içine aldığı kimlik tıpkı Pers, Pehlevî tanımları gibi etnik açıdan içi doldurulması güç tanımlardır. Bu, tıpkı Selçuklu ve Osmanlı devletinin sınırları içinde yaşayan toplumlara topyekûn bir "Selçuklu milleti" veya "Osmanlı milleti" denilmesi gibi siyasi bir olgu taşımaktadır. *Ama işin asıl ilginç yanı, Selçuklu ve Osmanlıları, hatta Pers ve Pehlevîleri besleyen ana etnik kümeni tanımladığımız halde, Fars kimliğinin bağlı kaldığı çekirdek etnik grubu belirlememiz olanaksızdır. Tarih boyunca "Farslar" denilen grup veya etnik unsur ile net olarak kimden söz edildiğinin yanıtı bugün halen ortaya konulamamıştır.* Sadece şu kadarı söylenilmektedir: IX. yüzyılda Horasan ve Maverâünnehir'de ortaya çıkan Sâ mânîler devletinin sarayında anlamı da "saray" demek olan "Deri dili" ortaya çıkmış ve bu "Fars kimliğinin" ilk belirleyici ögesi haline gelmiştir. Her ne kadar araştırmacılar "Deri dili"ni Pers ve Pehlevî dillerinin bir uzantısı sayarak Farsça dil soyağacının çeşitli katmanları arasına oturtsalar da, söz konusu dillerin özellikleri ve yapısı ölçü alındığında böyle bir durumun söz konusu olamayacağı çok açıktır. Dolayısıyla Farsça veya Farsça konuşan azınlık, idari kesim İran bölgesine ancak IX. yüzyıl sonrasında nüfuz etmeye başlayan bürokratik bir güç konumundadır. Bu bürokrasi kimliği ancak Miladi X-XI. yüzyıllarda Orta Asya ve Horasan'da hüküm süren Sâ mânîoğulları hanedanlığının bölgedeki siyasal baskısı sonucunda oluşmuştur. Farslar kendilerini Perslerin devamı olarak tanıtsalar da, bunlar arasında birebir bir bağlantı söz konusu olmayıp, ancak uzak akrabalık bulunmaktadır. Bundan dolayı İran bölgesini "Fars kimlikli halkların gerçek vatani" olarak kabul eden düşünce hepten yanlıştır. İran adının Fars karşılığında kullanılması da büyük bir yanılğı olup, Paniranîst ve Panfarsist ideolojilerin uzantılarından öte bir anlam ifade etmemektedir. Buna karşılık İran adını bölgedeki etnik grupları birleştirici coğrafi bir ad olarak kabul etmek her bakımdan en doğru olanıdır. İran'daki halklar için ana etniksel birleştirici bir tanım oluşturmak gerekirse, iki önemli isimden söz edebiliriz: "İranî Halklar" ve "Türk Halkları"¹. Birinciler Hint-Avrupa kökenli olup hem coğrafi, hem dilsel, hem de kültürel ve sosyal anlamda çok sayıda topluluklara ayrılarak birleştirici öğelerden yoksundurlar. Yani bu halkları bir çatı altında tutacak dilsel anlaşılabilirlik oranı oldukça düşük olup, etnik bağlar da daha milat öncesi zamanlarda kopmuş durumdadır. Eğer bugün için iki

1 Bazen de İranîler ve Turanîler tanımlamaları kullanılmaktadır. Ancak burada kullanılan Turanî adı Türklere yapılmış bir yakıştırma olup, aslında Turan sözcüğü de İranî kökenlidir. Turan'la ilgili Türklerin hassasiyetini göz önüne alan F. Sümer'den bu konuda ince bir dokümantasyona bulunmuştur. Bkz. (Sümer 1999a: 115).



İranî grubu bir arada tutan şey Farsça anlaşılabilirlik ise bu ancak 1930 sonrası netleşmeye başlayan bir etkidir. İkinciler ise Miladi başlarından beri bölgede yerleşmeye başlayıp, Selçuklularla birlikte aşağı yukarı bin yıl boyunca İran'a egemen olan ve bugünde İran bölgesinin en kalabalık kesimini oluşturan, öte yandan aralarındaki anlaşılabilirlik oranı ve etnik bağları güçlü olan Türklerdir.

Türkler, İran nüfusunun %50'ye yakını, tahminen 30-35 milyonluk bir kesimini oluşturmakla birlikte yoğun bir tahakküm altındadırlar. Küçük bir azınlık olan ve diğer Türklerin arasında hızla eriyen Halaçlar dikkate alınmazsa İran Türklerinin tamamı aynı kökten, yani Oğuzlardan gelmektedirler. İran Türklerini birbirinden ayıran husus bölgeye ilişkin büyük güçlerin politik kaygısından doğan coğrafi ve ideolojik söylemlerin yerel belli kesimlerce desteklenmesidir. Güney Azerbaycan, Güney Türkmenistan, Horasanlı, Kaşgay gibi bölgesel etnik tanımlar bu politikanın İran'daki Türk kimliğini parçalamaya dönük geliştirmiş olduğu ve son yüzyılda merkezi iktidarların baskısı karşısında Türklerce kimlik adına son kale olarak algılanıp savunulmasından dolayı pekişmiş söylemlerdir. Bunda, *ulusalcılık* akımının Orta Doğu'da coğrafi temeller üzerinde oluşturulmasının da etkisi büyüktür.

Farsların Menşei

İranlı tarihçiler Farsların menşei Perslere dayandırmaktadırlar. Perslerle Farslar arasında bir akrabalık söz konusu ise de, bu ilişki ancak bir ad akrabalığından öteye gitmemektedir. Bilindiği gibi, belirsiz bir tanım olan Pars/Pers adı İslâmî kaynaklarda Fars olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek Pers, gerek Fars adının etnik bir hüviyet kazanması boyutları yüzyılı aşmayan İran tarih yazıcılığının siyasi olgularca desteklenip yerleşmesinin getirdiği baskın bir görüştür. Bu tarihçiliğin ortaya attığı kayıtlar her iki adın etnik ve coğrafi bir kimlik olduğunu kanıtlamaya yetmemektedir. Pers adı belirsiz bir terim gibi Ahamenişi dönemi yazıtlarında kaşımıza çıkarken, muhtemelen Mezopotamya kaynakları tarafından Fars biçimiyle Arapçaya geçmiştir. Dün ve bugün için her iki kimliğin sıkı savunucuları olarak görülen kesimler İranî dalın bir uzantıları olmalarına rağmen, İran'ın yerlisi değillerdir. Bunlardan Perslerin bölgeyle teması M.Ö. IX. yüzyıla, Farslarınkı ise Türklerden de daha geç bir döneme rastlamaktadır. Dolayısıyla, İran-Fars resmi tarih yazıcılığında sağlam bir iddiaymış gibi ortaya konulan Fars-İran özleştirilmesi kaba ve dayatmacı bir siyasal olgular bütününden öte bir şey değildir. Özellikle, Fars kimliğinin, arkaik kimlik olarak sunulan Persler üzerine inşa edilmesi genel tarih yazıcılığında Orta Doğu tarihçiliğinin ne denli sahih olmayan öğeleri barındırdığının açık kanıtıdır. Mevcut tarihi kayıtlar isimleri dışında Pers ve Fars kimlikleri arasında hiçbir bağlayıcı unsurlardan söz etme yetkisini bize



vermemektedir. Bu da İran tarihinin en iyi biçimiyle çelişkiler yumağı olduğunu göstermektedir.

İranî topluluklar ve “Fars” Adı Üzerine

Kaynaklarda “Fars” adı Karahanlı öncesi Maveraünnehr’de kökleşmiş bürokratik düzenin kimliğini yansıtan Tacik (*Tazikiyan/Tacikiyan/Tazi*) bünyesinde dilsel bir olgu olarak belirir. Arapların Orta Asya’nın İranî toplulukları üzerinde kurdukları hâkimiyet döneminde bölgede birtakım etniksel etkileşimler yaşanmıştır. Bu etkileşim başlarda zayıf, IX. yüzyılda ise epeyce hızlandığı görülmektedir. İslâm tarihçiliğinde Abbasi hâkimiyetinin yönetime gelmesini sağlayan nedenler tarihsel bir akış içinde kapsamlı biçimde anlatılmasına karşılık, bu harekâtın etnik uzantıları net biçimde açığa çıkarılmamıştır. İran coğrafyasında kurulmuş olan hanedanlıkların hiçbiri ne nüfus, ne de kimlik olarak “Fars” adını taşımamaktaydılar. Gerçek şu ki eğer Selçuklu ve Oğuz göçleri yaşanmasaydı İran’ın bazı bölgeleri Araplaşmaya gebeydi. Göçebe kültürüne sahip olan Selçuklular, Gaznelilerden aldıkları siyasi mirası korumak için güçlü bürokratik mekanizmaya gereksinimleri vardı. Onlar Sâ mânî bürokrasisini tercih ettiler. Bu bürokrasinin en önemli özelliği Fars dilli olması, sırtını yerel feodal güce dayaması ve onları kollaması, bir zaman gelip de Selçuklu hanedanlığı ile Selçuklu boylarını oluşturan Oğuz-Türkmenler arasında büyük sorunların doğmasına neden olacaktı. Farsça konuşan bürokratik kesimin İran coğrafyasında kökleşmesini sağlayanlar Selçuklular olmuştur denilebilir. İran’daki feodal kesim, eski yönetimden rahatsız yerel toprak sahipleri ve Müslüman din adamları ile Türk aristokrasisinin temsilcileri arasında bir çeşit arabulucu olan bu bürokratik güç ikincilere yaramakta, birincilerin de devlet karşısında haklarının temsilcileri konumundaydı. Öte yandan Selçuklular da yeni sosyal ortaklarına gereken ilgiyi göstermiş, saflarına geçen toprak sahiplerinin gayr-i menkullerini ve gelirlerini sağlama almışlardır (İbnü’l-Esir, IX, 1966:385). Bu İran’da 1925 yılına kadar gelecek olan Fars dilli bürokrasinin kökleşmesinde ilk aşama olmuştur. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu bürokratik güce etnik bir kimlik kazandırmanın sonucu olarak *Farsçılık* ideolojisi doğmuş ve 1925 yılında İngilizlerin desteği ile yönetime getirilmiştir. Genelde İranî kesimlerden devşirilerek oluşturulan Fars etnik kimliği kendisine yerel bir meşruluk arama yolunda Perslere ve Pehlevîlere bağlanmak zorunda kalmıştır. Rıza Şah’a “Pehlevî” adını İngilizlerin kazandırdığı bilinmektedir. Ancak Büyük Britanya Kraliyeti adına çalışan İngiliz doğubilimcileri burada bir yanlış yapmış olmalı ki, Pehlevî adının İran’da yerli bir kimliği değil “Paygavi” adıyla Orta Asya’da Turanî bir göçebe kimliği temsil ettiğinin farkına varmamışlardır. Bunun üzerine Fars kimliği Perslere bağlanmak istenmiştir ki, bunun sonucunda da doğubili-



minde geniş bir Pers literatürü ortaya çıkmıştır. Ancak isim benzerliği dışında Perslerle Farsların dil, köken ve tarih olarak nasıl olup da birbirlerinin devamı oldukları tezi hâlâ doğrulanmış değildir².

Abbasi merkezi iktidarının çöküşü sonrasında geniş Orta Doğu'da, özellikle de İran'da üç etnik kimlikten teşekkül eden siyasal güçlerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Birinciler İranî gruplar olup bunlar yaşadıkları bölgelerin yerlisi addediliyordu. Büveyhîler, Ziyarîler, Tahirîler ve Saffarîler bu bün-yeden sivrilip ortaya çıkmışlardır. Diğerleri Arap kabile kökenli güçlerdi. Bunlar siyasal güç olmaları yanında önemli ölçüde Arap nüfusa da sahiplerdi. Revvadîler, Mervanîler, Sülemîler bu gruba girerler. Bir de bölgeyle temasları Miladi başlarından itibaren sıkı biçimde artan Türk gruplar bulunmaktaydı. Abbasi çöküşü sonrasında bunlar İran'da siyasi güç olarak gözükmeye başladılar. Sacoğulları, Salaroğulları ve SimcURLu hanedanlıkları idari yetkili ve askeri güç olarak Türk gulâmlarına dayanmaktaydı. Bunların etnik anlamda İran'da yeterli güçlerinin olduğu düşünülemez. Ama bölge halkları tarafından olumlu karşılandıkları varsayılabilir. Görüleceği gibi, İran'da Arap hâkimiyeti sonrası siyasal, askeri ve nüfus denetimini eline geçirecek Pers ve Sâsânî kimliğinin uzantısı olan Fars etnik gücüne rastlanmadığı gibi, Fars kimliğini taşıyan en ufak bir belirti de bulamıyoruz³.

Araplar, İranî yerleşik gruplara Acem adını vermekteydiler. Bunlar İran'ın Irak'la sınır bölgelerinde oturan gruplardı. Nitekim bundan dolayı Araplar burasına Irak-i Acem, yani Acem Irak'ı adını veriyorlardı. Arapların "Acem" dedikleri kesim bu bölgede oturan eski toplulukların kalıntıları olsa gerek. Acem, Arapça "kaba, saba" anlamına gelmektedir. Bu tanım, Arapların onları kendilerinden çok aşağıda gördüklerinin kanıtıdır.

Abbasiler döneminin sonlarında yerel isimlerin yerini bir isim almaya başladı. Horasan ve Maverâünnehr'in şehir ve köylerinin oturan İranî unsurlar genelleşmiş bir tanım olan "Tacik" (*Tacikiyan*) adıyla anılmaya başladılar. Araştırmacıların açıklamasına göre, bu görece etnik bir tanım olarak anlaşıl-sa da, sosyal bir terim olarak görülmelidir⁴. "Tacik" adını yaygınlaştıranlar ve

2 Bilimsel literatürde kökleşmiş bu görüşleri E. N. Necef ve B. Cavaşir "Hataî Külliyyatı" adlı eserin giriş kısmında yer verdikleri geniş monografiyle çürütmüş sayılmaktadır. Bkz. (*Hataî Külliyyatı*, 2006: 24-93)

3 Tarih literatüründe, XII. yüzyıl müelliflerinden ve bir ara Sultan Sancar döneminde (1118-1153/57) *Divan-i İnşa* başkanlığı yapmış Müntecibed-din Bedî'nin ünlü *Kitab Atabetü'l-Ketebe* adlı eserinde yer alan Büveyhî dönemi Farsça yazılı birkaç belgeye dayanarak Fars dilinin ve dolayısıyla da Fars kimliğinin Sâsânîlerin devamı niteliğinde Arapların çöküşüyle birlikte Büveyhîlerle yeniden çiçeklenerek "kendi vatanı" İran'da yükselişe geçtiği görüşü ağır basmaktadır. Bürokratik işlemlerde kullanılmak üzere Farsçanın Büveyhîler döneminde saraya girdiği görüşü doğrudur. Ancak bu Fars kimliği için kanıt olamaz. Bkz. (Muâid ed-Devle Müntecibed-din Bedî Atabek el-Cüveynî, 1329: hş); (Lambton 1957: 367-368); (Kurpalidis 1984).

4 Söz konusu terimin bir diğer anlamı daha vardır. Bununla devlet teşkilatında çalışanlar, asli memurlar kastedilmekteydi. (Valitov 1964: 2-4).



belki de bu isim verenler Türkler olmuşlardır. Türkler, dillerini anlamadıkları birbirinden farklı bu yerleşik grupların hepsine birden “Tat” ve “Tacik” adını yakıştırmışlardır. Tat veya Tacikler Türklerin nazarında, Acemlerin Arapların nazarındaki değeri kadar bir yer işgal etmektedir. (Barthold, 1970:616).

Pehlevî Adı ve Dili

Hem Pehlevî adı, hem de Pehlevî dili Farsçadan çok farklı, İranî dillerle hafiften akraba bağları bulunan bir Turanî dilidir. Bunu söylemek için elimizde yeterli düzeyde gerekçe bulunmaktadır. Öncelikli olarak, *Pehlevî* adı göçebe bir kimliğin izlerini taşımakta olup, Farsça olmadığı gibi bugünkü İranî dillerde de bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu konuya ilk kez J. Tavadia adlı bir araştırmacı dikkati çekmiştir. Firdevsî'nin *Şah-name*'sinde “Pehlevî” adı “Paygavi” olarak geçmektedir. Terim bu haliyle Turanî kimliğine yapılan bir atıftır. Bu Türklerde sıkça kullanılan *Baygu* unvanının ilkel biçimidir. Kelime, İranî dillerde açıklanamazken, Türk dillerinde geniş bir içeriğe sahiptir (Ağacanov 2002:208-209, n. 116-123). Türkçede “doğan-ala doğan” anlamında *baygu* sözcüğü bulunmaktadır. Bu durum, *baygu*'nun ilkel biçimi anlamında *paygavi* sözcüğünün İranî dillerde olmadığı gibi Türkçe olduğu anlamına da gelmemelidir. Muhtemelen, kelime Turanî diller ailesine mensuptur. Doğubilimciler, Turanî kavimleri Hint-Avrupaî kolundan İranî diller kolu kapsamında değerlendirmektedirler. Ancak bu konuda net bilgilere sahip değiliz. Her ne kadar daha sonraki kaynaklarda (başta *Sihahü 1-Furs* olmakla) Partların resmi devlet dili olan ve İran'da yaygın biçimde kullanılan Pehlevîcenin İranî diller ailesine mensup olduğu kesinleşmişse de, bu dili temsil eden zümrenin homojen bir etnik kimliğe sahip olmadığı gözlemlenmektedir. Doğubilimciler arasında, Pehlevîceyi Farsçanın ilk biçimi olarak kabul etme görüşü yaygınsa da bu doğru değildir. Çünkü Pehlevîce ile Deri Farsçası arasında ortak bazı kelimeler dışında yakın bir ilişki söz konusu değildir. Her iki dil arasında aynı dil ailesi içinde yer almaları dışında, birincil dereceden bir bağlantıdan söz edilemez. Pehlevîce, Partların ana dili olarak İran'a girmiş ve İran'daki İskit topluluklarca konuşulmuştur. Daha sonra resmi bir dile dönüşen Pehlevîce uzun süre İran'da etkisini korudu. Orta Çağ'da yazılan Farsça sözlüklerde Farsça yanında Pehlevîceden de bir dil olarak söz edilmekteydi⁵. Muhtemelen, Azerbaycan'da Türklerden önce yaygın biçimde

5 İranî dillerin öğrenilmesi açısından *Sihahü 1-Furs* eseri önemli bir kaynak konumundadır. *Azerbaycan dili (zaban-e Azerbaycani)* terimi ilk kez bu eserde geçmektedir. Buradan da anlaşılacağı gibi, bugünkü anlamda kullandığımız ve Türkçenin bir diyalekti olan *Azerî* veya *Azerbaycan dili* ile erken ve Orta Çağlarda sözü edilen *Azerî* veya *Azerbaycan dili* arasında isim benzerliği dışında hiçbir bağlantı bulunmamaktadır. Sözlükte, yaklaşık 50 civarında Azerice kelimeye gönderme yapılmıştır. Bunun yanında Pehlevîce dışında birer yerel dil özelliği taşıyan Nahçıvanî, Huzî, Muğan, Arran, Merv, Fergana, Buhara, Belh, Kuhistanî dillerinden de söz edilmekte ve aktarılan kelimelerin zaman zaman bu dillerdeki karşılığına dikkat çekilmektedir. Müellif,



konuşulan *Azeri* dili ile Pehlevîce arasındaki bağlantı, Farsça ile Pehlevîce arasındaki bağlantıdan daha fazlaydı. Kısaca, çağdaş İran tarihçilerinin belirttiği gibi, Pehlevî kimliğine, diline ve kültürüne Fars kimliğinin bir öncüsü olarak bakmak doğru değildir. Pehlevîler Part döneminde İranlı yerlilerce bir göçebe unsur olarak görülmüş, bizzat Sâsânîler buna dikkat çekerek kendi iktidarlarına meşruluk kazandırmak amacıyla *İran* kimliğini öne çıkartmakla onların Turanî, yani bir anlamda “işgalci” olduklarına vurgu yapmışlardır.

Fars Tacik Dilli Bürokrasi

Fars dilli bürokrasiyi besleyen unsur Sâmânîler döneminde bölgede yaşanan pasionerliğin içinden süzülerek çıkmış olmalıdır. Bunlara hep birden Türkler *Tacik* adını verdiler. Bu tek adlılık sonradan onların tek bir kimlikmiş gibi algılanmasına neden olsa da Tacik veya Tat denilen gruplar aslında farklı etnik kökene ve dile sahiplerdi. Muhtemelen bunlar Soğd kökenli dikkanelardan, topraklarını ve mevkiini korumaya çalışan mahalli idarecilerden ve bürokratlardan, ticaret erbabı Yahudilerden devşirilmiş olmalıdır. Sâmânîler döneminde bunları tek bir kimlik içinde birleştiren şey Abbasî baskısından kurtulup kendilerince yerel bir güç olmaları ve Türkler karşısında siyaseten direnecek bir devlet konumunda bulunmalarıydı. Her ne kadar bunlar askeri olarak Türk devşirmelerine dayansalar da devlet ve bürokratik ağı kendi kontrollerinde tutmaktaydılar. Bürokrasiye kendileri dışında gayri unsurun girmesini engellenmesi ve bunun sonucunda dönemin literatüründe yaygınlık kazanan “Türkler bürokrasiden anlamaz ve onlar sadece askeri bir kabiliyete sahiplerdir” görüşü işte bu güce meşruluk kazandırmak için uydurulmuş bir yalan olsa gerek. Pekâlâ, yani başlarında Karahanlılar bu düzmece iddiayı tümünden çürütecek başarılı bir bürokratik yapıya sahiplerdi. Şayet, Sancar döneminde vezirlik makamına getirilen, Arapça ve Farsça bilmediğinden dolayı küçük düşürülen Kaşgarlı bir Türk’ün içine düştüğü durum tarih sayfalarından çıkarılıp dikkatlice öğrenilirse bu Fars dilli bürokratik yapının bütün bir Orta Çağ boyunca İran tarihinde entrikaların yaşandığı, her türlü dolapların döndüğü bir mekanizma olduğu anlaşılacaktır.

Bunlar Orta Asya Arap karışımı⁶ İranî kimlikli Tacik grupların bir uzantısı olmalıdır. Genelde sarayın bürokratik kademesini işgal ettiklerinden iktidarla

bazen kelimelerin Türkçe (*zeban-e torkan*, *be lefz-e tork*) karşılığını da vermektedir. Bu eser, İran dillerinin öğrenilmesi ve İranî diller arasında Farsçanın yerinin belirlenmesi açısından ciddi bir araştırmaya muhtaçtır. Konuya ilişkin Azerbaycanlı araştırmacılarının bazı çalışmaları bulunsa da bunlar her türlü bilimsellikten uzaktır. Bkz. (Nahçıvanî, 1341:164) (*zeban-e Fergane*), 242, 254, 292 (*zeban-e torkan*), 26, 77, 132 (*zeban-e Azerbaycani, ehl-e Azerbaycan*), 101, 157, 200, 306 (*Pehlevîyye*), 185 (*zeban-e Buhara*), 209 (*zeban-e ehl-e Belh*), 176 (*zeban-e Maverâünnehr*), 278 (*zeban-e Merv*) vd. Eserde Farsça *Parsice* karşılığında *Tazî* diliyle birlikte zikredilmektedir.

6 Muhtemelen bu kaynaşma içinde Arap kökenli Tat kabileleri de söz sahibi olmuşlardır.



iç içe ve yerel unsurdan kopuk olarak üst düzey aristokratik-ulema bir kesim olarak karşımıza çıkmaktalar. Gazneli döneminin en ünlü iki tarihçisi el-Utbî ve Beyhakî'nin söyledikleri bunu bize kanıtlar. İlk kez Sâ mânîler döneminde siyasal bir bürokratik güce dönüştükleri anlaşılır. Sâ mânîler döneminde divan bu kesimin elinde bulunuyordu. Bu kesimin en belirgin özelliği Farsça konuşması, diğer etnik unsurlara karşı kendi içinde yapıcı olması ve kültürel anlamda gelişmişlikleriydi. Tacik adının Türkçe “yerleşik, yabancı” ve benzeri anlamları ifade eden “Tat/Tatcık”dan türediği varsayılmaktadır. Bu ad onlara Türkler tarafından aşağılama sıfatı olarak yakıştırılmıştı. Her halde bunun da bir gerekçesi olmalıdır? Tat adı, Türklerin yerleşik olanlarını da kapsar. Yine bunun gibi, İran'ı ele geçiren Türkler, buradaki dilsel anlamda birbirlerinden farklı yerleşik İranî unsurların geneline “Tat” demişlerdir. Tat adını sıkıca koruyan ve farklı diller konuşan bu İranî gruplar hâlâ İran ve Kafkas çevresinde azınlık olarak barınmaktalar. Sâ mânîlerin son döneminde ve Gaznelilerde yaşanan gelişmeler bu aristokratik zümrenin Türkler karşısında yerel İran dilli grupları kendi saflarına çektikleri bilinmektedir⁷. Muhtemelen kendilerine yerel bağlayıcı unsur olarak eski Soğd kalıntılarını, Tohar gruplarını, Buharaî ve Merv dillerini⁸ konuşan kesimleri, Türkler karşısında erimekten kurtulan yerel Harezmlileri alarak *Fars-Tacik dili* içinde yapılandırmışlardır. Gazneli safhasında bu kesimin Sistanlı, Hint, Kürt⁹ ve Arap gruplarına sırtını dayadıkları görülecektir (Ağadjanov 1991: 36). İlk safhasından beri söz konusu aristokratik zümrenin Türk askeri-siyasi gücü karşısında direndiğini görmekteyiz. Sâ mânî döneminde yaşanan iç kargaşanın ardında yatan gerekçelerin başında bu “etnik” çatışma gelmektedir. Faik, Ali Simcur ve Muhtaçoğulları gibi Sâ mânî askeri gücünü elinde bulunduran Türk gulâmlar ve paralı askerlerin saray idaresini ellerine geçirmesini engelleyen ve sonunda

7 Sovyet tarih yazıcılığının aleyhine S. G. Ağacanov bu konuda ciddi açıklamalar yapılmıyorsa da net bir görüş ortaya koymaktan kaçınmıştır. (1991: 35-36).

8 *Şihâhü'l-Fors*, s. 185, 278.

9 Adı geçen Kürtlerin kimlikleri tartışmalıdır. Horasan bölgesinde XVI. yüzyıldan önce Kürt gruplarının barınmadıkları biliniyor. Bazı tarihçiler sözü edilen bu Kürtlerin Türk kökenli olduklarına vurgu yapmışlardır. Türk boyları arasında Kürt adını taşıyan kabileler bulunsa da, söz konusu Gazneli nüfusu arasında gösterilen Kürtler ile Türk kökenli Kürtler arasında ne gibi bağların bulunduğunu bilemiyoruz. Daha zamanında Türk tarihçilerinden H. N. Orkun *Türk Tarihi* adlı bir çalışmasında Horasan Kürtlerinden Türkler olarak söz etmişti. Öte yandan, Gazneli saflarında yer alan Kürtlerin paralı askerler olma ihtimali de bulunmaktaydı. Nitekim, Büveyhîler Bağdat'ı ellerine geçirdiklerinde halife ordusu saflarında yer alan Kürt askerler gruplar halinde çevreye dağılmış, özellikle de Azerbaycan, Deyleman ve Güney-Doğu Anadolu bölgelerinde etkili olmuşlardır. Başta V. Minorsky olmakla F. Sümer dahi bu bölgede Kürt nüfusundan söz ederler ki, bu doğru değil. Adı geçen Kürtler Büveyhî baskısı sonucunda dağılan ve kuzey yönünde yayılan hilafet ordusunu oluşturan Kürt askeri birliklerden ötekisi değillerdi.



Sâmânîlerin sonunu hazırlayan bir dizi iç savaşımın temelinde bu yatmaktadır. Beyhakî, bu “etnik” savaşa tanıklık ettiğini söyleyerek hayret verici bir açıklamada bulunmuştur. Ona göre, *Tacik* aristokrasisi hizmetli Türklere ve Türk asilzadelerine oldukça kötü ve düşman biçiminde davranıyorlardı (Beyhaki 1969:304). Sâmânîler safında yer alan Türk komutanlar ve askerler daha ilk çatışmalar sırasında Karahanlılar cephesine geçmekle Fars-Tacik bürokrasisi elinde oyuncığa dönüşen bu hanedanlığı kendi kaderine terk etmişlerdir¹⁰. Sâmânî sarayından kökleşmiş Fars-Tacik dilli bürokrasinin en büyük siyasal manevrası diplomasi becerisiydi. Beyhakî, Tacik bürokrasisinin en gözde veziri Sûrî'nin Sultan Mes'ud'a yaptığı diplomatik tavsiyelerden söz etmektedir. O, eserinin bir yerinde Sûrî'nin sözlerine atıfta bulunarak, vezirin Sultan Mes'ud'a, Karahanlı ve Oğuzlarla uğraşmaktan vazgeçmesi, Türk yöneticileri birbirine düşürmesi ve zengin Hindistan kaynaklarına yönelmesi konusunda direktliğini, ama dinletemediğini aktarmaktadır (Beyhaki:660)¹¹. Sâmânîlerin çöküşünden sonra Fars-Tacik dilli bürokratik kesim Gazne sarayında kendisine yer edindi. Zaten Gazne ile bağlantıları daha Sebük Tegin zamanında kurulmuştu. Onlar, Sebük Tegin'i birkaç kez Karahanlıların önüne geçilmesi ve Sâmânîler mülkünün korunması hususunda harekete geçirmişlerse de, Karahanlı İlig Han'ın saldırılarını önleyememişlerdir. Fars-Tacik dilli bürokrasi Gazne'deki yönetimini Sultan Mahmud dönemi sonlarında pekiştirmişti. Kısa sürede, Gazne'deki askeri-siyasi Türk gücü bertaraf edilmiş, ordu çok uluslu bir yapıya kavuşturulmuştur. Bundan olsa gerek Unsur el-Mealî “ordusu tek boya (ulusa) dayalı padişah her zaman için ordunun esiridir” yorumunu yapmaktadır (Kâbus-name, 1953: 188). Nitekim Sultan Mahmud dönemi sonlarında ordu içinde Türklerle Hintliler birbirlerine düşürülmüşlerdi (Kâbus-name: 188). Aynı aristokratik bünyeden çıkan Nizamü'l-Mülk'ün de Selçuklular döneminde ordu üzerinde aynı politikayı uyguladığını hatırlatalım (Nizam al-Muluk 1949:107).

Bu bürokratik mekanizma geniş bir yelpazeyi kapsamaktaydı. Her zaman için varlıklı olan bu kesim, kendi siyasal ve sosyal çıkarlarını en iyi şekilde korumaktaydı. Siyasal anlamda taraf değiştirmelerine karşılık, kendi sosyal ve psikolojik kimliklerinden taviz vermemişlerdi. En önemlisi buldukları saray ortamında idari denetimi tümenden kendi elerinde tutmasını bilmişlerdi. Beyhakî'ye göre, Gazneli devletinde bürokraside Türk kökenli asilzadelerinde yer almasını isteyenleri Tacikler aşağılar ve alay ederlerdi. Alaya alınmasına

10 Samanîlerin en büyük iki Türk komutanı Faik ve Simcur'un Karahanlı emirleriyle yakınlıklarına İbnü'l-Esir, Utbî, Narşahî ve Beyhakî tanıklık etmektedir.

11 Benzer bilgiler Gardizî'de de geçmektedir. (Gardizî 1898: 17)



gerekçe olarak Türklerde bürokratik geleneğin olmamasını gösterirken, karşı koyuşlarını da kendi iktidarlarının sallanması olarak görmekteydiler (Beyhaki 1969:784,799). Bu bürokratik gücün Mahmud döneminde etkin hale gelmesiyle, Gaznelilerdeki siyasal ve askeri yapı da tümünden değişti. Orduda Türklerin etkisini azaltmak için Türk olmayan gruplar daimi birliklere alındılar. Ciddi biçimde devşirme sistemine gidildi. Alınan Türk köleler eğitimden geçirilmekte, ardından asker, içki sunucusu, hassa eri olarak sınıflara ayrılmakta ve bürokratların denetimine verilmekteydi. Hatta onların denetimi ve sürekli gözetimi için bir bürokratik teşkilat bile kurulmuştu. Kaynaklar Türk gulâmların *debir* denilen Tacik kökenli devlet kalem müdürlerinin sıkı takibi altında olduğunu söylemektedir (Beyhaki 1969:362).

Tacik bürokratlar büyük malvarlığına sahiptiler. Bu onlara her türlü fırsatı değerlendirmeye olanak sağlamaktaydı. Kaynaklar, Sûrî'nin Emir Mes'ud'u nasıl etkilediğini anlatmaktadır. Buna göre, Sûrî vezirlik makamını ele geçirmek için Horasan'da toplandığı "her bir on dirhemden beşini" sultana hediye etmiştir. Aynı kaynak, Sûrî'nin bu "hediyeyi" nasıl topladığını da anlatmaktadır (Beyhaki 1969:510).

Tacik bürokratlarının zenginliği kültürel anlamda altyapıya dönüşmekteydi. Fars dili gelişmekte ve bu dilde eserler verilmekteydi. Hemen hemen bir kuralmış gibi, IX. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan bütün Fars-Tacik dilli şairler ve edipler ya aristokratik çevrenin içinden çıkmışlar ya da aristokrasi tarafından güçlü biçimde desteklenmişlerdir. Firdevsî bunların başında gelmektedir. İşte bu, aşağıda da görüleceği gibi, etkin bir Fars dili ve edebiyatının doğuşuna neden olmuştur.

Fars-Tacik dilli bürokratik zümrenin devlet içindeki merkezi *divan*'dı. Divan, sistemi en geniş biçimiyle Abbasi sonrası İslâm devletlerinde oturushmaya başlamıştır. Emevi ve Abbasi divanlarında halifenin etkin varlığı her zaman söz konusu olmuştur. Ancak sonraki dönemlerde *divan* devlet içinde bir çeşit *başbakanlık* konumunu alacaktır. Her ne kadar Abbasi sonrası Gazneli, Selçuklu ve hatta Safevî ve Osmanlı devletinde *divan* müessesesi üzerinde hükümdarların söz hakları bulursa da, Türk hükümdarlar genelde siyasi kararlarda belirleyici olmuşlardır. Orta Çağ İslâm devletlerinde *divan* devletin beyni olarak gözükmektedir. Selçuklu devletinde kurucu ve belirleyici unsur olan Oğuzların diğer sıradan halklarla eşit konuma getirilmesi işte bu *divan* sisteminin başarısı kabul edilmektedir. *Divan* içinde her zaman için belirleyici unsurun Fars-Tacik dilli bürokrasinin olduğu görülmektedir. Büyük Selçuklu devletinin tarihi boyunca vezirlik makamında sadece bir Türk'ün (o da Kaşgarlı bir Türk olup, 100 bin dinar karşılığında bu göreve gelmiş ve 1122–1124 yılları arasında vezirlik yapmıştır) bulunması, onun da divan



üyeleri tarafından aşağılanarak komik durumlara düşürülmesi dikkati çeken bir husustur.

Fars Dili ve Edebiyatı

Araştırmacılar, Fars dilinin İran'a dışarıdan, bugünkü Orta Asya ve Afganistan üzerinden sokulduğunu belirtmektedirler. Bu nedenden günümüz Farsçası, Orta Parsi ve Pehlevicenin doğrudan devamı sayılmamaktadır. Farsça bu özelliği bakımından "bir *Koine* (yani, küçük bölgede konuşulan bir lehçenin standardize olarak çok daha geniş bir alana yayılmış biçim) olarak Orta Parsi ve diğer İrani dil ve lehçelerden çok sayıda ödünçleme yaparak oluşmuştur" (Blaga 1997: 204). 820-1000 yılları arasında Maverâünnehr ve Horasan bölgesinde egemen olan eski Sâ mânî kökenli Samanoğulları döneminde Farsça resmi dil ve saray dili olarak benimsenmiş ve Deri Farsça (Saray Farsçası) olarak itibar görmüştür. Deri Farsçası Tacikçenin bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Samanoğullarıyla birlikte Horasan'a nüfus eden Deri Farsçası XI. yüzyılda Gürgen, Komis ve Rey bölgesinde tutunmuş, XI-XII. yüzyılda ise İsfahan ve Şiraz bölgesine yayılmıştır. Böylece, "bu dil İrani ve İrani olmayan yerli dilleri yok ederken onlardan çok sayıda sözcük ödünç almıştır. Daha önceleri doğuda Türki dillerle karşılaşan yeni Farsça İran'a girdikten sonra ilk önce yerel diller, sonra Arapça ve en son Türki dillerle bir daha karşılaşmıştır" (Blaga 1997: 204-5).

Farsçanın etkin konuma gelmesinde bu dilin Arapçadan sonra *Kur'an*'ın, hadis ve diğer dini kaynakların kullanılmasında ikinci dil olarak kazanmış olduğu statüyle ilgilidir. Samanoğulları döneminde çok sayıda İslâm kaynağı hızlı biçimde bu dile aktarılmış, Farsça ilk *Kur'an* tefsirleri, İslâm tarihleri yazılmış; edebi bakımından akıcı ve okşayıcı bir üsluba sahip olduğundan Farsça çok tutulmuştur. Böylece, Farsça Tacik ve Persi unsurları içine alarak yoğun bir Arapça baskısı altında bir oluşum geçirmiştir. R. Blaga yerinde bir tespitle Farsça için şöyle bir teşhiste bulunmuştur:

"Yeni Farsça ilk başta Orta Parsi temelinde oluşan karışık bir dil olmuştur. Bu dilde binlerce Arap, Türk, Moğol ve Avrupa dillerinden ödünçleme sözcük vardır. X. yüzyılda Arap sözcükleri %4-5 civarında olan Farsça, XI. yüzyılda %50 ve XII-XIII. yüzyılda %80 dolayında Arapça sözcüğe sahiptir. Günümüzde Yeni Farsçada hemen hemen bütün kültürel, idari, siyasi, bilimsel ve dini kelimeler Arapçadır. Öte yandan, Arap edebi dilinde İrani dillerden alınma 3.000'e yakın sözcük vardır. Bunların %60'ı *Kur'an*'da da geçer. Farsçadaki Türk-Moğol sözcüklerin sayısı binleri aşmaktadır. Farsçaya özellikle XX. yüzyıldan Avrupa dilleri Rus, Fransız, İngiliz ve diğerlerinden yüzlerce yeni sözcük girmiştir" (Blaga 1997: 205-6).

Sadece %20-25'lik sözlük oranına sahip Farsçanın 'ara dil' haline gelmesindeki temel etken Farsçanın Arapça karşısında edindiği siyasi ve dini po-



zisyondur. Büveyhilerle birlikte Farsçanın mezhebî bir dil haline gelmesi, Emevî ve Abbasilere karşı alınan siyasi tavırdaki Farsçanın etkin rolü, dini ve kültürel literatürü kendi tekeline geçirmesi, eski Zerdüştî dille olan yakın bağlantısı ve muhafazakâr bir içerik oluşturması Farsçanın yaygın konuma gelmesinde en önemli nedenler olmuştur.

Farsça üç döneme ayrılmaktadır: 1. Klasik Farsça (IX-X. yüzyıllar). Buna Klasik Deri-Farsçası da denilmektedir. Bu dil Farsların ve Taciklerin ortak dili hesap edilmektedir. Arapların İran'ı ele geçirmesinden sonra Persi unsurlar İslâm karşısında eski inanç sistemlerini korumak için Orta Asya'nın ulaşılmaz kısımlarına çekilmiş ve bu dili bağlı kaldığı inanç biçimleriyle korumaya çalışmışlardır. 1450 yılından sonra çeşitli dallara ayrılan bu dil üç ayrı kolada devam etmiştir. İran Fars edebî dili; Afganistan'da kullanılan Deri edebî dili ve Tacikistan'da kullanılan Tacik edebî dili. 2. Horasan'da Samanoğulları sarayı çevresinde oluşan Farsça ise İlk Farsça veya Deri-Farsçası olarak kabul edilmektedir. IX-XI. yüzyıllarda kullanılan bu Farsçadan günümüze birçok eser kalmıştır. 3. Yeni Farsça ise Arapçadan etkilenerek biçimlenmiştir.

İran'daki Farsça birçok lehçe, şive ve ağza ayrılmaktadır: Erakî veya Arakî, Meşhedî, Kuçanî, Kaşmerî, Sebzevarî, Torbetî, Tebesî, Neyşaburî veya Nişaburî, Germeyî, Gaenî, Damganî, Tahranî, Şirazî, Neyrizî, Kazerunî, Cehromî, Kermanî, İsfahanî ve diğerleri.

Modern Farsça Tahranî lehçesine dayanmaktadır. Bunun nedeni 1897 yılında Türk hanedanı Kaçarların hükümdarı Fetih Ali Şah Kaçar'ın başkent olarak Tahran'ı seçmesiydi. Böylece, siyasi merkez olmasından dolayı Tahranî Farsçası resmi bir dil konumunu kazanmıştır (Blaga 1997: 205).

Farsça, Pehleviler tarafından 1930 yılında resmi dil ilan edilmiştir. Ondan önce, İran'da Farsça ve Azerice (Türkçe) ortak dil olarak kullanılmıştır. Azerice ilk kez Şah İsmail tarafından resmi dil düzeyinde temsil edilmeye başlanmış, bu konumunu 1925 yılına kadar iyi veya kötü korumuştur. Farsça, Arap alfabesine göre oluşturulmuştur. Daha önce Arami, Mani, İbrani, Pehlevî, Yunan ve Hint alfabeleri tercih edilmiştir. XX. yüzyılın başlarında Türk asıllı tarihçi ve aydınlardan Ahmet Kesrevî ve E. M. Azad Farsçanın Latin alfabesiyle yazılması görüşünü ortaya atmış, ancak bu görüş sert tepkilere neden olmuştur. Yine Pehlevî döneminde Farsçadaki Arapça sözlerin kaldırılması gündeme gelmişse de bunun imkânsız olduğu kısa zamanda anlaşılmuştur (Blaga 1997: 206).

İslâm öncesi İran edebiyatının en büyük kaynağı *Avesta*'dır. Zerdüşt'ün kutsal kitabı olan *Avesta* 12 bin dana derisi üzerine yazılmıştır. Ancak bunun İskender döneminde yakıldığı söylenmektedir. *Avesta*'nın sonraki met-



ni Sâsânîler döneminde bir çeşit yazı dili olan Avestaî'yı kullanarak tekrar oluşturulmuş ve Oim adı verilen bir sözlüğü de hazırlanmıştır. Bu dönemin bir başka edebiyat ürünü Peygamber iddiasıyla ortaya çıkan ve bir ressam olduğu bilinen Manî'ye atıfta bulunulan Turfan'da ele geçmiş belgelerdir. Sâsânî dönemine ait bazı destansı eserler de bulunmaktadır. Bunlar arasında: *Ayetkar-i Zeriran* ve *Draht-ı Asurik* dikkat çekicidir. Birçok Pehlevîce eser ise Sâsânî döneminde mevcut olmasına rağmen ancak IX. yüzyılda tekrar yazıya alınarak günümüze ulaşmıştır. Bunlar *Dinkert*, *Bondihišn*, *Vizidegîha-yi Zadispe-rem*, *Dadistan-ı Dînik*, *Namegîha-yı Menuçehr*, *Camaspnamek* ve *Karname-i Erdeşir Babekan* gibi büyük ölçüde Hint orijinli metinlerden aktarılan Pehlevîce eserlerdir (Rıza-zade 1313-1324; Levy 1913; Tokmak 2001:416).

Hindistan kökenli destansı eserler olarak kabul edilen ve Arap-İslâm medeniyeti üzerinde derin izler bırakan *Kelile ve Dimne*, *Sindibad-name*, *Bilavher* ve *Budasef* adlı eserlerin daha önceden Pehlevîceye aktarıldığı sanılmaktadır.

İslâm dininin gelişi aslında İran edebiyatı üzerinde sanıldığı kadar büyük etki yapmamıştır. Tarih boyunca ilhamını zengin dünyaların ve özelliklerin bulunduğu coğrafyasından alan İran edebiyatı, eski edebiyat örneklerini sadece İslâma uyarlamıştır. Zerdüşt dinindeki Ahura-Mazda Allah, Ehrimen ise Şeytan olarak yeni bir kimlik kazanmış, ancak konumlarında bir farklılık olmamıştır. Arap hâkimiyetinin zayıflaması üzerine Emevî-Abbasi idaresinin Arap milliyetçiliğine karşı bir protesto kimliğini de temsil etmeye başlayan yerel İranî edebiyatı fazla gelişme olanağı bulamadan Deri Farsçasının baskısı altına girmiştir. Arkasında sağlam bir bürokratik destek bulan Fars-Tacik dili IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla ilk ürünlerini vermeye başladı. İlk Farsça şiir örneklerini Ebû Hafs-ı Sogdî (Soğd kökenli) ve Ebu'l-Abbas-i Mervezî (bir iddiaya göre Yahudi, bir açıklamaya göre Buhara yerlilerinde olan meşhur el-Mervezîler ailesinden) ortaya koydular. Saray çevresinde şekillenen Fars-Tacik edebiyat ürünleri yoğun biçimde Arap dili etkisinde şekillenmeye başlamıştı. Arap alfabesini, gramer özelliklerini ve en önemlisi Aruz vezninin kalıplarını alan Deri Farsçası, Arapçanın etkisi altında erimeye başladı. XIII. yüzyılda Farsçada kullanılan kelimelerin yarısından fazlasını Arapça ödünçleme sözcükler oluşturmaktaydı.

Tahirîler (821-873) dönemi Fars-Tacik edebiyatının temsilcileri arasında Hanzale-i Badğeyst ve Mahmud-i Verrak-ı Herevî gelmektedir. Bunları Saffarîler döneminde (867-903/7) Ebu Salik-i Gûrganî, Firuz-i Meşrikî, Bessamî Kürd-i Harici, Muhammed b. Mukallid-i Sigezî ve Muhammed b. Vasîf-i Sigezî temsil etmişlerdi. Bu şairler Fars şiirinin tipik örneklerini meydana getirmişlerdir.



Fars dili ve edebiyatı, gerek bilim gerekse de kültür düzeyinde Samanoğulları döneminde (874-1000) zirveye ulaşmıştır. Sâ mânî döneminin önde gelen edebiyatçıları arasında Rudekî, Revnakî, Ebu Şekur-i Belh-i, Ebu'l-Müeyyed-i Belh-i, Şehid-i Belh-i, Emmare-i Mervezî, Emir Ağaçi-i Buharî Farsçanın en büyük nazım ve nesir üstatları olarak kabul edilirler.

Kendileri Karluk asıllı Türk soyundan gelmelerine rağmen Fars-Tacik dilli ve edebiyatının en büyük temsilcilerinden olan Gazneliler (962–1087), Fars dilli bürokratik gücünün baskısıyla çok sayıda şair ve edebiyatçıyı himaye etmiş ve Farsçanın en değerli eserlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamışlardır. Fars-Tacik edebiyatının tartışılmaz en büyük ismi Firdevsî *Şahname'sini* Gazne hükümdarı Sultan Mahmud'a adamıştır. Bu dönemde sadece edebi ürünler değil, tarih ve dilbilgisi gibi konularda da Farsça eserler yazılmıştır. Bunların başında Beyhakî'nin çok ciltlik *Tarih-i Beyhakî* eseri gelmektedir. Tercüme edebiyatının da büyük bir hız kazandığı Gazneliler döneminde Fars dilli edebiyat daha sonra Fars-Tacik bürokrasisinin Selçuklu safına kaymasıyla bu imparatorluk döneminde tam bir yükseliş dönemi geçirmiştir (Merçil 1989; Humaî 1342).

Fars tarihçi-ideologlarının iddialarının ve açıklamalarının aksine Selçuklular Fars dilli bürokratik yapıyı İran'ın geneline yaymışlardır. Bunda Selçukluların Gazneliler karşısında İran'daki yerel feodal güçlerle oluşturduğu birlik ve bu birlikte doğan yeni kurumsal yapının etkisi yoğun olmuştur. Gaznelilerin yenilgisiyle Selçuklu hâkimiyetine giren Doğu İran'ın büyük şehirlerinde ciddi bir Fars dilli bürokratik-ulema kesim olduğu bilinmektedir. Bunlar kolayca Selçuklu devlet bürokrasisinin içine girdiler. Onların Selçuklu yönetim kademesine divan sorumluları ve görevlileri olarak girmesi Selçuklu devleti ile yerel İran feodal yöneticileri arasında bağların güçlenmesini sağladı. Böylece Türklerin askeri ve siyasi gölgesinde edebiyat kültürü gelişmiş olan İran-Fars bürokratik zümrenin oluşumu sağlanmış oldu. Nizamü'l-Mülk bu zümrenin en zirveye çıktığı isim olarak görülmektedir. Benzer bir kişilik olan Raşideddin, Moğol İlhanlı döneminde İran'daki Fars bürokratik gücünü temsil edecektir¹².

12 Ünlü Sovyet tarih araştırmacısı S. G. Agacanov bu durumu şöyle tasvir etmektedir: "Gaznelilerle yapılan uzun savaşlar göçebelerin önemli kitlesinin Mikail b. Selçuk'un oğulları etrafında toplanmasına ve birleşmesine neden olmuştu. Uzun askeri sefer koşullarında bir zamanlar sadece savaş sırasında seçilen yönetim organları zamanla hâkimiyetin daimi müesseseleri haline aldılar. Selçuklu boylarının yönetim kademesinde ve kendi doğasında da önemli değişiklikler gerçekleşti. Askeri demokrasinin kalıntıları olan halk toplantılarının kaldırıldığı izlenimi verilmekteydi. Fethedilen bölgelerin gerçek hâkimleri durumuna gelen asker yöneticiler asilzade şurasında esas rolü oynamaya başladılar. Horasan ve çevre ülkelerin feodal hâkimleri ile kurulan birlik prosedürü kesin biçimde üstünlük sağladı. Bütün bunlar devlet bünyesinde yeni müesseselerin ve kurumların yavaş yavaş oluşmasına gerekçe oldu. XI. yüzyıl ortasında ve ikinci yarısında fetih savaşları esnasında nihai şeklini alan yeni bürokratik düzen kuruldu" (Ağadjanov 1991:58).



Bürokratik-ulema zümresi İran tarihinde varlığını hep yerel toplumdun yoksun biçimde Türk devletlerinin idari kademesinde divan işlerinden sorumlu bir kesim olarak sürdürmüşlerdir. Bu durum Şii ulema kesimin Fars dilli yapı içinde kökleşip 1850 yılında ciddi biçimde İran idaresi üzerinde etkin konuma gelene kadar sürmüştür. 1925 yılında Pehlevîler yönetime gelene kadar İran'da etnik anlamda bir Fars kimliğinde söz edilmez. Pehlevîler bu bürokratik kimliği İran'daki İranî gruplara mal ederek etnik bir yapıya dönüştürmüş ve Fars dilini resmi dil ilan ederek Orta Doğu'da yeni bir yapay ulusun oluşumuna çalışmışlardır. Bunu günümüz İran'ın da yapılacak küçük çaplı bir dilbilimsel ve antropolojik çalışma daha net biçimde ortaya koymaktadır. Bugün İran'da Farsça konuşan ve kendisine Fars adını yakıştıran topluluk kökenbilimsel bir sorgulamaya tabi tutulduğunda farklı bir etnik kimliğin uzantısı olduğu açığa çıkacaktır. Bu anlamda İran'da yapılan gözlemler sırasında bölgede Farsça anlaşılan ve Fars olarak görülen irili ufaklı binden fazla etnik topluluktan söz edilmektedir. Sadece başkent Tahran mahalleleri dilsel ve etniksel anlamda birbirlerinden ayrılmaktalar. Aynı durum İsfahan, Şiraz ve diğer İran şehirlerinde de geçerlidir (Lockhard 1960). Bu çevrenin en eski kuşaklarının Farsça bilmiyor olması bu açıdan çok daha düşündürücüdür. İran'da ve özellikle de İranî topluluklar arasında Farsçanın yeri, Kuzey Kafkasya'da özellikle de birbirleriyle anlaşma olanağı bulunmayan dağlı topluluklar arasındaki Rusçanın konumuna benzemektedir. Farsçanın son bin yıldan beri İran'da bürokratik dil olması, özellikle Şii ulemanın otoritesini hissettirmesinden sonra eğitim (medrese) diline dönüşmesi, saray dili olmasından dolayı edebi zümrece entelektüel kimliğin belirleyici özelliği olması dolayısıyla tercih görmesi bugünkü Fars etnik kimliğini belirleyen temel öğeler olarak görülmektedir. Öte yandan bu görüşün aksini iddia edenler ve bu türden açıklamalara karşı koyanlar bugüne değin İran'da en saf biçimiyle kültürel, folklorik, sosyolojik katmanları bünyesinde barındıracak ve Fars adını taşıyacak bir kesimi örnek olarak ortaya koymuş değiller. Bugün İran'da Fars kimliğini taşıyacak köy bile bulunmamaktadır. Bütün bunlar Fars adı altında tasarlanan etno-politik kimliğin kökenleri konusunda bize bazı ipuçları vermektedir. Kısaca, Fars kimliği bir amaca uygun oluşturulmuş karmaşık bir ulus kimliği olarak kendi araştırmacılarını beklemektedir.

İran Aydınlanma Hareketleri ve Fars Milliyetçiliğinin Oluşumu

Birinci (1804-1813) ve İkinci (1826-1828) Rus savaşları Kaçar devletine toprak dışında¹³ büyük mali ve insan kayıplarına da neden oldu. Savaşa değin İran

13 Kaçarlar yönetime geldiklerinde İran'ın genel yüzölçümü 3 milyon km² buluyordu.



nüfusunun esas çoğunluğunu oluşturan Türkler, bilhassa Abbas Mirza'nın Kaçar ordusunu Türklerden oluşturması üzerine nüfus dengesi Farslardan yana bozuldu. İran, savaş tazminatını ödemek için büyük miktarlarda borçlar almaya başladı. İngiltere ve Fransa'yla kurulan yakın ilişki bu ülkelerin sıcak para karşılığında şah hükümeti üzerinde yaptırım uygulayacak konuma gelmesine neden oldu. Rusya'nın da bu pazardan payını almak eğilimindeydi (Lenczowski 1949). Rusya, tazminatlarını toplamak için İran'a birtakım anlaşmalar önerdi. Ülke içinde de durum çok vahimdi. Babîler ayaklanması, Kaçar yönetiminin Türklerle karşı mesafeli davranmasına yol açtı. Bu ayaklanma heterodoks İslâm inancına sahip Türkleri hanedan karşısında yer alarak daha laik ve aydınlanmacı bir çizgiye iterken, ulemanın da ülke ve iktidar indinde itibarını sağlamlaştırdı (Kuznetcova 1983:199-231). Böylece, İran toplumu iki çizgide Türk ve Fars ulusallaşma sürecine girmiş oldu. Pehlevî rejimi bu oluşuma aşırı Fars milliyetçiliğini ekleyerek, günümüz İran İslâm Cumhuriyetinde de geçerli olan Fars etno-politik kimliğinin oluşumunu tamamlamıştır.

Geçen yüzyılın başlarında İran, Türk kökenli Kaçar hanedanlığınca yönetilen bir ülkeydi. Kaçarlar, eski bir Türk boyu olup, Safevî devletinin kuruluşuna katılmış boylar arasında gösterilmekteler. Bu konularından dolayı Safevîler döneminde büyük prestije sahiplerdi. Önceleri Çuğur Sa'd Beylerbeyliği topraklarında oturan Kaçarlar bölgenin Osmanlı idaresine geçmesi üzerine buraları bırakarak Aras'ın aşağısına göç etmişlerdir. Daha sonra Astarabad, Mazandaran bölgelerine yerleşmişlerdir. Kaçarlar kendi adlarını 1930'lu yıllara kadar korumuş olmalarına rağmen bazı kolları zamanla ana kitleden ayrılmış ve birer boy haline gelmişlerdir. XVIII. yüzyılda Ağca Koyunlu, Ağçalı, Şam Bayatı, Yıva, İğirmi Dört gibi Kaçar boylarına rastlanmaktadır. Hatta Halep Türkmenleri arasında Kaçar adlı bir boyda bulunmaktaydı (Sümer 1999b:183). 1747 yılında Nadir Şah'ın ölümünden ve onun kurduğu Afşarlı devletinin çöküşünden sonra Kaçarlar merkezi hâkimiyetin kendi hakları olduğunu ileri sürerek mücadeleye başladılar. Bu alanda yapılan mücadeleleri 1795 yılında Ağa Muhammed Şah Kaçar'ın İran'ın tamamını eline geçirmesiyle sonuç verdi. Ancak Kaçarlar İran'daki karşılıklarına çıkabilecek bütün zorlukları aşmalarına rağmen önce Rusya, ardından İngiltere engeline takıldılar¹⁴. Peş peşe yaşanan iki Rus savaşı (1804-1813 Gülistan Anlaşması,

14 Elimizde biri Rusya (RMDATA), diğeri Gürcistan (MDTA) arşivine ait olmak üzere Rusya'nın İran Türklerine karşı politikasını açığa çıkaracak iki belge bulunmaktadır. Belgelerde II. Katerina'nın emriyle Rusya'nın elçisi sıfatıyla Graf Bezborodno'nun Zendi hükümdarı Ali Murad Han'a götürdüğü planda, Rusya'nın İran'da herhangi bir Türk yönetimine karşı İranî kimlikli bir idareyi desteklediği belirtilmektedir. Bkz. (RMFATA, f. Gosudarstvennyy Arhiv, p. XXIII, d. 13, ç. 3, l. 315).



1826-1828 Türkmençay Anlaşması ile sonuçlanmıştı) İran'da Türk nüfusunun gerek askeri, gerek mali, gerek idari, gerekse de nüfus bakımından büyük kaybına yol açtı. Buna rağmen XIX. yüzyılın ortalarında İran'da yaşayan etnik gruplar arasında Türkler ilk sırada bulunuyorlardı. Bunu biri XIX. yüzyılın başlarına ait A. Dupré'nin (1819:455-464), diğer aynı yüzyılın ortalarına ait olan Lady Sheil'in (1856:396-401) İran'a ilişkin vermiş oldukları nüfus listelerine bakarak söylemekteyiz. Çağdaş tarihçilerin yorumuna göre, "Fars nüfus Türk nüfustan fazlaydı" tarzında açıklaması bu tarihi kayıtların ışığı altında yanlış değerlendirmeler olduğu açıktır. Bu araştırmacıların düşmüş oldukları yanlış değerlendirmenin temelinde, Türklerin kendilerine "Türk", karşıtlarına, yani Türk olmayan diğer bütün gruplara da "Tat" demesinde iletirilmektedir. Burada "Tat" kimliğinin kapsadığı bütün grupları "Fars" kabul etmek doğru değildir¹⁵. Nüfus bakımından İranî grupların Türklerden fazla olması kabul edilir bir görüş olsa da, bu bütün İranî nüfusun *Fars*¹⁶ olduğu anlamına gelmemektedir¹⁷.

Araştırmacı İsun Quar, XIX. yüzyıl ortalarında İran'ın sosyal yapısı üzerine çok önemli bir değerlendirmede bulunmuştur. Ona göre bu dönemde ülkenin sonraki geleceğini belirleyecek üç grup oluşmaktaydı. Bunlar sırasıyla şu gruplardı:

-Laikler: Türk kökenli ve Farsça konuşan iki kesime ayrılıyorlardı. Farsça konuşan kesim arasında Ermeni, Asurî ve Yahudi olanları da vardı. Bunlar Batıdan gelen akımları en fazla benimseyen kesimdi. Muhammed Şah'ın (1834-1848) ve ardından 1850 sonrasında Emir Kebir'in vezirlikten uzaklaştırılmasıyla (saray darbesiyle) bu kesim İran'daki geniş bürokratik ağı ellerine geçirmişlerdi¹⁸. Bazı istisnalar dışında Kaçarların sonuna değin İran'daki hükümet hep bu kesim içinden çıkacaktı. Bu

15 1927 yılın öncesine ait bölge kayıtlarında etnik anlamda *Fars* adı kullanılmamıştır. Zira *Fars* adı verilen kesim dilsel özelliğinden ve bürokratik yapısından dolayı isimle zikredilmekteler. Resmî İran tarihçiliğinde bütün İranî etnikleri Fars kimlikli gösterme ideolojik bakış açısı, maalesef Batı tarihçiliğince de yoğun bir destek görmüştür.

16 *Fars* adı tartışmalıdır. Bu ad bu haliyle Pers adının Arapça kullanımını oluşturmaktadır. Ancak dil bakımından Persçe ile Farsça arasında büyük farklar bulunmaktadır. Bisutun yazıtlarında *Pers* adı "süvari" veya *askeri* bir terim olarak geçer. Benzer bir açıklama Mes'udi'de de yer almaktadır. Ona göre, "Hidaram'ın on yedi oğlu vardı ve her biri cesur birer süvari idi (Fars). Ata iyi bindikleri için Förs diye adlandırılmışlardı" (2004: 132).

17 Kaçar başkenti Tahran'da Türkler ve İranî etnikler yaşamaktaydı. İranîlerin ticari ve bürokratik işlemlerde Farsçayı kullanmaları etnik kimlik açısından hiçbir zaman bir gösterge olamaz. Bugün dahi Tahran yerlileri mahalli özellikler taşıyan farklı bir etnik kimliği oluşturmaktadırlar.

18 Bu dönemin Hetrodoks Türk kimliğinin en büyük temsilcisi olarak Hacı Mirza Ağası'nın Kaçarlar ve Türkler üzerinde büyük ağırlığı söz konusuydu. Kendisi Muhammed Şah döneminde vezirlik makamının başında bulunmuştur. Onun vezirliği Usulî Şii ulemasının ve Fars dili Laik kesimin tepkisini çekmiştir. Konuyla ilgili bkz. (Mirza Muhammed Tagi Lisanü'l-Mülk, *Nasîhu't-Tevarîh*, I, Tahran (tarihsiz)).



kesim yoğun bir İngiliz desteği görmekteydi. Gerek Fars dilli ve gerek Türk kökenli bu laik kesim arasında 1920'li yıllara kadar kesin bir sınır yoktu. Her iki kesimin Batı'da eğitim alması önemli bir olaydı. Batı'daki gelişmeleri kendi ülkeleri adına savunmaktaydılar. Örneğin, Emir Ke-bir tarafından finanse edilen ve Batıdaki eğitiminin ardından devlet memuriyetine alınan Mirza Hüseyin Han Sipehsalar İran'da "mutedil monarşi rejimini" kurmak için çabalamış ve bu yönde ciddi bir kadro oluşturmuştu (Mustofi 1341:204; Ferhad 1325). 1920 sonrasında bu kesim arasındaki ayrım net biçimde ortaya çıktı. Türk kesim İran'ın devlet bütünlüğünü korumak koşuluyla İran'daki bütün halkları temsil edecek bir idare, eğitim ve yapıdan yanayken; Fars dilli kesim Pehlevî dönemi ideolojik kimliğinin savunucuları olarak belireceklerdi. Panfarsist söylemi oluşturacak ve savunacak kesim bunlardı. Laik Türk kesiminin son en büyük temsilcisi ise Musaddık olacaktır. Bu iki grubu birleştiren ögelerin (İran'ın toprak bütünlüğü, bağımsızlığı, laik rejim) olması yanlışlıkla aynı değerlendirmeye tabi tutulmalarına neden olmuştur.

-İslâmcılar: Bunlarda kendi içinde iki kesime ayrılmaktaydılar: Aydınlanmacı İslâmcılar ve Şii Usuli mollaları. Birincilerini Cemalettin Esedabadi ve onun fikir babası olduğu İttihad-i İslâmcılar oluştururken, ikincilerinin başında Tembeki (Tütün) Ayaklanmasıyla siyasi bir güce dönüşen Tahran uleması¹⁹ gelmekteydi. İttihad-i İslâmcılara göre, Batı ilmi alınmalı, ama İslâmdan vazgeçilmemelidir. Çünkü Batı uygarlığı ahlak ve manevi yönlerden İslâmın çok gerisinde kalmıştır. En büyük teorisyenleri Türk kökenli ve Afganî olarak ün kazanan Cemaeddin Esedabadi olmuştur. Ölümünden sonra İttihad-i İslâmcılar etkilerini I. Dünya Savaşı sonuna kadar sürdürdüler. Gerektiğinde "terör" eylemlerinin de mubah olduğuna inanan bu kesim cihan savaşında Türkiye'nin yanında yer almış, İran'daki İngiliz ve Rus işgalcilerine karşı savaşmıştır. Usuli ulema ise 1905-1911 Devriminde uğradıkları hayal kırıklığından sonra toplumsal örgütlenmelere giriştiler. Bu geniş yapılanma sonucunda İran İslâm Cumhuriyetinin ortaya çıkmasının mimarı olmuşlardır (Uyar 2004:242-247).

-Üçüncü kesimi ise İctimaiyyun Amiyyun, yani Sosyal-Demokratlar oluşturmaktaydılar. Çoğunluğu Türklere, Gileklerden, Mazandaralılardan, Ermenilerden oluşmaktaydı. 1905-1911 Devrimi sırasında iki kesime ayrılacaklardı: Sosyalistler ve Ulusalçılar. Sosyalistler yoğun biçimde Bolşevik Rusya'nın etkisine girerken, Ulusalçılar Osmanlı İt-

19 En önemli temsilcileri Mirza Hasan Aştiyani olmasına rağmen Necef'te oturan ve bütün Usuli mollaların tarafından merci-i taklit olarak kabul edilen ve Irak'ta Samarra'da oturarak ulemayı yöneten Mirza Hasan Şirazi'ydı. Ancak, o, verdiği fetvalara rağmen siyasete pek karışmamış, Aştiyani kadar aktif olmamıştır. Aştiyani bir nevi onun görevlisi gibi İran ulemasını yönetmiştir. Zaten ölümünden sonrada kendisini merci-i taklit ilan etmiştir. Bkz. (Arjomand 1984: 228).



tihatçılar ve Azerbaycan Müsavatçılar yanında yer alacak, daha sonra Pantürkist damgasıyla suçlanarak ortadan kalkacaklardır. Sosyalistler İran Adalet Partisi kimliği altında örgütlenmiş, daha sonra Halkçılar (Tudeh) olarak etkinliklerini sürdürmüşlerdir. Milliyetçiler Settar Han direnişinde yer almış, I. Dünya Savaşı'nda Türkiye'nin yanında savaşa katılmış, Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti döneminde (1918-1920) Tiflis ve Bakü'de örgütlenmiş, Hiyabani ayaklanmasının karşısında yer alarak Bolşeviklere karşı yoğun mücadele vermişlerdir. Müsavat hükümetinin yıkılışı ve Atatürk Türkiye'sinin Sovyetlerle kurduğu temas, Enver Paşa'nın Orta Asya'da öldürülmesi ve en nihayet Nisan 1920 işgali sonrasında İran'a sığınan Müsavatçıların Rıza Şah tarafından ortadan kaldırılması bu kesimin varlığını adeta tüketmiştir²⁰.

İran'ın son yüz yıldaki politik sürecine bu üç kesim damgasını vurmuştur. XX. yüzyılın başları bu üç siyasi gücün belirginleştiği, kendi içinde şekillendiği, İran'daki toplumu siyasal olarak yönlendirdiği bir dönemdir. Bu dönemde İran'daki Kaçar hanedanlığı sadece bir simge olarak kalmış, 1919 yılında yaptığı son bir atak üzerine İngilizlerin ve Rusların gazabına uğramıştır²¹. 1921 devlet darbesiyle Kaçar yönetimi tümenden etkisiz hale getirilmiştir.

Pehlevî Hanedanlığı ve Fars Dilli Bürokrasisinin Bir İşbirliği Örneği: Framasonluk

1921 yılında İngiltere'nin desteği ile gerçekleşen devlet darbesiyle, Türk şahı fiilen devlet üzerindeki bütün tasarruf hakkından men edildi. Seyid Ziyaeddin devlet başkanlığına, Rıza Şah Pehlevî ise savaş bakanlığına getirildi (Sabahi 1990:53-54). 1923 yılında ise Rıza Şah Pehlevî İran başbakanı ilan edildi. 1925 yılında ise İran Pehlevî hanedanlığının idaresi altına geçti ve bundan sonra İran'da Pehlevî idaresi başlamış oldu. R. Blaga'nın aktardıklarına göre,

20 Azerbaycan Milli Savunma Bakanlığı Arşivinde İran'da faaliyet gösteren Pantürkistler hakkında çok sayıda belge bulunmaktadır. Örneğin, bir belgede 1930 yılında Tebriz'de bulunan Müsavatçılar ile Ermeni ve Gürcü temsilcileri bir araya gelerek Bolşevik Rusya'sına ortak faaliyet göstermesini planlamışlardır. Ancak birlik Rusya'nın emriyle Rıza Şah tarafından 1931 yılında ortadan kaldırılmıştır. Bkz. (AR MTN Arşivi, Dosya No: 2, vr. 124-128).

21 Buna gerekçe, Ahmet Şah'ın İran adına gösterdiği son bir kurtuluş çabası olarak İngiliz yanlısı Vüskütî'devle hükümetini azledip İran'ı İngiliz sömürgeci ilan eden antlaşmayı geri çevirmeydi. Şah bununla da kalmamış, Müşavürü'l-Memalik başkanlığında oluşturduğu bir heyeti Paris Barış Konferansı'na göndermiştir. İran'ın konferanstaki çıkışı ise İngiltere ve Rusya'yı çok kızdırmıştır. Çünkü İran, Paris Konferansı'nda siyasi, hukuki ve ekonomik hak talep etmekteydi. Buna göre, Amuderya'ya kadar Orta Asya, Dağıstan'a kadar Kafkasya İran'a geri verilecektir. İran'ın devlet bağımsızlığına karşılmayacak ve ülkeye vurulan ekonomik zarar ödenecektir. Bkz. (Arhiv Vneşniy Politiki Rossiyskiy Federatsiya (AVP RF), Fond 094, Liste 37e, Papka 1, Dosya 362, vr. 101-106); (Amos 1919:749-754) Bu çıkış 1921 darbesini getirmiş, 1925 yılında da Kaçarlar hanedanlığına son verilmiştir.



“Cumhuriyet, laiklik vs. gibi sloganlarla ortaya çıkan Rıza Han, 1925'te İran'da son Türk sülalesi Kaçarlar son vererek kendini İran'ın şahı ilan etti ve Fars Pehlevî sülalesini kurdu. Pehlevîler iktidara gelir gelmez ülkenin servetlerini yağmalamaya ve halkın bütün özgürlüklerine saldırmaya başladılar. Bunun yanında devlet içinde din kademelerine büyük bir baskı dönemi başladı (Matthijis 2002:73). Fakat onların en önemli icraatı İngiltere'nin icat edip geliştirdiği Pan-İranizm-Fars şovenizmi devletin resmi ideolojisi olarak uygulamaya koymalarıydı. Pan-İranizm'in özü, İran'da İngiltere'nin sömürgeci çıkarlarını korumak ve temelini sağlamlaştırmaktı. Bu ise, İran'ın bütün tarihi boyunca federatif yapı ile yönetilmesi ve etnik yapısına tamamen ters düşmesine rağmen İngiltere'ye bağlı güçlü bir merkezi devletin kurulmasıyla gerçekleşecekti. Böylece, Pan İranizm'in en önemli idealleri arasında, başta Türkler olmak üzere İran'daki bütün gayr-i Fars halkları (nüfusun %60'ı) hızlı ve kesin bir şekilde Farslaştırmak ve İran'dan silmektir. Pan İranizm İran milletlerine indirilmiş en ölümcül darbe olup etkileri günümüze dek devam etmektedir”(Blaga 1997:210-211).

Gerçekten de sonraki gelişmeler Pehlevî idaresinin çok uluslu bir devleti, Fars milli devleti haline getirme politikası güttüğünü göstermektedir (Karpat 2003:545).

Pehlevîler, İran'da Pan-İranizm görüşleri doğrultusunda güçlü bir reforma gittiler. 1930 yılında Farsça devlet dili ilan edildi. Eğitimde, devlet dairelerinde, basın yayın faaliyetlerinde Farsçanın dışında başka bir dilin kullanılması yasaklandı. Pan-İranîst ideolojinin fikri alt yapısı hazırlanmaya başladı. Başını Ahmed Kavyanpur, Muhammed Cavad Meşkûr ve Cemaleddin Fakih'in çektiği düşünürler Pan-İranîst ideolojisi doğrultusunda yeni bir düşünce geliştirmeye başladılar. Buna göre, Fars milli kimliğinin öncülüğünde Fars kültür ve edebiyat değerlerini esas alan bir İran kimliği oluşturuldu. İran halkları 'İranlı ve Fars' kimliği ile kendilerini tanıtmaya mecburdular²².

Rıza Han, daha önce İngiltere yanında Gilan'da Cengeller hareketine ve Azerbaycan'da Türkiye yanında savaşıyor gönüllü birliklere karşı yürütülen askeri çatışmaların başında bulunmuştu. Eğitimsiz biri olarak bilinen Rıza Han İngiliz istihbarat birimleri tarafından iki yıllık bir eğitime tabi tutulmuş ve İngiltere'nin sadık dostu olarak eğitilmiştir. Seyid Ziyad'ın başkanlığı sırasında İngilizlerle yaşanan bazı sürtüşmeler Rıza Han'ın önünü açmış, 1923 yılında başbakanlığa terfi etmesine neden olmuştur. 1925 yılı sonunda ise onun emriyle toplanan İran parlamentosu Rıza Han'ı "İran'ın Şahı" ilan etmiştir.

22 Pan İranizm ideolojisinin gerçek kurucusu 1921 devrimini gerçekleştiren Seyid Ziya (Ziyaeddin) Tabatabaî olmuştur. Onun bu konuda görüşlerini içeren bilgi için bkz. Seyid Ziaeddin, *Novaya Epoha v İstorii Persii v Anglo-persidskiy Dogovor*, Bakı 1920.



Rıza Şah sanıldığı gibi kendi ülkesinin düşmanı değildi, Fars kimliğini benimseyenler için hatta eşine rastlanmayacak bir liderdi. O ve İran'daki Türk yönetimi karşıtları ortak bir amaç uğruna ittifak etmişlerdi. Bu ittifak İran'da Farslar dışında hiçbir kesimi memnun etmeyen bir anlaşmaydı. Fars kökenli olmadığı halde aşırı bir Fars milliyetçisi kesilen Rıza Şah, İran'da "tek dil ve tek millet" oluşturmak istemiştir. O bu amaçla daha başa gelir gelmez, İran'da Farsların yoğun olduğu bölgelere büyük yatırımlar yapmaya başlamıştır. Fars etnik kimliğini taşıyanlara da işsizlik ve diğer konularda güvenceler vererek onların gönlünü almayı başarmıştır. Pehlevî rejiminin başta kalmasının en büyük nedeni de güçlü bir dış desteğe sahip olması, Fars dilli bürokrasi kanadıyla sıkı işbirliği, İran'ın zenginliklerinin paylaşımı konusunda büyük finans gruplarıyla oluşturulan sıkı bağlarıdır. Bu gruplar İran'da localar halinde ciddi biçimde örgütlenmişlerdi. Bunların en etkili "özgür mason" manasına gelen framasonlar idi ki Rıza Şah politikalarında onlardan faydalanmıştır. Yardımına müracaat edilen kişilerden birisi de Ardaşir Ripurtar ve oğlu Şapur idi (Matthijs 2002:74). Daha sonra onları Bahaîler takip edeceklerdi.

Framason sözcüğü aslında İngilizce "free-mason" kelimesinden Farsçaya bozularak geçmiş bir kelimedir (Matthijs 2002:74). Özgür masonlar manasına gelmesine rağmen İran'da "serbest inşaat ustaları" gibi bir mana da kazanmıştır. Bu teşkilat aslında İran merkezli olmayıp XVIII. yüzyıl başlarında İngiltere'de örgüt yapısını almıştır. Küçük localar halinde teşkilatlanan bu gruplar liberal-burjuvazinin gücünü temsil ediyorlardı. İngiltere'dekiler 1717, Fransa'dakiler ise 1772 yılında birleşerek birinciler Büyük Loca, ikinciler ise Büyük Doğu adını aldılar. 1730 yılından itibaren de Rusya'da örgütlenmeye başlamışlardır. Rusya aristokrasisini de onlar oluşturmaktaydılar (Boşlaya Sovetskaya Entsiklopediya (BSE), 1938, XXXVIII,339). Masonlar, İngiltere'nin *Ost Hint Company* isimli ticaret şirketi ile birlikte Doğu'ya açılmış, kısa sürede başta Hindistan olmak üzere bir sıra Şark ülkelerinde örgütlenmeye başlamışlardır. Birer sermaye odakları konumunda olan bu güçler siyasi çevrelerle yakın temaslar halindeydiler. Sadece, 1752 yılında Hindistan'da 55 locaları bulunuyordu. Siyasallaşmış Fars etnik kimliğinin doğum yeri de burası olacaktı (Mahmud 1332:1512). Framasonlar İran'a Hindistan üzerinden nüfuz etmişlerdir.

XVIII. yüzyılda Hint, Büyük Doğu'nun aynasını oluşturmaktaydı. Her din-den, etnikten, mezhepten ve dilden kesimin yaşadığı bölge o dönemde Türk Babürlü imparatorluğunun yönetiminde bulunuyordu. Ancak, Hindistan her zaman için Avrupa'nın özel ilgisine mazhar olmuştur. Bölge önce Portekiz, daha sonra da İngiliz sermayesinin yatırım etkisi altına girdi. Zamanla,



Türk Babürlü hanedanlığı bertaraf edilip, Hindistan'da etnik temellere dayalı idari yapı geliştirildi. XVIII. yüzyıl ortalarında yarımada, İngiliz, Fransız, İtalyan Framasonlarının birinci dereceden yatırım merkeziydi. 1727'de Kalkutta ve Akra'da 27, Bombay'da ise 8 Framason örgütü çalışmaktaydı. Framasonlar, Hindistan'ın İngiltere tarafından işgalinin ve yarımadanın Britanya sömürgesine dönüşmesinin alt yapısını hazırlamışlardı. Localar oldukça etkili ve farklı çalışmaktaydılar. İçlerinde her meslekten insanlar, daha doğrusu uzmanlar bulunuyordu. Bunlar bölge halklarının dillerini, dinini, kültürlerini öğrenmekte ve araştırmaktaydılar. İlk öğrenilen Hint topluluk Tamillerdi, onları Marathiler takip etmişti. Aslında bu araştırmalardaki amaç, Hindistan'ın misyonerler aracılığıyla Hristiyanlaştırmak girişiminden ileri gelmektedir. Nitekim misyonerlerin ilk çalışmalarını dikkate alırsa yerel dillerde Hristiyanlıkla ilgili kitapların basımından, yayımından ve okutulmasından ibarettir. Hindistan Müslümanları dışında diğer bütün kesimler misyonerlerin etkisi alanındaydılar. Misyonerler, yerel Hint dillerini öğrendikçe, bu dillere uygun alfabeler hazırlamakta ve bu dilde Hristiyan dini edebiyatı yaratmaktaydılar. Örneğin, Marathi dilinin Latince alfabesi oluşturulmuş ve bu dilde 1616 yılında *Pura Hristiyanları* adlı bir eser basılmıştır (Priolkar trhsz 129-135).

Hindistan İslâm dünyasının da anahtarıydı. Çünkü o zamanlar İslâm dünyasının diğer kapıları Batının yüzüne kapalıydı. Dolayısıyla misyonerler ciddi anlamda ilk kez Müslüman cemaatlerini, onlar arasındaki mezhep farklılıklarını, tarikat ilişkilerini, din-devlet bağlantısını Hindistan'da gözlemleme olanağı buldular. Bu zamana kadar onların Osmanlı, Safevi, Orta Asya ülkelerine yaptıkları geziler bireysel bazda olup, geniş bir amacı yansıtmıyordu. Ama Hindistan'da Müslüman toplulukları gözlemleyenler sıradan insanlar olmayıp, Avrupa'da burjuvazinin en büyük savunucularıydılar. Her türlü yatırım olanaklarına sahip bu grupların kolektif gözlemi ve çalışmaları ile İslâm coğrafyasını gezen Batılı seyyahlar çalışmaları kıyaslanamaz. İlginçtir, Hindistan'daki misyoner grupların ve locaların ilgisini çeken Müslüman kesim Farslar olmuşlardır. Bu anlamda modern Fars dili edebiyatının doğum yeri Hindistan'dır denilebilir. 1780 yılında Hindistan'da artık Farsça çalışmalar, eserler, kitaplar ortaya çıkmaya başlarken, İran'da matbaacılık adına en ufak bir kıpırdama dahi yoktu. Bengal toplumu ve dili üzerine yapılan çalışmaların Farsça için başlangıç olduğu söylenmektedir (Storey 1933:457). Ancak, burada gözden kaçan bir husus bulunmaktadır. Fars adını ve kimliğini öne çıkaran bir etkenin varlığı söz konusudur. Avrupalı misyonerler Hint toplumları üzerine araştırmaları sırasında Gucerat bölgesinde Parsi topluluklara rastladılar. Bunları Zerdüsti inançlı olup, Müslümanlarca Geb-



ri olarak tanınıyorlardı. İslâm fetihleri sonrasında Hint bölgesine kaydıkları tahmin olunmaktadır. Zerdüşť Avestası işte bunlar arasından derlenip ortaya çıkarılmıştır. Parsiler, doğubilimciler kadar İngiliz yönetiminin de büyük ilgisine mazhar olmuştur. Aralarından belli sayıda yetenekli öğrenciler seçilerek devlet desteği sayesinde Londra'ya gönderilmiş ve orada eğitim almışlardır. Bunlar daha sonra İngiliz Gizli Servis görevlisi olarak Doğu'da çalışacaklardır. Bunlar arasında en ünlüsü ise Reporter adıyla İran'da uzun yıllar çalışacak misyonerdir. Hindistan'da Parsi toplumun kalıntılarına rastlanması ve Avestai inançları korumuş olmaları, Batı tarihçiliğinde yeni bir bakış açısının oluşumuna neden oldu. Pers kimliğine dayalı bir İran ve Orta Doğu tarih anlayışının temelleri bu dönemlerde atılmaya başlamıştır. Yarımadada Pers/Fars kimliği, edebiyatı, dili üzerine hummalı bir araştırma başlatıldı. Bizzat İngiliz valinin emri doğrultusunda Charles Wilkins Farsça kitap basımı için matbaa sorumluluğunu üzerine aldı. Kısa sürelik çalışmaları sonucunda 1781 yılında Kalkutta'da *İnşa-i hirkerni* adlı ilk Farsça kitabını bastı (Storey 1933:457). Eser ilk Farsça basılı eser olmanın dışında pek bir özellik taşımamaktaydı (Storey 1933:457). Ch. Wilkins, Farsça resmi belgeler ve çeşitli eserler de yayınlamıştır (Storey 1933:457-458). Yaklaşık on yıl içinde de Kalkutta'da Farsça çok sayıda eser neşredilmiştir. Yapılan neşirlerin Farsça eserler olmasına da önem verilmiştir. İlk Farsça edebi eserler arasında Hatifi'nin *Leyli ve Mecnun* (1788), Sadi Şirazi'nin *Nasihatnamesi* (1788), Hafız'ın *Divanı* (1791) bulunmaktaydı (Storey 1933:458). 1800'lerin başında Hindistan'da basılı eserlerden zengin bir literatür oluşturulmuştu (Storey 1933:458) Bombay'da basılan Farsça eserler belli bir misyona ve amaca hizmet etmekteydi. Eserler İran'a götürülmekte ve orada dağıtılmaktaydı. Bazı eserlerde eski Pers kimliğine vurgu yapılmakta, milliyetçi bir söylemi canlandırmaktaydı. Buna karşılık bu tür eserler İslâmi bir üslupla süslüdür. Örneğin, Bombay'da neşredilen *Dezahir ya da Eski Fars Peygamberinin Kerameti Yazmaları* adlı günümüze kadar ulaşan ve 1818 yılı baskılı eser bu özellikleri taşımaktadır (Bombay 1818).

Kalkutta'dan farklı olarak Bombay'da yayınlanan ilk Farsça kitapların içerik bakımından Orta Asya ve İran halklarının İslâm'dan önceki dini Zerdüşťlük ile ilgili olması tesadüf değildir. Bu dinin en aşırı savunucuları, Arapların tabikinden kaçarak VIII. yüzyılda Horasan'dan, özellikle de Merv eteklerinden buraya, yani Bombay'ın yakınındaki Gucerat eyaletine göç etmişlerdir. Burada onlar gelecek kuşaklar için kutsal kitapları *Avesta'yı* ve Zerdüşť öğretilerini asırlarca korumayı başarmışlardır. Bu Zerdüşť topluluk arasında Orta Asya ve İran halklarının İslâm öncesi kültürel, bilimsel ve yazınsal geçmişini çok iyi bilen ünlü bilginleri ve din adamları olmuştur (Yazberdiyev 1995:32-37,



54-87). Bombay'da neşredilen Zerdüşt öğretisine ait ilk Farsça kitaplar da bu bilginlerce hazırlanmış olmalıdır. Muhtemelen bu yayınların önemli bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. *İslâm Tarihi Üzerine Seçmeler* ve *Zerdüşt Öğretinde Kubbisinin Yokluğunu Kanıtlayan Risale* adlı eserler de bu türdendir. XIX. yüzyılda Bombay ve Kalkutta'da basımevleri çevresinde Fars kimliğini ve dilini paylaşan bir entelektüel zümre doğmuştur. Artık yayıncılık çalışmalarını Avrupalılar değil bunlar sürdürmekteydiler. XIX. yüzyılın başında Farsça kitap yayın, satın ve dağıtım işlerini Müslüman ve Zerdüştî bilginlerince, din adamları ve kitap tüccarlarınca gerçekleştirildiği bilinmektedir. Bunlar genelde Farsça yazılı divan edebiyatının basımına öncelik tanımakta, bunun yanında tarihi içerikte eserlerde basmaktaydılar. 1828'de basılan Hafız'ın *Divan'ı*, Cami'nin *Yusuf ve Züleyha'sı*, Ahmed al-Gaffari'nin *Nigaristan'ı* (1829), *İskender'in Mirası* (1831), ve *Ferîşteler Tarihi* (1832) bunlara birer örnektir. 1820-1830'lu yıllarında Pun, Laknau Agra, Madras, Lahor ve Delhi şehirlerinde de Farsça kitap basımına başlanmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında İran'da kıpırdamaya başlayan aydınlanma rüzgârları sırasında İranlı entelektüellerin başvuru eserlerinin Hindistan basımlı eserler ve gazeteler olmasına şaşırılmamak gerekir. İşte misyonerler Hindistan ve İran'da kendi istedikleri anlayışta bir Fars dilli entelektüel zümrenin doğması için gereken kültürel ortamı oluşturmuşlardı. Hindistan'da basılan bu edebiyat Hindistan dışında İran, Orta Asya ve Kafkasya ülkelerine götürülmekteydi. Farsçanın medrese dilleri arasına girmesi dolayısıyla bu dilde okuma yazma bilen çevreler bu kitaplara büyük ilgi göstermekteydiler (Dmitriyev 1962:249).

İran'da Fars dilli bir entelektüel zümrenin ve Fars kimlikli bir sosyo-politik yapının oluşumunda 1800'lerin başından itibaren bölgede yaygın biçimde faaliyete geçen Framason örgütlerinin rolü büyüktür. M. Mahmud, bu tarihlerde İngiltere Büyük Locu tarafından görevlendirilmiş üç masonun İran'da faaliyetlere başladığından söz etmektedir. Buna göre, Tahran ve İsfahan'da mason örgütleri dahi kurulmuştu. T. Şahin'in de belirttiği gibi, "İran'da framason akımının karmaşıklığı, her şeyden önce masonların sır kuralına sıkı sıkıya bağlı kalmalarından, kendi çalışmalarına ilişkin yazı türünden geride her hangi bir belge bırakmamalarında kaynaklanmaktadır" (İbrahimov 1967: 15). Yine Şahin, İran'da faaliyet gösteren framason derneklerinin İngiliz müstemleke politikasının bir parçası olduğunu belirtmektedir. Şahin'in çalışmaları İran'da ilk framason derneklerinin oluşum sürecini ve ilk üyelerini tespit etmemize yardımcı olmaktadır. Bunun dışında İngiliz belgelerine müracaat eden Ali Müşiri, A. Ferahani, M. Tabatabai ve diğer müelliflerin çalışmaları sayesinde İran'da faaliyet gösteren framason ağının varlığı su yüzüne çıkmıştır. Bunlardan A. Müşiri, framasonların kullandıkları şifreleri,



konuşmaları, maddi güçleri hakkında ilginç bilgiler aktarmaktadır. Bu çalışmalarından anlaşılan şu ki Avrupa'da eğitim göremeye başlayan İranlıların fremaşon çevrelerce yakından takip edildikleri, büyük ilgi gördükleri, desteklendikleri ve en sonunda fremaşon derneklerine üye oldukları anlaşılmaktadır. Fremaşon derneklerine üye olan ilk İranlı, Asker Mirza olmuştur. O, Avrupa'ya eğitim almak için gönderilen öğrencilerden biriydi. Fransa'da eğitim aldığı yıllarda fremaşonlara katılmış Kasım 1808 yılında Filozofik adı locaya üye olmuştur. Asker Mirza daha sonra İran'a dönerek İsfahan'da bir mason derneği oluşturmuştur (İbrahimov 1967: 16). İranlı fremaşonların daha ziyade devlet kademesinde çalışan ve bürokratik yetkilerle donanmış Batı eğitilmiş kişiler olduğunu görmekteyiz. İran'ın İngiltere büyükelçisi Mirza Ebulhasan Han Şirazi bunlardandı. O, Haziran 1810 yılında Londra fremaşon cemiyetine üye olmuştur. İran'da yenileşme akımının ilhamcısı ve Kaçar devletinin modernleşmesi için çaba harcayan veliaht Abbas Mirza Nayibü's-Saltana'nın 1817 yılında Avrupa'ya gönderdiği öğrencilerin büyük bir grubunun fremaşon derneklerine katıldığını göreceğiz. Bunlar ülkelerine geri döndüklerinde, özellikle 1830 sonrasında İran bürokrasisinin üst düzey kademesinde yer almışlardır (İbrahimov 1967: 17). F. Ademiyyet'e göre, İran'a geri dönüşünden sonra çeşitli devlet görevlerinde bulunan Mirza Salehi'ni fremaşon derneğine üye yapanlar Sir Persi ve d'Arzi isimli iki İngiliz olmuştur (İbrahimov 1967: 17). Ancak, gerçekte bunlar İngiliz kökenli olmayıp Hindistanlı Parsi asıllıdırlar. E. Brawn, Mirza Salehi, İran'da 1834 yılında ilk gazetenin redaktörü olarak tanıtılmaktadır (Brawn 1914:21). Fremaşon örgütüne katılan bir diğer İranlı grup ise Mirza kardeşleridir. Rızakulu, Timur ve Necefku adını taşıyan bu üç kardeş 1834 yılında Londra'ya girmiş, 1835 yılında ise mason cemiyetine üye olmuşlardır. Bunlar, İran'da fremaşonluğun yapısını, çalışma koşullarını ortaya çıkaracak oldukça değerli bir eseri de yazmışlardır. *Rümüzu's-Seyaha* adını alan bu eser 1848 yılında yazılmıştır. Bu eser İran'da fremaşonluğun tarihinin öğrenilmesi açısından çok önemli bir kaynak konumundadır (İbrahimov 1967:17). Fremaşon örgütlerine katılan İranlılar arasında önceleri Hristiyan olup daha sonra İslâmı kabul etmek zorunda kalan, daha sonra İngiliz masonlarının çalışmalarıyla yeniden Hristiyan olan Ermeni, Süryani kökenli kişilerin, Bahaîlerin, Zerdüştilerin ağırlıkta oldukları görülmektedir. Hatta bunlar arasında fremaşon aileler de bulunmaktaydı. Adı, İran aydınlanmasının öncüleri arasında gösterilen Mirza Mülküm Han'ın fremaşonluğu hala tartışma konusudur. Onun ailesi İsfahan'ın Culfa bölgesinde oturan Müslüman olmuş Ermenilerdendir (Bayburtyan 1969). Babası Mirza Yakup Han, Rusya'nın İran büyükelçiliğinde tercüman olarak çalışmaktaydı. Mirza Mülküm Han Avrupa'da eğitim



almış, İran'da Ademiyet Cemiyetini kurmuştur. Bu cemiyet yapısı, çalışma şekli bakımından mason örgütlerinin yapısını esas almıştır. Mason örgütlerinin işleyişini öğrenmek için Mirza Mülküm'ün mason olması gerekmektedir. Nitekim W. Blunt onunla ilgili şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "Ben (Mirza Mülküm Han) Avrupa'da eğitim aldığım sırada Hristiyan dininde inancın sınırlarını öğrendim, framasonların gizli örgütleriyle tanıştım" (Blunt 1907:83). Bu açıklama, Mirza'nın framasonlarla belli düzeyde ilişkisinin olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başlarına gelindiğinde framason kökenli aydınların İran'da üst düzey devlet kademelerinde kökleştiği görülmektedir. Hatta bazı araştırmalar İran uleması arasında framasonların olduğunu göstermektedir. 1905-1911 İran "meşrutiyet" devrimi sırasında ihtilali destekleyen dini kesimin başında duran Tabatabai'nin mason olduğunu biliyoruz. Hatta onu devrimcileri desteklemekten vazgeçiren gücün de yine masonlar olduğu bir gerçektir (İbrahimov 1967:20). Bütün bunlar, framasonların İran'da İngiltere'nin gölgesi altında bir yönetim biçimini oluşturmak için hızla örgütlendiklerini ve devlet kademesinde etkin bir güç olduklarını ortaya koymaktadır. Örneğin, kendisi de bir mason olan İngiltere'nin İran'daki diplomatik görevlisi Arthur Harding daha sonraları şunları yazacaktır: "Tahran'da kurulan İran locası İngilizlerin Büyük Locasının himayesine girmek ve destek almak hakkında bana müracaatta bulundu". Ona göre, "İran'ın en gözde devlet adamı İngiliz yanlısı Nasirü'l-Mülk" de bir masondu (Harding 1928:77). Nasirü'l-Mülk aslen Hamedanlıydı. 1898 yılında Eminü'd-Devle hükümetinde maliye bakanı olmuştur. Daha sonra görevinden alınıp Hamedan "hâkim"liğine getirilmiştir. Ağustos 1907 yılında İran başbakanlığı görevine getirilmiş, Aralık 1911 yılında İran'da millî meclisin kapatılmasını gerektirecek kararlara imzasını atmıştır. Onun başbakanlığı sırasında çok sayıda framason üyesi, Avrupa eğitilmiş aydın devlet kademesine alınmıştır. Bunlar daha sonra İran'da uzun bir süre söz sahibi olacak, Pehlevî rejiminin altyapısını hazırlayacak olan Vüsukü'd-Devle, Müşirü'd-Devle adıyla anılan Abü'l-Hasan Pirniya, Hasan İsfendiyari Muhteşemü's-Saltana, Muhammed Ali Firuği Zekâü'l-Mülk ve Ahmet Kavamü'l-Saltana idiler. İlginçtir, Nasirü'l-Mülk ve ardından Samsamü's-Saltana hükümetinde yer alan bakanların neredeyse tamamına yakını framasondu (Şahabadi 1378). Nitekim Nasirü'l-Mülk hükümetinden 1979 yılına kadar hemen hemen bütün İran hükümetleri mason kökenli başbakanlardan ve bakanlardan oluşacaktır. Muhammed Rıza Şah döneminde aralarında mason olmayan bakanların yer almadığı hükümetler bile kurulmuştu. Nasirü'l-Mülk'ün Temmuz 1906 tarihli dini lider Mirza Seyit Muhammed Tabatabai'ye yazdığı mektup bu bakımdan çok



önemlidir. O, mektubunda “meşrute yanlısı” olduğundan söz etmesine karşılık “İran’da devrim için daha erken” olduğunu, bunun için okulların sayısının artırılmasının, “aydınlar zümresinin oluşturulmasını” ön koşul olarak göstermekteydi (Kesrevi 1359:90). Nasirü'l-Mülk’ün en büyük icraatıysa, ordu içinde Kaçar hanedanlığını destekleyen, Rus ve İngiliz karşıtı Türklerin görevine son verilmesidir (İvanov 1957:496). Yukarıda sözü edilen Fars dilli laik çevrenin başını bu framason kökenli grupların çektiği görülmektedir. Nitekim framasonların İran’da devlet kademesini ele geçirmesi ile İran hükümetlerinde aşırı bir İngiliz yanlılığı görülmektedir. Bunu sonucu olarak da Vüsükü'd-Devle hükümeti 1919 anlaşmasına imza atmakla İran’ın resmen İngiliz sömürgesi olduğunu ilan etmiştir. Ahmet Şah buna karşı çıktığında bir darbeye bertaraf edilmiş, yerine önce Seyit Ziyaeddin, ardından da Rıza Han getirilmiştir.

Framason kökenli İran’daki Fars dilli aydınlar ve bürokratlar İran’a Fars etno-politik kimliğinin taşıyıcılığını yaptılar. Böyle bir kimlik anlayışı daha İngilizlerce Hindistan’daki Parsi topluluk ölçü alınarak teoriye dönüştürülmüştür. Daha sonra bu İslâmî yapıyı da içine alarak İran’daki Fars dilli topluluklara yakıştırıldı. Pehlevî rejimi bu yapı üzerine inşa edilerek, onun daha da gelişimini sağladı. Pehlevî rejimi bütün atılımlarında Fars etno-politik yapıyı baz almıştı. Bu politikanın temelinde İran nüfusunu şehirli topluma dönüştürmek yatmaktadır. Nitekim Rıza Şah döneminde temelleri atılan ve hızla tırmanışa geçen İran’ın sanayileştirilmesi bu doğrultuda planlanmış başarılı bir girişimdi.

Rusya ve İngiltere’nin Fars Kimliğini Diriltme Çabaları

Fars siyasi kimliği, kültürel kimliği kadar etkili olmamıştır. Selçuklulardan Kaçarların sonuna kadar, yani 1040-1925 yılları arasında Farslar devletin hep ikinci unsuru olarak kabul edilmişlerdir. Bürokrasinin belirli dairelerinde çalışma fırsatı bulan Farsların edindikleri en yüksek mevki vezirlik olmuştur. Moğol kökenli İlhanlılarla birlikte kültürel alanda Türkçe karşısında gerilemeye başlayan Fars kimliğini diriltmek çabaları Rusların ve İngilizlerin siyasi bir çabası olarak gündeme gelmiştir. Bunda Nadir Şah Afşar’ın (1736-1747) (Lockhart 1938). İslâm mezhepleri arasında uygulamış olduğu uzlaşmacı tavrı ve bunun sonucunda Fars kültürü üzerinde Türk etkisinin kalkması etkili olmuştur (Topaloğlu 1993: 317-349). Nadir Şah’ın Sünni İslâm ile Şii İslâm arasında ortak bir mezhep arayışı, çoğunluğunu Fars ulemasının oluşturduğu Caferi On İki İmamlı Şii mezhebinin yükselişine neden olmuştur. Çünkü İran’daki Türkler, özellikle de Azerbaycan Türklerinin kabul ettiği Şii anlayış Kızılbaş veya Alevî niteliği taşıdığından Sünni İslâm tarafından kabul görmemekteydi. Nadir Şah’ın Fars Caferi On İki İmamlı Şiiliğin önünü açan, Türk heterodoks-İslâmın önüne geçen siyaseti, İran Türklerinin tama-



mına yakınıni oluşturan Azerbaycan Türklerinin laik ve modernist kimliğe bürünmelerine, buna karşılık Fars Şiiliğinin kökleşerek sömürge karşıtı tepkileri de arkasına alarak güçlenmesine neden oldu.

Fars Caferî On İki İmamlı Şiilik ve Fars unsurunun milli yapısını esas alan ilk oluşum, Nadir Şah'ın öldürülmesinden sonra Şiraz bölgesinde ortaya çıkan Zendî hanedanlık tarafından ilke edinildi. Bunda İngiltere, Fransa ve Rusya'nın önemli rolü olmuştur. Her üç devlet bölgedeki Türk unsurundan rahatsız oldukları için yerleşmiş bir Fars oluşumunu İran'da meşru kabul edeceklerini beyan etmişlerdir. Bu meşruluğa dayanarak Zendiler, Osmanlıların İran'da ortaya çıkan Türk hanedanlıklarla ilişkisini de büyük ölçüde engellemişlerdir²³. Ancak, Rusların ve İngilizlerin Zendi hanedanlığına Fars devlet kimliği kazandırmak çabaları başarılı olmadı. Türk Kaçar hanedanlığı İran'ın tamamını eline geçirince dini ve milli duygularla onarılmak istenen Fars kimliği bir yüz yıl daha sekteye uğradı. 1830 yılında İranlı Türkler arasında yayılan Babilik hareketi (Upton, 1970:10-11; Amanat, 1989; *Cenubi Azerbaycan Tarihinin Oçerki (1828-1917)*, 1985: 41-45) sonucunda ülkedeki Kızılbaş Şii kimliğine devlet tarafından son bir darbenin daha vurulmasına neden oldu. Bu olaydan sonra Türkler tümenden İran'daki siyasi yönetim karşısında yer alarak laik, modern ve demokrat düşüncelerle beslenmeye başlanırken, Farmlar İngiltere'nin de desteği ile milliyetçi ve radikal bir çizgi izlemeye başladılar. Bu temel ayrışım İran'da asırlardır sürdürülen Türk-Fars ortak yapısının bozulmasına neden oldu. İngiltere'nin baskısıyla Fars kimliği bazı şanslar elde ettiyse, kendileri de bir Türk olan Kaçarlar Türk kimliğini engelleyici tedbirler aldılar. 1905-1911 İran Devrimi bu gerçeği su yüzüne çıkardı (Hesenov 1986). Böylece, İran'da Türkler, genel anlamda Türkler ile Farmlar arasında uzlaşmaz milliyetçiliğin tohumları atılmış oldu. İran'ın son yüz yıllık tarihi Türkler ile Farmların siyasi, ideolojik, kültürel çatışmasından ibarettir. Aralarındaki ortak nokta her iki tarafın da İran'ın tamamına hakim olmak düşüncesidir. Birbirlerini dışlayıcı ve etnik bölgelere ayrılarak kendi milli devletlerini oluşturmak gibi tutumlarının olmamasıdır²⁴. Bu çatışmada Türkler demokratik, milli ve aydınlanmacı bir sistemden yana tavır alırken, Farmlar milliyetçi ve Şii radikal çizgide yer almışlardır. Farmların milliyetçi kimliği Türk kökenli idareye karşı bir tepki olarak İngilizlerin ve Rusların bölgedeki politikası sonucunda şekillenirken, Şii radikal yapıları da İngiliz ve ABD sömürü sistemine karşı tepki olarak ortaya çıkmıştır.

23 Rusya Devlet Arşivinde yer alan çok sayıda belge bunu kanıtlamaktadır. Bkz. *Rusya Merkez Devlet Askeri Tarih Arşivi*, f. 52, d. 331, ç. IV, l. 20;

24 Azerbaycan'da kurulan Azadistan (1920) ve Azerbaycan Milli Hükümeti (1946) bile açıklamalarında faaliyetlerini İran'ın tamamına yaymak düşüncesi hakimdir.



1919 yılında İran'da Vüsuku'd-Devle hükümeti İran'ın İngiltere'nin sömürgeci olduğu hakkında resmi anlaşmayı kabul etmesi Türk Kaçar hükümdarı Ahmed Şah'ın büyük tepkisiyle karşılaştı. Şah, Vüsuku'd-Devle kabinesinin istifa etmesini istedi. 1920 yılında Vüsuku'd-Devle hükümeti istifa etti. Yerine Müşirü'd-Devle yeni hükümeti kurmakla görevlendirildi (İbrahimov 1963:181)

Bunun üzerine İngiltere 1920 yılından başlayarak Türk hanedanlığına son verip, Fars milliyetçiliğini esas alan bir idarenin İran'da iş başına gelmesi için darbe hazırlıklarına girişti. Böyle bir yönetim için Rıza Pehlevî seçildi. 1921 yılında düzenlenen hükümet darbesiyle Seyid Ziya devlet başkanlığına, Rıza Han ise savaş bakanlığına atandı. 1923 yılında ise Rıza Han başbakanlığa seçildi. Beş yıllık İngiliz istihbaratı ile yapılan yoğun çalışmadan sonra 1925 yılında Kaçar hanedanlığına son verilerek yerine Fars milliyetçiliğini siyasi bir amaç edinen ve İran'ı İngiltere'nin tam sömürgeci ilan eden Pehlevîler hakimiyete getirildi. Rıza Şah Pehlevî ilk milli Fars devletinin kurucusudur. Rıza Şah'ın siyaset anlayışı Pan-İranizm ve Pan-Farsisizmi esas almaktaydı. Buna göre, İran'daki Farslar dışındaki etnik kimlikleri hızla Farslaştırmak ve İran'daki gayri-Fars unsuru ortadan kaldırmaktı. Bu amaçla, Rıza Şah önce Farsçayı devlet dili ilan etti. Yerel dillerde eğitim yapan okulları, basın ve yayını kapattı. Etnik gruplara göre ayrılmış bölgeleri ostanlar arasında parçaladı. Devlet yatırımlarını genelde Farsistan ve İran'ın güney-batı bölgelerine yapılmasını sağladı. Böylece, ülke içinde yeni göç dalgalanmalarına ve bu sayede demografik değişime fırsat tanımış oldu (*Azerbaycan Dergisi*, 1356, 8/21); İran'da Fars milliyetçiliğine dayanan ve Pan-İranist anlayışlı tarih yazımına ve düşüncesinin geliştirilmesine çalışıldı. İngiliz araştırmacılar sayesinde İran tarihi, dili, edebiyatı, kültürü Fars kimliği merkezinde oluşturuldu ve bu anlayış Avrupa'ya taşındı. Bugün Avrupa'daki İran araştırmalarının %80'i bu olguyu esas almaktadır. Pan-İranist ve Pan-Farsist ideolojinin temel tezleri ve görüşleri Ahmed Kavyanpur, Muhammed Cavid Meşkûr ve Cemaleddin Fırak tarafından oluşturulmaya başlandı (*Cenubi Azerbaycan Tarihinin Oçerki*, 1985: 9)

İkinci Dünya Savaşı arifesinde Rıza Şah'ın Almanya'dan yana tavır alması neticesinde, 25 Ağustos 1941 yılında Sovyet Rusya ve İngiltere İran'a askeri müdahalede bulunarak Rıza Şahı devirdiler. Kızıl Ordu Güney Azerbaycan'ı, İngiltere ise Merkezi ve Güney İran'ı ele geçirdi (*Pravda Gazetesi*, 26 Ağustos 1941; Kermanî, trhsz:s. 75). 1941 yılında istifaya zorlanan Rıza Şah ülkeden ayrıldığında dünyanın en zengin insanlarındandı²⁵.

25 R. Blaga, *İran Halkları*, s. 211, n. 439'da Rıza Şahın yurtdışında 360 milyon dolar, İran'da ise en az 44.000 tapulu köyü ve arsasının bulunduğunu söylemektedir. Bizzat Mazandarn, Gilan ve Türkmenistan ostanlarının geliri şahın cebine akmaktaydı.



İkinci Dünya Savaşı sonrasında Sovyet Rusya'nın 1946 yılında bölgeyi terk etmesi üzerine İran ABD'nin kontrolü altına geçti. Ancak 1950 yılında Türk asıllı Dr. Musaddık'ın kurduğu Ulusal Cephe yönetimi eline geçirerek İran petrollerini millileştirdi, ülkede siyasi ve sosyal özgürlüklerin sağlanmasında önemli tedbirler aldı. Ancak Musaddık hükümetinin bu siyaseti ABD'nin rahatsızlığına neden olunca 1953 yılında CIA destekli yapılan darbe ile Musaddık yönetimine son verildi, daha sonra darbe yüzünden bir ara İran'dan kaçan Muhammed Rıza Pehlevî yönetiminde diktatörlük rejimi tekrar kurulmuş oldu. ABD, İran'daki kontrolü tümenden ele geçirmek için SAVAK istihbarat örgütünü kurmuştu (İvanov 1977).

Pehlevi yönetimi İran'ın büsbütün İngiltere ve ABD'ye bağlanmasına neden olmuş ise de Fars kimliğinin oluşumunda büyük rol oynamıştır. Ancak ülkenin ABD'nin tam sömürgesi konumuna düşmesi Fars Şii radikal kesimlerin büyük tepkisini çekmiştir. Humeyni'nin başkanlığında gerçekleşen İslâm Devrimini oluşturan Şii radikal kesim, Fars milliyetçiliği anlayışında Pehlevi rejiminin politikalarını tümenden benimsemiştir.

Böylece, Fars milli kimliği İngiltere ve Rusya'nın öngördüğü biçimde şekillenerek, 1979 yılından sonra Şii bir yapı kazanarak, son 80 yıl boyunca İran'da tek taraflı siyasi, sosyal ve kültürel bir baskı unsuru olarak hüküm sürmektedir.

925 yılına kadar devlet bazında İran'ın asli unsuru olarak kabul edilen Türkler, 1850 tarihinden itibaren İran'da ortaya çıkan bir dizi siyasi gelişmeler sonucunda itibar kaybına uğrayarak (hanedan kimliği dışında), yerini Farsça konuşan İranî unsurlara yakıştırılan "Fars kimliklilere" bırakmıştır. Pehlevi hanedanlığı döneminde (1925-1979) ve İran İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluşu sonrasında Türkler bütün etnik haklardan yoksun bırakılarak ikincil konuma itilmişlerdir. Oysa Türkler, son 80 yılda tanıtıldığı gibi İran'da azınlık olmayıp nüfus, coğrafya, dil ve kimlik bakımından İran'ın birincil unsuru olmuşlardır. Ülke nüfusunun en az %40'lık oranına sahip olan Türkler²⁶ Fars dilli İranilerle birlikte İran'ın iki büyük etnik kesiminden birini oluşturmaktalar. 1925 yılında İran'da iktidar yapısının Pan-İranist ve Fars milliyetçisi söylemlere göre şekillenmesi Türkleri karşı cepheye yer almaya zorlamıştır.

Özellikle İran bölgesine yurt tutmak veya bir geçiş sahası olarak kullanma amacı ile gelmiş olan Türklerin torunları olan Azeri Türkleri, Kaşgaylar

26 1991 yılında İran'da yaşayan Azerbaycan Türklerinin sayısı 20 ile 25 milyon arasında gösterilmektedir. *Ana Dili Gazetesi* 06.06.1989; *Edebiyat ve İnce Sanat* 20.10.1989. Hatta İran'da yayınlanan *Keyhan* gazetesinin muhabiri Asker Mövahid, *Edebiyat ve İnce Sanat* gazetesinin 26.10.1990 tarihli sayısında ise bu rakamı 30 milyon olarak ifade etmiştir. Bu konu ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Aygün Attar, *İran Türkleri*, Orta Doğu Araştırmaları Dergisi, Ocak 2004, ss. 39-63; Ş. Tagiyeva, *1978-1979. İller İran İnkılabından Sonra Cenubi Azerbaycan'da Milli Hukuklar Uğrunda Mübarize*, Cenubi Azerbaycan Tarihi Meseleleri, Baku 1991, s.145.



ve Halaçlar İran'ın günümüz demografik yapısında önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu Türk topluluklarından Azeriler diğer Türk menşeli topluluklara göre daha fazla bir nüfusa sahip olmaları ve hayat tarzı olarak tamamen yerleşik bir hayat tarzını benimsemeleri sonucunda gelişen entelektüel beceriler sayesinde İran tarihinde daha etkin bir konum elde ettiler ve bu durumları da hala sürmektedir. Biz aşağıda bu Türk topluluklarını ana başlıklar altında incelemeye gayret edeceğiz. Azerbaycan Türkleri, bu dönemde tarafsız bir kimlik olarak değil, savaştan taraf olarak Rusların karşısına çıkmışlardır. Kaçarların Azerbaycan sınırları dışında Tahran'ı başkent yapması ve Farsçanın devlet bazında yaygın olarak kullanılması, Kaçar hanedanı boyu ile birlikte İran'daki diğer kalabalık Türk kimliğinin Pehleviler döneminde geliştirilen İran eşittir Fars mantığı ile yargılanıp dışlanması için bir mazeret olamaz. Bu dönemde (ve her dönemde) Azerbaycan Türkleri ile İran Türkleri arasında (Türkmenler ve küçük Halaç ve Horasan grupları çıkmak koşuluyla ki söz konusu dönemde hiçbir aktiviteleri bulunmuyordu, aksine Türkmenler dışında (mezhep ayırımından dolayı) diğer iki grup da İran Türklüğünün bir parçası kabul edilmekteydiler) dinsel, kültürel, siyasal, askeri ve en önemlisi dilsel farklılığı belirleyecek en ufak bir tarihsel kanıt gösterilemez. Sovyet dönemi Azerbaycan tarihçiliğinde yaygınlaşan ve etkisi günümüzde anormal biçimde yükselen başkent Azerbaycan sınırları dışına çıktığına göre, I. Şah Abbas sonrası Safevî, Afşar ve Kaçar devletlerini İran-Fars kimliği ile suçlamak tarihsel bir mantıksızlıktır. Bütün ulusların tarihinde bu türden süreçler bir devletin imparatorluk süreci olarak değerlendirilirken, Rus-İngiliz siyasal aklı ve onların etkisiyle şekillenen "Panfarsist" ve "Azerbaycanlılık" tarih anlayışında bu bir "çöküş", "eziklik" olarak gösterilmektedir. Bütün bunlar, tarihsel algımızın ne denli yıpratıldığının birer göstergesidir.

İranîlik ise hiçbir zaman Fars anlamına gelmez. Tarihte bir Fars yazınından, Fars bürokratik saray kimliğinden söz edilebilir, ancak Fars etnik kimliğinden söz edilemez. Çünkü bu kimlik Farsça konuşan İranî topluluklara sonradan dayatılmış yapay bir kimliktir. Büyük ölçüde İngiliz ve Rus siyasal aklından beslenen, Orta Doğu Türk kimliğini yok etmeye yönelik, Fars kimliği ile İranî grupları Türklerin önüne çıkaran bir bakış açısından beslenmektedir. Söz konusu mevcut İran resmi tarih anlayışında Fars kimliğini Pers ve Sâsânîlere bağlayan görüş kısaca bir "masaldan" ibarettir. Zira bu görüşü kanıtlayacak özelliklere sahip hiçbir ciddi kaynak bulunmamaktadır. Midya, Pers, Sâsânî kimliğinin İranîlikten besleniyor olması, Fars kimliğinin de İranî kimlik içinde yer alması bunların devamlılık gösterdiği anlamına gelmez. Dilbilimsel olarak Farsça ile Persçe arasındaki bağ bir kere dilbilgisi açısından büyük



bir kırılma göstermektedir. Persçede dili belirleyen dişil ve eril özellikler, Farsçada bulunmuyor. Öte yandan bugün İran'da yaşayan İranî azınlıkları folklor, dil, kültürel yapılarında korunan Med, Elam ve Sâsânî unsurlarının hiçbiri Fars kimliğinde gözükmemektedir. Fars kimliği yazınsal bir gücü arkasına alarak ancak Sâmânîler döneminde Orta Asya üzerinden Tacik kimliği bünyesinden koparak (ki bununda tam olarak belirlenmesi güçtür) İran'a Türklerden dahi (Selçuklu öncesi Türkler söz konusudur) geç bir dönemde nüfus etmiştir. Fars bürokratik saray kimliğini ve dilini dahi İran'a taşıyan Selçuklular olduğu halde mevcut İran resmi tarih yazınında bütün bir Selçuklu mirası "eşkıyalıkla" suçlanmaktadır.

Pehlevilerin Uyguladığı Bir Politika Olarak: Farslaştırma

Pehlevî yönetimi 1930'lu yıllarda İran'ın genelinde uygulanmasını öngördükleri Farslaştırma politikasına başladılar. Özellikle, devlet bütçesinden Farsçılık propagandası yapan edebiyatçılara, tarihçilere, eğitimcilere ve sanatçılara büyük bir bütçe tahsis edildi. 1930 yılında şah hükümetinin bu yönde aldığı karar şu başlığı taşımaktaydı: "toplumsal düşüncenin eğitimi". Bu 1931 yılında Sovyet Azerbaycanı'nda uygulamaya konulan "Leninist aydınlar sınıfı" oluşturulması politikasının İran ayağını oluşturmaktaydı. Farsçılık politikaları o denli etkiliydi ki Sovyet Azerbaycanı'nın birinci sekreteri Mir Cafer Bağirov bile Stalin'e gönderdiği gizli mektubunda İran Türklerinin durumundan yakınmaktaydı:

"Rıza şah diktatörlüğü döneminde Azerbaycan halkı sadece üst düzey devlet görevlerinden değil, orta ve alt kademedeki memurluklardan da uzaklaştırıldılar. Aynı durum orduda da söz konusudur. Üst düzey askeri makamlarda Azerbaycanlılara az rastlanılır. Fars dilinin devlet dili olarak ilan etmekle şah, Güney Azerbaycan'daki devlet yönetim merkezlerini Farslaştırmak eğilimindedir. Okullarda Azerbaycan dili tümüyle yasaklanmış, eğitim Farsça yapılmaktadır. Yerel yönetimlerde bütün resmi yazışmalar Farsça yürütülmektedir. Üst düzey yöneticilere Azerice hitap etmek yasaktır"²⁷.

Pehlevî yönetiminin uyguladığı bir diğer politika ise eyalet ve bölge sınırlarını değiştirmek, ülkeyi daha küçük birimlere ayırarak merkezi hükümetin yerel idareler üzerindeki kontrolünü artırmak ve böylece Fars olmayan topluluklar arasındaki bölgesel iletişimi kesmektir. Buna göre, 1938 yılına kadar dört büyük eyalete ayrılan İran, 10 ostanaya ayrıldı. Bu yapılırken, etnik sınırlar gözetilmedi. Ostanlar şehristanlara, şehristanlar da *bağı*lara ayrılıyordu. Buna göre, 1938 yılında İran'da 10 ostan, 49 şehristan ve 290 bağı ortaya

27 AR SPİHMADA, fon 1, liste 89, dosya 108, vr. 27. Bu belge C. Hesenli'nin *Güney Azerbaycan Tehran-Baki-Moskva Arasında*, s. 31'den alınmıştır.



çıktı. İran'ın dört eyalete ayılması eski bir Pers politikası olup, Türkler tarafından devralınmıştı. Buna göre, İran hükümdarları dört cihetin (doğu, batı, güney, kuzey) hâkimleriydiler. Ancak, ülkenin ostanlara bölünmesi İran'daki topluluklar arasında etnik, bölgesel, kültürel ve tarihi yapının bozulması demektir. Buna göre, Kaçarlar döneminde şehzadeler ülkesi olan Azerbaycan, merkezleri Tebriz ve Urmiye olmakla iki ostanaya ayrıldı. Ostanlara ayırma politikası yapılırken bölge adlarının kaldırılmasına da dikkat çekilerek, ostanlar sayılarla ifade edilmişti

Farslaştırma politikası eğitim yolu ile de yapılmaktaydı. Örneğin; Azerbaycan'da eğitim için ayrılan gelirin %80 ile %85'i şehir okullarına harcanmaktaydı. 1956 sayımına göre Azerbaycan'da oturan nüfusun ancak %7'si okuma-yazma biliyordu. Nüfusun %76'sının köyde yaşadığı bir bölgede eğitim harcamalarını şehirlere aktarılması merkezi yönetimin eğitim alanında düzensiz bir yol takip ettiğini göstermektedir. İlginç, olan 1946 yılı kayıtlarına göre okuma-yazma oranlarının %6 oranında arttığı Azerbaycan'da en büyük yükseliş kadınlar arasında görülmesiydi²⁸. Eğitimde az da olsa görülen yükselişe rağmen, Tahran'daki Fars matbuatı hâlâ Azerbaycan'da eğitimin Türkçe yapıldığından şikâyet etmekteydi. 1962 yılında Azerbaycan'ın eski maarif vekillerinden E. Amuhte'yle yapılan bir röportajda, vekil bu konuda şöyle dert yanmaktadır: "Bu dönem süresince (1953-1960 yıllarını dikkate alarak) Azerbaycan kültürde ve eğitimde büyük ilerlemeler sağlanmış olmasına rağmen Farsça Türkler arasında yayılamamıştır" (*Handenihan*, 11.IX.1962/9).

Bir başka konuşmasında ise Amuhde, Türkçenin yaygın olarak bu bölgede kullanıldığına dikkat çekerek (*Handenihan*, 11.IX.1962/13).

Fars makamları bunun, Dr. Musaddık'ın politikalarından kaynaklandığını vurgularlar. Musaddık, İran için federal bir yapı öngörüldüğünden, Fars olmayan topluluklara karşı ılımlı bir siyaset izlemekten yanaydı. Kendisinin Türk olması, bu konuda suç ortağı sayılmasında da rol oynamıştır. Sorun, her yıl hükümetin ve şahın önüne gelmekteydi. 1963 yılında hükümet yeni bir eğitim seferberliği projesiyle ortaya çıktı. Buna göre, İran'da "Eğitim Orduları" kurulacaktı. Ordu, özellikle köylerde cehaletin kökünü kazıyacak, İran toplumunu tek bir dilde (Farsçada) birleştirecekti. Gerçekten de üzerinde epeyce düşünülmüş bir projeydi. Projeye göre, İran ordusuna alınan askerlerin hizmet süresi 18 ayı buluyordu. Asker bunun sadece 4 ayını askeri hizmetle geçirecek, geri kalan 12 ay boyunca ise öğretmenlik yapacaktı. Mayıs

28 *Amar-e Omumi-ye Gozareş-e Holase-ye Sarşomari-ye Keşver der Sale 1335*, Tahran 1335, c. II, s. 59-67, 141-149'da Zencan dışında bırakılarak Doğu ve Batı Azerbaycan ostanlarında kadınların %2,4, erkeklerin ise 11,1 okuma-yazma biliyordu.



1963'te eğitim ordusunun ilk 2.460 kişilik birliği İran'ın çeşitli bölgelerine gönderildi²⁹.

Proje, şahın kafasından çıkmıştı. 1958 yılında Muhammed Rıza hükümet üyelerine yaptığı bir konuşmada projeye ilişkin bazı bilgiler vermişti. Şah konuşmasında özellikle şu hususların altını çizmekteydi: "Farsça, çocuk yuvalarında, ilk ve ortaokullarda, matbuatta yaygın biçimde kullanılarak kısa sürede bütün toplumun ana dili haline gelsin. Kendi dillerini tedrici olarak unutarak, gelenek ve göreneklerini dahi bu dille paylaşsınlar" (Ahmedî, 1961:83-84). Bu kültürel bir emperyalizmden öte bir anlam ifade etmemekteydi. Ancak projeyi tümünden başarısızlıkla itham etmek yanlış olacaktı. Nitekim 1956 yılı kayıtları ile 1962/63 yılı kayıtları arasında Azerbaycan toplumunun eğitiminde gözle görülür düzeyde bir canlanmanın yaşandığı fark edilmektedir.

Yapılan eğitim seferberliği göz önüne alınırsa Şah rejiminin bu konuda henüz temel atma sürecini yeni tamamladığı ortaya çıkmaktadır. Belki, araya İran devrimi girmeseydi, Pehleviler, Türk nüfusunu büyük ölçüde Farslaştırma politikalarında başarılı olacaktı. Ancak, bu girişim bu denli kötü yorumlanmamalıdır. Zira Muhammed Rıza Şah'ın girişimleri Türkler adına farklı biçimde de değerlendirilebilir. Örneğin, toplumun cehalet psikolojisinden kurtulmasında, kendi toplumsal kimliğini öğrenmesinde ve en önemlisi kendi tarihi kaynaklarına ulaşmakta Farsçanın rolü inkâr edilmez. Ancak, burada bir gerçek inkar edilmemelidir. 1945-1946 yılında sonra yaklaşık elli yıl boyunca İran Türklerinin uysal bir tavır sergilemelerinde şah rejiminin uyguladığı bu politikaların etkisi olmuştur.

Eğitimde görülen yoğun Fars etkisi, basın-yayımda da etkin biçimde hissedilmekteydi. 1947-1978 yılları arasında Azerice veya Türkçe basın yasaklanmıştı. Bu dönemde Azerbaycan'da çeşitli dönemlerde Farsça toplam 20'ye yakın gazete ve dergi çıkarılmıştı. 1970 yılında ise Azerbaycan'da yayınlanan Farsça gazeteler yanında İngilizce ve Fransızca gazete ve dergiler basılmaktaydı. Türkler, kendi dillerinde ilk gazetelerini ancak 1978 yılından sonra çıkaracaklardır (Bayramzade 1989: 46-63)

Sonuç

İran tarihinin son bin yılına damgasını vuran Türkler, günümüzde İran'ın ikinci en büyük halkını teşkil etmektedirler. İran nüfusunun toplam %40'tan

29 Tahran'da yayınlanan Farsça Amerikan Büyükelçiliğine ait bir dergide konuya ilişkin şu açıklamalara yer verilmiştir: "Eğitim Ordusu, Farsçayı ülkenin diğer halklarına öğretmek konusunda büyük başarılarla imza attı. Bu girişim ülkenin bütün ostanlarında, özellikle de Azerbaycan ve Kürdistan büyük ilgi gördü". Bkz. *Merzehâ-ye Noy*, 1964 Yaz Sayısı, Tahran 1964. Ancak, derginin başarıyı kutlaması henüz çok erken olsa gerek. Çünkü, bazı birlikler henüz yerlerine dahi ulaşmamıştı.



fazlasını teşkil eden Türkler arasında (Attar 2004:40) nüfusları ve yüzölçümleri bakımından ilk sırayı Azerbaycan Türkleri oluşturmaktadır. İran'daki Azerbaycan Türklerinin nüfusunun 30-35 milyon arasında fazla olduğu tahmin edilmektedir. Daha sonra Türkmenler, Kaşgaylar, Afşarlar, Halaçlar gelmektedirler. Bunların toplam nüfusu 2,5 milyon civarındadır. İran'da resmi dilin Farsça olmasına rağmen iki dil kullanılmaktadır: Türkçe (Azerbaycan Türkçesi) ve Farsça. 1925 yılında Pehlevilerin iktidara gelmesinden sonra Türkler bütün temel hak ve hürriyetlerinden yoksun bir şekilde azınlık muamelesine tabi tutulmuşlardır. Mevcut Fars yönetiminin Türklere karşı sergilediği bu tavır diğer İran toplulukları içinde geçerlidir.

Türklerin İran'daki varlığı Selçuklu fetihleriyle başlamamıştır. Türklerin İran'daki varlığı, bölgeye ancak Sâmânîoğulları ile IX. yüzyılda nüfus etmeye başlayan Farslardan daha eski ve köklüdür (*Hata'î Külliyyatı* 2006:31-34).

XI. yüzyılın ilk on yıllarında İran'ın doğusu Türk devletleri ve hanedanlarınca paylaşılmış konumdaydı. Özellikle Simcu'î ve Gazneli devletleri İran üzerinde tam egemen konumdaydılar. Sultan Mahmud Gazneli döneminde ise (997-1030) Gazneli Fars dilli Samanî bürokrasisini de kendi tekellerine alıp İran'da hakim konuma yükseldiler. 1040 yılında Gaznelilerin Dandanakan Savaşı'nda Selçuklulara yenilmesinin ardından ise İran kapıları tümden Türklere açılmış oldu. Bu tarihten itibaren yaklaşık 1.000 yıl boyunca Türkler İran'ın egemen gücü olacaklardır. İran'da bu dönemde Fars dili ve kültürü adına ne gibi bir gelişme sağlanmışsa bunun mimarları da Türkler olmuşlardır. Bugün Fars dilinin en büyük isimleri arasında gösterilen Sadî Şirazî dahi adını Fars'ın Türk hükümdarlarına ithaf olarak edinmiştir. Kısaca, İran'daki Türkler bu ülkenin medeni, kültürel, sosyal ve edebi mirasının temel taşları, koruyucuları ve devamcıları olmuşlardır. Bu bin yıllık sürede İran'da peş peşe Selçuklular, İlhanlılar, Celayirliler, Timurlular, Kara-koyunlu, Ak-koyunlu, Safeviler, Afşarlar ve Kaçarlar (Fasa'î's 1972; Lambton 1987) yönetiminde bulunmuşlardır (*Hata'î Külliyyatı*, 2006:35-58; Garthwaite, 2005:118-157).

Kaynaklar

1- Arşiv Belgeleri

AR MTN Arşivi, Dosya No: 2, vr. 124-128.

AR SPİHMADA, fon 1, liste 89, dosya 108.

Arhiv Vneşniy Politiki Rossiyskiy Federatsiya (AVP RF), Fond 094, Liste 37e, Papka 1, Dosya 362, vr. 101-106.

RMFATA, f. Gosudarstvenniy Arhiv, p. XXIII, d. 13, ç. 3, l. 315.

Rusya Merkez Devlet Askeri Tarih Arşivi, f. 52, d. 331, ç. IV, l. 20;



2- Kitap ve Makaleler

- A Persian Translation of the Regulations for the Administration of Justiko in the Courts of Suddar and Motussil Dewanee Adauluts*, Calcutta (basım tarihi yok).
- Abu-l-Fazl Bayhaki, (1969), *İstoriya Mas'uda (1030-1041)*, (Pereved. Vvedenie. Komment. A. K. Arends), Moskova.
- Agacanov, S. G. (2002), *Oğuzlar*, İstanbul.
- Agadjanov, S. G. (1991), *Gosudarstvo Seldjukidov i Srednyaya Aziya v XI-XII vv.*, Moskova.
- Ahmedî, A. (1961), *Penc Sal der Hozur-e Şahensah*, Tahran.
- Amanat, Abbas (1989), *Resurrection and Renewal, The Making of the Babi Movement in Iran*, Ithaca and London.
- Amar-e Omumi-ye Gozारेş-e Holase-ye Sarşomari-ye Keşver der Sale 1335 (1335)*, II, Tahran.
- Amos, S. Hershey (1919), "The New Anglo-Persian Agreement", *The American Journal of International Law*, vol.13/4, s. 749-754.
- Arjomand, S. A. (1984), *The Shadow of God and the Hidden Imam, Political Order and Social Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago.
- Attar, Aygün (2004), "İran Türkleri", *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*, Ocak Sayısı, s. 39-63; *Azerbaycan Dergisi*, (1356), No: 8.
- Barthold, W. (1970), "Tacik", *İslâm Ansiklopedisi*, XII, İstanbul.
- Bayburtyan, B. A. (1969), *Armyanskaya Koloniya Novoy Djuflı v XVII veke*, Erivan.
- Bayramzade, S. Z. (1991), "*İran Hakim Dairelerinin Cenubi Azerbaycan Maarifi ve Medeniyeti Sahesinde Siyaseti (1947-1978)*", Cenubi Azerbaycan Tarihinin Meseleleri, Baki.
- Beyhakî, *Tarih-i Beyhakî*, (nşr. Morley) (basım yeri ve tarihi yok).
- Blaga, R. (1997), *İran Halkları El Kitabı*, İstanbul.
- Blunt, W. (1907), *Secret History of English Occupation of Egypt*, London.
- Boşlaya Sovetskaya Entsiklopediya* (1938), c.XXXVIII, Moskova.
- Brawn, E. (1914), *The Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge.
- Cenubi Azerbaycan Tarihi Meseleleri* (1991), Baki.
- Cenubi Azerbaycan Tarihinin Oçerki (1885),(1828-1917)*, Baki.
- Dmitriyev, G. L. (1962), "Rasprostraneniye İndiyskih İzdaniy v Sredney Azii v Kontse XIX-Naçele XX vekov", *Kniga, İssledovaniya i Materialı*, VI, Moskova.
- Doerfer, G. (1963-1975), *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, I-IV, Wiesbaden.
- Dupré, A. (1819), *Voyage en Perse, fait dans les années 1807, 1808 et 1809*, Paris.
- Edebiyat ve Ence Sanat* gazetesi 26.10.1990 tarihli nüshası.
- Ferhad, M. (1325), *Tarih-e Dövra-ye Sedaret-e Mirza Hüseyin Han Sepehsalar*, Tahran.
- Gardizî (1898), *Zeynü'l-Ahbar, Metinler*, SPb, Moskova.
- Garthwaite, G. R. (2005), *The Persians*, Blackwell Publishing.
- Hamid, Rıza Şahabadi (1378) *Tarih-i Ağazin-i Framasoner-i der İran*, Tahran.
- Handenihan Dergisi*, 11.IX.1962.
- Harding, A. (1928), *Diplomatist in the East*, Londra.
- Hasan, F. (1972), *History of Persia Under Qajar Rule*, (trans. Heribert Buse), New York-London.
- Hata î Külliyyati*, (2006), (Haz. B. Cavanşir-E. N. Necef), İstanbul.



- Hesenli, C. (1998), *Güney Azerbaycan: Tehran-Bakı-Moskva Arasında (1939-1945)*, Bakı.
- Hesenov, N. (1986), *Oyanmış Tebriz ve Settarhan*, Bakı.
- Humaî, C. (1342), *Tarih-i Edebiyat-i İran*, I-II, Tahran.
- İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi t-Tarih*, IX, Beyrut 1966.
- İbrahimov (Şahin), T. A. (1963), *İran Kommunist Partiyasının Yaranması*, Bakı.
- İbrahimov (Şahin), T. A. (1967), *İran'da Siyasi Cemiyetler ve Teşkilatların Yaranması ve Onların Fealiyyetleri 1858-1906*, Bakı.
- İvanov, M. S. (1957), *İranskaya Revoltsiya (1905-1911)*, Moskova.
- İvanov, M. S. (1977), *İran v 60-70-h Godah XX veka*, Moskova.
- Kâbus-name* (1953), (Per. Statya, Primeç. E. E. Bertels), Moskova.
- Karpat, Kemal (2003), *The Role of Turkey and Iran in Incorporating the Former Soviet Republics into the World System, Studies on Turkish Politics and Society: Selected Articles and Essays*, Brill.
- Kermanî, Hüseyin Kûhî, *Ez Şehriver-e 1320 ta Facee-ye Azerbaycan ve Zencan*, I (Tarih ve basım yeri yok).
- Kesrevî, Ahmed (1359), *Tarih-i Meşrute-i İran*, Tahran 1359.
- Kurpalidis, G. M. (1984) "Atabat al-Kataba" (dokümenti XII vv) *Kak İstoriçeskiy İstoçnik*, (Avto-ref. Kand. Dis.), Moskova.
- Kuznetcova, N. A. (1983), *İran v Pervoy Polovine XIX veka*, Moskova.
- Lambton, A. K. S. (1957), "The Administration of Sanjar's Empire as İllustrated in the "Atabat al-Ketebe", BSOS, Vol. XX, , s. 367-368.
- Lambton, Ann K.S., (1987), *Qajar Persia*, London.
- Laurence, Lockhard (1960) *Persian Cities*, London 1960.
- Lenczowski, George (1949), *Russia ant the West Iran 1918-1948*, Ithaca and New York.
- Levy, R. (1913), *Persian Literature: An Introduction*, London.
- Lockhard, L. (1938), *Nadir Shah*, London.
- Mahmud, M. (1332), *İran Siyasi İlişkiler Tarihi*, Tahran.
- Matthijis, von den Bos (2002), *Mystic Regimes, Sufism and the State in Iran from the Late Qajar Era to Islamic Republic*, Brill, Leiden- Boston-Köln.
- Merçil, E. (1989), *Gazneliler Devleti Tarihi*, Ankara.
- Merzehâ-ye Noy*, (1964) Yaz Sayısı, Tahran.
- Mesudi, Mürucü'z-Zeheb*, (2004), II, (çev Ahsen Batur), İstanbul.
- Muâid ed-Devle Müntecibed-din Bedî Atabek el-Cüveynî (1329), *Kitâb Atabat el-Ketebe*, Tahran.
- Mustofi, A. (1341), *Kaçar Dönemi Tarihi*, Tahran.
- Nahçıvani Muhammed b. Hinduşah (1341), *Şihah el-Fors ve Ehtimam-e Abdul Ali Taetei*, Tahran.
- Nizam al-Muluk (1949), *Siyaset-name*, (Kniga o Pravlenii Vazira XI Stoletiya Nizam al-Muluka), (Per., Vved., Primeç. B. N. Zahodera), Moskova-Leiden 1949.
- Pravda Gazetesi*, 26 Ağustos 1941.
- Priolkar, A. K. "Indian Incunabula", *Comparative Librarianship, Essays in Honour of Prof. D. N. Marshall*, Delhi, (basım tarihi yok).
- Rıza-zade, Ş. (1313-1324), *Tarih-i Edebiyat-i İran*, Tahran.



- Sabahi, Houshang (1990), *British Policy in Persia, 1918-1925*, London
- Seyid, Ziaeddin (1920), *Novaya Epoha v İstorii Persii v Anglo-Persidskiy Dogovor*, Bakı.
- Shell, L. (1856), *Glipses of Life and Manners in Persia*, London.
- Storey, C. A. (1933), *The Beginnings of Persian Printing in India*, London.
- Sümer, F. (1999a) *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları I*, İstanbul.
- Sümer, F. (1999b), *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara.
- Tagi Mirza Muhammed, *Lisanü t-Mülk, Nasihu t-Tevarih*, I, Tahran (tarihsiz).
- Tağiyeva, Ş. (1991), "1978-1979. "İller İran İnkılabından Sonra Cenubi Azerbaycan'da Milli Hukuklar Ugrunda Mübarize", *Cenubi Azerbaycan Tarihi Meseleleri*, Bakı 1991, s. 145.
- The Desatir or sacred writings of the ancient Persian Prophets*, (1818), (by Milla Firuz bin Kaus), 2 vol., Bombay.
- Tokmak, A. Naci, (2001), "İran: Edebiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXII, İstanbul.
- Topaloğlu, B. (1993), *Kelam İlmine Giriş*, (ilaveli 5. Bsk.), İstanbul.
- Upton, Joseph M. (1970), *The History of Modern Iran*, Cambridge-Massachusetts.
- Uyar, M. (2004) *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul.
- Valitov, A. A. (1964), *Etnonimi v Tyurkoyaziçnom Pamyatnike XI v "Kutadku bilig"*, Moskova.
- Yazberdiyev, A. (1995), *Knijnouye Delo v Drevney Sredney Azii*, Aşhabad.

Geleneksel Doğu Karadeniz Evleri

Seyfi BAŞKAN*

ÖZ

Doğu Karadeniz'de halk yapı sanatı görsel ve biçimsel bir zenginliğe sahiptir. Bu yapı sanatı taş dolgulu ahşap çatkılı yapı sistemi ile kütük veya kalasların yatay doğrultuda üst üste konulmasıyla oluşturulan ahşap duvar sistemi ve 'çakatura' denilen Bağdadi duvar sistemleri ile bölgesel bir özellik gösterir. Doğu Karadeniz halk yapı sanatında tümüyle ahşap veya tamamen taştan ya da bu malzemelerin bir arada kullanıldığı çeşitli yapılar görölmektedir. Yapı ustaları Ordu'da, Giresun'da, Sürmene'de, Artvin'de, Trabzon'da taşı ve ahşabı aynı şekil ve teknikle kullanmıştır. Bundan farklı olarak Tirebolu'da, Fındıklı'da, Bolaman'da, Akçaabat'ta, Ardanuç'ta yaşayan insanların farklı gereksinimleri ve farklı yaşam koşulları farklı görüntülerde bir Karadeniz sivil mimarlığı panoraması ortaya çıkartmıştır. Özellikle 19. yüzyılın son yılları ile 20. yüzyılın ilk onbeş yılında, Karadeniz deniz ticaretinden kazançlı çıkan ve bir bakıma ticari burjuvazinin oluştuğu sahil kentlerinde, çoğunlukla kagir yapıım malzemesi, zengin planlama anlayışı ve anıtsal ölçüleri bakımından bölge standartlarını da bir ölçüde aşan, 'Dersaadet'in yabancı, Levanten köşk ve konaklarını hatırlatan yapılar yapılmıştır. Karadeniz'in eski kentsel yerleşmelerindeki eski kent kültürü veya Karadeniz'in yükseklerindeki dünyaya kapalı, kırsal yerleşmelerindeki geçmişle bağlarını sıkı sıkıya koruyan geleneksellik, aynılaştırıcı bir rol oynamış ve birbirine benzer yapı ve plan tipolojilerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel Türk evleri, kentsel ve kırsal halk yapı sanatı, Karadeniz halk yapı sanatı, geleneksel Doğu Karadeniz evleri.

ABSTRAC

Traditional Houses in the Eastern Black Sea Region

The traditional Turkish architecture in the Eastern Black Sea region has visual and stylistic richness. This architecture displays a regional character with its stone-filled wood constructed system fixed in

* Yard. Doç. Dr. Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi / ANKARA, e-posta: seyfib@gazi.edu.tr



a wooden frames, and *stuffed walls / Dolma Göz*, and the wooden wall system made by horizontally piling of trunks or timber, and the *Lathwork wall / Bağdadi* wall system known as *çakatura*. Various structures can be observed in the Eastern Black Sea region ranging from wooden buildings to the buildings made of only wood or stone or by composition of both materials. The craftsmen use wood and stone in the same technique in Ordu, Giresun, Sürmene, Artvin and Trabzon; however different needs and different living conditions of people living in Tirebolu, Fındıklı, Bolaman, Akçaabat and Ardanuç created a panorama of Black Sea civilian architecture with all different images. Especially in late 19th century and in early 20 th a kind of commercial bourgeoisie emerged who made profit from Black Sea trade, and their buildings reminded foreign, Levantine mansions and villas of *Dersaadet (İstanbul)* which, in a sense, exceeded the regional standards in terms of brick building material, rich planning understanding and monumental dimensions. The old urban culture in old urban settlement in the Black Sea or the traditionalism in rural settlements in the heights of the region different from the rest of the world had a harmonizing role and led to the emergence of similar building and plan typologies.

Key Words: Traditional Turkish Houses, Urban and Rural Architecture in the Eastern Black Sea Region, Historical Houses in the Eastern Black Sea Region.

1. Giriş

Geleneksel Türk ev mimarisi, silueti, saha organizasyonu, plan şekli, yapı malzemesi ve estetik buluşlarıyla Türk mimarlığının en özgün yaratma alanlarından birisidir.” Bu incelemenin konusu olan Doğu Karadeniz evleri de geleneksel Türk yapı sanatının en seçkin örneklerine sahiptir. Doğu Karadeniz evleri, hangi tür malzemeyle yapılmış olursa olsun doğayla, insanla ve çağlar boyu süren deneyimlerle kazanılmış bir ‘uyum’ mimarlığının ürünüdür. Bir bakıma çetin bir coğrafyanın ve inatçı *Karadenizli*’nin birbirleriyle sağladığı uyumun eseridir.

Bölgedeki geleneksel yapı sanatının, yapıların biçim ve mekân organizasyonlarının yanı sıra, yaşamsal gerekliliklerin ortaya çıkmasında pek çok etken söz konusu olmuştur. Yapı sistemlerini ve yapıyı etkileyen bu önemli etkenler; iklim, topografya, yöresel yapıcılık deneyimi, yerleşme zorunlu-

** Bu çalışma, Gazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri kapsamında desteklenen (Bap 05/2003-18 (2003-2006)) “Kentsel ve Kırsal Yerleşim Örnekleriyle Geleneksel Artvin Evleri” başlıklı araştırma kapsamında hazırlanmıştır.



lukları, gelenek-görenek, halkın sosyo-ekonomik düzeyi, kültürel ve tarihsel ilişkiler şeklinde belirlenebilir (Resim 1).

Taş duvarlı bir zemin kat üzerinde, çoğunlukla iki, üç kat olarak yükselen Doğu Karadeniz evi; Doğu Anadolu'dan Balkanlara kadar geniş bir coğrafyaya yayılan, mekân organizasyonu açısından aynı fonksiyonlara cevap veren, fakat onu meydana getiren bileşenlere göre bazen görüntü farklılığı da ortaya koyan geleneksel Türk evlerinin bu bölgedeki karakteristik örnekleridir (Res.2). Anadolu-Türk kültürünün orijinal bir yaratması olan Doğu Karadeniz geleneksel Türk evleri içinde, plan şeması ve biçim-siluet özellikleriyle geleneksel karakterlerini sürdüren evler yanı sıra, 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyılın başında bazı kıyı kentlerinde daha çok yaptırımların istekleriyle öne çıkan batılı eklektik üsluplu bir ev repertuarıyla da karşılaşmaktadır (Res.3,4). Daha çok cephe özellikleriyle ve bazen de iç mekâna yansıyan öğeleriyle bir ölçüde geleneksel Türk sivil mimarlığının biçim diline yabancı gibi *görülen* bu evlerin, aslında egemen ve bütüncül Osmanlı sivil mimarlığı içinde şekillenmiş, yerel ve ulusal özellikleriyle betimlenen diğer geç dönem Osmanlı sivil mimarlık ürünlerinden genel özellikleri bakımından farkları yoktur (Çizim 1).

2. Malzeme ve Strüktür

Doğu Karadeniz bölgesinde en çok kullanılan yapı malzemesi taş ve ahşap olduğundan kullanılan yapı tekniklerini de bu malzemeler belirlemiştir (Res.5). Sahip oldukları özellikler açısından birbirlerine benzemekle birlikte yapı tekniklerinin oluşmasında etkili olan bu malzemelerin belli uygulama alanları söz konusudur. Geleneksel evlerin ortak tipolojiler oluşturacak yapı malzemesi ve teknikleri kırsal yerleşmelerde belli ölçülerde halâ sürerken, kentsel yerleşimlerde ise çoğunlukla artık bir anı olarak kalmıştır.

Ahşap

Ülkenin en zengin orman alanına sahip bölgesi olan Doğu Karadeniz, ahşap malzemenin yaşamın her alanında en yoğun kullanıldığı yerdir. Özellikle deniz kenarı veya denize yakın ve akarsu boyu yerleşimlerinde yapı ustaları daha çok ahşabı tercih etmişlerdir. Genellikle kestane, ardıç, ladin, karaağaç ve ceviz ağacı kerestesi kullanılmasına rağmen, son yıllarda azalan orman varlığı nedeniyle ladin türü dışındakilerin kullanımı oldukça azalmıştır. Ayrıca ahşap, yalnızca konstrüksiyonda değil, seki, yüklük, tavan, döşeme gibi iç yapı elemanlarında da kullanmışlardır.

Geleneksel ev mimarisine biçim veren duvar tekniklerinden ilki, ahşap *çatma/iskelet/karkas* yapı sistemidir. Doğu Karadeniz bölgesine özgü yapı sözlüğü belli yörelerde belirli yapı sistemini tanımlar. Bölgenin bir kesiminde *Çatma*



olarak adlandırılan yapı sistemi, başka bir kesimde *İskelet* ya da *Karkas* olarak adlandırılabilir. İsmi ne olursa olsun bu tip yapı sistemlerinde ana kural, yapının tüm yükünü temel duvarlarına ileten taşıyıcı elemanların, ahşap yığma sistemin tersine düşey olarak kullanılmasıdır. Bu yapım sisteminin en temel özelliği, subasman seviyesine kadar olan kısmın taş örgü, takip eden diğer katların ise *açaç iskeletli çatki sistemli* veya *yığma sistemli* olmasıdır (Eruzun 1997:130). Bu tür yapılarda genellikle yarım metre civarında kalınlığında moloz taşla yapılan temel duvarları yükseltilerek yapının arazideki konumuna göre zemin veya bodrum kat elde edilmiştir (Res.6,7;Çiz.2).

Ağaç iskeletli çatki sisteminde yapı yükleri duvar bünyesindeki ahşap dikme ve kirişler aracılığıyla zemine aktarılır. Çatma yapı strüktürü de, temel duvarların belirli düzeyde bitiminden sonra kurulur. Öncelikle konstrüksiyon, taş duvarın üstüne yatay konumda 15x15 cm. kesitli taban ağaçları yerleştirilmesiyle başlar ve köşelere dikilen köşe direkleri arasına 15-30 cm ara ile 5/10 cm ölçülerindeki ara direklerin yerleştirilmesiyle ve bunların üst kat hatıllarında birleştirilmeleriyle tamamlanır. Köşelerde ve bölmelere isabet eden yerlerde geçme detayını çözebilmek için de kare kesitler kullanılmıştır (Res.8,9). Bu dikmeler sonradan düz veya çapraz parçalarla birbirlerine bağlanmıştır. Düz bağlantı yapıldığı takdirde ortaya çıkan kare biçimli göz göz şekle *göz dolması* denir (Batur vd. 2005:15 ; Eruzun 1997:130). Bağlantılar çapraz olduğunda ise üçgen kesitler ortaya çıkar ki buna da *muskalı dolma* denir (Res.10;Çiz.3) (Sümerkan 1991: 173-184 ; Eruzun 1997:132,133). Muskalı sistem kendi başına yeter derecede yandan gelecek kuvvetlere karşı dayanıklıdır. Göz dolmasında ise köşeler yan çakmalar ile takviye edilmiştir. Bu tip yapılarda dolgu malzemesi olarak 5-10 cm. kalınlıkta olan ve genişliği bazen 40-50 cm'yi bulan sert kestane, ardıç, ladin, karaağaç veya çam tahtası kullanılmıştır. Göz dolması örgüsündeki boşluklar ve muskallı duvar örgüsündeki çapraz bağlantıların arası değişik malzemelerle dolgulanmış, . ardından da istenirse duvarlar sıvanarak kireç badana ile boyanırlar.

Cephede alt kat ve ana kat farklı biçim ve malzeme özellikleri gösterir. Muskallı ve göz dolma sistemleri ile yapılan geleneksel evlerde, strüktürün yapım sisteminden ve yapım malzemesinden ileri gelen ve cepheyi etkileyen bir görünüm oluşur. Bu durum bazı evlerin duvarlarının sıvanmadığı durumlarda dekoratif anlamda daha etkilidir (Kuban 1966:19). Yapı cephesinin tümüyle sıvandıği durumda ise katlar arasında yer alan ahşap kirişler ve üst kattaki dikmeler ile üst kat kirişleri sıvanmayarak cepheye estetik katkıda bulunması sağlanmış ve bu ele alış biçimi ile yapı cephesinin monotonluğu giderilerek, cephe bütünlüğü algılanmasında ayrıca bir etki elde edilmiştir (Çiz.4) (Sezgin 1983:33-37).



Diğer bir yapı tekniği de *Bağdadi* diye adlandırılan Artvin ve civarında ise *Çakatura* denilen, ahşap çatkılı duvar örgüsünün temel ve subasman uygulamasına benzer bir temel kat üzerine, yatay ve dikey doğrultuda birbirleriyle birleştirilen duvar taşıyıcı direklerinin arasına sık aralıklarla çıtalar çakılarak oluşturulan ızgara aralarının çamurdan taşta kadar çeşitli malzeme ile dolgulandıktan sonra üzerlerinin sıvanması ile oluşturulan tekniktir (Res.11,12) (Eruzun 1997:132; Kazmaoğlu vd. 1979:35). Bazı Karadeniz evlerinde bağdadi duvarların iç ve dış yüzüne tahta kaplamanın uygulandığı örnekler de mevcuttur.

Doğu Karadeniz bölgesi konut mimarisinde yoğun olarak uygulanan üçüncü duvar tekniği ise ahşap *yığma* yapı sistemidir (Sümerkan 1991:177). Taş temel üzerine üst üste kütüklerin (tomruk) oturtulduğu ahşap yığmalı bu sistem, Karadeniz'in daha çok kırsalında köy ve yüksek rakımlı yerleşmelerde genellikle bir, iki bölümlü basit köy evlerinde ve köylerdeki yardımcı yapı ünitelerinin yapımında kullanılmıştır (Res.13;Çiz.5,6). Ahşap yığmalı yapım tekniği, bölgede en basit yapım tekniği olarak görülürse de aslında bütün yapının, iç ve dış duvarlarının hep beraber örülmesi gerektiğinden güç bir yapım tarzıdır. Kütüklerin üst üste yığılmasıyla oluşan bu tür yapım tekniği, 3-5 cm kalınlıktaki kalasların istifi şeklinde de gerçekleştirilebilir (Eruzun 1997:130). Kalas veya kütükler, köşelerde birbirleriyle kenetlenerek şekilde birbirlerinin üzerine oturtulurlar. Bu tür yapım tekniğinde yük her ahşap elemandan bir alttakine geçerek zemine kadar iletilir. Bu sistemde ikinci bir taşıyıcı eleman yoktur, aynen taş veya tuğla yığma inşaatta olduğu gibi tahta tek başına taşıyıcıdır. Bu tür konstrüksüyonda kalas veya kütük boylarının yapılan yapı ünitelerinin kenar uzunluklarının birebir aynı ölçüde olmasına çalışılır (Res.14).

Taş

Bölgede ahşap ile birlikte en fazla kullanılan diğer bir malzeme de taştır. Yapılarda, kolay işlenebilen kalker esaslı taşlarla andezit ve bazalt gibi daha sert taşlar kullanılmış ve başlıca iki şekilde uygulanmıştır.

Bunlardan ilki, dışa gelen kenarları düzeltilmemiş farklı ölçülerde taşların bir araya getirilmesi ile oluşan moloz taş duvarlardır. Diğer bir yöntem ise, düzenli kesilmiş dört köşe taşlarla oluşturulan duvarlardır. Bu tür taşlar, daha çok cephe kaplamalarında ya da pencere kenarları ile bina köşeleri gibi özellikli kısımlarda kullanılmıştır. Karadeniz bölgesi taş ustalığındaki yapısal ve estetik mükemmellik kapıların ve pencerelerin kenarlarında, kemerlerin üstünde ve duvarların dış köşelerinde ortaya çıkmaktadır. İşlenmeye uygun taş malzemenin çıktığı yerlerde ahşap-taş dengesi, taş lehine



bozulmuş, Gümüşhane ve civarı örneklerinde olduğu gibi taş ev geleneği daha eski bir geçmişe ve yöresel yoğunlaşmaya sebep olmuştur (Çiz.7).

Tuğla

Tuğla, Karadeniz bölgesinde yapı ustalarının çok tercih ettikleri bir malzeme değildir. Bu nedenle de bölgede yaygın olarak kullanılmamıştır. Tuğlanın en yoğun kullanıldığı yöre Artvin il merkezidir (Res.15). Tamamına yakını 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarına ait olan yapılarda tuğla malzemenin ciddi bir önceliğe sahip olması ve diğer yörelere oranla daha yoğun şekilde kullanılmasının nedenleri, başlı başına bağımsız bir araştırma ve inceleme konusudur. Söz konusu dönemlerde bu malzemenin sahil yerleşmelerindeki tuğla ocaklarından veya tümüyle bölge dışından, belki de yurt dışından getirilmiş olabileceği de düşünüldüğünde özgün tuğla bacalarıyla ve tamamen veya kısmen tuğla ile inşa edilen Artvin geleneksel evleri, Karadeniz geleneksel ev mimarisi içerisinde çok özel bir uygulama alanı olarak karşımıza çıkar (Res.16;Çiz.8,9).

3. Dış Cephe Elemanları

En doğudan en batıya geleneksel Türk evlerinde olduğu gibi Doğu Karadeniz'in tarihi evleri de zengin bir mimari görselliğe sahiptir. Ahşap ya da taş malzeme veya her ikisinin de beraber kullanıldığı bu yapılarda çoğunlukla manzaraya dönük ön cepheye öncelik verilmekle birlikte yapının konumuna göre diğer cepheler de yapı ustalarının estetik yaratıcılığını yansıtırlar. Geleneksel ev mimarlığında cephelerin oluşumunda, belirleyici unsurlar olarak; yapının yapıldığı arazi ve parselin konumu, iklim özellikleri, güvenlik kaygıları, seçilen plan şeması, kapı-pencereler ve yapı malzemeleri gibi nedenler de sıralanabilir.

Kapılar

Geleneksel Karadeniz evlerinin ahşap giriş kapıları özel önem verilerek ele alınmış mimari detaylardan birisidir. Evlerin birden fazla dış kapısı olabilir ancak bu durum kırsal veya kentsel alanlar arasında farklılık gösterebilir. Ana giriş kapıları çoğunlukla çift kanatlı olup, ana giriş dışındakiler, örneğin bahçe kapıları tek kanatlıdır. Çift kanatlı olanların genişlikleri 120-140 cm, tek kanatlıların genişlikleri ise 80-90 cm civarında değişir. Yükseklikleri ise 200 cm'den az değildir. Kapılar çoğunlukla ahşaptan aynalı olarak yapılmışlardır. Ön cephedeki giriş kapısı en çok özenilen ve vurgulanan kapıdır. Bu kapıların üzerinde yer alan ve alınlık gibi değerlendirilen kapı üstü pencereleri de ilginç bir detaydır. Kapı üstü pencereleri kapıların olduğundan daha yüksek ve daha etkin algılanmasını sağlamanın yanı sıra, süsleme açısından da zenginleştirici bir rol oynarlar. Bu bakımdan bazıları adeta bir anıt yapı



portali gibi görünen bu girişler, arkalarındaki mimarinin niteliği hakkında da ipucu verirler. Karadeniz'in farklı yörelerinde orijinal bir biçim ve süsleme özelliklerine sahip olan bu kapılar, Yalın, dekoratif ya da bezemeli uygulamaları olan çeşitli türleri vardır. Bronz döküm veya demir kapı kolu veya tokmakları da çeşitlilik gösterir.

Pencereler

Bölgedeki geleneksel evlerde pencereler daima aynı esasa göre düzenlenmişlerdir. Dikdörtgen şeklindeki pencereler düşey sürme ya da kanatlıdır (Res.17). Çoğunlukla zemin kat pencereleri güvenlik nedeniyle parmaklıklı olarak yapılmıştır. Bodrum katlarda frenk penceresi denilen küçük pencereler de dikkati çekici bir yapı elemanı olarak görülmektedir.

Çıkmalar

Anadolu Türk evinde merdivenle çıkılan ikinci kat, evin pencereleri aracılığıyla dış dünya ile ilişki kurduğu bir yerdir. Sokak düzeyinden yüksekte olduğu için bu katta pencereler büyütülmüş ve çoğaltılmıştır. Bu çıkmalar, Türk mimarlığının, geleneksel Türk toplumunun toplumsal alışkanlıklarına cevap verebilmek amacı ile yarattığı bir formdur (Başkan 1988:8,9; Evren 1959:6,7). İçten kanaviçelerle süslü perdelerle, dıştan da kafeslerle örtülü olan çıkma ve cumbalar, yüzlerce yıl dışa kapalı geleneksel Türk aile hayatının istenen mahremiyetini koruyan ancak dışarıyla da ilişkiyi sağlayan önemli bir dış yapı ögesi olmuştur. Türk evinin iç-dış ilişkilerini en iyi dile getiren bu kısımlar, evlerin iç mekân örgütlenmesinde de çok güçlü roller almıştır. Gerçi çıkmaların ortaya çıkışında, düzensiz arazi mülkiyetinin yarattığı şekil bozukluğunu ve düzensizliği ortadan kaldırmak amacının da önemli rol oynadığı düşünülebilir, fakat sonuç itibarı ile bu form işlevci bir akılcılığın ürünüdür (Res.18;Çiz.10,11). Mimarlık tarihi açısından da çıkmalar, Türk kentlerinin silüetlerinde özellikle de kent içi görünümünde hemen hemen bütün Türk kültür dairesi içinde birbirine benzeyen görüntüler meydana getirmesi açısından önemlidir. Türk evindeki çıkmalar, aynı zamanda ana katın işlevsel önemini vurgulaması, mekansal örgütlenmede yaşama birimleri arasındaki kademelenmeyi belirlemesi ve evin dış çevreye en fazla açılmak isteği yönü göstermesi bakımından da Türk sivil mimarlık sanatının temel yapı unsurlarından biri olarak değerlendirilebilir (Evren 1959:7,8). Çıkmalar ve ona bağlı eşyaların tasarımı da formun kendisinin ortaya çıkışındaki akılcılık kadar önemli olan incelmış, süzülmüş bir zevk duyarlılığının ve çağdaş anlayışa yakın bir dekorasyon beğenisinin ürünüdür.

Çatı

Çatı biçimini etkileyen en önemli etken, dünyanın her yerinde olduğu gibi Karadeniz'de de iklim koşullarıdır. Bölgenin fazla yağış alması sebebiyle bu



durumdan etkilenen çatı şekilleri üç temel formda gelişmiştir. Bunlar, kırma, üç omuz ve dört omuz çatılardır (Eruzun 1997:134). Daha yaygın olarak görülen kırma çatı, bu çatı biçimleri içinde en basit olanıdır. Yapımı kolay olan ve üzerine rahatça alaturka kiremit döşenebilen bu çatı biçimi sadece ahşap değil kagir mimari için de uygun çatı tipidir. Bölgede üç omuz çatılar da uygulanmıştır. Köylerde eğimli arazide kurulmak zorunda olan evlerde çatıdan gelecek yağmur ve kar sularının temele gitmesini engellemek için eğim yönüne isabet eden çatı sadece iki eğimli yapılmakta ve sular yanlara verilmektedir. Arazi eğimine dik gelen arka duvarın taştan, kalkan duvar olarak çatıya kadar yükselmesi ve çatı ile bir üçgen meydana getirmesi de yine bu sebepten dolayıdır. Bu nedenle eğimli arazide yapılan evlerin çatıları kırma veya üç omuz çatı olmaktadır. Dört omuz çatı tipi ise sahile yakın yerlerde ve büyük yerleşim yerlerindeki konaklarda kullanılmıştır. Bu çatı tipi, rüzgâra ve kar yüküne karşı daha dengelidir ve görünüş bakımından da üç boyutlu bir perspektif verir. Bölgede çatı örtü malzemesi olarak daha çok alaturka kiremit kullanılmıştır. Sac ve benzeri örtü malzemeleri yaygınlaşmadan önce kırsal alanlardaki çatılar 1-1.5 cm kalınlığında 15-20 cm genişliğinde ve 1-1.5 m. boyunda, Artvin’de “Bedevr (e)a”, Trabzon ve civarında “hartama” denilen aslı Yunanca *petauro* olan ladin veya köknardan kesilmiş ince padavra tahtaları ile örtülürdü.

Saçaklar

Çatılarda oluşan yağmur ve kar suları cephelerden oldukça geniş olan saçaklar vasıtasıyla dışarı akıtılır. Saçak ölçüleri Karadeniz’in çeşitli yörelerinde değişiklik gösterir (Res.19,20;Çiz.12). Çıkmalar gibi saçaklar da cephenin biçimlenmesinde önemli görsel rol oynarlar. Sahil boyunca yer alan yerleşmelerde özellikle de Rize ve Trabzon/Sürmene arasındaki yapılarda saçaklar nispeten daha geniş tutulmuştur.

4. İç Yapı Elemanları

Döşemeler

Anadolunun her yöresinde olduğu gibi Doğu Karadeniz evlerinde de bodrum kat döşemeleri taştan, diğer katlardaki döşemeler ise ahşaptır. Ahşap döşemeler dairesel veya dikdörtgen kesitli kirişler üzerine 2.5-4 cm kalınlıklardaki ve 1.5-2.5 cm enlerindeki tahtalar konularak oluşturulmuştur.

Merdivenler

Katlar arasındaki bağlantıyı ahşap merdivenler sağlar. Bunlar genellikle döner merdiven olduğu gibi, sahanlıklı iki kollu veya tek kollu da olabilirler. Merdivenlerde süsleme unsuru olarak korkuluklar dikkati çekerler. Bunlarda başlıca süsleme küpeştenin kesiti dolayısıyla oluşan bir tür silme ve korkuluk dikme biçimlerinden oluşur.



Ocaklar

Geleneksel Karadeniz evlerindeki odalarda en önemli unsurlardan birisi de mimari ile düşünülmüş ocaklardır. Bu ocaklar günlük yaşamın geçtiği odalarda yer alırlar. İlden ile veya yörelere göre değişmekle birlikte, taştan yapılmış, kenar silmeleri, pervaz çıkıntıları taştan oyulmuş ve bazen inanç dünyasına ilişkin motiflerin de yer aldığı bu ocaklar son derece sade de olabilirler. Yörede ayrıca ahşap malzeme ile ocak kenarlarında nişler ve dolaplar yapılmış ve bu kısımlar bazen ahşap bazen de kalem işi teknikleriyle süslenmiştir. Bölgede özellikle bazı yerleşim alanlarında ve özellikle de Artvin'deki bazı evlerde görülen ve *Peç* adı verilen odaların birleşme duvarlarının orta ekseninde mimari strüktürle kaynaşmış sobalar da ısıtma amaçlı önemli unsurlardır (Res.21).

Tavan

Doğu Karadeniz'in geleneksel evlerinde tavanlar genellikle yalın bir sadeliği yansıtır. Bazı örneklerde profilli çıtalarla tavanlara dekoratif bir görünüm kazandırılmaya çalışılmışsa da çoğunlukla tavanların basit bir yapısı ve sade bir görünümü vardır. Ancak denize yakın bölgelerde veya varlıklı evlerinde bu genellemenin dışına çıkılabilir. Özellikle Sürmene, Fındıklı ve Çamlıhemşin vadisindeki *konaklar* çeşitli boyalar ve vernik kullanılarak yapılmış bitkisel, geometrik ve farklı konulardaki tasvirli zengin bezemeleriyle çok özel örneklerdir. Sıvalı yüzey üzerine tasvirli süslemelerin veya yalnızca boyalı süslemelerin yer aldığı tavanlara da sık rastlanır. Bazı evlerde 40-50 cm aralıkla atılan ahşap kirişlerin açıkta bırakıldığı ters tavanlar da görülebilir. Kirişleri gizleyecek şekilde bir kaplama içermeyen bu tavan uygulaması her türlü bezemeden uzak mekan öğeleriyle oluşturulmuş yalın, net, hatta derinlik ve boşluk hissi veren tasarım anlayışı olarak tanımlanabilir. Ayrıca merkezden yukarı doğru yükseltilerek yapılan *tekne tavan* da bölgeye özel bir tiptir. Bazı tavanlarda yalnızca ortada dairesel bir süs adası yapılmıştır. Buna *tavan göbeği* denir.

5. İç Mekan Organizasyonu

Yapıların plan şemalarında merkezde yer alan *sofa* cepheyi de etkileyen önemli bir öğedir (Ögel 1979/1980:227; Batur vd 2005:19). Geleneksel Türk evi plan şemasını oluşturan temel plan unsurları yani sofaya (eyvan, hayat) açılan odalar bazı bölgelerde bazen farklı adlar altında fakat aynı amaç ve gereksinimlere yönelik olarak planlanmışlardır (Başkan 1988:8). Geleneksel Karadeniz Türk evi, Türk toplumunun renkli ve zengin kültür alanlarından birisi olan Karadeniz'in tarihsel ve kültürel zenginliklerinden kaynaklanan biçimsel ve işlevsel bir çeşitliliğe sahiptir (Res.22,23;Çiz.13). Bu zengin biçim, işlev ve estetik deneyim uzun bir tarihi gelişmenin ve kültürlenme sürecinin



sonucunda ortaya çıkmıştır. Kastamonu'dan Sinop'a Giresun'dan Artvin'e kadar genellikle geleneksel Karadeniz Türk evleri yukarıda da belirtildiği gibi çok az farklılıklarla benzer biçim ve plan şemalarına sahiptir (Sümerkan 1991:179). Fark detaylardadır ve işlevsel gereksinimlerden doğmuştur. Evler çoğunlukla iki veya üç katlıdır ancak yerine göre tek katlı yapılar da görülür (Res.24,25,26;Çiz.14).

Geleneksel Karadeniz Türk evinin plan tipleri; S. H. Eldem'in, sofanın plan şeması içerisindeki yerine göre şekillenen taksonomisini esas alırsak, dört tip şema grubundan gelişmiştir (Eldem 1955). Bunlar şu şekildedir. 1. *Sofasız plan tipi*: Arkaik plan tipidir. Bu nedenle plan tipolojisinin en basit örneğidir. Genellikle tek katlı evler için uygulanan bir planlama anlayışını yansıtır. Odalar çoğunlukla yan yana dizilerek bahçe, avlu, ya da açık alanla ilişki kurarlar. 2. *Dış sofalı plan tipi*: Yan yana sıralanan odalar, üstü örtülü ama odalara bitişik olmayan yanları açık olan sofa ile birbirine bağlanmıştır. 3. *İç sofalı plan tipi*: Açık sofanın önünü oda sırası oluşturur. İç sofalı plan tipleri, dış sofalı plan tiplerine göre daha çok tercih edilir. Bunun nedeni, odaların sofayı iki karşılıklı uzun kenarından sınırlamaları ve dış duvardan tasarruf sağlamalarıdır. 4. *Orta sofalı plan tipi*: Bu tip plan tipinde sofa evin merkezinde yer almış ve dört yanı oda sıraları ile çevrelenmiştir. Karşılıklı oda sıralarının çoğalması, sofayı bir doğrultuda uzatabilir. Her katta planlama anlayışının merkezini oluşturan sofa mekânı, bir geçit ve ortak kullanım alanı olmasının dışında, dış çevre ile doğrudan ilişkiyi sağlaması bakımından da önem kazanır. Sofa genellikle evin ana cephesi yönünde başlayıp karşı cephenin enine doğrultuda yer alan bir ünitesi önünde biter. Sofanın, yapının çevreye en egemen doğrultusunda, yani güneşli ve manzaralı tarafa bakması tercih edilir ve bu doğrultuya oda sırası konulmaz, böylece de sofa esas cephenin ortasına denk getirilmiş olur. Bazı örneklerde birinci katlarda sofa mekânının ana cepheye bakan yüzü kapatılmış ve geniş bir kabul mekânı oluşturulmuştur. Orta sofalı plan tipinde plan, merdivenin önemine ve plan içindeki yerine göre şekillenmiştir.

Bazı örneklerde ise genellikle merdiven plan içinde belirgin bir yer almamış ve sofanın herhangi bir yerinde ihtiyaca göre yerleştirilmiştir. Merdivenin, sofanın dışında, odalar sırası içinde yer aldığı, örnekler de mevcuttur. Artvin, Rize ve Trabzon'un doğusundaki köy evlerinden bazılarında merdiven genellikle sofanın bir ucunda yer almış ve sofanın o ucunu tamamıyla işgal etmiştir.

Doğu Karadeniz evlerinde sofa genellikle planın ortasında yer aldığından cephe de buna göre simetrik olarak şekillenir. Geleneksel Türk evinde,



yaşam biçimleri ve işlevlere göre biçimlenen, boyutlandırılan mekanlar ve mekanlar arası organizasyon, içeriden dışarıya doğru gelişmiş ve yapının dış kabuğunu, yani strüktürünü oluşturmuştur (Ögel 1979/1980:228). Türk evinin mimari mekan anlayışını karakterize eden de iç düzen ve dış kütle arasındaki bu bütünlüktür. Binada katlar arasında cepheye en çok etki eden zeminin üstündeki birinci kattır. Bu katta yer alan hayat ve odalar cephenin oluşumunda birinci derecede rol oynarlar. Geleneksel Türk evlerinde olduğu gibi Karadeniz'in tarihi evleri de zengin bir mimari görseleğe sahiptir. Ahşap ya da taş malzeme veya her ikisinin de beraber kullanıldığı bu yapılarda çoğunlukla manzaraya dönük ön cepheye öncelik verilmekle birlikte yapının konumuna göre diğer cepheler de yapı ustalarının estetik yaratıcılığını yansıtır. Geleneksel ev mimarlığında cephelerin oluşumunda, belirleyici unsurlar olarak; yapının yapıldığı arazi ve parselin konumu, iklim özellikleri, güvenlik kaygıları, seçilen plan şeması, kapı-pencereler ve yapı malzemeleri gibi nedenler sıralanabilir. Yukarıda da söz edildiği gibi cephede etkili olan diğer yapı elemanları pencerelerdir. Pencereler nispeten küçük ölçülerde ve daha çok ön cephede pencere çeşitleri genellikle simetrik ve düzgün sıra halinde kullanılmışlardır. Pencerelerin iç ve dış bordüründe (parafetdenizlik) taştan dışa çıkıntı yapılmıştır. Zemin kat pencerelerinde yapılan parmaklıklar da cephede süs etkisi yaratırlar (Res.27).

Batı Türkistan'dan Adriyatik kıyılarına kadar bütün geleneksel Türk evlerinin cephe düzeninin asli unsuru olan çıkmalar, sedirleri, pencereleri ve onları süsleme unsurları ile geleneksel Türk evinin çok özel anlam yüklü bir parçasıdır. Bu çıkmalar ve ona bağlı eşyaların tasarımı da formun kendisinin ortaya çıkışındaki akılcılık kadar önemli olan incelmış, süzölmüş bir zevk duyarlılığının ve çağdaş anlayışa yakın bir dekorasyon beğenisinin ürünüdür. Mekân organizasyonu, mekânların işlevselliği ve bunların zevk duyarlılığı ile genelde geleneksel Türk evleri, çağdaş konut mimarisinin kuramsal bilincini pek çok konuda etkileyebilecek bir yetkinliktedir.

Doğu Karadeniz evi odalarında, geleneksel Türk evi odasının vazgeçilmez iç donanım unsurları olan yüklük, dolap, gusûlhane, gibi ögeler de en yalın ve işlevsel biçimleriyle mevcuttur. Ev içinin eşya ile dolu olmayıp bu gibi kullanma unsurlarının sabit ve binanın mimari bütünlüğü içine katılmış olması günümüzün çağdaş konut planlaması ve organizasyonu anlayışına da uygun düşer. Geleneksel Karadeniz evlerinde mutfak, kiler, ambar, çamaşırılık gibi servis mekânları bodrumda veya zemin katta olduklarından dolayı yapının genel plan şeması ve mekan organizasyonu üzerinde etkileri yoktur. Bu tür gereksinimlerin karşılandığı ünitelerin özellikle kırsal yerleşmelerde



evlerin dışında, bahçe içinde ayrı bir bölüm olarak inşa edilmişlerdir. Doğu Karadeniz evlerinin bahçelerinde yer alan *serender*'de zamanla yerini ev içlerindeki kiler ve ambarlara bırakmıştır (Res.28;Çiz.15).

6. Sonuç

Mekan organizasyonu açısından aynı fonksiyonlara cevap veren, fakat onu meydana getiren etkenlere göre malzeme ve buna bağlı olarak da tipolojik farklılıklar gösteren geleneksel Doğu Karadeniz Türk evi, yukarıda da vurgulandığı gibi bölge insanının özgün bir yaratmasıdır. Doğu Anadolu'dan Balkanların eski Türk yerleşmelerine kadar yaygın bir alanda aynı silüetle görülen diğer geleneksel Türk evlerinde de olduğu gibi Ordu'dan Artvin'e kadar bölge evlerinde görülen farklılıklar da, bu büyük kültür coğrafyasındaki yerel koşulların gerekliliklerini karşılayan akılcılığın pratik uygulamalarından doğmuştur. Tasarım ve yapımında insan ve insana dönük değerlerin hareket noktası alındığı geleneksel Türk yapı teknolojisinde ve Doğu Karadeniz halk yapı sanatında her şey insanın mutluluğu, rahatı içindir. Mahalle, mahalle sokak, sokak oda, oda hatta odalardaki mimariye bağlı her eşya fonksiyoneldir. Ve her fonksiyon insana dönüktür. Bu sistem, içinde yaşayan insanı göz önüne alarak tasarlanmış ve uygulamaya konulmuş, doğa ve insan ilişkisine çözüm bulan bir rasyonalizmin ürünüdür (Res.29;Çiz.16,17,18).

Kuramsal olarak geleneksel Doğu Karadeniz Türk evi plan öğeleri yukarıda da belirttiğimiz gibi çeşitli kentlerde ve ya kırsal Doğu Karadeniz yerleşmelerinde bazen değişik adlar altında fakat aynı amaçlara yönelik olarak planlanmışlardır (Res.30). Genel olarak bütün Doğu Karadeniz'de sofa, odalar ve diğer bazı mekânların bulunduğu birinci kat asıl yaşama alanıdır. Odalar, sofa adı verilen mekanın iki uzun kenarına yerleştirilmiştir. Bu şema geleneksel Türk evlerindeki "karnıyarık" veya "iç sofalı" olarak tanımlanan plan tipinin bir varyasyonudur (Eldem 1954). Doğu Karadeniz için genel bir tip özelliği taşıyan bu plan tipindeki evler bazı yayınlarda *Hayatlı / Aşhaneli Evler* veya *dağılım değeri yüksek, aşamalı simetriye sahip konutlar* olarak değerlendirilmiştir (Sümerkan 1991:181; Gür 2000:128,129). Merdivenle çıkılan sofa, sofaya açılan oda ve eyvanlar bu planlamanın bir parçasıdır. Bu örgütlenmenin önemli bir unsuru olan çıkma ve cumbalar, İçlerindeki sedir, pencereleri ve onları süsleyen süsleme eşyaları ile geleneksel Türk evinin çok özel anlam yüklü bir parçasıdır. Çıkma ve cumbalar ile ona bağlı eşyaların tasarımı da formun kendisinin ortaya çıkışındaki akılcılık kadar önemli olan, incelmüş, süzölmüş bir zevk duyarlılığının ve çağdaş anlayışa yakın bir dekorasyon beğenisinin ürünüdür. Zaten yukarıda da belirttiğimiz gibi, mekân organizasyonu, mekânların işlevselliği ve bunların zevk duyarlılığı ile genel anlamda



geleneksel Türk evleri ve bu çerçevede de Doğu Karadeniz evleri çağdaş ev mimarisinin kuramsal bilincini pek çok konuda etkileyebilecek bir yetkinliktedir.

Anadolu'nun en eski yerleşme alanlarından birisi olan ve bu bağlamda mimarlık olgusu ile ilgili deneyim ve birikimleri açısından da seçkin örneklerle sahip olan Doğu Karadeniz'de pek çok tarihi Türk kenti hızlı bir şekilde tarihsel dokusunun yok oluş sürecini yaşamaktadır. Özellikle birçok yerde tarihi dokuyu gözeten bir koruma planlamasının halâ yapılmamış veya tamamlanmamış olması, yanı sıra kentlerin topoğrafik yapılarının da yeni konut alanları üretilmesine olanak tanımaması, tarihi yapıların yok olmasının önünü açmıştır. Üstelik tarihi, geleneksel evlerin, çağdaş gereksinimleri karşılayamayacağı gibi gerçek dışı bir düşüncenin de yaygın şekilde dillendirilerek, talep tercihinin yeşil alandan soyutlanmış beton bloklar yönünde oluşturulması bu yok oluş sürecini daha da hızlandırmıştır. 1980'li yılların başından itibaren koruma mevzuatının geliştirilmesi ve uygulama olanaklarının yaygınlaştırılması bu alandaki disiplinin oluşumundaki katkısı göz ardı edilemeyeceği gerçeği yanında; bölge insanının ekonomik kaynağının çok yönlü etkilenmelere açık kırsal tabanlı oluşu, bölgede nüfus artışının ülke ortalamalarının altında olması ve bölge dışına göçün sürekliliği sosyal boyutlarıyla ve sonuçlarıyla arzulanmasa da bölgedeki maddi kültür varlığının kendiliğinden korunmasını, en azından bir ölçüde stabilizasyonunu sağlamıştır. Ancak bu koşullar kentten kente değiştiğinden bu kentlerdeki korunan dokunun günümüze ulaşan envanteri de farklı olmuştur.

Ordu/Bolaman, Giresun/Zeytinlik, Giresun/Görele, Trabzon/Akçaabat, Artvin/Arhavi gibi yerleşim alanlarında gönüllü ve kamusal otorite ile sağlanan arzulanana yakın koruma disiplini Trabzon, Rize ve Artvin kent merkezlerinde gerçekleştirilememiştir. Son yıllarda yerel yönetimlerce hazırlanan koruma imar planları çerçevesinde yapılan bilinçli ve planlı korumacılık çabaları bölgenin tarihi dokusunun gelecek kuşaklara aktaracak en doğru yoldur. Bazı kamu kurumlarınca sağlanan proje ve restorasyon desteğiyle bireysel ölçekte olumlu uygulamalar da gerçekleştirilmektedir. Trabzon *Kunduracılar Çarşısı* benzeri sokak sağlıklılaştırmaları ise ne yazık ki amaçlanandan uzak sonuçlar doğurduğundan, kentsel doku içindeki yapılar dış cephe makyajıyla yetinmeyen köklü onarımlarla ayağa kaldırılarak yaşama kazandırılmaları daha doğru bir yöntemdir.



Kaynaklar

- Akok, Mahmut (1951), "Trabzon Eski Evleri", *Arkitekt*, S.5, s.,105-113.
- Aksoy, E (1963), "Orta Mekan", Türk Sivil Mimarisinde Temel Kuruluş Prensipleri" *Mimarlık ve Sanat*, İstanbul, S. 7-8, s.,39-92,
- Arel, Ayda (1982), *Osmanlı Konut Geleneğinde Tarihsel Sorunlar*, Ege Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayını, İzmir.
- Başkan, Seyfi (1986), "Geleneksel Anadolu Türk Evleri", *Türkiyemiz*, Akbank Yay. S.50, Ekim S., 21-25. / ("The Traditional Anatolian Turkish House", *Türkiyemiz*, Akbank Yay. S.50, Ekim 1986, s., 47-51.)
- Başkan, Seyfi (1988), "The Bay Window of the Traditional Turkish House", *Image*, Issue 11, p., 8-11.
- Başkan, Seyfi (1994), "İstanbul'un Yalı Köşk Ve Kasırları", *İlgi*, Sayı 78, Yaz 1994 s.,12-21 / ("Yalı's, Köşk's And Kasır's İn İstanbul", *İlgi*, N.78, Summer, p., 12-21.)
- Başkan, Seyfi (1996), "Anadolu Evleri", *İlgi*, Bahar 1996, S.84 S., 29-34. / ("Anatolian Houses", *İlgi*, Spring N.84 p., 29-34).
- Başkan, Seyfi (2008), "Geleneksel Artvin Evleri", *İlgi*, Kış S. 115 s., 3-9.
- Batur, Afife - Gür, Şengül Öymen (2005) (Ed.), *Doğu Karadenizde Kırsal Mimari/Rural Architecture İn The Eastern Black Sea Region*, Milli Reasürans A.Ş. İstanbul.
- Baytin, Tülü (1951), *Bacalar: Tekniği, Yapısı, Mimarisi ve Türk Yapıcılığında Baca*, İTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları İstanbul.
- Bektaş, Cengiz (2001), *Halk Yapı Sanatı*, Literatür Yayıncılık, İstanbul.
- Denel, Serim (1977), "Halk Mimarisi Üzerinde Gözlem Ve İncelemelerde İzlenebilecek Yöntem ve Yakından İlgili Diğer Dallar ile Olan Bağlantısı Üzerinde Görüşler", *Türkiye' de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler*, ODTÜ THBT Yayınları, Ankara.
- Eldem, Sedat Hakkı (1954), *Türk Evi Plan Tipleri*, İ.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Yayını, İstanbul.
- Enön, Zerrin-Kamuran Öztekin (1993), "Bir Tarihi Kentsel Sit Alanı Koruma Örneği: Akçaabat - Orta Mahalle", *1.Kentsel Koruma ve Yenileme Uygulamaları Kollokyumu*, 7-8 Nisan MSÜ, İstanbul.
- Eriç, Murat (1979), "Geleneksel Türk Mimarisinde Malzeme Seçim Ve Kullanımı", *Yapı*, (33), 3/1979, s.,42-45.
- Erim, Gazanfer (1971), "Rize Çevresinde Yerleşme Ve Evler", *Türkiyemiz*, 2(4), 6/1971, s., 27-35, 48.
- Eruzun, Cengiz (1997), "Ağşabın Kimlik Bulduğu Rize Geleneksel Mimarisi", (Ed. Seyfi Başkan), *Rize Kültür Bakanlığı Yayınları: Tanıtma Eserleri Dizisi:72*, Ankara 1997.
- Eruzun, Cengiz (1972), "Artvin Ve Çevresinde Halk Mimarisi", *Mimarlık*, 9(104), 6/1972, s.,51-58.
- Evren, Mesut (1959), *Türk Evinde Çıkma*, İstanbul.
- Gür, Şengül Öymen (2000), *Doğu Karadeniz Örneğinde Konut Kültürü*, Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları, İstanbul, s.,128-129.



- Kahraman, Hanife (1997), *Bolaman-Ordu Geleneksel Konut Mimarisi Üzerine Bir İnceleme*, KTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trabzon.
- Kantar, Zehra (1988), *Kırsal Yerleşmelerde Dış Mekan Organizasyonu-Artvin İli Köyleri*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Mimarlık Anabilim Dalı, Trabzon.
- Kapucu, Benan (1994), "Doğu Karadeniz'in İç Kesimlerinden Kendine Özgü Bir Yerleşme Örneği: Şavşat Evleri", *Antik Decor*, S.16-17 Yıl:2, Temmuz-Ağustos s., 82-84.
- Karpuz, Haşim (1993), "Geleneksel Trabzon Evleri", *Kültür ve Sanat*, Ankara 1993, S.18, s.,19-22.
- Karpuz, Haşim (1993a), *Rize*, Ankara.
- Karpuz, Haşim (1987), "Türk Halk Mimarisinde Ahşap Yığma (Çantı) Yapılar", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, 22-28 Haziran 1985 İzmir, (Ankara 1987), s.,365-181.
- Kazmaoğlu, Mine - Tanyeli, Uğur (1979), "Anadolu Konut Mimarisinde Bölgesel Farklılıklar", *Yapı*, S.33, İstanbul, s.,29-39.
- Köroğlu, Gülgün., "Geleneksel Artvin Evleri", *Arkitekt*, Mart-Nisan S. 2003/02, Yıl 70, s.,56-61.
- Kuban, Doğan (1996), "Türkiye'de Malzeme Koşullarına Bağlı Geleneksel Konut Mimarisi Üzerinde Bazı Gözlemler", *Mimarlık*, S.36 s.,15-20.
- Kuban, Doğan (1975), "Türk Evi Geleneği Üzerine Gözlemler", *Sanat Tarihimizin Sorunları*, Çağdaş Yayınları, İstanbul.
- Küçükerman, Önder (1973), *Anadolu'daki Geleneksel Türk Evinde Mekân Organizasyonu Açısından Odalar*, Turing Yayınları, İstanbul.
- Küçükerman, Önder (1973a), "Anadolu'daki Geleneksel Türk Evinde Mekan Organizasyonu Açısından Odalar", *Türk Turing Otomobil Kurumu Belleteni*, İstanbul.
- Ozturk, Kutsal (1990), "Doğu Karadeniz Geleneksel Konutları Üzerine Mimari Araştırmalar". *VIII. Tarihi Türk Evleri Haftası (Bildiri)* 24.5-9.6. İstanbul-Trabzon.
- Ögel, Semra (1979-80), "Hayat(Sofa) Köşkü ve Tahtseki", *Sanat Tarihi Yıllığı*, S.IX-X İstanbul s., 227-239.
- Özdemir, Halit (1985), "Artvin Köylerinde Ev-Bark", *Türk Folkloru Dergisi*, (66), 1/1985, s.,9-10.
- Özgüner, Orhan (1968), "Köyde Mimari - Doğu Karadeniz", *Mimarlık* 6(62), 12/1968, s.,19-27.
- Özköse, Aysun (2001), (Ed.) *Anadolu'nun Ahşap Evleri / Wooden Houses of Anatolia*, V11+144 Kültür Bakanlığı Yayınları: 2584, Özel Dizi: 23, Ankara.
- Sağsoz, Ayşe vd (2006), Influences of Different Ages and Cultures on each other from Architectural Point of View: Examination of Historical Buildings in Trabzon/Turkiye, *Building and Environment*, Volume 41, Issue 1, January, p. 45-59.
- Sağsöz, Ayşe vd (2007), "The Metamorphosis of an Historical City: From the Byzantine City Argyropolis to the Ottoman Neighborhood Süleymaniye", *Building and Environment*, Faculty of Architecture, Karadeniz Technical University, Trabzon.



- Sezgin, Haluk (1983), "Geleneksel Türk Evinde Cephe", *Yapı*, S.47 s.,33-37.
- Sönmez, Neslihan (1979), *Doğu Karadeniz Eski Evleri*, İTÜ Mimarlık Fakültesi Doktora Tezi. İstanbul.
- Sümerkan, M. Reşat (1989), "Trabzon Kırsal Mimarlığı", *Mimarlık*, 27 (234), s.,82-86.
- Sümerkan, M. Reşat (1991),"Doğu Karadeniz'de kırsal Kesim Geleneksel Ev Plan Tiplerinin Yöresel Dağılımı", *Türk Halk Mimarisi Sempozyumu*, Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma Dairesi Yayınları:148, Seminer Kongre Bildirileri Dizisi,:30 (5-7 Mart 1990 Konya) Ankara s.,173-184.
- Sümerkan, M. Reşat (1991a), *B biçimlendiren Etkenler Açısından Doğu Karadeniz Kırsal Kesiminde Geleneksel Evlerin Yapı Özellikleri*, KTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Bölümü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Trabzon.
- Sümerkan, M. Reşat (1993), "Doğu Karadeniz Köy Evlerinde Yapı Malzeme ve Konstrüksiyonların Dağılımı", *5. Uluslararası Yapı-Yaşam Kongresi*, Mimarlar Odası Bursa Şubesi, 4-9 Mayıs Bursa.



Resim 1: Doğu Karadeniz Bölgesi Haritası



Resim 2. Sinan Arslan Ailesi Evi, Artvin



Erdem

58

52

2008

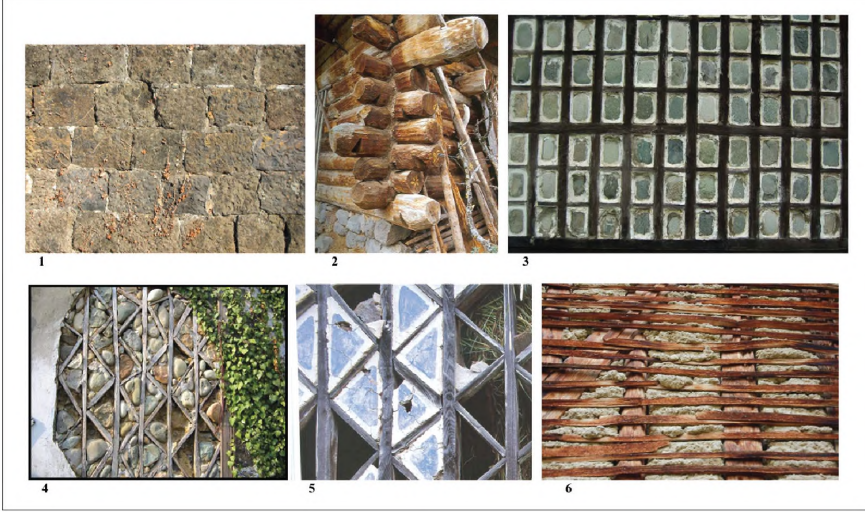
Seyfi BAŞKAN



Resim 3. Eklektik Üsluplu Bir Trabzon Yapısı



Resim 4. Artvin'de 1901 tarihli Erdal Taşkan Evi



Resim 5. Karadeniz Evlerinde Duvar Tipleri



Resim 6. Fındıklı, Çağlayan Köyü, Şevketbeyoğlu Konağı, Rize



Resim 7. Hurşit Bey Konağı, (1849) Çağlayan Köyü, Fındıklı Rize.



Resim 8. Trabzon Dernekpazarı Kondu Mahallesinden bir ev



Resim 9. Rasim Köksal Evi, Artvin



Resim 10. Bir Sürmene Evi, Trabzon



Resim 11. Artvin'de Bağdadi duvarlı bir ev



Resim 12. Artvin'de Bağdadi duvarlı bir ev



Resim 13. Kütüklerle yapılmış bir ahşap yığma servis yapısı



Resim 14. Ayder Yaylası Evleri, Rize



Resim 15. Mustafa Kaya evi, Artvin



Resim 16. Eski Askerlik şubesi binası, Artvin



Resim 17. Yakupoğlu Konağı, Sürmene, Trabzon



Resim 18. Fuat Ersöz Evi (Artvin Kültür Evi), Artvin



Erdem

66

52

2008

Seyfi BAŞKAN



Resim 19. Giresun Zeytinlik Mahallesinde kalemışı süslemeleriyle öne çıkan bir ev.



Resim 20. Rize'de bir kent içi konağı



Resim 21. Tarihi Artvin Yapılarında sık rastlanan bir ısıtma sistemi olan, Peç.



Resim 22. Şevketbeyoğlu Konağı, Çağlayan Köyü, Fındıklı, Rize



Erdem

68

52
2008

Seyfi BAŞKAN



Resim 23. Araklı Konakönü'nde bir ev, Trabzon



Resim 24. Arhavi, Aşağı Hacılar Mahallesi Boğula mevkiinde Büyüklü Ailesi Evi, Artvin



Resim 25. Görele'de bir ev, Giresun



Resim 26. Eski Süleymaniye mahallesinden bir ev, Gümüşhane



Erdem

70

52

2008

Seyfi BAŞKAN



Resim 27. Sürmene'de bir ev, Trabzon



Resim 28. Serender, Arhavi



Resim 29. Eski Trabzon evleri



Resim 30. Uzungöl, Trabzon



Erdem

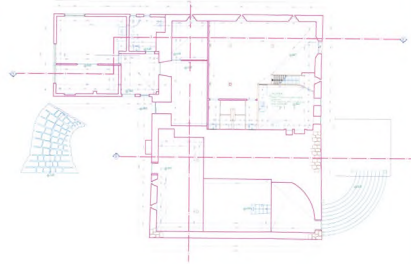
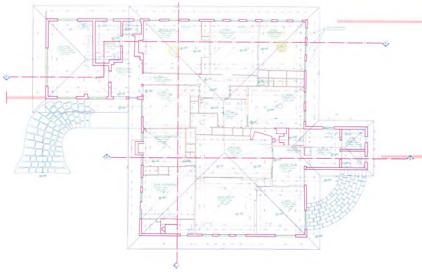
72

52
2008

Seyfi BAŞKAN



Çizim 1. Nurettin Yerebasmaz Konağı. Bolaman, Ordu. (H. Kahraman, 1997).



Çizim 2. Fındıklı, Çağlayan Köyü, Şevketbeyoğlu Konağı, Rize
(Ş.A.Kızıltan Yılmaz-L.Demirkır, Trabzon 2007).



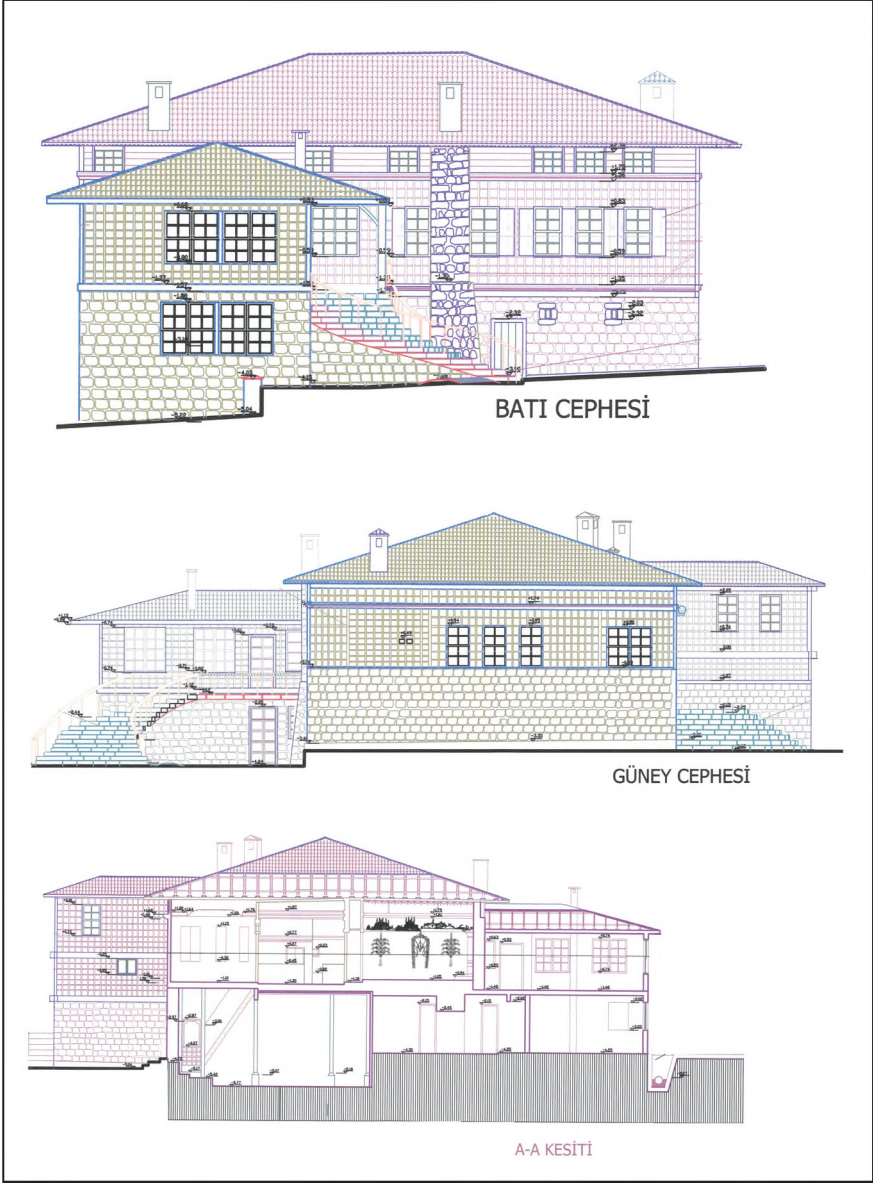
Erdem

74

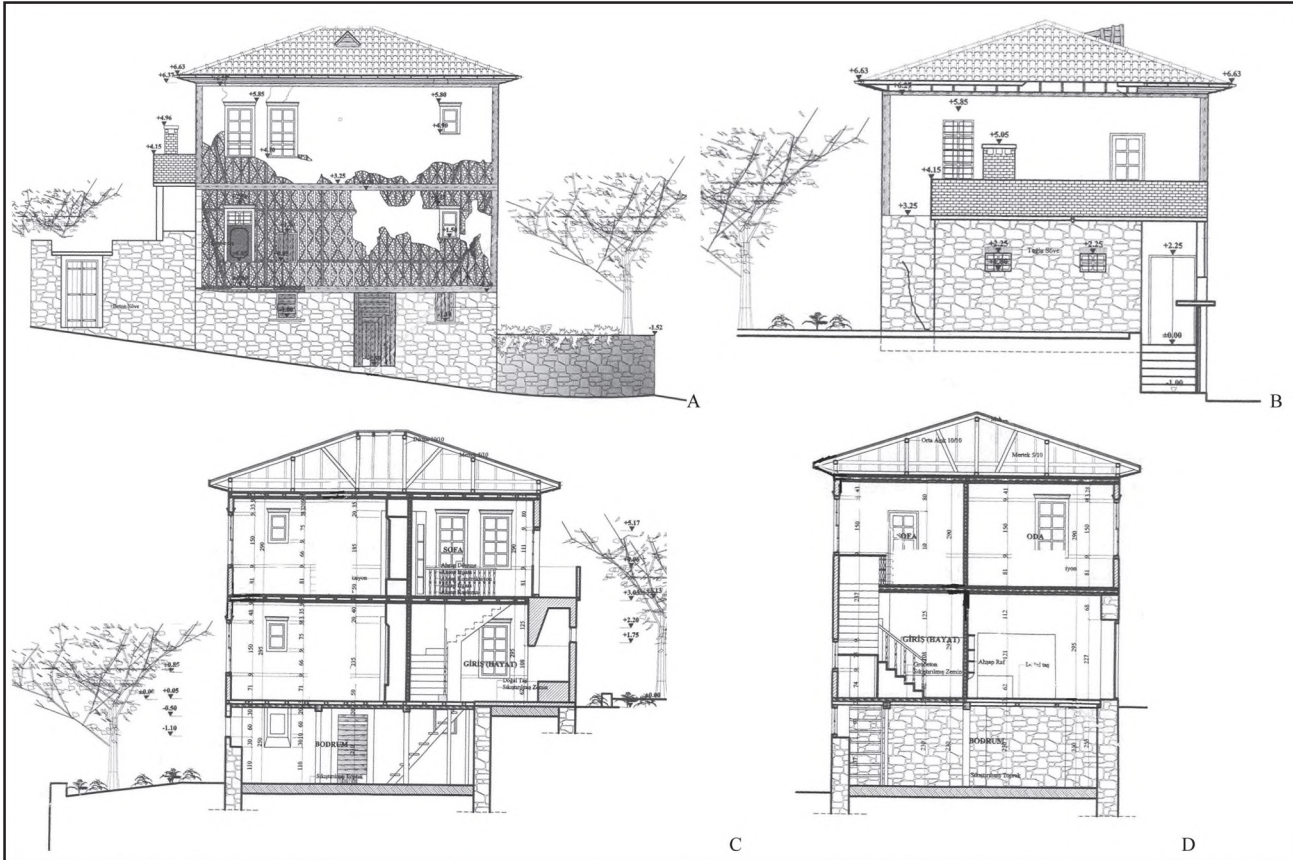
52

2008

Seyfi BAŞKAN



Çizim 2. Fındıklı, Çağlayan Köyü, Şevketbeyoğlu Konağı, Rize (Ş.A.Kızıltan Yılmaz-L.Demirkır, Trabzon 2007).



Çizim 3. Pir-i Reis Mahallesi'nde Bir Ev. Rize. (B.-E. Yılmaz, 2004) A.Doğu Cephesi B.Güney Cephesi C.A-A Kesiti D.B-B Kesiti.





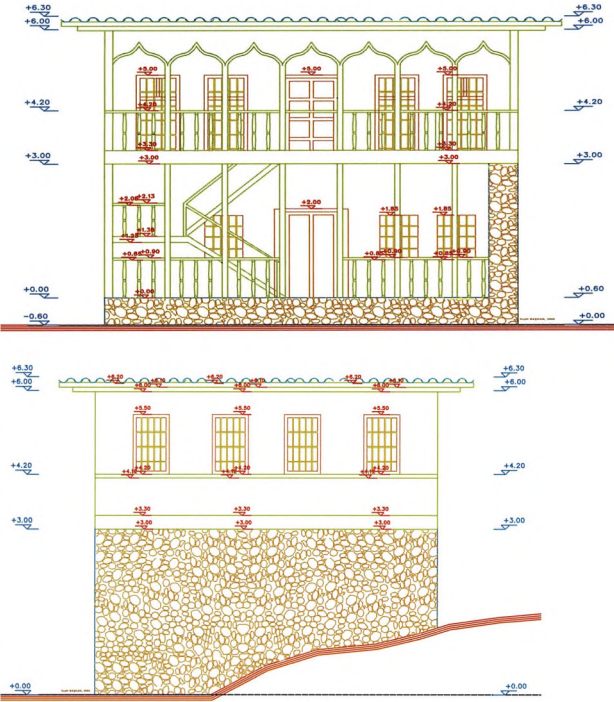
Erdem

76

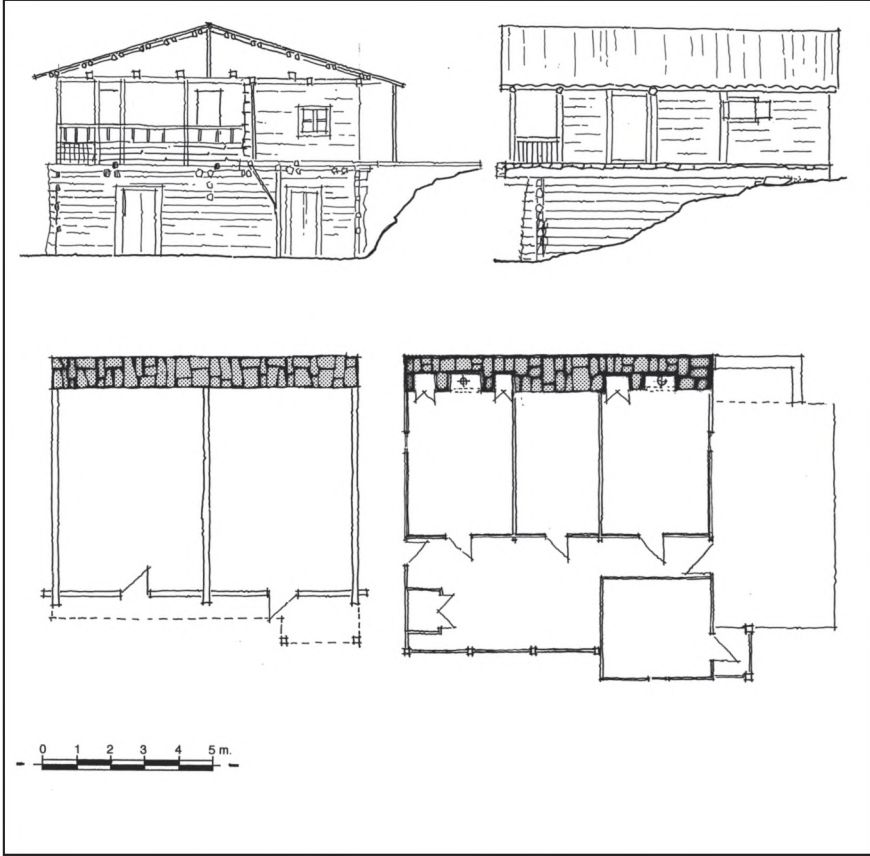
52

2008

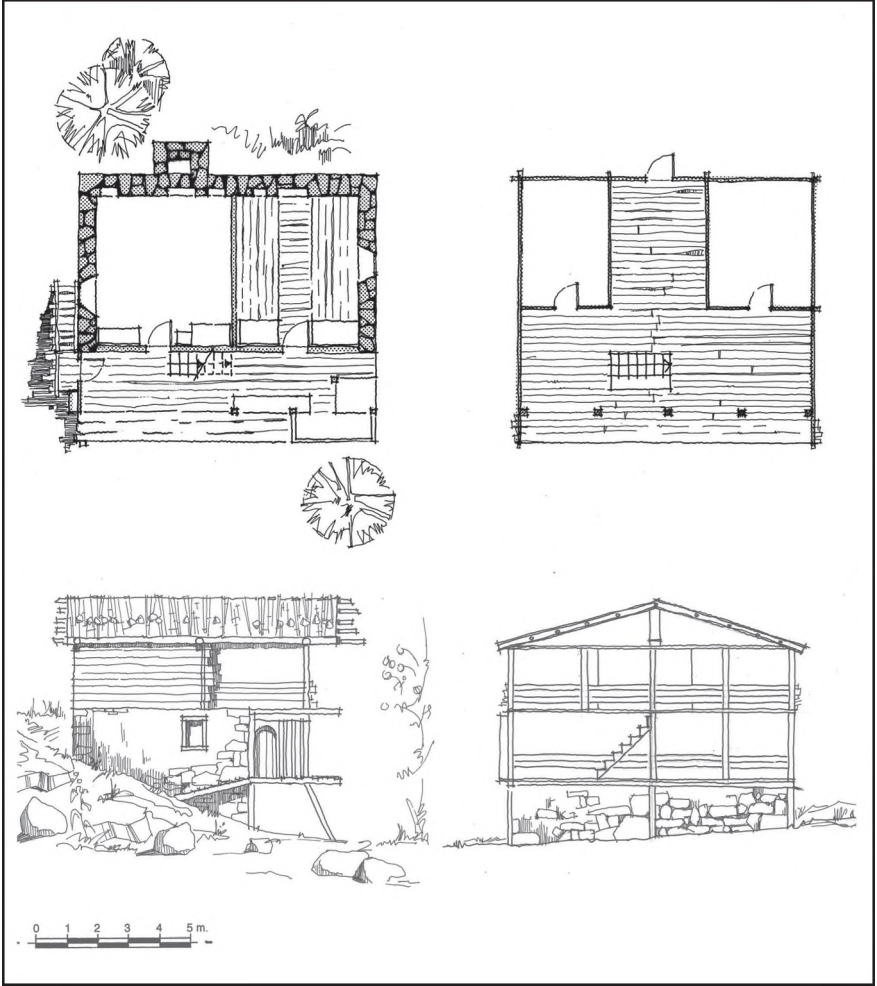
Seyfi BAŞKAN



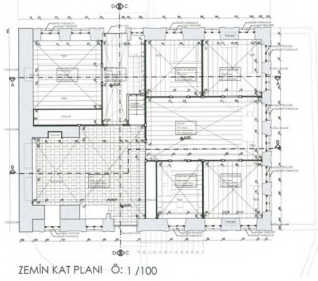
Çizim 4. Adakale evi, Ardanuç Artvin



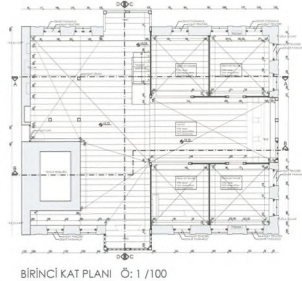
Çizim 5. Artvin Merkez Köylerinden Pınarlı'da bir ev.
(İ.Okman- M.R.Sümerkan Trabzon 1995).



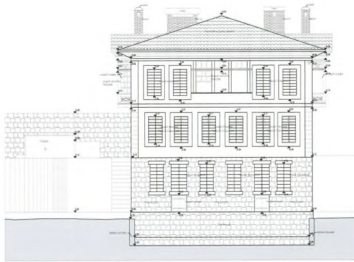
Çizim 6. Yusufeli altıparmak Köyü'nden bir ev. Artvin
(İ.Okman - M.R. Sümerkan Trabzon 1995)



ZEMİN KAT PLANI Ö: 1 /100



BİRİNCİ KAT PLANI Ö: 1 /100

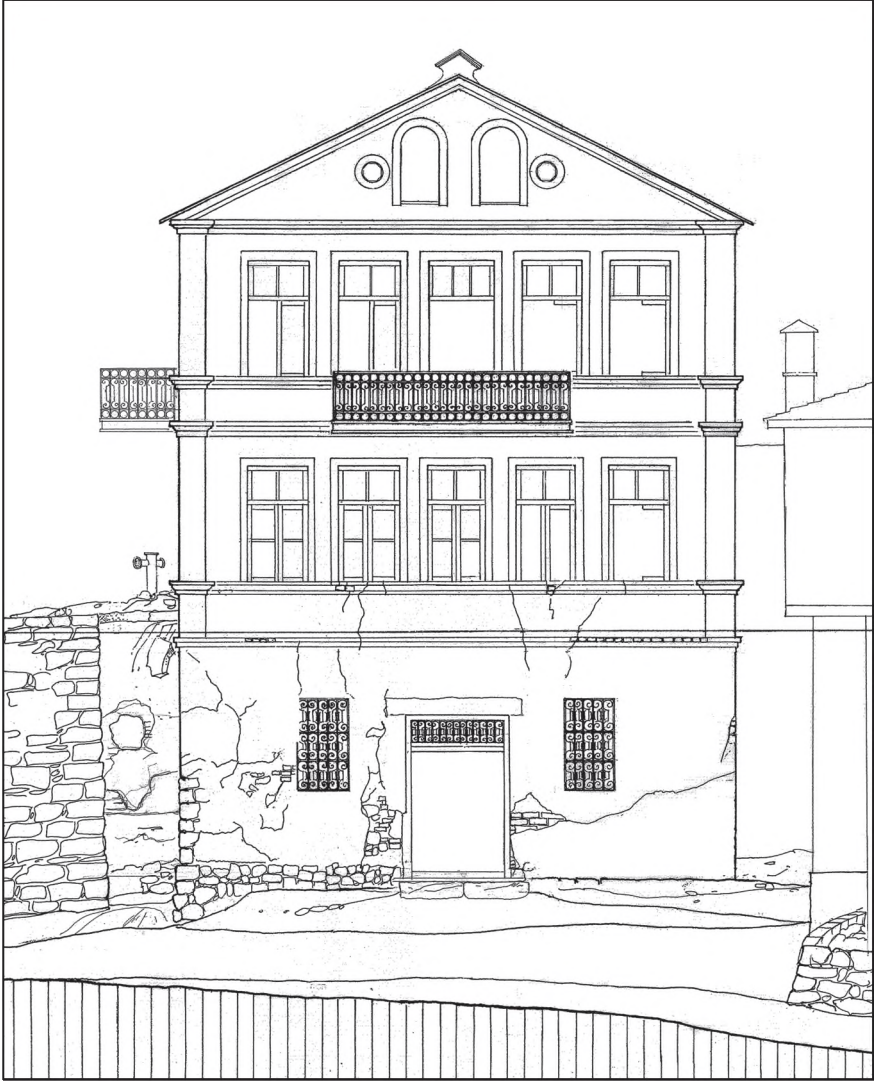


BATI CEPHESİ Ö: 1 /100

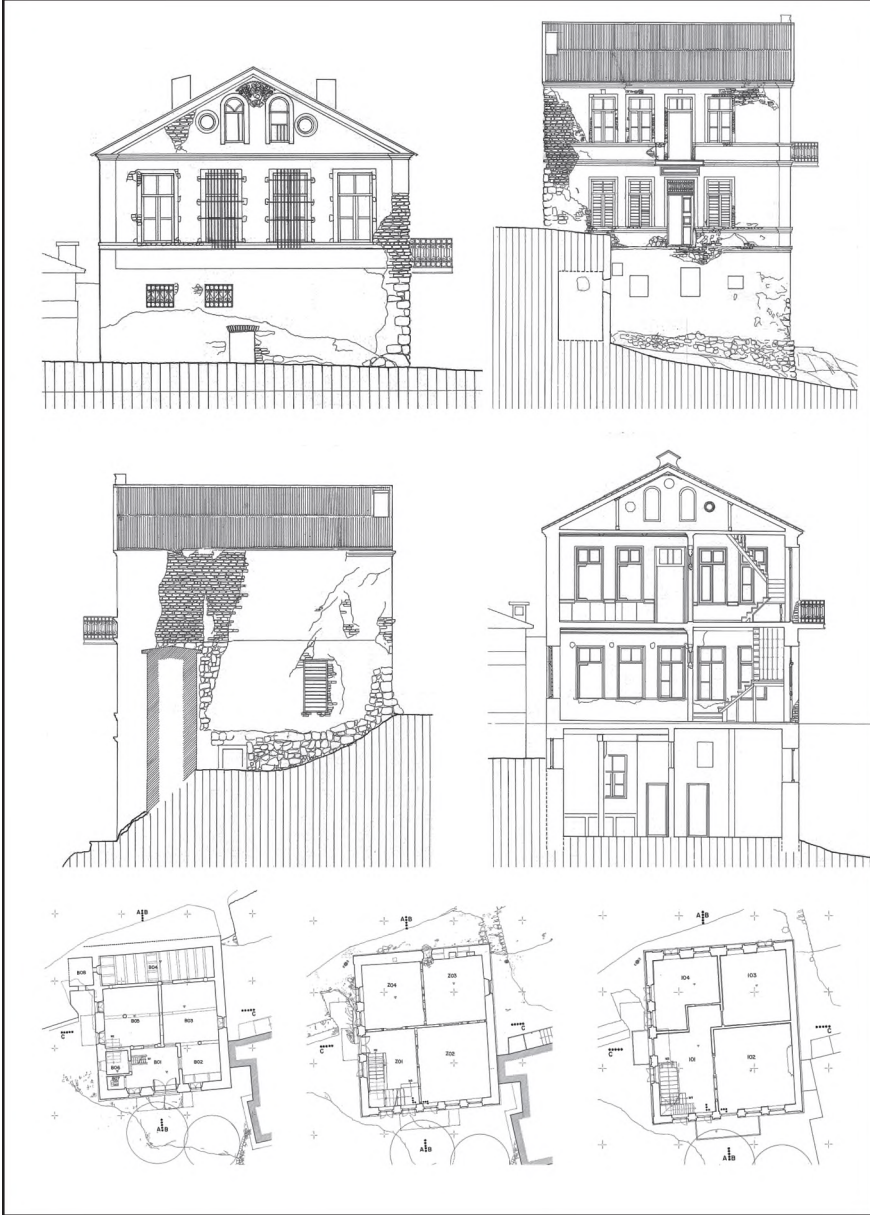


KUZEY CEPHESİ Ö: 1 /100

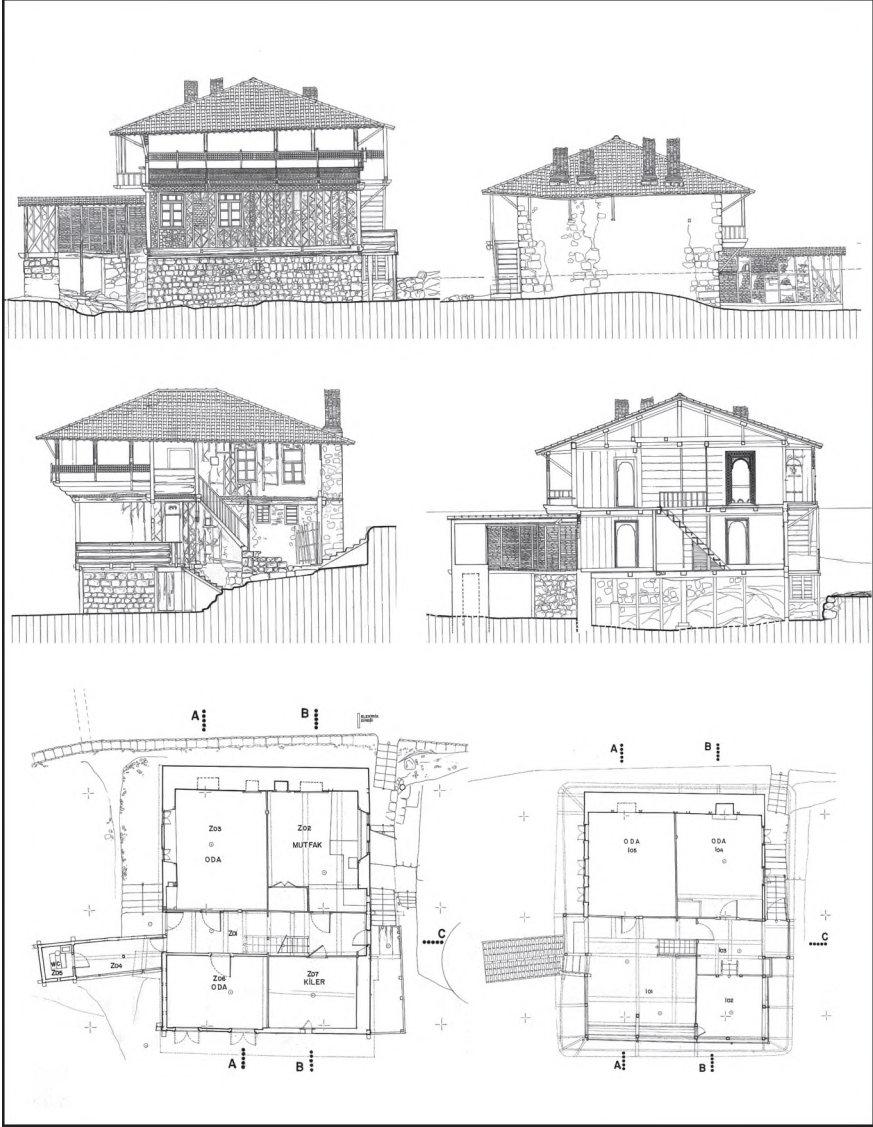
Çizim 7. Çamlıhemşin Veliahmetoğlu konağı, Rize (İ.Okman, 2007)



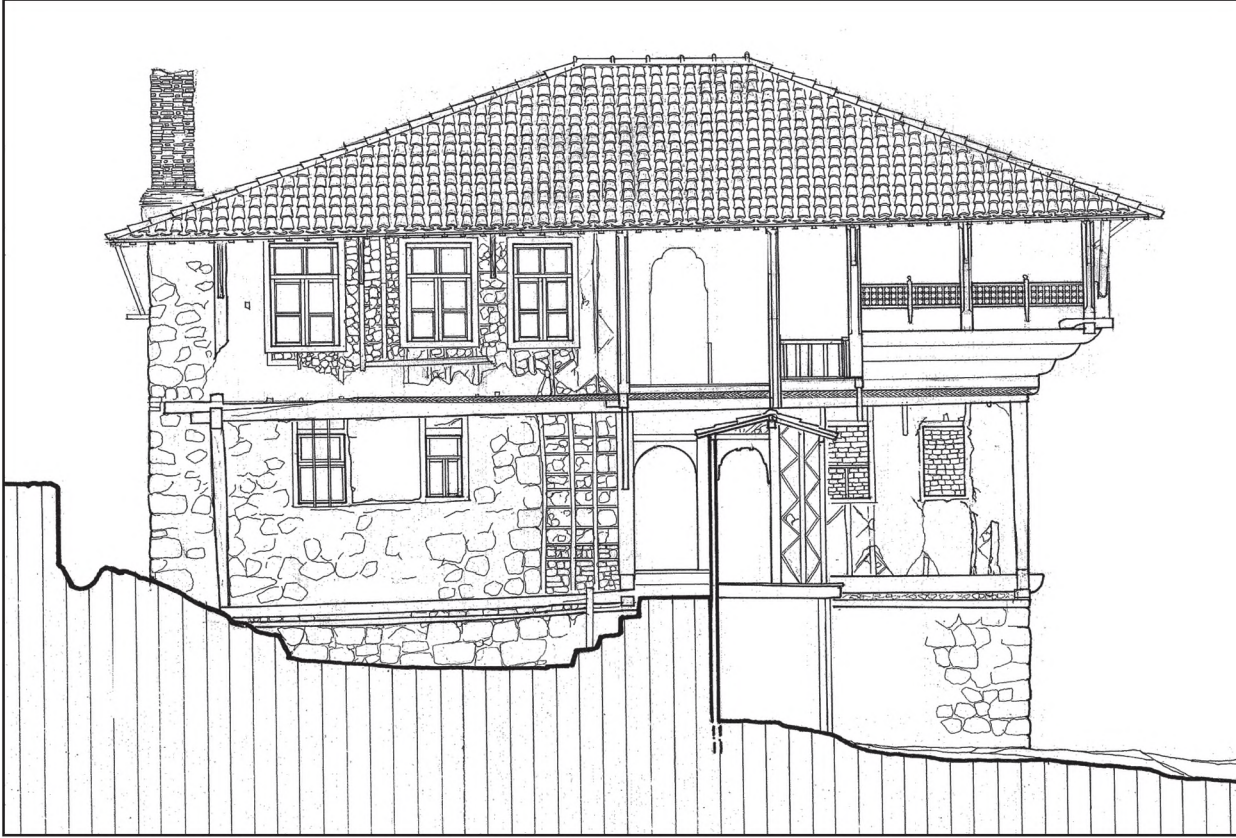
Çizim 8. Eski Askerlik Şubesi Binası Güney Cephe Çizimi, Çarşı Mahallesi Hürriyet Caddesi Artvin. (Rölöve ve çizim KA-BA Mimarlık, C. KABAĞLU Ankara 2001)



Çizim 9. Eski Askerlik Şubesi Binası Cephe ve Plan Çizimleri, Çarşı Mahallesi Hürriyet Caddesi Artvin.
(Rölöve ve çizim KA-BA Mimarlık, C. KABAOĞLU Ankara 2001)



Çizim 10. Fuat Ersöz Evi (Artvin Kültür Evi) Cephe Kesit ve Plan Çizimleri. Orta Mahalle Sakıp Sabancı Sokak Artvin. (Rölöve ve çizim. KA-BA Mimarlık, C. KABAOĞLU Ankara 2001)

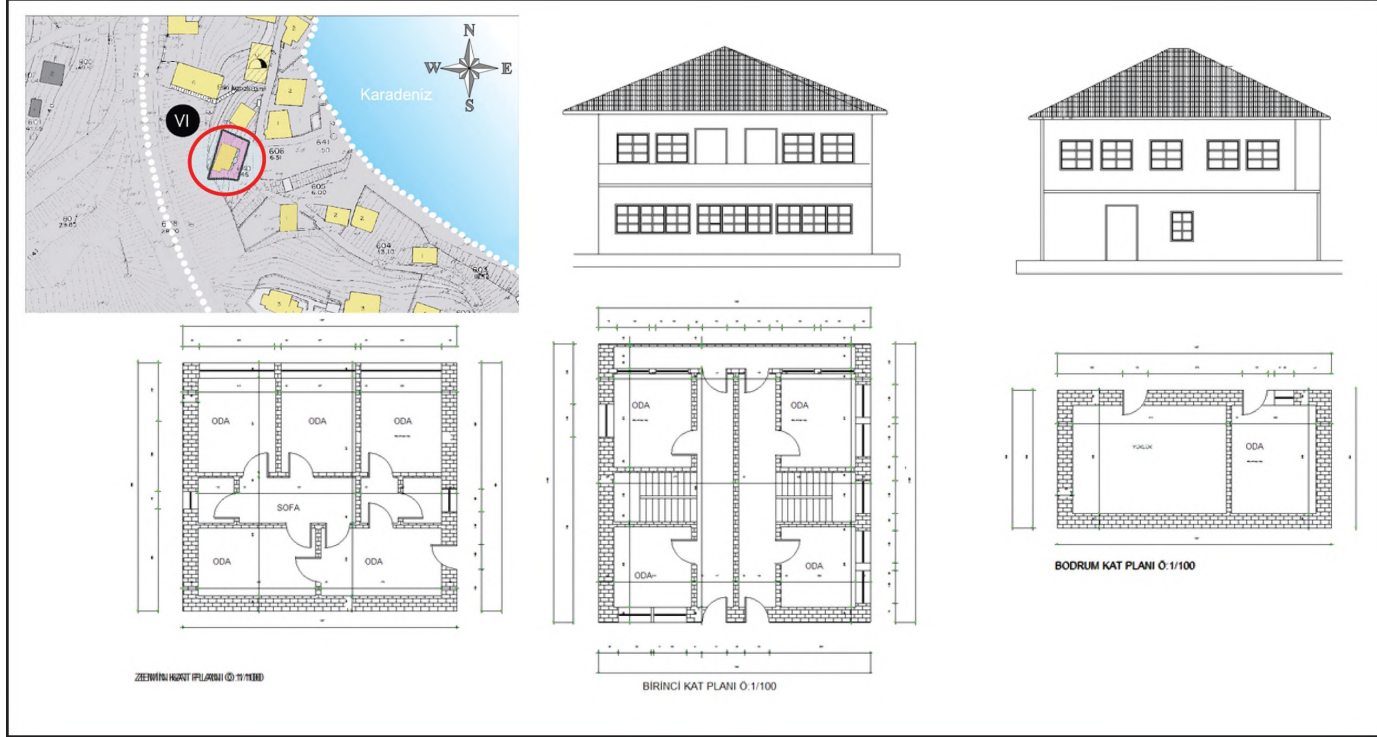


Çizim 11. Fuat Ersöz Evi (Artvin Kültür Evi) Güney Doğu Cephe Çizimi. Orta Mahalle Sakıp Sabancı Sokak Artvin.
(Rölöve ve çizim KA-BA Mimarlık, C. KABAOĞLU Ankara 2001)





Çizim 12. Zeytinlik Mahallesi (Hacı Hüseyin mah. Yüzbaşı sokak No: 16)'nden Bir Ev. Giresun. (M.S. Ünalın-T.Cinel vd., Giresun Koruma Amaçlı Revizyon İmar Planı Araştırma ve Açıklama Raporu 2007. Yapı Plan Çizimleri H.Kozlu 2007)

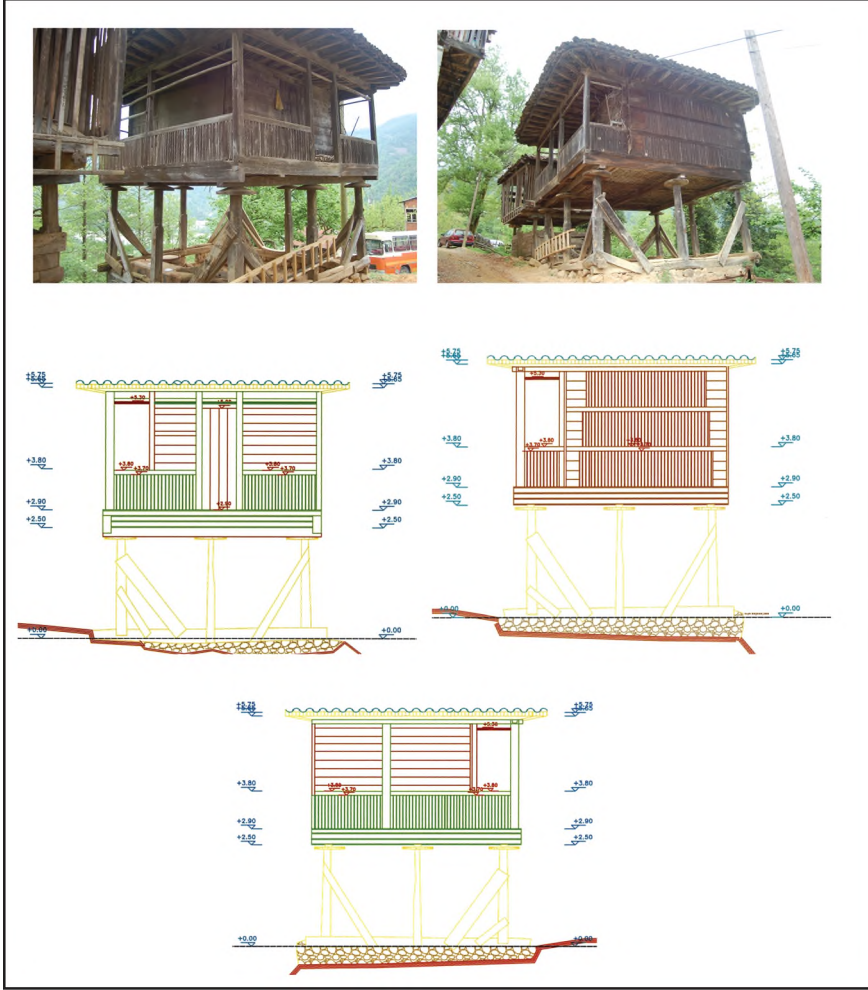


Çizim 13. Konakönü'nde tescilli bir ev. Araklı, Trabzon.
(Konakönü (Araklı – Trabzon) Koruma İmar Planı Araştırma ve Açıklama Raporu A.Turan Trabzon 2007)

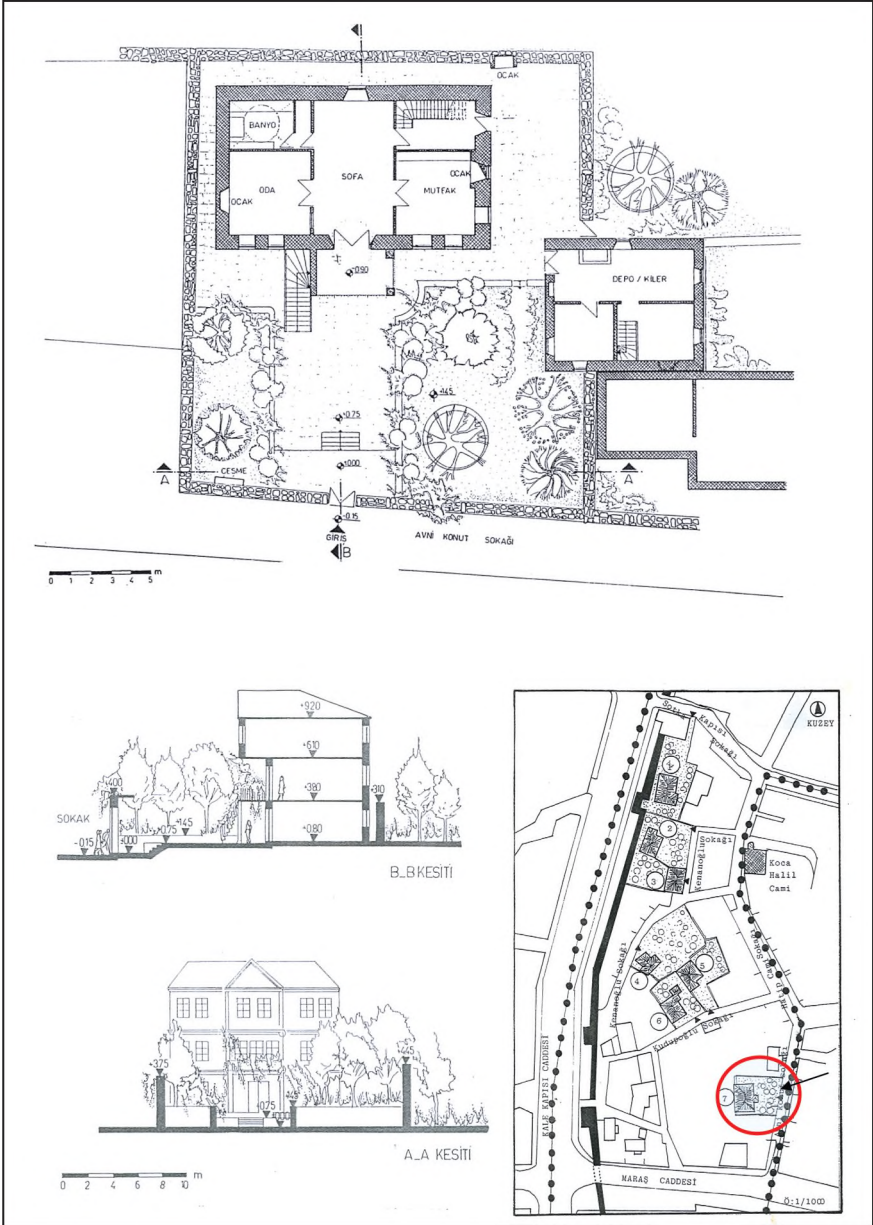




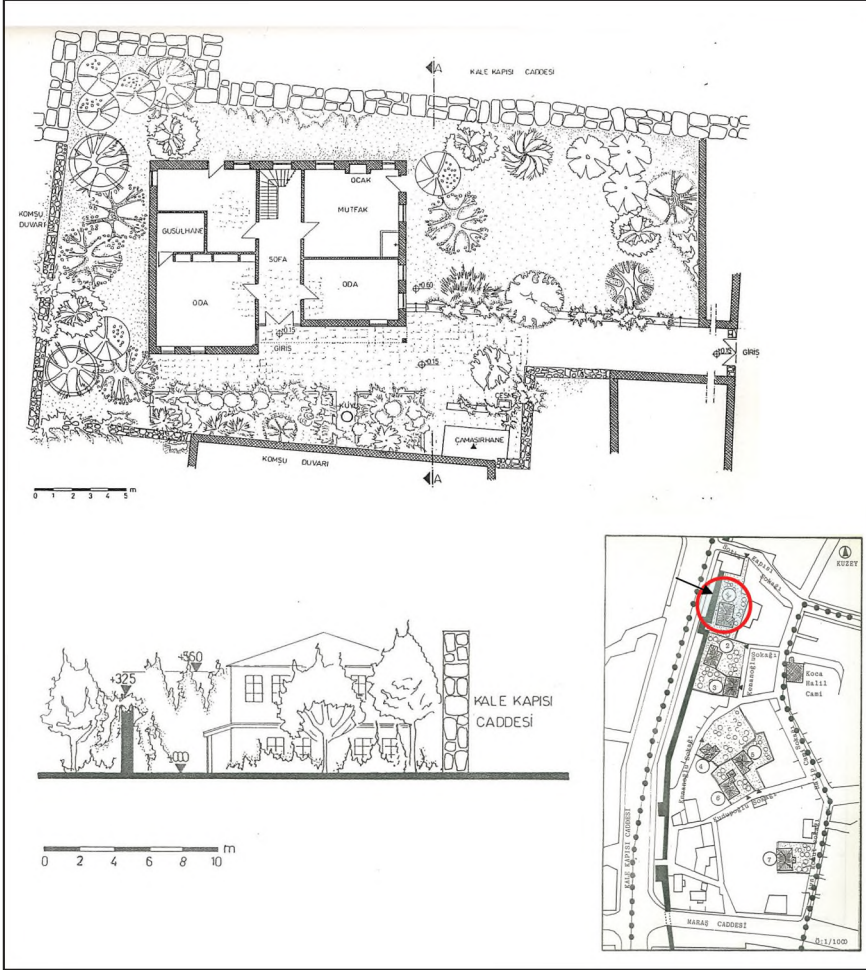
Çizim 14. Eski Gümüşhane, Süleymaniye mahallesi Kadirbeyzâde Zeki Bey Evi, Gümüşhane (1862) (S.Özgen, A. Sağsöz vd. 2007 Trabzon)



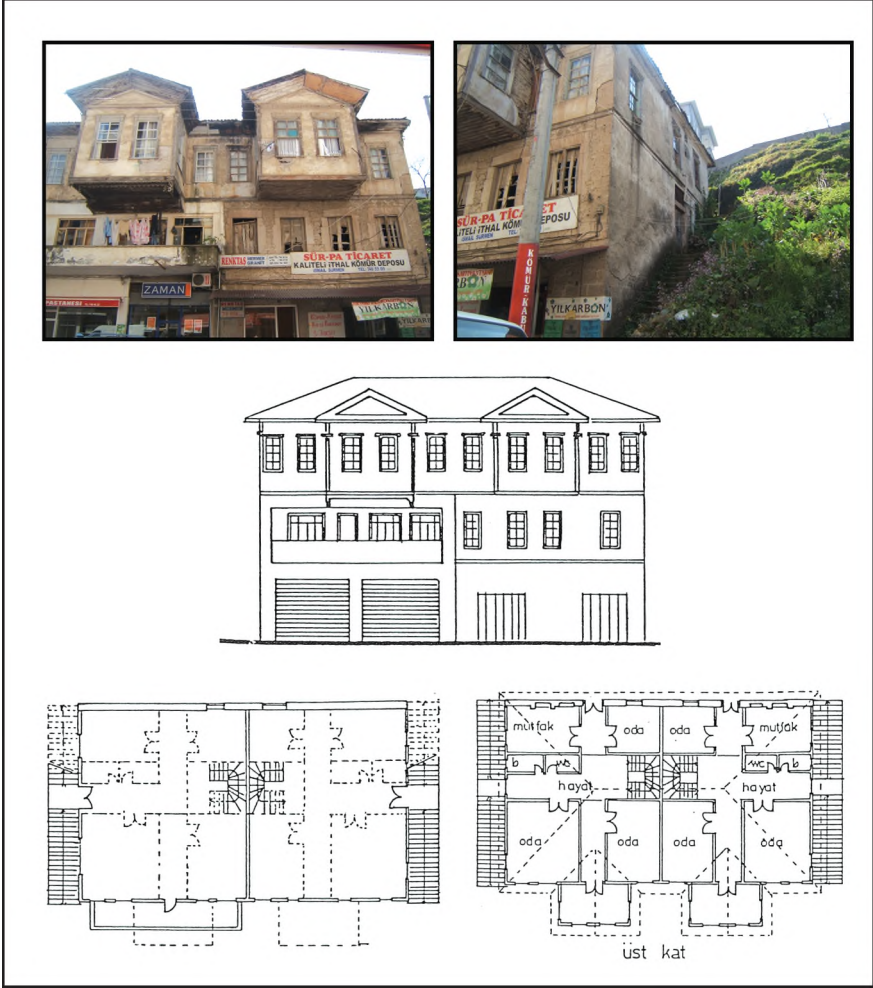
Çizim 15. Serender, Muratlı, Borçka, Artvin



Çizim 16. Trabzon Ortahisar Mahallesi Kalcıoğlu Sokağı'nda tarihi bir evin zemin kat planı ve kesitleri. Konum planı, 7 numaralı yapı. (R.Gedikli, Trabzon 1993).



Çizim 17. Trabzon Pazarkapı Mahallesi Kenanoğlu Sokağı'nda Geleneksel bir Türk evi. Zemin kat planı ve A-A Kesiti, Konum Planı 1 numaralı Yapı. (R.Gedikli Trabzon 1993)



Çizim 18. Köksal Seymen Evi. Çarşı Mahallesi Sürmene Trabzon. Kuzey ve Batı Cephne görünüşleri, Kuzey cephe, Bir ve İkinci kat planları (F.Akdeniz Trabzon 1994)

Venizelos'un Atatürk'ü Nobel Barış Ödülü'ne Aday Göstermesi

Zafer ÇAKMAK*

ÖZ

Yunanistan'da Venizelos'un 1928'de iktidara gelişi, Türk-Yunan ilişkileri açısından yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Venizelos Yunanistan'da iktidara geldikten sonra, geçmişte *Megali İdea*'yı gerçekleştirebilmek için Türkiye'ye karşı takip ettiği yayılmacı dış politikadan vazgeçerek, Türk-Yunan dostluğunu kurabilmek için bazı girişimlerde bulunmuştur. Venizelos'un Türkiye ile dostluk kurma girişimleri, Atatürk tarafından memnuniyetle karşılanmıştır. Nitekim bir süre sonra Venizelos Türkiye'ye davet edilmiştir. Bu daveti kabul eden Venizelos, 1930 yılında Türkiye'ye resmi bir ziyarette bulunmuştur. Bu ziyaret sırasında Türkiye ile Yunanistan arasında imzalanan antlaşmalar, Türk-Yunan ilişkilerinin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Venizelos, 1933 yılında Yunanistan'da yapılan seçimleri kaybetmiş ve muhalefete düşmüştür; fakat Türk-Yunan ilişkileri ve Balkan Paketi ile ilgili görüşmeleri yakından takip etmeye devam etmiştir. Balkan Paketi imzalanmadan kısa bir süre önce de, dünya siyasi tarihinde bir ilki gerçekleştirerek, Balkan Paketi'nin gerçek kurucusu olduğuna inandığı, eski düşmanı Atatürk'ü 12 Ocak 1934'te Nobel Barış Ödülü'ne aday göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Yunanistan, Atatürk, Venizelos, Nobel Barış Ödülü.

ABSTRACT

The Nomination of Atatürk by Venizelos for the Nobel Peace Prize

Venizelos' rise to power in 1928, in Greece has marked a new era for Turkish-Greek relations. After Venizelos secured his office in Greece, he gave up Greece's expansive foreign policy against Turkey and the *Megali İdea*, and attempted to strike up a friendship with Turkey. Venizelos' attempts of friendship with Turkey were welcomed by Atatürk. As a matter of fact, after a while Venizelos was invited to Turkey. Venizelos, accepting this invitation, had officially visited Turkey in 1930. The agreements signed between Turkey and Greece during this visit had

* Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü Öğretim Üyesi / ELAZIĞ.



contributed much to the development of good relations between these two countries. However, Venizelos lost the elections in 1933 and fell to the opposition, but continued to watch closely Turkish-Greek relations and negotiations for Balkan Pact. Shortly before the signing of Balkan Pact, he nominated his old enemy, Atatürk for Nobel Peace Prize in 12 January 1934, believing him to be the real founder of the pact, and became the first in world political history for such an act.

Key Words: Turkey, Greece, Atatürk, Venizelos, Nobel Peace Prize.

Giriş

Yunanistan, bağımsız bir devlet olarak tarih sahnesine çıktıkdan sonra, Osmanlı devletine karşı daima saldırgan bir dış politika takip etmiştir. Bu politikanın takip edilmesinde, “Yunanlı oldukları iddia edilenlerin geçmişte yaşadıkları toprakları ele geçirip, Doğu Roma İmparatorluğu’nu yeniden ihya etmek ve iki kıtalı beş denizli büyük Yunanistan’ı kurmak” şeklinde ifade edilen *Megali İdea*’nın Yunan devlet adamları arasında kabul görmesinin büyük etkisi olmuştur.¹

Yunanistan, tek başına *Megali İdea*’yı gerçekleştirebilmek için gerekli olan potansiyele hiçbir zaman sahip olamamıştır. Fakat bu amaç doğrultusunda takip ettiği dış politika, devamlı surette Avrupalı büyük devletler tarafından desteklenmiştir. Bu destek sayesinde Yunanistan, Balkan savaşlarından sonra topraklarını iki kat artırmıştır.² Fakat Yunan devlet adamları, başta Elefterios Venizelos olmak üzere, hiçbir zaman bu toprak artışını Yunanistan için yeterli görmemişlerdir.

Osmanlı devletinin I. Dünya Savaşı’nda yenilmesi üzerine Yunanistan, İtilaf Devletlerinin Paris’te yapmış olduğu konferansta, Osmanlı topraklarıyla ilgili bazı taleplerde bulunmuştur. Yunanistan’ın bu talepleri, başta İngiltere olmak üzere, İtilaf devletleri tarafından dikkate alınmış; İzmir ve çevresinin işgaline izin verilmiştir.³

Yunanistan, İtilaf devletlerinin iznini aldıktan sonra, 15 Mayıs 1919’da İzmir’i işgal etmiştir. İzmir’in işgalinden kısa bir süre sonra, Kuzey-Batı

1 Michael Llewellyn Smith, *Yunan Düşü*, (çev.: Halim İnal), Ayraç Yayınevi, Ankara 2002, s. 17-18; Yusuf Sannay-Tahir Sümbül, *Emperyalizm ve Büyük Hayal*, Ankara 1999, s. 55-56; Dimitri Kitsikis, *Yunan Propagandası*, (çev.: Hakkı Devrim), Kaynak Kitaplar, İstanbul 1974, s. 9; Lowell Clucas, “The Byzantine Legacy in the Modern Greek World: The Megali İdea”, (Edited by: Richard Clogg), *Anatolica Studies in the Greek East in the 18th and 19th Centuries*, Hampshire 1996, s. 254.

2 Nurettin Türsan, *Yunan Sorunu*, 3.bs., Ankara 1987, s. 7.

3 Mustafa Turan, *Yunan Mezalimi (İzmir, Aydın, Manisa, Denizli-1919-1923)*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 1919, s. 12-15.



Anadolu'nun birçok köy, kasaba ve şehri Yunan işgaline uğramıştır. Yunanistan işgal ettiği bu bölgede, Türklere yönelik büyük bir katliam ve mezalim uygulanmıştır.⁴

Yunanistan'ın Anadolu'da başlattığı işgal harekâtı, Türk milletinin Mustafa Kemal Atatürk önderliğinde gerçekleştirdiği Kurtuluş Savaşı karşısında, amacına ulaşamamış;⁵ Yunanlılar Anadolu'da Türkler karşısında ağır bir yenilgiye uğramıştır.⁶

Yunanlılar tarafından *Küçük Asya Felaketi* olarak nitelendirilen bu savaş, Türk-Yunan ilişkilerine büyük zarar vermiştir. Bu savaştan sonra imzalanan Lozan Antlaşması, Türkiye ile Yunanistan arasında barışı sağlamıştır; fakat iki devlet arasındaki gerginlik ve güvensizlik uzun bir süre daha devam etmiştir.

Venizelos'un Atatürk'ü Nobel Barış Ödülü'ne Aday Göstermesi

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu, büyük asker ve devlet adamı Mustafa Kemal Atatürk, hiçbir zaman devletlerarasında daimi dostluk ve düşmanlığın olabileceğine inanmamıştır.⁷ Bu yüzden, I. Dünya Savaşı'ndan sonra Anadolu'yu işgal eden hiçbir devleti millî düşman olarak ilan etmemiştir. Aksine Atatürk, Anadolu'yu yakıp yıkan Yunanistan'ı, orduları daha savaş meydanında iken bile affetmesini bilmiştir.⁸ Nitekim Türk ordusu, Dumlupınar'da Yunan ordusuna kesin darbeyi indirdikten sonra, İzmir'e doğru ilerlerken Atatürk yanında bulunan İsmet İnönü'ye şunları söylemiştir: "İzmir'e gelince ilk işin olarak büyükçe bir bina hazırla! Yunanlılarla işimiz bitti artık! Düşmanlığa yer yok! İki milletin ve dünyanın selâmeti bakımından Türk-Yunan dostluğu şarttır..."⁹ Atatürk bu konudaki samimiyetini, 10 Eylül 1922'de İzmir'e girdiğinde açık bir şekilde göstermiştir. İzmir'de Atatürk'e, Yunan Kralı Konstantin'in kalmış olduğu ev tahsis edilmiştir. İzmir halkı, evin girişindeki mermer basamaklara bir Yunan bayrağı sermiş ve Atatürk'ten, Kral Konstantin'in Türk bayrağına yaptığı gibi, Yunan bayrağını ayakları ile çiğneyerek eve girmesini istemiştir. Ancak Atatürk, Kral

4 Zafer Çakmak, *İzmir ve Çevresinde Yunan İşgali ve Rum Mezalimi*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2007, s. 116-138.

5 Kurtuluş Savaşı hakkında geniş bilgi için bkz., Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*, C. I-III, 14.bs., Türk Devrim Tarihi Enstitüsü Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1982.

6 Thomas A. Vaidis, *Kemal Atatürk (Yeni Türkiye'nin Kurucusu)*, (çev.: Ahmet Angın.) Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi Yayınları, İstanbul 1967, s. 116-117.

7 Yılmaz Altuğ, "Atatürk'ün Dış Politikası", *Boğaziçi Üniversitesi Uluslararası Atatürk Konferansı Tebliğleri (10-11 Kasım 1980)*, C. II, İstanbul 1981, s. 487.

8 Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal (1922-1938)*, C. III, 3.bs., Remzi Kitabevi, İstanbul 1969, s. 423.

9 Sadi İrmak, "Atatürk'ün Dış Politika ilkeleri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, III / 9 (Temmuz 1987), s. 492.



Konstantin'in yaptığı yanlışını tekrarlamayacağını söylemiş ve ayaklarının altına serilmiş olan Yunan Bayrağı'nı yerden kaldırtıp; "Bir milletin istiklâlinin timsali olan bayrak çiğnenmez." demiştir.¹⁰

Kurtuluş Savaşı'ndan sonra imzalanan Lozan Antlaşması, her ne kadar Türkiye ile Yunanistan arasında barışı sağlamışsa da, savaş sonrası ortaya çıkan pek çok soruna nihai çözüm getirememiştir. Bu yüzden Türk-Yunan ilişkileri zaman zaman gerginleşmiştir. Bu gergin dönemlerde bile Atatürk Türk-Yunan ilişkilerine zarar verecek keskin ifadeler kullanmaktan daima kaçınmıştır. Aksine, iki devlet arasında ilişkilerin normale dönmesi için büyük gayret göstermiş ve bu yönde açıklamalar yapmıştır.¹¹

Atatürk'ün Yunanistan'a karşı takip ettiği bu barışçı politikaya, 1928 yılına kadar Yunan devlet adamları tarafından karşılık verilmemiştir. Ancak Yunanistan'ın en önemli siyaset adamlarından biri olan Elefterios Venizelos'un, Yunanistan'da 1928 yılında yapılan seçimleri kazanarak iktidara gelmesi ve Türkiye'ye karşı daha önce takip etmiş olduğu saldırgan politikadan vazgeçerek barışçı bir dış politika takip etmeye başlaması Türk-Yunan ilişkilerinin seyrini tamamen değiştirmiştir.

Venizelos'un Liberal Parti'si, 1928'de yapılan seçimlerde Yunan halkının büyük desteğini almıştır.¹² Yunan halkından almış olduğu bu büyük destek ile Venizelos, Türkiye ile dostluk kurmak için teşebbüse geçmiştir. Bu amaçla Venizelos, Türkiye'de *Zafer Bayramı* kutlamalarının yapıldığı 30 Ağustos 1928 tarihinde Başbakan İsmet İnönü'ye bir mektup göndermiştir.¹³ Venizelos bu mektupta İnönü'nün *Zafer Bayramı*'nı kutladıktan sonra, *Megali İdea* politikasından vazgeçtiğini ve Türkiye ile ilişkileri geliştirmek istediğini belirten şu ifadeleri de kullanmıştır:

"Sizi temin etmek isterim ki benim en büyük arzum, iki ülke ilişkilerinin düzenlenmesiyle iki ülke arasında yakın bir dostluğun sağlanması ve bu yakın dostluğu, bu sefer, mümkün olan en geniş şekliyle bir dostluk antlaşması, saldırmazlık ve hakemlik antlaşmasıyla resmileştirmektir. Türkiye'nin bizim topraklarımızda gözü olmadığını iyi bildiğim için seçim süresi boyunca her fırsatta halk önünde Yunanistan'ın da Türk topraklarında hiçbir şekilde gözü olmadığını defalarca tekrarladım..."¹⁴

10 Bilge Umar, *İzmir'de Yunanlıların Son Günleri*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1974, s. 297-298; V. D. Volkan-N. Itzkowitz, *Türkler ve Yunanlılar...*, s. 134.

11 Bkz., *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, C. II, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 5.bs., Ankara 1997, s. 280.

12 Ahmet Şükrü Esmer, *Siyasî Tarih (1919-1939)*, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1953, s. 58.

13 Cem Başar, *Yunan Oyunu*, V Yayıncılık, İstanbul 1988, s. 117.

14 Damla Demiröz, *Savaşın Barışa Giden Yol / Atatürk-Venizelos Dönemi Türkiye-Yunanistan İlişkileri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 75, 153.



Ancak Venizelos, Yunanistan'da Türkiye ile yaşanan sorunların barışçı yollarla halledilmesi gerektiğine inanan nadir siyasetçilerden biriydi. Özellikle bu dönemde, Yunan kamuoyu için Türklerle dostluk kurmak vatanı satmakla eşdeğerdi. Bu yüzden Venizelos, Türkiye'ye karşı böyle bir adım atarken çok büyük siyasi risk almıştır.¹⁵

Venizelos'un Türkiye'ye karşı bu samimi yaklaşımı, 1929'da dünyada patlak veren ekonomik buhran, Balkanlardaki gelişmeler ve İtalya'nın Akdeniz bölgesindeki faaliyetleri, Türk-Yunan ilişkilerinde yeni bir dönemin başlamasında etkili olmuştur.¹⁶ Venizelos'un Yunanistan ile Türkiye arasındaki işbirliğini geliştirme arzusu, başta Atatürk olmak üzere, Türk devlet adamları tarafından memnuniyetle karşılanmıştır.¹⁷

Atatürk, Türkiye için bu dönemde en büyük tehlikenin Balkanlar üzerinden, İtalya'dan geleceğini, revizyonist Bulgaristan'ın da İtalya'ya alet olabileceğini sezmiştir. Bu yüzden, Balkanlarda barışı sağlamak için Yunanistan ile yakın ilişkiler kurmaya büyük önem vermeye başlamıştır.¹⁸ Atatürk'ün takip ettiği bu politika doğrultusunda, Türkiye'nin Atina Büyükelçisi Enis Akaygen, 25 Mart 1930 tarihinde *Yunan Millî Bayramı* kutlamalarına katılarak diplomatik bir jestte bulunmuştur. Bu jest, Türkiye ile Yunanistan arasındaki yakınlaşma sürecinin hızlanmasına neden olmuştur.¹⁹

Türkiye ve Yunanistan arasında başlayan bu yakınlaşma, 10 Haziran 1930'da, mübadele ile ilgili sorunları çözüme kavuşturan "Ankara Sözleşmesi"nin imzalanmasına yol açmıştır.²⁰ Mübadele sorununun çözüme kavuşturulması, Türkiye ile Yunanistan arasında yaşanan diğer sorunların çözümünde de oldukça etkili olmuştur.²¹

15 C. Başar, *Yunan Oyunu*, s. 117.

16 Yusuf Halaçoğlu, "Atatürk, Türkiye Cumhuriyeti ve Balkanlar", *I. Uluslararası Türkoloji Kongresi Bildirileri (Prizren, 12-14 Aralık 1998)*, (yay. haz.: Nimetullah Hafız), Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2001, s. 30-31.

17 E. Semih Yalçın, *Atatürk'ün Millî Dış Siyaseti*, Gazi Kitabevi, 2.bs., Ankara 2007, s. 272; M. Murat Hatipoğlu, *Yakın Tarihte Türkiye ve Yunanistan 1923-1954*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1997, s. 108-110.

18 İsmail Soysal, "Atatürk'ün Barışçı Politikası ve Dünyadaki Etkileri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, II / 4 (Kasım 1985), s. 112.

19 Enis Tulça, *Atatürk, Venizelos ve Bir Diplomat Enis Bey*, Simurg Yayınları, İstanbul 2003, s. 35-39.

20 Mustafa Sıtkı Bilgin, "Atatürk Döneminde Türkiye'nin Balkan Diplomasisi (1923-1930)", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, XX / 60 (Kasım 2004), s. 813; Vamık D. Volkan, Norman Itzkowitz, *Türkler ve Yunanlılar / Çatışan Komşular*, (çev.: Banu Büyükkal), Bağlam Yayınları, İstanbul 2002, s. 154; Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasî Tarihi 1914-1980*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1983, s. 326.

21 Aptülahat Akşin, *Atatürk'ün Dış Politika İlkeleri ve Diplomasisi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991, s. 254.



Başbakan İnönü, "Ankara Sözleşmesi" imzalandıktan sonra Venizelos'u Türkiye'ye davet etmiştir.²² Yunanistan Başbakanı, İnönü'nün bu daveti üzerine, 27-31 Ekim 1930'da Türkiye'ye resmi bir ziyarette bulunmuştur.²³ Venizelos'un Türkiye ziyareti ile Türk-Yunan dostluğunun temelleri atılmıştır. Atatürk ve Venizelos, on yıl önce birbirleriyle savaşan iki milletin barış içinde yaşayabileceğine inanmış, bu barışın sağlanabilmesi için de ilk adımı kendileri atmıştır. Nitekim bu ilk adım Afet İnan tarafından şöyle aktarılmaktadır:

"...Venizelos'u Ankara Palas'ta karşılıyor Atatürk. Giriş kısmında duruyorlar ve halk da orada toplanmış durumda. Fakat bir hareket yok. Atatürk, Venizelos'un arkasına geçiyor ve işaret ediyor halka alkışlamaları için. Ve ondan sonra alkışlıyorlar. Çünkü hakikaten halk, Venizelos dediği zaman bir çekingenlik içinde. Benim de kendi çocukluğumda olduğu gibi. Venizelos'u gördüğüm zaman nasıl konuşacağımı bilememiştim. Fakat sonra karşılıklı ve eşi ile beraber konuşmalarımız oldu..."²⁴

Venizelos'un Türkiye'ye yaptığı bu ziyaret sırasında, iki devlet arasında siyasi, askeri ve ekonomik konular ile ilgili üç antlaşma imzalanmıştır.²⁵ Bu antlaşmalar imzalandıktan sonra Yunanistan Başbakanı'nın değerlendirmesi şöyle olmuştur: "Türk-Yunan dostluğu bir arzu değil artık bir gerçektir. Bugün her iki halk nezdinde bu dostluk artık gerçekleşmiş ve perçinlenmiştir. Siyasetim, Türkiye ile her zaman dostluk olacaktır."²⁶ Diğer taraftan Atatürk, Venizelos'un Ankara'da bulunduğu 30 Ekim 1930'da, Ankara Türk Ocağı'ndaki Cumhuriyet Balosu'nda misafir Yunan gazetecilerinin ricası üzerine, Türk-Yunan ilişkileri ile ilgili olarak şu açıklamayı yapmıştır: "...İki millet arasında vâsi bir teşriki mesai sahası vardır. Ben şahsen bu iki millet arasında teşriki mesaiyi tamamen taraftarım..."²⁷

22 İsmet İnönü, *Hatıralar*, (yay. haz.: Sabahattin Selek), Bilgi Yayınevi, 2.bs., Ankara 2006, s. 500.

23 *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA)*, Fon Kodu: 30. 10.0.0, Yer No: 254. 712. 27; Şükrü S. Gürel, *Tarihsel Boyut İçinde Türk Yunan İlişkileri (1821-1923)*, Ümit Yayıncılık, Ankara 1993, s. 41; Nikos Svoronos, *Çağdaş Hellen Tarihine Bakış*, (çev.: Panayot Abacı), Belge Yayınları, İstanbul 1988, s. 95; E. Tulça, *Atatürk, Venizelos...*, s. 39.

24 Afet İnan, "Atatürk'ün Bazı Özellikleri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 1 / 1 (Kasım 1984), s. 97.

25 E. S. Yalçın, *Atatürk'ün Millî Dış Siyaseti*, s. 273; Bu antlaşmalar; "Dostluk, Tarafsızlık, Uzlaşma ve Hakemlik Antlaşması", "Deniz Kuvvetlerinin Sınırlandırılmasına İlişkin Protokol" ve "İkamet, Ticaret ve Seyrisefain Antlaşması" başlıklarını taşımaktaydı. Bkz., İsmail Soysal, *Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları*, C. I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2000, s. 399-404; Tefvik Rüştü Aras, *Görüşlerim*, İkinci Kitap, Yörük Matbaası, İstanbul 1968, s. 189.

26 *Cumhuriyet*, 29 Ekim 1930, s. 4.

27 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, C. III, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 5.bs., Ankara 1997, s. 129.



Venizelos'un Türkiye'ye yapmış olduğu ziyaret sırasında imzalanan antlaşmalar Türk-Yunan ilişkilerinin düzelmesine önemli katkı sağlamıştır.²⁸ Bu antlaşmaların imzalanmasının akabinde Atatürk, 1 Kasım 1930'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yaptığı konuşmada Türk-Yunan ilişkileri ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Türkiye ile Yunanistan'ın yüksek menfaatleri birbirine zıt olmaktan tamamen çıkmıştır. Bu iki memleketin samimi bir dostlukta kendileri için emniyet ve kuvvet görmelerinde isabet vardır."²⁹

Yunanistan Başbakanı Venizelos, Ankara'da imzaladığı antlaşmaların Yunan parlamentosunda yapılan onay müzakereleri sırasında muhalefetin sert eleştirilerine maruz kalmıştır. Muhalefet vekilleri, Venizelos'un Ankara ziyareti ile "Yunanistan'ın itibarından fedakârlıkta bulunduğu" şeklinde bir iddia ileri sürmüşlerdir. Bu iddiaya Venizelos'un cevabı şöyle olmuştur:

"Yunan ordusunun Anadolu'da verdiği kurbanları unutarak Ankara'ya gitmiş olmakla itham edildim. Fakat efendiler, her iki taraf da bu vakayi' unutmak kararını vermedikçe el ele vermek ve hakiki bir dostluk temin ve tesis etmek kabil olur muydu? Haydarpaşa'yı Ankara yaylasından ayıran mesafeyi kat'etmek cesaretini gösterdiğimden dolayı muahaza olundum. Fakat şurasını derhatır etmek isterim ki Türkiye bunları unutmaya bizden ziyade muhtaçtır. Zira bütün bu yaylalar meydana harp olmuş ve bütün meydanı harpler gibi tahribata uğramıştır. Binaenaleyh hali hazırda dostumuz bulunan Türkler müstevli olmak itibarıyla ika ettiğimiz bütün bu tahribatı unuttularsa benim ihtiyar ettiğimiz fedakârlıkları unutmamaklığıma ne sebep vardır?..."³⁰

Yunanistan'da iktidar ile muhalefet arasında bu tartışmaların devam ettiği sırada, Türkiye'nin Atina Büyükelçisi Enis Akaygen 4 Ocak 1931'de Venizelos'a resmi bir ziyarette bulunmuştur. Bu ziyaret sırasında Venizelos, Türkiye'ye yapmış olduğu ziyaret ve Türk-Yunan dostluğu ile ilgili olarak Enis Akaygen'e şunları söylemiştir:

"Türk ricali ile vaziyeti tetkik ettiğimiz sırada pek zevkli bir hakikatle karşılaştık, o da mazi, hal ve istikbali gözden geçirirken bu kadar çok noktada menfaatleri tetabuk eden iki milletin nadiren bulunduğu hakikatidir. Ankara'da akdedilen itilafata tam kıymeti bahşeden nokta işte bu iki milletin menfaatlerindeki tetabuktur... İştiraki hissiyat noktasında da iki millet birbirine zannedildiğinden çok yakındır."³¹

28 T. R. Aras, *Görüşlerim*, s. 189.

29 *Atatürk'ün Millî Dış Politikası (Cumhuriyet Dönemine Ait 100 Belge) 1923-1938*, C. II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981, s. 53; *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, C. I, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 5.bs., Ankara 1997, s. 381; Mehmet Gönülöbol-Cem Sar, *Atatürk ve Türkiye'nin Dış Politikası (1919-1938)*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 1997, s. 65.

30 BCA, Fon Kodu: 30. 10.0.0, Yer No: 254. 712. 2; *Atatürk'ün Millî Dış Politikası...*, C. II, s. 187; E. Tulça, *Atatürk, Venizelos...*, s. 47.

31 BCA, Fon Kodu: 30. 10.0.0, Yer No: 254. 712. 2; *Atatürk'ün Millî Dış Politikası...*, C. II, s. 188



Yunanistan'da 5 Mart 1933 tarihinde yapılan seçimlerin ardından 10 Mart 1933'te bir iktidar değişikliği yaşanmıştır. Bu seçimlerden sonra Elefterios Venizelos iktidarı kaybederken, Panagis Tsaldaris başkanlığında yeni bir hükümet kurulmuştur.³²

Venizelos'un Yunanistan'da iktidarı kaybetmesinin en önemli nedenlerinden biri, *Megali İdea* politikasına geri dönmeyişi olmuştur. Özellikle Kıbrıs'ta Rumların 1931'de Ada'yı Yunanistan'a ilhak etmek için başlattığı isyan sırasında Venizelos'un "Yunanistan'la İngiltere arasında bir Kıbrıs sorunu olmadığı"ni açıklaması ve bu yönde hareket etmesi, büyük bir oy kaybına uğramasına neden olmuştur.³³

Yunanistan'da yaşanan iktidar değişikliği, Türk-Yunan ilişkilerini olumsuz olarak etkilememiştir.³⁴ Bu durumun en önemli göstergesi, 14 Eylül 1933'te, Türkiye ile Yunanistan arasında "Samimî Anlaşma Misakı"nın imzalanmasıdır.³⁵ Bu antlaşma ile iki komşu devlet; ortak sınırlarını karşılıklı olarak güvence altına alma, uluslararası alanda kendilerini ilgilendiren her konuda önceden anlaşma, temsil durumu sınırlandırılmış bütün uluslararası toplantılarda birbirlerini karşılıklı olarak temsil etme kararı almışlardır.³⁶

Türkiye ile Yunanistan arasında imzalanan bu antlaşmayı Atatürk, "...iki milletin karşılıklı büyük menfaatlerini tahkim eden kardeşlik inkişaf sahasına enginlik veren kıymetli bir vesika..." olarak değerlendirmiştir.³⁷

"Samimî Anlaşma Misakı" imzalandığı sırada Venizelos muhalefette bulunmaktaydı. Bu duruma rağmen, Türk-Yunan ilişkileri ile yakından ilgilenmeye devam etmiştir. Nitekim Venizelos, Tsaldaris ile Yunanistan'a döndükten hemen sonra bir görüşme yapmıştır. Bu görüşme sırasında Tsaldaris, Venizelos'a Ankara ziyareti ve Türk devlet adamlarıyla gerçekleştirdiği görüşmeler hakkında bilgi vermiştir. Venizelos, Türk-Yunan antlaşmasını tamamen tasvip ettiğini belirtmiş ve Tsaldaris'i, Ankara'daki görüşmeleri başarıyla sonuçlandığı için tebrik etmiştir.³⁸

Atatürk, 1933 sonbaharında Balkan Paketi için, Balkan devletlerinin liderleri ile yoğun bir görüşme trafiği yaşamıştır. Bu görüşme trafiği devam

32 Ş. S. Gürel, *Tarihsel Boyut İçinde Türk...*, s. 40-46; M. M. Hatipoğlu, *Yakın Tarihte Türkiye...*, s. 166; Sabahattin Özel, "Atatürk Dönemi Türkiye-Yunanistan İlişkileri", *Türkler*, (ed.: Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), C. 19, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 652.

33 N. Svoronos, *Çağdaş Hellen Tarihine Bakış*, s. 97-98.

34 C. Başar, *Yunan Oyunu*, s. 118.

35 Samimî Anlaşma Misakı hakkında geniş bilgi için bkz., *Türkiye ile Yunanistan Arasında Samimî Anlaşma Misakı / Pacte d'Entente Cordiale entre la Turquie et la Grèce*, Türkiye Cumhuriyeti Hariciye Vekâleti Protokol Umum Müdürlüğü, Ankara 1933.

36 A. Akşin, *Atatürk'ün Dış Politika İlkeleri ve Diplomasisi*, s. 256; F. Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasî Tarihi 1914-1980*, s. 338; İ. Soysal, *Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları*, C. I, s. 441-444

37 *Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri*, C. IV, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 1991, s. 559; E. Tulça, *Atatürk, Venizelos...*, s. 50-51; *Hakimiyeti Milliye*, 16 Eylül 1933, s. 1.

38 *Vakit*, 22 Eylül 1933, s. 2; *Cumhuriyet*, 22 Eylül 1933, s. 1.



ederken, Venizelos'un Balkan Paktı konusundaki düşüncelerini de almak istemiştir. Bu yüzden Venizelos, hem İnönü hem de Atatürk ile bu konuyu görüşmek üzere, astım tedavisi gördüğü Fransa'dan Girit'e dönerken, 25 Eylülde İstanbul'a gelmiştir.³⁹ Venizelos İstanbul'a geldikten sonra gazetecilere yaptığı açıklamada: "Bundan üç sene evvel, Türk-Yunan dostluğu kurulduğu vakit her iki tarafta da bu dostluğun esaslarının sağlamlığından şüphe eden çok kimseler vardı. O zamandan beri geçen vakitler bütün bu şüpheleri tamamen izale etmiştir." demek suretiyle Türk-Yunan dostluğunun geldiği noktadan duyduğu memnuniyeti dile getirmiştir.⁴⁰

Venizelos 26 Eylül'de Dolmabahçe Sarayı'nda Atatürk tarafından kabul edilmiştir.⁴¹ Yaklaşık iki saat süren bu kabul sırasında iki devlet adamı, Türk-Yunan dostluğu ve Balkan Paktı hakkında görüşmüşlerdir. Bu görüşme sırasında Venizelos, Balkan Paktı'nın hayata geçirilmesiyle ilgili olarak Atatürk'e, "Bu Pakt, sizin büyük eserinizdir." diyerek, onun Balkan barışının mimarı olduğunu vurgulamıştır.⁴²

Atatürk ve Venizelos'un İstanbul'da yaptıkları bu görüşmeden sonra Türkiye, Yunanistan, Romanya ve Yugoslavya arasında Balkan Paktı için yapılan görüşmeler daha da hızlanmıştır.⁴³

Balkan Paktı'nın kurulması için Balkan devletleri arasındaki görüşmelerin yoğun olarak devam ettiği bir sırada, Yunanistan'ın eski başbakanı ve ana muhalefetteki Liberal Parti'nin başkanı Elefterios Venizelos dünya siyasi tarihinde bir ilki gerçekleştirerek, eski düşmanı olan Mustafa Kemal Atatürk'ü 1934 yılı Nobel Barış Ödülü'ne aday göstermiştir.⁴⁴

Venizelos'un, böyle bir davranışta bulunmasının altında iki önemli sebep vardır. Bu sebeplerden birincisi Venizelos'un, Atatürk'ü hem Türkiye ile Yunanistan arasında hem de Balkanlarda sağlanan barışın gerçek mimarı olarak görmesidir.⁴⁵ Diğer bir sebep ise Türkiye ile ilişkileri daha da geliştirme arzusudur.⁴⁶

39 E. Tulça, *Atatürk, Venizelos...*, s. 50; *Milliyet*, 26 Eylül 1933, s. 1.

40 *Cumhuriyet*, 26 Eylül 1933, s. 4.

41 *Milliyet*, 27 Eylül 1933, s. 1; *Cumhuriyet*, 27 Eylül 1933, s. 1.

42 *Atatürk'ün Millî Dış Politikası...*, C. II, s. 223; Bilâl N. Şimşir, "Atatürk'ün Yabancı Devlet Adamlarıyla Görüşmeleri, Yedi Belge (1930-1937)", *Belleten*, XLV / 177 (Ocak 1981), s. 175-176; *Milliyet*, 27 Eylül 1933, s. 1.

43 E. Tulça, *Atatürk, Venizelos...*, s. 52.

44 <http://www.nobelprize.org/nomination/peace/nomination.php?action=show&showid=2046> (11.01.2008)

45 Ahmet Eyicil, "Atatürk Devrinde Türkiye'nin Balkan Politikası", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 59 / XX (Temmuz 2004), s. 347.

46 Richard Clogg, *Modern Yunanistan Tarihi*, (çev.: Dilek Şendil), İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 135-136.



Venizelos, Atatürk'ü Nobel Barış Ödülü'ne aday göstermek için, Norveç'in başkenti Oslo'da bulunan Nobel Ödülü Komitesi Başkanlığı'na, 12 Ocak 1934 tarihli üç sayfadan oluşan Fransızca olarak yazılmış bir mektup göndermiştir. Venizelos'un Nobel Ödülü Komitesi Başkanlığı'na gönderdiği bu mektubunun Türkçe tercümesi şöyledir:

"Bay Başkan

Yedi asra yakın bir süre zarfında Yakın Doğu ve Orta Avrupa'nın büyük bir kısmı kanlı mücadelelere sahne olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu ve sultanların mutlakiyetçi idareleri bunun başlıca amili idi.

Hristiyan milletlerin İmparatorluğa bağlanmaları ve bundan mütevellit Salibin Hilâle karşı yaptığı kaçınılmaz mücadeleler, kurtulma emeli ile bu milletlerce yapılan isyanlar, Osmanlı İmparatorluğu sultanların idaresinde kaldığı sürece devamlı tehlike kaynağı teşkil eden bir durum husule getiriyordu.

Mustafa Kemal Paşa'nın muhasımlarına karşı yaptığı milli harekâtın galibiyetle sonuçlanmasını müteakip 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması, bu istikrarsız duruma son verdi.

Bir milletin hayatında bu kadar kısa bir süre içinde böylesine köklü bir değişme nadir vuku bulmuştur.

Teokratik bir rejim içinde yaşayan, din ile hukuk kavramlarının birbirine karıştığı çökme yolundaki bir imparatorluğun yerini güç ve hayat dolu modern ve milli bir devlet almıştır.

Büyük devrimci Mustafa Kemal Paşa'nın başlattığı hızla, mutlakiyetçi sultanlar rejimi yıkılmış ve gerçekten laik bir devlet kurulmuştur. Millet tümüyle çağdaş uygarlıkların önünde yer almak için şevk ile ilerleme yolunda bir atılım yapmıştır.

Barışı takkiye hareketi yeni ve seçkin Türk devletine bugünkü görüntüsünü veren tüm iç reform hareketleriyle birlikte yürümüştür.

Türkiye yabancı unsurlarla meskûn vilâyetlerini terk etmek hususunda tereddüt etmemiş ve antlaşmalarda belirtildiği üzere kendi milli sınırları ile samimi şekilde iktifa ederek Yakın Doğu'da barışın gerçek bir savunucusu olmuştur.

Kanlı mücadeleler nedeni ile uzun yıllar Türkiye ile düşman durumunda kalan biz Yunanlılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun yerini alan bu ülkede vuku bulan bu köklü değişikliğin etkilerini duyan ilk kimseler olduk.

Anadolu faciasının hemen akabinde kendini yenileyen Türkiye'ye bir anlaşma fırsatı görerek elimizi uzattık. O, bu uzanan eli samimiyetle kabul etti.

Ciddi anlaşmazlıklarla ayrılmış olan milletlerle samimi bir barış örneği veren bu yakınlaşmadan sadece, iki ülke için olduğu kadar Yakın Doğu barışı için de yararlı sonuçlar doğmuştur.

Barışın medyun olduğu bu kıymetli katkının sahibi kişi Türkiye Cum-



hurbaşkanı Mustafa Kemal Paşa'dır. Bu nedenle 1930 yılında Yunan Hükümet Başkanı sıfatı ile ben Türk-Yunan Paktı'nın imzası ile Yakın Doğu'da barışa doğru yeni bir devir başlarken, Mustafa Kemal Paşa'yı Yüksek Nobel Barış Ödülü için aday göstermekle şeref kazanırım. İhtiramatı faikamın kabulünü rica ederim, Bay Başkan.

E.K. Venizelos".⁴⁷

1934 yılı Nobel Barış Ödülü için, Norveç Parlamentosu tarafından seçilen Nobel Ödülü Komitesi'ne,⁴⁸ Mustafa Kemal Atatürk ile Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Franklin Delano Roosevelt'in de aralarında bulunduğu,⁴⁹ toplam yüz üç kurum, kuruluş ve şahıs için teklifte bulunulmuştur.⁵⁰

Nobel Ödülü Komitesi Venizelos'un Atatürk için yaptığı teklifi, diğer bütün adaylar gibi, değerlendirmeye almıştır.⁵¹ Ancak Komite, yapmış olduğu değerlendirme sonunda, 1934 yılı Nobel Barış Ödülü'nün, silahsızlanma çalışmalarındaki gayretlerinden dolayı İngiliz İşçi Partisi lideri Arthur Henderson'a verilmesini uygun görmüştür.⁵²

Arthur Henderson'a ödülü, Nobel Komitesi Başkanı Fredrik Stang tarafından Norveç'in başkenti Oslo'da 10 Aralık 1934'te düzenlenen bir tören ile verilmiştir.⁵³ Venizelos'un Nobel Ödülü Komitesi Başkanlığı'na gönderdiği Atatürk'ü Nobel Barış Ödülü'ne teklif eden mektup ise 1930'larda Türk-Yunan ilişkilerinde dostluk ve işbirliğinin geldiği noktayı gösteren önemli belge olmuştur.⁵⁴

Sonuç

Atatürk, bütün dünyanın takdir ettiği büyük bir askerd; fakat bu özelliğine rağmen sorunların üstesinden gelmede savaşı hiçbir zaman bir çözüm yolu olarak görmemiştir. Çünkü o, savaşın ne demek olduğunu çok iyi bilen, bu sebeple de barışı korumaya büyük özen gösteren bir askerd. Bu yüzden barışa verdiği önemi, "Savaş zaruri olmalıdır, zaruri olmayan savaş cinayettir." sözleriyle vurgulamıştır.

47 *Atatürk'ün Millî Dış Politikası...*, C. II, s. 241-245.

48 <http://nobelprize.org/nomination/peace/process.html> (09.01.2008)

49 <http://nobelprize.org/nomination/peace/nomination.php?action=show&showid=2072> (09.01.2008)

50 <http://nobelprize.org/nomination/peace/database.html> (09.01.2008)

51 <http://www.nobelprize.org/nomination/peace/nomination.php?action=show&showid=2046> (09.01.2008)

52 M. M. Hatipoğlu, *Yakın Tarihte Türkiye...*, s. 169

53 http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1934/award-docu.html (08.01.2008).

54 Venizelos'un Nobel Ödülü Komitesi Başkanlığına Nobel Barış Ödülü'nün Atatürk'e verilmesi için göndermiş olduğu Fransızca mektup için bkz., *Atatürk'ün Millî Dış Politikası...*, C. II, s. 241-245.



Atatürk, Türkiye'nin içinde bulunduğu bölgede barışı ve istikrarı sağlamak için, büyük çaba harcamıştır. Komşu devletlerle geçmişte yaşanan düşmanlıkları bir kenara bırakmış, bu devletlerle dostluk kurmak için gerekli adımları atmıştır. Nitekim Atatürk, Yunanistan gibi çok kısa bir süre öncesine kadar savaş meydanlarında karşı karşıya geldiği bir devletle bile dostluk kurmaktan çekinmemiştir.

Yunanistan'da Venizelos'un 1928'de iktidara gelişi, Türk-Yunan ilişkileri açısından yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Venizelos, geçmişte bir hayal uğruna Türklere karşı giriştiği mücadeleden büyük dersler çıkarmıştır. Bu yüzden, Yunanistan'da kendisine karşı ciddi bir muhalefetin oluşacağını bile bile Türkiye'ye dostluk elini uzatmaktan çekinmemiştir. Venizelos'u Türkiye'ye karşı böyle bir politika takip etmeye sevk eden en önemli sebep ise Türkiye'nin "Misâk-ı Millî" sınırları ile yetinip, yayılmacı bir politika takip etmemesidir.

Atatürk ve Venizelos'un çabalarıyla Türkiye ile Yunanistan arasında 1930'larda başlayan dostluk, bir süre sonra iki devlet arasında ittifaka kadar gitmiştir. Bu dostluk ve ittifakın oluşması, diğer Balkan devletlerini de harekete geçirmiştir. Böylece Atatürk ve Venizelos'un başlattığı bu girişim Balkan Pakti'nin temellerini oluşturmuştur.

Venizelos, 1933'te Yunanistan'da iktidarı kaybettikten sonra da gerek Balkanlarda istikrarın sağlanması gerekse Türk-Yunan dostluğunun kuvvetlenmesi için çabalarını sürdürmeye devam etmiştir. Bu yüzden, Balkan Pakti'nin görüşmeleri devam ederken İstanbul'a gelerek Atatürk ile fikir alışverişinde bulunmuştur.

Balkan Pakti imzalanmadan kısa bir süre önce Venizelos, Atatürk'ü Nobel Barış Ödülü'ne aday göstermiştir. Venizelos bu davranışıyla, hem Türk-Yunan dostluğunun hem de Balkan Pakti'nin mimarı olduğuna inandığı Atatürk'ü daha da yüceltmek istemiştir.

Venizelos'un Atatürk'ü Nobel Barış Ödülü'ne aday göstermesi Türk basınına yansımamıştır. Ayrıca Türkiye'de, Nobel Ödülü Komitesi'ne Atatürk lehine baskı oluşturmak için herhangi bir girişimde de bulunulmamıştır. Nobel Barış Ödülü'ne aynı yıl Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Roosevelt de aday gösterilmiştir. Ancak Nobel Barış Ödülü Komitesi, o yılki ödülü, silahsızlanma çalışmalarındaki gayretlerinden dolayı İngiliz İşçi Partisi lideri Arthur Henderson'a vermeyi uygun görmüştür.

Atatürk'e Nobel Barış Ödülü'nün verilmemesi, onun dünya barışı için yaptığı katkıların Komite tarafından önemsenmediği anlamına gelmez. Ancak bu ödül verilirken dünya siyasi konjonktürünün daima etkili olduğunu unutmamak gerekir. Burada asıl önemli olan, Atatürk'ün barış için göster-



miş olduğu çabalarını eski bir düşmanının takdir ederek, onu Nobel Barış Ödülü'ne aday göstermesidir.

Uluslararası camia, dün olduğu gibi bugün de, Atatürk gibi "Yurtta sulh cihanda sulh!" anlayışını devlet politikası haline getirmiş, barışa tutkun devlet adamlarına her zamankinden daha fazla muhtaçtır.

Kaynaklar

A. Arşiv

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA)

B. Yayımlanmış Belgeler

Atatürk'ün Millî Dış Politikası (Cumhuriyet Dönemine Ait 100 Belge) 1923-1938, C. II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. I-III, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 5.bs., Ankara 1997.

Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri, C. IV, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 1991.

Saysal, İsmail, *Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları*, C. I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2000.

Türkiye ile Yunanistan Arasında Samimî Anlaşma Misakı / Pacte d'Entente Cordiale Entre La Turquie et la Grèce, Türkiye Cumhuriyeti Hariciye Vekâleti Protokol Umum Müdürlüğü, Ankara 1933.

C. Gazeteler

Cumhuriyet

Hakimiyeti Milliye

Milliyet

Vakit

D. Hatıralar

Aras, Tevfik Rüştü, *Görüşlerim*, İkinci Kitap, Yörük Matbaası, İstanbul 1968.

Atatürk, Mustafa Kemal, *Nutuk*, C. I-III, 14.bs., Türk Devrim Tarihi Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1982.

İnönü, İsmet, *Hatıralar*, (yay. haz.: Sabahattin Selek), Bilgi Yayınevi, 2.bs., Ankara 2006.

E. Araştırma ve İnceleme Eserler

I. Kitaplar

Akşin, Aptülahat, *Atatürk'ün Dış Politika İlkeleri ve Diplomasisi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991.

Armanoğlu, Fahir, *20. Yüzyıl Siyasî Tarihi 1914-1980*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1983.

Aydemir, Şevket Süreyya, *Tek Adam Mustafa Kemal (1922-1938)*, C. III, 3.bs., Remzi Kitabevi, İstanbul 1969.

Başar, Cem, *Yunan Oyunu*, V Yayıncılık, İstanbul 1988.



- Clogg, Richard, *Modern Yunanistan Tarihi*, (çev.: Dilek Şendil), İletişim Yayınları, İstanbul 1997.
- Çakmak, Zafer *İzmir ve Çevresinde Yunan İşgali ve Rum Mezalimi*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2007.
- Demirözü, Damla, *Savaşın Barışa Giden Yol / Atatürk-Venizelos Dönemi Türkiye-Yunanistan İlişkileri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007.
- Esmer, Ahmet Şükrü, *Siyasî Tarih (1919-1939)*, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1953.
- Gönlübol Mehmet-SAR, Cem, *Atatürk ve Türkiye'nin Dış Politikası (1919-1938)*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 1997.
- Gürel, Şükrü S., *Tarihsel Boyut İçinde Türk Yunan İlişkileri (1821-1923)*, Ümit Yayıncılık, Ankara 1993.
- Hatipoğlu, M. Murat *Yakın Tarihte Türkiye ve Yunanistan 1923-1954*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1997.
- Kitsikis, Dimitri, *Yunan Propagandası*, (çev.: Hakkı Devrim), Kaynak Kitaplar, İstanbul 1974.
- Sarınay, Yusuf - Sümbül, Tahir, *Emperyalizm ve Büyük Hayal*, Ankara 1999.
- Smith, Michael Llewellyn, *Yunan Düşü*, (çev.: Halim İnal), Ayraç Yayınevi, Ankara 2002.
- Svoronos, Nikos, *Çağdaş Hellen Tarihine Bakış*, (çev.: Panayot Abacı), Belge Yayınları, İstanbul 1988.
- Tulça, Enis, *Atatürk, Venizelos ve Bir Diplomat Enis Bey*, Simurg Yayınları, İstanbul 2003.
- Turan, Mustafa, *Yunan Mezalimi (İzmir, Aydın, Manisa, Denizli-1919-1923)*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 1919.
- Türsan, Nurettin *Yunan Sorunu*, 3.bs., Ankara, 1987.
- Umar, Bilge, *İzmir'de Yunanlıların Son Günleri*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1974.
- Vaidis, Thomas A., *Kemal Atatürk (Yeni Türkiye'nin Kurucusu)*, (çev.: Ahmet Angın,) Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi Yayınları, İstanbul 1967.
- Volkan, Vamık D.-ITZKOWITZ, Norman, *Türkler ve Yunanlılar / Çatışan Komşular*, (çev.: Banu Büyükkal), Bağlam Yayınları, İstanbul 2002.
- Yalçın, E. Semih, *Atatürk'ün Millî Dış Siyaseti*, Gazi Kitabevi, 2.bs., Ankara 2007.

2. Makaleler

- Altuğ, Yılmaz, "Atatürk'ün Dış Politikası", *Boğaziçi Üniversitesi Uluslararası Atatürk Konferansı Tebliğleri (10-11 Kasım 1980)*, C. II, İstanbul 1981, s. 480-492.
- Bilgin, Mustafa Sıtkı, "Atatürk Döneminde Türkiye'nin Balkan Diplomasisi (1923-1930)", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, XX / 60 (Kasım 2004), 799-820.
- Clucas, Lowel, "The Byzantine Legacy in the Modern Greek World: The Megali İdea" (Edited by: Richard Clogg), *Anatolica Studies in the Greek East in the 18th and 19th Centuries*, Hampshire 1996, s. 253-281.
- Eyicil, Ahmet, "Atatürk Devrinde Türkiye'nin Balkan Politikası", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 59 / XX (Temmuz 2004), s. 335-367.



- Halaçoğlu, Yusuf, "Atatürk, Türkiye Cumhuriyeti ve Balkanlar", *I. Uluslararası Türkoloji Kongresi Bildirileri (Prizen, 12-14 Aralık 1998)*, (yay. haz.: Nimetullah Hafız), Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2001, s. 29-37.
- Irmak, Sadi, "Atatürk'ün Dış Politika ilkeleri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, III / 9 (Temmuz 1987), s. 487-495.
- İnan, Afet, "Atatürk'ün Bazı Özellikleri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, I / 1 (Kasım 1984), s. 96-101.
- Özel, Sabahattin, "Atatürk Dönemi Türkiye-Yunanistan İlişkileri", *Türkler*, (ed.: Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), C. 19, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 643-653.
- Soysal, İsmail "Atatürk'ün Barışçı Politikası ve Dünyadaki Etkileri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, II / 4 (Kasım 1985), s. 111-119.
- Şimşir, Bilâl N., "Atatürk'ün Yabancı Devlet Adamlarıyla Görüşmeleri, Yedi Belge (1930-1937)", *Belleten*, XLV / 177 (Ocak 1981), s. 157-207.

F. Web Sayfaları

- <http://nobelprize.org/nomination/peace/nomination.php?action=show&showid=2072> (09.01. 2008).
- <http://nobelprize.org/nomination/peace/nomination.php?action=show&showid=2046> (09.01.2008).
- http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1934/award-docu.html (09.01.2008).
- <http://nobelprize.org/nomination/peace/process.html> (09.01.2008).
- <http://nobelprize.org/nomination/peace/database.html> (09.01.2008).



EKLER

24/1 Psa Kuvvetleri bakanlığı
Exp. M. Rousseau, 23
21 rue Louverture
Athènes, le 12 Janvier 1934

[Handwritten signature and date]
1934

Monsieur le Président,

Pendant près de sept siècles tout le Proche-Orient et une grande partie de l'Europe centrale fut le théâtre de guerres sanglantes. L'empire Ottoman et le régime absolutiste des Sultans en fut la cause principale.

L'assujettissement de peuples chrétiens, les guerres religieuses de la Croix contre le Croissant qui en résultèrent fatalement, et les insurrections successives de tous ces peuples aspirant à leur affranchissement, créaient un état de choses qui devait demeurer comme une source constante de périls tant que l'Empire Ottoman conservait l'empreinte qu'y avaient donné les Sultans.

L'instauration de la République Turque en 1922, lorsque le mouvement national de Moustapha Kemal Pacha triompha de ses adversaires, mit définitivement fin à cet état d'instabilité et d'intolérance.

..'

Monsieur le Président du Comité
du Prix Nobel du Storting
Oslo

Norvège

Ek 1- Elefterios Venizelos'un Mustafa Kemal Atatürk'ü "Nobel Barış Ödülü"ne aday göstermek üzere Oslo Nobel Ödülü Komitesi Başkanlığı'na göndermiş olduğu 12 Ocak 1934 tarihli Fransızca Mektup. Bkz., *Atatürk'ün Millî Dış Politikası (Cumhuriyet Dönemine Ait 100 Belge) 1923-1938*, C. II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981, s. 241-243.



Rarement, en effet, fut réalisé en si peu de temps un changement aussi radical dans la vie d'une nation.

A un empire en déclin, vivant sous un régime théocratique où la notion du droit et de la religion se confondaient, se substitua un état national et moderne, plein de vigueur et de vie.

Sous l'impulsion du grand réformateur, Moustapha Kemal Pacha le régime absolutiste des Sultans fut aboli, et l'état devint franchement laïque. La nation toute entière s'élançait vers le progrès, ambitieuse, à juste titre, de figurer à l'avant garde des peuples civilisés

Mais le mouvement pour la consolidation de la paix marcha de pair avec toutes les réformes intérieures qui donnèrent son aspect actuel au nouvel état éminemment ethnique de la Turquie. En effet la Turquie n'hésita pas d'accepter loyalement la perte de provinces habitées par d'autres nationalités et, franchement satisfaite de ses frontières ethniques et politiques, ainsi définies par les traités, elle est devenue un vrai pilier de la paix dans le Proche Orient

C'est nous autres Grecs, que des luttes sanglantes tinrent pendant de longs siècles en état d'antagonisme continu avec la Turquie, qui eûmes les premiers l'occasion de ressentir les effets du changement profond survenu dans ce pays, successeur de l'ancien Empire Ottoman.

Ayant, dès le lendemain de la catastrophe d'Asie Mineure discerné la possibilité d'une entente avec la Turquie régénérée issue de la guerre comme état national, nous lui tendîmes la main qu'elle accepta avec sincérité.

De ce rapprochement pouvant servir d'exemple quant aux pos-



- 3 -

sibilités d'entente même entre des peuples que les plus graves divergences ont divisé, lorsque ceux-ci se laissent pénétrer du désir sincère de la paix, il n'est résulté que des bienfaits tant pour les deux pays en cause, que pour le maintien de l'ordre pacifique dans le Proche Orient.

Or l'homme à qui cette contribution précieuse à la cause de la paix est due est bien le Président de la République Turque Moustapha Kemal Pacha.

J'ai donc l'honneur en qualité de chef du Gouvernement Hellénique en 1930, lorsque la signature du pacte Grécoturc marque une ère nouvelle dans la voie du Proche Orient vers la paix, de poser la candidature de Moustapha Kemal Pacha à l'insigne honneur du prix Nobel pour la Paix.

Veillez agréer, Monsieur le Président, l'assurance de ma plus haute considération,

(E.K. Venizelos)

**The Nomination Database for the Nobel Prize in Peace, 1901-1955**

Year:	1934
Number:	24-1
Nominee:	
Name:	Mustafa Pascha Kemal
Gender:	M
Year, birth:	1881
Year, death:	1938
Profession/Category:	Founder and president of the Republic of Turkey (1923-1938)
Country:	TR (TURKEY)
Motivation:	
Nominator:	
Name:	BK Veniselos
Gender:	M
Profession/Category:	Member of the Greek parliament
City:	Athens
Country:	GR (GREECE)
Evaluation:	No
Comment:	Kemal was on the short list, but no evaluation was written. It was supposed to be added later, but no evaluation on him was added.

In 1934 Mustafa Kemal was given the name Atatürk (Father of the Turks) by the Turkish national assembly.

Ek 2- Elefterios Venizelos'un Mustafa Kemal Atatürk'ü "Nobel Barış Ödülü"ne aday gösterdiğine dair "The Nobel Foundation"un web sitesinde yer alan bilgi. Bkz., <http://nobelprize.org/nomination/peace/nomination.php?action=show&showid=2046> (09.01.2008).

İkonografik Açıdan Orta Çağ Türk Mimarisinde Yer Alan İstiridye Motifi

Alev ÇAKMAKOĞLU KURU*

ÖZ

Eski çağlardan itibaren pek çok ülkenin sanatında gördüğümüz istiridye motifinin genel olarak "yeniden doğuşu, ikinci hayatı" simgelediği bilinmektedir. Bu makalede Orta Asya'da "Gök Tanrı" ve "Budizm" gibi farklı inançların etkisindeki Türk sanatının kaynaklarında istiridye motifinin varlığına değinilmekte, X. yüzyıldan başlayarak büyük ölçüde Müslüman olan Türklerin 1071'den itibaren kendilerine yurt edindikleri Anadolu'daki mimari eserlerinde istiridye motifini nasıl ve nerelerde kullandıkları üzerinde durulmaktadır. Yine bu araştırmada Selçuklu devleti ve beyliklerin hüküm sürdüğü Orta Çağ Anadolu'sunda öncelikle hangi yapılarda, nerelerde istiridye motifinin kullanıldığı tespit edilmekte ve mezar yapılarında istiridye şeklindeki kubbeye geçiş elemanlarının İslam inancı içerisinde taşıdığını düşündüğümüz sembolik anlamları ve bu anlamların diğer kültürlerdeki örnekleri ile benzer ya da ayrılan yönleri irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk sanatı, Orta Çağ, istiridye, ikonografi, mezar yapısı.

ABSTRACT

Oyster Motif in the Middle Age Turkish Architecture in Terms of Iconography

It is well known that the oyster motif, which has been seen in the art of many countries in the ancient times, often symbolizes the "rebirth and second life". In this article, the oyster motifs in the Central Asian Turkish Art, under the influence of different beliefs such as the "Sky God" and "Buddhism", is discussed and whether the Turks, increasingly adopting Islam beginning with the Xth century, used the oyster motif in their architectural works in Anatolia, is inquired. Also, in this study, the structures where the oyster motif was used in Anatolia in the Middle Age, under the reign of the Seljuk State and the Principalities, are

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi öğretim üyesi / ANKARA,
e-posta: alevkuru@gazi.edu.tr



determined, and the symbolic meanings within Islamic belief of the oyster-shaped elements of transition to domes and the similar and different aspects of corresponding symbolic meanings in other cultures are discussed.

Key Words: Turkish Art, Middle Age, Oyster, Iconography, Tomb.

Giriş

Bu araştırmaya esin kaynağı olan istiridyeye, denizlerin sıcak ve ılıman kıyı sularında yaşayan omurgasız hayvanların yumuşakçalar (mollusca) şubesine bağlı bivalvia grubundandır. Aslında çeşidi çok fazla olan bu grupta biz sanat tarihçilerin "istiridyeye" adını verdikleri, literatüre yerleştirdikleri kavramdan kastedilen, güçlü kaslarla birbirine kapanan, üzeri yelpaze şeklinde girintili çıkıntılı iki kabuğa sahip olan türüdür. Kabuğunun iç yüzeyini kaplayan sedef maddesi ile inci meydana getiren "istiridyeye" ile ifade etmek istediğimiz yumuşakçanın biçimi en yalın hali ile üzerinde yelpaze şeklinde derin çizgileri olan deniz kabuklarıdır (Foto.:1).

Tarih öncesi devirlerden itibaren insanların istiridyeye avladıkları, bu hayvanı besin kaynağı olmasının dışında özellikle içinde inci gibi değerli bir madde taşıması ve kadın cinsel organını hatırlatan biçimi ile büyü amaçlı kullandıkları bilinmektedir (Ateş 2001: 58). Üst Paleolitik dönemde Pasifik Okyanusu'ndan Atlantik Okyanusu'na kadar geniş bir coğrafyada mezarlarda cesetlerle birlikte istiridyeye kabuklarına rastlanması yeniden doğuş kültünün varlığının kanıtı olarak ileri sürülmüştür (Foto:2). Hatta istiridyeye ve incinin bulunamadığı yerlere istiridyelerin getirildiği bazan da bu amaçla fildişinden inci ve istiridyeye taklidi yapıldığı belirtilmektedir (Eberhard 2000: 151; Ateş 2001: 61) .

Daha sonraki dönemlerde istiridyenin Çin, Tibet, Hint, Sümer, Babil, Mısır, Yunan, Aztek, İnka, Maya, Kızılderili vs. uygarlıklarında yine doğurganlığın, dişiliğin, bereketin, yeniden doğuşun, nazardan korunmanın sembolü olarak çeşitli inanç ve dinlerde yaşadığı görülmektedir (Andrews 1990: 20; Eliade 1992: 143-164; Chevailierand, Gheerbrant 1996: 871; Morris 1999: 37). Mesela; Hinduizmde yaratıcı koruyucu ve yok edici olarak bilinen Brahma, Vishnu ve Shiva üçlemesinden Vishnu doğum ve yeniden doğum devri daimini yöneten koruyucudur ve bu Budizmin önemli sembollerinden biri olarak istiridyeye kabuklu Vishnu heykeli ile simgelenmektedir (Blacker 1922: 54, 57) (Foto.:3).Yine Budizmde helezon şekilli deniz kabuğu Buda'nın sesini ifade ederken (Morris 1999: 40), Hindistan'da cenaze törenlerinde ölünün evinden mezarlığa giden yol boyunca deniz kabukları serpilmesi yeniden doğum ile ilgili olsa gerektir (Ateş 2001: 134). Bazı Budist tapınaklarda nişlerin içlerinin istiridyeye kabuğu şeklinde yivlenmesinde sadece süslemenin dışında bir şeyler aranmalıdır (Blacker 1922: 143).



Batı dünyasında Yunan mitolojisinde yer alan Afrodit'in –genelde kabul gördüğü üzere– içindeki inci tanesinden yaratılarak bir ıstiridye kabuğunda Kıbrıs kıyılarına çıkmış olması pek çok resim ve heykelerde ıstiridye motifinin kullanılmasının esin kaynağı olmuş, kadın güzelliğinin doğuşunun, yaratılmasının sembolü olarak kullanılmıştır (Can 1990: 93) (Foto.:4). Roma'da da ıstiridye kabuğu şeklinde süslemelere sarkofajlarda rastlamamız bize yeniden doğmayı, ikinci bir hayatın varlığını hatırlatmaktadır (Ramage, Ramage 1991: 46).

İstiridye kabuğu Hristiyanlıkta genellikle haccı ifade etmekte, bazen Aziz James'in sembolü olarak kullanılmakta (Ferguson 1961: 34) ise de Trabzon Ayasofyası'nın (1238-1263) cephesindeki Adem'i içeren frizde olduğu gibi yaradılışın anlatımında da yer alabilmektedir (Eastmond 2004: 64) (Foto:5).

Genel olarak eski çağlardan itibaren farklı coğrafya ve kültürlerdeki varlığına işaret ettiğimiz ıstiridye motifinin yeniden doğuş, ikinci hayat gibi hemen hemen ortak anlamlar taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu noktada bizi asıl ilgilendiren konu diğer kültürlerde olduğu gibi Türk sanatında ıstiridye motifinin kullanıldığı yerler ve bu motifin sembolize ettiği unsurların neler olabileceğidir.

Türk sanatının kaynaklarına Orta Asya'ya baktığımızda, İskitlerin (M.Ö.VII. yüzyılda Avrupa ile Asya'nın batı kesiminde yaşamış Türk kökenli olduğu söylenen kavim) bazı eserlerinde ıstiridye motifi görülmekte ve bu motifin varlığı güney ipek yolu vasıtası ile Helenistik etkili olarak değerlendirilmektedir (Wilhelm 2001: 55).

Hun devletinin (M.Ö.220-M.S.216) kuruluşundan önce M.Ö. V.-IV.yüzyılda Altaylarda Ursul nehri kenarındaki Tuhayta Kurganlarında diğer eşyalar arasında gerdanlık gibi süs unsuru olarak da kullanılan küçük ıstiridye kabukları bulunmuştur. Güney Sibiry'a'nın ikinci Tagar devrinde Çin'de (Ögel 1991: 37), Hunların daha sonraki dönemlerinde de kadınların ıstiridyeden gerdanlıklara sahip oldukları, bunun diğer kültürlerdeki gibi ikinci bir hayatı, doğurganlığı simgeleyen büyüsel bir amaca hizmet ettiği anlaşılmaktadır (Eberhard 1942: 66). Budizm etkisindeki Uygur dönemi duvar resimleri ve heykeli dışında İslam öncesi Orta Asya Türk sanatında umduğumuz kadar çok sayıda ıstiridye kabuğu şeklinde süslemeli sanat eserlerine rastlanmamıştır. Akdeniz havzası uygarlıklarının etkisini yansıttığı belirtilen bu süslemelerin Orta Asya Türk sanatına ipek yolu ile taşındığı genel kanaatine rağmen yine de bunu kesinleşmiş bir bilgi haline dönüştürmek zor ve gereksizdir. Özellikle bu araştırma kapsamında geniş bir coğrafyada yaygın kullanıldığı anlaşılan ıstiridye motifine köken aramaktan çok bu motife içinde bulunduğu sanat üslubu ve inanç sisteminin yüklediği anlam önem kazanmaktadır .



Orta Çağ Türk Mimarisinde İstiridy Motifi

Tarih sahnesine çıktıkları çok eski devirlerden itibaren ıstırdıye motifine sanatlarında yer veren Türkler Müslümanlığı kabul edip Arap yarımadasına, Akdeniz havzasına girmekle daha önce aşına oldukları bu motife mimarilerinde yoğunluk kazandıracak kaynağa da sahip olmuşlardır.

Bölgede bir zamanlar var olan uygarlıklara ait eserlerin dışında, bu eserlerin etkilerini de taşıyan İslam mimarisinde ıstırdıye motifine oldukça fazla yer verildiği anlaşılmaktadır¹ (Foto: 6). İslam dünyasının ve sanatının yeşerdiği bu coğrafyada XI.yüzyılda siyasi bir güç olarak varlığını gösteren Müslüman Türklerin de ıstırdıyeyi özellikle Suriye, Mezopotamya ve Mısır'daki eserlerinde kullandıkları bilinmektedir (Bakırer 1976: 8-9). Bir noktadan çıkan ışınsal yivli, dalgalı yüzeyli bir biçim teşkil eden ıstırdıye motifini binaların cephelerinde, kapılarında, mihrap ve kubbeye geçiş elemanlarında farklı bir üslupla ele alan Türkler, bu motifi 1071 yılında Bizans'a karşı kazandıkları Malazgirt Meydan Savaşı'ndan sonra aynı zamanda Anadolu'ya da taşımışlardır.

Aslında Anadolu'da daha önceki bazı uygarlıkların eserlerinde örneklerine rastladığımız ıstırdıye motifi, Türk devri mimarisinde yeniden hayat bulmuş, öncelikle Suriye'de Zengi (1127-1259) etkilerini gösteren (Hattstein, Delius 2000, 190) ıstırdıye kabuğu biçiminde yivlenmiş mihrap kavsaralarında yerini almıştır.² Harput Ulu Camii (1155-1165) avlu mihrabının kavsarası, Dunaysır Ulu Camii (1204) esas mihrabın kavsarası, Konya Beyşehir Kızılören Han Mescid (1205-1210) mihrabının kavsarası, Diyarbakır Mesudiye Medresesi'nde (1223)avlu mihrabının kavsarası (Bakırer,1976:125, 130, 135, 143-144) ile Mardin Harzem Taceddin Mesud Medresesi'nin (1211) cami bölümüne ait mihrap bu şekilde ıstırdıye nişlidir (Altun 1978: 166) (Foto: 7).

Hunad Camii (1238)mihrabında ise köşeli mihrap hücrenin içinde ıstırdıye kabuğu biçiminde dilimlerle nihayetlenen ince uzun üç küçük niş bulunmaktadır (Karamağaralı 1976: 210).

1 Bağdat Müzesi'nde olduğunu bildiğimiz 745 yıllarında Halife Mansur'un yaptırdığı Ulu Cami'den getirilmiş olan El-Haseki Camii mihrabının yarım daire planlı nişi ıstırdıye kabuğu şeklindedir. Böyle nişi ıstırdıye kabuğu şeklinde olan mihraplar daha sonra XII.yüzyılda bir grup Fatimi (909-1171) Camisi'nde de karşımıza çıkacaktır. (Bakırer 1976, 8-9) İstırdıye kabuğu şeklinde süslemelere rastladığımız Tunus'ta Fas şehrinde Kayravan Ulu Camii'nde (yapımına 670 yılında başlanmış bugünkü şeklini Tunus'da 800yılında kurulan 910 yılına kadar devam eden Aglebiler devrinde almış mihrap önü kubbesine geçiş elemanları da ıstırdıye şeklindedir (Atasoy, Bahnasi, Rogers 1990, 86). Mısır'da Fatimilere ait Kahire El-Ahmer Camii'nin (1125) cephesinde portalde (yapının ana kapısı) ve onun iki yanındaki nişlerin üst kısmında ıstırdıye kabuğu şeklinde yivler yer almaktadır (Ögel 1987, 120).

2 Mesela Musul Ulu Camii (1148) avlu mihrabı nişi, Memlüklerden kalma Kahire'deki Sultan Kalavun Türbesi'nin (1284-85) mihrap nişi de yine ıstırdıye kabuğu şeklinde kavsaraya sahiptir. (Aslanapa 1990,99-125).



Erzurum Miyadin Köyü Ferruh Hatun Kümbeti (1324) mihrap boşluğunu sekiz dilimli istiridye örtmekte (Tuncer 1991, 196-200), Beypazarı Boğazkesen Kümbeti'nde (XIV.yüzyılın ilk yarısı) mihrap nişinin kavsarası istiridye kabuğu şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Çakmakoğlu Kuru: 2002, 227). Ayrıca Konya Musalla Namazgahı mihrap kavsarası (Kuş, Dıvarcı, Şimşek 2004: 196) dışında Bitlis Güroymak (Norşen) Kümbeti (1290) ve Ahlat Alimoğlu Kümbeti'nin mihrap pencereleri dıştan istiridye kabuğu şeklinde oyulmuş lentoları ile diğer pencerelerden ayrılmaktadır (Tuncer 1986: 98-99).

Orta Çağ'da Anadolu Türk mimarisinde istiridye motifine mihrapların dışında İlgin Şeyh Bedrettin Kümbeti'nin (1286) kuzey penceresinde görüldüğü üzere pencere kavsaralarında da rastlanmaktadır (Önkal 1996: rep. 238) (Foto: 8). Mihraplarda olduğu gibi istiridye kabuğu şeklindeki süslemenin yoğun olarak kullanıldığı bir başka alan da kapı kavsaralarıdır.

Kayseri Gevher Nesibe Medresesi'nde (1205) bazı oda kapıları (Cantay 1992: rep. 18-19), İncir Han (1239), Aşık Paşa Türbesi (1322), İsa Bey Camii'nin (1374) taç kapı kavsaraları istiridye kabuğu süslemelere sahiptir (Foto: 9), (Foto: 10).

Malatya Ulu Camii (1224) batı kapısı, Amasya Burmalı Minare Camii (1237), Kırşehir Alaaddin Camii (1242), Sarı Han (1230-35) ve Akhan'ın (1254) avlu kapıları ile Çay Han'ın (1278) kapı mihrabiyelerinde kavsaralar istiridye şeklindedir (Ünal 1982: 36, 71). XIV.yüzyılın ilk çeyreğine ait olduğu belirtilen Eskişehir Seyitgazi Kümbet Köyü Kümbet Dede Kümbeti'nde kapının güney sövesini üstte istiridye kabuğu şeklinde süsleme ile sonlanan bir nişe sahip antik mermer parça oluşturmaktadır (Tuncer 1991: 213). Divriği Şifahanesi'nde (1228) tonoz ayakları arasında kalan duvar parçalarında görüldüğü üzere istiridye kabuğu şeklinde süslemelere içerde rastlandığı gibi (Ögel 1987:lev. XIX., rep. 33), Ahlat Erzen Hatun Kümbeti'nin (XIV.yüzyıl), Gevaş Halime Hatun Kümbeti'nin (1335), Van Erciş Karamelik Köyü yakınında Anonim Kümbet (XV.yüzyıl başları) ile Van Erciş Kadem Paşa Hatun Kümbeti'nin (1458) çokgen gövdelerinde üçgen profilli nişlerin alt ve üst kısımları istiridye şeklinde yivlidir (Tuncer 2000: 214, 221), (Foto: 11) (Foto: 12). 1314 tarihli Tokat'taki bir mezar taşında istiridye motifi ile karşılaşılırken (Karamağaralı 1992: 165), Niğde Alaaddin Camii'nde (1223) (Kuban 2002: 141-142), Milas Firuz Bey Camii'nde (1394), Balat İlyas Bey Camii'nde (1404) mihrap önü kubbesine geçişleri sağlayan tromplarda, Manisa Çukur Hamam (1366) gibi bazı hamamlarda da kubbeye geçişlerde istiridye süslemelere yer verilmektedir (Aktuğ-Kolay 1999: 72) (Foto: 13).

Detaya girmeden genel bir bakışla ele aldığımız örneklerden Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinde istiridyenin kubbeye geçişlerde, mihraplarda,



pencere ve kapılarda, cephelerdeki nişlerde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Taşdığı içbükey biçim gereği alttaki bir yüzeyden daha üstteki bir yüzeye geçişte yardımcı eleman işlevini de yüklediği fark edilen mimarideki istiridye motiflerinin yalnız süsleme aracı olmadığı, çoğu zaman bir fonksiyona hizmet ettiği de görülmektedir.

Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinde Selçuklu ve Beylikler devrinin cami ve hamamlarında olduğu gibi mezar yapılarında da duvarların üst köşelerine yerleştirilmiş istiridye şeklinde yivli unsurlar bir taraftan dekoratif görüntüleri ile göze hitap ederken diğer taraftan yukarıda bahsedildiği üzere kubbeye geçişi sağlama görevini de üstlenmişlerdir. Mesela XII.yüzyılın son yarısına tarihlendirilen Erzurum Mehdi Abbas Kümbeti'nde, sekizgen gövde üst kısımda sekiz köşedeki istiridye kabuğu şeklindeki köşe taşları ile on altıgene dönüşmektedir (Tuncer 1986: 119-120). Erzurum Emir Saltuk Kümbeti'nde (XII.yüzyılın ikinci yarısı) yine sekizgen gövdede üstte sekiz köşede istiridye kabuğu şeklinde dilimlenmiş trompçuklarla kubbeye geçiş sağlanırken Kayseri Avgunlu Medresesi'nin kümbetinde (XIII.yüzyılın ikinci çeyreği) sekizgen gövdenin üstünde birbirinden farklı sekiz trompçuktan biri istiridye kabuğu şeklinde dilimlenmiştir. Divriği Ahmet Şah Türbesi'nde (1228), kare kısmı örten kubbeye geçişi sağlayan dört köşedeki tromplar iki kademeli olarak ele alınmış altta istiridye kabuğu şeklinde süslemeye karşılık trompun üst kısmı boş bırakılmıştır (Önkal 1996:23, 391, 395). Konya Ulaş Baba Kümbeti'nde (XIII.yüzyılın ikinci yarısı) sekizgen gövdede istiridye bingilerle kubbeye geçilmektedir (Tuncer 1986: 192). Erzurum Ahi Baba Kümbeti'nde (XIV.yüzyılın ikinci yarısı) sekizgen gövde de kubbeye geçiş istiridye kabuğu şeklinde köşe bingileri ile sağlanmıştır (Tuncer 1991: 209-210). Kayseri Ali Cafer Kümbeti'nde (XIV.yüzyılın ikinci çeyreği) sekizgen gövdede istiridye kabuklu köşe taşlarıyla kubbeye geçilmektedir. Kayseri Sırçalı Kümbet'te (XIV.yüzyılın ortaları) dışta silindirik gövde iç kısımda oniki kenarlıdır ve kubbeye geçiş istiridye kabuğu şeklindeki köşe bingileri ile gerçekleşmektedir (Çakmakoğlu Kuru 1999: 156-157, 174). Yine Kayseri'de Emir Sultan Kümbeti'nde (XIV.yüzyılın ortaları) kare gövde üzerine oturan sekizgen kasnakta ve Van Gevaş Halime Hatun Kümbeti'nde (1335) onikigen gövdede istiridye kabuğu şeklindeki tromplarla kubbeye geçilmektedir (Tuncer 2000: 40, 210). (Çizim:1). Ankara Beypazarı Boğazkesen Kümbeti'nde (XIV.yüzyılın ilk yarısı) kubbe, kare şeklindeki gövdede köşelere yerleştirilen istiridye kabuğu biçimindeki tromplar üzerine oturmaktadır (Çakmakoğlu Kuru 2002: 225, 236).

Suriye bölgesindeki Zengi, Eyyubi devri eserlerinin etkisi görülen İstiridye kabuğu şeklindeki süslemeler Anadolu Türk sanatında mihraplarda ve kapılarda, XI- XII.yüzyıldan itibaren görülmekle birlikte Selçuklu ve Beylik-



ler devri mezar yapılarında kubbeye geçiş elemanı olarak XII.yüzyılın ikinci yarısından başlayarak karşımıza çıkmakta, özellikle 1243 Moğol istilasından sonra kullanımı artmaktadır. Bunda Moğol akınlarıyla farklı bölgelerden Anadolu'ya gelen ustaların getirdiklerini buldukları ile kaynaştırarak yeniden yorumlamış olmalarının etkisi olsa gerektir. XIII. yüzyılda daha çok gezici olan bu ustaların XIV. yüzyılda beyliklerden birine yerleştikleri ve buradaki antik harabelerden bazı unsurları kendilerine örnek aldıkları da görülebilmektedir. Böylece bu yüzyılın mimarisinde genellikle nişlerin veya trompların ıstiridye kabuğu şeklinde yivlenmesindeki artış bir taraftan da Anadolu topraklarında eskiden kalan Helenistik (MÖ.330-30) yapı unsurlarının taklidi akımına da bağlanabilmektedir (Diez, Aslanapa, Koman 1950: 204, 206, 212-213).

Anadolu toprakları Türkler gelmeden çok önce bu motifi tanımış olsa da, XIV.yüzyılda antik yapılardan esinlenen ustalardan söz edilse de (Diez, Aslanapa, Koman 1950), yeniden bu topraklarda ıstiridye motifinin Türk sanatı ile canlanmasında büyük ölçüde Suriye'yi de içine alan güney etkilerinin rol oynadığı kanaatindeyiz. Ve bu noktada fazla derinleşmeden, Orta Çağ Türk mimarisinde yoğun olarak yer aldığını gördüğümüz ıstiridyenin mezar yapılarını örten kubbeye geçiş elemanı olarak taşıyabileceği anlam üzerinde durmak istiyoruz.

Orta Çağ Türk Mimarisinde İstiridye Motifinin İkonografisi

Genelde ay kültü ile ilgili olarak ele alınan ıstiridye, içindeki inci nedeni ile bir hazine sakladığı görüşü çerçevesinde değerlendirilmektedir (Ersoy 2000: 455). Ve ay Türklerde zaman zaman güneşten de üstün tutulduğu gibi, yaradılış efsanelerinde baş kahraman olarak da görülmektedir (Ögel 1995: 197-204). Daha önce belirttiğimiz üzere bazı kurganlarda ıstiridye kabuklarının veya ıstiridye kabuklarından gerdanlıkların çıkmış olması hemen bütün kültürlerde doğurganlığı, dişiliği, yeniden doğuşu ifade eden ıstiridyenin (Eliade 1992: 255) İslam öncesi Türk topluluklarında da yine yaradılış ve doğuş ile ilgili bir anlam taşıyabileceği bağıni kurmamıza neden olmaktadır.

Gök Tanrı inancından başka Türklerin kabul ettikleri diğer bir inanç sistemi olan Budizm'de ıstiridyenin yüklendiği anlamlardan biri de yeniden doğuştur. Bezeklik'teki Budist manastırlara ait mağara resimlerinde cennet tasvirleri içersinde halıların üzerine uzanmış müzisyenlerin çaldıkları müzik aletleri arasında deniz kabukları görülmesi yeniden doğuş ile ilgili olsa gerektir (Roux, 2001: 222).

Türkler Müslüman olduktan sonra da, yukarıda özetlediğimiz geçmiş inançlarının izlerini taşıyan, kültür değerlerinin pek çok unsurunu İslam anlayışı ile kaynaştırmışlar, bunları yeniden kullanabilmişlerdir. Bunlardan biri olan ıstiridye kabuğu şeklindeki motif, bir süsleme unsuru olmasının dı-



şında iç bükey formundan dolayı bir yüzeyden daha üstteki bir başka yüzeye geçiş elemanı olarak kavşarlarda, tromplarda yer alabilmiştir.

İslam inancı içerisinde “istiridyе” kavramına doğrudan yer verilmemekle birlikte içinde sakladığı inciden dolayı bağlantı sağlanabilmektedir.

Kur’an’da Rahman Suresi’nin 22. ayetinde “ikisinden de inci ve mercan çıkar” sözleri ile incilere dikkat çekilmiştir. Birbirinden tuzluluk farkı nedeniyle ayrılan iki denizin ikisinden de inci ve mercan çıkan nimetler var denilmekte ayrıca *Kur’an*’da, incilerden cennet süslerinden biri olarak bahsedilmektedir.

Nur Suresi 35. Ayetinde “Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili, içinde lamba bulunan kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, “denilerek Allahın nuru inci gibi parlayan bir yıldızla benzetilmiştir.

Hac Suresi 23’de “Hiç şüphesiz Allah iman edenleri ve salih amellerde bulunanları altından ırmaklar akan cennetlere sokar. Orada altından bileziklerle ve incilerle süslenirler: oradaki elbiseleri ipektendir” sözleri ile cennet tasviri yapılmaktadır.

Aynı şekilde yine cennet ve inci Fatır Suresi 33. Ayetinde de bir arada geçmekte, Tur Suresi 24’de “Hizmetlerine verilmiş, kabuğunda saklı inci gibi gençler etraflarında dönüp dolaşırlar.”

Vakıa Suresi 22, 23’de “Saklı inciler gibi iri gözlü huriler”, İnsan Suresi 19 da “o insanların etrafında öyle ölümsüz genç nedimler dolaşır ki, onları gördüğünde, etrafa saçılıp dağılmış inciler sanırsın” denilmektedir. Görüleceği gibi *Kur’an-ı Kerim*’de inci “cennet” ile, “öbür dünya” ile bağlantılı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ayrıca fütüvvetnamelere göre Hz. Muhammed’e miraca çıkmadan önce Cebrail tarafından fütüvvet kuşağı ile beraber Allah’ın emri ile cennetten yakut ve inciden ibaret bir köşkten kıymetli mücevherattan yapılmış bir sandık içinden alınan hırka getirilmiş ve törenle ona giydirilmiştir (Sarıkaya 2002: 174). Konumuz olmamakla birlikte tasavvuf edebiyatında da inciye yer verildiğini incinin edebi metinlerde daha çok nadir bulunan, saf, temiz bir güzelliği tanımlamayı içerdiğini de belirtmek gerekir (Sultan Veled 1941: 24). Ama asıl tasavvuf terimleri arasında Arapça inci demek olan “Dür” kelimesi ile itaat etmek, insan-ı kamil ve Hz. Muhammed ifade edilmekte, “yetim incisi” veya “tek inci” anlamında Dürr-i Yetim ile yine Hz. Muhammed ve insan-ı kamil anlatılmak istenmektedir.

Sonuç

İlk çağlardan itibaren pek çok kültürde hayatın ve bitmek bilmez yaradılışın simgesi olarak gördüğümüz ve öte dünyada huzurlu bir ikamet sağlamaya



neden olan inci (Eliade 2002 : 56-57) buna bağlantılı olarak ıstiridye aslında Türk-İslam sanatında da özellikle cennet ve cenneti çağrıştıran tasvirlerde kullanım alanı bularak hemen hemen aynı anlamı taşımıştır. Orta Çağ Anadolu'sunda Selçuklu ve Beylikler devrinin yukarıda bahsettiğimiz çoğu sekizgen veya çokgen gövdeye sahip mezar yapılarında kubbeye geçişlerin ıstiridye kabuğu şeklinde yivlenmiş tromplarla sağlandığını belirtmiştik. İslam kozmogonisinde kubbe semavatın, evrenin, tanrısal gücün, evrenin yaratıcısı olarak tanrının sembolü şeklinde tanımlanmaktadır (Karamağaralı 1993: 257). Bu noktadan hareketle Selçuklu ve Beylikler devri Türk sanatında karşımıza çıkan mezar yapılarında gördüğümüz kubbeye geçişi sağlayan ıstiridye kabuğu şeklinde yivlenmiş tromplarla, o mezarda yatan kişinin Tanrı'ya kavuşması, inci ile ilişkilendirdiğimiz Hz. Muhammed'in şefaati ile yeryüzünden tanrı katına geçişi amaçlanmakta bir taraftan da öbür hayatta cennette olması temennisi dile getirilmektedir.

Böylece eski çağlardan itibaren yeryüzünün pek çok bölgesinde farklı inançların beslediği farklı kültürlerde var olan "ikinci hayat, yeniden doğuş" gibi anlamların yüklendiği ıstiridye motifine benzer şekilde Türk sanatının İslam öncesi döneminde de rastlandığı, bu motifin özellikle Orta Çağ'da Anadolu Türk mimarisi içerisinde mezar yapılarında yoğun olarak kullanıldığı ve bu motifin taşıdığı manaya İslâmi bir karakter kazandırıldığı anlaşılmaktadır.

Kaynaklar

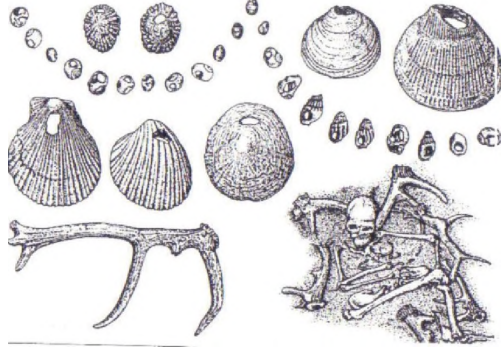
- Altun, A. (1978), *Anadolu Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi*, İstanbul.
- Andrews, C. (1990), *Ancient Egyptian Jewellery*, London.
- Aslanapa, O. (1990), *Türk Sanatı*, Ankara.
- Atasoy, N., Bahnasi, A., Rogers, M. (1990), *The Art of İslam*, Paris.
- Ateş, M. (2001), *Mitolojiler ve Semboller, Ana tanrıça ve Doğurganlık Sembolleri*, İstanbul.
- Bakırcı, Ö. (1976), *XIII. ve XIV. yy. larda Anadolu Mihrapları*, Ankara.
- Blacker, J. F. (1922), *The ABC of Indian Art*, London.
- Can, Ş. (1990), *Klasik Yunan Mitolojisi*, İstanbul.
- Cantay, G. (1992), *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Dariüşşifaları*, Ankara.
- Chevailierand, J., Gheerbrant, A. (1996), *Dictionary of Symbols*, London.
- Diez, E., Aslanapa, O., Koman, M.M. (1950), *Karaman Devri Sanatı*, İstanbul.
- Eastmond, A. (2004), *Art and Identity in Thirteenth Century Byzantium; Hagia Sophia and The Empire of Trabzonid*, London.
- Eberhard, D. W. (1942), *Çin'in Şimal Komşuları*, Ankara.
- Eberhard, W. (2000), *Çin İmgeleri Sözlüğü*, İstanbul.
- Eliade, M. (1992), *İmgeler, Simgeler*, Ankara.
- Eliade, M. (2001), *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, İstanbul.
- Ersoy, N. (2000), *Semboller ve Yorumları*, İstanbul.



- Ferguson, G. (1961), *Sign & Symbols, in Christian Art*, New York.
- Hattstein, M., Delius, P. (2000), *İslam: Art and Architecture*, Könemann, Cologne.
- Karamağaralı, B. (1992), *Ahlat Mezar Taşları*, Ankara.
- Karamağaralı, B. (1993), "İçiçe Daire Motiflerinin Mahiyeti Hakkında", *Sanat Tarihinde İkonografik Yaklaşımlar, Güner İnal'a Armağan*, 249-270.
- Karamağaralı, H. (1976), "Kayseri deki Hunad Camiinin Restitüsyonu ve Hunad Manzumesinin Kronolojisi Hakkında Bazı Mülahazalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI, 199-246.
- Kolay Aktuğ, İ. (1999), *Batı Anadolu 14. yy. Beylikler Mimarisinde Yapım Teknikleri*, Ankara.
- Kuban, D. (2002), *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, İstanbul.
- Kuru Çakmakoğlu, A. (1999), *Kayseri'de Türk Devri Mimarisi*, Ankara.
- Kuru Çakmakoğlu, A. (2000), "Beypazarı Boğazkesen Kümbeti ve Mihrabındaki Balık Figürü Hakkında", *Prof. Dr. Haluk Karamağaralı Armağanı*, 225-243.
- Kuş, A., Divaracı, İ. Şimşek, F. (2004), *Konya ve ilçelerinde Selçuklu Eserleri*, Konya.
- Morris, D. (1999), *Koruyucu Tılsımlar*, İstanbul.
- Ögel, B. (1991), *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara.
- Ögel, B. 1995, *Türk Mitolojisi*, C. II., Ankara.
- Ögel, S. (1987), *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*, Ankara.
- Önkal, H. (1996), *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Ankara.
- Ramage, N. H., Ramage, A. (1991), *The Cambridge Illustrated History of Roman Art*, Cambridge.
- Roux, J. P. (1999), *Orta Asya Tarih Ve Uygarlık*, İstanbul.
- Sarıkaya, M. S. (1999), XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri, Ankara.
- Sultan Veled (1941), *Divanı Sultan Veled*, Transl. F. Nafiz Uzluk, Ankara.
- Tuncer, O. C. (1986), *Anadolu Kümbetleri*, C. 1, Ankara.
- Tuncer, O. C. (1991), *Anadolu Kümbetleri*, C. 2, Ankara.
- Tuncer, O. C. (2000), *Anadolu Kümbetleri*, C. 3, Ankara.
- Ünal, R. H. (1982), *Osmanlı Öncesi Anadolu Türk Mimarisinde Taç Kapılar*, İzmir.
- Wilhelm, H. W. (2001), *İpek Yolu ve Orta Asya Kültür Tarihi*, İstanbul.



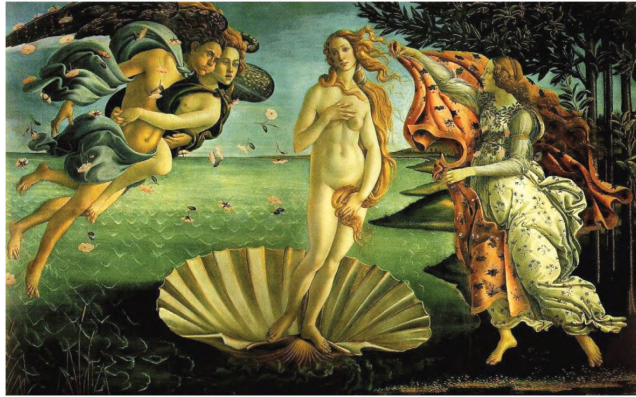
Fotoğraf 1: İstiridye



Fotoğraf 2: Mezar buluntuları (M. Ateş'den)



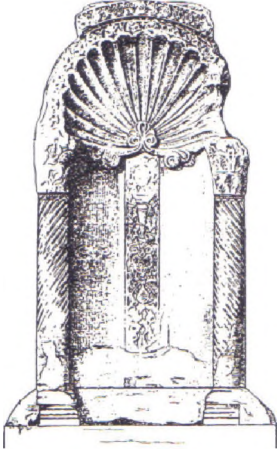
Fotoğraf 3: Vishnu Sembolü (J. F. Blacker'dan)



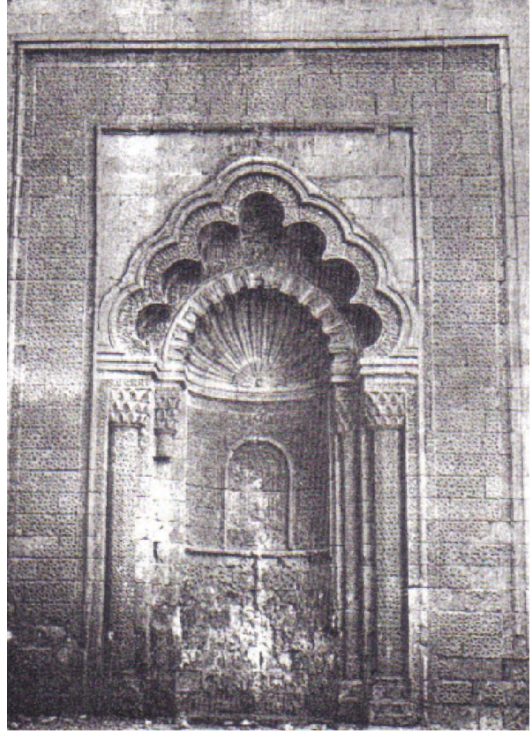
Fotoğraf 4: Venüs'ün Doğuşu, Boticelli



Fotoğraf 5: Trabzon, Aya Sofya: Adem'in yaradılışı (A. Eastmond'dan)



Fotoğraf 6: Bağdad, El Haseki Camii mihrabı (Ö. Bakırer'den)



Fotoğraf 7: Dunaysır Ulu Camii mihrabı (Ö. Bakırer'den)



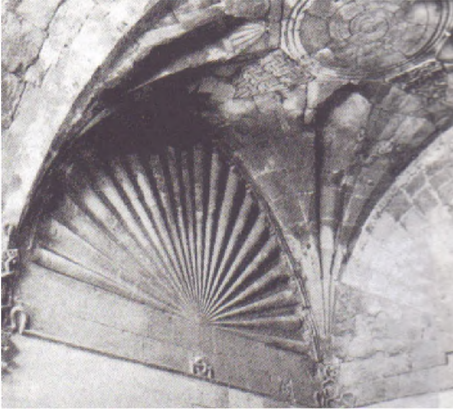
Fotoğraf 8: Ilgın, Şeyh Bedreddin Kümbeti kuzey pencerelerinden (H. Önkal'dan)



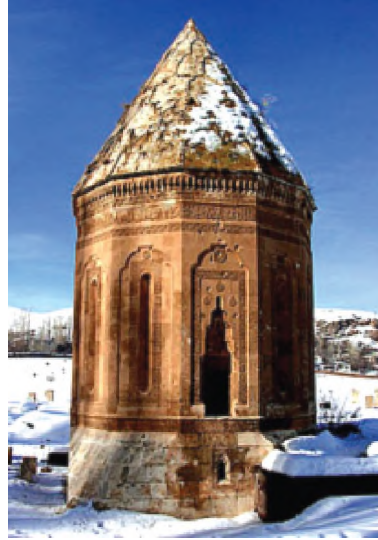
Fotoğraf 9: Kayseri Gevher Nesibe Hatun Şifahenesi kapılarından



Fotoğraf 10: Aşık Paşa Türbesi, Kırşehir (S. Fırat'dan)



Fotoğraf 11: Divriği Şifahesi tonozlarından (S. Ögel'den)



Fotoğraf 12: Gevaş Halime Hatun Kümbeti, Van



Erdem

124

52
2008

Alev ÇAKMAKOĞLU KURU



Fotoğraf 13: Niğde, Alaaddin Camii (D. Kuban'dan)

Klâsik Türk Edebiyatında İdiyye Şiirleri (Bayram Şiirleri)

Aysun EYDURAN*

ÖZ

Klâsik Türk edebiyatı şairleri, şiirlerinde içinde yaşadıkları toplumun sosyal ve kültürel hayatını, bağlı buldukları edebiyatın kurallarına uyarak sanatsal bir üslûpla işlemişlerdir. Türk toplumunda önemli bir yere sahip olan Ramazan ve Kurban Bayramı, özellikle kasidelerin nesib bölümlerinde olmak üzere gazel, kıta gibi nazım şekilleriyle yazılan idiyyelerde (bayram şiirlerinde) belli başlı bir tema olarak ele alınmaktadır. İleri gelen kişilere sunulmak amacıyla yazılan idiyyelerde dönemin bayram anlayışı, düzenlenen bayram törenleri, oyun ve eğlenceler vs. ayrıntılı biçimde sanatsal bir üslûpla anlatılmaktadır. Makalenin amacı, eski dönemlerdeki bayram anlayışının, düzenlenen tören, oyun ve eğlencelerin idiyyelere nasıl yansıdığını belirlemektir.

Anahtar Kelimeler: Klâsik Türk edebiyatı, idiyye şiirleri, bayram şiirleri, Ramazan Bayramı, Kurban Bayramı.

ABSTRACT

Bayram (Idiyye) Poems in Classical Turkish Literature

The poets of Classical Turkish Literature told about social and cultural life of their society in their poetry, by applying an artistic style in line with the rules of the literary tradition in which they inherited. The *bayrams* (religious holidays) of Ramadan and Kurban, which have a significant place in Turkish society, are the main themes used in *bayram* poems (idiyye) written in verse styles such as gazelle and quatrain, and especially in the *nesib* section of the classical *kaside*. The Bayram understanding of the period, the bayram festivals, games and entertainments are illuminated through an artistic style in these bayram poems written to be presented to the leading figures of the time. The purpose of this article is to determine how the understanding of bayram, the festivals, games and entertainments in old times are reflected in bayram poems (idiyye).

Key Words: Classical Turkish literature, idiyye poems, bayram poems, Ramadan and Kurban Bayrams.

* Yard. Doç. Dr., Adnan Menderes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/AYDIN, e-posta: aeyduran@adu.edu.tr



Klâsik Türk edebiyatı şairleri bağlı buldukları edebiyatın anlayış ve kurallarına uyarak, şiirlerinde içinde yaşadıkları toplumun gelenek, görenek, örf ve adetlerini, oyun ve eğlence anlayışını vs. edebî bir üslûpla işlemişlerdir. Klâsik Türk edebiyatı şairleri, her türlü konuyu şiirlerinde işlemiş olmakla birlikte, bazı konular üzerinde daha fazla durmuşlardır. Bu konuların başında, İslâm aleminde her yıl Ramazan ayının sona ermesiyle, Hicrî takvime göre Şevval ayının başında kutlanmaya başlanan Ramazan Bayramı ile Zilhicce ayının onuncu gününde kutlanmaya başlanan Kurban Bayramı gelmektedir. Ramazan ve Kurban Bayramı, özellikle kasidelerin nesib bölümlerinde, kıta, gazel gibi nazım şekilleriyle yazılan şiirlerin bir kısmında belli başlı bir tema olarak işlenmektedir. Kaside nazım şekliyle yazılan idiyyelerin övgü bölümünde de övülen kişinin nitelikleriyle bayram ve bayramlarda yaşananlar arasında çeşitli benzetme ve mecazlarla ilgi kurulmuştur. Bayramlarda padişahın veya dönemin ileri geleninin bayramını kutlamak, karşılığında da caize alabilmek için yazılıp sunulan şiirlere “İdiyye/ıydiyye/idiyye” (bayram şiirleri) denilmektedir. İdiyye kelimesi sözlük anlamı itibarıyla de “bayramlık, bayram bahşışı” demektir (Devlilioğlu 2003: 409, 410). Klâsik Türk edebiyatı şairleri, dinî bayramları ve bayramlarda yaşananları, divanlarındaki birçok beyitte de söz konusu etmişlerdir.

Türk edebiyatında idiyye yazma geleneğinin tam olarak ne zaman başladığı bilinmemekle birlikte, yapılan divan taramaları sonucunda XV. yüzyılda başladığı düşünülmektedir. Çalışmaya 15. yüzyıldan Ahmet Paşa, Necâtî; 16. yüzyıldan Fuzûlî, Hayâlî, Bâkî, Nev’î, Cinânî, Mesîhî; 17. yüzyıldan Nâ’îlî, Nef’î, Nâbî, Cevrî, Sâbit, Şeyhülislam Yahyâ; 18. yüzyıldan Seyyid Vehbî, Nedîm, Neylî, Şeyh Gâlib, Şeyhülislâm Es’ad, Enderunlu Vâsîf, Antakyalı Münif ve Haşmet Divanı’ndaki bayram temalı şiirler genel bir inceleme ve değerlendirmeye esas alınarak, o dönemlerin bayram anlayışı, düzenlenen tören, ziyafet, oyun ve eğlenceler belirlenmeye çalışılmıştır*.

Edebî ürünlerin çoğunda “bayram” yerine Arapça “İd” (“ıyd” kelimesi, Ramazan Bayramı için “İd-ı Fitr, İd-i Sagîr, İd-i Şevvâl, İd-i Ramazân”, Kurban Bayramı için “İd-i Adhâ, İd-i Kurban, İd-i Ekber” gibi terkipler kullanılmaktadır. Kaside ve kıta nazım şekliyle yazılan idiyyelerde, bazen kısa “İdiyye Berây-ı Ferîdûn Beg, Kaşîde-i İdiyye Berây-i İbrâhîm Paşa, Kaşîde-i İdiyye Der Medh-i Sulţân Ahmed Hân”, bazen de “İdiyye ve Târîh Der-Sitâyiş-i Sulţân Ahmed Hân-ı Sâlis, Kaşîde-i İdiyye Der-Vaşf-ı Şerîf-i Hudâvendigâr-ı

* Alıntılar, çalışmaya esas alınan divanlardaki yazım kurallarına bağlı kalınarak yapılmıştır. 14. yüzyıldan Kadî Burhaneddin, Nesîmî; 15. yüzyıldan Adnî, Cem Sultan, Hamdullah Hamdî, Karamanî Aynî, Şeyhî; 16. yüzyıldan Fiğânî, Rumelîlî Zâ’îfî, Taşlıcalı Yahyâ, Usûlî; 17. yüzyıldan Neşâtî; 18. yüzyıldan Antepî Aynî, Esrâr Dede, Şeyhülislâm İshak; 19. yüzyıldan Âdile Sultan ve Leylâ Hanım Divanı’nda yapılan tarama sonucunda idiyye şiirlerinin olmadığı tespit edilmiştir.



Esbak Sulţan Selîm Hân-ı Şâlîş-i Mağfûr, Kaşîde-i İdiyye Der-sitâyîş-i Vezîr-i Ekrem Destûr-ı Mu'azzam Memdûhü'l-haşâ'il Âşaf-ı Şâhib-fazâ'il Mahzar-ı 'Avn-ı İlâhî Dâmâd-ı Pâdişâhî Silâhdâr 'Ali Pâşâ Yeseallahu Bi'l-hayri Mâyürdü Vema Yeşâf, Berây-ı Karamânî Mehemmed Efendi Üstâd-ı Merhûm Nevî Efendi Der Vaşf-ı Hilâl-i İd-i Sa'îd vb." şeklinde uzun Farsça tamlamalardan oluşmuş başlıklar bulunmaktadır.

İdiyelerde, Ramazan ayının bayramları unutulmaktan kurtardığı (Seyyid Vehbî 1991: 1-210/ K49-18¹) ve Ramazan Bayramının Arabî ayların onuncusu olan Şevval ayında (Necâtî 1997: 64/K16-1²; Antakyalı Münif 1999: 64/K9-44), Kurban Bayramının da Arabî ayların on ikincisi olan Zilhicce ayında kutlandığı belirtilmektedir (Seyyid Vehbî 1991: 1-222/ K56-1³).

Eskiden bayramın geliş zamanının yeni aya bakılarak anlaşıldığı, idiyelerde hilalle ilgili çeşitli benzetme ve mecazlarla birlikte verilmektedir. Çoğunlukla Şevval hilali, şekliyle o dönemlerde kola bağlanan muskaya (Antakyalı Münif 1999: 61/K9-1⁴), elinde tas tutan bir bayram dilencisine (Sâbit 1991: 179/ K6-24⁵), oruç tutarak zayıflayan, başını sevgili yolunda feda eden (Mesîhî 1995: 26/K3-7, 9⁶) veya eğilerek selam veren bir kişiye (Nevî 1977: 103/K30-9⁷), merhabalaşmak üzere uzatılmış ele (Seyyid Vehbî 1991: 1-185/ K41-1⁸), kaşa (Fuzûlî 1990: 122/K41-1⁹), kadehe (Nevî 1977: 103/K30-2; Nâ'ilî 1990: 169/ G31-5¹⁰), kılıca (Mesîhî 1995: 26/K3-10¹¹), hançere (Nevî 1977: 110/K49-1¹²; Mesîhî 1995: 27/K3-17; Haşmet 1994: 120, 140/ K11-1, K18-1), ucu eğri değnek olan çevgana/savlecana (Seyyid Vehbî 1991: 1-210/ K49-14¹³), gümüş kilide (Nedîm 1972: 96/K22-6¹⁴) benzetilmektedir.

Ayrıca gökyüzünde bayram hilalinin görülmesiyle, Ramazan ayı boyunca içkiden uzak duran rintler, bu yasağın artık kalkacağı sevinciyle salaya başlamakta (Seyyid Vehbî 1991: 1-150/ K34-11; Antakyalı Münif 1999: 101/K23-

1 "Araya girmese imsâk-ı mâh-ı rûze eger/Zemân içinde bilinmez giderdi geldüğü İyd".

2 "Nûn ile 'ayna şebîh olduğu için oldu hilâl/İntihâ-yi ramazân ewel-i İd-i şevvâl".

3 "Çurre-i Zî'l-hicce şanmañ eyledi şâhin İyân/Kendin İsmâ'î'e kurbân eyleyen keş-i cinân".

4 "Merhabâ çurre-i çarrâ-yı meh-i ferruh-fâl/Hıız-ı bâzû-yı şafâ yañî hilâl-i Şevvâl".

5 "Zann itme mâh-ı nev görinür bâb-ı cûdına/Gelmiş elinde keşküli var bir gedâ-yı İd".

6 "Bedr iken bu resme inceldüğünñ vechi bu kim/Şâhid-i İdün yolına itdi terk-i ser hilâl".

7 "Lâm itdi kâmeti feleğinde hilâl-i İd/Ya'nî virür cenâbuña ta'zim ile selâm".

8 "Hilâl-i İyd bedid oldi âsumân üzre/Felek uzatdı kef-i merhabâ cehân üzre".

9 "Ey hilâl-i İyd gâlibdir sana ebrû-yı yâr/Hüsn-i sûret sende bir var ise anda iki var".

10 "Rûzedâr-ı hân-ı yağmâ-yı visâle Nâ'îli/Gure-i mâh-ı muharremdir hilâl-i câm-ı İd".

11 "Şanasın şâhuñ kılıcıdur asılmış 'arşda/Gûşe-i fâk-i felekte görinür Enver hilâl".

12 "Hilâl-i İd kim gird-i şafağdan göricek anı/Hayâl itdüm gönüilde hançer-i hûn-rîz-i cânânı".

13 "Sûvâr-ı eşheb-i himmet ki istese tek ü tâz/Hilâl-i İydi ider şavlecan şehâbî cirîd".

14 "Açıldı kulf-i der-i ârzû-yı rûze-keşan/Hilâl-i İyd ana sîmden kilîd oldu".



2¹⁵), bayram sabahı için geceden keyif verici bitkilerden yapılmış “varaklı bayram gıdası” (Sâbit 1991: 179/ K6-3¹⁶), itır, abir, amber gibi güzel kokular hazırlanmakta (Ahmed Paşa 1966: 142/G29-6¹⁷; Mesîhî 1995: 26/K3-3), yeni-çerilerin üçüncü üç aylık maaşları dağıtılmak üzere geceden mühürlenmekte (Sâbit 1991:252/ K33-2¹⁸) ve bayram fermanı düzenlenmektedir (Nev’î 1977: 9, 10/ K1-1¹⁹, 11; Sâbit 1991: 253/ K33-8). Kurban Bayramı hilalinin görülmesiyle Mekke’ye para ve hediye gönderildiği de anlaşılmaktadır (Sâbit 1991: 252/K33-1²⁰).

Şairlere göre el ele tutuşarak gelen iki bayram güzeli Ramazan ve Kurban Bayramı (Neylî 2005: 86/G22-4²¹), halk arasında uğurlu, ferah verici bir zaman olarak algılanmakta (Nedîm 1972: 52/K10-52; Seyyid Vehbî 1991: I-149/ K34-1; Haşmet 1994: 116/K10-1²²), insanlar arasında büyük heyecan ve sevinç yaratmaktadır (Sâbit 1991: 249/ K32-1²³). Bu bayram sevinci bahara (Cevrî 1981: 190/G24-1²⁴; Seyyid Vehbî 1991: I-149/ K34-2) veya bir fetih müjdesine denk gelmişse daha da artmaktadır (Seyyid Vehbî 1991: I-53/ K4-42, I-77/ K9-66²⁵). İnsanları her türlü sıkıntı ve kederden kurtaran bayram (Nev’î 1977: 10/ K1-23; Nef’î 1993: 72/K10-1, 2, 3, 4, 5²⁶; Seyyid Vehbî 1991: I-150/ K34-8; Haşmet 1994: 120/ K11- 3) yeme, içme ve eğlenceyi de beraberinde getirmektedir (Şeyhülislâm Es’ad 1997: 184/G 33-5; Enderunlu Vâsîf Divanı 300/G35-4²⁷).

Bayramın yarattığı heyecan ve sevincin başında, herkesin eski giysilerini çıkarıp, yerine yenilerini giymesi gelmektedir. Bayramın nurlar saçan ayı, halka bayrama uygun, makama yaraşır (Sâbit 1991: 179/ K6-25²⁸, 254/ K33-

15 “Şalâya başladı rindân hilâl-i ‘îdi görüp/Nümûde hey’et-i zer-mehçe-i menâr gibi”.

16 “Encüm şabâh için giceden hâzır eylemiş/Yârân-ı ehl-i keyfe varaklı gıdâ-yı ‘îd”.

17 “Nergisüñ zer kâsesin ‘anberle fıldurdı şabâ/Ki ola hüsnuñ gülşeninde micmere-gerdân-ı ‘îd”.

18 “Sitâre şanma gece kîseler mühürlendi/Reşen mevâcibini virdi halka ‘îd-i sa’îd”.

19 “Hilâl-i ‘îd-i felek gösterüp şafağda liğâ/Yazıldı şan varak-ı sürha sîm-gûn fuğrâ”.

20 “Tağıtdı şurre-i ecr-i şıyâmı Âşaf-ı ‘îd/Cerîde-i felege çekdi gurre-i râfâ-yı resîd”.

21 “Eyledi peyveste biri birine ‘ıdeyni sûr/El ele virdiler iki dil-ber-i rañâ-yı ‘îd”.

22 “Gelen eyyâm-ı şevk-encâm-ı devr-i ‘îd-i ağhâdır/Zihî hengâm-ı ferhunde zihî vaqt-i ferah-zâdir”.

23 “‘îd geldi ‘âlem-ârâ kim cihânı şâd ider /Rûze-dârân-ı gamı endûhden âzâd ider”.

24 “İtdi cihânı hürrem ü hûş-ı ter bahâr-ı va’îd/Hükûm-i şafâyı virdi mükerrer bahâr u ‘îd”.

25 “Müjde-i nuch u zaferle ide ‘ıyd üstine ‘ıyd/Diyeler kim yine kurbân kesecek devrandır”.

26 “Gam gıtse aceb mi yine ıyd-ı ramazândır/ıyd-ı ramazân revnak-ı bâzâr-ı cihândır.
Mestân-ı harâbâta salâdır ne dururlar/Zühhâde tagallüb edecek dem bu zamândır
Zîrâ ne demekdir bu ki rindân ile va’ız/Bir yerde durup câm-ı hilâle nigerândır
Şimdengeri yârân-ı sebük-rûha düşer iş/Tertîb-i bisât-ı tarab-ı ntl-ı girândır
Şimdengeri bî-çâre-i derd ü gama çâre/Feyz-i eser-i sohbet-i peymân-keşândır”

27 “O meh kanda ise kândaysa da gelsin iki desti/Gelen zîrâ dem-i ‘îş u şafâ-yı ‘îd-i kurbândır”.

28 “Hayyât-ı lufî bende-i dirîne çok degül/Bir nev-libâs-ı manşib iderse sezâ-yı ‘îd”.



23) ipekli giysiler giydirecektir (Bâkî 1994: 124/G39-1²⁹, 2). Bu durum edebî ürünlerde “bayram güzeline yeni kıyafet dikmek üzere feleğin eline kalem makasını alması” olarak ifade edilmektedir (Seyyid Vehbî 1991: I-209/ K49-5, 7³⁰). Genç, yaşlı herkesin bayramlıklarını giymesıyla dünya, Bayramiyye tarikatına mürid olmuş gibidir (Sâbit 1991:253/ K33-9³¹).

O dönemlerde bayram sabahı padişah üzerinde hilal şeklinde ilikleri ve altından düğmeleri olan bir kaftan (Seyyid Vehbî 1991: I-209/ K49-8³²), veziriazam beyaz altınla işlenmiş ipekli kumaştan bir kaftan (Sâbit 1991: 254/ K33-26³³), şeyhülislam beyaz kürk giyerken (Haşmet 1994: 140/ K18-5³⁴), kaftipler uzun (Seyyid Vehbî 1991: I-209/ K49-11³⁵), vaizler oruçlu insan yüzü gibi sarı renkli (Sâbit 1991: 178/ K6-11³⁶), sofular da gül renkli (Sâbit 1991: 253/ K33-4³⁷) bir giysi giymektedir. Kısacası bayram nedeniyle bütün divan ehline yeni kaftanlar hazırlanmaktadır (Nev’î 1977: 110/K36-5³⁸). Selvi boylu güzeller ise fıstık renkli atlas kumaştan yapılmış giysi giyerken, başlarına nefti şal sarmaktadır (Nedîm 1972: 52/K10-58³⁹). Ayrıca onlara bayramda beyaz boy elbisesinin çok yakıştığı edebî metinlerde belirtilmektedir (Sâbit 1991: 254/ K33-26⁴⁰). Verilen bilgilerden güzellerin ipekli kumaştan dikilmiş giysilerinin üzerinde hare/dalga (Nedîm 1972: 52/K10-59⁴¹) ve gül (Antakyalı Münif 1999: 94/K21-2⁴²) şeklinde desenlerin, beneklerin olduğu da anlaşılmaktadır (Şeyh Gâlib 1993: I-148/K20-4⁴³).

Bayram günü erkekler ateş renkli sarıklarını sarıp (Nâbî 1997: I-64/K10-7⁴⁴), külahlarını eğri takarken (Sâbit 1991: 179/ K6-16⁴⁵); güzeller, saçlarını yaptırıp, makyaj yapmakta (Ahmed Paşa 1966: 96/K35-4; Sâbit 1991: 254/

29 “Kıldı âfâkı münevver talât-ı rahşân-ı ʻid/Halka dîbâlar geyürdi mâh-ı nûr-efşân-ı ʻid”.

30 “İdüp teşevvuk-ı tıflâne ʻyd geldi diye/Libâsın eyledi herkes be-kâdr-i hod tecdîd”.

31 “Sefîd câme-i ʻdiyye giydi pîr ü cevân/Cihân tarîka-i Bayrâmîyâna oldu mürid”.

32 “Sipihr ahtasını itdi hilât-ı divân/Añ ilik meh-i nev oldu gûy-ı zer-ğurşîd”.

33 “Beyâzlar yakışur yâre ʻdde nitekim/Vezîr-i aʻzama dibâ-yı zer-nigâr-ı sefid”.

34 “Efendim ferve-i beyzâñi taqbîl eylesinler kim/Zamânında şafâ-yı ehl-i dil leyl ü nehâr olsun”.

35 “Bu düşdi kâtibi yeñlüce lîk hâzırdu/Şabâh-ı ʻyde uzun boylu bir kabâ-yı cedîd”.

36 “Göriseñ likâ-yı vâʻiz-i şehrüñ kıyâfetin/Dönmiş cemâl-i rûze ol âşinâ-yı ʻid”.

37 “Semen meşâbesi bir pîrehenle kalmış idi/Giyindi gül gibi erbâb-i tekye-i tecrîd”.

38 “Aks-i nûr-ı behcet-i ħurşîd-i rûy-i şâhdan/Geyse divân ehli hep bir tâze hilât şubh-dem”.

39 “Biçinmiş bağlar iydiyye cümle fıstıkçı atlas/Sarınmış başa nefti şâlîni serv-i ħırâmânı”.

40 “Beyâzlar yakışur yâre ʻdde nitekim/Vezîr-i aʻzama dibâ-yı zer-nigâr-ı sefid”.

41 “Gümüş renginde bir dibâ biçinmiş cedvel-i sîmîn/Ve lâkin hâre gibi mevci var şeffâf-u nûrânı”.

42 “Dikmiş o şûha süzenî gülli ne hoş kabâ/Mahfûz-ı dîde-i bed-i agyâr ola diken”.

43 “Benekli bir kabâ-yı âsmân-günü olup lâbis/Kevâkibden ʻaceb eşküfe-zâr olmuşdı endâmı”.

44 “Giyindi tâze nihâlân libâs-ı ʻdâne/Şarındı başına her ğonce âteşin destâr”.

45 “Ol kec-külâh-ı fitneye taqlîd idüp hilâl/Bayram pûni sâdecik itmiş berây-ı ʻid”.



K33-21⁴⁶), gerdanlık (Sâbit 1991: 256/ K33-53⁴⁷), süslü halhal (Necâtî 1997: 64/K16-8⁴⁸; Antakyalı Münif 1999: 61/K9-2) gibi çeşitli takılar takmakta (Nâbî 1997: 1-130/K17-15⁴⁹), el ve ayaklarına kına yakmaktadır (Necâtî 1997: 64/ K16-6, 8; Mesîhî 1995: 26/K3-4; Enderunlu Vâsîf Divanı 300/G35-5⁵⁰).

İnsanlar dışında bayramın gelişiyle dünyanın her bir köşesi de süslenmekte, özellikle bayram akşamı ışıklar saçacak şekilde kandiller hazırlanmakta (Seyyid Vehbî 1991: 1-99/ K16-13⁵¹, 1-168/ K38-7); dünya cennete dönmektedir (Mesîhî 1995: 26/K3-8⁵²).

Bayram sabahı, bayram namazından önce minarelerde belli makamlarda Arapça niyaz ilahileri söylenmekte (Sâbit 1991: 253/ K33-18⁵³), sala verilmekte (Sâbit 1991: 253/ K33-15⁵⁴), Feth (Nev'î 1977: 110/K36-2⁵⁵), Nur ve Duhan sureleri okunmaktadır (Nev'î 1977: 110/K36-3⁵⁶). Kurban Bayramı sabahı, kurbanlar kesilmekte (Hayâlî 1945: 53/K17-2⁵⁷; Seyyid Vehbî 1991: 1-222/ K56-2), aşıklar da güzelin yan bakışıyla kurban olmayı istemektedir (Enderunlu Vâsîf Divanı 299/G35-1⁵⁸). Bayram sabahı edilen duaların kabul olacağına dair bir inanış da söz konusudur (Nev'î 1977: 110/K36-13⁵⁹).

Fatih Sultan Mehmet döneminde resmî şekil kazanarak düzenlenmeye başlanan bayram törenleri (*Türk Dili ve Edebiyatı Ans.* 1977: 1/361) idiyelerde, edebî bir üslûpla tasvir edilmektedir. Tören, bayram sabahı, bayram alayının padişahla birlikte bayram namazını kılmak için bir camiye gitmesiyle başlamaktadır. (Nâbî 1997: 1-65/K10-9⁶⁰). Bayram namazı kılındıktan sonra vaiz, halka dini öğüt vermekte (Ahmed Paşa 1966: 97/K35-19⁶¹); sonra bayram alayı padişahla bayramlaşmak üzere düzenlenen alana gelmektedir

46 "Virince mâşişa ruhsâr-ı yâre zînet-i 'îd/Şikenc-i turreye şarmışdı şâne-i teşdîd".

47 "O çevresindeki zer-halka bend-i zencîri/İder kim olsa maḥabbet kılâdesin taklîd".

48 "Şafaḳ-u mâhı gören şöyle şanur kim zen-i deḥr/Pâyına yaḳdı ḥinâ sâḳına daḳdı ḥalḥal".

49 "Eylemiş terkîb-i cism-i pâkine âmîḥte/Lem'â-i dâniş fûrûḡ-ı dil şafâ-yı cevheri".

50 "Degüldür câ-be-câ dâḡ-ı dil-i ḳurbâniyân-ı 'aşḳ/O ḥûn-âlûdegî naḳş-ı ḥinâ-yı 'îd-i ḳurbândır".

51 "Medd-i âha virdi sevdâ-yı vişalûñ şu'le san/Oldı ḳandîl-i menâr âmâde 'îyd aḥşâmına".

52 "Gördi kim uçmaḡa döndi dürlü zînetle zemîn/Yire uçmaḡ ḳaşdına açdı o dem şeh-per hilâl".

53 "Şabâḥ olunca ilâḥîye soḡdılar rindî/Müte'ezzinân-i şeb-i 'îd virdiler temcîd".

54 "Ale'-ş-şabâḥ şalâlar virildi ḥîç degül/Şâbûḥ-ı 'îdde mazlûm-ı tevbe oldı şehîd".

55 "Sûre-i Feth okuyup üstüne üfürse şabâ/Açılıp dergâh-ı şâḥ itse kerâmet şubḥ-dem".

56 "Mihr-ile meh meş'al-i efrûz-ı der-i divân olup/Âyet-i Nûr u Duḥan itse kırâet şubḥ-dem".

57 "Sanmañuz gül-gûn şafaḳ oldu ufukdan âşikâr/İd için çarḥ-ı felek sevrini ḳurbân eyledi".

58 "Bu cây-ı ḡamze kim tîḡ-ı ḳazâ-yı 'îd-i ḳurbândır/Sever öyle anuñçün dil fedâ-yı 'îd-i ḳurbândır".

59 "Nev'iyâ eyle du'â vakt-i şabâḥ-ı 'îddür/Çün olur dirler du'â maḳbûl-ı Ḥazret şubḥ-dem".

60 "Olup bu faşda gülşen nümûne-i câmîf/Okur menâbir-i gülşende ḥuḫbe bülbül-i zâr".

61 "Ḥuḫbe-i medḥ okudu ise devletüñe nola kim/Minber-i gerdûndan dikdi râyet-i nûrânî-ı 'îd".



(Cinânî 1994: 116/K34-5⁶²; Cevrî 1981: 140/Kt47-5⁶³; Sâbit 1991: 178/ K6-1; Neylî 2005: 86/G22-2, 3). Padişah tören alanına yeniden gelene kadar çevganlar sallanmakta (Şeyh Gâlib 1993: I-149/K20-10⁶⁴), Hicaz makamında namerler söylenmekte (Nev'î 1977: 47/ K14-4⁶⁵) ve davullar çalınmaktadır (Ahmed Paşa 1966: 97/K35-12; Nev'î 1977: 110/K36-1; Nedîm 1972: 48/K10-1, 91/ K20-2⁶⁶). Divan erkanı da bir düzen içinde padişahı heyecanla beklemektedir (Nedîm 1972: 49/K10-19; Şeyh Gâlib 1993: I-149/K20-3⁶⁷, 11; Seyyid Vehbî 1991: I-221/ K55-4, 5⁶⁸). Tören alanına gelen padişah, önünde süslü halıların serildiği tahta (Nedîm 1972: 48/K10-3⁶⁹) şaşaalı bayram giysisiyle çıkarken (Nedîm 1972: 48/K10-4⁷⁰), tanburlar çalınmaktadır (Şeyh Gâlib 1993: I-149/ K20-9⁷¹). Şehzadeler de padişahın solunda yerlerini aldıktan sonra (Nedîm 1972: 48/K10-5⁷²) bayram alayı, bir düzen içinde bir bir yücelik eteğini öpmeye başlamakta (Ahmed Paşa 1966: 97/K35-9; Sâbit 1991: 257/ K33-63; Nedîm 1972: 49/K10-23, 52/K10-62; Seyyid Vehbî 1991: I-210/ K49-20; Haşmet 1994: 140/ K18-4⁷³); bayramlaşma tamamlandıktan sonra bayram yerinin her bir köşesini ellerinde kaplarla süsleyen halk (Cinânî 1994: 116/K34-3⁷⁴), padişaha arzu ve isteklerini bildirmekte (Antakyalı Münif 1999: 102/K23-15⁷⁵); padişah da gelenlere lütufta bulunmakta ve zengin, fakir bütün halka ziyafet vermektedir (Cinânî 1994: 116/K34-10; Sâbit 1991: 256/ K33-57⁷⁶, Seyyid Vehbî 1991: I-221/ K55-3⁷⁷). Sınırsız sayıda yiyeceklerle donatılan sofraya Halil İbrahim sofrasına dönerken (Nev'î 1977: 126/K41-10⁷⁸; Seyyid Vehbî 1991: I-222/ K56-3), halk oruçtan yanmış yüreğinin hararetini (Sâbit 1991: 253/

62 "Toldı câmîler yine âvâze-i tekbîr ile/Cem' olup bayrâm yirine geldi hep erkân-ı 'îd".

63 "Yafî veliyy-i nîmetüñ âsîtanına/Silk-i le'âl-i tehniyeti eyleye nişâr".

64 "Şalındırmak hümâ-yı maşşadı çengâle âsândır/Dağbâz-ı celâli açmadın şehbâl-i ikdâmı".

65 "Hep Ka'be-i kûytüñde olan nâle-i 'uşşâk/Âheng-i Hicâz-ile ser-âğâz-ı nevâdur".

66 "Tutsun cihânı debdebe-i tabl-ı haşmetin/Olsun felekte devlet-ü câhın cihan cihan".

67 "Oturmuş taht-gâh-ı şubha pür-şevket mehâbetle/Dizilmiş karşısında Zühre vü Bercîs ü Behrâmı".

68 "İdüp tertîb-i divan pâdişeh nazm-ı umûr itsün/Vücûduñ añna rûh-ı mafî-i beytül-kaşid olsun Müderrisler gelüp bûs eylesünler zeyl-i ihsânunñ/Senüñ zât-ı şerîfün zîb-i şadr-ı dâd u dîd olsun".

69 "Kuruldu taht-ı âlî-baht tarz-ı dil-pesend üzre/Döşendi pîş-gâha ol murassa' ferş-i hâkaanî".

70 "Hezârân ziyb-ü ziyet sad hezâran ferr-ü şevketle/Cülûs etti çıkıp dehrin şehensâh-ı cihan-bânı".

71 "Cihâna bir tanîn-i şevk erdi kim zühûruñda/Sipihriñ hâne-i fanbûr imiş gûyâ der ü bâmı".

72 "Yesârında durup şehzâdeğân izz-ü saâdetle/Sipihriñ haşmetin her biri oldu mihr-i tâbânı".

73 "Fürûğ-ı şubh-ı 'îd-âsâ fırâz-ı şadr-ı iqbâl ol/Cihâna bûsîş-i dâmân-ı luffuñ iftihâr olsun".

74 "Gûşe gûşe 'îd-gâh-ı dehre zînet virdi halk/Zâhir oldu her taraftan şöhet-i 'ünvân-ı 'îd".

75 "Fütâdeler ser-i râhında 'arż-ı hâle furur/Be-hem-resîde şaf-ı şatır-ı der-kenâr gibi".

76 "Yetişmeseydi fakire nevâl-i ihsânunñ/Ne taşlar yedirürdi bu rûzgâr-ı şedîd".

77 "Simâj-ı himmetün hân-ı Halîlülâh gibi mebsût/Nevâl-ı refetüñden halk-ı âlem müstefîd olsun".

78 "Dökülsün hân-ı ihsânunñ Halîl-âsâ cenâbuñda/Simâtuñ bî-kerân u nân u nîmet bî-şümâr olsun".



K33-7⁹⁹) bol bol şerbet içerek gidermektedir (Sâbit 1991: 179/ K6-13; Neylî 2005: 86/G22-5⁸⁰). Ayrıca idiyyelerden, gelen kişilere paranın yanı sıra çeşitli cevherlerin dağıtıldığı (Nefî 1993: 73/ K10-19, 20; Haşmet 1994: 140/ K18-6⁸¹), herkesin bayram bahşışı aldığı (Nâbî 1997: I-65/K10-11; Nedîm 1972: 91/K20-8, 96/K22-6⁸²; Şeyh Gâlib 1993: I-148/K20-5, 6, 13, 14) ve söz konusu cömertliğin ilkbahar bulutu gibi dünyayı ihya ettiği (Antakyalı Münif 1999: 105/K23-46⁸³), büyük sevinç yarattığı da anlaşılmaktadır (Seyyid Vehbî 1991: I-170/ K38-34).

Nükteli kalem dokuyucusu olan şair de memduhun vasıflarını yeni kumaşa benzeyen şiiriyle süslediği için ihsan ve lütuf beklemektedir (Nâbî 1997: I-68/K10-41, 42, 53, 44; Nedîm 1972: 92/K20-12; Haşmet 1994: 122/ K11-39⁸⁴; Seyyid Vehbî 1991: I-221/ K55-7⁸⁵). Bu beklenti rütbe (Haşmet 1994: 140/ K18-10, 11, 12, 13, 14⁸⁶) veya maaş olabileceği gibi (Antakyalı Münif 1999: 64/K9-38⁸⁷) sadece bayramlaşmak da olabilmektedir (Bâkî 1994: 125/G39-7⁸⁸). Şair hizmetinin tam karşılığını alamadığını düşündüğünde, yaşadığı hayal kırıklığını özür dileyerek belirtmekte (Cevrî 1981: 140/Kt47-6⁸⁹), bazen bir başka şaire yapılan ihsanı kıskandığını açıkça dile getirmektedir (Nevî 1977: 110/K36-10⁹⁰).

Resmî bayram töreninin dışında bayram sabahı herkes, birbiriyle tokalaşmakta (Nâbî 1997: I-65/K10-10⁹¹), yarin eli öpülmekte (Nâîlî 1990: 169/ G31-1⁹²) ve sevgiliyi kucaklayabilmek için altın verilmektedir (Haşmet 1994: 121/

79 "Yanık yüreklere şu sepdî şerbet-i mînâ/Ciger harâretini şavmuñ eylede tebrîd".

80 "Şerbet-i şâff-ı nîfâmdur şimdi hep mebzûl olan/Gam yime yokdur bu 'âm-ı pür-keremde âlây-ı 'îd".

81 "Pür etsin cevher-i maşşûd ceyb ü dâmen-i dehri/Kef-i deryâ-nevâl-i himmetiñ gevher-nisâr olsun".

82 "Olup atâsına mahzar o Sadr-ı zî şânın/Bu îyd her kese şevk-âver-ü saîd oldu".

83 "Zülâl-i mekremetüñ itdi 'âlemi ihyâ/Füyûz-ı ebr-i güher-zây-ı nev-bahâr gibi".

84 "İltifâtıñla edersem 'îd-ber-bâlâ-yı 'îd/Neşve-i luţfuñla def eylese dil derd-i seri".

85 "Benüm yolında kurbân olduğum devletlü sultânım/Nigâh-ı iltifâtıñ bendeñe 'îyd-i cedîd olsun".

86 "Efendim şâfirim sıhr-âferinin itibârım yok/Bañna bir rütbe-i hâric kerem kıl itibâr olsun. Ru'ûs ile beni bir belli başlı âdem et şimdi/Ser-i bî-şerret ü sâmana tâc-ı iftihâr olsun. Efendim Haşmet'i ser-menzil-i tadrîse vâşıl kıl/Bu kerî ü ferr-i 'îrf ü üst ile eşheb-süvâr olsun. Olursun dâhil-i Şahñ-ı 'înâyet hiç elem çekme/Du'â-yı devletiyle dil hemân evkât-güzâr olsun. Hemîşe mâh-ı pertev-bahş-ı 'îd-i pür-şafâ-âsâ/Fürûğ-ı kevkeb-i iqbâli günden âşikâr olsun".

87 "Nâîl-i bülğa-i nâciz-i maşş eyle beni/İtdi ahvâlümü teng-i ta'yyün ihlâl".

88 "Âşîka ihsân ise maşşûd elüñde döstüm/Dest-bûsun'dur muşşâşal Bâkıye ihsân-ı 'îd".

89 "Bu hîdmetüñ edâsına ben kâdir olmadum/İtsem 'aceb mi luţfuñ ümîdiyle itizâr".

90 "Şîf-i Bâkî'yi şalardum cürfa gibi ayağa/Başuma toğsa benüm de mihr-i devlet şubh-dem".

91 "Şabâh-ı 'îd gelüp gülşene meserret ile/İder muşşâfağa ezhâr ile nesîm-i bahâr".

92 "Dest-bûs-ı yâra pâdâş olsa da peygâm-ı 'îd/Derd-i serdir âşîka hengâme-i eyyâm-ı 'îd".



K11-17⁹³). Bayram hediyeleri altın işlemeli siyah mendillere sarılmaktadır (Antakyalı Münif 1999: 104/K23-28⁹⁴). Dost ve akrabalar karşılıklı birbirlerini ziyaret etmekte, misafirler iyi ağırlanmayı beklemekte (Bâkî 1994: 124/G39-5⁹⁵), gülsuyu ikram edilmektedir (Ahmed Paşa 1966: 142/G29-5⁹⁶; Sâbit 1991: 254/ K33-24). Ayrıca içki içmeye tövbe edenlerin veya içki içenlerin ayılmak için acı kahve içtikleri (Seyyid Vehbî 1991: I-149/ K34-6⁹⁷), çocukların ellerindeki şişelere şekerli şerbet koyulduğu (Sâbit 1991: 253/ K33-6⁹⁸), onlara bayram hediyesi olarak kızıl akide şekerlerinin verildiği belirtilmektedir (Sâbit 1991: 256/ K33-51⁹⁹; Seyyid Vehbî 1991: I-168/ K38-1) .

Edebî ürünlerde “îdgeh/iydgeh, meydan-ı îd/îyd” (Seyyid Vehbî 1991: I-168/ K38-2¹⁰⁰) olarak geçen bayram yerinde, her taraf gül yanaklı, selvi boylu, gonca ağızlı güzellerle gül bahçesine dönerken (Haşmet 1994: 116/ K10-4¹⁰¹), bahar ve bayram şehrin güzellerini ellerinde kadehlerle güle çevirmekte, güzellerin gül gibi açılmasına neden olmaktadır (Cevrî 1981: 190/ G24-2, Şeyhülislâm Es’ad 1997: 184/G 33-3¹⁰²). Bayram, böylece Ka’be gibi örtülü dilberleri açmakta, onları bu şekilde gören aşıkları da nur görmüş hacılar gibi ağlatmaktadır (Hayâlî 1945: 53/K17-3¹⁰³). Hatta İstanbul’un her semti, mesire yerleri, cennet elbiseli gılmana benzeyen güzellerle, cenneti kıskandıracak derecede güzelleşmektedir (Cinânî 1994: 116/K34-14; Cevrî 1981: 191/G24-3¹⁰⁴; Sâbit 1991:254/ K33-19; Haşmet 1994: 120/ K11-6).

Bayram zamanında Atmeydanına atla gelinip, dolaşıldığı (Nedîm 1972: 52/K10-53; Şeyhülislâm Yahyâ 2001: 219/G197-4¹⁰⁵); özellikle Eyüp semti ile Tophane meydanına daha çok gençlerin gittiği (Nedîm 1972: 52/K10-54¹⁰⁶; Şeyhülislâm Yahyâ 2001: 219/G197-2), Üsküdar ve Sadabad seyirlerinin ya-

93 “Nağd-i zer lâzım hem-âgûşî-i vaşl-ı dilbere/Yoğsa fırsat-cûy-ı vaşl olma cihânda serserî”.

94 “İdüp hem anı siyeh dest-mâl-i zerrîn-bâf/Virürdi hem kef-i Nâhîde ber-güzâr gibi”.

95 “Sâkiyâ rıtl-ı girân eksük gerekmez aradan/Yağşı ağırlanmak ister hâşılı mihmân-ı îd”.

96 “Va’de-i vaşlın işitdüm şâdlıkdan ağladum/Ol şeker-rîz oldı ben oldum gül-âb-efşân-ı îd”.

97 “Min-ba’đ ağır kâhvelere eger var ise ancak/Ya tevbe yağod şübheñ ile bâde-keşandır”.

98 “Tehî zücâce-i şıbyâna sükkerî şerbet/Bize ‘akîde-i ezvâk ü meşreb-i tevîd”.

99 “Bayram hediyesi olarak kızıl akidenin verildiği/Neşât-bağş ü lañif ü mümessek ü memhûr”.

100 “Ülfete cevân gibi güzel seyrine gitdi/Gel îydgehe eyle temâşâ-yı zemâne”.

101 “Huşûşen gül-îzâr u serv-ğadd ü gonce-femlerle/Müzeyyen her taraf mânende-i gülzâr-ı mevâdir”.

102 “Hûbân açıldı gonça-şifât güldi her taraf/Nâlân olunca bülbül-i nâzük-nevâ-yı îd”.

103 “Ka’be-veş mestûr olan dilberler oldu âşikâr/Nûr görmüş hâcî-veş ‘uşşâkı nâlân eyledi”.

104 “Gül-ruhlar ile cennete döndi mesîreler/Bulsa ‘aceb revnağ u zîver bahâr u îd”.

105 “Semend-i nâz ile yügrük cevânlar seyre çıksunlar/Pür olsun hûblarla At meydânı Sitanbul’uñ”.

106 “Husûsa hazret-i Eyyûb ile meydân-ı Top-hâne/Birer takrîb ile elbette cezb eyler cüvânânı”.



pıldığı (Nedîm 1972: 52/K10-55¹⁰⁷, 56), bayram yerini seyretmek için padişahın atıyla gelip onurlandırdığı (Cinânî 1994: 116/K34-13¹⁰⁸; Seyyid Vehbî 1991: 1-98/ K16-1, 2, 3), kimi zaman sevgiliyle birlikte "Kasr-ı Cinan" seyrine gidildiği (Nedîm 1972: 92/K20-15¹⁰⁹), sevgiliyle birlikte kayık sefalarının yapıldığı (Nedîm 1972: 92/K20-17¹¹⁰), havuz kenarlarında bayram harçlıklarının dağıtıldığı (Nedîm 1972: 52/K10-61¹¹¹), peri yüzlü güzellerin peçelerini kaldırdıkları, bu durumdan memnun olan aşıkların ikinci bir bayram sevinci yaşadığı (Fehîm-i Kadîm 1991: 358/G41-5¹¹²), aşıkların birbirlerine sarılarak yürüdükleri de idiyelerde sanatsal ifadelerle verilen bilgiler arasındadır (Sâbit 1991: 179/ K6-18¹¹³).

Şair, bayram neşesi içinde sarığını eğerek düzenlenen bayram yerine gittiğini (Seyyid Vehbî 1991: 1-168/ K38-9, 10¹¹⁴), öyle başıboş dolaştığını (Sâbit 1991: 179/ K6-26¹¹⁵), talihinin orada da yaver gitmediğini söylerken (Hayâlî 1945: 53/K17-5¹¹⁶), etrafta dolaşan güzeller için şiir bile yazdığını belirtmektedir (Haşmet 1994: 120/ K11-7, 8, 9¹¹⁷).

Ayrıca bayrama özel eğlence toplantılarının düzenlendiği de anlaşılmaktadır. Düzenlenen eğlence toplantılarında sohbetler edilmekte, içkiler içilmekte (Necâtî 1997: 65/K16-13¹¹⁸; Mesîhî 1995: 26/K3-2¹¹⁹; Sâbit 1991: 250/ K32-11; Antakyalı Münif 1999: 61/K9-7), ud taksimi yapılmakta (Sâbit 1991: 250/ K32-11¹²⁰), ney üflenmekte (Şeyhülislâm Es'ad 1997: 184/G 33-1¹²¹), dans edilmekte (Ahmed Paşa 1966: 97/K35-13; Sâbit 1991: 250/ K32-13¹²²) ve

107 "Fîrâz-ı Üsküdâr'ın bu'du vardır gerçi ammâ kim/Yine inkâr olunmaz Hak bu kim anın da seyrânı".

108 "Şehsivâr-ı dîn ü devletdür semend-i tâz ile/Âdgâhı seyr idüp kıla yine seyrân-ı 'îd".

109 "Kasr-ı Cinân'a azmedelim sevdiğim dedim/Ol hûr veş dedi ne durursun aman heman".

110 "Havzın safâsını edemem hiç sana beyan/Düştük bu gün o şûh ile zevrakte yan be yan".

111 "Yine iydiye bahşiler verip fevâre-i dil-cû/Demâdem etmede etrâf-ı havza sîm-efşânı".

112 "Birbirinden olmada hûbân yine gül-çîn-i 'îd/Âşık oluns mübârek hasret-i câvid-i 'îd".

113 "Ağyar koltuğında o şûhuñ vebâ gibi/Dil-hastegân-ı 'şık mübârek belâ-yı 'îd".

114 "Bu neşe ile ben dahı destân kec itdüm/Mânend-i hilâl-i tarab-efzâ-yı zemâne
Mestâne hırâm eyleyerek yollara düşdüm/Bî-minnet-i keyfiyet-i şahbâ-yı zemâne"

115 "Herkes kâdem-be-vâdî-i her küçe-i ümîd/Ben serseri-revende-i şahın-ı fezâ-yı 'îd".

116 "Böyle bulmuşken şeref gün yüzlülerle 'îd-gâh/Âlîm zulmü baña bî-hadd-ü pâyân eyledi".

117 "'îd-gâhda ben de cân atdım güzel seyrânına/Nâz ile refât eder gördüm o yerde bir perî
Vaşfa âgâz edeyim bu mañla-ı çarrâ ile/Gördüğüm o mâh-peyker dilber-i hañ-âveri
Nev-hañânıñ pür-halâvet bûse-i cân-perveri/Cümleden şûrındır Şâm'ın nebât-ı sükeri".

118 "Rûz-ı 'îd irdi gelüñ 'şrete âgâz idelüm/Dün harâm idi yeme içme bu gün oldı halâl.

119 "Bâde iç kim şahid-i 'îdi ziyâfet itmege/Oldı gökde nuql encüm mey şafağ sâgar hilâl".

120 "Bu faşılada girye eyler yok meger ol kimse kim/Mest iken meclisde gûş-ı nağme-i 'avvâd ider".

121 "Âgâz idince muñrib-i hûş-güy-i nây-i 'îd/Dûlâb-ı çarhı rakşâ getürdi şadâ-yı 'îd".

122 "Bezm-i hâşş-ı mañide bu şevk ile rakşâ olup/Hâme-i dil-keş-nevâ bir şîr-i ter inşâd ider".



şarkılar söylenmektedir (Seyyid Vehbî 1991: I-149/ K34-4¹²³). Ham sofular ise rintlerin bu eğlencelerinden pek memnun kalmamaktadır (Sâbit 1991: 178/ K6-12; Antakyalı Münif 1999: 63/K9-30¹²⁴).

Bayram yerinde çocuklar için dönme dolapların, salıncakların kurulduğu, babasıyla birlikte dolaşmaya gelen çocukların veya yetişkinlerin dönme dolaplara, salıncaklara bindiği (Sâbit 1991: 254/ K33-22¹²⁵; Hayâlî 1945: 53/K17-4; Cinânî 1994: 116/K34-7; Seyyid Vehbî 1991: I-168/ K38-3, 4; Şeyhülislâm Yahyâ 2001: 219/G197-3¹²⁶), eğlence amaçlı yumurta uçurulduğu¹²⁷ (Seyyid Vehbî 1991: I-169/ K38-15¹²⁸), “gûy u çevgân” oynandığı da anlaşılmaktadır (Ahmed Paşa 1966: 98/K35-17¹²⁹).

İdiyyelerin sonunda bayrama uygun “Her günü bayram, nevrüz, her gecesi de Kadir ve Berat gecesi olsun” (Mesîhî 1995: 28/K3-33; Cevrî 1981: 141/ Kt48-13¹³⁰, Şeyh Gâlib 1993: I-150/K20-17; Antakyalı Münif 1999: 64/K9-45), “Allah her gününü bayram etsin” (Sâbit 1991: 180/ K6-28; Nedîm 1972: 92/ K20-19¹³¹), “Düzenin hiç bozulmasın, şiirim daima okunsun; Mevlâ sana kurban bayramını kutlu etsin, döneminde yüz bin defa nice kurban bayramı olsun” (Nevî 1977: 126/K41-6, 8¹³²) gibi dualar da yer almaktadır.

Sonuç olarak eski dönemin bayram anlayışı, inanış, adet ve gelenekleri; yaşanan bayram sevinci ve yapılan hazırlıklar, düzenlenen resmî tören, halka verilen ziyafet, oyun ve eğlenceler idiyyelerde çeşitli benzetme ve mecazlarla birlikte sanatsal bir üslûpla anlatılmaktadır. Bütün bunlar Klâsik Türk Edebiyatı şairlerinin kuşaktan kuşağa kültür aktarımında önemli bir rol oynadığını ve onların sanıldığı gibi içinde yaşadıkları topluma yabancı olmadıklarını açıkça göstermektedir. Bu bakımdan önemli belge niteliği taşıyan bu dönem edebî ürünleri üzerinde yapılacak inceleme ve değerlendirmeye dayalı çalışmaların sayısının artması gerekmektedir.

123 “Şûr-ı felegi dâîre-i sûr şanurlar/Nâhîd o kadar perde-bîrûn nağme-keşândur”.

124 “Atdı erbâb-ı taâşşub velî seng-i fañı/Varsa dîvâne ile kaldı nizâ-ı eñfâl”.

125 “Şaķın idüp yine seyr-i şalıncağı dólâb/O serv-i nazı şalındurmasın raķib-i pelîd”.

126 “Döner hürşid-i âlem-tâbına gerdün-ı gerdânüñ/Binüp dolaba her bir mâh-ı tâbânı Sitanbul’uñ”.

127 Ahmet Talat Onay, yumurta uçurulmasıyla ilgili “Yumurta iğne ile delinip içini boşalttıktan sonra deliğini bal mumu ile kapatarak bir leğen içinde güneşe konulursa harâret tesiriyle –leğen kızdıkça- havaya doğru yükselirmiş. Hatta İran hükûdarlarından biri bir devekuşu yumurtasına oklar bağlayarak uçurmuş imiş” şeklinde bilgi vermektedir (Onay 1992: 439).

128 “Ey sâde-dil âvîze olan fak-ı sipihre/Zann itme ola gurre-i beyzâ-yı zemâne”.

129 “Niyet-i meydân-ı İd itmiş seher ol âfitâb/Mâh götümiş yanınca fanberin çevgân-ı İd”.

130 “Gün üñ günden yeg olsun İyd ü Kadr itsün şeb ü rûzuñ/Hudâ-yı zü’l-minen kim âleme cârdür aħkâmı”.

131 “Ey Sadr-ı muhterem ede Hak İyd her günün/Vasfında ola böyle Nedîmâ şeker-feşan”.

132 “Nizâm-ı âlem ol fursun cihân furduķca dîvânüñ/Senüñ vaşfuñ benüm nazmum oķunsun yâdigâr olsun”

“Mübârek eylesün Mevlâ saña bu İd-i kurbânı /Dağı devründe böyle İd-i kurbân şad hezâr olsun”.

**Kaynaklar**

- Ahmed Paşa (1966), *Ahmed Paşa Divanı*, (hzl. Ali Nihad Tarlan), İstanbul: MEB Yay.
- Antakyalı Münif (1999), *Antakyalı Münif Divanı*, (hzl. Sabahattin Küçük), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Bâkî (1994), *Bâkî Divanı, Tenkitli Basım*, (hzl. Sabahattin Küçük), Ankara: TDK Yay.
- Cevrî (1981), *Cevrî-Hayati, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, (hzl. Hüseyin Ayan), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay.
- Cinânî (1994), *Cinânî, Hayati, Eserleri Divanının Tenkidli Metni*, (hzl. Cihan Okuyucu), Ankara: TDK Yay.
- Develloğlu, Ferit (1986), *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi.
- Enderunlu Vâsif (yıl:?), *Enderunlu Vâsif Divanı*, (hzl. Raşan Gürel), İstanbul: Kitabevi Yay.
- Fehîm-i Kadîm (1991), *Fehîm-i Kadîm Hayati, Sanati, Divân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*, (hzl. Tahir Üzgör), Ankara: AKM Yay.
- Fuzûlî (1990), *Fuzûlî Divanı*, (hzl. Kenan Akyüz vd.), Ankara: Akçağ Yay.
- Haşmet (1994), *Haşmet Külliyyatı, Divân, Senedü'ş-şu'arâ, Vilâdet-nâme (Sûr-nâme), İntisâbü'l-Mülûk (Hâb-nâme)*, (hzl. Mehmet Arslan, İ. Hakkı Aksoyak), Sivas: Dilek Matbaacılık.
- Hayâlî (1945), *Hayâlî Bey Divanı*, (hzl. Ali Nihad Tarlan), İstanbul: MEB Yay.
- Mesihî (1995), *Mesihî Divanı*, (hzl. Mine Mengi), Ankara: AKM Yay.
- Nâ'ilî (1990), *Nâ'ilî Divanı*, (hzl. Haluk İpekten), Ankara: Akçağ Yay.
- Nâbî (1997), *Nâbî Divanı*, (hzl. Ali Fuat Bilkan), İstanbul: MEB Yay.
- Necâtî (1997), *Necati Beg Divanı*, (hzl. Ali Nihad Tarlan), İstanbul: MEB Yay.
- Nedîm (1972), *Nedîm Divanı*, (hzl. Abdülbâki Gölpinarlı), İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri Yay.
- Nef'î (1993), *Nef'î Divanı*, (hzl. Metin Akkuş), Ankara: Akçağ Yay.
- Nev'î (1977), *Nev'î Divan, Tenkidli Basım*, (hzl. Mertol Tanyeri, M. Ali Tanyeri), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yay.
- Neylî (2005), *Neylî ve Divanı*, (hzl. Sadık Erdem), Ankara: AKM Yay.
- Onay, Ahmet Talat (2007), *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, (hzl. Cemal Kurnaz), Ankara: TDV Yay.
- Sâbit (1991), *Bosnalı Alaeddin Sabit, Divan*, (hzl. Turgut Karacan), Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yay.
- Seyyid Vehbî (1991), *Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırılmalı Metni*, (hzl. Hamit Dikmen), Ankara: AÜSBE Doktora Tezi.
- Şeyh Gâlib (1993), *Şeyh Gâlib (Hayati, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlihi ve Divânın Tenkidli Metni)*, (hzl. Naci Okçu), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Şeyhülislâm Es'ad (1997), *Şeyhülislâm Es'ad ve Divanı*, (hzl. Muhammet Nur Doğan), İstanbul: MEB Yay.
- Şeyhülislâm Yahyâ (2001), *Şeyhülislâm Yahyâ Divanı, Tenkitli Metin*, (hzl. Hasan Kavruk), Ankara: MEB Yay.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (1977), "Bayram", İstanbul: Dergah Yay., C.I, s.361-364.

Millî Mücadeleyi Destekleyen ve Bilinmeyen Bir Coğrafya Eseri: *Anadolu*

Osman GÜMÜŞÇÜ* - Tahir KODAL**

ÖZ

Bu çalışmada, Millî Mücadele'yi destekleyen ve bu güne kadar araştırmacılar tarafından bilinmeyen bir coğrafya eseri *Anadolu* konu edilmiştir. Bu yapılırken, konuya giriş mahiyetinde, Millî Mücadele'nin başlaması, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının önderliğinde yapılan psikolojik hazırlık veya kamuoyu oluşturma çabası, emperyalist devletlerin Türk milletine yaptıkları, bu yapılanların değişik yöntemler kullanılarak Türk ve dünya kamuoyuna anlatılması, Türk milletinin bilinçlendirilmesi çalışmalarından kısaca bahsedilmiştir. Bu çalışmaların yapıldığı süreçte, öncelikle *Anadolu* adlı eserin kim tarafından ve niçin yazılmış olduğu ortaya konulmuştur. Devamında ise; eserin incelenmesi ve değerlendirilmesi yapılmış olup, evvela müellifin hayatı ve çalışmaları hakkında bilgiler verilmiştir. Daha sonra, eserin içeriğindeki bilgiler ışığında bazı yorum ve tahlillere yer verilmiş olup, bu tahlillerden biri, Millî Mücadele sırasında Türk milletine vatan sevgisi kazandırmak adına şairane bir üslupla Anadolu coğrafyasının kaleme alınmasıdır. Dolayısıyla eserin, bu ve diğer nedenler yüzünden, hem Millî Mücadele tarihi, hem de içerik açısından araştırma yapacaklar için oldukça önemli olduğu ortaya konulmuştur. Bizim yapmış olduğumuz tahliller dışında, başka araştırmacılara da bu fırsatı vermek amacıyla, çalışmanın sonuna transkripsiyon metin de ilave edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Millî Mücadele, Anadolu, coğrafya, Anadoluculuk, M. Niyazi Erenbilge.

ABSTRACT

Anadolu: An Unknown Work of Geography supporting the Turkish National Struggle

This study examines *Anadolu*, a geography work, which supported the national struggle and unknown by researchers until present. The starting of the National Struggle, the psychological preparation made

* Doç. Dr., Pamukkale Üniv., Eğitim Fak., İlk Öğretim Böl., Sosyal Bilgiler Eğitimi Anabilim Dalı, DENİZLİ, e-posta: ogumuscu@yahoo.com

** Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniv., Eğitim Fak., İlk Öğretim Böl., Sosyal Bilgiler Eğitimi Anabilim Dalı, DENİZLİ, e-posta: tkodal@pamukkale.edu.tr



by Mustafa Kemal and his colleagues, the preparation of the public opinion, the imperialist ambitions on the Turkish nation, the spread of these to Turkish and world public opinion with different techniques and the awakening of the Turkish people have been mentioned briefly in the introduction. The study puts forward who wrote the Anadolu and its reasons, and a brief evaluation of the work together with a short account of the life of the author. Then, under the light of the information given in the work, this study makes some comments and analysis including the one that the geography of Anatolia was written in a poetic style during the National Struggle to provide the Turkish people with the patriotic feelings. This paper tries to reveal that for these and other reasons, the work Anadolu is so important both for the history of the National Struggle and for the researchers of the period. In addition to this analysis, the transcription text has been added to the end of the study to give this opportunity to the other researchers.

Key Words: The Turkish National Struggle, Anadolu, geography, M. Niyazi Erenbilge.

Giriş ve Değerlendirme

Bilindiği gibi Osmanlı devleti, I. Dünya Savaşında Almanya'nın basını çekmiş olduğu İttifak devletlerinin yanında savaşa girmiştir. İttifak devletlerinin savaşı kaybetmesi üzerine, Osmanlı devleti İngiltere'nin liderliğini yapmış olduğu İtilaf devletleri ile 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi'ni imzalamak zorunda kalmıştır. Ancak, İtilaf devletleri I. Dünya Savaşı devam ederken yapmış oldukları gizli paylaşım antlaşmalarını hayata geçirebilmek ve şark meselesini¹ kendi lehlerine çözüme kavuş-

1 şark meselesi, 9 Ekim 1815 Viyana Kongresi'nden kalma uluslararası siyasî bir kavramdır. Bu kavram, Napolyon Bonapart'ın altüst ettiği Avrupa haritasına yeniden bir düzen vermek amacıyla toplanan uluslararası toplantıda, özellikle Rus delegeleri tarafından, Osmanlı devletindeki gayr-i müslim azınlıkların durumlarına dikkat çekmek amacıyla kullanılmıştır. Ancak, şark meselesinin tanımı ve ne zaman başladığı konusunda çeşitli görüşler söz konusudur. Bazı araştırmacılar, bu meselenin Türklerin Anadolu'ya gelmesiyle, bazıları Türklerin Balkanlara geçmesiyle başladığını ileri sürmüşlerdir. Bu konuda bir fikir birliği olmamasına rağmen, emperyalist Avrupa devletleri, ne zaman kendi çıkarları söz konusu olduğunda ve çıkarlarını gerçekleştirmek için bir kamuoyuna ihtiyaç duyduklarında bu kavramı gündeme getirmişlerdir. şark bir ifadeyle, her zaman şark meselesi kavramını kullanarak, Osmanlı devletinin içişlerine karışmak, devleti azınlıklar aracılığı ile yıkmak, Türkleri önce Balkanlardan, sonra Anadolu'dan atmak ve daha sonra da geldikleri Orta Asya bozkırlarına geri göndermek, gönderilemez ise Anadolu'da imha etmek amacını gütmüşlerdir. Bu konuda fazla bilgi için bkz. Bayram Kodaman, "şark Meselesi ve Tarihi Gelişimi", *Tarihi Gelişmeler İçinde Türkiye'nin Sorunları Sempozyumu (Dün-Bugün-Yarın)*, Ankara 1992, Albert Sorel, *Meseley-i şarkıyye*, (Terc. Yusuf Ziya), İstanbul 1911; Cevdet Küçük, "şark Meselesi Hakkında Önemli Bir Vesika", *Tarih Dergisi*, İstanbul 1979, Sayı: 32.; Matthew Smith Anderson, *Doğu Sorunu 1774-1923, Uluslararası İlişkiler Üzerine Bir İnceleme*, (Çev.: İdil Eser), İstanbul 2001; Edouard de Driault, *şark Meselesi*, (Hz. Emine Erdoğan), Ankara 2003.



turabilmek amacıyla harekete geçmiştir. Bu bağlamda, I. Dünya Savaşı'ndan en güçlü ülke olarak çıkan İngiltere, gizli antlaşmayla Fransızlara vermiş olduğu Musul'u sahip olduğu enerji kaynağı nedeniyle, uluslararası hukuku hiçe sayarak 3 Kasım 1918'de işgal etmiştir.² Bu şekilde başlayan işgaller süreci devam etmiş, Osmanlı devletine, Anadolu topraklarına ve Türk milletine dönük emperyalist politika takip eden galip devletler pek çok yeri denetimleri altına almışlardır. Bu işgal politikası sürecinde çok kısa bir zaman sonra, yani 13 Kasım 1918'de başkent İstanbul işgal edilmiş, Osmanlı devleti başkentine dahi sahip çıkamaz duruma gelmiş, kağıt üzerinde var olsa da fiilen sona ermiştir.

Böylece İtilaf devletleri, hem Osmanlı devletini, hem de Türk milletini ortadan kaldırarak, Anadolu'da etkisiz hale getirmek, bir anlamda imha etmek amacıyla bu topraklara gelmişlerdir. Yaşanan bütün bu olaylara doğru teşhis koyan ve "tam bağımsızlık" anlayışını benimsemiş olan Mustafa Kemal ve arkadaşları, yapmış oldukları toplantılarda, İstanbul'da Yüksek Komiserliğin kurularak İngiliz yanlısı Tefik Paşa kabinesinin iktidara getirilmesi üzerine, İstanbul'da kalarak, Anadolu'yu merkeze alan, tam bağımsız bir Türk devletinin kurulmasının mümkün olamayacağına karar vermişlerdir. Bunun üzerine Anadolu'ya geçmek ve Millî Mücadele'nin yanmaya başlamış küçük kıvılcımlarını meşaleye dönüştürmek gerekliliği, diğer ifadeyle "reel politik"i ortaya çıkmıştır.

Sömürge siyasetini benimsemiş devletlerin Anadolu'ya dönük işgalleri başladığında, Türk milleti de Musul ve Dört Yol'dan başlayarak İngiliz ve Fransızlara karşı direniş hareketi ile karşılık vermiş, kendi toprağını, vatanını, namusunu ve Anadolu'daki kendi varlığını korumak amacıyla Millî Mücadele'yi başlatmıştır. Düşmana karşı başlatılan bu Kuvâ-yı Milliye hareketi, Mustafa Kemal'in IX. Ordu Müfettişi olarak İstanbul hükümeti tarafından Karadeniz bölgesinde güvenliği ve asayişini sağlamak, silah ve cephanenin toplanarak depolara konmasını ve korunmasını gerçekleştirmek, çeşitli yerlerde direniş hareketleri başlatmak için asker toplamaya çalışan örgütlerin faaliyetlerinin yasaklanması amacıyla, hem askerî, hem de idarî yetkilerle,³ görevlendirilmesi sonrasında farklı bir durum ortaya çıkmıştır.

Mustafa Kemal İtilaf devletlerinin baskısı, İstanbul hükümetinin isteği ve

2 Tahir Kodal, *Paylaşılmayan Toprak Türk Basınına Göre (1923-1926) Musul Meselesi*, İstanbul 2005, 49-50.

3 Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı (BOADB), *Atatürk ile İlgili Arşiv Belgeleri*, Belge: 25, Ankara 1982, s. 19-24.; Ergün Aybars, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi I*, Ankara 1994, s. 133-136.; Mustafa Balcıoğlu, "İstanbul'dan Samsun'a Uzanan Yolda Mustafa Kemal", *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi-I*, (Haz.: Durmuş Yalçın-Azmi Süslü ve diğ.), Ankara 2000, s. 164-165.



padişahın onayı ile yukarıdaki görevleri yerine getirmek amacıyla emrindekilerle birlikte 19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıkmıştır. Ancak, Mustafa Kemal Samsun'dan 20 Mayıs 1919'da göndermiş olduğu ilk telgrafta "İzmir'in Yunan askeri tarafından işgali olayı, yakından temasta bulunduğum milleti ve orduyu düşünülmeyecek ve tarif edilemeyecek derecede içten yaralamıştır. Ne millet ve ne ordu, varlığına karşı yapılan bu haksız tecavüzü sindiremeyecek ve kabul etmeyecektir"⁴ diyerek, işgaller karşısında Anadolu'nun, Türk milletinin ve Türk ordusunun takip edeceği politika konusunda ip uçlarını vermiştir. Ayrıca, Samsun'dan göndermiş olduğu diğer telgraflarda da Anadolu'daki işgallerin haksızlığını, İngilizlerin bölgeye haksız yere asker çıkarmış olduğunu, Samsun ve çevresindeki bütün asayişsizliğin kaynağının Pontus Rum devletini kurmak amacıyla silahlı birlikler oluşturan Rum çeteleri olduğunu ifade etmekten de çekinmemiştir.

Mustafa Kemal'in böyle bir politika ve çalışma içerisine girmesinin en önemli nedeni, "Ata yurdu" olarak nitelendirmiş olduğu Anadolu ve bu topraklar üzerinde yaşayan Türk milletinin geleceği konusunda hem İtilaf devletlerinden, hem de İstanbul hükümeti ve padişaktan tamamen farklı politika ve anlayışa sahip olmasıdır. Onun ve arkadaşlarının İstanbul'dan çıkmadan önce düşündüğü ve varmak istediği son hedef "...millî hakimiyete dayanan, kayıtsız şartsız, bağımsız yeni bir Türk devleti kurmak!"⁵ olduğundan, Samsun'dan itibaren bu amaca ulaşmak için gerekli her türlü çalışmalara hız vermiştir.

Mustafa Kemal'in Samsun'da bir yandan orduyu, bir yandan da Türk milletini örgütlemesi, Millî Mücadele için direnmeye çağırması, 9 Mart 1919'dan itibaren Samsun'da bulunan İngilizler ve İstanbul hükümeti tarafından haber alınmıştır. Bu nedenle, Mustafa Kemal güvenlik nedeniyle 25 Mayıs 1919'da Samsun'dan Havza'ya geçmiştir. Havza'da halk ile doğrudan temasa geçen Mustafa Kemal, halka, ülkenin içinde bulunduğu durumu, işgalci devletlerin amaçlarını, padişah ve İstanbul hükümetinin takip etmiş olduğu iç ve dış politikayı, İtilaf devletlerinin Türk milletine Anadolu'da köleliği layık gördüklerini Rum ve Ermeni çetelerinin yaratmış olduğu tehlikeyi ve onların amaçlarını anlatmış,⁶ bilinçlendirme ve kamuoyu oluşturma çalışmalarına hız vermiştir. Bir anlamda Havza'da Millî Mücadele'nin psikolojik hazırlığına başlamıştır.

Mustafa Kemal'in Havza'da Anadolu ve Trakya'nın tümünde kamuoyu

4 BOADB, a.g.e., Belge: 25, s. 26.

5 Kemal Atatürk, *Nutuk 1919-1927, Bugünkü Dille*, (Haz.: Zeynep Korkmaz), Ankara 2000, s. 9.

6 Ergün Aybars, a.g.e., s. 161.



oluşturma, Türk milletine “Millî Mücadele Ruhu”nu aşılama çalışmaları yaptığı bu dönemde, Millî Mücadele bilincini ortaya çıkaracak ve bunu kuvvetlendirecek araç ve yöntemler ön plana çıkmıştır. Bu nedenle, Mustafa Kemal, başta İstanbul olmak üzere, Anadolu ve Rumeli’nin tümünde işgallere, Anadolu’daki emperyalist katliamlara, uluslararası hukukun ve insan haklarının çiğnenmesine karşı büyük mitinglerin düzenlenmesini, İzmir’in işgalinin protesto edilmesini, işgallere karşı konulmasını ve bu uğurda askerî ve sivil örgütlenmenin sağlanmasını istemiştir.

Mustafa Kemal’in bu isteği hem Anadolu’da, hem de Trakya’da karşılık bulmuş, “...haysiyeti, gururu ve kabiliyeti çok yüksek ve büyük...”⁷ olan Türk milleti, ilk işgallerle birlikte harekete geçmiş, Paris Konferansı’nda Anadolu’nun paylaşılması, İzmir’in Yunanistan’a verileceği ve doğuda da bir bağımsız Ermenistan’ın kurulacağını anlaşıldığı üzerine çalışmalarını hızlandırmıştır. Anadolu’nun pek çok yerinde “Müdafaa-ı Hukuk Cemiyetleri” kurarak örgütlenmiş, İzmir’in işgal edilmesiyle de Batı Anadolu’da ilk kurşunu sıkışmış olan Türk milleti, Mustafa Kemal’in isteği ve amacı doğrultusunda yeni bir azim ve gayretle harekete geçmiştir. Bu nedenle, İstanbul başta olmak üzere, Edirne’den Kars’a, Samsun’dan Adana’ya büyük mitingler yapılmış, işgaller, İtilaf devletleri, Yunanlılar, Ermeniler, padişah ve İstanbul hükümeti protesto edilmiştir. Bu sayede ve süreçte, Mustafa Kemal’in istediği ve Millî Mücadele için çok gerekli olan bu bilinçlendirme hareketi hız kazanmıştır.

Bu kamuoyu oluşturma, bilinçlendirme ve “millî hakimiyete dayanan, kayıtsız şartsız, bağımsız yeni bir Türk devleti” kurma sürecinde, vatanın aydın bilim adamları, vatansever edebiyatçıları, şairleri, din adamları, gazetecileri, cemiyetleri vb. de ellerinden gelen değişik yöntem ve araçlarla bunu gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Mesela bu dönemde Halide Edip (Adivar) Sultan Ahmet Meydanı’nda ateşli konuşmalar yaparak ve “Dağa Çıkan Kurt”, “Ateşten Gömlek” gibi edebî eserler yazarak, Mehmet Akif (Ersoy), başta “İstiklâl Marşı” olmak üzere, çeşitli şiirler ve yazılar yazarak, vatansever din adamı Denizli Müftüsü Ahmet Hulusi Millî Mücadele’nin ilk “cihat fetvası”nı ilan ederek, *Hakimiyet-i Milliye* gibi gazeteler ile Ağaoğlu Ahmet gibi gazeteciler, Mustafa Kemal’in ifadesiyle “milliyetperver” Türk basını ve gazetecileri, kalem ve bütün enerjilerini kullanarak, İstanbul merkezli Millî Kongre Cemiyeti *Ermenilerin Müslüman Ahâliye Yapmış Olduğu Mezalim* adıyla kitap ve kitaplar yayınlarken, Anadolu halkının direnişini destekleyip, onları bilinçlendirmeye gayret etmişlerdir.

İşte bu çalışmada, bahsedilen bilinçlendirme ve destekleme gayretleri-

7 Kemal Atatürk, *a.g.e.*, s. 10.



ne güzel, yeni ve bilinmeyen bir örnek teşekkül edecek coğrafya eseri olan *Anadolu* ele alınacaktır. Bildiğimiz kadarıyla, coğrafi eserler içerisinde başka bir örneği olmayan bu eser, hem bu açıdan ilk ve tek, hem de diğer aydın kişilere ilave, bilim adamlarının da Milli Mücadele'ye bilimsel çalışmalarlarıyla yardım ve destek olduklarını göstermesi bakımından da önemli bir örnektir. Belki hacmi küçük olduğu için şimdiye kadar pek dikkat çekmeyen bu kitapçık, içeriği ile Milli Mücadele'ye destek vermesi bakımından manevi değeri açısından oldukça kıymetli bir eserdir.

Millet Kütüphanesi, Ali Emiri coğrafya kısmında 40 numarayla kayıtlı; Dersaadet (İstanbul), Balıkcıyan Matbaası'nda baskı tarihi belirtilmeden ve 'Niyazi' isimli biri tarafından *Anadolu* adıyla hazırlanmış olan bu kitap, Milli Mücadele'de sadece asker ve mühimmat ile değil, aynı zamanda bilimsel metotlarla da savaşıldığını kanıtlayan bir eserdir. Gerçekten de, yukarıda da belirtildiği gibi, başta Halide Edib (Adivar), Mehmed Akif (Ersoy) olmak üzere o devir bazı edebiyatçı ve şairlerin Milli Mücadele'ye destek verdiği çok iyi bilinmesine rağmen, coğrafyacıların hazırladıkları eserlerle Milli Mücadele'yi destekledikleri şimdiye kadar hiç bilinmeyen bir gerçektir.

Kitabın ne başlığında, ne de içerisinde hiçbir yerde 'coğrafya' ifadesi geçmese de, eserin bir coğrafyacı tarafından, coğrafya yöntemlerine göre hazırlandığı açıktır. Hatta, hazırlanış planına bakılırsa, monografik bir tarzda kaleme alındığı hemen dikkati çeker. Şöyle ki, önce Anadolu'nun fiziki coğrafyası ele alınmış, arkasından beşeri ve ekonomik coğrafya konularına girilmiştir. Mümkün olduğunca fazla konuya değinmek amacıyla ayrıntıya girilmese de, eserin hedefi ana hatlarıyla okuyucuya Anadolu'yu tanıtarak sevdirmektir. Çünkü; nasıl ki insanlar ancak iyi tanıdıkları kişileri sevebiliyorlarsa vatanın sevilebilmesi için de iyi bilinmesi gereklidir.⁸

İnce ama içerik bakımından oldukça ilginç olan bu eserin ne zaman basıldığı, üzerinde belirtilmemişse de, içerisinde "İzmir'in işgali ve İnönü Savaşı'ndan", "Sakarya Savaşı ve başarısı"ndan bahsedilmesi, ancak, Büyük Taarruz'dan ve daha sonrasındaki gelişmelerden söz edilmemiş olması nedeniyle, 1921 yılından sonra basıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda, elimizdeki kitabın Sakarya Savaşı'ndan sonra yani 13 Eylül 1921 ile Büyük Taarruz'dan önce yani 26 Ağustos 1922 tarihi arasındaki bir zaman diliminde yazıldığını ve basıldığını ifade etmek mümkündür.

Ulaşabildiğimiz kadarıyla, böyle bir kitabın varlığından bahseden ilk eser, cumhuriyet döneminde ülkemizde ilk defa coğrafya eserleri bibliyografyası hazırlayan Selçuk Trak'a aittir. Ancak, Selçuk Trak, DTCF Coğrafya Bölümü

8 Osman Gümüşçü-Abdullah Balcıoğulları, *Coğrafyaya Giriş*, Ankara 2006, s.190-203.



kurucularından H. Louis'in istek ve yardımlarıyla hazırladığı bibliyografya⁹ eserinde, bu kitabı 1935 yılına tarihlendirmekle büyük bir yanlışlığa düşmüştür. Ayrıca, Selçuk Trak başka bir yanlış bilgiyle, bu eserin 161 yaprak ve yazma halinde olduğunu ifade etmiştir. Millet Kütüphanesi Ali Emiri coğrafya kısmında 40 numara ile muhafaza edildiğini de söylemesi doğrudur ama, bu kitap yazma değil, basmadır; 161 yaprak değil, sadece 16 sayfadır. Muhtemelen sayfa sayısı dizgi hatası veya matbaadan kaynaklanmış bir hata gibi gözükmektedir. Kitabı tanıtırken kullandığı "Anadolu'nun tabii ve tarihi ahvalinden ve iskelelerinden, iktisadiyatından bahseder" ifadesi doğru olmakla beraber, bahsedilen yanlışların varlığı muhtemelen, oldukça iyi bir araştırmacı ve bilim adamı olan Selçuk Trak'ın eseri görmeden, bu bilgileri doğrudan kaynağından değil de başka bir yerden almasından ileri gelmiş olsa gerektir. Kesin olmamakla birlikte, yanlışların sebebi durumundaki kaynak ise, İstanbul Kitapsarayları tasnif heyetinin 1936 yılında yaptığı 'coğrafya fişleri'dir.

Daha sonra, Cevdet Türkay'ın özellikle İstanbul kütüphanelerinde bulunan coğrafya eserleri için hazırladığı bibliyografya kitabında, Niyazi ve eseri, yine Millet Kitaplığı, numara 40'da gösterilmiştir.¹⁰ Sadece coğrafyayı içermese de, eski harfli eserler için iyi bir bibliyografya kitabı durumundaki Mehmet Seyfettin Özege'de de Niyazi ve eserinden bahsedilmesine¹¹ rağmen, şimdiye kadar hazırlanmış en iyi Osmanlı coğrafya bibliyografya eseri durumundaki Ekmeleddin İhsanoğlu ve Ramazan Şeşen başkanlığında bir komisyon tarafından hazırlanan *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*¹² isimli eserde ise, ne Niyazi, ne de Anadolu adlı eserden bahsedilmemiştir.

Eser kısaca tanıtıldıktan sonra, müellif hakkında bilgi vermek gerekirse şunları söylemek mümkündür. Eser üzerinde müellif ismi olarak sadece 'Niyazi' kaydı bulunmakla birlikte, yaptığımız araştırmalarda bu kişinin –kesin olmamakla beraber– Kuleli Askeri Lisesi'nde coğrafya öğretmenliği yapan Ön Yüzbaşı Mustafa Niyazi Erenbilge [1305/1306 (1887-1888)-1947] olduğu kanısına varılmıştır. M. Niyazi Erenbilge, kendisi gibi bir asker olan Ahmet Cemal'in oğlu olarak 1305/1306 tarihinde, Selanik'de dünyaya gelmiştir. 1 Aralık 1321 (1905) tarihinde Harbiye Mektebi'ne girmiş, buradan mezun olduktan sonra Trablusgarp, Balkan ve I. Dünya Savaşı'nda görev almıştır. 6

9 Selçuk Trak, *Türkiye'ye Ait Coğrafi Eserler Genel Bibliyografyası*, Ankara 1942, s. 53.

10 Cevdet Türkay, *İstanbul Kütüphanelerinde Osmanlı'lar Devrine Ait Türkçe-Arabca-Farsça Yazma ve Basma Coğrafya Eserleri Bibliyografyası*, İstanbul 1958, s. 25.

11 Mehmet Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, Cilt: I, İstanbul 1971, s. 56.

12 Ekmeleddin İhsanoğlu-Ramazan Şeşen ve diğ., *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, Cilt: II, İstanbul 2000.



Mayıs 1920'de Fatma Seniha Hanımla evlenmiş, 3 Kasım 1336 (1920) tarihinde askerlik görevinden istifa etmiştir. 3 Ağustos 1926'de yeniden devlet hizmetine dönmüş, Halıcıoğlu Askeri Lisesi coğrafya ve tarih öğretmenliğine tayin edilmiş, daha sonra yine askeri liseler olan Maltepe ve Kuleli liselerinde bu görevi sürdürmüştür. Sağlık sorunları nedeniyle istifa ederek, 22 Şubat 1943'te Hava Savunma Bölge Komutanlığı Grup Muavinliği'ne tayin edilmiş ve burada 25 Ağustos 1946 tarihine kadar görevine devam etmiştir. Bu görevden terhis olduktan bir süre sonra, sol kalp kapağı yetmezliği nedeniyle, 29 Nisan 1947 tarihinde vefat etmiştir. Ahmet Erdoğan Erenbilge adında bir de oğlu vardır.¹³

Müellifin, yayınladığımız bu eserinden başka, erişebildiğimiz kadarıyla 'Franklin'in Kutup Seyahati (1931)', 'Alexander von Humboldt'ın Hayatı ve Asarı (1932)', 'Coğrafya Seyahat Kitapları (1933)', 'Grönland'ın Şark Sahillerinde (1933)', 'Eski Zamanda Türklerin Coğrafyaya Hizmetleri (1933?)', 'Seven Hedin Orta Asya'da (1933)', 'Meşhur Kaşifler (1933)', 'Büyük Devletler Coğrafyası (1933)', 'Osmanlı Türklerinde Coğrafya (1936)', 'Habeş Eli ve İtalya Habeş Harbi (1936)', 'Balkanlar, Avrupa Memleketleri Coğrafyası (1940)', gibi kitapları da bulunmaktadır.

Müellifi kısaca tanıttikten sonra, kitabın adı ve içeriği dikkatli bir şekilde değerlendirildiğinde, eserin dönemin önemli görüşlerinden biri durumunda olan "Anadoluculuk" akımının etkisiyle yazılmış olabileceği söylenebilir. Anadoluculuk, I. Dünya Savaşı yıllarında Osmanlılık, Turancılık ve Panislamizme yönelik yapılan eleştirilerin basında yoğunlaşmasıyla gündeme gelmiş, bir bakıma bu eleştiriler Anadoluculuk düşüncesinin temelini oluşturmuştur. Örneğin Nüzhet Sabit, milliyetçiliğin ancak tanımlanmış bir mekan içinde hayal olmaktan çıkarak gerçek bir nitelik kazanacağını belirtmiş, Anadolu'nun Türk olduğunu ve Türk milliyetçiliğinin bu temel üzerinde yükselmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁴ Başka bir ifadeyle, I. Dünya Savaşı'ndan yenik çıkan ve parçalanan Osmanlı devletinden geriye kalan Anadolu topraklarını merkeze alarak, ortaya konulan yeni bir siyasî yönelim ve kimlik edinme sürecidir. Bu süreç doğrultusunda karşı karşıya kalınan durum nedeniyle benimsenen bir yaklaşım ve hareket olarak taraftar bulmaya başlayan Anadoluculuk, ilk olarak 1918 yılında ortaya çıkmıştır.¹⁵ Anadoluculuk, Anadolu toprağının Türk milletinin gerçek ve tek vatanı olduğu tezini işlemiş, bütün

13 T.C. Emekli Sandığı Arşivi, Dosya No: 82742.

14 Mithat Atabay, "Anadoluculuk", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt: 4, İstanbul 2003, s. 515-516.

15 Köksal Alver, "Anadoluculuk Üzerine Bir Değerlendirme", *Sosyoloji ve Coğrafya*, (Haz.:Ertan Eğribel-Ufuk Özcan), İstanbul 2006, s. 732-734.



Anadolu topraklarını kimliğin temel kurucu unsurları arasında görmüştür. Bu haliyle de mekana/toprağa dayalı bir millet ve milliyetçilik anlayışını temsil etmiştir.¹⁶ Anadoluçuluk anlayışını benimsemiş olanlar, Batılı devletlerin o dönemde dile getirmiş oldukları ve emperyalist politikalara destek veren gazetelerde sıkça yer alan “medenî olmayan Türklerin Anadolu topraklarına yakışmadığı” vb. anlayışına tepki olarak, bu mekanın yüksek bir kültüre sahip bulunduğunu ve Anadolu’nun tüm uygarlıkların beşiği olduğunu, Batı uygarlığının da Anadolu’dan beslendiğini ileri sürmüşlerdir.

Anadoluculuk, Türk düşünce ve siyasî tarihinde çok sayıda taraftar bulmuş, kimileri bu hareket ve akım için bir öncü olmuşken, kimileri de belli bir dönem Anadoluçuluğun etkisinde kalmış ve sonra bu bakış açısını terk etmiştir. Özellikle Millî Mücadele sürecinde çok sayıda aydını etkilemiş olan Anadoluçuluk, hiçbir zaman tek tip bir yapı oluşturamamış, sistemli bir ideoloji niteliği taşıyamamış, cumhuriyetin ilanından sonra da farklı Anadoluçu yaklaşımlar ortaya çıkmaya başlamıştır.

Müellif eserine Anadolu adını vermiştir ama, Anadolu olarak kastettiği mekan bugünün Anadolu’su değil, Antik Çağ’ın Küçük Asya’sı gibi görünmektedir. Çünkü; yazar kitabında “Türkiye’nin hiçbir limanı Anadolu limanları kadar işlek değildir” vb. ifadelerden anlaşıldığı gibi, Trakya ile Doğu ve Güneydoğu’dan hiç bahsetmemiştir. Tıpkı orman varlığından söz ederken Sivas vilâyetinin doğusuna geçmediği gibi...

Eserin içeriğine bakılırsa, yukarıdaki Anadoluçuluk akımı ve Millî Mücadele’nin fikrî temeli niteliğinde olan Türk milliyetçiliği anlayışı nedeniyle, öncelikle milliyetçi ve vatanperver bir havanın varlığı hemen dikkati çekmektedir. Eski hurafeler ve amaçsız bilgilerden uzak bir eser yazan Niya-zî, kuvvetle muhtemel, vatanın ve milletin içinde bulunduğu zor savaş yıllarında halkı aydınlatmak ve özellikle Anadolu’yu sevdirmek amacıyla böyle bir eser hazırlamış olmalıdır. Sadece Anadolu insanı ve kültürle ilgili konularda değil, fiziki coğrafya konusuna da girerek, Anadolu’nun sahip olduğu doğal güzelliklerini o denli tatlı bir dille yazmıştır ki, böylece az veya çok Anadolu’yu tanıyan her okuyucunun bir kat daha fazla vatanına bağlanacağını düşünmüş olmalıdır. Gerçekten de, eseri okuyan birisinin, Anadolu’ya daha kuvvetli bir sevgi bağı ile bağlanmaması çok güçtür. Zaten Türk kültüründe var olan toprak ve vatan sevgisi, bu eser sayesinde, daha iyi ve bilimsel yollarla ortaya konularak Anadolu’nun sevdirmesi hedeflenmiş gibidir. Müellif bu amaçla, doğası gereği oldukça renkli ve köklü bir geçmişe sahip

¹⁶ Etienne Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk- İslam Sentezine*, (Çev.: A. Berktaş), İstanbul 1998, s. 273.



Anadolu'yu, bir şair ustalığı ile tanıtmış, bir anlamda Anadolu'nun coğrafi bir şiirini yazmıştır.

Müellif, bunu yaparken de, eskimiş ve sadece isimlerden ibaret olan coğrafya eserlerinden değil, aynı zaman da en yeni bilgileri içeren hem yerli, hem de muhtemelen yabancılar tarafından hazırlanmış araştırmalardan faydalanmıştır. Üstelik sadece coğrafya değil, diğer konulara ait son araştırmaları da takip ettiği yazdıklarından anlaşılmaktadır. Örneğin, Anadolu'nun jeolojik evriminden bahsederken 'tufan zamanı' gibi, bir iki eski rivayet dışında, söyledikleri doğru ifadelerdir ve bunlar o dönemde diğer coğrafya eserlerinde az bulunan bilgilerdir. Bu duruma örnek olarak karstik şekillerden bahsetmesi verilebilir. Kitapta 'karst' teriminden bahsedilmesi nedeniyle, belki de Türk coğrafya literatüründe bu kavramın ilk kullanıldığı eserlerden biridir. Çünkü, bu terim zaten dünyada ilk defa 1893'te J.Cvijic tarafından yayınlanmış olan *Das Karstphaenomen*¹⁷ adlı eserde kullanılmış olup, Türkçeye 20-30 yıl sonra girebilmiştir.

Metot açısından da oldukça iyi hazırlanmış bu eser, esasen üç ana bölüme ayrılmış olup, coğrafya biliminin temel ilkelerinden nedensellik ilkesini dikkatle takip ettiği gibi, karşılaştırma ilkesini de özellikle Anadolu kıyıları ile iç kesimlerin karşılaştırmasını yaparak uygulamıştır. Birinci bölümde; öncelikle Anadolu'nun yeri ve konumundan bahsederek, Anadolu'nun eskiden beri kıtalar ve kültürler arasında bir köprü vazifesi gördüğünü belirtmiştir. Anadolu adının kökenini açıkladıktan sonra, fiziki coğrafya konusuna girmiştir. Ayrıca, tıpkı bir coğrafi monoğrafya eseri gibi, Anadolu'nun jeolojik evrimini takiben, yeryüzü şekilleri, iklim, bitki örtüsü, ovalar gibi fiziki coğrafya konuları ele alınmıştır.

İkinci bölümde, Anadolu'nun doğal özelliklerinin fiziki coğrafya unsurları ve insan yaşamına yaptığı etkileri ele alınmıştır. Anadolu halkının bünyesini vermeden evvel, eski Anadolu halklarından olan Hititlerden bahsetmiştir. Burada dönemin bilgilerine göre Hititlerin Anadolu yerlisi ve Amerikalı bilim adamlarının araştırma sonuçlarına göre de Türk oldukları tezi savunulmuştur. Rumlardan, İndo-Germen kavimlerden ve nihayet Türklerin Anadolu'ya geliştinden bahsedilmiştir. Türkler konusuna özel bir önem verilmiş, uzun uzun Türklerin meziyetleri anlatılmıştır.

Anadolu'nun konar-göçerleri, bedeviler adı ile anlatılmış ve bunların Türkmenler ile Yörüklerden meydana geldiği belirtilmiştir. Anadolu'daki Türkler anlatıldıktan sonra, gayr-i müslimlerden yani azınlıklardan, öncelikle Rumlardan ve ardından Ermenilerden bahsedilmiştir. Bu iki unsurun daha ön-

17 J. Cvijic, *Das Karstphaenomen*, Versuch einer Morphologischen Monographie, Geog. Abhandl., Wien 1893.



ceki dönemlerde Türklerle iyi geçinmelerine rağmen, özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren nasıl tavır değiştirdiklerini ve Milli Mücadele’de yaptıkları ihanetler üzüntüyle belirtilmiştir. Arkasından Kürdler ve Lazlardan bahsedilmiştir. Kısaca Anadolu halkının giyim-kuşam özellikleri verildikten sonra muhacirler konusuna geçilmiştir.

Muhacirlerin Anadolu için oldukça önemli oldukları belirtildikten sonra, ilki XV. yüzyıldaki Yahudi göçleri ile ikincisi XIX. yüzyıldaki Balkan, Kırım ve Kafkas göçlerinden bahsedilmiştir. Ayrıca, Tatarlar, Arnavutlar, Pomaklar, Çerkesler ve Çingeneler bazı özellikleri ile birlikte anlatılmıştır.

Üçüncü ve son bölümde ise, Anadolu’nun iktisadî özellikleri ile konutlara yer verilmiştir. Daha önceki konularda olduğu gibi, yine Anadolu kıyı bölgeleri ile iç kesimlerin karşılaştırmalı olarak ele alındığı bu kısımda, belki savaş şartlarında ulaşamadığı, belki de gerek görmediği için ne yazık ki fazlaca rakamsal bilgi verilmemiştir. Anadolu’nun sahip olduğu ekonomik servetler, kısa da olsa belirtilmiştir. Anadolu konutlarının bazı özellikleri yine kıyı ve iç kesimler karşılaştırılarak vurgulanmıştır.

Eserin üçüncü bölümünün son kısmında ise, müellif, Anadolu halkını bilinçlendirmek için bazı fikirlerini ortaya koymuş, vurgulamalar yapmış ve ileriye dönük bazı tahminlerde bulunmuştur. İzmir’in işgali ile Anadolu’da bir ‘millî şuurun (bilincin)’ oluştuğunu, vatan ve millet için cephelede savaşan mücahitlerin yani hem Kuvâ-yı Milliye güçlerinin, hem de düzenli ordu birliklerinin İnönü ve Sakarya’da ne denli başarılı olduklarını ifade etmiştir. O gün içinde bulunulan sıkıntılı ve karanlık günlerin çok kısa bir sürede sona ereceğini, Anadolu topraklarında çok büyük sıkıntı içinde olan, her türlü insanlık dışı muameleye tabi tutulan Türk milletinin kurtuluşunun çok yakın olduğunu, rahata kavuşulacağını kendinden oldukça emin bir şekilde vurgulamıştır.

Sonuç olarak, M. Niyazi Erenbilge tarafından yazılan, inceleme ve değerlendirmesi yapılan bu eser, Türk milletini bilinçlendirmek, yaşadıkları toprakları sevdirmek amacıyla birtakım çalışmaların yapıldığı bir dönemde, bu çalışmalara coğrafyacıların yapmış olduğu katkıyı gösteren güzel bir örnektir. Bunu yaparken de müellif, Anadolu’nun güzellikleri ile ilgili bilimsel gerçekleri yalın bir şekilde değil, şairane bir üslupla anlatmıştır. Böylece okuyucuya vatan sevgisi kazandırılarak, tıpkı Halide Edip ve Mehmet Akif gibi, bu vatanın kıymetini, kaybedilmemesi gerektiği tezi işlenmiştir. Milli Mücadele dönemi gibi, kaynak sayısının az olduğu bir dönem için araştırmacıların kullanabilecekleri birincil kaynaklardan biri olması bakımından önemli olan bu eser, müellifin dönemin popüler düşünce akımlarından “Anadoluculuk” fikrini savunduğunu göstermesi bakımından da ilginçtir.

Anadolu



[Sayfa 1] Birinci Mebhas [Kısım]

[Giriş]¹⁸ Anadolu, yarlar ve boğazlar diyarıdır, burada köpüklü çağlayanlar, kayalar ve yığın yığın taşlar üzerinden koparak akarlar. Burada ne yol, ne de patika vardır. Anadolu istifâde edilemeyen sular, güzel mevki'ler [yerler], haşmetli beldeler¹⁹ memleketidir. Anadolu'da pek az şehirler bulunur, ki nev'ileri [çeşitleri] dar ve yalçın vadilerin cidârına [duvarlarına], hatta daha yukarılara, eski bir hisarın perişan enkazına kadar tırmanmış olmasın. En kadim devirlerin mezar inleri sincabî [renginde olan] kayaların çetin kucağına gömülmüştür.

Anadolu, ormanlar ve bozkırlar yurdudur. Ormanlarla koruluklardan mürekkebe [oluşan] yeşil bir çelenk, bir kurûn-ı evveli [ilk Çağ] 'âlimin çıplak şakaklarını bezeten bir defne tacı gibi, sarı bir 'arsa-yı dairen-madar [daire şeklindeki meydanı çepeçevre] ihâta etmiştir [kuşatmıştır]. Anadolu tezâd [zıt] ve televvün [renk değiştirme] kıt'asıdır. Mütellevidir [renk değiştirendir], çünkü sekenesi [orada yaşayanlar] ellerine tevdi' olunan hazineyi hüsn-i idâre [güzel idare] edememiştir. On binlerce senelerden beri taşlardan rize rize [parça parça] kopup bereketli aguşunda [sinesinde] biriken bi-payan [sonsuz] nebâtî toprak tabakasını sulara kaptırmış, vaktiyle Anadolu'nun büyük bir kısmını örten yeşil libâsını [elbisesini] bi-kırâne [birbiriyle yakın olmayacak şekilde] parçalamıştır. Bugün o sahne-i mütemenna [istenilen sahne] bir bir fâniyenin solgun ve kadîd [kurutulmuş et] iskeleti gibi ve mürdüyor²⁰ [ölüyor].²¹

[Konum] Anadolu bir şark ilidir. Fakat garba da o kadar uzak değildir. Değişik çehreli bir iklim. İçeriye baktığın zaman ihtimal sana feyz-i nisar [ışık saçan] mahsulâtı çatıları kırmızı kiremitlerle döşeli ahşap evleri, ormanları, palut yığınlarıyla, murassa' [kıymetli taşlarla bezenmiş] gökyüzüyle vasatî [orta], yahut cenûbî [güney] Avrupa'nın şûh [şen]; neşeli ve tombul çehresi tebessüm eder. Ağaçlarla damlar üzerinde leylek yuvaları titrer; narin ve ışılı kavaklar; garbda [batıda] ise şeh-levend [boyu poslu] serviler sana köy ve kasabalara giden yolları gösterir.

Fakat bu çehreyi inceden inceye tetkîke koyulursan aldandığını anlarsın.

18 Asıl metinde bulunmayan bu kısımlar; yani, başlıklar, dipnotlarla yapılan hata düzeltmeleri ve açıklamalar, az bilindiğini düşündüğümüz kelimelerin anlamları köşeli parantez içerisinde tarafımızdan ilave edilmiştir. Bu açıklamalar tarihçi olmayan veya Osmanlı dönemi Türkçesini bilmeyen okuyucular göz önüne alınarak yapılmıştır.

19 [Metinde yanlışlıkla 'belzeler' okunacak şekilde yazılmıştır].

20 Metnin bu kısmında dizgi hatası yapılmıştır. "Mürtüyor" okunacak şekilde yazılmıştır.

21 [Muhtemelen devamlılığı göstermek için, yazar tarafından eserin bir çok yerinde '...', bazen de '...' kullanılmıştır].



Zira o zaman dilber ve herca'i [kararsız] mülkiyenin ayaklarıyla bacaklarına dolanıp karnını ve bütün a'zasını saran, kollarını bağlayıp 'azametli omuzlarına yüklenen sıkletiyile gözlerini bulandıran ağır vakur kıvanç bozkırlar zincirini görürsün. Evet bu kıt'a-ı mübâreke, kendisini Mezopotamya ve Cezire-i Ulya'nın²² [çok büyük adanın] kurak istebleriyle [stepleriyle] bir cümle bin ve daha ötede Arabistan ve Acemistan çölleriyle temasta bulunduran birbirine girift olmuş bozkırlar ve bayabanlar [kurak yerler] silsilesini [dizisini], bu müthiş gölgeyi sürüklemektedir.

[Geçiş Köprüsü] Anadolu, Asya-yı karîbi [yakın Asyayı] Avrupa'ya rabt eden [bağlayan] bir köprüdür, üç alemi, İndo-Cermen, Turan ve Garb [batı] alemleri[ni] birbirleriyle temasta bulunduran bir derbenttir. Ve onlara harp sahnesi olmuştur. Hülâsa [kısaca] Anadolu ezelden beri vaziyet-i iktizâsı [vaziyetin gösterdiği durum] bir transit güzergahı; bir muhâceret [göç] ve inkılâb [köklü değişiklikler] iklimidir [bölgesidir].

[Sayfa 2] Anadolu, Akdeniz'in kısm-ı şarkîsini [doğu kısmını] ikiye bölmüştür. Ve böylece İslav alemiyle garb alemini birbirinden ayırmıştır. Ve daima kavi[m]lerin hedef-i ihtirası olmuştur. Selâsil-i cibâliyle [sıradağları ile] Asya'ya merbuttur [bağlıdır]. Asya'nın ter û taze [çok taze] kanı onun vücuduna asiler vasıtasıyla akmaktadır.²³ Yalnız kısm-ı garbîsi [batı kısmı] daha mutedil [ılımlı] ve eşkâl-i araziye [arazi şekilleri] i'tibârıyla daha zengindir. Avrupa'ya müşabihdir [benzerdir]. Ma'mafih [bununla birlikte] bu, cesim-i aslîdeki [asıl büyük] Asya-yı tabi'atın nüfuz-ı kahiresini [çoğunluk etkisi] tahfife medâr [hafifletmeye sebep] olamamıştır. Şekl-i kesîf²⁴ [yoğun şekilli] olub girinti ve çıkıntısı azdır...

O kadar ki, bu memleket denizlerin nesrin [yaban gülü] nefhalarıyla [güzel kokularıyla] yalpozımlanan küçük bir Asya'dır. Garbda; Avrupa benzeri yoktur. Elhasıl [kısacası] yalnız sathı [yüzeyi] i'tibârıyla değil; suret-i tekvini [yaratılış şekli]; iklimi ve hayatının diğer her nevi' tecelliyatı cihetinde şark ile garb; hilâl ile salib [haç] arasında vâki' bir cisr-i azimedir [büyük bir köprüdür].

Anadolu üç yandan denizlerle çerçevenlenmiştir. Yalnız şarken Asya'ya bağlıdır. Denizlerin Anadolu üzerindeki te'siri gayr-i münker [inkar edilemez] ise de şimalî [kuzeye] ve cenûbî [güney] silsilelerin sa'bü'l-mürûr [geçilmesi güç] olması hasebiyle [nedeniyle] pek serttir. Bu sebeble Anadolu hususi bir karaktere sırf kendisine mahsûs ba'zı evsâf-ı mümeyyizeye [ayırıcı sıfat-

22 [Cezire-i Unyâ okunacak şekilde yazılmıştır]. Burada Doğu Anadolu kastedilmiştir.

23 [Bu cümle bozuk görünmektedir].

24 [Eserin bu kısmında ve ifadesinde 'ni' fazladan yazılmıştır].



lara] mâlik olmağla beraber büyük Asya'nın küçük bir numunesi olmaktan da bir türlü kurtulamamıştır.

Anadolu öteden beri Asya'yı eşkâl-i hayâtiyenin [hayati şekiller] bir kapını, bir muhibbi [seveni] olmuştur. Deniz tarikiyle gelen yahut Avrupa'dan hicret eden bil-'umum akvâm-ı muhacire mürûr-ı zamanla [zaman geçtikçe] düçâr-ı istihâle [başkalaşmaya uğramış] olduğu hâlde şarktan akın iden kabâ'il-i seyyare [konar-göçer kabileler] cüz'i [az] bir tebeddüle [değişikliğe] uğramış, yahut büsbütün muhafazâ-ı asliyet eylemiştir. Sebebi Anadolu şerâ'it-i hayâtiyenin [hayat şartları] büyük Asya'ninkinden farklı olmasıdır.

Anadolu vaz'iyeti sayesinde inkişafât-ı medeniye [medeniyetin gelişmesi] üzerinde gayet azîm ve neticeaver [netice verici] tesirler icrâ etmiştir. Ve tarihen sabittir ki pek parlak medeniyetlerin mutala' kabzı [ele geçirme düşüncesi] ve mukarrer zuhuru [kesin bir şekilde ortaya çıktığı] olmuştur.

Anadolu, bil-hassa [özellikle] kurûn-ı atıkada [İlk Çağ'da] büyük bir ehemmiyet [önem] kesb etmiştir [kazanmıştır]. Çünkü deniz daha o zaman şimdiki gibi, bir râbîta-ı beyne'l-milel [milletlerarası bağlantı] derecesine irtifa etmemiş olduğundan Anadolu'nun eski alemin merkezi noktası olmak itibânıyla gerek ticaret ve gerek râbîta-ı beyne'l-milel [milletlerarası bağlantı] nokta-ı nazarından oynadığı rol mühimdi. Daha doğrusu transit güzergâhı olması hasebiyle [nedeniyle] memâlik-i mücavire [komşu ülkeler] ile olan münasebâtı şayan-ı dikkattir [ilişkileri dikkat çekicidir]. Lâkin [fakat] sonra her şeyi söndü, her şeyi maziye karıştı. Uzun 'asırlar sâkit [suskun] ve sebâtî [yerinde durarak] geçti ve vaktaki [ne zaman ki] Bağdad demiryolu inşâ edildi. Anadolu tekrar canlandı, solgun çehrelere kan geldi. Dûçâr-ı inkıta' [kesintiye uğramış] olduğu zan edilen râbîtalar [bağlantılar] yeniden temin edildi. Bağdad demiryolu Anadolu'nun umud fukarasıdır.

[Anadolu Adı] Ezmine-i kadimede [eski zamanlarda] "Anadolu"ya mu'ayyen bir isim verilmemişti. Helenler, Samilerin tulû' [doğma, doğuş] ma'nasına gelen "Asu-Asso" tabirini kendilerine en yakın olan kıt'aya delâlet [işaret] etmek üzere kullanmışlardı. "Herodot" 'asrının Rumları burasını büyük Asya'dan tefrik etmek maksadıyla Asya'nın nihayetine bir "mikred"²⁵ 'ilave ettiler. Küçük Asya ..., Kurûn-ı Vustâda [Orta Çağ'da] ise Anadolu ile en ziyâde İtalyanlar ve Bizanslılar münasebette bulduklarından bu kıt'aya birincisi "Levant" ikincisi "Natoli" tesmiye etmişti [ismini vermişti]. Her ikisi de "şark", "gün doğusu" ma'nasına gelir; Türkler "Natoli" yi "Anadolu" şekline koymuşlardır.

[Jeolojik Evrimi] Anadolu, oldukça yakın bir devre esnasında yarım ada şek-

25 [Metnin müellifi 'küçük' anlamına gelen ve İngilizce olan 'minor' kelimesini bu şekilde yazmıştır].



line girmiştir. Daha devr-i sâlisde [üçüncü zamanda], hatta tufan devresinin [Nuh Tufanı] bidâyetinde [başlangıcında] şimâlen Rusya'ya, garben Balkan şibih ceziresine mülâsık [bitişik] idi. Yalnız cenûben Akdeniz dalgaları sahillerini yıkıyordu, dahilen cesîm [büyük] tatlı su gölleriyle kaplanmıştı.

[Sayfa 3] Adalar Denizi [Ege Denizi] mıntıkasından mühim bir nehir Çanakkale-Boğaziçi tarihiyle şimâl-ı şarkîye [kuzey doğuya] doğru akıyordu. Dâhildeki büyük nehirler daha o zamandan ba'zı dağlarda [özellikle] ihtiyar dağlarda yataklarının istikametlerini çizmişlerdi. Anadolu ancak tufan devresinin ilk günlerinde Adalar denizi nâmı verilen kıt'anın çökmesi üzerine Marmara ve Karadeniz vasıtasıyla Avrupa'dan garben ve şimalen ayrılmış, kadîm [eski] Çanakkale nehri içeriye hücum eden tuzlu sulara karışub boğulmuş ve bu suretle nev-civan [genç] yarımada Asya hıttâ-ı berfîsinin [karasal memleketinin] bir uzvü cidârîsi [duvar gibi organı] olmuştur. Bununla beraber, bu hadisâtın [olayların] son zamanlarda vuku'a gelmesinden nâşi [dolayı] Anadolu daha bugüne kadar ba'zı Avrupayî evsâfını [özelliklerini] Asya'nın dehhâş [çok dehşetli] te'sirinden [etkisinden] koruyabilmiştir. Meselâ âlem-i hayvanâtı [hayvanlar alemi] (geyik, keçi, tilki, gelincik ve kunduz²⁶. elh [vb.]) ekseriyetle Avrupayî evsâfa ha'izdir [özelliklere sahiptir].

Memleket bu muhit dahilinde 'âdeta ahcâr-ı kadimenin [kadim taşların] çekirdeği gibidir. Kırır-ı arz [yer kabuğu] bu çekirdeğin etrafına genç dağlar silsilesinden müteşekkil [oluşan] bir ikilil [taç] izafe²⁷ eylemiştir. Anadolu silsile-i şimalîyesi [kuzey sıradağları] "Pontus" kıt'asının müntehâ-yı cenûbisinden [güneyin en uç noktasından] başka bir şey olmayıp inhidâmlar [yıkılmalar] neticesinde teşekkül etmiş ve külliyetli lâv yığınlarıyla örtülmüştür. Cenûbda ekseriyetle mevâdd-ı kilsiyeden [kil maddelerinden] terhib eden [oluşan] iki silsilenin iltivaları [kıvrımları] ile yaylaları yekdiğerlerine meyl etmiştir [yönelmiştir]. Şimalî [kuzey] silsile merkezi cezire-i ulyâ-ı²⁸ fâsıl [Anadolu'nun doğusunu ayıran] dağlarını temdîd [uzatma] ederek memleketin umûd-ı fakrisini [umut fakirliğini] teşekkül eyler ve Silisya,²⁹ İzveriya³⁰ Toroslariyla Frigya'daki³¹ Murad dağına kadar uzanır gider. Orada

26 [Metinde 'kuzuz' olacak şekilde yanlış yazılmıştır].

27 [Çalışmanın bu kısmında yer almış olan 'izafe' kelimesi 'asağa' okunacak şekilde yazılmıştır ki, muhtemelen baskıda 'dad' harfi yerine yanlışlıkla 'sad' harfinin kullanılmasından ileri gelmektedir].

28 [Metnin bu kısmında cezire-i ulyâ olarak geçen bu ifadenin, çalışmanın sonundaki hata sevap kısmında Anadolu şarkı olarak düzeltilmesi istenilmiştir].

29 [Kilikya (Çukurova) kastedilmektedir].

30 [İlsaura (Isparta-Burdur çevresi) yani Hamit bölgesi kastedilmektedir].

31 [Müellifin, Antik Çağ'ın idari birim ve bölge adlarını kullanması, ya yabancı kaynaklardan alınmalar yapıp etkilendiğini, ya da yine yabancılara da hitap etmeyi düşündüğünü göstermektedir].



temâdisi [devam eden kısmı] Marmara'nın cenûbundaki silsilelere karışır. Cenûbî [güney] kol Acemistan'ın Altuva mıntıklarına sırt vererek mevâzi' [yerlerin] koslarla [şekillerle]- bogoslar tâ cenûba kadar kol atmıştır. Yer yer çöküktür- ibtidâ [başlangıçta] Amanos ve Kıbrıs istikâmetini ta' kib eder sonra Kilikya'yı [Çukurova'yı] boylar. Kilikya'da bir zaviye-i menfurece [geçit şekli] husûle getirir [oluşturur]. Menteşâ sancağı adavarî [ada şeklinde] kıt'a ile Mora yolunu tutturur, Sisam adasıyla Marmara denizi arasında ise şarkî [doğudaki] ada denizi silsilesinin bakayası [kalanları] bulunur ki, şimalî [kuzeydeki] Lido-Karya silsilesi vasıtasıyla yukarıda zikri geçen garbî [batıdaki] koldan ayrılmıştır.

Vâsi' satırlarla [geniş alanlarla] indifa'-ı tüfler [tüflerin püskürmesi] ve mahrûtlar [altı dairesel üstü sivri şekilli] dağların tekevvünatına [var oluşlarına] nisbeten [oranla] daha gençtirler, bunlar devr-i sâlisin [üçüncü zamanın] nihayetlerine doğru, kadim Tersiyer³² devresi esnasında etrafa istila iden Somaki kütesinin- ihtimal bu kütedir ki o zaman şimal ile merkezin büyük bir kısmını kaplayan deniz sularının geri çekilmesi muceb [gerekli] olmuştur- ka'r-ı arzdan [yerin derinliklerinden] yükselmesini müte'âkib memleketin şimalinde [kuzeyinde] ve vasatta [ortada] husûle gelen [oluşan] yarıklar ve çöküntüler neticesinde vücûd bulmuşlardır.

Şu satırlar buldukları sahnelerin nasıl ka'ide ve temellerini ta'yin ve bir çok kıymetli ma'den ve ahcârı [taşları] ihtivâ ediyorlarsa bir kân-ı enkazda [maden ocağı yıkıntısında] merkezî memleketin yeknesak [tek düze] ovalarını muhteşem bir surette ve adalar şeklinde kat'etmiştir.

[Jeomorfoloji] İç Anadolu'da çöküntüler ihrâz-ı galibiyet eder [kazanır]. İrtifa'lar [yükseltiler] ikinci derecede rol oynar. Dağlarda irtifa'lar hâkimdir. Çöküntüler ha'iz oldukları kavâid-i azime-i medeniyeye rağmen pek mahdud [sınırlı] sahalar dahilinde sıkışmış kalmıştır. Memleketin vasatında [ortasında] Tersiyer devresine 'âid tersibât [çökelme] heman heman bozulmadığı gibi bil-'umûm [tamamı] ahcâr-ı kadimeyi [eski taşları] örten mürtefi' [yüksek] filosenik inhitât [alçak] satırları da asla örselenmemiştir. Menâtik-ı muhitede [kıyı bölgelerde] ise, bil-'akis [aksine] i'fa-ı hicriyenin bu genç tekvanını [oluşumu] son derece düçâr-ı tagayyür [başkalaşma durumu] olmuş ve parçalanmıştır. Hatta adalar denizi silsilesiyle Aydın-Menteşe kısmı gibi ihtiyar dağlar hem yarıklar ve hem de harici te'sirler [etkiler] yüzünden o kadar çok tahavvülâta [değişikliklere] uğramışlardır ki, bugünkü

Çünkü, bu isimler eskiden beri yabancı müelliflerce çok sık kullanılmasına rağmen, Türkçe kaynaklarda genellikle kullanılmamıştır.

32 [III. Jeolojik zaman].



teşekkülât-ı araziye'nin [arazinin oluşumu] şekl-i 'umûmiyesi [genel şekli] dahilinde 'âdeta fark olunmayacak bir hâle gelmiştir. Muhit [kenar-kıyı] ile merkez arasındaki yevmî [günlük] tezâd [zıtlık].³³

[Sayfa 4] İşte gerek bu inşa-yı farklardan ve gerek mahmul baran [yağmur yüklü] deniz rüzgârlarının dâhile nüfuzuna sed çeken mâni'alardan [engellerden] tevellüd etmiştir [doğmuştur]. Denize ve denizin baran [yağmur] mıntakalarına yanaşıldıkça 'umûmi manzara canlanır, şahsıyla seyr ü kesb [seyretme] kat'iyet eder. Fakat dâhile doğru girildikçe peyda-yı besatât eyler [düzlükleri oluşturur]. Yataklarda titreyen handân [görölmeye değer] güzellikler söner ve seslenen bu hudûd-ı vechiye üzerine ince ve rakîk [ince] bir mühme [yarımca] örtülür. Hülâsa [kısaca] muhitin [kenarın-kıyının] dağlık arazisi bir kartal başı gibi mühib [heybetli] ve mağrur, aktâr-ı merkeziye [merkez tarafları] ise düz ve cansızdır.

[İklim] Anadolu, iklim nokta-i nazarından iki 'âmilin [nedenin] taht-ı te'sirindedir [etkisi altındadır]. Bu 'avâmilde[n] [nedenlerden] biri deniz, diğeri kara (Asya) dır. Yayılda, yüksek dağlarda biri mütezâd [zıt] bir iklim hüküm sürer. Yazları yakıcı kışları soğuk [soğuk] şiddetli olur. Sevâhil [sahiller] mülayim ve mu'tedildir [yumuşak ve ılımandır]. Bununla beraber menhul [bir hediye olarak verilmiş] müsmînler [yükseltiler] yüzünden yekdiğerine en yakın nevâhi [yerler] bile şerâit-i iklimiyece [iklim şartları] bir başkalık gösterir.

Anadolu, yazın -ki başlıca iklimidir. Yanan ve tutuşan 'Arap-'Acem ille-rinin bir zeyl [son] ateşi olur. Fakat biraz sonra sevâhilin [sahillerin] serin ve mülteff [birbirine karışmış] havası yakınlarında hükümrân olan hararetin şiddetini tahfif ettiği [hafiflettiği] gibi dâhilde, yaylada uzun süren kışta bağ-taten [birden bire] onun öksünü [yarı yanmış odununu] alır. Ma'hezâ [bununla beraber] memleketin derece-i sühûneti [sıcaklık derecesi] denizden cezb [gelen] rutubete kâfidir. Yağmur bulutları muhitin [kenarın-kıyının] menâtik-ı mürtefi'asında [yüksek bölgelerinde] tekâsif ettiklerinden [yoğunlaştıklarından] oralarda çiy ve yağmur kat'iyen eksik değildir, muhitin [kenarın-kıyının] alçak nevâcisiyle etrafı dağlarla muhat [çevrili] olan vasat [orta kesimi] ise aylarca yağmur yüzü görmez, bâ-husûs [bu nedenle] İç Anadolu'da hüküm-ferma [hüküm süren] olan dâ'imi kuraklık kimyevi tahlilâtın nedretine [azlığına] muceb [sebebe] olmuştur. Bunun için vâsi [geniş] ve uryan [çıplak] sahalar taş yığınlarıyla örtülmüş, yahut hafif bir nebatî toprak peçesiyle bezenmiştir.

Kışın, Anadolu yaylasında dondurucu bir soğuk [soğuk] hükümrân olur;

33 [Muhtemelen burada cümle sonu yarım kalmıştır].



çünkü cezire-i 'ulyâdan³⁴ [Doğu Anadolu] esen buzlu rüzgârların taht-ı te'sirinde [etkisi altında] kalır. Sevâhilin iklimi ise mu'tedildir [ılımandır]. Zira üç denizin ifahât-ı ruhnevazıyla [ruhu okşayarak] yelpazelenir, berf-i alûd [karlı] şimalî [kuzey] Asya'dan sıcak Akdeniz havzasına doğru vezân olan [esen] bütün kış rüzgârlarının nevâhi-i mücâvirede [yakın yerlerde] icrâ ettikleri te'sirler [etkiler] mevâki'-i mürtefe [yüksek yerler] beynindeki [arasındaki] mühim farklara göre değişir. Kış müntehâ-yı haricideki [dışarıdaki en uc nokta] ızlâ-ı cibâliyesinin [dağların sırtının] sovuma [soğuma] devresidir. Ilık denizlerden yükselen ve mühim bir irtifağla [yükselmeye] dâhil-i memlekete nüfuz iden su tüccarları³⁵ ile meşbu [doymuş] kitleler bu ızlâ-ı cibâliyede [dağların sırtında] tekâsif eyler [yoğunlaşır]. Sonra dağların zirveleri etrafında yüzen bulut yığınlarından uğultulu yağmurlar boşanır. Bil-hassa cenûb [güney] cihetlerinde.. vadilerde. Boğazlarda derelerin şakrâk terennümâtı [sesleri], dil-firib [cazibeli] musikisi semayı tahzir eder. Menâtık-ı mürtefide [yüksek bölgelerde], şevâhık-ı cibâlde [dağların yükseklerinde], yaylada ise gümüş ışı³⁶ gök yüzünden billur billur üstüne karlar yağar..

Anadolu, Türkiye'nin en ziyâde ni'met-i barane [yağmura] mazhar olan bir kıtasıdır. Sebebi de denizlerin dağlara yakın olmasıdır. Binaenaleyh [bundan dolayı] Anadolu Türkiye'nin en kıymetdâr, en münbit [verimli] ve mahsûldâr bir kısmıdır. Tâc-ı Osmani'nin nadide bir pırlantasıdır.³⁷ Konya ovası müstesna olmak üzere Anadolu'nun her köşesine külliyetli miktarda yağmur yağar. O kadar ki, bazen rençber, kahtalık [kuraklık] zamanlarını nazar-ı dikkate almakla beraber mezru'ât-ı adiyenin kemâle ermesini bahse terk eder. Esmâr-ı müfideye [faydalı meyvalara] gelince, bunların yetiştirilmesi için heman her yerde iskâ ve irva [sulama] ameliyâtına [işlerine] lüzûm vardır.

Muhit [kenar-kıyı] ile merkez arasındaki tezâd, inşâ'ı ve iklimî farklardan neş'et etmiştir [doğmuştur]. Bir tezâd ki, bil-'umûm [tamamı] [Sayfa 5] büyük ve bir çok küçük hudûdda mer'idir [geçerlidir]. Dâhilin galib-i hudûd-ı iktizasıyla [gereğiyle] muhitin [kenarın-kıyının] münkesir [kırılmış] hatları beyninde [arasında] ne kadar halkî [yaratılış bakımından] bir tezâd vardır! Bir tezâd ki, değil hudûd-ı araziye, hatta evlerin dam ve çatılarında bile menzûrdur [görülür]. Bir tezâd ki, vesâ'it-i nakliyenin [taşıma araçlarının]

34 [Eserin bu kısmındaki yanlışlık, hata-sevap kısmında düzeltilmiş, doğrusunun yüksek Anadolu şarkı olması gerektiği ifade edilmiştir].

35 [Metnin bu kısmında yazım hatası vardır. Çünkü, burada geçen 'su tüccarları' 'su buharları' şeklinde olmalıdır].

36 [Burada harf eksiği vardır. Kelime 'ışılı' olmalıdır].

37 [Metinde 'parlalza' okunacak şekilde yanlış yazılmıştır].



nev'inde [çeşidinde] dahi tebellür etmiştir [meydana çıkmıştır]. Meselâ yaylanın düz yollarında münâkalât [taşımacılık] bir yaça vakaki lezle³⁸ icrâ edildiği hâlde cibâl-i muhitenin [kenar-kıyı dağların] patikalarında deve ve ester [katır] kullanılır.

Muhit [kenar-kıyı] ile vasat [orta] arasındaki tezâd, vadi şebekâtının suret-i teşekkülünde de runmâdır [görülür]. Vasatta [ortada] gerek baranın [yağmur] fıkdanı [yokluğu] ve gerek ma'ilelerin [dağların eğimlerinin] azlığı yüzünden vadiler gayet seyrek ve az derin teşekkül etmiştir.

Nev'-i hacet [taş çeşidi] 'V' şeklini icâb ettirmediği takdirde vadilerin maktu'-ı ufkîleri [yatay kesiti] Tersiyer³⁹ tabakalarının tabanlarında yekdiğerlerine tercihen 'U' harfine müşâbih [benzeyen] kanyon şeklinde yavaşlar. Vadiler beynindeki [arasındaki] yığınların çoğu düzdür. O derecede ki, merkezi yaylaların yeknesaklığı pek az düçâr-ı hâl olmuştur. Cibâl-i muhitede [kenardaki-kıyıdağlar] ise yağmurlarla kar suları, birbirine girift olmuş derin vadi şebekelerinde sabit çehreler ve bunlardan mütevellid [kaynaklanan] sarb ve kuvvetli ma'ileler [dağ eğimleri] husûle getirmiştir [oluşturmuştur].

Yan cidârlar [duvarlar] oldukça meyilli ve çentiklidir. Vadiler arasındaki sırtlar kanburumsu yahut tarak vâridir. Hatta bu yer şahit vadi şebekeleri esas teşekkül iden kadîm hudûd-ı cibâliyeyi [eski dağların sınırı] bile fark olunmayacak derecede tesviye etmiştir.

Muhit [kenar-kıyı] ile merkez arasındaki tezâd, tek bir nehrin muhtelif aksâmında [kısımlarında] meşhûddur [görülür]. Meselâ genç Tersiyer devresinde İç Anadolu'yu kat' eden ve Karadeniz'in inhidâm-ı ahirî [geçmişteki çöküntüsü] üzerine şimalin dağlık arazisinde kendilerine birer mecrâ aramağa mecbur olan şu büyük batîyü'l-cereyan [yavaş akan] nehirlerin kısm-ı vasatları [orta kesimleri] intizâm kesb ettiği [oluşturduğu] hâlde kısm-ı süflâları [alçak kesimi] uçurum-ı âsâdır [uçurum gibidir], buralarda sular köpükler saçarak akar. Bu şübhesiz kemâle ermiş bir nehre hiç de yakışmayan gayr-i tabî'i bir hâldir. Binaenaleyh [bundan dolayı] Anadolu nehirleri ne seyr ü sefâ'ine [gemiciliğe] kabiliyetleri vardır, ne de 'âlemi ticaretin denizden dâhile doğru hasbü'-l zarure [zorunlu] bir menfez aradığı yerlerde bir tarik [yol] yeri olabilirler. Bir de bunlar Anadolu'daki keşfiyât-ı coğrafiyenin kemâl-i betaetle [yavaş] ilerlemesine sebebiyet vermişlerdir. Yalnız garbda ve cenûb-ı şarkî [güneydoğu] ovalarında akan ba'zı büyük nehirler bu husus-

38 'bir yaça vakaki lezle' ifadesinde dizgi hatası olmalıdır. Burada bir çeşit araç adı kastedilmektedir].

39 [Üçüncü jeolojik zaman].



ta birer istisnâ teşekkül ederler. Zira mecraları muntazamdır.

Keza göller arasında da mühim farklar vardır. Meselâ inhidâmlar [çök-meler] neticesinde tekevvün eden [oluşan] ve tarih-i tekevvünleri [oluşum tarihleri] sahillerin çöktükleri devre musâdif olan muhitteki [rastlayan yerlerdeki] göllerin suları tatlıdır. Zira haricî cereyanları vardır. Fa'aliyet-i intikaliye [denizlere ulaşma çalışmaları] onlara tahtü'z-zemin [yer altı] mecralar [kaynak] açmıştır, halbuki yayladaki göller acıdır. Çünkü bunlar tuzlu Tersiyer yahut tebeşir tabakalarında vaki' olub harice cereyanları yoktur.

Muhitte çok def'alar hareket-i arzlar [depremler] vuku'a gelir. Yaylada ise hiç⁴⁰ bu hadisât sevâhilin tekevvün-i cedidiyle [yeni oluşumuyla] alakadardır. Ahiren [sonradan] zuhura gelen [oluşan] Marmara havzası hareket-i arzda [depremda] bir çok kurâr⁴¹ [köy] ve kasabât [kasabalar] mahv ve münderis [harap] olmuştur. Keza Türkiye'nin Harb-ı 'Umumîye [I. Dünya Savaşı'na] iştirakinden biraz evvel Toros dağlarında aynı hadise tekrar etmiştir. Ba'zı Avrupalılar bu hadise-i tabi'iyeden teşâ'üm ederek [uğursuz bakarak] vaz'iyet-i 'umûmiyenin [genel durumun] vahâmet [tehlikeli bir durum] kesb eyleyeceğine zahib olub [inanarak] telaşa düşmüşlerdi. Ma'lûm ya, arz bir aralık Ertuğrul Bey süvarilerinin at nalları altında, sonra Süleyman Paşanın Gelibolu'yu mürûra [geçiş] esnasında, daha sonra Fatih Sultan Mehmed'in Romanos kapısından İstanbul'a girdiği dakikada titremiş, harekete gelmişti.

[Ovalar] Muhitin [kenarın-kıyının] büsbütün hususi, iktisâden ehemmiyet-i fevkal'âdeye [olağanüstü öneme] ha'iz [sahip] bir alâmet-i farikası [göstergesi] da ovalardır. Vasatta [ortada] [Sayfa 6] bunlara nadiren tesadüf olunur [az rastlanır]. Oraların⁴² düz satırlarında yılankavi bir nehir akar. Ovalar, kendi yağlarıyla kavruyan bir ribkâ-i müstakiledir [bağımsız, çemberimsi şekillerdir]. Geniş ve gayr-ı münbit [verimli olmayan] menâtık-ı cibâliyenin [dağlık yerlerin] bir zirâ'at merkezidir. Ovalar dağlık arazilerin ortasında vâki feyyaz [bereketli] ve sulak parçalardan mürekkeb [oluşan] yegâne vasi' [geniş] mecmu'aları muhtevi yerlerdir. Fakat te'essüf olunur ki [üzülerek], zirâ'ata [tarıma] son derece elverişli parçalar, ahâlinin kayıtsızlığı, ihmâl ve teseyyübü [vurdum duymazlığı] yüzünden kısmen bataklığa münkalib olmuştur [dönüşmüştür]. Bunun için zirâ'at satırları [alanları] oldukça küçülmüştür. Ma'mureler [imar edilmiş yerler] gerek fizân-ı mübâhiden [taşkınlardan] ve gerek istilalardan⁴³ korunmak maksadıyla dağların yamaçlarında

40 [Bu kelime dizgi hatası nedeniyle fazladan yazılmış olmalıdır].

41 [Dizgi hatası olarak fazladan 'r' ilave olmuştur].

42 [Bu kelimedede 'r' harfi 'v' olmalıdır. Dizgi hatası vardır].

43 [Bu kelimedede dizgi hatası yüzünden yanlışlık vardır. 'İsti'alardan' olarak okunacak biçimde



inşâ edilmiştir. Bu dağlarda ormanlar ve mer'âlar bulunmuyor. Ovalarda ise ağaçsız tarlalar ve kuşlarla yaban domuzlarına mesken olan yeşil bataklıklar uzanmıştır.

[Bitki Örtüsü] Muhit [kenar-kıyı] ile merkez arasındaki tezâd, nebatât [bitkiler] 'âleminde de müsâdif-i nazar olmaktadır [rastlanılmaktadır]. Vasatta [ortada], dağ sırtlarında ba'zı cılız ve seyrek fundalıklar tenebbüt etmiştir [bitmiştir]. Ma'mureler [imar edilmiş yerler] kurbunda [yakınında] tek tük ağaç kümeleri yükselmiştir. Bunların fevkinde [üstünde] de siyah bir çizgi gibi sıra sıra kavaklar uzanır. Diğer taraflarda ise, kısa ve gölgesiz ot ve nebatât [bitki] denizleri dalgalanır. Buraları ilkbahar ve kış yağmurlarından sonra yem yeşil olur. Renk renk çiçeklerle bezenir, fakat kurak mevsimlerde solub sararır, kurur ve hışırdar.

Muhati [kenarı-kıyısı] vasata [ortaya] bağlayan mütenevviç [dalgalı] kuşaklardan geçilüb menâtık-ı sahiliyeye [sahil yerlerine] takarrüb edildikçe [yaklaşıldıkça] manzara değişir. Artık çıplak bozkırlarda, tek tük koruluklara meşe ve ardıc ağaçlarına tesâdüf olunur [rastlanır]. Kütahya ve Karahisar-ı Sahib [Afyonkarahisar] sancaklarında olduğu gibi dağlarda seyrek koruluklar belirir. Bunların siyah benekleri arasında açık renkli topraklar ışıldar. Daha yüksek dağlarda ise koyumtrak meşe ağaçları sıralanmıştır. Meşeler şeridi, Anadolu ormanlarının sall-ı hariciyesidir [dış bitiş noktasıdır]. Fakat asıl sevâhilin [sahillerin] hayat-ı bahş [hayat veren] ve müferrih [ferahlık] gölgeler serpen ormanlarına varmak, onların mağşi [hayran olunacak] terennümâtını [şarkı söylemesini] dinlemek için insanın daha birçok çıplak vadileri ve çalılıklarıyla bezeli yamaçları kat etmesi icâb eder.

Anadolu'nun bozkırlarla savanlarını ne Türkiye'nin diğer aksamında, ne de bütün şark ilinde, emsali bulunmayan zengin bir orman silsilesi çerçevelemiştir. Bunun kutru [çapı] vasatî [ortalama] olarak 100 kilometroyu mütecaviz [aşkın] olub çok yağmur alan mınâtık-ı şimalîyeye [kuzey kesimlerine] müsâdif [rastlayan] aksâmı [kıyıları] gayet sık ve kesiftir [yoğundur]. Mahmûl baran [yağmur yüklenmiş] deniz rüzgârlarının dâhile nüfuzuna müsâ'ade eden [izin veren] dağ yarıklarının bulunduğu Adana ve Antalya-'Ala'îye körfezleri dâhilinde ise daha ziyâde [fazla] vüs'at kesb eder [genişler]. Kutru [çapı] 200 kilometreye bâliğ olur [ulaşır]. Cenûbda [güneyde] ormanların hudûd-ı hariciyesi [üst sınırı] 2400 metreye vardığı hâlde soğuk şimâl[kuzey] mıntıklarında ancak 1900 metreye yükselebilir. Bunun garbinda [batısında], yani şimâlin soğuk rüzgârlarına ma'rûz kalan aksâmda 1500 metreye iner. Bu ormanlar, Anadolu'nun en zengin ahşâb hazinesi olub

yazılmıştır. 'İstilalar' şeklinde okunacak biçimde yazılması gerekirdi.



Türkiye'nin diğer cihetlerinde bu derece sâ mân-ı ahşab [ahşap zenginliği] yoktur.

Anadolu'da takriben 61 bin kilometro murabba' [kare] mikdârında orman⁴⁴ vardır:

Kastamonu vilâyetinde-13200 kilometro murabba' [kare]	
Hüdavendigâr vilâyetinde-10000 kilometro murabba' [kare]	
Aydın vilâyetinde- 9300	Karesi sancağında- 5000
Konya vilâyetinde- 4900	Adana vilâyetinde- 4250
Ankara vilâyetinde- 2200	Sivas vilâyetinde- 3000
İzmit sancağında- 2350	Biga sancağında- 3200

Edvâr-ı kablü'l-tarihiyede [uzak tarih devirlerinde] ormanlar, daha vâsi' [geniş] sahaları kaplıyorlardı. Fakat merkezi isteblerin [Sayfa 7] zararına olarak değil, belki muhit-i hâzarındaki [çevresindeki] bir çok cesîm [büyük] boşlukları kapatmak suretiyle.. Gerçi ormanların esasî neşv [canlanma] ve neşv ü nemâ [büyüme ve gelişme] olan senenin uzun devreleri esnasındaki rutubet ormanların şimdiki 'umûmi çerçevesini ta'yin [ayırıyor] ve ira'e eyliyorsa [gösteriyorsa] da vüs'at-ı hâzîrasına [şimdiki boyutuna] yalnız şerâ'it-i iklimiye [iklim şartlarını] icrâ-yı te'sir etmiş olmayûb diğer avâmilinde [nedenlerin de] dâhil ve te'siri [etkisi] vardır. Ez-cümle [örneğin] ormanları muhtevî [içine alan] bâk'aların [orman kümelerinin] sapa düşmesi ve ziyâdesiyle sa'bül-mürûr [geçilmesi güç] olması yüzünden kömür i'mâli, ağaçların kesilmesi ve filizlerin otlattırılmasıyla husûle gelen 'azim tahribâta rağmen, Anadolu ormanları hâlâ muhâfaza-yı vüs'at [bolluğu koruma] ve mevcudiyet eylemektedir. Misya (Karesi ve Biga sancakları), Paflagonya (Kastamonu havalisi), Pisidya (Isparta ve Burdur sancakları) ve Lazistan gibi mehcûrî [terk edilmiş] münzevî [saklanmış] araziler daha şimdiki kadar ormanlarla mestûrdur [örtülmüştür]. Halbuki Lidya (İzmir havalisi) gibi transit güzergâhı olan yerlerle ma'den ocaklarının bulunduğu mıntıklar ormanca pek fakir düşmüştür. Anadolu'nun bir zirâ'at memleketi olarak oynadığı rol pek kadim -4000 seneyi müteceviz- olmağla beraber sathî bir tahmine nazaran ezmine-i sâlifede [geçmiş zamanlarda] takriben dörtte üç kısmı ormanlarla kaplanmış olduğu muhtemeldir. Delili de Anadolu'da avların çok olmasıdır.

Sevâhilde [sahillerde] ormanlar ve koruluklar hâkimdir oralarda, bunların mavi pastel denizi şekli-esasiyi teşekkül eyler. Araları tarlaların koyu yahut kırmızı, mer'âların yeşil benekleriyle minelenmiştir. Derinliklerle gölgeleri, serinliklerle letâfetleri [güzellikleri] bir nûr [ışık] ve ziyâ [aydınlık] adalar ve revnekdâr [parlak tutan] kaba duvarlar kat'etmiştir. Ötede, beride gizli bir

44 'orma" okunacak şekilde yazılmış, 'n' harfi eksiktir. Dizgi hatası vardır.



koy, tennâz [eğlenme] uğultuları ile sâma'ayı tehzîr eden [titreten] bir ker-
van, şâhikalarda [zirvelerde] eriyen bir parça kar... İşte Anadolu'nun dağ-
lık ormanlarıyla ormanlık dağlarının manzara-ı 'umûmiyesi [genel görünü-
mü]...

Yalnız garbî [batı] Anadolu'nun denize yakın olan aksâmında [kıyıların-
da] 300:3600'lük mürtefi'âtın [yüksekliklerin] alt kenarlarında, bâ-husûs [bu
nedenle] cenûbî [güney] yamaçlarda başka bir nebatât [bitkiler] 'âleminin
temâdisi [devamı] menzûr olur [görünür]. Irmaklar boyunca çalılık ve fun-
dalıktan, mersin ve defne ağaçlarından mürekkeb [oluşan] tirşe [bodur]
makiler, gümüş şu'lelerle [gibi parlayan] serin zeytunluklar kırmızı çiçekli
zakkumlar uzanır. Her tarafta çıplak yamaçların sincanîlikleri [sincap rengin-
delikleri] i'lân-ı galibiyet eyler ve güneş yüzbinlerce melâ'ib-i ziya'îye [fazla
oyuncak] ile bu sîncabî satırlar [sincap renkli alanlar] üzerinde penbe ve
menekşe, koyu altın sarısı ve anber [güzel kokan] renkli ışıklar ikâd eder
[oluşturur]. Sûzân [yakıcı] ve furûzân [parlak] lemalarla [parıltılarla], arâyiş-i
elvân [süslü renkler], tenewü' [çeşitli] eşkâl [şekiller] ile rayiha-ı ebhâr
[bahar kokusu] Akdeniz'in seyyâl [akan] safiha-ı zümrüd [zümrüt madeni]
fâmından [renginden] küçük bir parçasını câzib [çekici] ve hulyâdâr [hayal
edilen] adalar ve açık körfezlerden dâhile, geniş vadilere doğru cezb eyler.
Sonra bunu zeytun ve balık kokuları, yelken gıcirtıları ta' kib eder. Kenar dağ-
larda senenin iki devreye vafret baran [bol yağmurlu], nedret baran [az yağ-
murlu] mevâsimi [mevsimleri] ayrılması yüzünden mârrü'z-zikr [önceden adı
geçen] nebatât [bitkiler] ve ekâlim [iklimler] çerçevesinde iki kısma inkisâm
etmiştir [ayrılmıştır]. Biri çok yağmur alır, diğeri son derece kuraktır. Has-
saten [özellikle] pek yüksek ve gayet alçak nevâhîde [yerlerde], binaenaleyh
sahil ahâlisinin ekserisi zirâ'at ve re'-i hayvanâtla [hayvanları otlatmakla]
meşgûldür. Kışın ve ilk baharda derin vadilerle ovaların zeminleri yem yeşil
olur. Ekinler fişkırır, kuşlar öter çayırlarda davarlar dolaşır. Kara bedevi ça-
dırları köyler ve çiftliklerin rahşan [parlak] noktaları civarında kurulur. Yaz
gelince, otlar güneşin ateşin⁴⁵ yalazları altında sertleşub kurur, bataklıkların
suları çekilir, sivri sinekler ordugâhına, müthiş ısıtma menba'ına münkâlib
olurlar [kaynağına dönüşürler]. Herkes sayfiyelere, yaylalara çıkar. Kasaba-
larda kalanların benizleri sararub solar, vakitlerini gölge aramak ve sivri si-
neklerden korunmakla geçirirler. Dağlarda, yaylalarda şimdi handân [güzel]
bir hayat hüküm sürer, sıcak günleri serin geceler ta' kib eyler, davarlar ve
çobanlar, köylüler ve tüccarlar, hanımlar ve efendiler [Sayfa 8] şen ve şâtır
[neşeli] yaşarlar. Ve bu hayat şavka şavk [neşeli neşeli] eylül ayına, serin

45 [Bu kelimedede 'n' harfi fazladan konulmuştur].



rüzgârların yarlardan ve cidârlardan [duvarlardan] esmeğe başladığı ve nihayet bir sabah şevâhik-ı cibâlin [dağların yüksekleri] yeni yağın karların beyaz tüllerine büründüğü zamana kadar devam eder. Sonra kesif [kalın] kar tabakaları yaylalarla mınâlık-ı mürtefi'ayı [yüksek yerleri] aylarca örter, buzlu fırtınalar metrûk [terkedilmiş] ve münzevi [ıssız] yamaçları kamçılar ve gelecek bahara kadar kâffe-i münâkılât [bütün ulaşım] inkitâ'a [kesintiye] uğrar.

İkinci Mebhas [Kısım]

Anadolu muhit-i tabi'yesinin [doğal yerlerin] sekene [oturanları] üzerinde icrâ ettiği te'sir [etki] hem 'umûmî eşkâlde [şekillerde] hem de binlerce teferrû'âtında mer'idir [ayrıntılarında görülür].

Anadolu köprüye benzeyen vaz'iyet-i iktizâsı [ihtiyaç durumu] birçok ecnâsın [türün] birbirine pek ziyâde [fazla] karışmasına sebebiyet vermiş ve da'ima hükûmât-i mücâverenin [komşu hükümetlerin] siyasî ve medenî sultasını, nüfuz ve te'siri [etkisi] altında kalmıştır. Ziyâdesiyle [fazlasıyla] münhul, ormanlık ve ekseriya nâ-kâbil-i mürûr [geçiş olmayacak], meselâ ormanlarla mestûr [örtülü] râtib [yeşil] vadiler gibi müttezâd [zıt] sahâ'if-i araziye [araziler], oyuk oyuk kemrenmiş bir kanyon, bir mil murabba' [kare] vüs'atında [genişliğinde] hafif dalgalı bir isteb [step] işte bütün bunlardır ki, tamamıyla kesb-i şahsiyet etmiş [şahsiyet kazanmış] milletlerin 'uzlet [inziva] ve infirâdına [bırakmasına] ve bir hayli akvâm-ı karinetlerinin [kavimlerim izlerini] bugüne kadar sükût hâlinde muhâfaza-ı mevcudiyet eylemelerine yardım etmiştir. Ormanlarla bozkırların, arâzi-i mezru'anın [tarım arazilerinin] hudûd-ı 'umûmiyesi [genel sınırı], hayat-ı iktisâdiyenin istikâmetlerini ta'yin ettiğinden [belirlediğinden] Anadolu cinslerle medeniyetlerin bir halita [karışım] kazanı, devletlerin mütameh [göz dikilen] nazarı ve harb sahnesi, 'âlem-i ticaretin transit güzergâhı olmuştur.

Bozkırların vüs'at-ı bi-pâyânı [sonsuz genişliği], halkın büyük bir kısmını bedeviyete [göçebelige] sevk etmiştir. İstepler [stepeler] sevâhile [sahillere] doğru uzanan çimenistanları nerm [yumuşak] ve rakîk [ince] dallı nebatât [bitkiler] şeritleriyle ora ahâlisinin yurdlarıyla olan alâkasını kuşatmıştır. Bu sebeple bedevilerin cümlece ma'lûm olan [bilinen] silik enmuzeci [örneği] birçok yerlerde ve ba'zı eşhâsda [kişilerde] hayal meyal göze çarpar. Evet ancak hayal meyal... Çünkü öbek öbek koruluklar, tarlalar bozkırları parçalamış olduğundan burada, Anadolu'da 'Arabistan isteplerinin [stepelerinin] hudûd-ı 'umûmiyesi [genel sınırı] vücûd bulmamıştır. Yırtık, uçurumlu ve mümteni'ü'l-mürûr [geçışı imkansız] olan ormanlık dağlar cüz'i [az] miktar-



daki sekenelerini [oturanlarını]⁴⁶ tembel,⁴⁷ürkek, münzevî ve mütehaşî [korkak], haşin ve mu'anid [inatçı] yapmıştır. Bu dağlılar kendi 'âlemlerinde yaşayub kendi mahsulleriyle geçinirler muhtelif turûk [tarikatlar] ve mezâhîbe [mezheplere] malik [sahip] ve günagün [gün geçtikçe] lehçelerle mütekellimdirler [konuşurlar]. Arazi-i mezru'a [tarım arazisi] ile derin vadiler sükkânı [oturanları] ise Anadolu halkının en kesîf [yoğun] ve en medenî kısmını teşkîl idûb bedevilerle dağlıların hilâfına [aksine] olarak fa'âl [etkin] bir unsurdur. Tedricen nûr-ı ma'ârifle [eğitimin ışığı ile] tenvir etmektedir [aydınlanmaktadır]. Hele son zamanlarda yüzlerce senelik hevâb-ı cehl [cahillik uykusundan] ve gafletten uyanarak asâr-ı teyakkuz [uyanıklık eserleri] ve intibâh [yükselme] gösterdikleri gibi bedevilerle [göçebelerle] anâsır-ı münzeviyenin [kendi içine kapanmış unsurların] ve muhâcirlerin [göçmenlerin] iskân ettirilmesiyle de nüfusları artmağa yüz tutmuştur.

Akdeniz 'âlem-i nebatîyesinin [bitkiler aleminin] te'siri [etkisi] nasıl münhasıran [sadece] dar sahillerde mahsus ise denizlerin şelâle-i terennümâtı [güzel sesli şelaleleri] da Anadolu hayatına o kadar azar şâşalarını serpmiştir. Sevâhil-i şimâliye [kuzey sahilleri] ile cenûbîye [güney] cesim [büyük] limanların inşâsına gayr-ı müsâ'iddir [uygun değildir]. Keza kenar dağlarının menâ'eti hasebiyle [sarplığı nedeniyle], arazi-i tabî'îye [doğal arazi] ile tesis-i irtibat [bağlantı kurmak] gayet müşkildir [çok zordur]. [Sayfa 9] Bu cihetle [nedenle] buralarda, ba'zı kuytu ve münzevî [gizli] noktalarda denizin te'siriyle [etkisiyle] bir nevi' [çeşit] liman halkı vücûd bulduğu hâlde geniş sahil mıntıkalarındaki ahâlî 'adetâ bir çöl kenarında, yahut bir kıt'a-ı berriyenin [karasal kıtanın] ortasında imiş gibi yaşarlar. Sahillerde dolaşan gemilere emin bir mersâ [liman] olan küme küme koycağızlar, denizlerin asayışden mahrum devirlerinde korsanlar yatağı olmuşlardı. Fakat, ancak mevzu' [uydurma] ve muvakkât [geçici] ba'zı vak'âyî [olaylar] ve ahvâl [durumlar] esnasında [sırasında] sevâhil-i şimalîye [kuzey sahilleri] ve cenûbîye [güney] adalardan mahrumdur. Cidârları [duvarları] çıplak ve yalçındır. Yalnız şark denizinde Kıbrıs adası mühîb [heybetli] bir derentût [?]⁴⁸ gibi yükselmiştir. Garbî [batı] sahilin koylarıyla burunları önünde ise adalardan müteşekkîl [oluşan] bir balıkçı filosu ahz-ı mevki'etmiştir [yer almıştır]. Bura halkında, gerek yekdiğerine girift olan bu meshûf [susamış] ihrâcât-ı memleketin ve gerek balıkları mebzûl [geniş] denizin te'siri tahtında [etkisi altında] şâyân-ı dikkat [dikkat çekici] ba'zı hasletler [özellikler] husûle [meydana] gelmiştir:

46 [Metinde 'sekelerini' okunacak şekildedir].

47 'tîbil' okunacak şekilde yazılmıştır. Anlamca ve cümlelerin gelişinden 'tembel' olmalıdır. Dizgi hatası vardır.

48 Bu kelime "dal, re, nun, vav, te" harfleri ile yazılmıştır.



Meselâ gemicilik, nüfûz-ı nazar ve fikr-i serbestî gibi... Ma'mafih [bununla birlikte] gayr-ı kâbil-i inkârdır [inkâr etmek mümkün değildir]. Akdeniz mın-tıkasının hitamıyla [sonlanmasıyla] beraber, hatta daha evvel, denizin son nefhesi orman ve isteblerin [steplerin] soluğu önünde sönüb_mahv oluyor.

[Anadolu Halkı] Anadolu halkının temeli büyük 'ırktır. Bu 'ırk milâddan 5 asır' evvel Kızılıрмаğın şarkında sâkindi [yerleşikti]. Parlak bir medeniyete sahipti. Hani yahut Hinit [Hitit] nâmıyla ma'rûf [adıyla bilinen] bir devlet vücûda getirmişti. Daha bugüne kadar Hitit 'ırkının enmuzeceğine [örneklerine], "Boğazköy" abdât-ı haciryesinde [kaya resimlerinde] şahidi olduğumuz sivri kafalara, uzun burunlara, çekik alınlara, kaba fakat şimdiki hâlde esmer bir deri ile örtülmüş elmacık kemiklerine tesâdüf edilmektedir. Yalnız Hinlerin örgülü saçları artık gözden nihân olmuştur [kaybolmuştur]. Hinler [Hititler], Anadolu'nun ilk ve asıl sekenesi 'addediliyor iseler de Amerika arkeoloji mütehassıslarının [uzmanların] son tetkikine [incelemesine] nazaran Akvâm-ı Turani'den [Turan kavimlerinden] oldukları tahakkuk etmiştir [anlaşmıştır].⁴⁹ Bunların hazve-i hükürânîsi [hükümlerlik sahası] zaman zaman Anadolu'nun tabi'i hudûdlarına [doğal sınırlarına] kadar dayanmış idi.

En çok zirâ'atla iştil eden [uğraşan] Hinitler [Hititler], hayli zaman evvel (Miladî İsa'dan 1700 sene mukaddem [evvel]) şarkdan [doğudan] ve garbdan [batıdan] çayırlıklara akın eden çoban âri akvâmı tarafından lisânen [dil bakımından] temsil edilmiştir. Arilerin demdar demdarı [kan bağı] akvâm-ı kiltiyeden [kavimler demetinden] Kala'irler idi. (Milâdî İsa'dan 280 sene evvel).. Bu kadar akınlara rağmen memleketin şerâ'it-i tabi'yesiyile [doğal şartları] kesb-i ünsiyet eden [uyum sağlayan] Hinitler [Hititler] kuvvâ-ı temsiliyelerini [temsil kuvvetlerini] muhâfaza edebilmişlerdir. Halbuki İndo-Cermen akvâmı [kavimleri] Hinitlerle [Hititlerle] tesalüb idûb [karışıp] az zaman zarfında bir göle düşen buz kütlesi gibi erimiş, gâ'ib olmuştur. Bugün kısa kafalılar meyânında [arasında] ekseriyetle [çoğunlukla] göze çarpan uzun kafalılar kurûn-ı kadimeyi [eski zamanları] hatırlatıyor. Keza [böylece] Balkanlardan Anadolu'ya hicret [göç] eden "Helen"ler dahi aynı 'âkibete [sona] uğradılar. Hinitler [Hititler] tarafından temsil olundular.

Rumlar ezmine-i kadimede [eski zamanlarda], yani Lidyalılar zamanında "Kızılırmak"a kadar kol atmışlardı [uzanmışlardı]. Acem [İran] satraplarının idaresi zamanında (Milâddan 406 'asır olana kadar) tüccar, me'mur ve 'asker olarak ibrâz-ı fa'âliyet ettiler [faaliyet gösterdiler]. İskender-i kebîrin [Büyük

49 Keza bir aralık Anadolu'da hüküm süren 'Peçenekler' le 'Kumanlar' dahi Turanlı idiler.



İskender'in] şark seferinden i'tibâren, Romalıların himâyesi sayesinde, hele bil-hassa [özellikle] Anadolu Bizans İmparatorluğu'nun nü'vesi [çekerdeği] olduğu, Hristiyanlaştığı tarihlerde ise daha ziyâde etrafa dal budak salmışlardı. Halkın çoğu tanassur etmiş [Hristiyanlaşmış], şehirler "Helenizm" in yurdu, vasıtâ-ı nakil [taşıma aracı] ve tefehüm [anlaşma] "Rum" lisânı olmuştu. Yalnız dağların sapa ve kuytu yerlerinde medeniyet-i kadimenin [eski medeniyetin] bekayâ-yı enkazı [kalıntılarını] muhâfaza-ı mevcûdiyet eyleyebiliyordu [koruyabiliyordu]. Lâkin çok geçmeden Bizans hükûmetinin siyâsât-ı idaresi [yönetim anlayışları], me'murlarının [Sayfa 10] hamiyetsizliği, rezâ'il-i ahlâkiyesiyle [ahlaksızlığı] hırsızlığı, köylülerin ahvâl-i içtima'iyesi [sosyal durumları], halkın lâ-âkall [en azından] 4 de 3 ünü sefâlete sürükleyen büyük arâzi mülkiyeti gibi 'avâmil [nedenler] halkı menfur [kötü] Rum idaresinden soğutmuş ve nihayet Anadolu'nun pâk [temiz] ve nuriye [nurlu] sinesinde bir baykuş gibi öten o hâkimiyet-i meş'umeyi [uçursuz hakimiyeti] hafr-ı inkirâza yuvarlamıştır [bitirmiştir].

İndo-Cermen muhacerâtı [göçleri] bittikten, yani Roma hükûmeti Balkan kapılarını kapadıktan sonra sorandan⁵⁰, daha Hristiyanlığın ilk devirlerinde bir Türk akını (bidâyetde [başlangıçta] damla damla) baş göstermiştir. Türkler evvelâ vasatî [orta] memleketin bozkırlarında yerleştiler ve pek muslihâne [barış içinde] yaşamağa başladılar. Sonra miktarları çoğaldı. Kalabalık oldular, tabi'i bunlar Bizans hâkimiyeti için pek büyük bir tehlike idiler. Nitekim bu hakikat şarkda kaviyyü'ş-şekîme [dayanılacak] bir hasım [düşman], bir islâm hilâfeti türediği ve bâ-husûs [bu nedenle] VIII. 'asır evâ'ilinde [başlarında] Anadolu'nun Toros silsileleriyle kat'edilen cenûb-ı şarkî [güney doğu] kısmı yalnız Bizans hâkimiyetinden kurtulmayub belki tamamıyla Müslümanlığa mâl edildiği zaman açıktan açığa tezâhür etmişti. XI. asırda cengaver Türkler, uzun müddet tekrar eden hiziblerden sonra Toros hudûdunu aşarak İç Anadolu'ya girdiler ve "Rum Devlet-i Selçukiyesi [Anadolu Selçuklu Devleti] " nâmıyla bir devlet te'sis ettiler [kurdular], ve parlak bir medeniyet vücûda getirdiler. Nihâyet XI.⁵¹ [XV.] asırda Roma İmparatorluğu'nun son kırıntıları da Osmanoğulları'nın himmetiyle [sayesinde] Anadolu'dan def' edildi [uzaklaştırıldı].

Anadolu Türk yurdudur. Feyizli ve mübârek Türk kanınının menba'ı [kaynağı] Turan ise mansabı [rütbesi] Anadolu'dur. Bin seneye yakın bir zamandan beri, Anadolu Türk varlığının, Türk hâkimiyetinin tecelligâhı [görünme yeri]

50 [Bu kelime dizgi hatası nedeniyle fazladan girmiş gibidir].

51 [Doğu Roma ya da Bizans İmparatorluğu Fatih Sultan Mehmed'in 1453 yılında yani 15. yüzyılda İstanbul'u Türk hakimiyetine almasından sonra ortadan kalkmıştır].



olmuştur. Osmanlılar Selçukluların mütemmimidir [devamıdır] ve her ikisi de aynı tarihin yekdiğerini ta'kib eden fusûlidir [parçasıdır].

Anadolu'nun nüfusu 10 milyonu mütaçâviz [geçkin] olûb bunun 7-7,5 milyonu Türkdür. Mütebâkîsi [geri kalanı] Rum, Ermeni, Laz, Kürd ve muhacirlerden mürekkebdir [oluşur].

Anadolu Türkü temiz yürekli, 'âli [yüce] ve cidâllıdır [savaşçıdır], müşfik [sevecen] ve hayırhâhdır [hayırseverdir], müsafirperver hatırnevazdır [hatır sayandır].

Anadolu Türkü zeki ve gayretlidir, büyük bir 'azim ve kuvvet sahibidir. Mutî [itaatkâr] ve vazife perverdir. Terakkiye [ilerlemeye] son derece müste'iddir [yatkindir]. Nefsine büyük bir i'timâdı [güveni] vardır.

Anadolu Türkü, en kâtil ve kakhâr [kahredici] ateşler, en müthiş imkan-sızlıklar önünde bile za'if [zayıf] ve acz [düşkünlük] göstermeğe tenezzül etmeyen [yanaşmayan], Türk tarihinin heman her faslına kahramanlığıyla bir fecr-i şeref [şeref sayfası] kazandıran azimkâr [kararlı] ve cellâd şî'âr⁵² bir nadire-i fitatdır [nadir yaratılıştır]. Küre-i arzın [dünyanın] üç⁵³ kıt'a u seb'asının [yedi kıtanın] bir çok aksâmı [kısımları] mukaddes Türk kanıyla ma'lûmdur. Ukra(y)nadan Hindistan denizlerine, Yemen'den Atlas dağlarına kadar uzanan na-mütenâhî [uçsuz bucaksız] sahalarda heman hiçbir nokta bulunmaz ki bir Türk şehidinin, bir Anadolu yavrusunun pâk [temiz] ve necîb [asil] mezarını ihtivâ etmesin [içermesin].

Anadolu Türkü İslâm 'aleminin tend [çadırı] ve sabit mihveri [merkezi], saltanât-ı seniyyenin⁵⁴ ruhu, 'anâsır-ı asliyesidir [asil unsurudur]. Son gazâ-yı ahrârânede [şiddetli savaşlarda], me'mulün [beklenenin] fevkinde [üstünde] gösterdiği harikalarla hakikî cihân-ı medeniyet nazarında mevki'i [yeri] bir kat daha yükselmiştir. Yaşamağa, hürmete lâyık bir millet olduğunu bi-hakkın [hakkıyla] isbât etmiştir. Türkiye olsun, İslâm dünyası olsun Anadolu Türküyle yaşar ve Anadolu Türküyle ölür.

Anadolu Türkü hayâl perver değildir. Hakikat peresttir, yalancılıktan hoşlanmaz, özü sözü doğrudur. Riyâ [ikiyüzlülük] ve dalkavukluktan ikrâh eder [iğrenir]. Erkektir, hürdür, paraya tapmaz. Hırs-ı servet ve tama' [aç gözlülük] ruhunu yanan ateşiyile tırmalayamamıştır.

Anadolu Türkü dindardır, milliyetperverdir, iliklerine "kozmpolit"lik zehri işlememiştir. Hülâsa [kısaca] Anadolu Türkü tam ma'nâsıyla mert, asil ve mütekâmil [olgun] bir insandır. Bu mübârek halka birkâç âfet musallat ol-

52 Metnin bu kısmında yazım yanlışları vardır. "cellâd teş'âr" okunacak şekilde dizgi yapılmıştır. "t" harfi fazladan eklenmiştir. Anlam bakımından "cellâd-şî'âr- savaşçılığı ile bilinen" olmalıdır.

53 [Anlam bakımından buradaki 'üç' kelimesi fazladan yazılmıştır].

54 [Osmanlı devleti için kullanılan isimlerden biri de Saltanât-ı Seniyye'dir].



muşdur. Cehâlet, dâ'imi 'askerlik usûlü, iskât-ı cenîn [çocuk düşürme], fren-gi, nüfus azlığı; iktisâdî düşkünlük...elh [vb.].

[Sayfa 11] Ma'mâfih [bununla beraber] ahiren [son zamanlarda] ta'kîb edilen usûller sayesinde bu afetlerin önüne geçileceği memûl-ü kuvvettir [kuvvetle mümkündür].

[Konar-Göçerler] Anadolu Türkü ikiye ayrılmıştır. Şehirliyle köylüler, bedeviler [konar-göçerler]. Birincisinden bahs ettik. Şimdi de biraz bedevileri [konar-göçerleri] tetkîk edelim [inceleyelim].

Bedeviler [konar-göçerler], Türkmenlerle Yörüklerdir.

Türkmenler, küçük cemâ'atler, hatta bir iki 'â'ileden mürekkebe [oluşan] ufacık gruplar hâlinde yaşarlar. Kabamsı çadırlarda oturub iki hörgüçlü deve beslerler. Badem gözlü, müselles [üçgen] çehreli, küçük ve müdevver [yuvarlak] kafalı, kısa boylu ve seyrek sakallıdırlar. Sâha-ı cevalânları [konup-göçtükleri alanları] gittikçe medeniyet çenberiyle daralmaktadır.

Bugün 'âdetâ havada uçan, titreyen bir saman çöpü gibi 'emân-ı ekseriyet [çoğunluğun görünmezliği] içinde gâ'ib [kaybolan] olan bu Türkmenler bundan yarım 'asır evveline kadar İç Anadolu'nun hâkim-i mutlâki [tam olarak hakimi] idiler. Bi-l-âhere [sonra] hükûmet kuvve-i cebriye istimali [güç kullanmak] suretiyle harekât-i serbâzânelerine [hareket serbestliğine] hatme çekmiş [son vermiş] ve onları vâsi' [geniş] sahâlarda iskân ederek azûcûk mu'tedil [ılımlı] bir siyâsetle yola getirmişse de nisbetsiz [ölçüsüz] muharebeler [savaşlar] neticesinde Türkmenlerin en zinde aksâmı [kıyımları] mahv ve perişan olmuştur. Meselâ Afşarlar gibi.. Bunlar vaktiyle Adana havâlisinin büyük bir kısmında hükûmet içinde hükûmet sürüyorlardı. Halbuki, bugün bir çok yerlerde bil-hassa [özellikle] Kayseri taraflarında zirâatla meşgûl yahûd nim bedevi [yarı konar- göçer] Türkmen köylerine tesâdüf edile gelmektedir [rastlanılmaktadır].

Yörükler-Yörük bedevi [konar-göçer], yâhûd yolcu ma'nâsına [anlamına] gelir. Anadolu'nun birçok cihetlerinde [tarafında], bâ-husûs [bu nedenle] dağlık arâzilerde bir göçebe hayatı sürerler. Kışlaktan yaylaya çıkılırken göç eden kafilelere pişdârlık [önderlik] ederler. Hükûmet son zamanlarda bunları dahi cebren iskân ettirmiştir.

Yörükler mütehâşî [çekingen] ve münzevîdir [içine kapanıktır]. Aralarında te'hil ederler [selamlaşır], kafaları uzuncadır, 'aff [ıffetli] ve namuskârdır [namusludur]. Ananepere [geleneklerine bağlı] ve çalışkandır. Kadınları gayet güzel halı dokurlar.

[Azınlıklar] Memâlik-i şarkîyenin [doğu memleketlerinin] hemân [hemen] kâffesinde [bütününde] olduğu gibi Anadolu'da da karşı karşıya duran iki kitle vardır. Müslüman ekseriyeti [çoğunluğu], Hristiyan ekalliyeti [azınlığı],



ekseriyet-i şerefli, fakat yıkıcı harb ve darb işleriyle, kanâ'atkâr rençberlikle [çiftçilikle] iştigâl ettiği [uçraştığı] ve mürûr-ı zamanla [zaman geçtikçe] nüfusu azalmağa yüz tuttuğu hâlde ekalliyet [azınlıklar] iktisâd 'âleminin en çirkin yollarını ta'kibe koyulmuş ve son zamanlara kadar mükellefiyet-i 'askeriyeden mu'af tutulduğundan rahat ve âsûde [kaygısız] yaşamış ve bir tavşan kâbiliyet-i tenâsüliyesiyle [nesil yetiştirme yeteneği ile] çoğalmıştır.

Ekalliyet [azınlıklar] toplu bir kitle değildir, yekdiğerinden ayrılmış iki gruptur. Garbda [batıda] Rumlar şarkda [doğuda] Ermeniler bulunur. Merkezi memlekette ise ikisi de komşudur.

[Rumlar] Rumlar kısmen sevâhilde [sahillerde], kısmen de iççerilerde tavat-tun etmiştir [yerleşmiştir], fakat bu iki kısım arasında mühim bir fark vardır. İç Anadolu ve Karadeniz Rumları gerçi az ve çok "Pan Helenizm" cereyanına kapılmışlarsa da 'âdeta Türkleşmiş gibidirler. Rumca'dan ziyâde Türkçe tekellüm ederler [konuşurlar]. Hatta kiliselerinde ayin ve ruhâni ve du'âlar Türkçe icrâ olunur [okunur]. Kezâ [böylece] Türk adâtdan [adetlerinden] bir çoğunu bugüne kadar muhâfaza ede gelmektedirler.

Garbî [batı] sahillerdekiler ise bunların taban tabana zıddıdır. Hemân 'umûmiyet i'tibârıyla Rumca konuşurlar. İçlerinde hiç Türkçe bilmeyenleri pek çoktur. Kısım-ı â'zami [büyük kısmı] yerli değildir. Yunanistan'dan adalardan, bil-hassa [özellikle] Midilli'den gelûb bidâyetde [başlangıçta] sahillerin münbit [verimli] ve mahsuldar ovalarındaki şehirlerle zengin köylere yerleşmişlerdir. Sonra tek ve tük cemâ'atler hâlinde şehir veya kasaba harici mahalleler te'sis ederek [kurarak] seyyar satıcı, bakkal, sanatkar sıfatıyla bir menzilden diğçer bir menzile, bir çadırdan diğçer bir çadıra girerek ta içlere kadar [Sayfa 12] kol atmışlardır. Hele şu son on beş sene zarfında Anadolu'nun bütün şimendûfer [tren] istasyonlarında birkaç Rum bakkalına tesâdüf itmemek [rastlamamak] gayr-ı kâbidir [imkansızdır]. İşte bugün o semahâtın [cömertliğin] cezasını çekiyoruz.

Bunlar bidâyetde [başlangıçta] sarraflık, otelcilik, bakkallık ve meyhanecilik gibi sade ve basit işlerle saha-ı fa'âliyete dahil olur, sonra 'â'ile ve akrabalarını da nezdlerine [yanlarına] celîle-i tedricen [yavaş yavaş] iktisâb-ı servete [servet elde etmeye] çalışırlar.

Rum gece ve gündüz kârını düşünen müdakkik [tetkikçi] bir muhasibdir [hesapçıdır]. İyi gemici, çalışkan rençber [çiftçi] ve tüccârdır. Lisân öğrenmek hususunda müthiş istidâd [beceri] ve kabiliyeti vardır. Okumak, yazmak bilmeyen azdır. Aralarında inhâd [dayanışma] vardır ekserisi makinist, marangoz, berber, avukat, sarraf, ma'lum bakkal ve meyhanecidir. Rum ağniyâsının [zenginlerinin], Rum cemâ'atine pek çok yardımları dokunmuştur. Bu madalyanın yüzü gelelim tersine.. Rumlar 'ale'l-ıtlâk [genel-



likle] harîs [hırslı] ve tamahkâr, boş boğaz, yalancı, farfara [hafif mizaçlı] ve hayalperesttir. Kalafatçılıkta [gemi yapımında], kasa hırsızlığında, yan kesicilikte mahâret-i tammeleri [tam yetenekleri] vardır. Ataları "Hivokrat [Hipokrat]"ın mellûs [pis] ahlâkıyla muttasıf olanları [vasıflananları] büyük bir yekûn teşekkül ettiği gibi kadınların 'işvebâzlığı, fâhişeliği de meşhûr-ı 'âlemdir [herkesçe bilinir].

Şehirlerde yaşayanları tamamı sû-Freng⁵⁵ seviyesindedirler. En müte-meddinleri [medenileri] bile 'âdilikden kurtulamamıştır. Fert ta'assubu ve hamaset "Megola İdea"⁵⁶ cümlesini çıkmaz bir sokağa sürüklemiştir.

Rumlar Balkan Harbi'nden ve bil-hassa [özellikle] son mütarekeden⁵⁷ "İzmir" in alçak Yunanlılar tarafından bir suret-i limâne de işgal tarihinden beri hükûmet-i metbu'alarına [hükümeti kabul eden Rumlara], Türk vatandaşlarına yapmadıkları kalmamıştır. Vahşi ve gaddâr Yunan ordusuna maddî ve ma'nevî mu'avenetlik [yardım], Türkler aleyhinde rezilâne propagandalar, Rum patrik ve metropolidhânelerinin fesadçı muhitlerinden [çevrelerinden] yükselen küfür ve düşmanlar ve teşvikler... hıyânetler, küfrân-ı nimetler [nankörlükler]⁵⁸.

[Ermeniler] Anadolu'nun şarkında [doğusunda] ise Ermeniler sâkindir [yaşamaktadır]. Bunlar Rumların mütemmimi [tamamlayıcısı], içtima'î [sosyal] ve iktisadî bir numûne-i diğerdır [diğer bir örnektir]. Şu kadar, ki münsif [insafı] buldukları sıfatlar Rumlar gibi bahrî [denizci] olmayub berrîdir

55 [Metinde dizgi hatası sonucu yanlış yazılmış olup. Anlamca doğrusu bu şekilde olmalıdır].

56 [Yunanca büyük fikir, ülkü, ideal anlamına gelen Megali İdea, Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u alarak, Bizans İmparatorluğu'na son verdiği günden beri yürürlükte olan bir Yunan ülküsüdür. Bizans İmparatorluğu'nu bir Helen İmparatorluğu olarak kabul eden Yunan milliyetçileri, Megali İdea adını verdikleri büyük ülküleri ile eskiden Bizanslılara ait olan tüm toprakları yeniden elde ederek, Konstantinopolis diye adlandırdıkları İstanbul başkent olmak üzere, büyük Helen İmparatorluğu'nu yeniden kurmayı hayal etmektedirler. Aslında bu ülkü, ideal 1787 yılında Rus Çariçesi II. Katerina ile Avusturya İmparatoru II. Josef'in hazırlamış oldukları "İstanbul merkez olmak üzere yeni bir Bizans İmparatorluğu kurmayı" amaçladıkları "Grek Projesi"nin devamı niteliğindedir. Bu kavram, "Geniş Yunanistan" şeklinde, coğrafî anlamda ilk kez Yunanistan Başbakanı I. Kellettes tarafından 14 Ocak 1844'te kullanılmıştır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz.: Ali Güler, *Dünden Bugüne Yunan-Rum Terörü*, Ankara 1999].

57 [Burada 'Son Mütareke' den kastedilen Mondros Mütarekesi'dir. Bu mütareke 30 Ekim 1918'de Osmanlı devleti ile I. Dünya Savaşı'nın galipleri olan İngiltere, Fransa ve İtalya ile Limni Adası'nın Montros Limanı'nda imzalanmıştır. Bu limanda imzalanmış bir ateşkes antlaşması olduğu için bu adla anılmaktadır. Bu konu hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Durmuş Yalçın-Azmi Süslü ve diğ., *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi-I*, Ankara 2000].

58 İstanbullu! Mısır, Bingazi, Trablusgarb gibi bilâd-ı İslâmiyede [İslam beldelerinde] Türk ırkına Türk vatanına tecavüz ve hıyânet edenlere karşı sa'ife-i diyanetle pek bardâne [yük kabı gibi] davranıldığı ve 'âdeta bir nevi' boykutaz [özerklik] ilan edildiği hâlde sen hâlâ onlara etek dolusu paralar sarf ediyorsun. Ne bu kayıdsızlık, ne bu mübâlât [abartılar]! Hiç vicdanın mute'azzi olmuyor mu [sızlanıyor mu]?



[karada yaşarlar]. Ermeni gemici değil, rençber [çiftçi] ve sanatkardır.

Anadolu'daki Ermenilerin hemân kâffesi muhâcirdir [göçmendir]. II inci 'asırda Selçukluların önünden kaçûb buraya gelmişlerdir. Adana ve Kayseri havâlisinde toplu olarak bulunurlar. Diğer yerlerde ise dağınık yaşarlar.

Ermeniler çalışkan, muktesid [tutumlu] ve kanâ'atkârdırlar, fakat aynı zamanda da entrikacı bâlâpervaz [yüksekten uçan] ve sırnaşıktır. Söyle[n]miyecek pek çok huyları vardır.

Ermeniler 1877 senesine kadar biz Türklerle pek güzel geçiniyorlardı. Hatta bir aralık lisân-ı resmîmizde [resmî dilde] onlara "sadık Ermeni teb'ası" deniliyordu. Türk 'ulûmunu [bilimlerini] Türk sanâi'ni, Türk matbu'âtını [basınıni], Türk maliyesini şöyle böyle taht-ı inhisara [tekel altına] almışlardı. Anadolu'nun saz şairlerinin ekserisi Ermeni idi. Fakat sonra bir Ermeni mes'elesidir orta[ya] çıktı. Ve komşu emperyalistlerin teşvikiyle gittikçe fenalaşmağa yüz tuttu. Hükûmet-i Seniyye'nin [Osmanlı devletinin] Ermeni milleti⁵⁹ hakkında ibrâz ettiği [gösterdiği] râhim [koruma] ve şefkat ve müsâi'dâta [hoş görüye] rağmen batırdılar, 'isyanlar birbirini veliyy ü ta'kîb etti. Devr-i Hamidiye'de [II.Abdülhamid döneminde] kabahatin büyük bir kısmını o devrin ricâline [yöneticilerine] ve usûl-ı idaresine [yönetim şekline] [Sayfa 13] 'atıf ve isnâd eyliyorduk [dayandırıyorduk]. Meşrutiyet oldu. Ermeniler tarafımıza celb etmek [çekmek] istedik münevverlerini en yüksek makamlara getirdik. Fakat yine yaranamadık Balkan Harbi'nde Ermeni mes'elesi hâdd [şiddetli] ve müzmin [sürekli] bir hâle geldi. Harb-ı 'Umûmî [I. Dünya Savaşı'nda] de ise büsbütün kangrene döndü. Ermeni vatandaşlarımız(!) düşman ordularına gönüllü girdiler. İntikâm alâyları teşekkül ettiler [oluşturdular], casusluk yaptılar; asker ve levâzım kafilelerini (v)urdular Karahisar-ı Şarkî [Doğu Karahisar]'de Zeytun'da Mar'aş'da Urfa'da alenen 'isyan ettiler binlerce hanemânlar [ocaklar] söndürdüler. Birçok kurra [köy] ve kasabayı kan ve ateş içinde bıraktılar. Bunun üzerine hükûmet-i mevzu' [iktidardaki hükümet] ba'zı tedâbir-i ittihâzına [tedbirler almaya] lüzûm gördü. Mütecâsırleri [ayaklananları] te'dib [terbiye] eyledi. Fakat bu, hariçte pek fena tesirler yaptı. Derhâl ba'zı memleketlerde "Mezalîm-i Ermeni" teranesi yükseldi. Türkiye 'aleyhinde ciltler dolusu saçma sapan kitaplar yazıl-

59 [Osmanlı devleti vatandaşlarının yönetimini 'Millet Sistemi' ne göre teşkilatlandırmıştır. Bu yönetim anlayışında ve 'millet sistemi'nin temelinde bugünkü anlamda olduğu gibi 'ırk' değil, 'din' yer almıştır. Bu nedenle, Osmanlı devleti kendi hâkimiyeti altında bulunan ve farklı dinlere mensup olan insanları ayrı birer 'millet' olarak teşkilatlandırmıştır. Ermeni milleti, Yahudi milleti gibi... Onlara bir tür sözleşmeyle dinî hürriyet, kültürel muhtariyet ve idarî işbirliği (idarî muhtariyet değil) statüsünü vermiştir. Bu milletlerin devletle olan ilişkisi en tepedeki Ruhanî liderle sağlanmıştır. Bu konu hakkında daha geniş bilgi için bkz.; *Osmanlı*, (Ed. Güler Eren), Cilt:4, Ankara 1999, s. 197-261].



dı. Lâkin tuhaf şu ki bu centilmenler Türkiye'ye dolu dizgin hücum ederken müstemlekelerinde [sömürgelerinde] ifâ' ettikleri [gerçekleştirdikleri] müsselsel [seri] cinayetleri; mezalimi unuttular.

Mütâreke [ateşkes] oldu. Kafkasya'da bir Ermeni hükûmeti teşekkül etti. "Sevr" Mu'ahedesi'nde [Antlaşmasında] Şarkî Anadolu [Doğu Anadolu] Ermenilere peşkeş çekildi. Anadolu bu haksızlığı bütün kuvvetiyle reddetti. Nihayet Ermeniler arz-ı mevudu [kedilerince kutsal toprakları] istilâ kaygusuna düştüler. Hudûdu tecavüze kalktılar. Fakat karşılarında Kazım Karabekir Paşa ordusunu buldular. Güzel bir dayak yediler. Kuyruklarını kısarak geri çekildiler. Kars, Batum ve Ardahan Türkiye'ye ilhâk⁶⁰ olundu [bırakıldı].

Bugün Kafkasya'da ancak avuç içi kadar bir Ermenistan kalmıştır. Fikr-i kasîrânemce [bana göre] eğer Ermeniler Harb-ı 'Umumîye'de [I. Dünya Savaşı'nda] bize hıyânet etmeselerdi, herhâlde bu derece vahim zayı'âta uğramazlardı. Lakin tarihin cereyanına kim mani olabilir. "el ceza-u min cinsü'l-'amel"⁶¹ [yapılan bir şeyin karşılığı kendi cinsinden olmalıdır]...

[Kürdler] Kürdler, fütühât-ı İslâmiye'yi [İslam fetihlerini] müte'âkib [takip ederek] bozkırlar tarîkiyle [yoluyla] Anadolu'ya gelûb memleketin yaylalarını Türkmenlerle paylaşmışlardır. Daha geçen 'asrın rub'-ı evveline [25 yıl öncesine] kadar tamamıyla serbest ve müstâkil yaşayan, daha 50 sene mukaddem [evvel] katâ'-ı tarîklik eden [yol kesen] bu halk bugün kısmen kurrâ [köy] ve kasabâta [kasabalara] yerleşmiş. Kısmen de müsâlemetperverâne [barışçı bir şekilde] bir çoban hayatı sürmeğe başlamıştır.

[Lazlar] Lâzlar, Batum'la Trabzon arasındaki sabbü'l-mürûr [geçilmesi güç] ve "Çankastan" namıyla ma'rûf [bilinen] arazide sâkindirler. Aslen Gürci 'ırkına mensûb iseler de el-yevm [bugün] 'âdetâ Türklere farkları yok gibidir.

Lâzların kâffesi [tamamı] Müslümandır. Muta'assıbdır, vakûr uzun boyludur, saçları kumral yahut lâbiska [elbise] rengindedir. Mâhir gemicidir. Bahr-i evsâfın [denizin özelliklerine] cümlesine ha'izdir [sahiptir].

[Giyim-kuşam] Anadolu halkının kisvesi [giysisi] mütenevvi'dir [çeşitlidir]. İklima ve arazinin teşekkülâtına [oluşumuna] göre değişik o kadar ki, her yerin kendisine mahsûs bir nevi' [çeşit] kisvesi [giysisi] vardır. Meselâ Anadolu'nun bir çok kısımlarında geniş bir şalvar, kısa bir cepken veya caket giyilub bellerine alacalı bir kuşak sararlar yahut bir fişenklik.. Karadeniz

60 Memetnin bu kısmında dizgi hatası yapılmıştır. Anlamca "ilhâk" şeklinde okunması gereken kelime "ilcâk" şeklinde yazılmıştır.

61 İslâm hukukunda bir kural. Bu konu hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Abdulmecit Cum'a el-Cezârî, *el-Kavâidü'l-Fikhiyyetü'l-Mustahrace min Kitâbi'l-Âmil Muvakiîn, Daru'l-İbni'l-Kayyim*, 1. Baskı, Demmam-Cize (Mısır) 1421, s.507-512.



sahilinde ağzıyla muk'adi [arkası] geniş, aksâm-ı sâ'iresi [başka kısımları] son derece dar bir dizlik iksâ olunur [giyilir]. Ormanlarla mestûr [kaplanmış] arazi-i cibâliyyede [dağlık arazide] isti'mâl edilen [kullanılan] kisveler [giysiler] ise dağlara kolaylıkla çıkılabilecek ve şedâ'id-i hava'iyeye [şiddetli havalara] mukâvemet edecek [dayanacak] bir tarzda i'mâl olunmuştur [yapılmıştır].

[Muhacirler] Muhâcirler [göçmenler] iki kısımdır, biri daha evvel gelenler, diğeri de on dokuzuncu 'asırdan beri Anadolu'ya hicret edenler [göçenler].

Birinci kısmı Yahudiler teşekkül eyler [oluşturur]. Bunların ekserisi [çoğunluğu] XV. 'asırda İspanya'dan tard edilerek [uzaklaştırılarak] Türkiye'ye ilticâ etmiştir [sığınmıştır]. Şehirlerde ve bil-hassa [özellikle] Anadolu'nun cihet-i garbîyesinde [batı tarafında] sâkin [yerleşmiş] olub kâffesi [bütün] [Sayfa 14] "sefardin" mezhebine mensuptur. Daha bugüne kadar kötü bir İspanyolca tekellüm ederler [konuşurlar]. Diğer memleketlerde gösterdikleri kabiliyeti Türkiye'de göster[e]memişlerdir. İktisâdiyât 'âleminde [ekonomi dünyasında] oldukça ileri gitmişlerse de nüfuslarının azlığı, 'anâsır-ı sa'ireye [başka toplumlara] tefevvuklarına [başkalarına üstün olmalarına] mâni' [engel] olmuştur.

İkinci kısım muhâcirler [göçmenler] ise, Avrupa'dan rücu'tumuzu [geri çekilişimizi] müte'âkib [izleyen] Rumeli'den, cenûbî [güney] Rusya'dan, Kafkasya'dan Anadolu'ya hicret [göç] itmişlerdir. Bunların ba'zıları İslav, ve Tatar, ba'zıları da Kafkasyalı, Türk ve Arnavut'tur. Müslüman olmaları, makâm-ı hilâfete merbutiyetleri [halifelik makamına bağlılıkları], Türk mefkûresini [ülküsünü] gaye-i ittihâz [amaç] etmeleri hasebiyle [nedeniyle] hilâl-ı İslâmî ta'kibe mecbûr olmuşlardır. Yoksa aralarında ne bir rabitâ-ı 'örfiyye ne [de] bir müşâreket-i lisaniye [ortak dil] vardır.

Muhacirlerin Anadolu'ya pek büyük hizmetleri dokunmuştur. Zirâ [bu sebeptendir ki] târih-i hicretlerinden [göç tarihinden] beri zirâ'at [tarım] ziyâdesiyle [fazlasıyla] mazhâr-ı terakkî olmuş [ilerleme göstermiş], zirâ'at satırları [tarım alanları] büyümüş, bedevilerin [konar-göçerlerin] birçoğu iskân edilmiştir [yerleşik hayata geçirilmiştir].

Muhâcirlerin [göçmenlerin] nüfusu 750 bin raddesindedir [civarındadır]. Arnavutlar ticaretle, celeblikle [hayvan alıp-satma] ve ba'zısı da koruculukla meşgûldür. 1879 senesinde hicret eden Boşnaklar Bursa havâlisinde Pomaklar sevâhil-i şimâliyyede [kuzey sahillerinde] tavattun eylemişlerdir [yerleşmişlerdir]. Kezâ bir miktar Romanyalılarla Sırlar dahi vardır. Bunlar, gerek kisveleri [giysileri] gerek dilleri ve evlerinin yabancı şekiller[iy]le Anadolu hey'et-i içtimâ'iyesini [sosyal hayatını] bir kat daha alâcalaştırmışlardır.

Çerkeslere gelince, 'askerî ve iktisâdî nokta-i nazarından gayet mühim



bir 'unsurdur. Kahraman Şeyh Şamil'in mağlubiyetinden sonra Kafkasya'yı terkle Anadolu'ya gelmişlerdir. Son istatistiklere nazaran nüfusları hayli den hayliye azalmıştır.

Çerkesler cesurdur. Silahşördür. İyi binicidir. An'aneperesttir [geleneklerine bağlıdır]. Büyüklerine ve kadınlara hürmet-i mahsusaları vardır. Gelelim diğer sıfatlarına.. At hırsızlığı, çapulculuk, bâlâpervazlık [kendilerini üstün görme], yalancılık Çerkeslerin ekser 'avâmına [çoğunluğuna] hâsıl olan evsâfdandır [özelliklerdendir].

Çerkesler Türkiye'de oldukça mühim bir rol oynamıştır. Kadınları padişah saraylarına hulûl ettikleri [girdikleri] gibi erkekleri de gerek orduda ve gerek hıdemât-ı devletin [devletin hizmetlerinde] şu'abât-ı sa'iresinde [başka şubelerde] murâkıb-ı 'âliyye [en yüksek denetçiliğe] kadar irtikâ eylemiştir [yükselmiştir]. Memlekete hizmetleri gayr-ı kâbil-i inkâr [inkar edilemez] ise de bu bir iki sene zarfında ma'âlesef bir kısmı [eserde burada bir iki kelimelelik boşluk var] Ahmed Anzavur, Çerkes Edhem, Abaza İbrahim gibi adânînin [alçakların] mahiyetleri ma'lûm [bilinen] bir iki mülevves [pis] gazetenin, mahdûd [sınırlı] siyâsî cem'iyetlerin teşviki ve haricin iğvaâtıyla [şaşırtmasıyla] Adapazarı, Bolu, İzmit ve Hendek havâlisinde vuku'a getirdikleri isyanlar, Serkaşâne [itaatsiz bir şekilde] tecavüzler ve Yunanlılara yardımlarıyla şimdiye kadar taşıdıkları nâmı [ünü] lekelemişlerdir. Ataları kahîr [büyük] Çar ordularına karşı hürriyet ve nâmus-ı millîlerini şâhâne müdâfa'a etmişken kendileri sarı sarı altunlara, drahmilere tamahân mihmânûvaz [misafirperver] vatan-ı cedîdlerine [yeni vatanlarına] en nâzik bir zamanda hıyânet etmişlerdir.

Bunlardan sonra diğer bir grûb daha gelir: Çingeneler.. Bunların târih-i hicretleri [göç tarihi] meçhûldür [bilinmiyor]. Kara çadırlarda yaşayûb mütemâdiyen [sürekli olarak] konak değiştirirler. Kışın davarlarıyla sıcak ovalara, vadilere iner. Yazın serin dağlara yaylalara çıkarlar.

Çingeneler, sepet, kalbur, maşa ve kürek i'mâl ettikleri [yaptıkları] gibi at canbazlığı da ederler. Ahlâken⁶² düşkündürler. İndlerinde [kendilerince] her şey mubahtır [serbesttir].

[Sayfa 15] Üçüncü Mebhas [Kısım]

[İktisat] Anadolu'nun iktisâdî fa'âliyeti on dokuzuncu 'asra kadar pek sö-nüktü. Sebebi de hükûmetin zayıflaması tedennisisi [güçten düşmesi] ve gittikçe nüfusunun azalmasıydı. Fakat on dokuzuncu 'asrın başlangıcıyla Anadolu'nun yüzü güldü. Çünkü 1830 senesinden itibaren vapurlar Anadolu sevâhiline [sahillerine] uğramağa 1860 senesinden itibaren demir-

62 [Bu kelimede tenvin eksikliği vardır].



yolları dahilî inkişâf [gelişme] ettirmeğe, satış kabiliyeti te'min [sağladı] ve tezyide [arttırmaya] başladı. Çünkü 19 uncu 'asırdan itibaren Anadolu'ya birçok muhâcirler [göçmenler] geldi. Bedevilerin [konar-göçerlerin] kısm-ı â'zami [büyük bir kısmı] iskân ettirilerek [yerleşik hayata geçirilerek] mukayyed [kayıtlı] bir unsur elde edildi. Yine bu 'asrın hulûliyledir [girmesiyledir] ki –Anadolu Avrupalıların nazar-ı dikkati[ni] celb etti [çekti]. Fa'aliyet-i iktisâdiyelerine mühim bir sahne oldu. Bir hayli ecnebi [yabancı] sermayesi buraya döküldü.

Türkiye'nin hiçbir kıt'asında fa'âliyet-i iktisâdiye havası pek ceyyid [iyi] olan Anadolu'da olduğu kadar vâsi' [büyük] miyasta [ölçüde] zirâ'ata [tarıma] müstenid [dayalı] değildir. Türkiye'nin⁶³ hiçbir memleketinde hayvan besiciliğinden Anadolu'da edilen istifâde kadar te'min-i intifa' [fayda sağlama] kâbil olamaz [önde olamaz]. Türkiye'nin hiçbir tarafında ormancılıkla ma'den işletmesi Anadolu'da oynadığı yüksek rolü oynamaz. Türkiye'nin hiçbir parçası Anadolu toprağına ziynet veren zengin zirâ'at ovalarıyla süslenmemiştir. Türkiye'nin hiçbir yerinde, Anadolu'dakiler kadar çok kasaba yoktur. Türkiye'nin hiçbir limânı Anadolu limânları derecesinde işlek değildir. Adalar denizi mâ'ilesinin [kıvrımlarının] feyzli [verimli] ovaları, Karadeniz silsilesinin muhteşem tarlaları, cenûbê [güney] yaylanın karst arazileri, bütün bunlar yalnız bu kıt'a-ı mübârekeye [verimli kıtaya] mahsûstur [özgüdüdür]. Anadolu'da ekinler kemâle erer [olgunlaşır]. Pamuk tarlaları kar gibi ışıldar. Afyonların menęeřerinin [mor renkli] çiçekleri katre katre [damla damla] şu'leler [ateşler] serper. Dut ve incir ağaçlarının, olgun kara zeytinlerin cenûbê [güney] meyvelerin dalları hışıldar. Anadolu'da dereler kenarında su değirmenlerinin gıcirtıları işitilir. Ma'den ocaklarında işleyen makinele- rin gürültüsü 'aks-ı endâz olur [yankılanır]. Anadolu'da zengin ormanlardan kömür ocaklarının hafif dumanları yükselir. Bozkırlarla yalçın vadileri kat'iden yüklü deve ve ester [at] kervanlarının boğuk çingirak sadâları [sesleri] dalgalanır. Anadolu'da çobanların kırkma makaslarından koyunların yünleriyle keçilerin ipek tüyleri uçuşur. Anadolu'da ba'zı şehirlerin evlerinden ipek böceklerinin ateşin kemirtileri per [kenar] semt ve sükûn [sessiz] sokaklara kadar çalkalanarak gider.

Vasat [orta] ile muhit [kenar-kıyı] arasındaki fark-ı hayat-ı iktisâdiyede [ekonomik yaşam farkı] de meşhuddur [gözle görülür]. Kenar dağlarda zirâ'atla ormancılık pek müterakkî [ileri] olduğu hâlde hayvan besiciliği ikinci derecede rol oynar. Ve en çok dana, at, deve ve eşek beslenir. Ya-

63 [Metinde Anadolu olarak geçmekteyse de doğrusu Türkiye olmalıdır].



rık dağlarda⁶⁴ ma'den damarları çoktur. Yaylada ise hayât-ı iktisâdiyenin üssü'l-esâsını [temelini] hayvan besiciliği teşekkül eyler [oluşturur], fakat burada gıdalar o kadar iyi olmadığından yalnız hayvanât-ı ganîme [ganimet hayvanları-koyun] ra'y olunur [beslenir]. Ankara ovaları tiftik keçilerinin vatanıdır. Zirâ'ata gelince yalnız nebâti [bitki] toprağı ihtivâ eden [içeren] ba'zı arazilerde icrâ edilmektedir. İç Anadolu'da zirâ'at bil-hassa [özellikle] hudûd-ı hadîdiyenin [dağ eteği sınırının] güzergâhı olan havâlîde, iskâ ve ırvâ [sulama] ameliyatıyla [işleriyle] yeni zirâ'at satırları [alanları] elde edilen mınâtıkada, mesela Konya ovasında büyük bir ehemmiyet kesb etmiştir [taşımıştır]. Gerek vasat [ortada] da ve gerek muhitte [kenarda-kıyıda] zirâ'at satırlarının [tarım alanlarının] son derece vüs'at [bol] peyda eylemesine [oluşmasına] mani [engel] olan iki büyük düşman vardır.

Muhitte [kenarda-kıyıda] birçok taşların parçalanub ufalması, vasatda [ortada] cesîm [büyük] ve münhâdd [alçak] arazilerin tuzlu olmasıdır.

Anadolu'da tarz-ı iskân [yerleşme şekli], şerâ'it-i iktisâdiye [ekonomik şartlar] tamamıyla uygundur. Muhitte [kenarda-kıyıda] ahâli kısmen kasabalarda sâkindir. Kısmen de çobanlıkla meşgûldür. Vasatda [ortada] ise bedevilik [konar-göçerlik] gâlibdir.

[Sayfa 16] Muhitte [kenarda-kıyıda], gerek mahsûlât-ı araziye [arazi ürünleri] ve gerek münâsebât [ilişkiler] nokta-ı nazarından [bakış açısından] hâ'iz [sahip] oldukları ehemmiyet-i mevki'ye [önemli yer] sayesinde oldukça büyük ve nüfusu çok ba'zı merâkız-ı beşeriyeyi [yerleşim merkezlerine] hâvi [sahip] mınâtık [yerler] vardır. Keza orada daire-i medâr-ı [etrafında dönülen noktanın dairesi] tahdid edilmiş [sınırlandırılmış] buk'aların [yerlerin] vasatî [orta] noktalarında birçok mühim kasabalarla büyük karyeler [köyler] bulunur. Bunlar ihrâcâtın bir nokta-ı tecemmu'-ı idhalatın [ithalatın toplanma noktası] birer remd [güz hastalığı] hâlidir. Bundan başka ormanlar gerisinde başlı başlarına yaşayan 10-20 bin kişilik halkçağızlar için de birer dünya mesabesinde [derecesindedir]. Mınâtık-ı cibâliyenin [dağlık yerlerin] aksâm-ı mute'ddesinin [ulaşılmaz kısımlarının] bu infıradı [geri çekilmesi] yüzünden yer yer bir takım mevzu'-ı [halen çalışan] pazarlar husûl bulmuştur [ortaya çıkmıştır]. Yırtık ve binaenaleyh köylerden ziyâde [çok] bayabanlara [kurak yerlere] mâlik [sahip] olan mevâki'in [yerlerin] münasebât-ı ittisâliye [ulaşım ilişkileri] düğümlerinde birkaç bakkaliye dükkanı te'sis edilmiştir [kurulmuştur]. İşte buralarda her hafta pazar kurulur, civâr köylerden akın akın halk gelir. Ahz ü i'ta olur [alış-veriş yapılır], eyyâm-ı sâ'irede [diğer günlerde] ise buraları bom boş kalır.

64 [Burada vadiler kastedilmektedir].



Vasatda [ortada], kasabalar arasındaki mesafe oldukça büyüktür. Kenar dağların iç kademelerinden ve mecâri-i miyâhdan [suları bir yere birikmiş araziden] tutunuz da ta bozkırların göbeğine kadar mevca mevc [dalgalı] yeşillikler içinde sıra sıra kara çadırlar uzanmıştır. Bunların tepeleri ya sivri, yahud kabalıdır.

[Konutlar] Evlerin şekli-i mi'mârisinde [mimari şekli] de büyük bir fark vardır. Suret-i 'umûmiyede [genel tarzda] râtib [nemli] mınâtık-ı muhitteki [kenar-kıyı bölgelerde] ovaların damları sivri, yabis [nemli] vasatdakilerin [ortada-kilerin] damları düzdür. Son zamanlarda bâ-husûs [hele] 'asrileşmek cereyanları başladığı ve muhâcirlerin nüfusu artmağa yüz tuttuğu tarihten beri kırmızı kiremitli damlara rağbet çoğalmıştır. Vasatda [ortada] ba'zı şehirlerde bu nevi [çeşit] evler ağleb [çoğalma] üzere bulunmaktadır. Kenar dağların râtib [nemli] ve ormanlarla mestûr [örtülü] mınâtık-ı şimalîyesindeki [kuzey yerlerindeki] evler ahşaptandır memleketin daha ziyâde [çok] mazhar-ı terakki [ilerlemiş] olan cihet-i garbisindekiler [batı yöündekiler] ise de taştan i'mâl olunmuştur [yapılmıştır]. İki katlı ve tahta döşelidir.⁶⁵ Ve yeşillikler içinde vâki'dir [bulunur]. Cenûbun [güneyin] evlerine gelince bunlar zemin rengine müşabih [benzeyen] taşlardan i'mâl edilmiş [yapılmış] olub 'umûmiyetle [genellikle] küçük alçak ve zâr varidir [zar şekindedir].

[Ekonomik Servetler] Anadolu hazâ'in-i servet-i tabi'iyesinin [doğal servet hazinesinin] bütün işletme tarzları gayet ibtidâ'i [ilkel] bir şekildedir. Hubûbâtın [tahılın] her danesi[ni] başaktan ayıramadığı gibi pisliklerin de hubûbâta [tahıla] karışmasına mani' olamıyor. Tarlaları gübrelemekten ziyâde [daha çok] nadaza [nadasa] bırakmak 'âdet olmuştur. Ma'den damarları çoktur: demir, bakır, antimon, tutiyâ [çinko], krom, manganez, kalay, manyezit,⁶⁶ simli kurşun, ma'den kömürü, kaya tuzu, altûn ve gümüş, deniz köpüğü, civa, ardavâr [?], zımpara.. gibi fakat bunların pek azı işletilebilmektedir. Yeniden ormanlar yetiştirilmesi keyfiyetine gelince: şimdiye kadar [eserde boşluk var] kağıd üzerinde birkaç proje tertibinden başka bir şey yapılmamıştır. Vak'â-ı iktisâdiyenin [ekonomik olayın] bu şeklini zamanımıza değin nüfusu az, ihtiyacından fazla mahsûl [ürün] almağa lüzûm görmiyen, debdebe [gürültü] ve tantanadan zinet [süs] ve israftan ziyâde [daha çok] sâdeliğe, 'uzlet [inziva] ve sükuna [sessizliğe] meyyâl [meyilli] bir halka pek muvafık [uygun] idi. Lakin [ancak] bundan sonra.. iş değişmiştir.

[Bitirirken] "İzmir" faci'a-ı 'uzmasıyla [büyük olayıyla]⁶⁷ şahlanan "şu'ûr-ı millî" Anadolu'ya başka bir feyz [gürlük], başka bir revnâk [ışık] vermiştir.

65 [Metinde 'boşalıdır' şeklinde geçmekle birlikte doğrusu 'döşelidir' olmalıdır].

66 [Metinde 'bandezmit' olarak geçmekle birlikte doğrusu 'manyezit' olmalıdır].

67 Yunanlıların İngilizlerin desteğinde İzmir'i 15 Mayıs 1919'da işgal etmesi kastedilmektedir.



Bir taraftan mücahidlerimiz “İnönü”nde Sakarya kıyılarında alçak düşmanı tepelerken diğer taraftan Anadolu’nun i’âmâr ve temeddünine [medenileşmesine] halkın mukadderâtına [kaderine] yalnız halkın hâkim olmasına sarf-ı makderet olunmaktadır [güç harcanmaktadır]. Benliğini idrâk eden [bilen], millî duygusu⁶⁸ cuş û hurûşa gelen [coşan] bir millet, halâs [kurtuluş] ve hürriyet, bekâ-yı mevcudiyet [varoluş] harbinde, terakkî [ilerleme] ve te’âlî [yüceltme] vadisinde hedefini bilerek ve hiçbir fedakârlıktan çekinmeyerek hareket eder. Binâen’aleyh [bu nedenle] Anadolu’nun âtisinden [geleceğinden] emin olalım. Bugün Türk kılıncının “hıfz-ı vatan [vatanı koruma]” “halâs-ı vatan [vatanı kurtarma]” kaygûsuyla şimşekler çaktığı Anadolu afâkında [ufuklarında] yarın yeni Türk harsının [kültürünün], Türk medeniyetinin altûn göğsü parlayacağından kara günler yerine mes’ûd [mutlu] devreler geleceğinden şübhe yoktur.

‘Azim ve gayret milletten, tevafık [başarı] Allah’dan.

[Sayfa 17]

Hatâ [yanlış] ve Sevâb [doğru]

Üçüncü sahifedeki merkezi cezire-i ‘ulyâ yerine merkezi Anadolu şarkı, 4. sahifede 18 inci satırdaki cezire-i ‘ulyâ “yüksek Anadolu şarkı” olacaktır.

Kaynaklar

- Alver, Köksal, “Anadoluculuk Üzerine Bir Değerlendirme”, *Sosyoloji ve Coğrafya*, (Haz.:Ertan Eğribel-Ufuk Özcan), Kızıl Elma Yayını:38, İstanbul 2006.
- Anderson, Matthew Smith, *Doğu Sorunu 1774-1923, Uluslararası İlişkiler Üzerine Bir İnceleme*, (Çev.: İdil Eser), İstanbul 2001.
- Atabay, Mithat, “Anadoluculuk”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt:4, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.
- Atatürk, Kemal, *Nutuk 1919-1927, Bugünkü Dille*, (Haz.: Zeynep Korkmaz), Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara 2000.
- Aybars, Ergün, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi 1*, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını, 3. Baskı, Ankara 1994.
- Balcıoğlu, Mustafa, “İstanbul’dan Samsun’a Uzanan Yolda Mustafa Kemal”, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi-1*, (Haz.: Durmuş Yalçın-Azmi Süslü ve diğ.), Ankara 2000.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, *Atatürk ile İlgili Arşiv Belgeleri*, Belge: 25, Ankara 1982.
- Cvijic, J., *Das Karstphänomen*, Versuch einer Morphologischen Monographie, Geog. Abhandl, Wien 1893.
- Copeaux, Etiente, *Türk Tarih Tezinden Türk- İslam Sentezine*, (Çev.: A. Berktaş), Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- Drialt, Edouard de, *Şark Mes’alesi*, (Hz. Emine Erdoğan), Ankara 2003.

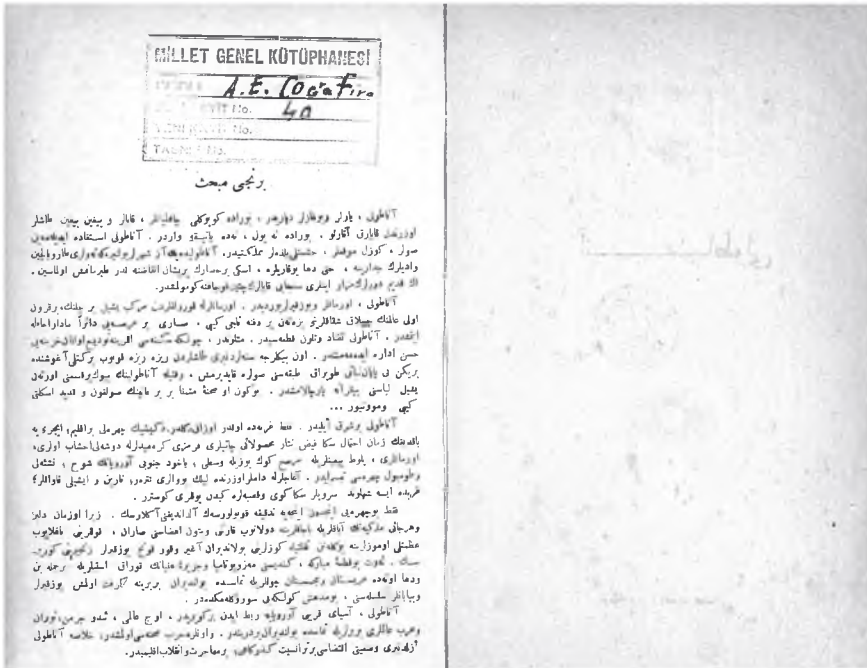
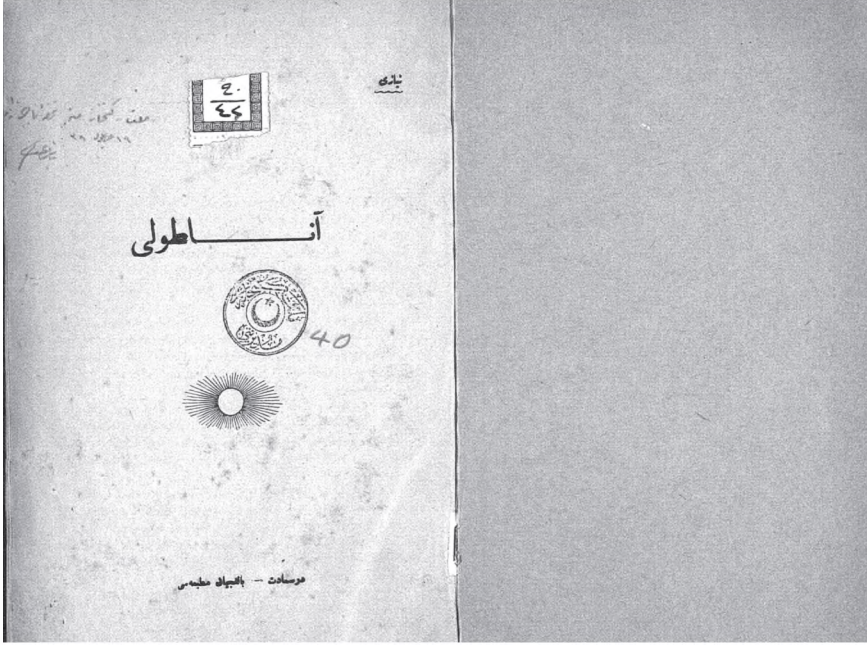
68 [Metinde bu kelimeye fazladan ‘n’ harfi eklenmiştir].

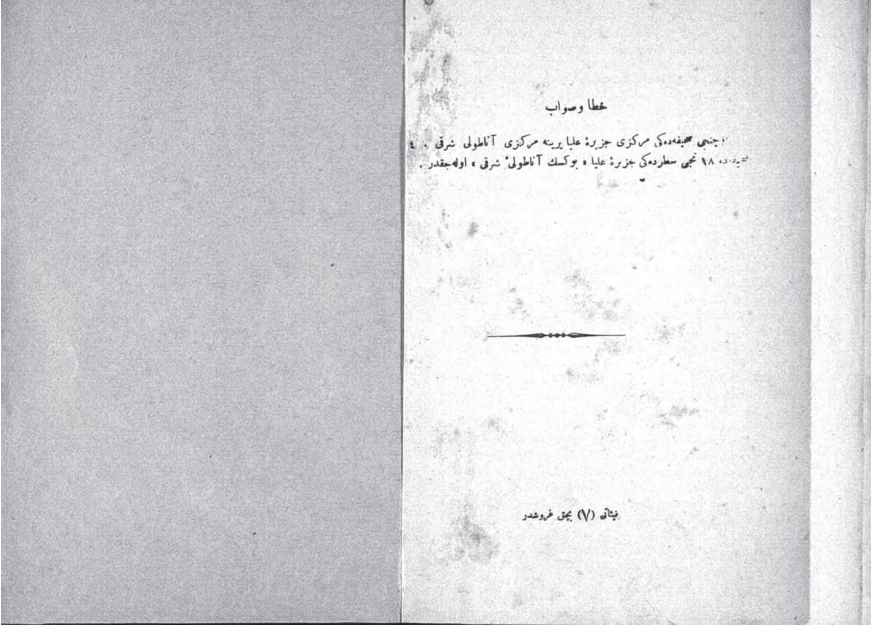


- El-Cezârî, Abdulmecit Cum'a, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyyetü'l-Mustahrace min Kitabi'l-İlamil Muvakiîn, Daru İbni'l-Kayyim*, 1. Baskı, Demmam-Cize (Mısır) 1421.
- Güler, Ali, *Dünden Bugüne Yunan-Rum Terörü*, Ocak Yayınları, Ankara 1999.
- Gümüşçü, Osman-Abdullah Balcıoğulları, *Coğrafyaya Giriş*, Bilge Yayınları, Ankara 2006.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin-Ramazan Şeşen ve diğ., *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, Cilt: II, IRCICA Yayınları, İstanbul 2000.
- Kodal, Tahir, *Paylaşılamayan Toprak Türk Basınına Göre (1923-1926) Musul Meselesi*, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2005.
- Kodaman, Bayram, "Şark Meselesi ve Tarihî Gelişimi", *Tarihî Gelişmeler İçinde Türkiye'nin Sorunları Sempozyumu (Dün-Bugün-Yarın)*, Ankara 1992.
- Küçük, Cevdet, "Şark Meselesi Hakkında Önemli Bir Vesika", *Tarih Dergisi*, İstanbul 1979, Sayı: 32.
- Osmanlı*, (Edt. Güler Eren), Cilt:4, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999.
- Özege, Mehmet Seyfettin, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, Cilt: I, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul 1971.
- Sorel, Albert, *Meseley-i Şarkıyye*, (Terc. Yusuf Ziya), İstanbul 1911.
- T.C. Emekli Sandığı Arşivi, Dosya No: 82742.
- Trak, Selçuk, *Türkiye'ye Ait Coğrafi Eserler Genel Bibliyografyası*, D.T.C.F. Yayını, Ankara 1942.
- Türkay, Cevdet. *İstanbul Kütüphanelerinde Osmanlılar Devrine Aid Türkçe-Arabca-Farsça Yazma ve Basma Coğrafya Eserleri Bibliyografyası*, Maarif Vekâleti, İstanbul 1958.
- Yalçın, Durmuş-Azmi Süslü ve diğ., *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi-I*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara 2000.



Anadolu Osmanca Orjinal





Lev Nikolayeviç Gumilev'in Geleneksel Türk Dini ile İlgili Görüşleri

Zehra ŞAHİN DORUK*

ÖZ

Çalışmamızın konusunu Lev Nikolayeviç Gumilev'in eserlerinde geleneksel Türk dini ile ilgili görüşleri oluşturmaktadır.

Türklerin uzun yıllar konar-göçer hayat sürmeleri, yaşam tarzları ve dinleri hakkında ilk bilgilerin karanlıkta kalmasına sebep olmuştur. Bu bilgileri açıklığa kavuşturmak ise Türklerle temasa geçmiş komşu medeniyetlerin aktardıkları bilgiler sayesinde mümkün olabilmektedir. Bu hususta Rus araştırmacıların verdikleri bilgiler önem arz etmektedir. Özellikle XVII. yüzyıldan sonra Orta Asya'ya egemen olmalarıyla birlikte o coğrafyada yaşayan Türk topluluklarıyla bir arada bulunmaları Rusları, Türk örf-âdet ve inançları ile ilgili bilgilere ulaşabilme konusunda diğer araştırmacılardan daha avantajlı konuma getirmiştir. Buna rağmen Rusların Türkler ve Onların dinlerine bakış açıları şimdiye kadar değerlendirilmemiştir. Bu çalışmayla, L. N. Gumilev'in Türk dini ile ilgili bulguları ve geliştirdiği yöntemlerden hareketle bir Rus tarihçisinin konuya bakış açısı değerlendirilmek suretiyle Türk dini incelemelerine katkıda bulunulmaya çalışılmıştır.

Bununla birlikte akademik bir çalışma için yeterli seviyede Rusçaya hâkim olamadığımızdan L. N. Gumilev'in Türkçeye çevrilmiş eserlerinden yararlanılmış bulunmaktayız.

Çalışmanın giriş kısmında Türk dini ile ilgili kısaca bilgi verildikten sonra yazarın hayatı ve eserlerine geçilmiştir. İlerleyen kısımda ise Geleneksel Türk Dini'nin unsurları ve Gumilev'in bunları ele alış tarzı değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Lev Nikolayeviç Gumilev, geleneksel Türk dini, tarih, din.

ABSTRACT

Lev Nikolayevich Gumilev and His Ideas on Traditional Turkish Religion

This study deals with the ideas of Lev Nikolayevich Gumilev about the traditional Turkish religion. The Turks had a semi-sedentary life

* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, ANKARA, e-posta: sahra_sah80@hotmail.com



for many years, which caused us to gather insufficient information about their lifestyle and religion. Only the information collected from the neighboring civilization provided knowledge about the traditional Turkish religion. In this context, the information given by the Russian researchers is important. As the Russians were dominant in Central Asia especially in the 17th century, their cohabitation with the Turks there made them advantageous in reaching the information about the Turks, their customs, traditions and beliefs. However, the information of the Russian researchers has never been adequately evaluated in Turkey. This study tries to contribute to the religious history of the Turks with regard the works of L. N. Gumilev. For this, we will use and follow his findings and methodology. However, as we do not have the sufficient knowledge of Russian language, we used L. N. Gumilev's work translated into Turkish in recent years. The introduction of study provides information on the Turkish religion, and then on writer's life and works. The study then examines the traditional Turkish religion and Lev Nikolayevich Gumilev's approach to Turkish religion.

Key Words: Lev Nikolayeviç Gumilev, traditional Turkish religion, history, religion.

1. Giriş

Türkler, çok zengin tarihî ve kültürel mirasa sahip bir millettir. Tarih boyunca geniş bir coğrafi alana yayılmışlar ve yaşadıkları bölgelerde çeşitli kültür, medeniyet ve dinî sistemlerle etkileşim içine girmişlerdir. İran, Çin, Mezopotamya, Mani Dini, Hristiyanlık ve Yahudiliğ'in Türk kültür ve dinî sistemi üzerinde etkileri söz konusu olmuştur. Çeşitli kültürlerle etkileşimlerine rağmen Türkler, orijinal dinî sistemlerini korumayı başarmışlardır.¹

Türklerin bilinen en eski dini, geleneksel Türk dini olarak isimlendirilmektedir. Geleneksel Türk dininin temelini Gök Tanrı inancı oluşturmaktadır. Gök Tanrı, Türkler tarafından kudretli, aşkın bir yaratıcı olarak kabul edilmektedir. Gök Tanrı, hiçbir zaman antropomorfizm özellikler taşımamıştır. Maddî olan hiçbir varlığa benzetilmediği için sureti de yapılmamıştır. Her şeyin kaynağı odur. Toplumsal hayatı da Tanrı düzenlemektedir. Tanrı, ha-

1 Mircea Eliade, *Şamanizm İkel Esrime Teknikleri* (Çev.: İsmet Birkan), İmge Kitabevi Yay., Ankara 1999, s. 545-546. Ayrıca bkz., Ünver Günay- Harun Güngör, *Türk Din Tarihi*, Laçın Yay., Kayseri 1998, s.34.



kanlara kut verdiği için Türklerde iktidarın kaynağı da Tanrı'ya dayandırılmaktadır.

Gök Tanrı inancı dışında Türkler, tabiatın bir ruhu olduğuna inanmalarından dolayı güneş, ay, yıldızlar, yer-su, dağ, ağaç, orman, taş, kaya, su, ateş ve atalar kültü gibi kültler geliştirmişlerdir. Türk dinî sistemi içerisinde çeşitli amaçlarla yapılan sunular ve kesilen kurbanlar da özel bir yere sahiptir. Bunların dışında bir din olmamakla birlikte Türk toplulukları arasında yaygın olarak gözlenen şamanizm inancı da göze çarpan diğer bir inanış şeklidir.

Türkler ve dinleri hakkında Türkçe temel kaynaklar Yenisey ve Orhun Abideleri olup geleneksel Türk dini hakkında geniş bilgiler içermemekle birlikte Türk dinî sisteminde yer alan Tanrı, ıduk, yer-su gibi temel kavramlardan bahsetmesi bakımından önem taşımaktadır. Bu kitabelerden başka Kara Balgasun Kitabesi, *Divan-ı Lügati-t-Türk*, *Kutadgu Bilig* ve *Dede Korkut* kitapları da bu konuda başvurulabilecek orijinal eserler arasında yer almaktadır.

Sözü geçen kitabe ve eserler dışında özellikle X. yüzyıldan itibaren Arap tarih ve coğrafyacıları ile seyyahlarının eserleri de yaşadıkları dönemdeki Türk örf-âdet ve inanışlarıyla ilgili bilgiler içerdikleri için önemli bir yere sahiptir. Bunlardan İbn-i Fazlan'ın *Er-Rihle (Seyahatnâme)*, Belazurî'nin *Fütuhü'l-Buldan*, İbn-i Nedim'in *Fihrist*, Mesudî'nin *Mürûcüz-Zeheb*, İbni Batuta'nın *Tuhfetün-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsar* ve *Acâibi'l-Esfar*, Ya'kûbî'nin *Kitâbü'l-Buldan*, Kuâme b. Ca'fer'in *Kitâbü'l-Harac*, İbni Havkal'ın *Kitâbü'l-Meâlik ve'l-Memâlik (Kitâbü Sûreti'l-Arz)*, İstahrî'nin *Kitâbü'l-Meâlik ve'l-Memâlik*, El-Hemedânî'nin *Muhtasârü Kitâbü'l-Buldan* adlı eserleri sayılabilir.²

Batılı tarihçilerden Zamerkos, Süryani Mihail, G. Rubrouck, J. P. Carpin, Marco Polo, W. Radloff, A. V. Anohin, M. Eliade, Uno Harva, W. Barthold, W. Eberhard, J. P. Roux gibi daha pek çok ünlü araştırmacı Türklerle ilgili yazmış oldukları eserlerle geleneksel Türk dini incelemelerine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Özellikle XIX. yüzyıldan itibaren Rus araştırmacılar da konuya ağırlık vermişlerdir. Sibiryâ'da yaşayan Türk kavimlerinin dinî inanışlarıyla ilgili İ. A. Hudyakov, V. M. Ionov, A. E. Kulakovski, Altay şamanlığıyla ilgili V. Ç. Verbitski, S. A. Tokarev, L. P. Potanov, G. V. Ksenofontov gibi pek çok araştırmacının yazmış olduğu eserler büyük önem taşımaktadır.³ Üstelik Ruslar,

2 Yusuf Ziya Yörükân, *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağ'da Türkler*, Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 35-58-193-194-230-213-230-233-278-309-353.

3 Ünver Günay - Harun Güngör, *a.g.e.*, s. 25- 26.



Türklerle ilgili bilgileri yine onlardan öğrenebilme şansına sahip olmaları nedeniyle diğer araştırmacılardan daha avantajlı bir konumdadırlar. Dolayısıyla onların konuyla ilgili vermiş oldukları bilgiler büyük önem taşımaktadır. Buna rağmen Türkiye’de geleneksel Türk dini ile ilgili araştırmalar yapılırken Rus yazarların görüşlerine pek fazla başvurulmamıştır. Bu yazarlardan biri olan Lev Nikolayeviç Gumilev de Türkiye’de tanınmamış ve onun geleneksel Türk dini ile ilgili görüşleri hakkında derinlemesine bir araştırma yapılmamıştır.

Ünlü bir tarihçi olan L. N. Gumilev, Türk asıllı bir annenin çocuğu olması ve çocuk yaşta başlayan tarih merakı sonucunda derin bir tarih bilinciyle yetiştirilmiştir. Tarih şuuruna sahip olmanın gerekliliğini vurgulayan yazar “kendi tarih ve kimliğini bilmeyen, bunun şuurunda olmayan hiçbir kültürün anlamı yoktur” diyerek araştırmalarının büyük bir bölümünü Türk tarihine ayırmıştır. Yazarın uzmanlık alanı Hunlar ve Göktürklerdir.

Tarihsel bir olgu olan etnosların doğuşu, gelişimi, gerilemesi ve nihayetinde yok oluş evrelerini içeren bir süreç olarak tanımladığı “etnogenezi” üzerine yoğun araştırmalar yapan Gumilev, Türklerin tarih sahnesine çıkışlarını, hayat tarzlarını ve dolayısıyla dinî inançlarını da bu çerçevede ele alarak değerlendirmiştir.

Türkler üzerine yoğun araştırmalar yapmasına rağmen Gumilev’le ilgili Türkiye’de çok fazla bilimsel çalışma yapılmamıştır. Yapılan bilimsel çalışmalar, Harun Güngör ve Leyla Tağızade’nin makaleleriyle sınırlı kalmıştır. Harun Güngör makalesinde L. N. Gumilev’in geleneksel Türk dinine bakışını kısa kısa notlar şeklinde ele alırken, Leyla Tağızade de Gumilev’in Avrasyacılık yönüne ağırlık vermiştir. Bu sebeple bu çalışma Rusların konuya bakış açılarının bir nebze de olsa öğrenilmesi bakımından önem arz etmektedir. Bu çalışmayla bu eksikliğin giderilmesi amaçlanmıştır.

Lev Nikolayeviç Gumilev’in Hayatı

Lev Nikolayeviç Gumilev, 1 Ekim 1912’de Petersburg’da dünyaya gelmiştir. Babası Rus şair ve asker Nikolay S. Gumilev ve annesi Kırım Tatar asıllı ünlü şair Anna Ahmetova’dır. L. N. Gumilev’in hayatı iniş çıkışlarla doludur. Defalarca tutuklanmış sürgün hayatı yaşamış bir tarihçidir.

1918’de Rusya’da ortaya çıkan Bolşevik İhtilali’nden sonra 1921’de babası Nikolay Gumilev, rejim karşıtı olduğu gerekçesiyle kurşuna dizilir.

L. N. Gumilev, 1917’den 1929’a kadarki çocukluk dönemini Tver şehri yakınlarındaki Slepnev’de babaannesinin yanında geçirir. İlkokulu yine Tver’de okumuştur.

1930’da üniversiteye giriş için müracaat eden yazarın asil bir aileden olması ve toplumsal düzene ayak uyduramayacağı gerekçesiyle müracaatı



reddedilir. Bunun üzerine Leningrad'da bir Tramvay-transport deposuna işçi olarak girer. Burada bir süre çalıştıktan sonra işçi bulma kurumu vasıtasıyla Sovyet Jeoloji Enstitüsü'nün jeolojik araştırmalar bölümünde iş bulur. Böylece Sayan eteklerine işçi olarak gönderilen Gumilev, burada Türk halklarıyla yüz yüze gelme olanağını yakalar. 1931 yılında Pamir'e işçi olarak gönderildiğinde ise Tacik ve Kırgız dillerini öğrenme fırsatını yakalar. Burada İsmailî mezhebine mensup tarikat şeyhleri, dervişler, sufiler ve kanun kaçakları gibi birçok farklı insanla tanışır. Mevsimlik işçi olarak çalışan Gumilev'in bir sonraki işi Kırım'daki arkeoloji kazı ekibindedir.

1934'de 22 yaşına geldiğinde Leningrad Şarkiyat Enstitüsü'ne öğrenci olarak kabul edilir. Bu sırada Y. Tarle, V. Struve gibi zamanın ünlü tarihçileriyle tanışma fırsatını yakalar. Bir sohbet esnasında sarf ettiği sözlerin ihbar edilmesi üzerine tutuklanır. Devreye Anna Ahmetova'nın girerek resmi makamlara müracaatı üzerine hakkında yeterince delil bulunmadığı gerekçesiyle serbest bırakılır. Serbest bırakılmasına rağmen fakülteadaki öğrencilik hayatı sona erer. Kısa bir süre sonra üniversitenin şarkiyat bölümüne işçi olarak girer.

1937'de tekrar üniversiteye kabul edilen yazar sık sık Rus tarihi, Sibiry ve Moğolistan'nın eski Türk halkları alanında uzman olan Prof. Dr. B. Grekoff ve S. Maloff'la tartışmalara girer. Tekrar bir ihbar üzerine tutuklanarak beş yıl tecrit cezasına çarptırılır. Önce Belomorkanal'a gönderilen yazar, suçunun ağır görülmesi üzerine Norilsk maden ocaklarında çalışmaya tabi tutulur.

1943'de tutukluluk süresi biten Gumilev'i, bu sefer de savaş beklemektedir. Savaşın patlak vermesi nedeniyle askere alınan yazar, sakıncalı olduğu gerekçesiyle ön cephede Belarus'a gönderilir.

1945'de tekrar kendisine üniversite yolu görünür. On devlet üniversitesinin açmış olduğu giriş imtihanlarına giren yazarın, Fransızca, Almanca, Eski Türkçe ve Latinceyi bildiği, Hun ve Eski Moğol tarihi alanında ihtisas sahibi olduğu için üniversiteye kabul edilmesine karar verilir.

1946'da Leningrad Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsü'nün bursluluk imtihanını kazanan Gumilev, Mihail İllarionoviç Artamanoff'la tanışarak onun himayesinde Ukrayna ve Gürcistan'da yapılan arkeolojik çalışmalara katılır. Bu sayede ilk kez Artamanoff'la birlikte "Eski Türk Höyüklerini" inceleme imkânı bulur. Eski Slavyan kültürüyle de ilgilenen yazar, bu konuda sık sık zamanın meşhur Slavist akademisyenleri V. Paşuto ve B. Rıbakoff'la polemığe girer. Artamanoff'la da etnogenez tezi konusunda karşı karşıya gelince yolları ayrılır. 1946'da aleyhine düzenlenen bir rapor sonucu hem bursu kesilir hem de arkeoloji ekibinden kovulur. Daha sonra Leningrad psikoterapi hastanesi



kütüphanesinde iş bulan yazar, hastane yönetimi tarafından “Eski Türkler” tezinin desteklenmesiyle 36 yaşında öğrenim kapısını tekrar aralar.

1948’de tarihçi S. Rudenko’nun Altaylar’da görev yapacak olan arkeoloji-etnografya heyetine katılmaya hak kazanan yazar, bu ekibin Pazırık’ta yapılan kazılarda “İskit vahşi hayvan figürlerini” bulmasıyla dünya çapında bir şöhret kazanır.

7 Eylül 1948’de Altaylar’da faaliyet gösteren kazı ekibinde çalışırken tekrar tutuklanır. Bu seferki tutuklama sebebi için çok ağır bir ifade kullanılmaktadır. “Devrim aleyhtarı faaliyet göstermek!”⁴ Bu tutuklanmasında Avrasyacılık hareketinin geliştiricilerinden olan P. S. Savitskiy’le tanışır. Savitskiy, Gumilev’in hocası olur ve onu Avrasya, Turan ve kültürel sıkl kavramıyla tanıştır. Böylece Savitskiy, Gumilev’in daha sonra geliştireceği etnogenez teorisinde dayanağı olur.⁵

1956’da 44 yaşına geldiğinde ağır bir hastalığa yakalandığı sırada Stalin’in çıkardığı “çocuk ebeveyninin suçundan sorumlu değildir” genelgesiyle serbest bırakılarak Petrograd’a döner. Eski dostu M. Artamanoff kendisine kütüphanede iş vermekle birlikte bir de kütüphane bütçesinden doktora tezini tamamlaması için cüzi bir miktar ödenek ayırır. Sonunda “Eski Türkler” adlı doktora tezi yayınlanan Gumilev, ilgi odağı haline gelir. Leningrad Üniversitesi rektörü, Gumilev’i fakültede işe alır. 1986’ya kadar orada çalışır. Sovyet İlimler Akademisi’ne seçilmesine rağmen akademik çevre tarafından ilmi neşriyat kadrosundan çıkarılır. Bununla da yetinilmeyip 1982’de akademik dergilerde makalelerinin yayınlanması dahi yasaklanır. 1986’da yaşlandığı bahanesiyle emekliye sevk edilen yazar, 1966’dan 1986’ya kadar coğrafya fakültesinde okutman olarak görev yapmıştır.

23 Mayıs 1974’te ikinci doktora tezi “Etnogenez ve Yeryüzü Biosferi” adlı çalışmasını savunmuş ve 1983’te bu çalışma okuyucusuyla buluşmuştur. İkinci doktora tezi olarak savunduğu bu çalışma o dönemde “bu doktora değil, doktora üzeri bir şey. Dolayısıyla kabul edilemez” denilerek reddedilmiştir. Bununla da yetinilmeyip K. Marks’ın ve F. Engels’in teorisine ters düştüğü iddiasıyla yasaklanması yönünde karar dahi çıkartılmıştır.

Yazarın hanımı Natalie Gumileva’dan hiç çocuğu olmamıştır.⁶ 1990’da beyin kanaması geçirerek kolunu kullanamamaya başlayan yazar,⁷ 15 Ha-

4 <http://www.turkdirlik.com/Dergi/yazarlar/LNGumilev0000.htm>, (20. 01. 2006)

5 Leyla Tağızade, “Avrasyacılık ve Lev Gumilev”, *21. yüzyılda Türk Dünyası Jeopolitiği*, Muzaffer Özdağ’a Armağan, Ankara 2003, s. 154.

6 <http://www.selenge.com.tr/yazarlar.htm>, (31. 03. 2006).

7 Leyla Tağızade, a.g.m., s. 159.



ziran 1992'de 80 yaşına geldiğinde hayata veda etmiştir. Etnograf, Türko-
log, tarihçi ve filozof olan Gumilev, çalışmalarıyla Avrasya tezini geliştirmeye çalışmıştır. Yaşamının sonuna doğru kendisini "Son Avrasyalı" olarak isimlendirmektedir.⁸

Lev Nikolayeviç Gumilev'in Eserleri

Eserleri

Avrasya Trajedisi, Rosiden Rossyaya, Sarı Haçlı Seferi, Etnos, Tarih ve Kültürler, on C. lik Arabesk Tarihi, Hazarın Keşfi, Hunlar (çev.; Ahsen Batur, Selenge Yay.,İstanbul 2003), Eski Türkler (çev.; Ahsen Batur, Selenge Yay.,İstanbul 2003), Muhayyel Hükümdarlığın İzinde (çev.; Ahsen Batur, Selenge Yay.,İstanbul 2003), Eski Ruslar ve Büyük Bozkır Halkları: Kıpçak, Peçenek, Hazar, Yahudi, Guz, Burtas, Çerkes, Tatar ve Moğollar: I ve II. C. ler (çev.; Ahsen Batur, Selenge Yay.,İstanbul 2003), Hazar Çevresinde Bin Yıl (çev.; Ahsen Batur, Selenge Yay.,İstanbul 2003), Etnogenez, Halkların Şekillenmesi Yükseliş ve Düşüşleri (çev.; Ahsen Batur, Selenge Yay.,İstanbul 2003), Son ve Yeniden Başlangıç (çev.; Ahsen Batur, Selenge Yay.,İstanbul 2004), Avrasya'dan Makaleler (çev.; Ahsen Batur, Selenge Yay.,İstanbul 2006)

Makaleleri

- L.N. Gumilev, "Khazaria and Caspian: (Landscape and Ethnos)": Part I *Soviet Geography*, (New York),1964, Vol.5.N.6.
- L.N. Gumilev, "Where was she, the country Khazaria?" *Nedelja*, 1964, No: 24. 7-13 July.ayr.bkz. L.N.Gumilev,; "Nerede Bu Hazarya?", *Avrasya'dan Makaleler I*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., (İstanbul),2006.
- L. N. Gumilev, "Khazaria and Terek" (Landscape and Ethnos:II *Soviet Geography* (New York), 1966, Vol. VII. N 2. P. 14- 26.
- L. N. Gumilev, "On the Subject of Historical Geography:" (Landscape and Ethnos): III. *Soviet Geography*, (New York), 1966, Vol. VII. N 2. P. 27- 35.
- L. N. Gumilev, "Heierochronism in the Moisture Supply of Eurasia in Antiquity": (Landscape and Ethnos): IV, *Soviet Geography* (New York), 1966, Vol. VII. N 10, P. 34-45.
- L. N. Gumilev, "New Data on the History of the Khazaris", *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, (Budapest), 1967, T. 19 Fasc. 1/2. P. 61- 103.
- L. N. Gumilev, "Heterochronism in the Moisture Supply of Eurasia in the Middle Ages:" (Landscape and Ethnos): V, *Soviet Geography*, (New York), 1968, Vol. IX. N I. P. 23-35.

8 <http://www.evrazia.org/modules.php?name=News&file=article&sid=86> "the Work of L. N. Gumilev as a development of the eurasist thinking", (31. 03. 2006).



- L. N. Gumilev and A. G. Gael, "Soils of Various Ages in the Steppe Sands of the Don and the Migration of Peoples in Historical Times", *Soviet Geography*, (New York), 1968, Vol. IX. N 7 - P. 575-589.
- L.N. Gumilev, "On the Subject of the Unified Geography," (Landscape and Ethnos), *Soviet Geography*, (New York), 1968, Vol. IX. N.I. P. 36-46.
- L. N. Gumilev, "On the Antropogenic Factor in Landscape Formation:" (Landscape and Ethnos), *Soviet Geography*, (New York), 1968, Vol. IX, N .7. P. 590-601.
- L. N. Gumilev, "Two traditions of Ancient Tibetan Cartography", *Soviet Geography*, (New York), 1970, Vol. XI. N. 7. P. 565-519.
- L. N.Gumilev "Khazaria and Caspian", *The Geographical Review*, (New York), 1970, Vol. 60. N 3. P. 367-377.
- L. N. Gumilev, "Ethnogenesis from the geographical point of View:" (Landscape and Ethnos: IX), *Soviet Geography*, (New York) , 1972, Vol. XIII. N. 1. P. 45-55.
- L. N. Gumilev, "The Man-Nature relationship according to the data of historical Geography and Ethnology," (Landscape and Ethnos: X), *Soviet Geography*, (New York), 1973, Vol. XII. N 5. P. 321-332.
- L. N. Gumilev, "Ethnos - state on process?:" (Landscape and Ethnos: XI) *Soviet Geography*, (New York), 1973, Vol. XIV. N 6. P 393-404.
- L. N. Gumilev, "The Nature of Ethnic wholeness;" (Landscape and Ethnos: XII), *Soviet Geography*, (New York), 1973, Vol. XIV. N 93. 467-476.
- L. N. Gumilev, "Ethnology and Historical Geography:" (Landscape and Ethnos: XIII), *Soviet Geography*, (New York), 1973, Vol. XIV. N 9. P. 591-602.
- L. N. Gumilev, "The Internal Regularity of Ethnogenises," (Landscape and Ethnos: XIV), *Soviet Geography*, (New York), 1973, Vol. XIV. N. 10. P. 651-661.
- L. N. Gumilev, "The secret and the official history of the Mongols in the twelfth and thirteenth centuries:" (As they themselves wrote it), *The Countries and peoples of the East: Selected articles*, Moskau: Nauka, 1974, P. 193-208.
- L. N. Gumilev, "The epoch of the Battle of Kulikovo", *Soviet Geography*, (New York), 1981, Vol. XII. N 2.
- L. N. Gumilev, "Landscape and Ethnos: an assessment of L. N. Gumilev's Theory of Historical Geography by John Austin (Muhammed Jamil) Brownson", Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of doctor of philosophy in the Department of Geography, (New York): Simon Fraser University, 1987, October, P.1-1. 541-587.



- L. N. Gumilev, "The roots of our kinship:" R. (?) Sabirov of "Izvestia" interviews Lew Gumilyov, *Soviet Weekly*, (London), 1988, 4th june, P. 8 -9.
- L. N. Gumilev, "Searches for an Imaginary Kingdom of Presfer John", Translated by R. E. Smith, *Cambridge University Pres*, 1988, 416 p. 4 maps. 4 halftones. 5 line drawings. ISBN: 0-5213-2214-6⁹

2. Lev Nikolayeviç Gumilev'in Geleneksel Türk Dini İle İlgili Görüşleri

Gök Tanrı

Gök Tanrı inancı geleneksel Türk dininin temelini oluşturmaktadır. Gök Tanrı inancının toprakla bir ilgisi bulunmadığı, hayvancılık ve avcılıkla uğraşan göçebe toplumlara mahsus bir inanç olabileceği düşüncesinden hareketle kaynağının Asya bozkırlarında aranması gerektiği görüşü ileri sürülmüştür.¹⁰

İbrahim Kafesoğlu'nun W. Schmidt'ten aktardığına göre Türkler, Asya Hunları döneminde tek Tanrılı bir dinî sisteme sahiptiler. Yalnızca Gök Tanrı, kendisine itaat edilmesi gereken koruyucu bir kudret olmakla birlikte, güneş, ay, ata ruhları gibi kutsal kabul edilen varlıkların önemli fonksiyonları bulunmamaktadır. Bununla birlikte Gök Tanrı'nın yüksek bir ahlakî karaktere haiz olduğu, bu nedenle de insanların yapmış oldukları dua, kurban ve çeşitli törenlerden kurulu bir dinî sistemin Türkler arasında ilk dönemlerden itibaren şekillendiği görülmektedir.¹¹

Ayrıca Türklerin, kutsal saydıkları ateşe, suya, toprağa tazim etmekle birlikte yerin ve göğün yaratıcısı olarak kabul ettikleri bir Tanrı'ya taptikları belirtilmektedir.¹²

Dinler tarihi alandaki çalışmalarıyla ün yapmış Mircea Eliade, Türklerin Tanrı'yı insanların ve görünen, görünmeyen her şeyin yaratıcısı ve yapıcısı olarak düşündüklerini ifade etmektedir.¹³ Harun Güngör'ün Süryanî müellif Mihail'den aktardıklarına göre müellif, Türklerdeki Tanrı inancıyla ilgili şu bilgileri vermektedir.

"Onlar, gökyüzünü Allah olarak tanıyor, onunla ilgili fazla bir şey de bilmiyorlardı. Tek Tanrı'ya inanmakla birlikte onu görünen gökyüzüyle

9 <http://www.gumilevica.kulich.net/English/bibliography.htm>, "Gumilevica. The Bibliography of Lev Nikolayevich Gumilev", (31. 03. 2006).

10 Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menakıbınâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983, s. 29.

11 İbrahim Kafesoğlu, "Eski Türk Dini", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 301.

12 Yıldız Kocasavaş, "Gök Tanrı İnancı", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 327-328.

13 Mircea Eliade, "Orta Asya ve Kuzey Kavimlerinde Semavi Tanrılar", (Çev.: Harun Güngör), *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, Kayseri 1983, s. 285.



mülâhaza etmelerine rağmen bu onların Tanrı'yı tek olarak kabul etmelerine engel değildi. Bugün bile Türklerin birine dinin ne olduğu sorulursa onlar Oan Tengri diye cevap verirlerdi. Onların dilinde 'Oan' mavi gök 'Tengri' de Allah'ı ifade eder. Böylece onlar göğün Tek Tanrı olduğuna inanırlar.¹⁴

Bahaeddin Ögel ise Türklerin Gök Tanrı inancıyla ilgili olarak, bu inanca ulaşmalarını Türklerin disiplinli bir hayat ve toplum düzenlerinin bulunması ve atlı bir kavim olmalarına dayandırmaktadır. Gök Tanrı, Türk toplumunda otorite ve disiplinin doğmasında önemli bir rol oynamıştır.¹⁵

İbrahim Kafesoğlu da Rubruquis ile bir Uygur arasında geçen diyaloga yer vererek "Tanrı'ya inanıp inanmadıklarını sordum." "Bir Tanrı'ya inanırsınız dedi." "Tanrı bir ruh mudur yoksa cisim midir?" diye sordum. "Tanrı'nın ruh olduğuna inanırsınız" dedi. "Hiç insan biçimine girdiğini tasavvur eder misin?" dedim. "Asla !" dedi diyerek Türklerde tek Tanrı düşüncesinin hâkim olduğuna atıfta bulunmaktadır.¹⁶

Eski Türklerde yüce bir Tanrı fikri olmakla birlikte konuyla ilgili bilgilerden Türklerin başlangıçta Gök Tanrı'yı gökle birlikte düşündüklerini ve zamanla maddi gökyüzünden arındırarak onu ulu bir varlığa dönüştürdükleri görülmektedir. Bu fikrin düşünülmesine sebep olan şey ise, Türklerdeki "Tengri" kelimesinin hem Tanrı'yı hem de gökyüzünü ifade etmek için kullanılmış olmasıdır. Bu konuda Hikmet Tanyu "Kök Tengri" teriminde kullanılan "Kök"ün Tanrı'yı ifade etmediğini, yücelik anlamında kullanılan bir sıfat olduğunu, dolayısıyla Gök Tanrı'nın kendisine tapınılan mavi gökyüzünü değil de yüce Tanrı'yı ifade ettiğini söylemektedir.¹⁷

Kök kelimesi yüce anlamında Tengri kelimesinin sıfatı olarak iki yerde kullanılmıştır. "Ey kağanım senin ömrün hoş olsun, Ey kağanım senin hayatın hoş olsun. Yüce Tanrı düşümde verdiğini hakikate çıkarsın Tanrı bütün dünyayı senin uğruna bağışlasın." "... Ben yüce Tanrı'ya borcumu ödedim. Şimdi yurdumu size veriyorum. Burada da görüldüğü üzere Gök kelimesi Tanrı'yı niteleyen bir sıfattır."¹⁸

Aynı zamanda Kök kelimesi Oğuz Kağan destanında da yüce, mavi, gök (renk), sema anlamlarında Orhun Abidelerinde ise yüce ve mavi anlamlarla-

14 Harun Güngör, "Süryani Kaynaklarına Göre Türkler'in Menşei, Dini İnanış ve Adetleri", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Şubat 1986, s. 83 -85.

15 Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C. 1, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1978, s. 55.

16 İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1983, s. 60.

17 Hikmet Tanyu, *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1980, s. 15.

18 Ahmet Doğan, "İslamiyetten Önceki Türk İncasına Dair", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 309-311.



rında kullanılmıştır. "Tengri" kelimesi ise *Oğuz Kağan Destanı*'nda Tanrı ve gök (sema) anlamlarında Orhun Abidelerinde bu iki anlama ilaveten yüce, yüksek anlamında kullanılmıştır.¹⁹

Türklerde, Tanrı daima en yüce varlık olarak dini sistemin odak noktasını oluşturmaktadır. Gök Tanrı inancının şekillenmesinde Hunlar döneminde Çin'in model alındığı yönünde görüşler ileri sürülmüştür. Fakat bu etkileşim, yalnızca aynı coğrafi mekânı paylaşan milletlerin kültürel anlamda birbirini etkilemesinden öteye gitmemektedir.²⁰

Bununla birlikte bazı araştırmacıların Moğolların etkisiyle Erlik'i Bay Ülgen'in karşısına çıkararak Türk dinî sisteminin düalist bir karakter arz ettiğini ileri sürmeleri de bir hatadır. Çünkü Türk dinî sisteminde düalizmdeki gibi birbirine eşit veya denk güce sahip iki varlıktan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla geleneksel Türk dini düalist değil monoteist bir karakter arz etmektedir.²¹

Gök Tanrı inancı, özellikle büyük imparatorlukların kuruldukları zamanlarda genel bir kült haline gelmiştir. İmparatorluk dönemlerinden kalma yazıtlarda Gök Tanrı'nın kendini daima yaratıcı, aşkın bir yüce Tanrı şeklinde gösterdiği ve kozmik düzenin, toplum yapısının, insanın kaderin ve hatta ölümün bile Tanrı'nın iradesine bağlı olarak gerçekleştiği görülmektedir.²²

Türkler arasında Tanrı hiçbir zaman somut bir varlık olarak düşünülmemiştir. Bahaeddin Ögel'e göre Türklerde Tanrı'nın şekli ve biçimi ile ilgili düşünceler silinmiş ve Tanrı manevi bir ruh alanına girmiştir. Göktürk Yazıtlarında Tanrı ile ilgili olarak "Tengri-Teg-Tengri" yani "Tanrı'ya benzeyen Tanrı" "Kendine benzer Tanrı" şeklinde ifadeler geçmektedir. Bu ifadelere göre Tanrı yarattığı hiçbir şeye benzememektedir.²³

Yeryüzünün tamamını kapsayan Tengri, aynı zamanda tüm insanların ilahıdır ve her şeye hükmeder. Olaylara direkt olarak müdahale etmek yerine dolaylı olarak müdahalelerde bulunur.²⁴

Orhun Abidelerinde Tanrının özellikleri ile ilgili şu ifadeler geçmektedir:

"Tanrı buyurduğu ve talim olduğu için ölecek olan milleti diriltip doğrulttum. Çıplak kavmi elbisele, fakir kavmi zengin kıldım, az kavmi çok

19 Ahmet Doğan, a.g.m., s. 313.

20 İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1986, s. 61.

21 Fatma Ahsen Turan, "Eski Türklerde Tek Tanrı İnancı", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 323.

22 Ünver Günay - Harun Güngör, a.g.e., s. 39- 40.

23 İrfan Özdemir, *İslam Öncesi Türkler'de Ağaçla İlgili İnanışlar*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, s. 38.

24 Jean-Paul Roux, *Türkler'in ve Moğolların Eski Dini*, (Çev.: Aykut Kazancıgil), İşaret Yay., İstanbul 1999, s. 93-96.



kıldım. “Göğe benzer göğün, (Tanrıya benzer Tanrının) yarattığı Türk Bilge Hakan (işte benim) sözüm.”

“Tanrı irade etti. Tanrı bilgi verdi...”

“Tanrı güç verdiği için orada mızrakladım...”

“Türk milletinin adı şanı yok olmasın diye babam hakanı, annem hatunu yüceltmış olan Tanrı, onlara ülke veren Tanrı (kendilerini) Türk milletinin adı, şanı yok olmasın diye beni o Tanrı hakan olarak (tahta) oturttu. “

“Zamanı Tanrı takdir eder, insanoğlu hep ölmek için türemiş (şimdi ölü verdiniz...) Tanrı... diriltici.”²⁵

“Türk milleti hanını bulamayıp Çin’den ayrıldı, hanlandı. Hanını bırakıp Çine teslim oldu. Tanrı şöyle demiştir: Han verdim, hanını bırakıp teslim oldu. Teslim olduğu için Tanrı öldürmüştür. Türk milleti öldü, mahvoldu Türk sir milletinin yerinde boy kalmadı.”²⁶

Orhun Abidelerinde geçen ifadelerden de anlaşılacağı üzere Tanrı’nın bir şekli yoktur. O var olan hiçbir şeye benzememektedir. Ezelî ve ebedîdir, yaratıcıdır. Rızık verendir, güç verendir. Hakanlara kut verir. Bunların yanı sıra görevini yapmayanları da cezalandırır.²⁷ Ölüm de onun iradesi doğrultusunda gerçekleşir. Abidelerde geçen “Zamanı Tanrı yaşar, insanoğlu hep ölmek için türemiştir” ifadesini Ahmet Doğan, Tanrı’nın ezelî ve ebedî olmasının bir ifadesi olduğuna delil gösterirken metinde geçen “yaşar” kelimesinin “yasar” şeklinde alınması halinde insanın ölmek için yaratıldığı ve bunun zamanını da yine Tanrı’nın tayin ettiği anlamı çıkacağını vurgulamaktadır.²⁸

Tanrı: “Yahşi (Kuday), Cömert (Cay) Tanrı, Mızra (Han) Tanrı, Bey (Bir) Tanrı gibi sıfatlara haizdir.”²⁹

... “Kuzgunun niyazı bile Tanrı’ya ulaşır... İnsanlar fani, Tanrı ebedîdir. Tanrı doğruyu ve yalancıyı bilir.”³⁰

Tanrı her şeyi bilmektedir. Aynı zamanda Türk kabileleri Gök Tanrı’yı “düzenleyici” bir varlık olarak kabul etmektedirler.³¹

Türklerin Tanrı anlayışında hierogamiye rastlanmadığı gibi Tanrı antropomorfik özellikler de göstermemektedir. Aynı zamanda fonksiyonellik açısından

25 Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1994, s. 43-50-52-54, 41-58-101-64.

26 Muharem Ergin, *Orhun Abideleri*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, s. 36.

27 Nasuh Günay, “Eski Türk Dini”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, 1997, s. 269.

28 Ahmet Doğan, a.g.m., s. 315-316.

29 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C. 2, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995, s. 235.

30 İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1986, s. 295-296.

31 Harun Güngör, “Altay Kavimlerinde Gök Tanrı”, *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kum Saati Yay., İstanbul 2006, s. 53.



dan bakıldığı zaman Tanrı'nın insan işlerine karışmadığı ve bu özelliğiyle de Deus Otiosus bir karakter arz ettiği görülmektedir.³²

Gumilev, geleneksel Türk dini ve Gök Tanrı inancı hakkında bilgi vermeden önce Türk dinî hayatının anlaşılabilmesi için aynı zaman diliminde meydana gelen diğer dinî gelişmelerin de dikkate alınması gerektiğinden hareketle o dönemdeki din-devlet ilişkileri hakkında şu bilgileri vermektedir;

"Roma'da sonuncu soylu, İseteg Boetsi'nin 'Müdrıklikle Teselli' eserini okuyordu. İstanbul'da kuruyup heykele dönmüş Suriye zahitleri ciddi görüşlü Yunan papazları ile İznik konsiline Kadıköy ilavesi hakkında münakaşa ediyorlardı. Stesifon'da artık hem Hürmüz'e hem de Ehrimen'e inanışlarını yitirmiş İran seçkinleri, hükümdar ile imamların ittifakını uzun mızraklarıyla sağlıyorlardı. Soğd'da dehganların kalelerinde nefsin öldürülmesini telkin eden Mağlar'ın azap verdikleri peygamberleri Mani'nin methini göklere yükselten solgun benizli dünyevi din tebliğcileri geziyorlardı. Çin'de başları temiz bir biçimde traş edilmiş Buda dini mensupları, Buda rahipleri, Konfüçyüs dinini tebliğ eden tebliğcilerin itirazlarına olduğu kadar, onların davranış ve idare sanatı hakkında parlak ipek kumaş üzerine mürekkepli divit ile yazılmış hikmetli sözlerine aldırmandan imparatoriçeye dünyanın faniliği ve geçiciliği hakkında telkinde bulunuyorlardı. Kervan yolu Akdeniz'den Sarı Deniz'e kadar uzanıyordu. İpek ve itriyatla birlikte bu yolda idealar, fikir ve düşünce öğreti sistemleri de dağlar ve ovalardan geçerek başka ülkelere ulaşıyordu. Bu toprakların sahipleri olan Türkler bütün bu ülkelerin vaizlerinin dediklerini işitmeyebilir miydi? Onların Sarı Irmak'ın sahillerinden çıkmış olan ataları medenileşmiş Çin'i, çiçeklenen Soğd ülkesini, mukaddes Turfan'ı didip parçalayan savaşlardan habersiz kalabilirler miydi? Diğer yandan her zaman sıcakkanlı ve hâkimiyet altına çabuk düşen çoban dövüşçülere tesir eden büyük, sakin ve sessiz Sibiryâ uzanıyordu. Bütün bu amilleri dikkate almadan eski Türklerin dünya görüşü onların gelişme sürecinde uğradığı değişiklikleri anlamak mümkün müdür?"³³

Gumilev, Türklerdeki Tanrı inancıyla ilgili ise, "Kök Tengri Kültü Orhun Yazıtlarında şu şekilde tespit edilmiştir: "Başlangıçta yukarıda mavi gök, aşağıda kara toprak vardı; beni âdem bu ikisinin arasında yaratıldı." Kök Tengri (Mavi Gök) maddi bir şey değil, sadece bildiğimiz gökyüzüdür. Çinlilerin göğün ruhu kelimesinden tam olarak Kök Tengri manasını çıkardıklarını hesaba katmak gerekir. Göğ kurban kesme töreni XIX. yüzyılın sonlarına

32 Harun Güngör, "Eski Türk Dininin İsimlendirilmesi Üzerine", *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kum Saati Yay., İstanbul 2006, s. 25-26.

33 Gumilev, *Eski Türkler*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 104.



kadar Kaçınlerde uygulana gelmiştir. “Tıgır (Hakas dilinde Tanrı) Tayh” adı verilen bu tören toplu dua ile başlar, onu koyun kurban edilmesi ve kımız, süt, ayran ve et suyu içilmesi takip eder. Bayrama katılan erkekler birbirine yakın obalardan gelirler. Kadınlar ve şamanlar ise törene alınmazlar. Tapınılan objeler gökyüzü ve güneştir.

“Bu tören yılda iki defa tertiplenir. Birincisine şamanlar alınmaz, ikincisi ise yeryüzünde bolluk bereket olması için kurban kesme törenidir ki herkes iştirak eder. Her iki keyfiyet de oldukça önemlidir. Törenin birisine şamanların alınmaması onun ölümlerinin ruhuna veya ezeli ruha dua töreni değil, çeşitli adetlerine göre Tanrı’ya yakarış töreni olmasıyla izah edilmektedir” demektedir.³⁴

Peki, bu nasıl bir Tanrı’dır? diye bir soru yönelten yazar, Tanrı’nın yegane sıfatının ışık olduğunu söylemektedir. Gumilev, bu kültü, Nnganasanların Türkleşmiş olan eski Sayan Ugorlarının yakın ataları olması sebebiyle aralarında bir benzerlik olduğu düşüncesinden hareketle Nnganasanlardaki “tabiatın canlanışı” şenliğiyle bağlantı kurarak Türklere Tanrı’nın özelliklerini açıklamaya çalışmaktadır. Nnganasanların yılda iki defa gün ışığına kurban kestiklerini, birincisini sonbaharda, diğerini ise ocak ayının sonlarında dağ tepelerinde ilk gün ışıklarının belirmeye başladığı zaman yerine getirdiklerini söylemektedir. Bununla birlikte kuzey kutbuna sürülen Nnganasanların eski kültürlerini muhafaza etmekle birlikte şamanizmin tesirinden de kurtulamadıkları için şaman tarafından icra edilen tabiatın canlanışı şenliğini yukarıda anlatılan Türklere Tanrı’ya yakarışı ifade eden, kadın ve şamanların törene alınmadığı kültürden farklı olduğunu, bu farklılığın da kültürün birinde şamanların törene alınmaması, diğerinde ise şamanların bizzat töreni yönetmesini göstermektedir. Sonuç olarak dış faktörlere rağmen Türklere, Uygurlarda ve Nnganasanlarda tapınma objesi aynıdır yani “gün ışığı”dır. Bu noktadan hareketle Nnganasanlarda görülen teo-kozmiğin (güneşi mukaddes addetme inancının) bir benzerinin de Türklere mevcut olduğunu dile getirmektedir. Nngasan dini doktrinini plüralist animizm esasına dayandıran yazar, onlarda görülen “Nua” kelimesinin “gözle görülen gökyüzünü” ifade ettiğini ve en ulu anlamına geldiğini söylemektedir. Gumilev bununla Türklere Tengri’yi eşleştirmektedir.³⁵

“Kâinatın yaratıcısı-Nelata-nuo (Türklere göğün ruhu); onun işçisi Kon (Güneş) dünyanın düzenini sağlar. Böyle bir güneş kültürü başlı başına orjinaldir ve çeşitli şamanist kültürlerle karıştırılmayacak kadar da ayrıcalığa sahiptir. Çünkü diğer güneş kültürlerinde güneşin bizzat kendisi ya yaratıcı güç

34 Gumilev, *a.g.e.*, s.105-106.

35 Gumilev, *a.g.e.*, s.106-107.



olarak (Apollon) ya da semavî varlık olarak (Ra-Helios) kabul edilir. Bununla birlikte göğün ruhu yani kâinatın yaratıcısı sonraları Farsça "Huda (Kuday) ismini almış, daha sonra da Hristiyanlıktaki Tanrı'yla özdeşleştirilmiştir ki bu şamanizmdeki Ülgen ruhlarıyla aynı ululuktur" demektedir.³⁶

Bununla birlikte Gumilev, Türk Tanrı anlayışında deizmin hâkim olduğunu savunmaktadır. Türklerde birbirinden farklı iki anlayış olduğunu dile getiren Gumilev, bunları Tonyukuk'un savunduğu deist anlayış ve Yollığ-Tegin'in savunduğu teist anlayış olarak ortaya koymaktadır. Deist eğilimi Tonyukuk kitabesinde geçen "Tanrı bana hikmet verdiği için" gibi ifadelerden, Yollığ Tegin'in savunduğu teist eğilimi ise "Türk'ün Tengrisi", "Tahta oturan han Tanrı'nın gölgesidir. Türkün Bilge Hakan'ı Tanrı katındandır.", "Tanrı Hakan'ı başa geçirir, yüceltir, savaşçısına güç verir, zafer ihsan eder, Tanrı her zaman bağışlamaz, bazen de yukarıdan azap gönderir" gibi ifadelerden çıkarmaktadır. Bununla birlikte "Tonyukuk'un ülkesinde hemen hemen Deizm hüküm sürüyordu" diyerek Türk Tanrı anlayışını deizme yaklaştırmaktadır.³⁷

Tabiat Kuvvetlerine İnanç

Güneş, Ay ve Yıldız Kültü

Güneş, ay ve yıldızlar tabiat kültünün unsurlarıdır. Türkler, güneş, ay ve özellikle bazı yıldızları takdis ediyorlardı. Örneğin; Hunlar, güneş ve aya çok önem veriyorlar ve onlar için çeşitli törenler düzenliyor, onlara kurban kesiyorlardı.³⁸

Türkler için güneş doğunun, ay ise batının sembolüydü. Ancak daha sonraları ülke sınırları genişleyip hâkimiyet alanı çoğalınca güneye üç kez diz çökerek selam verildiği görülmektedir. Ayrıca çadırın kapısı da özellikle törenlerde doğuya doğru açılıyordu.³⁹

Gumilev'in Çin kaynaklarından aktardığına göre, Hun Yabgusu her gün iki defa olmak üzere sabahleyin güneşe, akşam da aya karşı tazim ediyordu.⁴⁰ Hunlardan sonra Orta Asya'da devlet kuran diğer Türk toplulukları da bu inanç ve uygulamaları devam ettirmişlerdir. Hunlar'dan sonra Wu-Huanlar ve M. S. III. yüzyılda Tobalarda da bu uygulamalara rastlanmaktadır. Yakutlarda ise güneş ve ay iki kardeş olarak düşünülüyor ve onlara tanrısal güçler yükleniyordu. Aynı adetlere Uygurlar, Kırgızlar ve XII. yüzyılda Kimek ve Kara Hitaylarda da rastlanmaktaydı.⁴¹

36 Gumilev, *a.g.e.*, s. 107.

37 Gumilev, *a.g.e.*, s. 413-414.

38 Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s. 29.

39 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C. 2, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995, s. 187.

40 Gumilev, *Hunlar*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 114-115.

41 Ünver Günay - Harun Güngör, *a.g.e.*, s. 50.



Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar, bir işe başlamadan önce ayın ve yıldızların hareketlerini gözlemliyor, ona göre karar alıyorlardı.⁴² Orta Asya'da Hiung-nulardan beri özellikle askeri hareketlerin ay tarafından yönlendirildiği bilinmektedir. Türkler, hücumlarını başlatmak için ay dolunay durumundayken, zora koşacak şeyleri de ay küçülmeye başladığı zamanlarda yapmak gerektiğini düşünüyor ve ona göre hareket ediyorlardı.⁴³

Ay ve yıldızlar da tıpkı "Kün" diye adlandırılan güneş gibi birer koruyucu iye idi. Onlar da güneş kaybolduğu zaman yeryüzüne ışık saçmaktaydılar. Bu yüzden çadırın ortasındaki tepe noktasına bir delik açılır ve ışık, "Tündük" adı verilen yerden içeri girerdi. Koruyucu ruhların rızasını almak ve onları hoşnut etmek için Hun çağından itibaren uygulanıyordu.⁴⁴ Bu uygulama, tabiatın en canlı olduğu yılın beşinci ayında koyun ve atların bir törenle gökyüzüne kurban edilmesi şeklinde oluyordu.⁴⁵

Türkler arasında güneş ve aydan sonra en fazla kutsallık atfedilen yıldızlar Venüs yani Zühre, diğer bir ifadeyle de Sabah Yıldızıdır.⁴⁶ Venüs, eski Türkçede erlik, güçlü yiğit olarak adlandırılan bir savaşçı gibi görülmektedir.⁴⁷ Orta Asya'nın göçebe Türk kavimlerinde Miladın başlarından itibaren gök, güneş, ay ve yıldız kültürünün varlığı kendini göstermektedir.⁴⁸

Yıldırım ve gök gürlemesi de Türkler arasında saygı duyulan diğer tabiat olaylarından. Urenha ve Kazak-Kırgız kadınları ilkbaharda şimşek çaktığı ve gök gürlediği zaman çadır etrafında süt, ayran, kımız dolu kapları dolaştırıp saç töreni yaparlardı. Uygurlar da gök gürlediği zaman bağırarak göğ ok atarlar, bir yıl sonra da güz mevsiminde yıldırım düşen yerde toplanarak koyun kesip oraya gömerlerdi.⁴⁹

Yer-Su Kültü

Bir kültürden bahsedebilmek için üç niteliğin bir araya gelmesi gerekmektedir. Bunlar;

42 İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi Yay., İstanbul: 1986, s. 289-290; ayr. bkz. *Türk Bozkır Kültürü*, Türk Kültür Araştırmaları Enstitüsü, Ankara 1987, s. 91.

43 Jean-Paul Roux, *a.g.e.*, s. 108.

44 İrfan Özdemir, *İslamiyetten Önce Türkler'de Ağaçla İlgili İnanışlar*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, s. 43.

45 Liu Mau- Tsai, *Çin Kaynaklarına göre Doğu Türkleri*, (Çev.: Ersel Kayaoğlu vd.), Selenge Yay., İstanbul 2006, s. 64.

46 Ünver Günay - Harun Güngör, *a.g.e.*, s. 51.

47 Jean-Paul Roux, *a.g.e.*, s. 104.

48 Ünver Günay - Harun Güngör, *a.g.e.*, s. 51.

49 Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1986, s. 30.



- a. Külte konu olacak nesne ya da kişi,
 b. Bu nesne ya da kişilerin insanlara faydası ya da zararı dokunabileceğine dair bir inancın mevcudiyeti.
 c. Bu inancın sonucu olarak da faydayı elde etmek ya da zararı def'etmek amacıyla yapılacak ziyaret, adak, kurban vb. uygulamaların varlığı.⁵⁰

Bu bağlamda ele alındığında yer-suların da bir kült konusu oluşturduğu görülmektedir. Dinler tarihinde hiçbir Tanrı'ya tek başına itaat edilmediği görülmektedir. Tanrı, daima kendilerine kutsallık atfedilen ikincil derecedeki varlıklara inançla çevrenlenmiştir. Türklerde ise bu husus, Gök Tanrı'nın yer-sularla çevrenmesinde ortaya çıkmaktadır.⁵¹ Radloff, insanların hayatlarını devam ettirebilmeleri için gerekli olan maddi olanakları sağlayan yer-sulara kendilerini daha yakın hissettikleri ve onlarla vasıtasız olarak irtibat kurabildikleri için teşekkür ve hürmet ifadesi olarak kurban sunup dua ettiklerini ifade etmektedir.⁵²

Yer-su ruhları insanlarla ilgili pek çok şeyi düzenlerler. Hayvanların çoğalması, sağlık ve kötülüklerden korunma onların sayesinde olur.⁵³

Göktürkler döneminde Yer-su, Uygurlar döneminde ise Yer-suv şeklinde adlandırılan tabiat ruhlarına, "iduk" sıfatı yüklenerek bunlar kutsallaştırılmışlardır. Bununla birlikte Yer-sulara asla tapınılmamıştır.⁵⁴

Yabancı araştırmacılar tarafından "ikincil tanrılar" olarak nitelendirilen yer-sular, ilk zamanlarda daha fazla geçerliliğe sahipken zamanla Gök Tanrı mefhumunun gelişmesiyle ters orantılı olarak zayıflamış ve ikinci dereceye düşmüşlerdir.⁵⁵

Türkler tarafından tabiatta bulunduğu inanılan ve gözle görülmeyen bu gizli güçler, dünyanın üzerinde dolaşır, toprak ve sulara hâkim olurlardı.⁵⁶ Her yerin kendine ait bir izisinin bulunduğu inanılırdı.⁵⁷ Bunlar sahip oldukları yerleri korumakla görevli oldukları için koruyucu ruhlar olarak

50 Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s. 70.

51 İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1986, s. 297-298.

52 Radloff W, *Sibiryadan (Seçmeler)*, (Çev.: Prof. Ahmet Temir), Milli Eğitim Basımevi, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1976, s. 221-231.

53 Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin ABC'si*, Kabcacı Yay., İstanbul 1999, s. 32.

54 İbrahim Kafesoğlu, "Eski Türk Dini", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 298.

55 Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s. 32.

56 Celal Beydili Memedov, "Eski Türkler'de Gizli Tabiat Kuvvetlerine İnanma (İye İnanıcı)", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 333.

57 Harun Güngör, "Eski Türkler'de Din ve Düşünce", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 263.



da biliniyorlardı. Çoğu zaman bu iyeler, Tanrı adının eşanlamlısıymış gibi “Tanrı, ruhlar” şeklinde kullanıldığı için Türklerde politeizm ya da Tanrılar Panteonu olduğu yönünde görüşler ortaya atılmıştır. Hâlbuki burada Tanrı olarak geçen varlıklar özellikleri itibariyle Tanrı değil, koruyucu ruhlardır. Mesela; Umay Tanrı değil, bir koruyucu ruh yani iyedir. Çocukları korumakla görevlidir.⁵⁸

Sencer Divitçioğlu, Orhun Kitabelerinde geçen “Yağız Yer”den kastedilen şeyin yeni bir bereket tanrıçası olduğunu, sekizinci yüzyıldan sonra ise bu bereket tanrıçasının deus otiosus konumuna geçerek işlevini ırmak, orman, dağ gibi ıduklara bırakarak yavaş yavaş Kök Türk panteonundan çekildiğini söylemekle beraber toplumun devamlılığını sağlayan tözlerin (kut, küç, ûluğ) sahibini yine Tengri olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda Divitçioğlu, Tanrı’nın ıduk, yersub ve Umay gibi başka dini unsurlarla çevrelenmesinden dolayı Göktürklerin dininin tek tanrıçı olmayıp henoteist bir özelliğe sahip olduğunu dile getirmektedir.⁵⁹

L. N. Gumilev ise dinler tarihinde Tanrı’nın başka unsurlarla çevrelenmesi hususunda S. A. Tokarev’in yapmış olduğu araştırma sonuçlarına dayanarak şu şekilde bir açıklamada bulunmaktadır: “Her toplumun, kendi taraftarlarının yanı sıra kendisine yüksekte bir Tanrı-(ışık ve gök tanrısı) ve küçük topluluk ilahları yaratmıştır ki bunlar ‘töz’ dereceli ruhlar sınıfındandır. Yani ebedî hakikatin ruhlarıdır.”⁶⁰

Gumilev de yer-suları Tanrı olarak değil, “töz” yani ruh olarak kabul etmekte ve toprak, su, bitki vb. şeylerin “efendisi” kültüyle benzerlik taşıdığını ifade etmektedir. Yer-suları, Nnganasanlar’daki toprağın efendisi Fannida’ya benzeterek “Fannida ağzını açarak doğuşu ve ölümü bekleyen insanları gözleyen ve çayırılar altında yaşayan kötü bir ruhtur. Ona siyah geyik kurban edilir. Yer-su da acımasız bir tanrıdır. Ona ise boz veya al donlu at kurban edilir” demektedir. Her ne kadar Gumilev, burada yer suları acımasız bir tanrı olarak ifade etse de, burada geçen Tanrı kavramı yukarıda belirttiğimiz gibi iye yani sahip ruh anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Gumilev, yersuları “tabiatın efendisi”, Kadim Altaylarda “yer tanrıları-tözler” ve Sayanlarda “yer-kültü” olarak tanımlamaktadır. Gumilev, buradaki tapınmanın dağ, nehir, göl vs. nin ruhuna değil, bizzat dağ, göl vs. kendisine olduğunu, buna herhangi bir şeyin timsal haline getirilmesi değil, tabiatın timsal kılınması

58 Celal Beydili Memedov, a.g.m., s. 332.

59 Sencer Divitçioğlu, *Kök Türkler (Kut, Küç, Ülüğ)*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2000, Genişletilmiş II. bs, s. 161.

60 Gumilev, *Eski Türkler*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 107.



demenin daha doğru olduğunu ifade etmektedir. “Bir başka deyişle bu, tabiatın animist kalıba sokulmasından ziyade tabiatın animatizasyonudur.”⁶¹ diyerek konuya farklı bir boyut getirmektedir. Çünkü pek çok araştırmacıya göre yer-sulara gösterilen saygı bizzat bu varlıkların kendisine değil, içlerinde olduğuna inanılan ruhlardır. Oysa Gumilev'e göre, bizzat tabiatın kendisi canlıdır ve canlı olduğu için de bir ruh taşımaktadır.

Yer-sular tehlike anında Gök Tanrı'yla birlikte hareket etmektedirler. Gök Tanrı olmadan hiçbir zaman müdahalede bulunmamaktadırlar.⁶² Bu husus, Orhun Abidelerinde şu şekilde dile getirilmektedir. “Yukarda Türk Tanrısı, Türk mukaddes yeri suyu şöyle tanzim etmiş: Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye babam İlderiş Kağanı, annem İlbilge Hatunu göğün tepesinde tutup yukarı kaldırılmış olacak.⁶³ Yukarıda Tanrı, aşağıda yer buyurduğu için” gibi ifadeler yer almaktadır.⁶⁴

Kitabelerden yer-suların koruyucu özelliklerinin yanı sıra cezalandırıcı işlevlerinin de olduğu görülmektedir. “Tanrı kağanları, Türk milletinin üzerine getirip koyuyordu. İyi vazife görmeyen veya isyan edenleri ise yer-sular cezalandırıyordu.”⁶⁵

“Böylece Tanrı, İlderiş Kağanı başa geçirir, yüceltir, savaşçısına güç verir ve Tanrı her zaman başışlamaz, bazen de azap gönderir. O zaman yer-suya müracaat edilerek yalvarıp yakarmak suretiyle Tanrı'nın affına mazhar olunabilir. Tanrı'ya yakanışın faydası olur. Çünkü zaman (yani kader) Tanrı tarafından önceden takdir edilmiştir.”⁶⁶

Bunlara ilaveten Emel Esin, yer-suların yalnızca tehlike anında değil, hükümdara kut verme hususunda da Tanrı'nın yanında yer aldığını ifade etmektedir.⁶⁷

Dağ Kültü

Türk din tarihinde yer-suların en önemli temsilcilerinin dağlar olduğu görülmektedir. Türklerdeki dağ kültü Gök Tanrı ve ata kavramlarıyla alakalıdır. Dağlar, Tanrıların yolu ve ata ruhlarının mekânı olarak düşünülmüştür. Bu

61 Gumilev, *a.g.e.*, s. 107-108.

62 Ali Albayrak, *Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Türk Dini İnançlarının Tespiti ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, s. 38. Ayrıca bkz. Jean-Paul Roux, *a.g.e.*, s. 111.

63 Muharrem Engin, *a.g.e.*, s. 6.

64 Hüseyin Namık Orkun, *a.g.e.*, s. 57.

65 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C. 2, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995, s. 315.

66 Gumilev, *Eski Türkler*, (Çev.: Ahsen Batır), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 414.

67 Emel Esin, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*, İstanbul 1978, s. 91.



nedenle Hun, Göktürk ve Uygur hakanları devlet kurultaylarını ve toplantılarını Ötüken Dağı'nda yapmışlardır.⁶⁸

Orta Asya'da dağlara mübarek, mukaddes, büyük ata, büyük hakan gibi anlamları içeren Han Tanrı, Buz Tağata, Iduk Art, Kuttağ... gibi isimler verilmekteydi. Bu, dağların kişileştirilmek suretiyle kutsallaştırıldıklarının bir göstergesidir. Efsaneler, Eski Türklerde dağların da insanlar gibi konuşan, duyan, hatta evlenip çocuk sahibi olan ruhi varlıklar şeklinde tasavvur edilerek kutsallaştırıldıklarını bildirmektedir.⁶⁹ Hatta Oğuzlar, dağlarla konuşur, onlara dua eder, beddua eder, şifa dilenir, yemin eder ve selam verirlerdi.⁷⁰

Altaylılar, her dağın kendine ait birer ruhu olduğunu düşünmektedirler. Bu yüzden dağlara verilen isimler de basit birer coğrafi isimler olmayıp, aynı zamanda bu ruhların isimleridir. Altaylılarda dağ ruhlarının da tıpkı yer-sular gibi iyilik ve kötülük yapabileceklerine dair bir inanç geliştiği için dağlara büyük merasimli ayinler yapılmakta ve kurbanlar sunulmaktadır.⁷¹

Türklerde dağ kültü içerisinde en önemli yeri Ötüken'in batısında yer alan, tepesinde ağaç, bitki bulunmayan ve ismi "ülkenin koruyucu ruhu" anlamına gelen Po-ten-ning-li yani Bodin İnli almaktadır.⁷²

Gumilev'in aktarımına göre "Bodin İnli Dağına tapınma konusu L. P. Potapov'un çalışmaları sayesinde açıklığa kavuşmuştur. Yazar, kabilelerin sürekli mülkü olan şeylere tapınmayla, yine kabilenin meydana getirdiği sanat eserleri kültü arasında bir bağlantı olduğunu ortaya koymuştur. Her boy kendi mensubunu besleyen zati "Altayına" sahiptir."⁷³

Her boyun ve her oymağın kendine ait mukaddes bir dağı olduğu gibi bu boy ve oymaklardan oluşan birliklerin de ortak mukaddes dağları vardır. Mesela; Han-yoan Dağı ve Gan-tsuan-şan Dağı bunlar arasındadır. Ayrıca Hunların Çinlilerle yaptıkları antlaşmaları Hun Dağı denilen başka bir mukaddes dağda icra ettikleri ayinlerle kutladıkları bilinmektedir. Aynı zamanda VII. yüzyılda Göktürkler de dâhil bütün Türk boylarının ortak mukaddes dağı meşhur Ötüken Dağı'ydı ve hakanın çadırı da burada bulunuyordu.⁷⁴

68 Abdülkerim Rahman, *Uygur Folkloru*, (Çev.: Soner Yalçın; Erkin Emet), T. C. Kültür Bakanlığı Yay., 1996, s. 136.

69 Harun Güngör, "Eski Türkler'de Din ve Düşünce", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 263.

70 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C. 2, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995, s. 441.

71 Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s. 74 -75.

72 Gumilev, *a.g.e.*, s. 103.

73 Gumilev, *Eski Türkler*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 108.

74 Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s. 72.



Kurbanlar da daha çok kutlu dağlar üzerinde kesiliyordu. Kaynaklarda M. Ö. 53 yılında Hun hakanının kutlu bir dağ üzerinde kutlu bir beyaz at kurban ettiğinden bahsedilmektedir.⁷⁵ Altaylı Şor ve Beltirler de Gök Tanrı'ya sunacakları kurbanları yüksek dağ tepelerinde sunuyor ve bu ayine de "tengere tapığı" adını veriyorlardı.⁷⁶

Ağaç-Orman Kültü

Ağaç, yapısı itibarıyla yani yeraltına uzanan kökler ve göğe uzanan gövdeyle üç dünya arasında bağlantı kurar gibi görünmekle birlikte mevsimden mevsime kendini yenilemesiyle de hayatın ve ölümsüzlüğün sembolü olarak düşünülmektedir.⁷⁷

Aslında dinler tarihinde, halk inanışlarında, kutsal ağaçlar, bitkiler ve bunlarla yapılan ayinler, sıkça rastlanılan semboller olarak göze çarpmaktadır. Ağacın kutsallığı, onun ebediyeti simgelediği inancından kaynaklanmaktadır.⁷⁸

Uygurlarda ise, ağaç kültü, atalar kültü ile ilişkilendirilmektedir. Bir efsaneye göre Uygurlar, Karakorum'da Tuğla ve Selenge ırmaklarının keşiştiği yerde bulunan fıstık ağaçları arasına inen ışıktan türediklerine inanmaktadırlar.⁷⁹

Dede Korkut kitabında da kahraman Basat, koca ağacın kendisinin atası olduğunu söylemektedir.

"Babamın adını sorarsan koca ağaç

Anamın adını dersin kükremiş aslan

Benim adımı sorarsan Aruz oğlu Basattır."⁸⁰

Oğuz destanlarında da Kıpçakların ağaçtan türediklerine inandıklarına dair izler yer almaktadır.⁸¹ Türkler arasında özellikle kayın ağacı ve karaçam kutlu sayılan ağaçlar arasındadır. Yakutlarda çocuğu olmayan kadınlar karaçama gelip ağacın altına beyaz at derisi sererek çocukları olması için ağacın karşısında dua ederlerdi.⁸²

75 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C. 2, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995, s. 456.

76 Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yay., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976 s. 32.

77 Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s. 84.

78 Mircea Eliade, *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, (Çev.: Mustafa Ünal), Serhat Kitabevi, Konya 2005, s. 314.

79 Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s. 85 -86.

80 Selçuk Kırbaç, *Dedem Korkut*, Şule Yay., İstanbul 1999, s. 111.

81 Ünver Günay - Harun Güngör, *a.g.e.*, s. 55.

82 Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1986, s. 64.



Su Kültü

Eski Türk inanışında yer ve sular birbirini tamamlayan kutsal varlıklar olarak kabul edilmektedir. Türkler, suyu kuvvet ve bereket kaynağı olarak kabul etmektedirler. Türkler her su kaynağının birer koruyucu iyesi olduğundan hareketle onları memnun etmeye çalışmışlardır. Örneğin; Karagas Türkleri su iyesine “Sug ezi” adını vermekte ve onu memnun etmek için bir kayın ağacına onun adına renkli bez parçası bağlamaktadırlar. Yine Yakut Türkleri de ilkbahar mevsiminde balığa çıkmadan önce su iyesine doğurmamış bir inek kurban ederek onu memnun etmeye çalışmaktadırlar.⁸³

Türklerin suya kutsallık atfetmelerinde suyun saflığı simgelemesi de etkili olmuştur. Suyun bu özelliğinden dolayı kirletilmemesine özen gösterilmiştir. Bazı Orta Asya topluluklarında su dışkı ile kirletilmez, su ile kap kakac yıkanmaz.⁸⁴

Türkler için kutsal sayılan sular- On Orkun olarak adlandırılan (on nehir) Uygurlarda Tamir, Selenge, Tola; Moğollarda, Selenga, Onoen, Kerulen İli, Volga İrtiş Irmağı ve Issık Gölü'dür.⁸⁵

Taş-Kaya Kültü

Taş ve kayalar sağlamlığıyla insan için daima kendi kırılğan ve geçici yapısını aşan bir gücün sembolü olmuştur. M. Eliade, insanın taşın büyüklüğü ve sağlamlığında, içinde bulunduğu kutsal olmayan dünyadan farklı bir dünyaya ait olduğunu ve bu sebeple taş ve kayaların bizzat madde olarak tapınma konusu olmadığı, taşıdıkları ruhsal güç sayesinde kutsal oldukları görüşündedir.⁸⁶

Türklerde taşla ilgili inanışlar beş ana başlık altında toplanabilir. Bunlar;

- a. Kutlu kaya
- b. Yada taşı (yağmur taşı)
- c. Anıt taşları
- d. Balballar

a. Kutlu Kaya: Yarattılış efsanelerinde taş ve kayalar birer kurtarıcı araç gibi görülmektedir.

Uygurların ünlü Göç Destanı'nda (Kut Dağı Efsanesi) Uygur ülkesinin mutluluk ve refahı Kut Dağı adıyla bilinen iri bir yeşim kayasına bağlıdır. Bu kaya sayesinde ülkenin felaketlerden uzak bir hayat sürdüğü anlatılmaktadır. Efsaneye göre kayanın fonksiyonunu öğrenen Çinliler, kaya karşılığın-

83 Ekrem Ayan, “Türk Mitolojisinde Su Kültü ve Yada Taşı”, *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 622-623.

84 Jean- Paul Roux, *a.g.e.*, s. 114.

85 Ekrem Ayan, *a.g.m.*, s. 624.

86 Mircea Eliade, *a.g.e.*, s. 257.



da, Uygur kağanının oğluna imparatorunun kızını vermeyi önerirler. Halkın karşı çıkmasına rağmen Kağan teklifi kabul eder ve kayayı Çinlilere verir. Çinliler kayayı parçalayarak ülkelerine götürdükten sonra Uygur ülkesinde kıtlık başlar, her yerden göç sesleri işitilmeye başlar. Sonunda Uygurlar göç etmek zorunda kalırlar.⁸⁷

Buna benzer bir inanış da yine Buryatlarda görülmektedir. Buryatlar, kıtlık olduğu zaman kıtlığın biran önce geçmesi ve tekrar refaha ulaşmak için kayalara dua edip adaklar adayarak kurban kesmektedirler.⁸⁸

b. Yada Taşı: Yada taşını Türkler, canlı bir varlık gibi görüyorlardı. Onlara göre yada taşının kendine has özellikleri olup kendine göre şekilleniyor, canlanıyor ve ölüyordu.⁸⁹

Bu yağmur taşı ile yağmur yağdırma olayının Türklerde sihri ve mistik, etki alanı yaygın bir gelenek olduğu görülmektedir. Hikmet Tanyu ve Abdulkadir İnan gibi pek çok araştırmacı yada taşı ve bununla ilgili anlatılan efsaneler, taşın rengi, biçimi vs. gibi özellikleriyle ilgili pek çok bilgi aktarmaktadırlar.⁹⁰

Bu taş çok eski devirlerden beri Türkler arasında bilinmektedir. Bu taş Araplar Hacer'ül-Matar, Farslar Serik-i Vede, Çağataylar ise Yeşim taşı demektedir.⁹¹ Yada taşı yağmur yağdırmak, bulutları dağıtmak, kar, dolu yağdırmak, fırtına çıkarmak, gök gürültüsü meydana getirmek gibi fonksiyonlara sahiptir.⁹²

Gumilev, yadacılığı, "Yada 20. yüzyıla kadar sığır, at veya domuz karnından, ciğer yahut başka bölgelerden alınan çeşitli şekillerdeki küçük taşların üzerine dualar okumak suretiyle yağmur yağdırmak için uygulana gelen bir büyücülük şeklidir" diye tanımlanmaktadır.⁹³ Yada Taşı'nın fonksiyonuyla ilgili anlatılan rivayetlere Gumilev de *Eski Türkler* adlı eserinde yer vermekte ve konuyla ilgili efsaneleri şu şekilde aktarmaktadır;

"İranla Türkler arasında vuku bulan bir savaşta savaş başlamadan önce Behram Çubin korkulu bir rüya görür. Rüyaya rağmen Behram Çubin savaşa girer. Türkler büyücülere müracaat ederler. Büyücüler ateş yakarak göğe doğru püskürtürler. Rüzgârın yardımıyla savrulan alevler ve siyah dumanlar Perslerin üzerine ok gibi yağmaya başlar. Fakat Ber-

87 Hikmet Tanyu, *Türkler'de Taşla İlgili İnançlar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1968, s. 167-35.

88 Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s. 79 -80.

89 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C. 2, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995, s. 275.

90 Hikmet Tanyu, *a.g.e.*, s. 55.

91 Ekrem Ayan, *a.g.m.*, s. 625.

92 Jean- Paul Roux, *a.g.e.*, s. 80.

93 Gumilev, *Eski Türkler*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 113.



ham bunun bir göz boyaması olduğunu söyler ve böylece büyü tesirini kaybeder. Perslerin galibiyetiyle biten savaş sonunda bir büyücü esir alınır ve büyücü Behram'ın rüyasının kendileri tarafından gösterildiğini açıklar.

Yüebanlarla ilgili diğer bir rivayette de yağmur ve kar yağdıran büyücülerden bahsederek Jujanlarla yapılan savaş sonrasında Yüeban büyücüleri kar fırtınaları çıkararak Jujanlar üzerine gönderirler. Neticede Jujanlar dondurucu bir soğukla karşı karşıya kalarak geri dönerler. Avar-Frank savaşında da Avar büyücüleri şiddetli bulut fırtınası çıkararak Franklar üzerine gönderir ve neticede Avarlar savaştan galip çıkarlar. Yine Camuha kumandasında birleşen kabilelerin 1201'de Cengiz Han'a karşı yürüyüşü sırasında Nayman büyücüleri şiddetli bir fırtına çıkarırlar fakat ayarlamayı tam yapamadıklarından fırtına kendi üzerlerine gelir.⁹⁴ demektedir.

Gumilev, bu efsaneleri aktardıktan sonra yadacılıkla şamanizmi karşılaştırmakta ve bu tür inanışların Türkler ve Moğollar arasında VI ve VII. yüzyıllarda çıkış sebebi ne olursa olsun bunların sempatik büyü hikâyelerinden öteye gitmediğini, çünkü bu olaylarda hiçbir zaman şamanizmin ayrılmaz unsuru olan yardımcı ruhlara yer verilmediğini dile getirerek bu iki şeyin birbirinden farklı inançlar olduğunu vurgulamaktadır. "Gerçek yadada ruhlar yardıma çağrılmamaktadır. Dolayısıyla burada şamanist spiritüalizmle genetik alakası olmayan sempatik bir büyüyle karşı karşıyayız."⁹⁵

Aynı zamanda yada kelimesi Farsçada "sihirbaz" anlamına gelmektedir ve "şaman" kelimesi İran'da bilinmesine rağmen Türk sihirbazları yadacı kelimesiyle tarif edilmiştir diyerek yadacılıkla şamanizmin farklılığını açıklamaya çalışmaktadır.⁹⁶

Yada taşı, yağmur yağdırmasının yanı sıra yağmurun şiddetli ve uzun süre yağmasına da sebep olabilmekteydi. Böyle durumlarda insanlar bundan zarar gördüğü için yağmuru durdurmak amacıyla farklı yöntemlere başvuyorlardı. Buna sebep olduğunu düşündükleri kişileri o yerden sürmek ya da öldürmek gibi.⁹⁷

c. Anıt Taşları: Göktürklerde ölünün gömüldüğü yere ya da mezarın yakınlarına ölen kişinin tasvirinin yapıldığı ve hayatı boyunca elde ettiği başarılarının anlatıldığı bir mezar anıtı dikilirdi.⁹⁸

94 Gumilev, *a.g.e.*, s. 112-113.

95 Gumilev, *a.g.e.*, s. 113.

96 Gumilev, *a.g.e.*, s. 114.

97 Ekrem Ayan, *a.g.m.*, s. 628.

98 Cirolo Muzio, "Erken Dönem Türkler'de Defin İşlemleri," *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 125.



Ünlü kahramanların mezarlarına bir anıt şeklinde dikilen bu taş heykellere “taş nine”, “taş baba”, ya da “saymalıtaş” denilmektedir. Taş heykeller, mümkün olduğu kadar özenli ve ayrıntılı bir şekilde işlenmiş olup ölen kişiye benzetilmeye çalışılmıştır.⁹⁹ Bu taş heykellerin birçoğunun bir elinde kılıç, diğer elinde de testiye benzeyen bir kap tuttıkları, kuşaklarında da çakmak, muska ve süslü levhalar gibi şeylerin asılmış olduğu görülmektedir.¹⁰⁰ Bununla birlikte Gumilev, bu heykellerin balbal olması durumunda kendisini mağlup eden kişinin küllerine bakması gerektiğini, hâlbuki bu heykellerin sırtlarının ihata duvarına dayalı olup yüzlerinin de bir dizi balbala baktığından hareketle bu heykellerin ölen kişiye ait olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹

d- Balballar: Balballar, kahramanların hayatta iken öldürdükleri düşmanları ifade etmek için öldürülen düşmanlar sayısınca mezar başlarına dikilen taşlardır. Özellikle Göktürklerin balbalları taştan yaptıkları, taş bulunmadığı zamanlarda ise ağaçtan kazıkları bu maksatla diktikleri anlaşılmaktadır.¹⁰²

Taş nine dikmedeki amaç, ölen kişinin hatırasını canlı tutmak ve hayatayken yaptığı iyi şeyleri yad ederek ondan ders alınmasını sağlamakken, balbal dikmedeki amaç da düşmanın ruhunun öbür dünyada ölene hizmet etmesini sağlamaktır.¹⁰³

Taş ninelerin aksine balballar biçimsiz, kaba ve düzensiz şekilde işlenmiştir. Balbalları Taş ninelerden ayıran en büyük özellik budur.¹⁰⁴

Gumilev, balbalların kahramanlığın sağladığı huzuru temsil ettiğini ifade etmektedir. Balballar, üst kısımları sivri veya yuvarlak olmak üzere iki türdür. Gumilev, mezarlara dikilen balballardan tarihi anlamda yararlanmaktadır. Balbalların şekil itibarıyla yuvarlak ve sivri olması arasında etnografik benzerlik kurarak bozkırdaki halkların bir kısmının tepesi sivri, Altaylarda ise yuvarlak kalpak giyildiğinden hareketle Türklerin VII. yüzyılda Altay'a geldiklerinde Altay ve bozkır kabileleriyle savaştıkları sonucunu çıkarmaktadır.¹⁰⁵

Aynı zamanda balbalların konumu da önem taşımaktadır. Gumilev balbalların konumlarını Tanrı inancıyla dolayısıyla güneş kültüyle bağlantılı olarak açıklamakta ve;

99 Oktay Belli, “Türkler’de Taş Heykel ve Balballar”, *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 912.

100 Hikmet Tanyu, *a.g.e.*, s. 175.

101 Gumilev, *Avrasyadan Makaleler 1*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2006, s. 129.

102 Hikmet Tanyu, *a.g.e.*, s. 88.

103 Jean- Paul Roux, *a.g.e.*, s. 117.

104 Oktay Belli, *a.g.m.*, s. 911.

105 Gumilev, *Eski Türkler*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 325-326.



“kural olarak balbalların hepsinin yönü doğuya dönüktü ama güney açıları değişikti ve çok büyük bir kısmının güneydoğu, pek azının doğu ve bazen de kuzeydoğu yönündeydi. Türklerin kutsal hedeflerinden biri “güneşin doğduğu ülkeydi”. Anlaşıldığı kadarıyla Türkler de diğer birçok halk gibi defin merasimi sırasında yüzlerini güneye değil ilkbaharda kuzeydoğudan, sonbahar ve kışın da güneydoğudan yükselen ilk ışık huzmelerine dönüyorlardı” demektedir.¹⁰⁶

Ateş Kültü

Emel Esin, Türklerin ateşe ibadet ettikleri ve ateşe saygı nişanesi olarak da Türk kağanlarının ağaçtan tahta oturmak istemediklerini aktarmakta ve Bizans ve Çin kaynaklarına dayanarak şu bilgileri vermektedir: Türkler, tütsü yakıp, davul ve çan çalarak ateş etrafında dönüyorlardı. Hükümdarın cesedinin yakılması merasiminin eski göçebe geleneklerinden gelişmiş ateş ibadeti ile veya hükümdarın ateş unsuruna mensubiyetine inanç Göktürklerde de vardı.¹⁰⁷

Ocağın ve ateşin sahibi Türklerde Tanrı değildi. Yani Kuzey tundralarındaki Yakut Türklerince ocağın ve ateşin sahibi, izsisi; Dede Korkut’a göre de ocağın issisi, kendisine tapınılan bir Tanrı değildi. Ayrıca her ocağın ayrı bir sahibi ve koruyucu ruhu vardı.¹⁰⁸

Bahaeddin Ögel’in Uno Harva’dan aktardığına göre “Bazı Orta Asya veya Volga Türk kavimleri, kurbanı ateş yakmak suretiyle Gök tanrılarına sunmak istiyorlardı. Yakutlar da kurbanlarını ateşle hazırlıyorlardı. Buradan da anlaşıldığına göre ateşe kurbanın taşıyıcısı olma fonksiyonu yüklenmiştir.¹⁰⁹

Bunun dışında devlet törenlerinde yakılan Ulu ateş de tahta çıkma olayını Tanrı’ya bildirmek amacıyla yakılmaktadır. Uno Harva’ya göre Türkler bu büyük ateşi “Tanrı ile ilişki kurmak için yakıyorlardı. Tunguzlar gibi geri kavimler ise kurbanı, ateşin içinde olduğuna inandıkları ruha veriyorlardı.”¹¹⁰

Bu iki fonksiyon dışında ateş, temizleyici güç olarak da görülüyor ve bu güce ya da ruha Altay ve Yakutlarda “ot izi” (ateş sahibi) adı veriliyordu. Türkler arasında ateşin gökten indiğine dair yaygın bir inanç vardı.¹¹¹ Türklerde ateş Tanrı değil, Tanrı tarafından gönderilmiştir.¹¹²

106 Gumilev, *Avasyadan Makaleler 1*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2006, s. 127-128.

107 Esin Emel, *a.g.e.*, s. 96.

108 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C. 2, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995, s. 496-97.

109 Bahaeddin Ögel, *a.g.e.*, s. 29.

110 Bahaeddin Ögel, *a.g.e.*, s. 31.

111 Ünver Günay - Harun Güngör, *a.g.e.*, s. 55.

112 Bahaeddin Ögel, *a.g.e.*, s. 496.



Ateş temizleyici güç olarak kabul edildiğinden içinde kötülük bulunduğu- na inanılan şeylerin ya ateşin üzerinden atılması ya da arasından geçirilmesi yöntemleri ile bu kötülüklerden arındırılmaları sağlanıyordu. Bunun için öncelikle iki ateş yakılıyor ve ateşlerin yakınına iki mızrak dikilerek mızraklar bir iple birbirine bağlanıyordu. Bu ipe de birkaç bez bağlanarak insanlar, hayvanlar ve eşyalar bu ipin altından geçirmek suretiyle kötülüklerden arındırılıyordu.¹¹³ Bu hususla ilgili olarak Göktürk hakanına elçi gönderilen Zamerkos'un ateşin üzerinden atılması olayına değinen Gumilev burada geçen çan çalma, davul dövme gibi olayların ilk bakışta Kamizm özelliklerini hatırlatsa da olayın dikkatlice incelendiğinde burada bir davetin söz konusu olmadığı, dolayısıyla spiritüalizm değil, büyüyle yani ateşin gücüyle kötü ruhları defetme hadisesi yaşandığını ifade etmektedir. Nitekim davul çalmak, deli gibi dans edip kendinden geçmek şaman ayinlerinin özellikleri arasındadır. Ama bu ayinlerin en büyük özelliği şamanların yardımcı ruhlarını bu ayine katılmaları için çağrılarıdır. Zamerkos olayında ise böyle bir davet söz konusu değildir. Dolayısıyla bu olayın şamanizmle bir bağlantısı yoktur. Burada sadece ateşin temizleyici fonksiyonundan yararlanılmıştır.¹¹⁴

Buna benzer inançların XII. yüzyıl Buryatlarında da rastlanıldığına dikkat çeken Gumilev, Buryatların ateşe kesinlikle çöp atmadıklarını, ateşi kirletmemeye özen gösterdiklerini aktardıktan sonra "şeklen ve mecazen ruhları davet etmekle ateşe tapmak ayrı ayrı şeylerdir" demektedir. Bununla birlikte Türklerdeki ateş kültünün kaynağının Zerdüştlük inancına bağlanması hususunu da eleştiren Gumilev, konuyla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır.

"F. Ratsel'in Orta Asya ateş kültünü Zerdüştizimle alakalı görmesi ise kabul edilemez. Çünkü ikisi arasında sadece dış görünüş itibarıyla bir benzerlik söz konusudur. İran'da mukaddes ateşe yaklaşan Mobedanlar (din adamları) nefesleri ateşi kirletmesin diye ağızlarını örterler. Türkler ise ateşle kötü ruhları kovmaktadırlar. Buradaki fark İran'da ateşe tapılması, Türklerde ise ateşin büyü unsuru olarak kullanılmasıdır ki, ikisi arasında bir benzerlik söz konusu olamaz."¹¹⁵

Gumilev gibi Bahaeddin Ögel de İranlılardaki ateş inancıyla Türklerdeki ateş inancı arasında bir benzerliğin kabul edilemeyeceği ve aralarında ciddi farklar olduğu görüşündedir. Türklerde ateş Tanrı değildir, bununla birlikte Türk düşüncesinde ne insan ruhu ateşten yaratılmıştır ne de insanın yaratılışında ateş en önemli unsurdur. Zerdüştlük inancına göre, insan

113 Jean-Paul Roux, *a.g.e.*, s. 186.

114 Gumilev, *Eski Türkler*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 114.

115 Gumilev, *a.g.e.*, s. 114-115.



ölünce ruhu, ilahi ateşle birleşecektir. Türklerde ise böyle düşüncelere rastlanmamaktadır.¹¹⁶ Buna rağmen Türk din tarihi içerisinde ateşin içeriğini tam anlamadan onu Mazdaizme bağlama çabaları göze çarpmaktadır. Ancak Türklerdeki ateş kültürünün Zerdüştlükle herhangi bir ilgisi yoktur. Zerdüştlükte ateş Ahura Mazdan'ın oğlu olarak kabul edilir ve kirletilmemesine özen gösterilir. Bunun için de ateş-gedelerde yakılırdı. Hâlbuki Türklerde böyle bir uygulama yoktur.¹¹⁷

Türklerde ateşin temizleme ve Tanrı'ya haber ulaştırma gibi fonksiyonları dışında bir de kehanet aracı olarak kullanıldığı görülmektedir.¹¹⁸ Bununla ilgili anlatılan bir rivayette Türkler, bir gün belirler ve o gün büyük bir ateş yakarlardı. Ateşten yükselen alevlerin rengine göre kehanette bulunulurdu. Alev yeşilimsi renkte olursa bereketli bir yıl olacağına, kırmızı olursa savaş olacağına, sarı olursa hastalık ve salgın olacağına, siyah renkte olursa hükümdarın öleceğine ya da uzak bir yolculuğa çıkacağına hükmedilirdi.¹¹⁹ Karagaslarda ateş ıslık çalarsa uzaktan bir yolcu geleceğine, bir şey hakkında düşünürken ateş ıslık çalarsa o zaman da o şeyin olmayacağına hükmedilirdi.¹²⁰ Günümüzde de bu inançlar varlığını devam ettirmektedir. Anadolu'da ateş yanarken ses çıkarsa yolcu geleceğine ya da insanlar arasında dedikodu yapıldığına hükmedilir.¹²¹

Atalar Kültü

Kuzey ve Orta Asya kavimlerinde görülen ve ataerkil aile yapısının bir sonucu olarak yorumlanan atalar kültürünün genel olarak atanın bizzat kendisine tapma mahiyetinin bulunmadığı, öldükten sonra ailesine yardım edeceği veya zarar vereceği gibi bir inançtan doğan korku ve saygısıyla karışık bir anlayış olduğu görülmektedir.¹²²

Atalar kültürü, özellikle patriarkal aile tipinin hâkim olduğu toplumlarda görülen bir inanıştır. Atalar kültürünün temelini ise ölen ataların ruhlarının geride kalanlara iyilik ya da kötülüklerinin dokunabileceği inancı ve bu inançtan

116 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C. 2, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995, s. 496.

117 Harun Güngör, "Kayseri ve Çevresinde Ateşle İlgili İnançlar", *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kum Saati Yay., İstanbul 2006, s. 333-334.

118 Harun Güngör, "Eski Türkler'de Din ve Düşünce", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 263.

119 Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yay., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976 s. 42-43.

120 Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1986, s. 67.

121 Harun Güngör, "Kayseri ve Çevresinde Ateşle İlgili İnançlar", *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kum Saati Yay., İstanbul 2006, s. 331.

122 Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s. 26-27.



kaynaklanan bir saygı hissi oluşturmaktadır. Atalar kültü ile ölümler kültürünü de birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Çünkü atalar kültüründe ölen her atanın ruhu ve dolayısıyla mezarı bir kült konusu oluşturmamakta yalnızca ünlü kahramanlar buna erişebilmektedir.¹²³

Atalar kültürüyle bağlantılı olarak Türklerde totemizm olduğuyla ilgili görüşler öne sürülmektedir. Bununla birlikte İbrahim Kafesoğlu, totemizmi ve özelliklerini açıkladıktan sonra totemizmin yalnız bir hayvanın ata olarak tanınması ve ona ait tasvirler yapılmasından ibaret olmadığını, totemizmin varlığından bahsedebilmek için o toplumdaki aile kuruluşu, aile hukuku, ekonomi gibi hususların da incelenmesi gerektiğini söylemekte ve Türklerdeki aile yapısı ve ekonomik yaşam incelendiğinde Türklerde totemizm olmadığını göreceğinin altını çizmektedir.¹²⁴

Gumilev de konuyla ilgili olarak Kafesoğlu ile aynı görüşü paylaşmakta ve bunu şu şekilde dile getirmektedir:

“Uygurlar ve Açına ordasının (Göktürkler) tam birer totemist olduklarını söyleyebilmek oldukça sakıncalıdır. Çünkü tarihi kaynaklar onların kurda karşı spesifik davranışları olduğu konusundan bahsetmektedir. Ancak burada aynı hayvana totemik tapınmanın eski izlerini görüyoruz ki öğrendiğimiz devirde bu artık ecdada tapınma şekline dönüşmüştür” demektedir.¹²⁵

Gumilev, Türklerin atalar kültürüne sahip olduğunu; fakat konuyla ilgili olarak devlet erkânı ve halkın farklılaştığını, devlet erkânının inanç esaslarını, halk dinine yabancı atalar kültürünün oluşturduğunu ifade etmektedir.¹²⁶

Türklerin dini ile ilgili olarak Çin yıllıklarından Suy-şu'ya müracaat ettiğini söyleyen Gumilev, VII. yüzyılda Çinlilerle Türk devlet erkânının ilişki içinde olduğunu, ölen beylerin ruhlarının Türklerce mukaddes kabul edilerek Türklerin bunları “mukaddes ata ruhu” olarak addettiklerini söylemekte ve “VI. yüzyıl sonları veya VII. yüzyıl başlarında totemist atalar kültürüne net olarak rastlanmayıp Altay yerli halkıyla Açına oğulları arasındaki kaynaşma senkretik inanışların şekillenmesine yol açmıştır” demektedir. Bu sebeple VII. yüzyılda Altaylarda iki dini sistemin var olduğunu ifade eden Gumilev, bu sistemleri “Sibirya halklarıyla bağlantısı olan animizm ve totemizmle birlikte karışık atalar kültü” olarak tanımlamaktadır.¹²⁷ Bununla birlikte burada

123 Ünver Günay - Harun Güngör, *a.g.e.*, s. 59.

124 İbrahim Kafesoğlu, “Eski Türk Dini”, *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 291.

125 Gumilev, *Eski Türkler* (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 109.

126 Gumilev, *a.g.e.*, s. 108.

127 Gumilev, *Eski Türkler* (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 110-111.



bahsedilen animizm, Türklerin ferdî ruhun varlığına inanmaları sebebiyle klasik animizden farklılaşmaktadır.¹²⁸

Yukarıda bahsedilen iki dini sistemden ilki olan Sibiryalı halklarıyla bağlantılı olduğuna inanılan animizme Gumilev, Baykal civarında yaşayan Buryatları örnek vermektedir. Buna göre;

“Buryat şamanları hastaları tedavi ederken ve yağmur yağdırmaya çalışırken yardımcı ruhlara müracaat etmezler, ama Tanrı'ya tapınma törenlerini idare ederken ataların ruhlarıyla bağlantı kurarlardı. Ata ruhu hiçbir zaman yardımcı veya aracı ruh olarak görülmemiş, aksine bir hami ve Tanrı nezdinde bir elçi olarak kabul edilmiştir. Burada kullanılan sihirli boncuklar, taşlar, eşyalar vb. kendi başlanına ve içlerindeki ruh (animizm) vasıtasıyla değil, Tanrı'nın ferdileştirilmiş sema ilahlarının serbest iradesi sayesinde mukaddes olabilirlerdi. Burada totemizmin politeizmle uzlaştırıldığı görülmektedir.”

Nitekim bunun sonucu olarak Buryatlarda 99 tanrı türemiştir. Böylece Buryatlar politeizmin en iyi örneklerini oluşturmaktadırlar.¹²⁹

Ata ve tabiat ruhlarının özelliklerine de değinen Gumilev, Türklerin ata ve tabiat ruhlarının öfkelenebildiklerine, yarar ve zararlarının dokunabileceğine, çağırılıp kovulabileceklerine dair bir inanç geliştirdiklerinden dolayı sınırsız güçleri olmadığını ifade etmektedir. Bu noktadan hareketle Türklerdeki ruhlara inancın dinî bir tarafı olmadığını vurgulamaktadır.¹³⁰

Atalar kültürüyle ilgili bu bilgileri aktardıktan sonra Gumilev, “kesin olarak Türklerde kadim atalarında görülen animizmden uzak fakat totemist felsefeden esinlenen kahraman atalar kültürünün bulunduğunu söyleyebiliriz” diyerek konuyu sonlandırmıştır.¹³¹

Kurban

Türklerde kurban merasimlerine “yağışlık tapıg” adı verilmektedir.¹³² “Yağış” tabiri Kaşgarlı'da “putlara kesilen kurban” olarak tanımlanmaktadır.¹³³

Türklerde kurban her vesileyle sunulurdu. Doğum, ölüm, yemin, savaş, yağmur duası, düğün ve diğer ayinler kurban için birer sebep teşkil etmek-

128 Harun Güngör, “Lev Nikolayeviç Gumilev'in Eserlerinde Türklerin Dini Hakkında Bazı Notlar”, *Türk Dünyası Tarih ve Kültür Dergisi*, Sayı 207, Mart 2004, s. 44.

129 Gumilev, *Eski Türkler*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 110.

130 Gumilev, *Hunlar*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 114-115.

131 Gumilev, *Eski Türkler*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 111.

132 Sencer Dıvıçioğlu, *a.g.e.*, s. 67.

133 Kaşgarlı Mahmut, *Divan-ı Lügat-İ-Türk Dîzini*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1972, s. 141.



teydi. Kurban üç yolla yapılmaktaydı: Kanlı, kansız ve ıduk/ızuk. Türklerde kanlı kurbanların en önemlisi at olup ikinci sırayı koyun almaktadır.¹³⁴

Doğu Hunlarının ve Çinlilerin göğe, yıldızlara, semavi atalara ak donlu at kurban ettikleri bilinmektedir. Bu kurban bir dağın tepesinde ok ve kargı gibi aletlerle vurulup yakılıyordu. Toprağa ve toprak ruhlarına verilen kurbanların çiğ eti ve kanı yere gömülüyordu. Türk boylarında ak donlu at göğe kurban edilir, koyun ya da koç ise yere gömülürdü.¹³⁵

Göktürklerde her yılın ilk ayında kumandanların Yabgunun sarayında toplanarak yer ve gök ruhlarına, atalara kurban kestikleri görülmektedir. Hunlar, kurbanı sonbaharda keserlerdi.¹³⁶ Gerek Doğu gerekse Batı Türkleri atalar mağarasında kurban sunarak atalar ayini icra ediyorlardı. Atalar ölümü, mağara da doğumu simgelediğinden atalar mağarası ölürken doğumu, doğarken de ölümü temsil etmiş oluyordu.¹³⁷

Göktürkler To-jen nehri kenarında toplanarak Gök Tanrı'ya kurban keserlerdi. Göktürklerin üç büyük mukaddes yeri vardı. Birincisinde atalara, ikincisinde To-jen nehri kenarında Gök Tanrı'ya, üçüncüsünde ise Ötükenin batısında yer alan Po-teng-ning-li adı verilen yerde yer-sulara kurban sunarlardı.¹³⁸

Topalar, ilkbaharın ilk ayında Gök Tanrı'ya, doğu tarafında bulunan tapınaklarında atalara, sonbaharın ilk ayında da yine Gök Tanrı'ya kurban sunarlardı. Ataların tapınağı olarak bir taş oyarlar, göç ederken de bu taş üzerinde Gök Tanrı'ya, yere, hakanın atalarına kurban sunarlar ve ayin bitiminde kayın ağacı dikerlerdi.¹³⁹ Kağnılı Türk boylarında ve Tabgaçlarda da kötü ruhlardan arındırılmak istenen yerlere kurban kesilir ve oraya gömülürdü. Gömülen yerin üzeri söğütlerle örtülerek üzerine kırmızı dökülürdü.¹⁴⁰

Türklerde kansız kurbanlara saç denilmekte idi. Bunlar genellikle şu şekilde yapılırdı. Toprağın ilk ürünleri Gök Tanrı'ya sunulurdu. Sungunun aldığı en özgün şekillerden biri, kırmızı ve kısrak sütünün, toprağın, atın, evin üzerine ve her dört ana yöne serpilmesidir.¹⁴¹ Saçı her kavmin kendi eme-

134 Ali Albayrak, *a.g.t.*, s. 31.

135 Emel Esin, *a.g.e.*, s. 101.

136 Ali Albayrak, *a.g.t.*, s. 34.

137 Sencer Divitçioğlu, *a.g.e.*, s. 69.

138 Ali Albayrak, *a.g.t.*, s. 36.

139 Yıldız Kocasavaş, "Eski Türkler'de Yas ve Ölü Gömme Adetleri", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 328.

140 Ahmet Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban*, Düşünce Kitabevi Yay., Özal Matbaacılık, İstanbul 2003, s. 131.

141 Jean-Paul Roux, *a.g.e.*, s. 198-199.



ğıyle kazandığı kıymetli ve mübarek kabul ettiği şeylerden olurdu. Göçebe kavimlerde saçı, süt, kımız, yağ olurken ziraat kavimlerinde buğday, darı gibi şeyler saçı olarak sunulurdu.¹⁴² Göktürkler döneminde turfanda ürünlerin saçı yapıldığı bildirilmektedir.¹⁴³

Gumilev'e göre Türklerde iki türlü kurban vardır. Bunlar "kefarete ve şükran" kurbanlarıdır. Kefarete kurbanı, Kitanlarda uygulana gelen ve savaşa çıkılmadan önce bin okla oklanan kurbanı ifade ediyordu. Şükran kurbanı ise savaş bittikten sonra düşmanlardan birinin getirilerek, ruhunun kurban edilmesini ifade ediyordu. M. Ö. II. yüzyılda aynı adet Hunlarda da mevcuttu. Kesilen kurbanlar, ata ruhlarına adanmaktaydı. Sunulan bu "kefarete ve şükran" kurbanları ata ruhlarının dünya hayatına karışmamalarının bir karşılığı olarak algılanıyordu.¹⁴⁴

Diğer bir kurban türü de ant içme kurbanı olup antlaşma yapıldığının göstergesi olması ve barışın kalıcılığı için kesilen kısırdır. Bu kurban türüne Sencer Divitçioğlu şu olayı örnek vermektedir:

"626 yılında (İlig-Kağan) yüz bin askerıyla şehrin kuzey kapısındaki Penkiao köprüsüne dayandı. İlig küstahça haraç istiyor verilmezse şehri talan edeceğini söylüyordu. T'ai-tsang'ın (Çin İmparatoru) yanındaki birlikler az olduğundan el altında ne varsa (mal) hepsini topladı, şehrin kapılarının önüne yığıdı. Kendisi de bir avuç atlıyla düşman ordusunun karşısındaki nehrin kıyısından yürümeye koyuldu. Onun bu cesaretine hayran kalan Türk kağanı atından inip, onu selamladı. İlig ertesi gün geleneksel kır at kurbanını sunup banış yaptı. "(Julen, 1864)¹⁴⁵

Başka bir kurban türü de birisinin ölümü üzerine defin merasimi esnasında kesilen kurbanlardır. Konuyla ilgili W. Eberhard, Göktürklerin cenaze merasimini anlatırken ölümlerin önce çadıra koyulduğu, daha sonra da koyun ve at kurban edildiğinden bahsetmektedir.¹⁴⁶

Hakanın tahta çıkışından sonra da kurban kesilmekteydi. Kut törenlerinden sonra Göktürklerde topluca kurban etlerini paylaşırıp şölen yapmaları bu kurban türünün tövbe kurbanı olmayıp bir dilek kurbanı olduğunun göstergesidir. Çünkü burada ne pişmanlık ne de tövbe etme vardır. Göktürklerin Tanrı'dan diledikleri tek şey, refah, huzur ve bereketin devamlılığıydı.¹⁴⁷

142 Ahmet Güç, *a.g.e.*, s. 134.

143 Ünver Günay - Harun Güngör, *a.g.e.*, s. 76.

144 Gumilev, *Hunlar*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 49-50.

145 Sencer Divitçioğlu, *a.g.e.*, s. 73.

146 Wolfram Eberhard, *Çin'in Şimal Komşuları*, (Çev.: Nimet Uluğtuğ), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1996, s. 86.

147 Sencer Divitçioğlu, *a.g.e.*, s. 70.



Kurban törenleriyle güdülen asıl amaç, şiddet ve gazabı bastırmaktır. Kurban kesen kişi, ya adak olarak isteğinin yerine gelmesi için ya da günahlarına kefarete olarak tövbe niyetiyle kurban sunmaktadır.¹⁴⁸

Türklerde insan kurban etme âdetinin var olduğunu savunan görüşler mevcuttur. Bunlardan biri olan Sencer Divitçioğlu Göktürklerle ilgili İstemi Kağan'ın ölümü üzerine atıyla birlikte dört esirin kurban edilmesi hadisesini örnek göstermektedir. Sonunda da "ne çıkar Keltler, Yunanlılar, İskitler, Sarmatlar ve Slavlar da ilahlarına insan kurban ederlerdi. Bu Avrasya geleceğine Hunların, Türklerin ve Uygurların katılmasının ne sakıncası olabilir?" diyerek konuyu sonlandırmıştır.¹⁴⁹

Asya Hun topluluğunda "ölüyü takip etme" (yakınlarının ölü ile birlikte gömülmesi), olayına değinen Gumilev de, Hunlarda, ölene öbür dünyada hizmet etmesi amacıyla dostlarından ve odalıklarından birkaç yüzünün kurban edilmesi yönündeki rivayetten bahsettikten sonra bu âdetin sadece Yabgu ve üst düzey beyler için uygulandığını vurgulamaktadır. Şükran kurbanı olarak ifade ettiği kurban türünde, cesur savaş esirlerinin seçilip bu kurban ruhlarının büyücünün elinden istendiğine dair inancın eski Çin şamanizmi ve Tibet Mitra (Bön) dini ile yakından alakalı olan Hun dinî akımından kaynaklandığını söylemektedir.¹⁵⁰

Bu hususla ilgili bir rivayet de Göktürklerin "Deniz tanrıçası" ile münasebette bulunan dedelerinden birinin avda bir geyik öldürmesi üzerine kabile mensuplarının, geyik öldürmelerinden dolayı o günden itibaren hep kurban için insan göndermek zorunda kaldıkları yönündeki kayıttır. Bir diğer rivayet ise, Asya Hunlarına sığınan bir Çin kumandanının kurban edildiğine dair olan haberdir. Bunlara Atilla'nın ölümü münasebetiyle birçok kimselerin öldürülerek mezara gömüldüğünü bildiren kayıt ilave edilebilir. Ancak, bütün bu haberler daha yakından incelenirse eski Türklerde insan kurbanının adet halinde mevcut olduğunu şüpheye düşürecek birçok husus ortaya çıkmaktadır. Bu rivayetlere açıklık getiren İbrahim Kafesoğlu, Türklerde olduğu savunulan insan kurban etme âdetinin Türklerden ziyade büyük Hun tebasındaki insan kurbanını mubah gören Moğol veya Hint-Avrupalı kavimler için geçerli olduğunu söylemektedir. Asya Hunları için Çin yıllıklarındaki "ölünün yakınları tarafından 100'er, 1000'er takip edilmesi" ibaresinin yorumlama yoluyla bu neticeye ulaşılabilir istendiğini ifade etmektedir. Nitekim kaynakta hiçbir engel mevcut değilken insan kurbanından bahsedilmemiştir. Göktürklerle

148 Sencer Divitçioğlu, *a.g.e.*, s. 68.

149 Sencer Divitçioğlu, *a.g.e.*, s. 74-75.

150 Gumilev, *Hunlar*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 115.



İlgili rivayette geçen geyik motifinin Türk kaynaklı olmadığı ve eski Türk inanışında deniz tanrıçası olmadığından hareketle burada bir kuzey bölge veya Urallı kavimler geleneğinin Göktürlere yakıştırıldığını vurgulamaktadır. Çinli kumandanın kurban edilmesi olayında ise bir yüksek rütbeli kumandanın Hunlara sığınması ve Çin hükümetine karşı bir tehlike oluşturması sonucu durumdan ürken Çin'in, bir wu (rahip) yardımıyla hanın aklına girerek kumandanın ortadan kaldırılmasını sağladığını, Hun hükümdarının ise daha sonra kendisini suçlu hissederek Gök Tanrı'nın gazabından korktuğu için onu yatıştırmak amacıyla kutsal bir mahal yaptırdığından bahsetmektedir. Bu da Türk inancı yönünden insan kurbanının uygun düşmediğinin bir göstergesidir. Diğer taraftan Atilla'nın ölümü ile ilgili olarak hadiseden yaklaşık 100 sene sonra insanların toplu halde öldürüldüğü yönünde aktarılan haberin de bir hata olduğu zira Atilla'yı gömenlerin mezar yerinin bilinmemesi için öldürüldükleri hususu Türk kültürünün özellikleri dışında kalmaktadır. Hem Moğollarda hem İndo-Germenlerde görülen bu âdetin aksine Türkler, ölen kişinin yeri belli olsun diye kurgan inşa ederlerdi. İstemi Yabgusunun yoğ töreni esnasında dört kişinin kurban edildiği hadisesi de kesin değildir.¹⁵¹

Şamanizm

Yapılan arkeolojik ve etnografik çalışmalar sonucunda Altay toplumunun hayatında göze çarpan önemli olaylardan biri de şamanizmdir. Bu inanç dini olmaktan ziyade daha çok sihirli bir tekniği andırmaktadır.¹⁵² Geniş bir alana yayılması nedeniyle şamanizm, pek çok araştırmacının dikkatlerini bu konu üzerine yoğunlaştırmalarına neden olmuştur. Öncelikle araştırmacılar, şamanizmin ne olduğu ile ilgili tanımlar yapmaya yönelmişlerdir. Georgi, Banzarov, Şaskov ve Abdülkadir İnan gibi kimi araştırmacılar şamanizmin din olarak kabul edilmesi gerektiği yönünde görüşler öne sürerken M. Eliade, İ. Couliano, Hikmet Tanyu gibi araştırmacılar da şamanizmin din olmadığı ve o şekilde değerlendirilmeyeceği yönünde görüşler ileri sürmüşlerdir.

M. Eliade, şamanizmi "hem mistik, hem büyü, hem de kelimenin geniş anlamıyla din olarak arkaik vecd tekniklerden biridir" şeklinde tanımlarken, şamanları da mistikler arasına koymanın daha uygun olduğu görüşündedir. Bununla birlikte Türk-Tatar halklarının dinlerini şamanizm diye nitelendirenleri eleştirmekte ve "herhangi bir din, ayrıcalıklı üyelerinden bir kaçının

151 İbrahim Kafesoğlu, *Türk Eozkur Kültürü*, Türk Kültür Araştırmaları Enstitüsü, Ankara 1987, s. 93 -94 -95.

152 Jean-Paul Roux, *a.g.e.*, s. 37.



mistik deneyimlerini geniş olarak aşığı gibi Orta ve Kuzey Asya dinleri de şamanizmin her yanından rahat rahat taşar” demektedir.¹⁵³ İ. Couliano ise onu “bir din olmaktan ziyade gayesi insanlar âlemine paralel, ancak görünmez ruhlar âlemi ile ilişkili ve benzeri işlerin yönetiminde ruhların desteğini sağlamaktan ibaret ekstazik ve tropatik metodlar toplamı” olarak tanımlamaktadır.¹⁵⁴ Hikmet Tanyu ise halk inanç ve gelenekleri olarak gördüğü şamanizmin VII. ve VIII. yüzyıl Göktürk ve Altay uluslarının inançlarıyla karıştırılarak şamanizm kalıbı içinde değerlendirilmesini eleştirmektedir.¹⁵⁵ “Şamanlık diye bir din yoktur” diyen Yaşar Kalafat da Türk inançlarını şamanizm adı altında incelemenin doğru olmayacağını dile getirmektedir.¹⁵⁶

Şamanizmin sistemleşmiş bir din olmamasına rağmen bu kadar geniş bir coğrafi alana yayılması da onun ilahiyat alanına dâhil olmaktan ziyade günlük hayatın ihtiyaçlarına cevap vermeye çalışmasından kaynaklanmaktadır.¹⁵⁷

Nitekim Türklerin ve Uygurların şamanist olduklarını dile getiren Barthold da bu inancın özellikle Türklerin cenaze ve defin törenlerinde kendini gösterdiğini vurgulamaktadır.¹⁵⁸

Türklerde şamanizmin hangi devirlerde ortaya çıktığıyla ilgili çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Hiug-nular döneminde “atakam” ve “eşkam” adı verilen tedavi ile uğraşan kâhinlerin varlığından bahsedilmekle birlikte “kam” kelimesinin de “vu” büyücü manasında en azından IX. yüzyılda Tang yıllıklarında oldukça erken dönemlerde belirtmeye başladığı gözlenmektedir.¹⁵⁹ “Kam” sözcüğünün ilk olarak Türkler arasında ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmemekle birlikte Uygurlarda bu sözcüğün “din adamı” manasına gelmeyip “büyücü, sihirbaz” anlamında kullanıldığı görülmektedir.¹⁶⁰

J. Paul Roux'un Mervezi'den aktardığına göre, XI. yüzyılda Kırgızlar arasında her yılın belli günlerinde çağrılan ve “faghinum” adı verilen kişiler mevcuttu. Bu adamlar bir süre oynayıp dans ettikten sonra bayılmakta ve kendisine o esnada sorulan gelecek yılla ilgili sorulara cevap vermekteydi. O yıl

153 Mircea Eliade, *Şamanizm, İkel Esrime Teknikleri*, (Çev.: İsmet Birkan), İmge Kitabevi Yay., Ankara 1999, s. 25-26.

154 Mircea Eliade, İoan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 259.

155 Hikmet Tanyu, *Türkler'in Dini Tarihi*, Burak Yay., 2. baskı, İstanbul 1998, s. 24.

156 Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Genişletilmiş 2. bs., Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, S. 112, Ankara 1995, s. 13 -16.

157 Jean-Paul Roux, *a.g.e.*, s: 57.

158 W. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Yayına hazırlayanlar, Kazım Yaşar Kopraman, Afşar İsmail Aka, Emel Matbaacılık, Ankara 1975, s:21.

159 Jean-Paul Roux, *a.g.e.*, s:52.

160 İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1983, s. 40-41.



mahsulün az veya çok olacağını, yağmurlu veya kurak geçeceğini anlatmakta ve onu dinleyenler de duyduklarının doğru olduğuna inanmaktaydılar.¹⁶¹

Bununla birlikte J. P. Roux, Türklerin şamanizmi Moğollardan daha iyi bir şekilde kenarda tutmayı ve onu gizlilik dünyasına itmeyi başardıklarını dile getirmektedir.¹⁶²

Şaman kelimesinin kökeniyle ilgili çeşitli görüşler dile getirilmiştir. Yukarıy I. Sheykin "şaman" kelimesinin iki kısımdan oluştuğunu, birinci kısmı oluşturan "şa" sözcüğünün: bilmek, yapabilmek anlamlarına gelirken, ikinci kısmı oluşturan "man" sözcüğünün ise kötü güçleri uzaklaştırmak için dua etmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bunun Hintçedeki "maya"(illüzyon) kelimesiyle örtüştüğü ve XVIII. yüzyılda kelimenin Hindistan kökenli olduğu, Sanskritçedeki "sramana" kelimesinden esinlendiği de öne sürülen görüşler arasındadır. Bununla birlikte son zamanlarda kabul edilen yaygın görüş, kelimenin Tunguz kökenli olduğudur. Şaman kelimesine ilk olarak Tunguz-Mançu kayıtlarında rastlanmaktadır.¹⁶³ Tunguzcada "şaman", "saman" "heyecanlı, coşkulu, çılgın insan" anlamına gelmektedir. Bununla birlikte şaman kelimesi Türkler arasında farklı şekillerde gözlenmektedir. Örneğin Güney Sibiryadaki Türkler bunlara "kam" Buryatlar "bö", Yakutlar "oyuz", Nenetziler "tadibey" Keltler "senin", Yukagirler "alma"¹⁶⁴ Kırgız, Uygur ve Özbekler ise "baksı" demektedirler.¹⁶⁵

Animizm, animatizm, naturizm hatta totemizmden Tanrı anlayışında antropomorfizm ve zoomorfizme kadar pek çok farklı inancı bünyesinde barındıran şamanizmi¹⁶⁶ diğer din ve düşünce sistemlerinden ayıran şey şamanlık inancında, yaşayan insanla onun ölmüş ataları arasında şamanlardan başkasının kuramayacağı bir bağın mevcut olmasıdır.¹⁶⁷

Bir yerde şamanlığın varlığından bahsedebilmek için şu öğelerin bir arada bulunması gerekmektedir.

- 1- İnsan topluluğu adına hareket etmek
- 2- Yardımcı ruhlar

161 Jean-Paul Roux, *a.g.e.*, s.56. Ayrıca bkz. Sencer Divitçioğlu, *a.g.e.*, s:77.

162 Jean-Paul Roux, *a.g.e.*, s:53.

163 Andrzej Rozwadowski, "İlkçağ Orta Asya Şamanizminin Dinamikleri ve Taş Sanatı", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s:915-916.

164 Tamila Aliyeva, *S. A. Tokarev'e Göre Şamanizm*, Lisans Tezi, Kayseri 2005, s. 21.

165 Andrzej Rozwadowski, *a.g.m.*, s:916.

166 Harun Güngör, "Abdülkadir İnan'ın Din Tarihçiliği", *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kum Saati Yay., İstanbul 2006, s:323.

167 Harun Güngör, "Türk Alevi Bektaşi İnanışında Şamanlığın İzleri", *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kum Saati Yay., İstanbul 2006, s:95.



3- Davul, ayna vs. gibi özel aletler kullanarak transa geçmek

4- Olağanüstü, bilinmeyen bir dünyayla iletişim kurmak.¹⁶⁸

Şamanları diğer insanlardan ayıran vasıfları, onların bir ruha sahip olmaları ve bu ruhlarla yüz yüze temas kurabilmeleridir. Şamanların ruhları zoomorf olabildiği gibi antropomorf da olabilir. Şaman için önemli olan ruh, kendisine ait olan ruhtur ve şaman bu ruha hizmet eder. Bunlar koruyucu ruhlardır. Bazı halklarda örneğin Nanayzedelerde şamana ait ruhlar cinsiyet açısından kendilerinin zıttı olmaktadır. Dolayısıyla bunlarla kurulan ilişki de zıfak ilişkisi şeklinde olmaktadır. Bunların dışında bir de şamana hizmet eden yardımcı ruhlar vardır. Şamanlara göre diğer dünyadaki ruhlar kötü ruhlar olup insanlara hastalık musallat ederler. Şamanın görevi ise bu ruhlarla savaşarak hastalığı tedavi etmektir. Bu amaçla şaman her istediğinde bir hayvan kurban edilmektedir.¹⁶⁹ Şamanlığın ilk dönemlerinde ruhlar, büyük, orta ve zayıf olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Şamanların güçleri ise sahip oldukları ruhların güç ve sayısıyla doğru orantılıdır.¹⁷⁰

Şamanların görevi, gelecekte haber vermek, hastaları tedavi etmek, kaybolan eşyalar ve hayvanlar hakkında bilgi vermek, "özüt" denilen başıboş ölü ruhlarını ölümler âlemine kabul ettirmek vs.dir.¹⁷¹

Şamanın doğum, ölüm, evlenme vs. gibi olaylarla bir ilgisi yoktur. Gök Tanrı için yapılan sunulara katılmadıkları gibi, cenaze törenleriyle de alakaları yoktur. Yalnızca bu esnada meydana gelebilecek beklenmedik olaylarla (kısırlık, zor doğum, ölenin ruhunun bu dünyayı terk etmede direnmesi gibi) karşılaşıldığı ve bunların büyü yoluyla giderilmesi gerektiği durumlarda şamana müracaat edilir ve yalnızca o zaman şaman törene katılır.¹⁷² Şamanların sınırlı oranda kurban törenlerine katıldıkları gözlenirse de bu sadece kurban edilen hayvanın ruhunun yapacağı yolculukta ona eşlik etmekten öteye gitmemektedir.¹⁷³

Şamanizm kendi içinde türlere ayrılmaktadır. Birincisinde profesyonel şamanlar vardır ve herkese hitap ederler.¹⁷⁴ Bu şamanlar, şamanlık yetilerini kalıtsal aktarım (babadan oğula geçme) yoluyla ya da kendiliğinden gelen bir

168 Sencer Divitcioğlu, *a.g.e.*, s:78.

169 Tamila Aliyeva, *a.g.t.*, s. 21.

170 Harun Güngör, "Şamanizm, Türkoyacınlık Naradov Sibiri", *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kum Saati Yay., İstanbul 2006, s:93-94.

171 Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin ABC'si*, Kabalcı Yay., İstanbul 1999, s:134.

172 Mircea Eliade, *Şamanizm, İkel Esrime Teknikleri*, (Çev.: İsmet Birkan), İmge Kitabevi Yay., Ankara: 1999, s:213. ayr. bkz. W. Radloff; *Sibiryadan (Seçmeler)*, 1. Baskı, (Çev.: Prof. Dr. Ahmet Temir), Milli Eğitim Basımevi, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1976, s:286.

173 Mircea Eliade, *a.g.e.*, s:215.

174 Tamila Aliyeva, *a.g.t.*, s. 26.



iç çağrı, seçilme yoluyla elde ederler.¹⁷⁵ Diğer tür şamanlık ise sülale şamanlığıdır. Burada şaman profesyonel değil, sadece sülalenin yardımcısıdır.¹⁷⁶ Bu şamanlar klanın isteğiyle şaman olurlar. Fakat bunların şamanlık güçleri diğerlerine oranla daha zayıftır.¹⁷⁷ Bunların dışında bir de Yakut şamanizmi üzerine araştırmalar yapan Ksenefontov'un ortaya koymuş olduğu taksim vardır ki orada da şamanizm Ak ve Kara şamanizm olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.¹⁷⁸

Kara şamanizm genel olarak şamanizme benzerken Ak şamanizm ermiş ya da saygı duyulan kişilere hizmet edilen şamanizmdir.¹⁷⁹

Tabiidir ki Türkler üzerine araştırmalar yapmış olan Gumilev de şamanizm konusu üzerine eğilmiş ve şamanizm "ebedi olan ve tabiatla ilişkisi bulunmayan ruhlarla-tözlerle-hürmetsiz, tazim karakterli, istisnasız olarak sürekli pratikle psikolojik ve seksüel ekstaz yoluyla elde edilen ilişkiler, ¹⁸⁰tabii felsefeyle ilkesiyle ekstaz yapmaktan ibaret mistik ateizmin karmaşık bir sistemidir" diye tanımlamaktadır.¹⁸¹

Gumilev'e göre şaman, dünyevi ruhlar değil, aksine erkeklerde bulunan özel ve dişil ruhlar tarafından seçilmiş bir insan olduğu için bu ruhların himayesindedir. Bu himaye sayesinde büyü yoluyla hastaları tedavi edebilmekte, gelecekte haber verebilmekte ve ölümlerin ruhunu istirahatete çekilecekleri yere kadar götürebilmektedir.¹⁸²

Şamanizmin bir din olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususunda da görüşler öne süren Gumilev, "şamanizm bir din olarak kabul edilebilir mi? sorusuna şu şekilde cevap vermektedir." Din teriminin şartlandığımız anlamından uzaklaşırsak hem evet, hem hayır. Din kelimesinin düz anlamı Latince "bağlanmak" manasına gelen religio kökünden türeyen "bağ" (yani Tanrıya bağlanma) demektir. Dolayısıyla konsepsiyonun kendisinde tanrısal bir anlam yoksa bağlar ve bu tür sistemler de din olarak adlandırılmaz. Diğer yandan farklı ateist konsepsiyonlar da teist konsepsiyonlar gibi

175 Mircea Eliade, *a.g.e.*, s:31 -32.

176 Tamila Aliyeva, *a.g.t.*, s. 26.

177 Mircea Eliade, *a.g.e.* s:31 -32.

178 Harun Güngör, "Uraanghay-Sahalar", *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kum Saati Yay., İstanbul 2006, s:114.

179 Tamila Aliyeva, *a.g.t.*, s:26 -27.

180 Gumilev, *Muhayyel Hükümdarlığın İzinde*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 281.

181 Gumilev, *Eski Ruslar ve Büyük Bozkır Halkları*, C. 1, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s:422.

182 Gumilev, *Muhayyel Hükümdarlığın İzinde*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s:283-284.



hayli geniştir. Şamanizm gibi taoizm, Budizm, Konfüçyanizm ve Jainizm de Tanrı'nın bir varlık olduğunu kabul etmemenin dışında değerli dinî doktrinlere sahiptirler. Ayrıca hepsi de dinî sistemlerden daha çok materyalist ateizmden ayrılırlar. Bu sebeple şamanizmi birtakım ilahi kavramlar ihtiva eden teist dinlere denk tutmak yanlış değildir. Nitekim şamanizm bir dünya görüşü olarak bütünüyle mistik olup onda ne Tanrı'ya ne de iblislere yer vardır". Bu sebeple Gumilev, dinleri sadece teist sistemler değil, diğer dünya görüşleri ve kavramları da "inanç" kelimesiyle karşılamaktadır.¹⁸³ Buradan da anlaşılacağı üzere Gumilev, şamanizmi bir din olarak değil, inanç olarak karşılamaktadır. Nitekim Gumilev, Bön dini ile şamanizmi karşılaştırırken de net bir şekilde şamanizmin din olmadığını, bir inanç olduğunu ve Bön dini ile asla kıyaslanamayacağını ifade etmektedir.

Şamanizmin, Batı Sibiry Türkleri ve Uygurların dünya görüşleriyle bir alakası olmadığını vurgulayan¹⁸⁴ Gumilev, şamanizmin Türklerde VI. ve VII. yüzyıllarda mevcut olmadığını, "kam" ya da "kamlık" teriminin de yine VII. yüzyılda tespit edildiğinden yola çıkarak Cungarya ve Altay Türkleri arasında bu sistemin VII. ve XII. yüzyıllar arasında çıkmış olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.¹⁸⁵ Yine Cüveyni'den Uygurlarla ilgili bir kaydı aktaran Gumilev, Cüveyni'nin Uygurlar arasında büyücülükle uğraşan kişilere kam denildiği ve bu işin dinî bir olay olmayıp yalnızca cinlerle ve ruhlarla bağlantı kurularak yapılan bir faaliyet olarak değerlendirdiği şamanizmi, Gumilev de büyücülük olarak adlandırmıştır.¹⁸⁶

Şamanlığın ortaya çıkış nedenlerine de değinen Gumilev, insanların tabiatta kendi başlarına halledemeyecekleri birçok zararlı varlığa karşı koruma yolları aradıkları ve gözle görülmeyen düşmanlarla savaşmak için Türkçede "bahsi (bahşi)", Rusçada "znahari" akademik dilde ise "şaman" denilen uzman kişilerin varlığına ihtiyaç duyduklarından dolayı şamanlığın ortaya çıktığını anlatmaktadır.¹⁸⁷

Cenaze

Türkler, ruhun ölümsüz olduğuna ve ölümden sonra devam edecek bir hayatın varlığına inanıyorlardı. Ahiret hayatını bu dünya hayatının bir devamı

183 Gumilev, *a.g.e.*, s. 273 -281.

184 Gumilev, *Eski Ruslar ve Büyük Bozkır Halkları*, C. 1, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003 s. 422.

185 Gumilev, *Eski Türkler*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 115

186 Gumilev, *a.g.e.*, s. 460.

187 Gumilev, *Eski Ruslar ve Büyük Bozkır Halkları*, C. 1, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 421-422.



olarak düşünüyorlardı.¹⁸⁸ Hem bu sebeple hem de yayıldıkları coğrafi alanlarda diğer milletlerle olan etkileşimlerinden dolayı çeşitli defin usulleri geliştirmişlerdir. Türklerde görülen defin usulleri ve âdetlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- Cesedi eşyaları ve yiyeceklerle birlikte gömmek,
- 2- Mezarın bir köşesine at gömmek,
- 3- Cesedi yakmak,
- 4- Cesedi mumyalamak,
- 5 - Cesedi tabuta koyup ağaca asmak.¹⁸⁹

1-) Cesedi eşyaları ve yiyeceklerle birlikte gömmek: Bir kimsenin gömülmemesi ölen kişinin şahsına yapılan en büyük hakaret olarak kabul edilirdi. Yalnızca idam mahkûmları tören yapılmadan gömülürdü.¹⁹⁰

Çin kaynaklarının verdikleri bilgilere göre M. Ö. III. yüzyılda Hunlar, ölülerini dışı altın ve gümüşlerle işlemiş kumaşlarla örtülü en az iki katlı tabutlara koyarak gömerlerdi.¹⁹¹

Hunlarda hükümdar mezarlarına M. Ö. 209 yılında kabilelerin birleşerek merkezi bir idareye geçilmesinden sonra rastlanmaktadır.¹⁹²

Hunlarda hükümdarların cesetleri genellikle yüksek dağ tepelerine gömülüyor ve mezarların dış kısmı piramit şeklinde taş ya da toprakla yükseltiliyordu. Mezarların iç kısmı ise iki bölümden oluşuyordu. Gittikçe derinleşen mezar çukurundan bir koridora giriliyor ve oradan da asıl tabutun bulunduğu bölüme geçiliyordu.¹⁹³

Hükümdar tabutları değerli madenlerden yapılırdı. Örneğin Atilla'nın cesedi birincisi altından, onun dışındaki gümüşten ve en dıştaki tabut da demirden olmak üzere üç tabut içine konularak defnedilmişti. Halk ise ağaçtan yapılmış tabutlar içinde gömülüyordu.¹⁹⁴

Hun kültürünün erken dönemini oluşturan ve MÖ. III yüzyıl civarında ortaya çıkan bu taş mezarlarda Hint okyanusundan getirilmiş "kabuklu-kauriler, profillitten yapılmış silindir şeklinde beyaz boncuklar ve Çin stili üçayaklı kap kaçak parçaları bulunmuştu. Kumandanlar ve üst düzey bey-

188 Gumilev, *Eski Türkler*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 111.

189 Alim Karamürsel, "Türkler'de Mezar Geleneği", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 76-77.

190 Ramazan Şeşen, *Onuncu Asırda İslam Seyyahı İbn-i Fazlan Seyahatnâmesi*, Bedir Yay., İstanbul 1975, s. 140.

191 Ahmet Gökbel, *Kıpçakların Siyasi ve Dini Tarihi*, Doktora Tezi, Sivas 1999, s. 195.

192 Gumilev, *Hunlar*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 63.

193 Bahaeddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1991, s. 59.

194 Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 140.



lerin mezarlarında ise geyik desenleri, güneş diski, silah resimleriyle süslü levhalar vs. bulunmuştur. Bunlar bir ailenin ölüleri huzursuz edilmesin diye itina ile yapılıyordu. Ayrıca Hunlar mezarlarında demiri de geniş ölçüde kullanıyorlardı.¹⁹⁵

Çin kaynakları, Göktürklerin cenaze merasimi hakkında ise şu bilgileri vermektedir; ölüler önce merasimle çadıra konur daha sonra koyun ve at kurban edilirdi. Ölünün çadırı etrafında at yarışları yapılır, sonra da ceset bütün servetiyle ve atıyla birlikte yakılırdı. Külü sonradan mezara konularak tekrar kurban edilir ve ilk seferinde olduğu gibi burada da yine at yarışları yapılırdı. Ölünün yaptıklarını anlatan bir resim hazırlanarak mezarı başına konulurdu.¹⁹⁶

Oğuzlar da ölülerini tıpkı Göktürkler gibi elbiseleri, silahları ve değerli eşyalarıyla birlikte gömüyorlardı. Ölü, oda biçiminde kazılmış bir mezara oturtularak eline içki dolu bir kadeh veriliyor ve önüne de yine içki dolu bir kap konuluyordu. Daha sonra ölünün üzeri tavanla örtülüyor ve mezarı üzerine çamurdan kubbe gibi bir tümsek ilave ediliyordu. Gömme işi tamamen bittikten sonra ölünün atları kesilerek ziyafet veriliyordu.¹⁹⁷

Uygurlarda cesetler gömülürken önce mezarın içine bir sedir yapılıyor ve sedir üzerine de kamıştan yapılanış bir hasır serilerek elbiseleri giydirilmiş olan ceset, bu hasır üzerine konuluyordu. Mezarın yanına yine Göktürklerdeki gibi ölenin geçmişini anlatan bir taş dikiliyordu.¹⁹⁸ Çin kaynaklarının aktardığı bilgilere göre Uygurlar, ölülerini ayakta elbiseleri giydirilmiş, kılıcını kuşanmış, bir kolunun üzerine mızrak ve eline de yay bağlanmış olarak gömülmektedirler.¹⁹⁹ Yıldız Kocasavaş'ın W. Radloff'tan aktardığına göre Altaylar, ölülerini giyinmiş vaziyette gömdükten sonra ölünün yanına yol için bir torba da yiyecek yerleştirmektedirler.²⁰⁰

Kumanlar da yine mezara ölünün içmesi için kımız ve yemesi için et koyuyorlardı.²⁰¹

195 Gumilev, *Hunlar*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 61-62-63.

196 Wolfram Eberhard, *Çin'in Şimal Komşuları*, (Çev.: Nimet Uluğtuğ), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1996, s. 86. Ayrıca bkz., Gumilev, *Avrasyadan Makaleler 1*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2006, s. 118-119.

197 Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler)-Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1992, s. 55.

198 Abdülkerim Rahman, *a.g.e.*, s. 109 -110.

199 Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 32.

200 Yıldız Kocasavaş, "Eski Türkler'de Yas ve Ölü Gömme Adetleri", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 21, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s.72.

201 Bahaeddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1991, s. 296.



2-) Mezarın Bir Köşesine At Gömmek: Yakutlar, mezarın bir köşesine ölünün atını, eyerini, koşum takımları ve yazlık-kışık kıyafetleri gibi ölüye öteki dünyada gerekli olabileceğini düşündükleri daha pek çok şeyi onunla birlikte gömüyorlardı. Atı ve koşum takımlarını ölünün ayakucuna kazdıkları bir çukura gömüyorlardı. Daha sonra mezarın dört köşesine “yeol, youyou suoratura aga” (ölüm kuzgunları) denilen ve ölünün ruhuna yeraltı dünyasında rehberlik edeceğine inanılan tahtadan kuşların bulunduğu sııklar dikiliyordu.²⁰²

3-) Cesedi Yakmak: Diğer bir gömme şekli de Kırgızlardaki gibi ölüleri yakma âdetidir.

Kaynaklarda Kırgızların Hintliler gibi ölülerini yaktıkları ve bunu da ateşin arındırıcı özelliğinden yararlanarak ölüyü günahlarından temizlemek amacıyla yaptıklarını ifade ettikleri bildirilmektedir.²⁰³

Kırgızların ölü gömme adetleri hakkında şu bilgiler verilmektedir. Kırgızlar, biri ölünce ölünün etrafında üç defa dolaşır, ağlar daha sonra da ölüyü yakarlarmış. Yanan cesetten arta kalan kemikleri toplayıp bir sene sonra kemiklerin üzerinden atladıktan sonra mezar yapıp bu kemikleri gömerlermiş.²⁰⁴

Kırgızlar gibi Kimaklarda da ölü yakma âdetine rastlanılmıştır.²⁰⁵

M. S. I. yüzyıldan itibaren Hunlardan etkilenen Ting-lingler, sanatın yanı sıra dini konularda da onlardan büyük oranda etkilenmişlerdir. En büyük etkiyi cenaze defin şekillerinde göstermişlerdir. Bu etki, eski cesetlerin yanmış cesetlerle değiştirilmesi olayıdır. Üstelik bu etkileşim veraset yoluyla Türklerle (Göktürlere) intikal etmiş, IX. yüzyıla kadar da geçerliliğini korumuştur. Hakaslarla birleşerek Yenisey Kırgızları adı altında tek bir halk haline gelen Ting-lingler taşık kültürü döneminde yani MÖ II. ve MS. V. yüzyıl arasında ceset yakma geleneklerini devam ettirmişlerdir.²⁰⁶

4-) Cesedi Mumyalamak: Cesetleri mumyalama işi asil kişilere mahsus bir uygulamaydı. Bu işlem daha çok yapımı uzun süren kurganlara defnedilecek cesetler için uygulanıyordu. Yuğ töreni genellikle ölümden üç veya yedi gün sonra yapılıyordu. Fakat yuğ töreninin ölümden çok sonra yapılmasını gerektiren durumlar ortaya çıktığı zaman ölü, ya geçici olarak bir yere gömü-

202 Dimitry Dubrovsky, “Cuci Ulusunun Cenaze Törenlerinde At Kurban Edilmesi”, *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 83-84.

203 Hikmet Tanyu, *Türklerin Dini Tarihçesi*, Burak Yay., II. Baskı, İstanbul 1998, s. 111.

204 Bahaeddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1991, s. 88-296.

205 Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 101.

206 Gumilev, *Hunlar*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2003, s. 190-191.



lüyor ya da daha sonra yapılacak bir merasimle asıl kabrine nakledileceği zamana kadar mumyalanıyordu.²⁰⁷

Sibe ve Pazırık kurganlarındaki cesetlerin iç uzuvları ve kafatasları boşaltılmış olup içleri kokulu ot, kozalak veya toprakla doldurulmuştur. Ölünün bedenine ölümden sonra onu güçlü kılacak şifalı otlar ve ayrıca dışardan kötü ruhların girmesini önlemek amacıyla mumyalanmış bez veya lifler sarılırdı.²⁰⁸

5-) Cesedi Tabuta Koyup Ağaca Asmak: Diğer gömme şekli, cesedin ağaçlar üzerine asılmasıdır. Bu uygulamada ceset bir tabutun içine konularak ağaç üzerine asılır. Ceset çürüyüp tabut yere düştükten sonra, ölünün kemikleri ya gömülür ya yakılır ya da bir yerde muhafaza edilirdi. Bu adet Tunguzlar, Kitanlar, Yakutlar ve Kırgızlarda gözlenmiştir. Yakutlar bu âdeti XVIII. yüzyıla kadar devam ettirmişlerdir. Kırgızlar ise müslüman olduktan sonra bu âdeti bırakmışlar, fakat bu âdetin hatırası olarak defin törenlerine "kemik kaldırma" anlamına gelen "suyök kötörü" demektedirler.²⁰⁹

Yine Kitanlar da ölülerini, dağdaki bir ağaç üzerine koyuyor, üç yıllık bir zaman geçtikten sonra kemikleri toplayıp yakıyorlardı. Bu uygulamayı XIV. ve XIX. yüzyıl başına kadar devam ettirmişlerdir. Aslında burada amaç, cesedi göğe yaklaştırmak ve kemikleri, çürüyen etten kurtarmaktır. Ağaç yerine bazen tahta duvarlar ve yüksek sııklar da kullanılıyordu.²¹⁰

Gumilev, Türklerin tarihî seyrî içerisinde değişen cenaze defin usullerini şu şekilde sistemleştirmektedir:

1. "Türkler, 631'de Altay'a geldiklerinde malları ve köleleri yoktu. Ulagan vadisine yerleştikten sonra hiç alışık olmadıkları taş kırma gibi ağır bir işle uğraşmamak için cenazelerini gömerken eski kurganların hazır taşlarından faydalandılar. O dönemin anıt mezarları taş sahanlıklardır.

2. IX. yüzyılın ortaları ile birlikte eski gelenekler yavaş yavaş ortadan kalkmaya ve cenaze törenleri basitleşmeye başladı. Böylece taş aramak yerine cesedi kurganlardan eski mevtanın külleri üzerine defnetmeyi tercih ettiler.

3. 1207 Moğol fetihleriyle birlikte şamanî ideoloji ve daha önceki senkretik inançların etkisiyle cesedin yarım yıl boyunca kurumması ve yakılması uygulamasına gidildi.

207 Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 142.

208 Alim Karamürsel, *a.g.m.*, s. 76-77.

209 Abdulkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1986, s. 180.

210 Jean-Paul Roux, *a.g.e.*, s. 220.



4. Bundan sonra yakma işlemi zamanla yerini cesedin kutsal kabul edilmesine ve taş sed içinde defnedilmesine bıraktı.”²¹¹

M.Ö. 700 ve 300 yıllarında Tagar kültüründe yakma işlemi öncelikli bir yer teşkil ediyordu. Fakat bundan sonra gelen taşlık kültüründe hem gömme hem de yakma olayı birlikte yapılıyordu.²¹²

3. Sonuç

Lev Nikolayeviç Gumilev, çalışmalarının büyük bölümünü Türk tarihine ayırmıştır. Bununla birlikte o tarihsel bir olgu olarak gördüğü ve kendine has davranış kalıpları sergileyen, bu özellikleriyle de kendilerini diğer toplumlardan ayıran farklı bireylerin bir araya gelerek oluşturdukları topluluğa “etnos” adını vermekte ve etnosların tarih sahnesine çıkışlarından yok oluşlarına kadar geçirdikleri süreci “etnogenezi” olarak adlandırmaktadır.

Gumilev’e göre din bir amaç değil, tarih disiplini için yardımcıdır. Bu sebeple dine bu bağlamda yer vermektedir.

Gumilev geleneksel Türk dini ile ilgili olarak Türklerin tek Tanrı’ya inandıklarını ve Tanrı’yı da maddî bir varlık olarak görmediklerini vurgulamaktadır. Bununla birlikte Tanrı’nın en önemli sıfatının ışık olduğu görüşünden hareketle Türklerdeki tapınma objesinin “gün ışığı” olduğunu söylemektedir. Diğer araştırmacılardan farklı olarak güneşe dinî inanış içerisinde daha büyük bir fonksiyon yüklemektedir. Çünkü Gumilev’e göre güneş, Tanrı’nın dünya düzenini sağlamakla görevlendirdiği temsilcisi konumundadır. Bu özellik dolayısıyla Türklerdeki güneş kültü, güneşi Tanrı, yaratıcı olarak kabul eden diğer güneş kültürlerinden ayrılmaktadır. Bununla birlikte orijinal bir tespit olarak Türklerdeki Tanrı anlayışına deizmin hâkim olduğunu söylemektedir.

Yer-suları Tanrı olarak değil “töz” yani ruh olarak kabul eden Gumilev, bu hususta da diğer araştırmacılardan farklı olarak yer-su inancını animizm değil, animatizm olarak görmektedir. Nitekim M. Eliade gibi pek çok araştırmacı taş, kaya, ağaç, dağ, orman vs.nin maddi birer varlık olarak tapınılma konusu teşkil etmediklerini, içlerinde olduğuna inanılan ruh sayesinde kutsallaştırıldıkları görüşünü savunurken Gumilev, bunların bizzat kendilerine tapınıldığını, dolayısıyla burada animizm değil animatizm olduğu görüşünü savunmaktadır.

Türk dini inanışı içerisinde ateş kültüne de yer veren Gumilev, Bahaeddin Ögel, Harun Güngör, İbrahim Kafesoğlu gibi araştırmacılarla aynı görüşü

211 Gumilev, *Avrasya’dan Makaleler I*, (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2006, s. 124-125.

212 Jean Paul Roux, *Eski Çağ ve Orta Çağda Altay Türklerinde Ölüm*, (Çev.: Aykut Kazancıgil), Kabalca Yay., İstanbul 1999, s. 219.



paylaşmakta ve Türklerdeki ateş kültünün Zerdüştlükle alakalı olmadığını, İran'da ateşin tapınma objesi, Türklerde ise yalnızca temizlenme aracı olduğunu savunmaktadır.

Türklerin atalar kültürünü totemizmden esinlenilmiş bir kült olarak kabul ettiğinden dolayı bunun devlet erkânının inanç esaslarını oluşturduğunu dile getirmektedir.

Türklerdeki kurban olayına da değinen Gumilev, kurbanı kefaret ve şükran kurbanları olmak üzere ikiye ayırmakta ve bunları da atalar kültürüyle ilişkilendirmektedir. Türklerdeki kurban olayı ile ilgili daha öncesinde böyle bir taksim yapılmamıştır.

Şamanizm üzerinde de sıklıkla duran Gumilev de M. Eliade, Couliano, Hikmet Tanyu, Harun Güngör, Yaşar Kalafat gibi şamanizmi din olarak kabul etmemektedir. Gumilev, dini "Tanrı'ya bağlanmak" olarak tanımladığı için şamanizmi din değil, inanç olarak kabul etmekte ve "ebedî olan tabiatla ilişkisi bulunmayan ruhlarla psikolojik ve seksüel ekstaz yoluyla elde edilen ilişkiler" olarak tanımlamaktadır.

Bununla birlikte Türklerdeki cenaze törenleri ve defin işlemlerini tarihî seyir içerisinde farklı şekillerde gözlendiğini, bu farklılığın da zaman, mekân ve komşularla temaslar sonucunda şekillendiğini ifade eden Gumilev, defin şekillerini; cesedin eski kurganların taşları kullanılarak yapılan taş sahanlıklar içerisinde defni, kurganlardaki eski ölümlerin külleri üzerine defnedilmesi, cesedin yakılması ve son olarak da cesedin taş set içerisinde defnedilmesi şeklinde bir sıra takip ettiğini aktarmaktadır.

Kaynaklar

- Albayrak, Ali (1995), *Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Eski Türk Dini İnançlarının Tespiti ve Değerlendirilmesi*, Kayseri: Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Aliyeva, Tamila (2005), *S. A. Tokarev'e Göre Şamanizm*, Kayseri: Lisans Tezi
- Ayan, Ekrem (2002), "Türk Mitolojisinde Su Kültü ve Yada Taşı", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yay., s.622-629.
- Barthaold, W. (1975), *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, (Yayına Hazırlayanlar; Kazım Yaşar Koprıman vd.) Ankara: Emel Matbaacılık
- Belli, Oktay (2002), "Türkler'de Taş Heykel ve Balballar", *Türkler Ansiklopedisi*, C.3, Ankara: Yeni Türkiye Yay., s.910-914.
- Çoruhlu, Yaşar (1999), *Türk Mitolojisinin ABC'si*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Divitçioğlu, Sencer (2000), *Kök Türkler (Kut, Küç, Ülüğ)*, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Doğan, Ahmet (2002), "İslamiyetten Önceki Türk İnançına Dair", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yay., s.305-319.
- Dubrovsky, Dimitry (2002), "Cuci Ulusunun Cenaze Törenlerinde At Kurban Edilmesi", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yay., s.80-87.



- Eberhard, Wolfram (1996), *Çin'in Şimal Komşuları*, (Çev.: Nimet Uluğtuğ), Ankara: TTK Yay.
- Eliade, Mircea (1999), *Şamanizm, İkel Esrime Teknikleri*, (Çev.: İsmet Birkan), Ankara: İmge Kitabevi Yay.
- Eliade, Mircea (1983), "Orta Asya ve Kuzey Kavimlerinde Semavi Tanrılar," (Çev.: Harun Güngör), Kayseri: *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, s.283-287.
- Eliade, Mircea (2005), *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, (Çev.: Mustafa Ünal), Konya: Serhat Kitabevi
- Eliade, Mircea; Ioan P. Couliano (1997), *Dinler Tarihi Sözlüğü*, İstanbul: İnsan Yay.
- Ergin, Muharrem (1970), *Orhun Abideleri*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
- Esin, Emel (1978), *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*, İstanbul
- Gökbek, Ahmet (1999), *Kıpçakların Siyasi ve Dini Tarihi*, Sivas: Doktora Tezi,
- Gumilev, Lev Nikolayeviç (2003), *Eski Ruslar ve Büyük Bozkır Halkları: Kıpçak, Peçenek, Hazar, Yahudi, Guz, Burtas, Çerkes, Tatar ve Moğollar: C. 1*, (Çev.: Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yay.
- Gumilev, Lev Nikolayeviç (2003), *Muhammed Hükümdarlığın İzinde*, (Çev.: Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yay.
- Gumilev, Lev Nikolayeviç (2003), *Eski Türkler*, (Çev.: Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yay.
- Gumilev, Lev Nikolayeviç (2003), *Hunlar*, (Çev.: Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yay.
- Gumilev, Lev Nikolayeviç (2006), *Avrasyadan Makaleler I*, (Çev.: Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yay.
- Güç, Ahmet (2003), *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban*, İstanbul: Düşünce Kitabevi Yay., Özal Matbaacılık
- Günay, Nasuh (1997), "Eski Türk Dini", Isparta: *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, s.261 -272.
- Günay, Ünver; Harun Güngör (1998), *Türk Dini Tarihi*, Kayseri: Laçın Yay.
- Güngör, Harun (2002), "Eski Türkler'de Din ve Düşünce", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yay., s.261-282.
- Güngör, Harun (2004), "Lev Nikolayeviç Gumilev'in Eserlerinde Türklerin Dini Hakkında Bazı Notlar", *Türk Dünyası Tarih ve Kültür Dergisi*, S. 207, Mart, s.43-44.
- Güngör, Harun (1986), "Süryani Kaynaklarına Göre Türklerin Menşei, Dini İnanış ve Adetleri", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*.
- Güngör, Harun (2006), "Türk Alevi Bektaşî İnanışında Şamanlığın İzleri", *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, İstanbul: Kum Saati Yay., s. 95-107.
- Güngör, Harun (2006), "Altay Kavimlerinde Gök Tanrı", *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, İstanbul: Kum Saati Yay., s. 45-57.
- Güngör, Harun (2006), "Şamanizm, Türkoyazıcılığın Naradov Sibiri", *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, İstanbul: Kum Saati Yay., s.84-94.
- Güngör, Harun (2006), "Uraanghay-Sahalar", *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, İstanbul: Kum Saati Yay., s. 111-118.
- Güngör, Harun (2006), "Abdülkadir İnan'ın Din Tarihçiliği", *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, İstanbul: Kum Saati Yay., s. 318-326.
- Güngör, Harun (2006), "Eski Türk Dininin İsimlendirilmesi Üzerine", *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, İstanbul: Kum Saati Yay., s.22- 28.



- Güngör, Harun (2006), "Kayseri ve Çevresinde Ateşle İlgili İnançlar", *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, İstanbul: Kum Saati Yay., s.327- 334.
- İnan, Abdülkadir (1986), *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi
- İnan, Abdülkadir (1976), *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay. Milli Eğitim Basımevi
- Kafesoğlu, İbrahim (2002), "Eski Türk Dini", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yay., s.290-304.
- Kafesoğlu, İbrahim (1983), *Eski Türk Dini*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Kafesoğlu, İbrahim (1987), *Türk Bozkır Kültürü*, Ankara: Türk Kültür Araştırmaları Enstitüsü,
- Kafesoğlu, İbrahim (1986), *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Boğaziçi Yay.
- Kalafat, Yaşar (1995), *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, 2. bs. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, AKM Yay., S. 112
- Karamürsel, Alim (2002), "Türkler'de Mezar Geleneği", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Ankara Yeni Türkiye Yay., s.76-79.
- Kaşgarlı Mahmut (1972), *Divan-ı Lugat-it-Türk Dizini*, Ankara: TDK Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi
- Kırbaş, Selçuk (1999), *Dedem Korkut*, İstanbul: Şule Yay.
- Kocasavaş, Yıldız (2002), "Eski Türkler'de Yas ve Ölü Gömme Adetleri", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yay., s. 67-75.
- Kocasavaş, Yıldız (2002), "Gök Tanrı İnancı", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yay., s. 326-329.
- Mau-Tsai Liu (2006), *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*, (Çev.:Ersel Kayaoğlu vd.), İstanbul: Selenge Yay.
- Memedov, Celal Beydili (2002), "Eski Türkler'de Gizli Tabiat Kuvvetlerine İnanma (İye İnancı)", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yay., s. 330-337.
- Muzio, Cirolo (2002), "Erken Dönem Türkler'de Defin İşlemleri", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yay., s. 123- 128.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1983), *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul: Enderun Kitabevi
- Orkun, Hüseyin Namık (1994), *Eski Türk Yazıtları*, Ankara: TDK Yay.
- Ögel, Bahaeddin (1991), *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre, Ankara: TTK Yay.
- Ögel, Bahaeddin (1978), *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C. 1 Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Ögel, Bahaeddin (1995), *Türk Mitolojisi*, C. 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Özdemir, İrfan (1999), *İslam Öncesi Türkler'de Ağaçla İlgili İnanışlar*, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Radloff, Wilhelm (1976), *Sibiryadan (Seçmeler)*, (Çev.: Prof. Ahmet Temir), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, Kültür Bakanlığı Yay.
- Rahman, Abdulkerim (1996), *Uygur Folklorü*, (Çev.: Soner Yalçın; Erkin Emet), T.C. Kültür Bakanlığı Yay.
- Roux, Jean-Paul (1999), *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (Çev.: Aykut Kazancıgil), İstanbul: İşaret Yay.



- Roux, Jean-Paul (1999), *Eski Çağda ve Orta Çağda Altay Türklerinde Ölüm*, (Çev.: Aykut Kazancıgil), İstanbul: Kabalcı Yay.
- Rozwadowski, Andrzej (2002), "İlk Çağ Orta Asya Şamanizminin Dinamikleri ve Taş Sanatı", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yay., s. 915- 921.
- Sümer, Faruk (1992), *Oğuzlar (Türkmenler)-Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*, İstanbul: TDAV Yay.
- Şeşen, Ramazan (1975), *Onuncu Asırda İslam Seyyahı İbn-i Fazlan Seyahatnâmesi*, İstanbul: Bedir Yay.
- Tağızade, Leyla (2003), "Avrasyacılık ve Lev Gumilev", Ankara: *21. yüzyılda Türk Dünyası Jeopolitiği*, Muzaffer Özdağ'a Armağan, s. 149 -166.
- Tanyu, Hikmet (1968), *Türkler'de Taşla İlgili İnançlar*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
- Tanyu, Hikmet (1998), *Türklerin Dini Tarihçesi*, 2. bs. İstanbul: Burak Yay.
- Tanyu, Hikmet (1980), *İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
- Turan, Fatma Ahsen (2002) "Eski Türklerde Tek Tanrı İnancı", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yay., s.320 -325.
- Yörükân, Yusuf Ziya (2004), *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağda Türkler*, İstanbul: Gelenek Yay.
- <http://www.turkdirlilik.com/Dergi/yazarlar/LNGumilev0000.htm>, (20. 01. 2006).
- <http://www.evrazia.org/modules.php?name=News&file=article&sid=86> "the Work of L. N. Gumilev as a development of the eurasist thinking", (31. 03. 2006).
- <http://www.gumilevica.kulichki.net/English/bibliography.htm>, "Gumilevica. The Bibliography Of Lev Nikolayevich Gumilev", (31. 03. 2006).
- <http://www.selenge.com.tr/yazarlar.htm>,(31. 03. 2006).

Alman Seyyah Hans Dernschwam'ın Gözüyle XVI. Yüzyılda Ankara

Ferruh TORUK*

ÖZ

Kral 1. Ferdinand tarafından Kanuni ile İran seferi hakkında görüşmek, yıllık vergiyi ödemek ve müzakerelerde bulunmak üzere görevlendirilen Avusturya elçisi Busbeq'in ekibine, Osmanlı devletinin başkentini görme arzusu ile, 1553'te katılan, Alman kökenli Dernschwam, ekiple birlikte İstanbul'a geldiği esnada, Kanuni'nin Amasya'da olması nedeniyle (7 Nisan-2 Haziran 1555) Amasya'ya kadar gitmek zorunda kalmıştır.

Çalışmamızda, seyyahın hayatından ve seyahatnamesinden bahsedilmiş olmakla birlikte; Amasya'ya giderken 28-30 Mart 1555'te ziyaret ettiği Ankara hakkındaki gözlemlerine de yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dernschwam, Ankara, Amasya, İstanbul.

ABSTRACT

The Sixteenth Century Ankara by the German Traveler, Hans Dernschwam

Attending the team of Austrian Ambassador Busbecq, who was appointed by the King Ferdinand I to talk over the Iran war with Kanuni (Suleyman the Magnificent), to pay the annual tax and to hold a parley, German traveler Hans Dernschwam visited İstanbul with the desire to see the capital city of the Ottoman Empire in 1553. However, Dernschwam went to Amasya since Sultan Süleyman was there at that time (7 April - 2 June 1555). This study provides information about the life of the traveler and his travel book, and his views of Ankara, which he visited on 28-30 March 1555 on his way to Amasya.

Key Words: Dernschwam, Ankara, Amasya, İstanbul.

Giriş

Seyahatnameler, gerek klasik, gerek sosyal ve kültürel tarih, gerekse sanat tarihi çalışmalarının önemli kaynaklarıdır. Görsel malzeme (gravür, harita, fotoğraf vb) bakımından oldukça zengin olan se-

* Arş. Gör. Süleyman Demirel Üniversitesi, Mühendislik Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Tarihi Ana Bilim Dalı, ISPARTA, e-posta: ferruhtoruk@yahoo.com



yahatnameler, kentlerin tarihi süreç içerisindeki fiziki, ekonomik ve sosyal değişimini yansıtan son derece önemli belgeler arasında yer almaktadır.

Genelde bağımsız sivil şahıslar olarak faaliyet gösteren seyyahlar, olayları, savaşları ve kahramanları tarihi süreç içerisinde aktaran klasik tarihçilerin ve günlük yazan vakanüvislerin ihmal ettikleri pek çok bilgiyi verme şansına sahip olmuşlardır. Onlar bir taraftan seyahat ettikleri kentlerin; insan unsuru ile ekonomik, dini, sosyal ve kültürel durumlarını da ortaya koymuşlar hatta kendi ülkeleri ile karşılaştırarak ta mukayeseli bilgiler vermişlerdir.

Seyahatnameler basit hatıralar olmaktan ziyade, sonra ki araştırmacılara kıymetli bilgiler aktaran, ilk el orijinal kaynaklar niteliğindedir. Bununla birlikte şahsi değerlendirme üzerine kurulu oldukları için bu tür kaynaklardaki bilgilerin mutlaka diğer kaynaklarla karşılaştırılması gerekmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde ülke topraklarını, –genelde 19. yüzyılda– batılı pek çok seyyah ziyaret etmiş ve onlar, gördüklerini hatıra/günlük şeklinde yazıya dökmüşlerdir. Osmanlı ülkesi ve insanların dışardan nasıl görüldüğünü aksettirme imkanına sahip olan seyahatnameler, Osmanlı sosyal, kültürel, siyasi, dini iktisadi vb. tarih araştırmaları için vazgeçilmez eserler arasındadır.

Osmanlı kültürü bilhassa batılı seyyahların ilgisini her dönemde çekmiştir. Bu ilgi Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanat yılları başta olmak üzere 19. yüzyılda dahil uzun süre devam etmiştir.

16. yüzyılda Osmanlı ülkesini ziyaret eden batılı seyyahlar arasında Ghiselin Busbeq, Stephan Gerlach, Melchior Besold ve Hans Dernschwam akla ilk gelenlerdir.

16. yüzyılda Osmanlı ülkesinin bir kısmını gezip, görme şansına sahip olan Alman seyyahlardan biri de Macaristan'dan başlayarak Amasya'ya kadar giden Hans Dernschwam'dır.

Hans Dernschwam 1494 yılında Bohemya'nın¹ Alman sınırları içinde bulunduğu yıllarda Brux'de doğmuştur. Ailesinin oraya nereden ve nasıl göç ettiği bilinmemektedir.

Seyyahın çocukluk ve gençlik yıllarına ait bilgiler çok azdır. Maddi durumu iyi olan ailede, çocuk sayısı fazla olmakla beraber Dernschwam da dahil hepsinin iyi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır.

Dernschwam'ın, daha 13 yaşında iken öğrenmeye duyduğu sınırsız ilgi sebebiyle önce Viyana Üniversitesi'ne daha sonrada Leipzig Üniversitesi'ne devam ettiği ve 1510 yılında da Leipzig Üniversitesi'nin felsefe bölümünü tamamladığı bilinmektedir.

1 Bohemya, Orta Avrupa'da Çekoslavakya'nın batı kısımlarını oluşturan bölgedir. Bkz: "Bohemya", *Meydan Larousse*, II: 464, İstanbul 1987.



Dernschwam'ın üniversitede öğrendiği disiplinler kesin olarak bilinmemektedir. Felsefe tahsilinin yanı sıra Roma ve Yunan klasiklerine, tarih yazıcılarına ve coğrafyacılar da özel ilgi duyduğu söylenmektedir.

Dernschwam, bir süre sonra 1512-15 yılları arasında Macaristan kraliyet sarayında prenslere hocalık yapmak için görevlendirilen Hyromymus Balbus'un yardımcılığı görevinde bulunmuştur².

Balbus'un yardımcılığından ayrıldıktan sonra Dernschwam'ın nerede olduğu ve ne yaptığı tam olarak bilinmemekle birlikte 1520-30 yılları arasında Macaristan ve komşu memleketlere seyahatlerde bulunduğu ve bu seyahatlerinde tarihi - arkeolojik eserler topladığı ve Eski Roma kitabelerini kopyalayarak sakladığı bilinmektedir³.

Dernschwam'ın hayatındaki en verimli çalışmaları, maden firması patronu olan Anton Fugger'in yanında 1517-1546 yılları arasında, onun desteği ve himayesi altında gerçekleştirdiği görülmektedir. O yıllar dünyaca tanınmış Fugger firmasının giriştiği muazzam işler sayesinde Dernschwam'ın, memleketler ve ulusları hakkında çok geniş tarihi bilgiler elde ettiği söylenebilir. Dernschwam'ın, bu maden firmasında çalışırken maddi güvencesini de ihmal etmediği ve küçümsenemeyecek bir servet elde ettiği de bir gerçektir.

Seyyahın, bir süre sonra Fugger firmasından ayrılmış olmasına rağmen Fugger ailesi ile özellikle Alton Fugger ile olan ilişkilerinin devam ettiği anlaşılmaktadır.

Firma ile bağlantısının zayıflamaya başladığı tarih 1546 olarak bilinmekle birlikte 1549'da Viyana'ya yerleştiği sırada Alton Fugger'e, maden işletme işlerinde müşavirlik hizmetlerinde bulunduğu da Fugger firmasının kayıtlarından öğrenilmektedir. Bu tarihten sonra seyyahın nerelerde ikamet ettiği ve neler yaptığı ise tam olarak anlaşılmamaktadır.

1553'te yapmış olduğu Anadolu seyahatinin ardından 1555'te Viyana'ya döndüğü bilinen Dernschwam'ın bu yıldan sonra ne işlerle uğraştığı bilinmemekle birlikte; 1558 sonrası hayatı hakkında –az da olsa– Viyana Arşivi'nin maliye bölümünde bulunan belgelerde, bilgilere rastlanmaktadır. Bu belgelerden edinilen, fakat kesin olmayan bilgilere göre seyyahın Macaristan'ın dağlık bölgelerindeki şehirlerde ikâmet ettiği anlaşılmaktadır.

Hayatının son yıllarını bu şehirlerden Neusohl'de geçirmemiş olsa bile buraya çok yakın olan Kremnitz'de geçirmiş olması –Viyana Arşivi Maliye Bölümü'ndeki belgelere dayanılarak– kuvvetle muhtemeldir. Bu arada 68

2 Joh. Christ v Engel, *Geschichte des ungarischen Reiches und seiner nebenlaender* 1, 1797: 196.

3 Dernschwam'ın, eski eserlerle ilgili oluşturduğu koleksiyonu içeren eseri: *Inscriptiones Romanae e lapidibus in territoriis Hungariae et Transsyvaniae repertis a. 1520-30 collectae* adıyla Viyana'da Nationalbibliothek'te yer almaktadır.



yaşını geçtiği bilinen seyyahın, ne zaman öldüğü de kesin olarak belli değildir.

Bununla birlikte onun, 1568'te hayatta olmadığı resmi bir kayıttan anlaşılmaktadır. Zira, 1569'da İmparatorluk Hazine Dairesi'nden, Viyana Saray Kütüphanesi'ne daha önce gelen kitaplarının⁴ karşılığında 500 gulden paranın yeğeni Markus adına gönderildiği ifadesi yer almaktadır⁵.

Daha önceleri özellikle Avusturya-Macaristan merkezli olmak üzere seyahatlerde bulunan Dernschwam, 60'lı yaşlarında resmi bir heyetle birlikte Osmanlı ülkesini gezme fırsatı yakalamıştır.

22 Haziran 1553 tarihinde, Percs Piskoposu Anton Vrancie (Verantius) ile Macaristan'ın en nüfuzlu prenslerinden Başkomutan Franz Zay ve Avusturya hükümeti tarafından elçi olarak görevlendirilen Busbecq⁶, resmi bir heyetle; Kanuni ile İran Seferi hakkında görüşmek ve yıllık vergiyi ödemek üzere İstanbul'a gelecekerdi. Aynı ekibe üç atı ve arabacısıyla, kendi adına seyahat etmek üzere Dernschwam da iştirak etmiştir. Hans Dernschwam'ın da içinde bulunduğu heyet 25 Ağustos 1553'de İstanbul'a gelmiştir.

Heyetin, Kanuni'nin –o esnada– Nahcivan Seferi'nde olması nedeniyle bir yıla yakın bir süre İstanbul'da onun dönüşünü beklediği anlaşılmaktadır. Ancak Kanuni'nin İstanbul'a dönemeyip kışı Amasya'da geçirmeye karar vermesi üzerine, onunla görüşmek için heyetin Amasya'ya kadar gitmek zorunda kaldığını biliyoruz.

9 Mart 1555'te İstanbul'dan yola çıkan heyet ; Kartal, Gebze, İzmit, Kazıklı Köyü, İznik, Yenişehir, Akbıyık, Pazarcık, Bozöyük, Karaali, Eskişehir, Uyuz Köyü, Mihaliççık, Mesut Köyü, Polatlı, Muhat, Sunglie, Yalancıali, Kutlugül, Ankara, Sarıkurt, Hasanoglan, Alagöz, Çankırı, Bakırlı, Sivas, Çukur Köyü, Çorum, Mecitözü ve Bağlıca güzergâhını takip ederek, 7 Nisan'da Amasya'ya gelmiştir.

4 Dernschwam'ın kitaplığı 651 cilt içinde toplanmış olarak 200 civarında eser içermektedir. Bunların çoğu 16. yüzyıldan önce ve 16. yüzyılın ilk yarısında basılmış kıymetli eserlerdir. Ayrıca Yunan ve Roma klasiklerinin değerli eserleri ile teoloji kitapları ve unik el yazmaları da yer almaktadır. Bu kitapları 1554'te Pera'da (Beyoğlu) o dönem için büyük bir para sayılan 180 dükkâ vererek; Johannes Zonaras'ın aldığı bilinmektedir. H. Dernschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, (Çev: Y. Önen), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987: 12.

5 Dernschwam hakkında geniş bibliyografya için bk: S. Eyice, "Dernschwam" *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IX, İstanbul 1994: 182-83.

6 Bu seyahatte Busbecq'in Anadolu hakkındaki gözlemleri için bk: Seymour Forster, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, Imperial Ambassador at Constantinople 1554-1562*, Oxford 1962; O.G. Busbecq, *Türkiye'yi Böyle Gördüm*, (Çev: Aysel Kurutoğlu), İstanbul 1979; O. Yüksek, *Kanuni Devrinde Bir Sefirin Haturatı (Türk Mektupları)*, Ankara 1953; F. Toruk, "Seyahatnamelerde Amasya" *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8, Isparta 2003: 173-75.



Yaklaşık 2 ay Amasya'da kalan heyetin⁷, herhangi bir siyasi başarı elde edemeden aynı güzergâh üzerinden 23 Haziranda İstanbul'a döndüğü; 3 Temmuzda da geri hareket ederek Silivri, Babaeski, Edirne, Filibe, Sofya, Niş, Belgrat ve Osijek'ten Budin'e, birkaç gün sonra da 11 Ağustos 1555'de Viyana'ya ulaştıkları bilinmektedir.

Dernschwam'ın, seyahatnamesinin ilk yazma nüshaları, önce Fuggerlerin arşivindeki metrukâtı arasında prenslik arşivcisi Dr. Friedrich Dobel (1819-1891) tarafından Babenhausen Kalesi'nde bulunmuştur. Yazmanın hangi yoldan bu kaleye getirildiği bilinmemektedir. Eserin Fuggerlerin elinde bulunması, seyahatın bu ailenin hizmetinde çalışan herhangi biri olmayıp, onlarla özel ilişkiler kurmuş biri olduğunu göstermektedir. Seyahatnamenin bu asli nüshasından kopya edilmiş birçok nüshasının daha mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan muhtemelen 16. yüzyılda kopya edilmiş nüsha Wolfenbüttel Landesbibliothek'de (Milli Kütüphane) bulunmaktadır. Aynı kütüphanede 17. yüzyılda 16. yüzyıldaki nüshadan kopya edilmiş bir nüsha daha vardır. Bunların dışında Bohemya Krallık Müzesi'ndeki koleksiyon arasında bir kopya daha yer almaktadır.

İlk defa Heinrick Kiepert, Wolfenbüttel ana nüshasına dayanarak, seyahatnameyi ayrıntılı olarak incelemiş ve seyahatnameden yararlanmıştır. H. Kiepert'in, Berlin'de 1963'te Prusya İlimler Akademisi'nin aylık bültenin 307-323. sayfalarında yer alan yazısında:

"G. Busbecq'in başkanı bulunduğu 1555 yılında Kuzey Anadolu'da yapılan elçilik heyeti seyahatinde izlenen yol: Dernschwam'ın günlüğüne dayanılarak H. Kiepert tarafından hazırlanmıştır" ifadesine yer verilmiştir.

Kiepert, yaklaşık 25 yıl sonra seyahatın anlattıklarını da göz önünde bulundurarak *Hans Dernschwams Orientalische Reise 1553-1555* başlığı altında eseri tekrar ve daha ayrıntılı biçimde ele almış ve bu konuda yazdığı bir dizi makaleyi *Globus Dergisi*'nin 52. cildinde, 1887'te yayınlamıştır.

Seyyahın Osmanlı ülkesine yaptığı bu gezi notları daha sonra; *Hans Dernschwam's Tagebuch, einer Reise nach Kostantinopel und Kleinasien* adıyla Franz Babinger tarafından yayınlanmıştır. Babinger'in 1923'te yayınladığı bu seyahatname notları *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü* adıyla Yaşar Önen tarafından 1992'te Türkçeye kazandırılmıştır.

Eser günlük tarzında kaleme alındığı için bazı günlerin anıları daha geniş ve daha ayrıntılı yazıldığı halde bazı günlerin izlenimlerinde daha kuru ve kısa ifadelere yer verilmiştir. Bunun içindir ki eserde anlatılan yerlerin bir iki

7 Heyette yer alan H. Dernschwam ve Busbecq'in Amasya hakkındaki gözlemleri için bkz: F. Toruk, *agm*:173-180.



kez tekrarı ile karşılaşılmaktadır. Seyyahın İstanbul'da geçirdiği rahat günlerinde yazdıkları ile yolculukta yorgun saatlerde veya çok dar zamanlarda yazdıkları arasında farklılıklar gözlenmektedir.

Seyahat notları arasında yer alan Latince ve Yunanca kitabelerin kopyalarının seyyahın kendi elinden çıktığı yazım üslubundan da açıkça belli olmaktadır.

Öte yandan seyyahın, özellikle ekonomi ve kültür tarihi ile ilgili başta paralar ve ağırlık ölçüleri olmak üzere her türlü ölçü, çeşitli gıda maddelerinin fiyatları vs. hakkında verdiği bilgilerin de çok değerli olduğunu burada belirtmek gerekir. Seyyahın bunlar hakkında ne kadar doğru ve güvenilir bilgiler verdiği de; iyice emin olmadığı sayı ve ölçü gösteren rakamların yerlerini boş bırakmış olmasından açıkça belli olmaktadır.

Dernschwam'ın, diplomat veya tarihçi olmadığı halde yeni yerler tanımayı kendisine hedef edinmiş bir kişi olduğunu göz önünde bulundurursak; başarısı inkâr edilemez.

O dolaştığı ülkelerde gördüklerini ve duyduklarını aktarmakla ve maddi kültür verileri hakkında bilgi vermekle yetinmemiş; yukarda da belirttiğimiz üzere pek çok kitabeyi şekil, yazı ve rakamsal olarak not etmekle de kalmamış; çeşitli sanat, tarım ve ticaret faaliyetleri için kullanılan araç ve gereçleri çizimlerle göstermiştir. Ayrıca tarihi mekânların krokilerini de çizerek belgeleme alanında başarılı çalışmalar yapmıştır.

Seyyahın günlüğünü diğer seyahatnamelerden ayıran en belirgin özelliğın, gördüğünü belgeleme gayreti olduğunu da unutmamalıdır.

Seyyahın, seyahat esnasında en geniş ve en detaylı şekilde, önemsiz sayabileceğimiz küçük şeyleri dahi dikkate alarak aktarması seyahatnamesini daha da değerli kılmaktadır.

Dernschwam, Osmanlı toprakları hakkında topografik bilgiler de vermekten kaçınmamıştır. Dağ ve tepelerin tahmini yüksekliklerini, varılan dere, nehir ve köprülerin uzunluk ve genişliklerini hatta sivil ve dini yapıların boyutlarını da rakamlarla ifadelendirmiştir.

Aynı zamanda ticaretle de uğraşmış olan seyyahın, gıdaların fiyatlarını, kullanılan paralar ve bunların piyasa değerlerini aktarmada çok titiz davranıldığı bilinmekle birlikte; Osmanlı kentlerinde insanların yaşayış tarzlarını, giyim-kuşam şekillerini, din anlayışlarını, örf ve adetlerini, evlenme merasimlerini hatta Amasya'da huzuruna çıktıkları sultanın kabul merasimini de⁸

8 Kanuni'nin heyeti Amasya'da kabul esnasındaki, merasim seremonisi hakkında bk: F. Toruk, "Amasya Kentinin Fiziksel Oluşum Sürecin İçerisinde Saray Olgusu", *Vakıflar Dergisi* 29, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2005: 439-41.



ayrıntılı şekilde irdelediği görülmektedir. Seyyahın bu unsurları irdelerken şahsi görüşlerini de beğendiği veya beğenmediği davranış, gelenek ve inanışlar hakkında, kimi yerde pervasızca dile getirdiği anlaşılmaktadır.

Genelde Türklerin inanışlarına karşı olumsuz görüşler sergilemesinin onun farklı dine ve kültüre bağlı, hatta ülkesinin Osmanlı tehdidi altında olması ile de inilti olduğu düşünülmelidir.

Dernschwam, seyahatnamesinde Macaristan'dan Amasya'ya kadar uzanan geniş coğrafyada 16. yüzyıl içerisinde Osmanlı topraklarında gördüklerini bütün ayrıntılarıyla –kimi zaman kişisel görüşlerini de vererek– günlüğüne işlemekle; Kanuni devri Osmanlısının; sosyal, ekonomik, kültürel hayatı hakkında günümüzde de değerlendirilebilecek önemli bilgiler aktarmıştır.

Onun Protestan olmasının da yer yer –yukarda belirttiğimiz üzere– kendisini, objektif olmanın ötesinde sübjektif ve önyargılı kanaatlere sürüklediği gözlenmektedir.

Bunların ötesinde seyahatnamenin Osmanlı ülkesi hakkında verdiği bilgilerin, Kanuni devrinin sosyal, ekonomik, askeri, idari, dini ve kültürel alanlarında araştırma yapacaklar için vazgeçilmez bir kaynak teşkil ettiği de unutulmamalıdır⁹.

Hans Dernschwam'ın, seyahat notlarındaki Ankara ile ilgili bilgileri aktarmadan önce heyetin Ankara'ya gelirken uğradığı Polatlı, Muhat, Sunglie ve Yalancıali¹⁰ güzergâhından sonraki son durak olan Kutilin (Kutlugün) hakkında gözlemlerine yer vermek gerekmektedir.

Seyyah heyetle birlikte 27 Mart 1555'te sabah saat 7 sıralarında Yalancıali Köyü'nden Kutlugül (Kutilin)'e doğru hareket ettiklerini ve bu yerleşimin Yalancıali Köyü'ne 2 mil mesafede olduğunu ifade etmekte ve buraya saat 12'de ulaştıklarını bildirmektedir.

Bu iki yerleşim arasında tepeler, vadiler ve tarlalar gördüklerini ve Kutlugül'e giriş yolunun solunda bir mezarlık, sağında ise oldukça büyük bir çeşme ve bu çeşmenin sağında ve solunda da değirmenlerin bulunduğunu belirtmekle kalmamış, yerleşimin ağaçsız olduğu hatta şarap üretimi için gerekli üzüm bağlarının da yer almadığını ifade etmiştir. Bunların yanı sıra yumurta, tavuk ve ekşimiş yoğurdun bol olduğuna değinerek, evlerin tepenin içine gömülü ve toprak damlı olduğundan da kısaca bahsetmiştir.

9 Muhat, Sunglie ve Yalancıali, 937H/1530M tarihli 438 numara ile kayıtlı *Muhasebe-i Vlayeti Anadolu Defteri*'nde Ankara'ya ayrılmış yer adları bölümünde ve yine aynı deftere konan, 1530 tarihli Ankara haritasında da yer almamaktadır. Kutlugül ise Kutugin adı altında bahsi geçen defterin yer adları listesinde Ankara kazasına bağlı karye (köy) olarak verilmiştir.

10 Seyyahın, Muhat, Sunglie ve Yalancıali yerleşimleri hakkındaki gözlemleri için bk: Y. Önen, *age*: 243-248.



Kutlugül kadınlarının sof denen tiftikleri ücret karşılığında eğirdiklerini, eğrilen bu yünlerin Ankara'dan gelen sof tüccarları tarafından alınarak dağıtıldığını da bildirmektedir.

Ayrıca bu köyde iki gün kaldıklarını ve bu iki gün içerisinde tandırda pişirilen ekmekten yediklerini de ifade etmektedir¹¹.

Seyyah 28 Martta Kutlugül'den Ankara'ya doğru yola çıktıktan kısa süre sonra bir tarlada konakladıklarını 29 Martta da aynı yerde kalıp dinlendiklerini, 30 Mart sabah saat 7'de de buradan ayrılarak Ankara'ya yaklaştıklarında sol tarafta küçük bir değirmen ile yolun kenarında bir mezarlığın görüldüğünü de ifade etmektedir.

Takip edilen yolun inişli-çıkışlı olduğunu sağ ve sol kol üzerinde bulunan vadilerin buğday ekilmiş tarlalar şekline geldiğini de belirtmektedir.

Ankara'da Rumlar, Ermeniler, Yahudiler ve Türkler'in bir arada yaşadığına değinen seyyah, kentte çok miktarda sof dokunduğunu ve bu nedenle dokumacı sayısının da gayet fazla olduğunu söylemektedir.

Dernschwam sofun nasıl elde edildiğini, kaynatıldığını (kaynatılan kazanın da krokisini çizerek) (Çizim 1), boyandığını ve nasıl eğrildiğini uzun uzun anlattıktan sonra sof satışını, Schwaben'deki Mısır kutnusu ile keten satışına benzetmekte ve sof satışının bedestende gerçekleştirildiğini fakat o gün cuma namazı olmasından dolayı bedestene¹² giremediklerini de ifade etmektedir.

28 Mart öğleye doğru şehre ulaştıklarında Ankara halkının şehrin dışında 2000 veya 2500 kişi olacak şekilde kendilerini karşıladıklarını hatta paşanın da 150 kişi ile karşılamaya geldiğini bildirmektedir.

29 Mart günü Ankara hakkındaki ilk izlenimlerinde seyyah:

" ... Şehri gezdik. Bir tepenin üzerinde hisar vardı. Oraya kadar çıktık. Oradan şehrin her tarafını seyrettik. Ankara şehri ve kalesi vaktiyle çok güzelmiş, mükemmel bir yerde kurulmuş. Böyle yerleri insan her zaman arzu eder. Hisarın etrafı büyük kare şeklinde veya diğer taşlarla ve tuğlalarla örülmüş bir surla çevrilidir. Surda birbirinden 45 adım veya daha az mesafede üçgen şeklinde yarım kuleler bulunmaktadır. Yukarıda sözünü ettiğim kalenin önünde mazgalları bulunan bir burcudadır. Yüksekliği iki adam boyu gelir. İçeriye açılan iki kapı gördüm. Yukarı çıktığımda Ermeni kilisesini gördüm. Bu kilise kerpiçten yapılmış küçük bir yapı. Kilisenin iç uzunluğu ve genişliği dörder adım ancak gelir. 3

11 Y. Önen, *age*: 249-50.

12 H. Dernschwam'ın bahsetmiş olduğu bedesten, Hisar'ın dış duvarının güney doğu kıyısında, bugün Atpazarı denilen semtte yer almaktadır. Bedesten, Fatih Sultan Mehmet'in sadrazamı Mahmut Paşa tarafından 1464-71 yıllarında yaptırılmıştır. Seyyahın bahsetmiş olduğu bu bedesten bugün Anadolu Medeniyetleri Müzesi olarak kullanılmaktadır. R. Özdemir, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998: 25-26.



kemeri var.. kilise pencerelerinden birinin içine beyaz bir mermer yerleştirilmiştir. Bu mermer üzerinde yaklaşık 1.5 karış boyunda bir haç motifi bulunmaktadır” ifadesine yer vermekte ve hemen akabinde Ankara kalesi ve kale içindeki Ermeni kilisesinden kısaca bahsetmekle kalmamış, bunların krokilerini de notları arasına işlemiştir (Çizim 2, 3).

Dernschwam, kalenin içindeki sivil yapıları gezemediğini fakat kale içinin bir şehir olduğunu ve kale içindeki evlerin kerpiçten yapıldığını, çatılarının ise toprak düz dam şeklinde inşa edildiğini belirtmektedir.

Kalenin dışında ve kaleyi saran tepenin dört tarafında vaktiyle evlerin bulunduğunu (Bk: Çizim 2) fakat şimdi yerlerinin mezarlık olduğunu ifade etmekte ve ardından Müslümanların, mezarlarını ne şekilde inşa ettiklerine de kısaca değinmektedir.

Seyyah, Ankara şehrinin dağın etrafından itibaren düzlüğe doğru alabildiğine geliştiğini, ancak evlerin fırınlanmamış kerpiçten inşa edildiğini, etrafının duvarlarla çevrili olmadığını ve plansız yapıldığını, sokakların ise dar ve küçük hatta döşenmemiş şekilde olduğunu da anlatmaya çalışmakta hatta bu yapılarında çok ilkel olduğunu söylemekten geri kalmadığı gibi birçoğunun at ve develerin, ahır olduğunu da dile getirmektedir.

Dernschwam, şehirde büyük, yuvarlak ve güzel mermer sütunlar gördüğünü fakat hiçbirinde yazıya rastlamadığını ve sütunların kırılarak evlerde inşaat malzemesi olarak kullanıldığını da yer vermiştir.

Seyyah daha sonra tekrar kale ile ilgili görüşlerine devam etmekte ve şöyle bir tasvir yapmaktadır:

“... üzerinde kalesiyle uzun ve yüksek surları bulunan dağın tam karşısında aynı şekilde yüksek bir dağ daha var. Bu dağın üstünde de sur ve kale kalıntıları görülüyor. Burası da vaktiyle bir hisar imiş, ve bu kalenin ve aşağıda akan derenin korunması için etrafı tahkim edilmiş, Birinin üzerinde kale, diğesinde sur kalıntıları bulunan bu iki dağın arasından oldukça büyük bir dere akmaktadır. Bu derenin üzerinde ve her iki dağın eteğinde birinden diğesine geçebilmek için iri taşlardan yüksekçe çok sağlam yapılmış bir geçit vardır. Bu geçidin üzerinde üç kule vardır Bunun üstünde sağda ve solda iki kule daha vardır. Bu kuleler çalışmıyor. Kulelerin üstünde geniş bir su kanalı görülmektedir. İhtiyaç duyduklarında bu kuleleri kapatıyorlar.”¹³

Dernschwam, Kalenin altından akan ve bugünde aynı isimle anılan Bent Deresi'nden bahsetmekte ve bu derenin üzerinde birkaç köprü olduğunu da ifade etmektedir. Hatta sof dokuyucularının, dokudukları sofları bu derenin suyunda yıkadıklarını da belirtmektedir.

13 Y.Önen, *age*, 254-55.



Seyyah, aşağı kent olarak isimlendirdiği bugünkü Ulus civarını gezerken; Türklerin Belkis dedikleri Juliyanus sütununu¹⁴ da gördüğünü (Bugünkü Valilik binası önünde) belirtmekle kalmamış bunun bir krokisini de çizmiştir (Çizim 4).

Dernschwam, kaleden inerken düz bir alanda gördüğü eski bir roma yapısı hakkında:

“... Bu yapıya büyük bir tiyatro yahut da bir saraymış herhalde. Çok sağlam yapılmış, nefis bir tezyinatı var. Türkler bu binayı harap etmemişler. Yalnız çatı yok. Çatıyı muhafaza edememişler. Şimdi bu yapının içine duvar diplerinden itibaren her iki tarafına hocalar için 10 tane oda yapılmış. Bu odaları kerpiçle örüp üzerini toprakla kapatmışlar. Kapılarının yüksekliği ise 1/2 Viyana arşını bile yok. Türkler bu odalarda kalıyorlar Binanın güney tarafında üç tane yüksek pencere ve taş parmaklıklar var. Sarayın büyük kapısı ve geniş koridoru 12 ayak genişliğinde ve 2 mızrak boyu yüksekliğindedir. Güzel beyaz mermerlerden yapılmış, üzerlerinde zarif oymalar var. Kapıya gelmeden önce her iki tarafta da büyük taşlardan yapılmış saray kadar yüksek duvarlar arasından geçilmekte. Bu duvarlara antik yazılar yazılmış. Bunlar okunuyor.”¹⁵ ifadelerine yer vermiştir.¹⁶

Seyyah, Saray olarak ifade ettiği Augustus Tapınağı'na (Çizim 5) bitişik olarak inşa edilen caminin de (Hacı Bayram Camii) tapınaktan alınan taşlarla yapıldığını dile getirmektedir.

Dernschwam, Bent Deresi dışında Ankara'nın içinden akan ve Aydos Dağı¹⁷ndan çıkarak gelen suya halk tarafından Çubuk Suyu dendiğini, bu iki suyun birleşerek Sakarya Nehri'ne karıştığını da belirtmektedir.

Ankara'nın manzarasından yer yer söz ederken; civarında ağaç olmadığından, bağ yetiştirilmediğinden (üzüm bağı) bu nedenle halkın şarabı Rumlardan aldıklarından da kısaca bahsetmekle kalmamış, kent insanının yediği yuvarlak, lezzeti iyi, üzerine beyaz haşhaş tohumunun da ekildiğini ifade ettiği simit hakkında da bilgi vermektedir.

30 Martta şehrin aşağı kısmında açık bir düzlükte kaldıklarını ve aynı gün Ankara'dan Amasya'ya gitmek için yola çıktıklarında kentin aşağı tarafı ola-

14 Türkler arasında Saba Melikesi Belkis'tan kaldığına inanılan bu sütun Roma Kralı Juliyanus anısına dikilmiştir.

15 Y. Önen, *age*, 256.

16 Seyyahın saray olarak algıladığı yapı Augustus Tapınağı'dır. Tapınak II. Bayezid döneminde Ak Medrese adıyla kullanılmıştır. C. Baltacı, *15-16 Yüzyıl Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976: 74; Kamil Şahin, "Ankaralı Şeyh İzzettin Vakıfları ve Ak Medrese (Oğüst Mabedi)," *Vakıflar Dergisi* 29, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2005: 45-70; Gönül Öney, *Ankara Türk Devri Yapıları*, A.Ü.D.T.C.F Yayınları, Ankara 1971: 352.

17 Aydos Dağı, Çankırı Şabanözü ilçesi Gümerdin Köyü'nün batısından ve Çubuk ilçesinin kuzey doğusundan yükselen bir dağdır. Bu dağ bugünde aynı isimle anılmaktadır.



rak tarif ettiği –bugün kü Dış Kapı civarı olmalı– alanda bir Rum kilisesi daha gördüğünü ve bu kilisenin de çok harap olduğuna değindikten sonra, aynı gün saat 12 surlarında Ankara'nın kuzey yönünde yer alan ve Anakara'dan 2 mil uzaklıktaki Balıkhisar Köyü'ne ulaştıklarını yazmaktadır.

Dernschwam, İstanbul'dan Amasya'ya yaptığı gezisinde, Amasya güzergâhında bulunan Ankara'ya da uğramış ve Ankara'nın başta coğrafi konumu, bitki örtüsü, yetiştirilen ürünleri, toprak yapısı ve mimari özellikleri hakkında kimi zaman teferruatlara varan bilgiler vermiştir. Ayrıca notlarından, şehirdeki sosyal yaşam, yerleşim mekânları ve biçimleri, başta tarım ve hayvancılık olmak üzere halkın geçim kaynakları ile yerli halkın ve gayr-ı müslimlerin dini yaşamları hakkında da bilgilere ulaşılmaktadır.

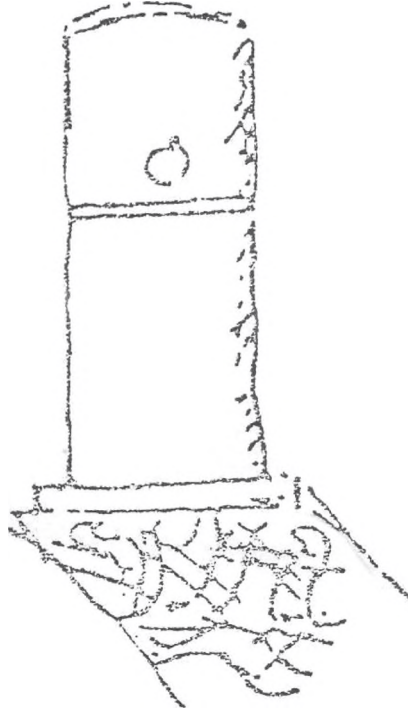
Derschwam seyahatnamesinde 16. yüzyılda önemli bir yerleşim yeri olduğu kaza statüsünden de açıkça anlaşılan Ankara'yı, –3 kış günü kalmış olmasına rağmen– çeşitli yönleriyle tanıtmakla kalmamış o dönem Anakara'sını günümüzde nasıl yorumlamamız gerektiğini de göstermektedir.

Hans Dernschwam'ın Ankara'da Bahsettiği Yer ve Yapı İsimleri

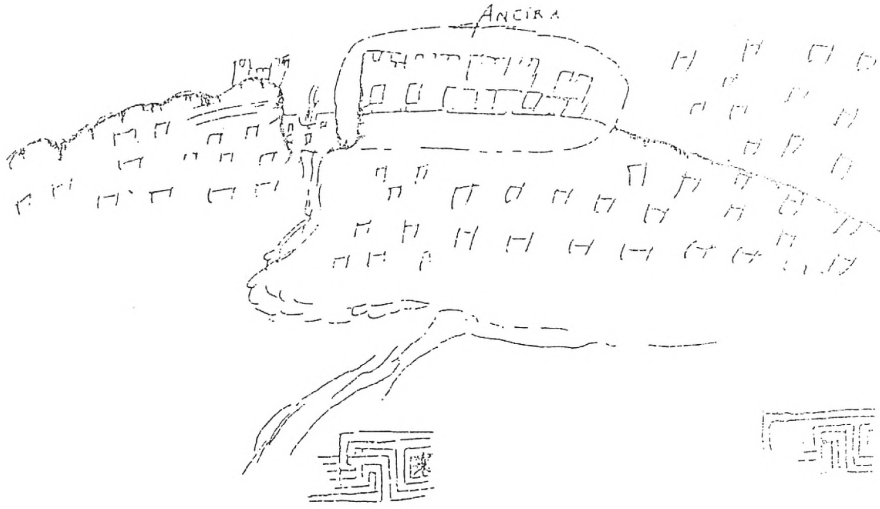
<i>Yer Adı</i>	<i>Yapı Adı</i>
Kale İçi Mahallesi	Bedesten (Mahmut Paşa Bedesteni)
Kale İçi Mahallesi	Kale ve Surları
Kale İçi Mahallesi	Ermeni Kilisesi
Kale İçi Mahallesi	Müslüman Mezarlığı
Kale İçi Mahallesi	Camii (Alaeddin Camii)
Bentderesi	Taş Geçit (Derbent)
Bentderesi	Su Kuleleri (3 Adet)
Bentderesi	Köprü (2 Adet)
Aşağı Kent (Ulus ve Civarı)	Julianus Sütunu
Aşağı Kent	Müslüman Mezarlığı
Aşağı Kent	Augustus Tapınağı (II.Bayezid döneminde Ak Medrese adıyla kullanılmıştır)
Aşağı Kent	Hacı Bayram Camii
Aşağı Kent	Ak Köprü (Çubuk Suyu üzerinde, Varlık Mahallesi'nde)
Aşağı Kent	Rum Kilisesi
Aydos Dağı	
Çubuk Suyu	
Kale İçi Mahallesi	Evler ve Ahırlar

**Kaynaklar**

- Baltacı, C., *15-16 Yüzyıl Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976.
- Busbecq, O.G., *Türkiye'yi Böyle Gördüm*, (Çev: Aysel Kurutoğlu), İstanbul 1979.
- Dernschwam, H., *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, (Çev: Y. Önen), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- Eyice, S., "Dernschwam" *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IX, İstanbul 1994.
- Forster, Seymour, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, Imperial Ambassador at Constantionple 1554-1562*, Oxford 1962.
- Joh. Christ v Engel, *Geschichte des ungarischen Reiches und seiner nebenlaender* 1, 1797.
- Öney, Gönül, *Ankara Türk Devri Yapıları*, A.Ü.D.T.C.F Yayınları, Ankara 1971.
- Özdemir, R., *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- Şahin, Kamil, "Ankaralı Şeyh İzzettin Vakıfları ve Ak Medrese (Ogüst Mabedi)," *Vakıflar Dergisi* 29, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2005.
- Toruk, F., "Seyahatnamelerde Amasya" *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8, Isparta 2003.
- Toruk, F., "Amasya Kentinin Fiziksel Oluşum Sürecin İçerisinde Saray Olgusu", *Vakıflar Dergisi* 29, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2005.
- Yüksek ,O., *Kanuni Devrinde Bir Sefirin Hatıratı (Türk Mektupları)*, Ankara 1953.



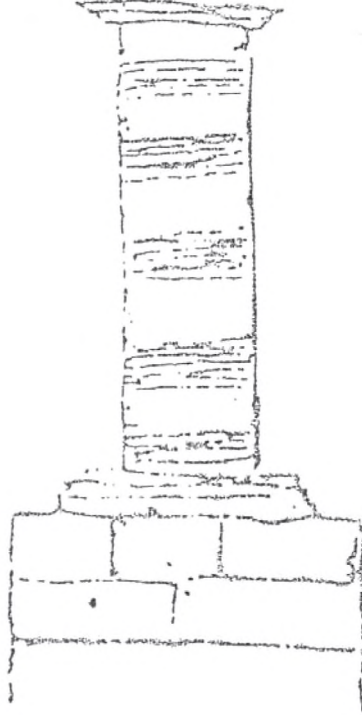
Çizim 1. Sof Kaynatılan Kazan



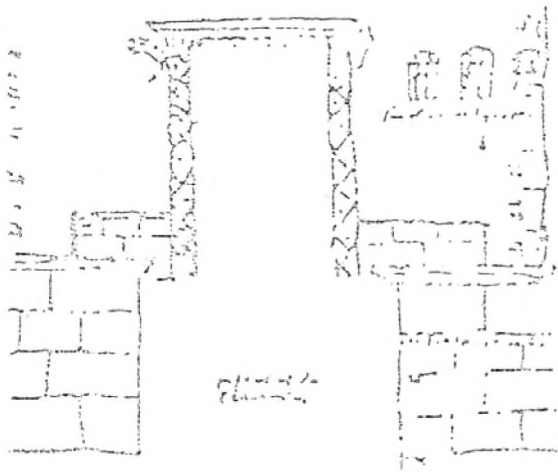
Çizim 2. Ankara Kalesi



Çizim 3. Ermeni Kilisesine Ait Pencereler



Çizim 4. Julıyanus Sütunu



Çizim 5. Augustus Tapınağı

XV. Asır Türk Dünyasının Bozkır Filozofu “Asan Kaygı”

Fatih ÜNAL*

ÖZ

Asan kaygı¹, 14-15. asırlar konar-göçer bozkır Türklüğünün yetiştirdiği büyük devlet adamı, Nogay-Kazak uruğlarının efsanevî bilge kişisidir. Altınordu devletinin son dönemlerinde ve Kazak hanlığının kurulduğu ilk yıllarda etkin bir devlet adamı olarak görülen Asan Kaygı, bilgisinin, yaşının ve tecrübesinin kemâle erdiği dönemden itibaren kendini konar-göçer Türk boylarının istikbaline adanmış bir düşünce ve aksiyon adamıdır. İlerleyen yaşına rağmen uçsuz bucaksız bozkırları jelmeye adlı devesinin sırtında dolaşarak Kazak Türklerine jer üyek diye adlandırdığı dünya cennetini arayan bir tefekkür adamıdır.

Anahtar Kelimeler: Asan Kaygı, Altınordu, Kazak Hanlığı, Jer üyek, Jelmeye

ABSTRACT

“Asan Kaygi”: The Steppe Philosopher of the 15th Century Turkish World

Asan Kaygi was a great statesman and the legendary wise-man of Nogay-Kazakh clans, grown within the nomadic Turkish community in the 14th and 15th centuries. Asan Kaygi was an active statesman during the last period of Altınordu State and in the early period of the Kazakh Khanate. He was a man of thought and a man of service, who dedicated himself to the future of the nomadic Turkish clans since his education, training and maturity. He was also a man of thought, who travelled vast steppes on his camel called “jelmeye” despite his old age, looking for the paradise of the earth for Kazakh Turks, which he himself called as the “jer üyek”.

Key Words: Asan Kaygi, Altınordu, Kazakh Khanate, Jer üyek, Jelmeye.

* Yrd. Doç. Dr., Ordu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, ORDU,
e-posta: fatih2unalan@yahoo.com

1 *Asan*, Hasan isminin kuzeydoğu Türkçesinde söyleniş şeklidir. Halk tarafından, halkın kaygısını, gamı ve kederini kendisine meslek edindiği için *Kaygı* veya *Kaygılı* lakabı verilmiştir. Türk dünyasında bu telaffuzla malum olduğu için biz de çalışmamızda Asan Kaygı olarak verdik.



Giriş

Türk tarihinde hanedan mensupları kadar, devlet ve millete hizmeti geçen, özellikle devlet ve toplum arasında bir nevi köprü vazifesi gören, devletin sağlam temeller üzerine kurulmasında milli ve manevi rol oynayan bilge şahsiyetler, alperenler de önemlidir. Derin bilgi ve tecrübeleriyle, engin hoşgörü ve nasihatleriyle asırlarca toplumların hafızasında geniş yer edinmişler ve günümüze kadar sözleriyle, düşünceleriyle ve kahramanlıklarıyla hep canlı kalmışlardır. Elinde kopuzu, dilinde özlü sözleri ile Dede Korkut hem bir halk adamı hem de Oğuz beylerine danışmanlık yapan bir devlet adamı olarak bilinir. Kırgız Türklerinin milli destan kahramanı Manas, büyük tasavvuf üstadı Hoca Ahmet Yesevî, tefekkür ve mizah üstadı Nasrettin Hoca, halk kahramanı Köroğlu bütün Türk dünyasını birleştiren abidevi şahsiyetlerden bir kaçıdır. Selçuklu-Osmanlı arası dönemdeki siyasi otorite boşluğunu manevi disiplinlerle dolduran ve Türk boylarını halef devlet Osmanlı siyasi otoritesinin şemsiyesi altında toplayan Hacı Bektâş-ı Veli, Sarı Saltuk, Şeyh Edebalı, Yunus Emre, bu tip şahsiyetlerin Anadolu Türklüğündeki örnekleridir. Bu şahsiyetler Selçuklu devletinin Moğol istilası altına girerek siyasi hâkimiyetini kaybettiği yıllarda, çevresindeki insanlara umut aşılayarak, birlik, bütünlük, sevgi ve hoşgörü telkin ederek milletin dağılmasını önlemişlerdir.

Türk dünyasının Deşt-i Kıpçak sahasında da benzer durumlarda benzer şahsiyetlerin derhal ortaya çıktığı, milletin en sıkıntılı anlarında onlara rehberlik ettiği görülmektedir. Altınordu devletinin zayıfladığı, taht kavgalarının, dışarıdan gelen tehditlerin devleti ve toplumu ümitsizliğe sevk ettiği yıllarda bu bilge şahsiyetler, alperenler önemli rol oynamışlar, devlet parçalansa da, milletin birlik ve bütünlüğünü kaybetmeyerek yeniden istiklal arayışlarına ve siyasi yapılanma içerisine girmelerine zemin hazırlamışlardır.

Altınordu devletinin dağılması ile toprakları üzerinde Kazan, Kırım, Astrahan, Nogay, Sibir, Kazak hanlıkları kurulmuştur. Türk Kıpçak boylarının büyük imparatorluktan küçük hanlıklara geçiş dönemini fazla mağdur olmadan atlması, milli bütünlüğün korunması için çaba sarf edenlerden birisi *Asan Kaygı* adıyla meşhur Hasan Sabitoğlu'dur. O, Altınordu'nun hâkimiyet sahası üzerinde kurulan hanlıklardan Kazak hanlığının manevi kurucularından sayılır. Türk-Kıpçak boylarının ortak duygu, düşünce ve hayal içerisinde Kazak adıyla milli bir kimlik kazanmasında yine onun tesiri tartışılmaz. *Asan Kaygı* hem bir devlet adamı hem de düşünce ve aksiyon adamıdır. Gerek devlet adamlarının gerekse toplumun önemli meseleleri danıştığı saygın bir bilge kişidir. Bilgeliği eğitici, öğretici ve bilhassa tenkit edicidir. Özellikle konar-göçer Kazak halkının ihtiyaç ve dertlerine çare bulmayı asli vazifesi



olarak gören Asan Kaygı, çaresizlikler karşısında onlara vaat ettiği ümitlerle bezginlik ve yılgınlıkları bertaraf etmeyi başarır.

Asan Kaygı ile ilgili halk arasında bilinen malumatlar ilk defa 19. asır Kazak aydınlarından Şokan Velihanov tarafından derlenmiş ve yazıya geçirilmiştir. Şokan'a göre o “konar-göçer Nogay-Kazak kavminin filozofu” olup, hiç şüphesiz gerçekte var olmuş tarihi bir şahsiyettir (15-18. Casırlardaki Kazak Poeziyası 1982:14-15). Şokan'dan başka Rus ve Kazak âlimler G.N. Potanin, M.I. Kopeyev, S. Seyfullin, M.O. Avezov ve daha başkaları Asan Kaygı'ya ait söz ve şiirleri derlemeye çalışmışlardır. Asan Kaygı'nın şiirleri 1910'dan itibaren Orenburg, Kazan ve Almatı'da yayınlanmıştır.

I-Asan Kaygı Tarihi-Siyasi Kişilik

Halk arasındaki malumata göre Asan Kaygı'nın Cengiz Han'ın muasırı ve onun önemli beylerinden biri olan Maykı (Baykı) Bey'in 6. göbekten torunu olduğu nakledilir (Kurban Ali 1910:222)². Asan Kaygı'nın 1361-1370 yılları arasında İdil boylarında doğduğu tahmin edilmektedir. Asıl adı Hasan olup, Nişancı (Avcı) Sabit olarak tanınan kişinin oğludur. Altınordu devletinin dağılma sürecine girdiği 15. asır başlarında Hasan Sabitoğlu (Asan Kaygı) Altınordu başkenti Saray'da önce Küçük Muhammed Han'ın, ardından Uluğ Muhammed Han'ın yakın çevresinde bulunmuştur (Kurban Ali 1910:222)³. Hacı Muhammed Han olarak da bilinen Uluğ Muhammed Han 1419'da Altınordu tahtına çıkmıştır. Bu dönemde Asan Kaygı Uluğ Muhammed Han'ın danışmanlığını yapan etkili beylerden biridir (İskakov 1976:35-36). Altınordu tahtı için varislerin kıyasıya mücadele halinde olduğu bu devirde Hasan Kaygı 1437'de Altınordu tahtından uzaklaştırılan Uluğ Muhammed Han'la birlikte Kazan'a gelir. Burada Kazan Hanlığı'nın ve Rusları denetim altında tutmak için kurulan Kasım Hanlığı'nın temellerini atan Uluğ Muhammed Han'ın yanındadır. Ancak bir rivayete göre Uluğ Muhammed Han'ın ölümünden sonra, başka bir rivayete göre de onun Altınordu merkezini ele geçirmek için burayı bir üs olarak kullanacağını anlayan Hasan, bu duruma razı olmamış ve Kazan'ı terk ederek Kazak bozkırlarına göç etmiştir. Hayatının sonuna kadar da Kazak topraklarında yaşamıştır (Ay Zaman Ay 1991:22).

Asan Kaygı'nın Kazak topraklarına geldiği yıllar Kazak Hanlığı'nın yeni

2 Tatar tarihçi Marsel Ahmetjanov'un derlediği Maykı (Baykı) Bey şeceresi nüshalarında ismine rastlamadık. Bkz. Marsel Ahmetjanov, *Nugay Urdası*, Maarif Neşriyatı, Kazan 2002, s.153-165.

3 Altınordu hanı Toktamış'ın 20 Mayıs 1393'de Polonya kralı Jagellon'a (Kral Yagayl) yazdığı mektupta elçi olarak gönderilen iki kişiden birinin adının Hasan (Asan) olduğu bilinmekte ise de, adı geçen kişinin Asan Kaygı olup olmadığı bilinmemektedir. Bkz. *İstoriya Tatarii; V Dokumentah i Materialah*, İnstitut İstorii Akademii Nauk, Moskva 1937, s.72-73; Jumat Tilepov, *Kazak Poeziyasının Tarihiliği*, Gılım Yayınları, Almatı 1994, s.19.



yeni şekillenmeye başladığı dönemdir. Devlet hizmetinde üstün bilgi ve tecrübeye sahip olan Hasan Kaygı, hanlığın kurucusu Janibek ve Gerye hanların yanında yer alır. Hanlığın iç ve dış siyasetinde onların etkin müşavirlerinden biri olur (İskakov 1976:35-36). Asan Kaygı Nogay ve Kazak uruğlarının yeni kurulan bu hanlığın çatısı altında birleşmesi, İdil, Yayık ve Yem nehirleri çevresinde sağlam bir devlet teşkilatı kurulması idealindedir. Ancak bir süre sonra, devlet yönetiminde Kazak Hanı Janibek'in tutum ve davranışlarını doğru bulmayarak şairane bir üslup ve karakterle sert eleştiriler getirir.

Asan Kaygı'nın eserlerinin en meşhurlarından olan Janibek Han'a söylevinde (Magavin 1993:7);

Ay! Han, men aytpasam bilmeydin,	Ey! Han, ben söylemesem bilmiyorsun,
Aytkanıma könbeydin.	Söylediğime inanmıyorsun.
Şabilıp jatkan halkın bar,	Yağmalanan, saldırıya uğrayan halkın var,
Aymağın közdep körmeydin.	Etrafına bakıp görmüyorsun.
Kımız işip kızarıp,	Kımız içip kızarıp,
Mastanıp, kızıp terleydin.	Kendinden geçip öfkelenip terliyorsun.
Özinnen baska han joktay	Kendinden başka han yokmuş gibi
Elevrep nege söyleysin?!	Niçin hiddetlenip konuşuyorsun?!

Janibek hanın bir zamanlar iyi, dürüst, adil bir hükümdar olduğu, ancak elde ettiği birtakım zaferlerden sonra değiştiği, halka sırtını çevirdiği, iktidar ve zafer sarhoşluğu içinde kendisini bu noktaya taşıyan halkın çektiği sıkıntıları görmezden geldiği dile getirilir. Yem ve Yayık çevresi gibi bereketli toprakları, su ve kara avına elverişli bölgeyi, hem de meclise danışmadan terk etmesi, halkı buralardan göç ettirmesi keskin bir dille eleştirilir. Halkı hem dar hem de sürekli savaş ve kanışıklıkların yaşandığı bölgeye göç ettirmesi, İdil ve Yayık nehirlerine şehir kurdurması tenkit edilir ve bu istikamette siyaset yapmaya devam ettiği takdirde kendisini ve milletine gibi tehlikelerin beklediği bir bir sıralanır (Ay Zaman Ay 1992:22-26; Magavin 1993:6-7; Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi 2002:172-173).

Janibek hanın Astrahan hanlığına dayanarak Rus sanatkarlarını ülkeye davet etmesi ve onlara gösterişli bir saray inşa ettirmesi, bu sarayda eğlence meclisleri tertip etmesi Asan Kaygı tarafından eleştirilir. Kendisinin de mensup olduğu Nogaylı uruğların kendisini terk edebileceği, o takdirde Rusların gelerek hanlığa darbe vurabileceği, şeref ve haysiyetini bertaraf edebileceği uyarısını yapar.

Korgan saldın beyne kıp,	Kale inşa ettin binbir eziyetle,
Kızmetşin jatr işip-jep.	Hizmetçilerin yiyip-içip yatıyor.
On san Nogay bulinip,	On san Nogay ⁴ ayrılırsa,

4 San yüz bini, *on san* bir milyonu karşılar. *On san Nogay* tabiri, bir milyon nüfusluk Nogay uruğları demektir. Bkz., A.Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkli Türkistan ve Yakın Tarihi*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1981, s.146.



Artındı alar orıs kep,
Onı nege bilmeysin.

Ruslar gelip şeref ve haysiyetini yok eder,
Bunu niçin bilmiyorsun (Hrestomatiya 1993:7).

Janibek Han'ın Jem, Sagız ve Oyıl boylarından halkı göç ettirerek dar mekânlara yerleştirmesi Asan tarafından eleştirilir. Hanlığa bağlı uruğlara yapılan saldırı ve yağmalardan hanı sorumlu tutar (Konıratbayev 1994:29-30). Altınordu sarayında müşavir olarak uzun yıllar devlet yönetme tecrübesi kazanmış biri olarak, Janibek'in milleti, devleti ilgilendiren meselelerde istişareye başvurmaması, kurultay tertip etmemesi Asan Kaygı tarafından tenkit edilir (Hrestomatiya 1993:6-7). Karaşas adındaki cariyesini nikâh kıyıp zevceliğe alması, toylar tertip etmesi yine Asan Kaygı tarafından eleştirilir (Tilepov 1994:18;Magavin 1993:7). Asan Kaygı şiirlerinde bu hususu şöyle dile getirir:

Katın aldın karadan,
Ayrıldın handık joradan,
El ustaytın ul tappas,
Ayrılar ata muradan!

(Asaletsiz)Alelade bir kadınla evlendin,
Hanlık geleneğinden ayrıldın,
(Bu kadın)Halkın tutacağı oğul doğurmaz,
Uzaklaşır ecdad töresinden!

(Hrestomatiya 1993:7)

Asan Kaygı her şeye rağmen öncelikli olarak hanlığın idari yapısının güçlendirilmesi, yeni bir siyasi yapı içerisinde bütünleşen uruğlar arasında birlik ve kardeşliğin sağlanması, uruğların güvenliğinin temini, aynı soya mensup uruğların merkezi bir çatı altında devletleşmesi ve Kazak hanlığının gelişip güçlenmesi için büyük çaba harcar. Asan Kaygı çöküş süreci yaşayan Altınordu devleti hizmetinde bulunmuş, koskoca devletin hanedan üyeleri arasında cereyan eden taht mücadeleleri sonunda tarih sahnesinden silinmesine şahit olmuştu. Onun için birlik ve beraberlik çok önemliydi. Altınordu devletinin yıkılması sonrasında, Rusların yeni kurulan bu yurtları istila edebileceğini, Türk dünyasının nasıl bir tehlike ile karşı karşıya bulunduğu çok önceden görebilmiş, Janibek hanı uyarmış ve şöyle haykırmıştır:

Munnan son kilı kilı zaman bular
Zaman azup zan tüzüp caman bular
Karagaydın başına çurtan⁵ çıgup

Bundan sonra çok zor zamanlar gelir
Zaman değişir, kanun biter kötü olur
Karagayın (ağacın) dallarına çurtan
(balık) konup

Balelerden devranı tamam bular

Felaketlerin vakti gelir

5 *Karagaydın başına çurtan çıgup* veya *karagay basın çurtan çalup* ifadelerinde anlatılmak istenen, hayal bile edilemeyecek işlerin gerçeğe dönüşebileceği vurgusudur. *Karagay* suların çekilmesiyle bozkıra dönüşen yerlerde yetişmeye devam eden bir ağaç türü. *Çurtan* ise aslında deniz canlısı olup bozkırda yetişen *karagay* ağacında yaşayabilen bir tür. Kuzey Türk lehçelerinde *çurtan* ya da *şortan* olarak telaffuz edilen bu canlı, yakın zamanda bilim adamlarının keşfettiği ve *rivulus marmoratus poey* olarak adlandırdıkları balık türü olsa gerek. Yapılan araştırmalarda bu balığın biyolojik yapısını geçici olarak değiştirdiği, sudan çıkarak ağaçta bile yaşayabildiği ortaya konulmuştur. Bkz., <http://www.haberkusagi.com> 29 Ekim 2009.



O günde karımdan kayur kiter O günde kardeşten bile fayda gelmez
Kandan küç karagaydan çabur kiter Kandan güç karagaydan can gider
Uluğ kızın Urusga budam bolup Büyük kızın Ruslara cariyeye olur
Kayran il isil curtum sonda niyter Güzel yurdum, yüce halkım o vakit neyler
Hoş aman bol, Janibek, Elveda, selametle kal Janibek,
Endi meni körmeysin! Artık beni göremeysin!

(Kurban Ali 1919:261)

Bütün bu uyarılarının Janibek Han tarafından dikkate alınmadığını gören Asan Kaygı kırılgan bir şekilde hanın ordasından ayrılarak altında jelmeye adlı devesi, elinde sazı, dilinde halkın gamı ve kederi yaşamaya devam eder.

2-Asan Kaygı Nogay-Kazak Türklüğünün Ortak Tarihi Bilge Kişisi

Asan Kaygı'ya günümüzde Kazaklar (*Kazak Sovet Entsiklopediyası* 1972:501-502), Tatarlar (Gluhov 1997:189), Nogaylar sahip çıkarlar ve aslının kendi ecdatlarına dayandığını ileri sürerler. Asan Kaygı'nın Nogaylı mı, Kazak mı olduğunu anlayabilmek için Asan Kaygı'nın yaşadığı 14. ve 15. asır Altınordu'nun hâkimiyet sahasındaki etnik, kültürel, coğrafi değişime bakmamız gerekir.

Altınordu devletinin zayıflaması ile ortaya çıkan müstakil idarelerden birisi Nogay Orda'sıdır ki, ileride Nogay adını alacak kavmin oluşması bu idareyle ilişkilidir. Nogay Orda'sının kuruluşu Altınordu'nun meşhur komutanı İdegey ile başlar. İdegey'in 1391'de Altınordu hanı Toktamış'a karşı Timur'un saflarında savaşa girmesi, Altınordu kuvvetlerinin bu savaşta yenilmesi İdegey'in siyasi talihini belirledi. Kendisine bağlı Mangıt kabilesinin desteğiyle güçlendi ve Altınordu idaresinde söz sahibi oldu. 1420 yılına kadar Altınordu'yu hâkimiyeti altında tuttu. İdegey'in öldürülmesinden sonra yerine oğulları geçti ve Sarayçık başkent olmak üzere Nogay Orda'sı kuruldu. Nogay Orda'sının hudutları güneyde Buhara'dan kuzeyde Perm sınırlarına, doğuda İrtiş boylarından, batıda İdil boylarına, daha sonraki yıllarda Tuna boylarına kadar ulaştı (Ahmetjanov 2002:28-29).

Bu geniş sahada yaşayan çeşitli kabileler Mangıt, Kıpçak, Kanlı, Keneges, Kongrat, Üysün, Gerey, Nayman, Argın, Tamyar, Yormatı, Katay, Borkit ve daha başka Türk-Moğol boyları Nogaylı adını taşımaya başladı. Bu boyların birçoğu Kazan Hanlığı halkının oluşumunda, yine Kırım Tatarlarının, Özbeklerin, Karakalpakların, Kazakların kavmi menşeyini oluşturmuştur (Ahmetjanov 2002:28-29-Kurban Ali 1910:222).

Altınordu devletinin dağılmasından sonra muazzam genişlikteki toprakları üzerinde Nogay Orda'sı yanı sıra Kazan Hanlığı, Kasım Hanlığı, Kırım Hanlığı, Astrahan Hanlığı, Sibir Hanlığı, Ak Orda sahasında Kazak hanlıkları kurulmuş ve bir asırdan fazla bir süre müstakil olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. 16. asrın başlarından itibaren Türk toprakları üzerinde ciddi tehlike oluşturmaya başlayan Ruslar 1552'de Kazan Hanlığı'nı işgal etti.



Kazan hanlığının ardından, Nogay Orda’sı toprakları, Başkurtların yaşadığı topraklar, Astrahan, Sibir hanlıkları bir bir Rus istilasına uğradı. Rus işgaline uğrayan topraklardaki Türk boyları daha güvenli olan ve henüz Rus işgaline uğramamış bulunan topraklara göç etti. Aynı kavmi menşee sahip uruğlar yeniden bir araya geldi. Nogay Orda’sından Kazak topraklarına daimi göçler meydana gelmiştir. 16. asrın ortalarında ve 17. asrın ortalarında daha büyük göç dalgaları meydana gelmiştir.

Altınordu devletinin parçalanması ile tarihi yolları ayırılmaya başlayan ve zamanla Nogay, Tatar, Kazak adıyla anılan Deşt-i Kıpçak ve Altınordu uruğları dil, kültür ve medeniyet sahasında özünde bir olmakla beraber farklı hüviyetler taşımaya başladı. Her ne kadar Nogay Orda’sı, Kazak-Tatar uruğlarını hem siyasi hem de kültürel bir yapıda yeniden birleştirmiş ise de Kazan Hanlığı ve sonrasında Tatarlar, Kazak Hanlığı’nın teşekkülünden itibaren ise Kazaklar kendine özgü bir siyasi-kültürel mecraya girmiştir. Ancak bu devir Türk boylarına ait dil, edebiyat yâdigârları, ortak düşünme ve yaşama unsurları hemen hemen aynıdır. Tatar, Nogay ve Kazaklara ortak edebiyat ürünleri olan “Edige”, “Kobilandı”, “Alpamis Batır”, “Kambar Batır”, “Er Targın”. “Er Sayın”, “Şora Batır”, “Kozı Körpeş Bayan Sulu”, “Kız Jibek” ve konusu aşk ve kahramanlık olan daha birçok halk edebiyatı ürünlerinin farklı varyantları siyasi ve coğrafi farklılaşma ile birlikte hemen bütün Kıpçak bozkırında nesilden nesile dillerden düşmemiştir (İskakov 1976:22-25). Bu durum bugün kendilerini sanki farklı bir menşee mensupmuş gibi gören Tatar, Kazak, Nogay, Kırgız ve diğer Türk soylu unsurların ortak tarihi damarlarını gösteren en büyük delildir.

İşte Asan Kaygı Türk tarihinin Deşti Kıpçak sahasındaki böyle önemli değişim sürecinin yaşandığı bir devrin adamıdır. Kazaklar başta olmak üzere, Nogaylar, Tatarlar, Kırgızlar, Karakalpaklar arasında da yaygın bilinen, sahiplenilen tarihi bir bilge kişidir. Asan Kaygı Kazaklar için *Asan Atadır*, Tatarlar ve Nogaylar için *Asan Murza*, *Asan Abıs* (hafız)dır.

Deşt-i Kıpçak uruğlarının henüz birbirinden ayrılmadığı bu dönemlerde bir alt kimliğe mensubiyet duygusu olarak Asan Kaygı’nın kendi şiirlerinde Nogaylı olduğunu Nogaylı; kimliği taşıdığını ve bundan gurur duyduğunu görebiliriz. Kazak hanı Janibek’i tenkit eden söylevinde;

Ey! Janibek adlı hanımız,
Nogaylıdır şanıamız,
Görüşümüzü almadan hareket edersen,
Taşıp çıkar kanımız,
Halkı ikiye böldürdün,
Kendi bedenini böldürdün,
Düşmanları güldürdün,
Nogayımı yordurdun,



Yiğitleri kırdırдың, (*Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi* 2002: 172-173)
ifadelerinde bu husus göze çarpmaktadır.

Kurban Ali Halidî'nin 1872'de Kudabay adında gözleri görmeyen bir akından naklettiği şiirde de Asan Kaygı'nın aslının Nogaylı olduğu dile getirilmektedir:

Asan'ın asıl tübi Nogay diymin,	Hasan'ın asıl kökü Nogaydır.
Ülkenderdin ayıtu solay diymin,	Büyüklerin söylediği böyledir
Bu sözge anuk kanuk imes idim,	Buna ben de kani değildim
İşitgenim takrav bulay diymin,	Duyduklarım hakikaten böyledir
Teginde Nogay-Kazak túbümüz bir.	Aslında Nogay-Kazak kökümüz bir

(Kurban Ali 1910:261).

Ancak Asan Kaygı Kazaklar tarafından çok benimsenmiş, sahiplenilmiş ve günümüze kadar *Asan Ata* olarak bilinegelmiştir. Kazaklardaki güçlü sözlü geleneğinde ve geniş bozkırlarda oluşan engin duygu ve hayal dünyasında bugüne kadar korunmuştur. Bu sebeple bu Türk büyüğünün Kazak Türklerinin manevi mirasındaki yeri hiç şüphesiz tartışılmaz.

3-Asan Kaygı'nın Hikmetli Sözleri

Engin bilgisi, uzak görüşlülüğü ve sözlerinin isabetliliği Türkistan Türklüğünün siyasi kaderinin her devrinde onu yeniden hatırlatmıştır. Birlik beraberlik içinde olunmadığı, güçlü bir devlet kurulmadığı, devletle milletin barışık olmadığı, bütünleşmediği, halkın dertlerine, sıkıntılarına bigane kalındığı takdirde felaketlerin hiçbir zaman eksik olmayacağını vurgulamış, gittikçe büyüyen bir Rus tehlikesinin Türkistan Türklerinin kapısını çalabileceğini önceden görebilmiş ve devlet adamlarını, halkı bu konuda uyarmıştır.

Rusların İvan Grozni'nin hükümdarlığı döneminde Kazan Hanlığını (1552), Astrahan Hanlığını (1556), Sibir Hanlığını (1581) (Kurat 1987:152vd),⁶ Başkurt ülkesini ve Nogay topraklarını işgal ettiği, Kırım ve Kafkaslar üzerinde varlığını günden güne arttırarak Kazak steplerine dayandığı yıllar, artık tedbir alınması için geç kalındığının göstergesiydi. Kazakların bir taraftan Kalmuk belasını ülkelerinden atmağa çalıştığı, diğer taraftan, Rusların Küçük ve Orta Orda Kazakları üzerinde hamilik iddia ettiği 18. asırda, Asan Kaygı'nın, bir zamanlar Janibek Han'a hitaben aslında bütün devlet adamlarına ve millete hitaben söylediği "hayli hayli zaman gelir, karagay başın çurtan çalar" dediği, yani büyük felaketlerin gerçekleşebileceği zamanlar gelmişti. Dönemin Kazak hanlarından en dirayetlisi ve bütün Kazak ordaları üzerinde otorite olan Ablay Han bir toy esnasında yanındaki bilge bir aksa-

6 Sibir'in Don Kazakları vasıtasıyla işgali ve Sibir Hanlığına son verilerek Moskova çannın arazisi ilan edilmesi 1581'de gerçekleşmiş ise de ülkenin baştan başa zaptı ve denetimin sağlanması 1593-1604 yılları arasında tamamlanmıştır. Kurat, *a.g.e.*, s.168.



kala Asan Kaygı'nın bu sözünü hatırlatır ve manasını tam kavrayamadığını, Asan Kaygı'nın bununla ne demek istemiş olabileceğini sorduğunda; bilge kişi gözleri dolu halde, biraz da hanı üzmemek için ince dokunaklı bir tarzda şöyle cevap verir:

Karagay suvdan kaçup	Karagay sudan uzaklaşıp
Çölge bitgen bir dark	Çölde yetişmeye başlayan bir ağaç
Çurtan suvğa çıdamsız	Çurtan çöle dayanıksız
Balıktan çıkkan bir karak	Aslı balık olan aç gözlü bir yaratık
Oylama çurtan uçbas dip	Aklına getirme çurtan uçmaz diye
Karagayga çıkpas dip	Karagaya çıkmaz diye
Kun batıdan bir despan	Batıdan bir zâlim
Ahirde çıkar su tusdan	Ahirde çıkar su karşıdan
Özü sarı közü kök	Kendisi sarı gözleri mavi
Basdığının atı bop	Komutanı atlı olup
Kun çıkusga karaydı	Doğuya bakar
Çaçın almay taraydı	Saçlarını kestirmez tarar
Hudaydı bilmes dini cok	Allahı tanımaz dinsiz
Camandıgda mini cok	Kötülükte üstüne yok
Osu sındı bir kapir	Böyle bir kâfir
Özü bası cun kapir	Her tarafı kılı kâfir
Ciyavlap kiler curtuna	Ağlayarak gelir yurduna
Cağalı çekmen kiygizüp	Yakalı ceket giydirip
Baldı may cagar murtuna	Balı yağ sürer bıyığına
Cimürlerge cim birüp	Açgözlülere yem verip
İl kamun aytgan caksını	Milletin dertlerini dile getiren yürekliyi
Söyletbay urar urnına	Konuşturmaz yere çarpar
Bavızdamay içer kanungdı	Boğazlamadan içer kanını
Olturmay alur canungdı	Öldürmeden alır canını
Kağıdga cazar malungdı	Kâğıda yazar malını
İsapka salar barundı	Hesap eder hepinizi
İlündi alar kolungdan	Yurdunu alır elinden
Asker kılar ulundan	Evladını asker kılar
Tiksizdi törge çıkarıp	Dinsize beylik verip
Basuna ol kun tuvganda	O gün gelip çattığında
Tinlük tiymas kolundan	Elinden bir şey gelmez
Bu aytgan söz Ablay	Bu söylenen sözler Ablay!
Bulmay kalmas artundan	Senin de karşına çıkar
İşitsen mine kartundan	Duysan bu ihtiyarından

(Kurban Ali 1910:260)

Asan Kaygı uzak görüşlü bir devlet adamı olması yanı sıra, şairliği, halk



tarafından sevilip sayılması dolayısıyla kendinden sonraki nesiller onu evliya, ermiş olarak tanımışlardır. Bazen doğrudan ona ait olan şiirler, hikmetli, veciz sözler, hikâye ve masallar, bazen de ona atfedilen her şey halk hatırasında hep canlılığını muhafaza etmiştir.

Asan Kaygı'nın Kazak steplerine geldiği yıllar, artık yaşı ilerlemiş, Janibek hanla arası açılıp devlet işlerinden elini eteğini çektikten sonra kendisini tamamen halka adanmış bir aksakaldır. Alçak gönüllü, sevilen, sayılan, zaman zaman kutsallaştırılan bir pîr-i fânidir. Kurban Ali Halidî onun devlet ve siyaset işlerinden uzaklaştıktan sonraki halini şöyle nakleder: "Halkın gamı ve kederiyle hemhâl, âhîret için çalışan gezgin bir zât imiş. Dünya işlerinden uzak, takvâ sahibi bir zat. Bir günü yani gece ve gündüzü üçe taksim edip, yatsı namazından sonra dünya işleriyle asla uğraşmaz, kimseyle konuşmazmış. Tan atana kadar dilinde zikir, ahîret endişesi taşımış. Sabah kalkınca dünya ve ahîret düşüncesine dalıp, biraz dinlendikten sonra gündüzünü tamamen dünya gamıyla geçirirmiş. Ömründe bir kez güldüğünü kimse görmemiş" (Kurban Ali 1910:222).

Günümüze kadar ulaşabilen çok derin ve manalı sözleri çağımızda dahi insanlara rehberlik edecek mahiyettedir. Bu sözlerinde insanlara makbul erdemler ele alınır. Dürüstlüğü, doğruluğu, yalandan sakınmayı, dostluğa değer vermeyi, tevâzuyu, birlik ve bütünlüğü, ülkeyi ve insanları sevmeyi öğütler. Üslup bakımından, sözleri seci ve kafiyelidir. Her kelimesinde ilginç nükteler, her terkinde ince dokunaklı manalar gizlidir.

Argımakka mindim dep
Artkı toptan adapsa.
Kününde özüm boldum dep
Ken peyilge talaspa,
Artık uşın aytısp
Dostarınmen sanaspa.
Gılımım jurttan astı dep,
Kenessiz söz bastama.
Jenemin dep birevdi
Ötürük sözben kostama.

Kölde jürgen konır kaz
Kır kadırın ne bilsin,
Kırda jürgen duvadak
Su kadırın ne bilsin!
Avıldagı jamandar

Argımağa⁷ bindim diyerek
Geridekilerden uzaklaşma
Gününde kendim oldum diye
İhtiraslara kapılma
Fazla için söyleşip
Dostlarınla çekişme
İlmim herkesten üstün diyerek
Danışmadan söze başlama
Yenerim düşüncesiyle birini
Hileli sözle sıkıştırma

Gölde yüzen konur kaz
Kırların kıymetini ne bilsin
Kırlarda gezen duvadak⁸
Suyun kıymetini ne bilsin
Obadaki kötü insanlar

7 Türkistan'da meşhur atların en iyi cinsi.

8 Büyükçe, eti yenilen ve kaza benzeyen yabani kuş.



Er kadırın ne bilsin!
Köşip-konıp körmegen
Jer kadırın ne bilsin!
Köşse kona bilmegen,
Konsa, köşe bilmegen,
Akılına könbegen
Jurt kadırın ne bilsin!

Edil bol da Jayık bol
Eşkimmene urıspa
Joldasına jav tiyse
Janındı ayap turıspa.

Minezi jaman adamga
Endi kaytıp juvıspa
Tavir körer kisinmen
Jalğan aytıp suvıspa

Öletuğın tay uşın
Köşetuğın say uşın
Jelke terin kurısıp
Erkimmenen urıspa.

Atadan altav tuvdım dep
Askınıp javap aytpanız.
Alğanım asıl aruv dep
Kun şıgarıp jatpanız.

Atamnın malı köp-ti dep
Attı baska tartpanız
Eseninde- tirinde
Bir bolınız barınız,
Ahiretge barganda,
Hak kasında turganda
Kıdırdın özi bolgay jarınız!

Yiğidin kıymetini ne bilsin
Konar-göçer yaşamayanlar
Toprağın kıymetini ne bilsin
Göçse konamayan
Konsa göçemeyen
Aklına güvenmeyen
Yurt kıymetini ne bilsin

İdil gibi Yayık gibi ol
Hiç kimseyle kötü olma
Dostuna düşman sataşsa
Canını sakınma

Huyu kötü insana
Yeniden yakınlaşma
İyiliği dokunan kişiye
Yalan konuşup aranı açma

Ölmek üzere olan tay için
Göçülecek yer için
Kan ter içinde çekişip
Hiç kimseyle kötü olma

Kibirlenip, büyüklenerek
Övünerek cevap verme
Hatunum güzel diye
Devran sürüp yatmayın

Zenginim diye
Öne atılmayın
Selamette hayatta iken
Bir olunuz hepiniz
Âhirete varıldığında
Allahın karşısına durulduğunda
Hızır (A.S) olur ışığınız!

Asan Kaygı ile ilgili halk arasında nesiller boyu değişik menkıbeler de anlatılır. Bu anlatılanlar belki doğrudan Asan Kaygı ile ilgilidir, belki de konar-göçer yaşayan Kazak-Nogay halklarının düşünce ve hayal dünyasının ürünüdür. Geçim kaynakları hemen tamamen hayvancılığa dayalı olan konar-göçerlik, bol suya ve bereketli topraklara olan hasret, en büyük korkusu olan *yut* yani sürülere kırgın girmesi, gelecekte ümitsizlik, bozkır hayat tarzında sıkça karşılaşılan husumet, zengin ve güçlü olanların tahakkümü, barışa ve kardeşliğe olan özlem, mutsuzluğun, ümitsizliğin hâkim olduğu bir dünyadan kurtulmanın yolları aranır uçsuz bucaksız Kazak steplerinde. İşte bunu arayanların başında Asan Kaygı gelir ve Kazak-Nogay konar-göçerlere, aslin-



da tüm insanlığa dünya cennetinin yolunu gösterir.

4- Yeryüzünün Cenneti *Jer üyek*

Devlet adamlığının yanı sıra düşünce adamı olarak da gördüğümüz Asan Kaygı, daha 15. asırda dünyada cennetini arayan Türk bozkır filozofudur. Dünyada cenneti arama veya dünyayı cennet kıлма düşüncesi aslında önce dinlerde, bilahare Avrupa'da aydınlanma çağı sonrası ideolojilerde insanlığa sunulmuştur. Avrupa toplumları aydınlanma felsefesiyle tanışana kadar İslam inancında da olduğu gibi, yeryüzünün insan için geçici bir yurt olduğu, insanın asıl bu hayat için çalışması gerektiğine yani âhret inancına sahipti. Aydınlanma akımı bu inanca karşı çıkarak dünyada cenneti vadeden ideolojileri sosyalizmi, liberalizmi vs ortaya çıkardı. Bu ideolojiler dinin insana gösterdiği cennetten yüz çevirip insanlara “yeryüzü cennetleri” vaat ettiler. Cennetin insan çabası ile yeryüzünde de oluşturulabileceğini öne sürdüler. Asan Kaygı daha Avrupa toplumlarının aydınlanma çağı öncesinde dünya cennetini Kazak steplerinde aramaya çıkan bir bozkırlı filozoftur. Asan Kaygı'nın *jer üyek* olarak adlandırdığı bu dünya cenneti, âhret inancındaki cennetin konar-göçer bozkır Türk boylarının hayalindeki bir yerdir.

Ona göre dünya cenneti olan bu kutlu ülke *Jupar Korığı, Ken Tübek, Tar Tübek* adıyla da anılır (Minjan 1994:345-346). Bu umut serüveninde Asan, milletin konar-göçer yaşamına ve bu hayatın ağırlığına, zorluğuna yüreği dayanmaz. Konar-göçerlerin yerleştikleri mekânları beğenmez. Halkın istikbali için kaygılanır. Onun düşüncesine göre yeryüzünde insanoglunun daha hayatta iken kavuşabileceği bir cennet vardır. Bu cennetin adı *jer üyek*'tir. Burada insanlar çok uzun ömür sürer. Hayvanları yılda birkaç kez yavrular. Burada millete düşman zarar veremez. Sürülerine kırgın giremez. Böyle bir mekândır *jer üyek*. Bereketli toprakları, çağlayarak akan suları, hâsılı hayvancılığa çok müsait bir ülkedir. Burada insan kaygı, keder nedir bilmez. Düşmanlığın ne olduğunu tanımaz. Yarınım ne olacak diye tasalanmaz. *Jer üyek*te insanlar eşit statüdedir. Birinin diğerine üstünlüğü, başkaları üzerinde tahakkümü yoktur. Burada herkes mutludur. Gerek insanlar arasında gerekse milletler arasında nifak, husumet bulunmaz. Birliğin, zenginliğin, huzurun, barışın işareti olarak “koyun üzerinde boz serçenin yuva yapabildiği” bir memleketdir *jer üyek*. Asan Kaygı bu ülkeyi bulup yerleşmek gerektiği inancındadır. Fakat buraya ulaşmak o kadar da kolay değildir. Uzun sürecek çetin bir sefere yıllarca önce hazırlanmak gerekir. Her türlü sıkıntıya, eziyete sabırla katlanabilen, zorlukların üstesinden gelebilecek, mücadeleden asla kaçmayacak insanlar ancak *jer üyeye* ulaşır (Magavin 1991:24). İşte bu gaye ile yola çıkan Asan güçlü, dayanıklı meşhur devesi *jelmaye*'ye binerek dünyanın dört bir



yanını dolaşır. Aylar, yıllar birbirini kovalar ancak *jer üyek* bulunamaz. Halkını ebedi mutluluğa götürmek isteyen Asan memleketine döner ve Ulıtav civarında hayata veda eder (Magavin 1991:25).

Asan'ın *jer üyek*'i bulamadığı halk arasında yaygın kanaat ise de, bu durumu *jer üyek*i, aslında umudu yitirmek istemeyen Kazak halkı kabullenmek istemez. Onlara göre Asan *jer üyek*i bulur. Ancak bu zorlu yolculuğa halk dayanamaz diye korktuğu için *jer üyeye* gitmez (Magavin 1991:25). Bu masalın Kazaklar arasındaki bazı varyantlarında ise Asan Kaygı halkın bir kısmını yanına alarak *jer üyeye* götürür ve orada bu insanlar mutlu bir hayat yaşarlar.

5- Asan ile Peri Kızı

Asan Kaygı ile ilgili olarak halk arasında günümüze kadar ulaşan bu masal onun peri kızıyla aşkını anlatır. Peri kızı masalında Asan Kaygı olağanüstü kişiliği dolayısıyla olağanüstü bir aşkın kahramanıdır. Kazakistan'ın farklı yörelerinde değişik varyantlarına rastlanan bu masalın Kazaklar arasında en yaygını şöyledir:

Falci, falına bakılmasını isteyen genç Asan'a, kısmetinde su sultanının kızı olduğunu söyler ve şöyle devam eder; “Dört büyük nehir var. Batı'da İdil ve Yayık nehirleri, güneyde Sırderya, doğuda Ertis (İrtiş) nehri. Kısmetindeki peri kızına kavuşmak için bu nehirlerin tamamını dolaş. Birinde bulamazsan diğerinde mutlaka karşına çıkacaktır” der. Peri kızı Asan'ın oltasına İrtiş nehrinin başında yakalanır. Peri kızının görünüşü insanoğlundan farksızdır. Güzellikte hiçbir kusuru yoktur. Tek kusuru lâl olmasıdır. Asan ve peri kızı bir müddet birlikte yaşar. Ancak peri kızının lâl olması anlaşamalarına yol açar. Peri kızı bir daha dönmek üzere göğe uçarak Asan'ı terk eder. Asan aşk azabından deli divane olur (Magavin 1991:23).

Bir başka rivayette peri kızı nehirde avlanan balıkçıların ağına takılan bir sandıktan çıkar. Üzeri gümüşle kaplı sandığın gümüşlerine balıkçılar, içine Asan talip olur ve peri kızını alarak köyüne döner. Peri kızı Asan'a üç şart koşar. Birincisi yattığımızda tenimi okşama, ikincisi yalnızken içeriye gözleme, üçüncüsü üç yıla kadar konuşmam bu durumu hiç kimseye söyleme der. Çevresindeki insanlar ağız yok dili yok biriyle evlendiği için Asan'ı alaya alırlar. Neticede Asan bu üç şartı da yerine getiremez. Aradan üç yıl geçmiştir. Evine döndüğü bir gün sözünde durmayan Asan'ı terk edip göğe doğru uçmaya hazırlanan peri kızı Asan'a, “karnımda beş aylık çocuğun var, onu Mısır'da dünyaya getireceğim çocuğunu oradan alırsın” der ve uçarak göğe yükselir. Karısının hasretiyle yanan Asan devesine binerek yedi yıl yeryüzünü dolaşır (Batırlar Jırı 1990:49-50).

Asan Kaygı ile ilgili anlatılan peri kızı masalı ve Asan'ın bu masalda peri kızı tarafından terk edilişi ve deli divane oluşuna bağlı olarak kaygılı/dertli



lakabını aldığı sanılır.

6- Asan ile Ejen Han (Esen Boğa II)

Ebulhayır Han'ın idaresinden ayrılarak Kazak Hanlığı'nı kuran Janibek ve Gerye hanlar kendilerine bağlı konar-göçer uruğları yanlarına alarak 15. asrın 50-60'lı yıllarında güneybatı Yedisu topraklarına göç etti. Bu bölge Moğol hâkimiyetinde bulunuyordu. Moğolistan hanı Esen Boğa bu sırada tahta göz diken kardeşi Yunus'la mücadele halinde idi. Kazakların Janibek ve Gerye önderliğinde bu bölgeye gelişini kendi taht mücadelesinde kardeşine karşı bir koz olarak kullanmayı düşündü. Bu yüzden Kazakları hürmetle karşıladı ve Yedisu'ya yerleşmelerine müsaade etti. Ancak kısa süre sonra bu bölgeye Ebulhayır Han'ın yönetiminden hoşnut olmayan çok sayıda Kazak uruğları ve daha binlerce halk akın etti (Kazak SSR Tarihi 1983:266-267). Bölgede zaman zaman Kazaklarla Moğol yöneticiler arasında huzursuzluklar da kaçınılmaz oldu.

Bu döneme ait olduğu anlaşılan "Asan ile Ejen Han" hikâyesinde Kazaklar Moğol baskısından Asan Kaygı'nın söz hüneri ve ince zekası sayesinde kurtulmuşlardır. "Asan ile Ejen Han" diye bilinen hikâye Hasan'ın gençlik yılları, deli dolu çağları, dombıra çalıp şiirler söylediği, ava çıktığı zamanlar. Bu dönemde Kalmıkların ağır baskısı altında yaşayan, onlara saldırmak için bahaneler arayan Kalmık Han'ı Ejen Kazaklara ferman salar. Bu fermanla "Atlarınızı kişnetip rahatımızı huzurumuzu bozmayın. Bu fermanımı dinlemezseniz şiddetli cezalandırırım" der. Halk korku, hayret ve şaşkınlık içerisindedir. Atların kişnememesi için çareler aramaktadır. Halkın bu çaresizliğini gören Asan Kaygı yanına aldığı birkaç yiğitle Ejen Han'ın karargâhına doğru yola çıkar. Moğol ülkesine geldiklerinde önlerine çıkan köpekleri öldüren Asan'ın bu yaptıkları Ejen Han'ın kulağına gider. Bir süre sonra Ejen Han'ın huzuruna çıkan Asan'a "Köpeklerimi niye öldürdün?" diye soran hana Asan şöyle cevap verir: "Bunun bir sebebi var. Ben zamanında koyun otlattım. Bir gün koyunlarıma kurt girdi. Ben avaz avaz köyün köpeklerini çağırdım. Fakat bir tane bile köpek gelmedi. Bu hadiseden sonra bütün köpeklere kin tuttum ve nerede köpek görsem öldürmeye karar verdim. Sizin köpeklerinizi de bu yüzden öldürdüm" diye cevap verir. Han, "Ey ahmak, senin dağın başından gelen sesini köyün köpekleri nasıl duysun" der. Bunun üzerine Asan, "Doğru söylüyorsunuz. Altı kırın altında oturan sizin halka bizim atlarımızın kişnemesi nasıl yetsin" diye cevap verir ve Ejen Han pes eder. Böylece Asan halkını Ejen Han'ın baskısından kurtarmış olur (Gabdullin 1996:157-158).

7- Asan Kaygı'nın Sonu

Yaygın kanaate göre Asan kaygı yıllarca aradığı *Jer üyek*i bulamayarak eline döndüğünde hayatının son zamanlarıdır. Asan Kaygı'nın nerede, ne zaman



vefat ettiği konusunda kesin malumat bulunmamakla birlikte, çok uzun bir ömür sürdüğü, bazı rivayetlerde 95 yaşını geçtiği, bazı rivayetlerde 120 yaşına ulaştığı rivayet edilir. Asan Kaygı takriben 15. asrın 60'lı yıllarında vefat etmiştir. Dede Korkut, Nasrettin Hoca, Yunus Emre ve daha birçok Türk ulu ve bilge kişileri, halk âşıkları, halk kahramanları gibi Asan Kaygı'nın da nereye defnedildiği belirsizdir. Ancak birçok yerde mezarının bulunduğu inanılır. Hayata veda ettiği yer Sarı Arka'da Ulıtav'ın başları olduğu kanaati yaygın ise de bu hususta başka rivayetler de vardır. Bunlardan birisi Asan'ın bugünkü Özbekistan hudutlarında bulunan İdeli Baysın'da vefat ettiği'dir. Şokan Velihanov Asan Kaygı'nın mezarının bugünkü Kırgızistan hudutlarında bulunan Isıkköl çevresinde olduğunu söyler (Gasırlar Bederi 1991:21). Asan Kaygı'nın mezarının Jezkazgan oblastının Ulıtav rayonunda veya Kızılorda oblastının Çiyli Çiyliinsk rayonunda bulunduğu da tahmin edilmektedir. Kızılorda'da olduğu ileri sürülen Asan Kaygı mezarının "Asan Ata Kümbezi" şeklinde adlandırıldığı ve 1982'de devlet koruması altına alındığı bilinmektedir.

Asan Kaygı'nın geride Abat adında bir oğul bıraktığı bilinmektedir. Oğlu Abat hakkındaki bilgiler daha sarihtir. Abat halk arasında çok cesur, nişancı ve babası gibi iyi bir söz üstadı olarak tanınır (Batırlar Jırı 1990:49-73). Asan Kaygı'nın oğlu Abat'ın bugün Kazakistan'ın Aktöbe vilayetinin Kobda yöresinde bulunan eski bir türbeyi yöre halkı "Abad'ın Türbesi" olarak adlandırır. Abad'ın burada yapılan büyük bir toy esnasında altındaki devesinin ürkmesi sonucu düşüp öldüğü ve buraya defnedildiği nakledilir (15-18. Gasırlardaki Kazak Poeziyası:20).

Sonuç

Asan Kaygı önce Altınordu devletinin, bu devletin inkirâza uğramasından sonra ise Kazak Hanlığının hizmetinde yer alan tarihi bir şahsiyet olarak 14. ve 15. asırlarda yaşamıştır. Bu asırlardan itibaren Anadolu Türkleri ile Türkistan Türkleri arasındaki kültürel münasebetlerin zayıflamasına bağlı olarak Asan Kaygı ne yazık ki, Anadolu Türklüğüne tanınmamaktadır.

Asan Kaygı İdil-Ural'dan Kazak steplerine ve Türkistan'a kadar geniş bir alanda tanınmıştır. Onun günümüzde bilinen bir tarihi şahsiyet olarak ortaya çıkmasını hiç şüphesiz Kazak Türklerine ve onların sözlü edebiyat geleneğine borçluyuz. Kazak Türkleri Asan Kaygı tipine bir dinamizm kazandırmışlar ve yaşadığı dönemden sonraki yıllarda da Kazak steplerinde yeni olay ve durumlarda ona yeni roller vermişler, yeni görevler yüklemişler ve belki de onunla doğrudan ilgisi olmayan hikâyelerde Asan Kaygı aktör olarak yer almıştır. Asan Kaygı'nın tarihi kişiliğinin yanı sıra menkıbe ve onunla ilgili anlatılanlarda felsefi bir başka kişiliği vardır ki, İdil-Ural ve Türkistan sahasın-



da Türk kavimlerinin hatıralarında zenginleşerek yaşamaya devam etmiştir. Bu yönüyle *jer üyek* hayali ona filozof sıfatı kazandırmış, konar-göçer Kazak Türklerini asırlarca bu yaşam biçiminde gelecekte ümitvâr kılmıştır.

Asan Kaygı bir tefekkür adamı olmakla birlikte güçlü bir söz üstadıdır. Gerek tenkit ettiği Janibek Han'la gerekse Kalmık hanı Ejen Han'la girdiği sözlü atışmaların tek galibidir. Türk milletinin, siyaset, ilim ve tefekkür alanında yetiştirdiği, halk arasında efsaneleşen Asan Kaygı gibi abidevi şahsiyetler büyük Türk milletine hizmetleri ve verdikleri mesajlarla günümüzde de bu yüce milletin yolunu aydınlatmaya devam edeceklerdir.

Kaynaklar

- Ahmetjanov, Marsel (2002), *Nugay Ordası*, Kazan: 2002, Maarif Neşriyatı.
- Ay Zaman-ay Zaman-ay.Bes gasır Jırlaydı I* (1992), Almatı: Kazak SSR Gılım Akademiyası.
- Batırlar Jırı VI* (1990), Almatı: Kazak SSR Gılım Akademiyası Yayınları.
- Gabdullin, Malik (1996), *Kazak Halkının Aız Edebiyatı*, Almatı: Sanat yayınları.
- Glihov, Maksim (1997), *Tatarica-Entsiklopediya*, Kazan: Vatan Yayınları.
- Iskakov, Burkit (1976), *Kazak-Tatar Edebi Baylanıstarı* (Damuv Kezenderi), Almatı: Kazak SSR Gılım Yayınları.
- Kazak SSR Tarihi II* (1983), Almatı: Kazak SSR Gılım Akademiyası.
- Kazak Sovet Entsiklopediyası I* (1972), Almatı: Kazak SSR Gılım Akademiyası.
- Konıratbayev, Avelbek (1994), *Kazak Edebiyatının Tarihi*, Almatı:Sanat Yayınları.
- Kurat, Akdes Nimet (1987), *Rusya Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kurban, Ali Hacı Halidoğlu (1910), *Tevarih-i Hamse-i Şarki*, Kazan: Örnek Matbaası.
- Magavin, M (1993), *Hrestomatiya Kazak Handığı Devirindeki Edebiyat*, Almatı: Ana Tili Yayınları.
- Magavin, M (1991), *Gasırlar Bederi;Edebi Zertteveler*, Almatı:Jazuvşı Yayınları.
- Minjan, Nıgmet (1994), *Kazaktın Kıskaşa Tarihi*, Almatı:Jalın Yayınları.
- Tilepov, Jumat (1994), *Kazak Poeziyasının Tarihiliği*, Almatı: Gılım Yayınları.
- Togan, Z.Velidi (1981), *Bugünkü Türki Türkistan ve yakın Tarihi*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi.Nogay Edebiyatı* (2002), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- 15-18. Gasırlardağı Kazak Poeziyası* (1982), Almatı: Kazak SSR Gılım Akademiyası.
- <http://kygm.kultur.gov.tr> 29 Ekim 2009.
- <http://www.haberkusagi.com> 29 Ekim 2009.

“Koyunu Hazmederek Arslan Kalmak” Orhan Veli’ye Yöneltilen Taklit ve İntihal Suçlamaları

Ş. Alparslan YASA*

«*Le plagiat est la base de toutes les littératures, excepté de la première, qui d’ailleurs est inconnue.*»
(Jean GIRAUDOUX)¹

ÖZ

Ülkemizin yazar-şair camiasında, birbirini taklit ve –daha da kötüsü– intihalle itham etmek, adeta eskimeyen bir modadır. Bu ithamlara, daha sağlığından itibaren maruz kalan şairlerimizden biri de, üstelik Türk şiirinde çığır açmış şairlerden biri olan Orhan Veli’dir (1914-1950). Konu üzerine günümüzün mukayeseli edebiyat ve tercüme bilimi ölçüleriyle eğilince, bu ithamların isabetsizliği ve bunların –maalesef– hakikat endişesinden ziyade ideolojik-nefsanî çekişmelerin mahsulü olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Éluard’dan intihal olduğu iddia edilen “Dağ Başı” şiiri, intihal tartışmalarına ışık tutan çok çarpıcı bir örnektir.

Anahtar Kelimeler: Mukayeseli edebiyat, tercüme bilimi, Türk edebiyatı tarihi, şiirde taklit ve intihal, şiirde ilham, şiir tercümesi, tercüme edilebilirlik, Orhan Veli.

ABSTRACT

«Rester Lion Tout en Assimilant le Mouton» *Accusations d’imitation et de Plagiat Contre Orhan Veli*

Dans les milieux littéraires de notre pays, il est toujours à la mode d’accuser ses confrères d’imitation ou, pire encore, de plagiat. L’un de ces poètes ayant subi une telle accusation est Orhan Veli (1914-1950), bien qu’il se place parmi les poètes originaux ayant renouvelé la poésie turque. Lorsque l’on aborde cette question délicate avec des critères de la littérature comparée et de la traductologie de nos jours on constate clairement et avec regret que ces accusations sont plutôt la manifestation des disputes d’ordres idéologique et égocentrique que d’un véritable souci de vérité. Le poème titré «Dağ Başı (Isolé en

* Araştırmacı-Yazar ve Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim-Tercümanlık Bölümü, Fransızca Anabilim Dalında Arş. Gör. e-posta: alparslanyasa@gmail.com

1 *Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, 2001, article “Plagiat”.



montagne)» d'Orhan Veli, qui serait plagié d'Éluard, est un exemple frappant qui éclaire ces discussions sur le plagiat.

Key Words: Littérature comparée, traductologie, histoire littéraire turque, imitation et plagiat poétiques, inspiration en poésie, traduction poétique, traduisibilité, Orhan Veli.

Her bir ferden ve bu arada her bir sanatkârın, bir dereceye kadar, içinden çıktığı cemiyetin ve muhitin, dolayısıyla bunlara şekil veren muayyen bir dünya görüşünün, geleneklerin, kültür birikiminin çocuğu olduğu hakikatini tartışmaya hacet var mıdır? Hepimiz evvelâ mensup olduğumuz topluluk tarafından yöğrülüyor muyuz? Şahsiyet farklarımızı, nev'i şahsına münhasır yönlerimizi de yine muhitimizden kazandıklarımızdan, bu ilk müktebebatımızdan yola çıkarak bir ömür boyu adım adım geliştirmiyor muyuz? Şahsiyetimizdeki bu farklılaşma da, tabiatıyla, evveleminde her birimizin diğerinden farklı hayat çizgisi ve bu çizgi boyunca bir taraftan ona katılan yeni unsurların meydana getirdiği terkipler, diğer taraftan da, –en azından icatçı bir yapısı olanlarımız için– yeni fikirler icad edip bunları kendi zihnî yapımızla, dünya görüşümüzle kaynaştırma, bu meyanda acı tatlı hatıralarla veya şuurlu bir takım manevî tecrübelerle ruh ve his dünyamızı zenginleştirme ve derinleştirme yoluyla olmuyor mu? Böylece, “şahsiyetli” insanlar, içinden çıktıkları muhitten aldıkları özü koruyarak, başka muhitlerden, başka dünyalardan aldıkları yahut icatçı bir hamleyle ona bizzat kattıkları yeni unsurlarla “öz”lerini zenginleştirmekte, hep esasta kendileri olarak kalıp, farklı kalıp (ki şahsiyet farklılıktan başka nedir ki) kendilerini ve kendi şahıslarında da mensup oldukları topluluğu geliştirmekte değiller midir?

İşte bu vakalara, belki hepimiz için bedahat derecesinde açık olan bu hakikatlere binaendir ki bütünüyle orijinal bir şahsiyete, bir topluluk veya kültüre, bir fikir veya ilim adamına, bir sanatkâra tesadüf etmek, hatta bunları tahayyül etmek dahi mümkün değildir. Yine bu sebeptendir ki Fransız yazarı Giraudoux'nun tesbitini büyük bir iştirak hissiyle okuyoruz: «İntihal bütün edebiyatların temelidir. Elbette ilki hariç! Ki o da bizce meçhul!» Şu kadar ki buradaki «intihal» kelimesini mecazi manada, yani ilham kaynağı manasında kabul etmek gerekir. Yoksa, başkasından yaptığı iktibası, kaynağını saklayarak kendine mal etmenin, kendi buluşumuş gibi göstermenin büyük bir ahlaksızlık olduğu tabîî ki tartışılacak bir husus değildir.

Bir diğer Fransız yazar, şair ve mütefekkeri de aynı tesbiti pek güzel bir teşbihle ifade eder: «Başkalarıyla beslenmek, orijinal olmanın da, kendisi olmanın da tâ kendisidir! Fakat onları hazmetmek gerekir. Nitekim arslan da hazmedilmiş koyundan meydana gelir.» Paul Valéry'nin bu sözünü Guyard'ın *Mukayeseli Edebiyat* kitabının Önsöz'ünde nakleden Jean-Marie Carré, bugünkü mukayeseli edebiyat anlayışını onun bu sözüne istinad ettirir:



«Mukayeseli edebiyat, esas itibariyle, eserleri aslî değerleri ile ele almaz, daha ziyade, her milletin, her yazarın diğerlerinden yaptığı iktibaslar üzerindeki istihaleleri kendine mesele edinir. Kim bir tesirden bahsediyorsa, çok kere yorum, aksülamel, mukavemet veya mücadeleden bahsediyor demektir.» (Guyard 1965: 6)²

Binaenaleyh, hangi yazar veya sanatkârın kimin tesiri altında kaldığını araştırmak, ancak bir ilk adım olabilir; asıl mukayeseli edebiyat çalışması ise, incelenen sanatkârın bu tesiri nasıl hazmettiği, nasıl dönüştürdüğü, eserinin tamamıyla nasıl kaynaştırdığı, onun içinde nasıl hissedilmeyecek derecede erittiği noktasında başlamaktadır.

Hâl böyleyken, ne hikmettir bilinmez, bizde, yazar-şair zümresinin, her fırsatta birbirini «intihal», o da olmazsa «taklit»le itham ettiği görülür. Bu tavır, bu camiada, neredeyse salgın bir hastalık mesabesinde. Düşünülmez ki bir zamanlar Arap ve Fars edebiyatlarından, muasır devirde de Fransız ve daha umumî olarak Batı edebiyatlarından istifade ederek, özümüzü kaybetmeden millî edebiyatımızı zengileştirmede, geliştirmede ne kötülük olabilir? Aksine, bu, eşyanın tabiatı icabı değil midir?

Pekâlâ, gerçekten intihalle itham edilecek hiçbir yazar, şair, sanatkâr, ilim veya fikir adamı yok mudur? Muhakkak ki böyle bir tefrit içinde de değildir. Böyleleri herhalde vardır. Fakat, bunları, hakikaten güçlü bir sanatkâr şahsiyetine sahip olanlar içinde değil, bunların dışında kalanlar arasında aramak daha akla yakındır. Her hâlükârda, bu ağır ithamda bulunurken, sap ile samanı karıştırmamak lâzımdır. İlham almak, örnek almak, istifade etmek başkadır, intihal veya şahsiyetsiz bir taklit tavrı başkadır. Bir eser sahibine “müntahil” damgasını vururken, kılı kırk yarmak, insafsız olmak, ölçüyü doğru koymak iktiza eder. Çok defa, müntahillikle itham edilen bir eser sahibinin, istifade veya ilhamdan öteye bir «kabahat»inin olmadığı görülmektedir ki bu da hiç şüphesiz bir kusur değil, bilakis bir fazilettir. Hele, bir başka dilde yazılmış bir şiir veya onun bir parçasıyla karşı karşıya olduğumuzda daha da hassaslaşmak gerekir; zira, şiirin tercüme edilebilirliği bile bütün dünyada büyük bir tartışma konusu iken, onun intihal edilmesi nasıl mümkün olabilir? “Tercüme” denilen bir şiirin dahi, çok kere, varış dilinde yeni bir ibda olduğunu gözleyedururken bir şiirin ecnebî bir dildeki bir başka şiirden intihal edildiğini nasıl iddia edebileceğiz? Üstelik, bu şiir, katı bir şekille, muayyen bir vezin ve kafiye sistemiyle, bir musiki mimarisiyle örülmüş ise?

Maalesef, bizdeki intiba odur ki hususen sanatkârlarımız, bu intihal silahını birbirlerine karşı daha ziyade ideolojik bir art niyet ve/veya kıskançlık

2 Bu kaynaktan beni yararlandıran değerli Kemal Özmen hocama bir kere daha teşekkür ediyorum.



eseri olarak kullanmaktadırlar. Bu ithamlarında hakikat endişesine rastlamak pek de kabil olmamaktadır.

Bu incelememizde ele aldığımız Orhan Veli misali, bu tezimizin delillerinden biridir. Zira o da, daha sağlığında bu ithamlara maruz kalan sanatkârlarımız arasında yer almaktadır.

Daha önce yayınlanan bir incelememizde (Yasa 2007), Jacques Prévert ile Orhan Veli şiirleri arasındaki yakınlık üzerinde dururken, Orhan Veli'nin, millî kaynaklar başta olmak üzere Fransız, hatta dünya şiirinden ne kadar beslenmiş olursa olsun, hatta kendisi, bir ara, asi gençlik aksülameliyle, millî san'at birikimimize karşı bir redd-i miras tavrı içine girmiş olsa dahi, onun, sanatının daha olgun bir safhasında, netice olarak özüne döndüğüne ve şiirinin de, güzel bir çeşni katarak millî şiirimizle harmanlandığına dikkat çekmiştik. Bu incelememizde, Orhan Veli'ye, daha sağlığından başlayarak yöneltilen «taklitçilik» ve «kopyacılık» ithamlarına bir nebze temas ettikten sonra, asıl, ona (ve onunla beraber birçok şiir dehamıza), Erdoğan Alkan tarafından, onun bir şiirini mesned ederek ortaya atılan «müntahillik» iddiası üzerinde duracağız.

Orhan Veli Taklitçi ve Müntahil Miydi?

Orhan Veli'yi (ve arkadaşlarını) daha onun sağlığında «taklitçilik» ve «kopyacılık»la malul bir şair olarak mahkûm eden ve kendi tabiriyle, «mahut üçlü kumpanya»nın veya «Orhan Veli üçüzleri»nin şiirini de «alt alta dizili mide gurultusu» olarak vasıflandıran Necip Fazıl, Orhan Veli ve arkadaşlarını Süpervielle mukallidi olmakla itham eder:

«...Siz, kendinizden dokuduğunuz, örgüsünü öz ruhunuzdan aldığınız bir kumaşa sahip bulunmuyor, aslî nüshası (Süperviyel) isimli bir Fransızın elinde bir oyma işinin, en ucuz tarafından alçıya dökümünü yapıyorsunuz. Yani taklidin de en kolay noktasında bulunuş... (Süperviyel), bizzat (form-şekil) macerasını tamamladıktan sonra onun bıkkınlık ve tepkisiyle, ömrü çok kısa devreli bir maceraya girişirken, siz, insanların ancak tuvalette veya ateşli hastalıkta hayaline getirebileceği hezeyanları alt alta dizmek kolaylığına şiir ismini verebiliyorsunuz. Böylece ancak mecnunlara mahsus fikir ve hayal kazuratını hiçbir tasfiyeye tâbi tutmadan olduğu gibi vermeyi yenilik sanıyorsunuz. İçinde, kıvrım kıvrım tüplerin renk renk mayiler kaynattığı şiir laboratuvarı dehasına, imal cehdine kıyarak, bu işi işportacılıktan daha aşağı bir seviyeye düşürmüş bulunuyor ve önüne gelenin şair olmakta hiçbir sıkıntı çekmeyeceği bir (damping) pazarına meydan açmış oluyorsunuz. Vücutta iskelet gibi şekli gizleyeceğinize, onu örtememek, et ve deriyle giydirememek aczinizi, vücudu paramparça etmek ve uzuvlar arası vezin ve ahengi bozarak gidermeye kalkıyorsunuz.



«...(Süperviyel) gibi derinliğine muhtevası olan ve nesir diye okunsa da şiiriyeti kabul edilmek gereken bir sanatkârı, yalnız düzensizlik şekliyle taklide kalkıp onun külçe altın, yani muhteva tarafını becerememek; bu işin Birinci Dünya Harbi’nden beri takip ettiği seyri bilmemek, (Dada)lar, (empresyonist)ler, (sürrealist)ler boyunca gelip gidişinden ve aradaki (Neo-Klasisizm)den gafil ve bir (poetik) ölçüsünden mahrum bulunmak...» (Necip Fazıl 1975: 245).

Necip Fazıl, bu ithamnamesini 1975’de neşredilen *Bâbüâlî*’de kaleme almıştır. Ama, Orhan Veli’nin, “Sapık Temayüller” başlıklı yazısında yer alan aşağıdaki satırlarından, onun, Orhan Veli hakkındaki Supervielle mukallitliği iddiasını daha o zaman ortaya attığı ve Orhan Veli’nin de bu iddiaları esefle karşıladığı anlaşılıyor:

«Şair, hikâyeci, tiyatrocu, fıkracı, dindar, aristokrat, münekkit, mütefekkir ve siyasî muharrir olan bir başka münevverimiz de ırkçılık hadiselerinden beri istirahate çekilmiş olan mecmuasında, bizim Supervielle’in taklidi olduğumuzu, Supervielle’in ise bir hiç olduğunu, işin hakikatinin artık Avrupa efkâr-ı umumiyesi tarafından da anlaşılmuş bulunduğunu bir nefis muhasebesi çerçevesinden geçirerek söylemişti. Bu türlü konuşmaları, her zaman her yerde işitiyorum.» (Orhan Veli 1975: 79).

Necip Fazıl’ın Orhan Veli’ye ne kadar zıt bir dünya görüşünün temsilcisi olduğunu dikkate alınca, bu çekişme insanı pek şaşırtmıyor ve yöneltilen ithamın da bu cepheleşmenin bir tezahürü olduğu hissediliyor. Belki şaşırtıcı olan, Necip Fazıl’dan çok uzak, Orhan Veli’ye ise çok yakın bir ideolojik çizgide yer alan Attila İlhan’ın da Orhan Veli ve arkadaşları hakkındaki hükümünün diğerinden daha yumuşak olmamasıdır:

«40’lı yıllarda Türk edebiyatı ‘ulusal’ bir ‘bileşim’ aramıyordu ki! Tıpkı Tanzimat edebiyatı gibi, çeşitli Batılı edebiyatlara özeniyordu. O dönemlerde geçerli sayılan ‘garip’ akımı gerçeküstüçülikle dadacılığın, ‘ikinci yeni’ varoluşçulukla lettrisme’in, toplumcu gerçekçilik ise sosyalist gerçekçiliğin taklitleridir. (Yazko Çeviri, sayı: 10, Ocak-Şubat 1963, s. 106-108.)» (Yağcı 1999: 131).

Bunlar bir tarafa, Orhan Veli hakkındaki asıl büyük itham araştırmacı-yazar, şair, mütercim Erdoğan Alkan’dan geliyor. Çünkü o, Orhan Veli’yi, taklitçiliğin de ötesinde müntahillikle itham ediyor.

Neredeyse topyekûn modern Türk şiirini Fransız şiirini kopya töhmeti altında tutan Erdoğan Alkan, Orhan Veli ve Garip şiirinde Supervielle’in tesirinden bahsetmez; o, Attila İlhan’ın iddiasını tekrar eder. Ama, taklit ithamıyla yetinmez, ondan daha aşırı bir iddiayla, işi intihale kadar vardırıır. Ona göre de, ilk gençliğinde Baudelaire, Rimbaud, Verlaine gibi şairlere özenen Orhan Veli, 1937 yılının ortalarından itibaren «dadacı ve gerçeküstücü» olur ve bu sefer de onları taklid ederek şiirimizin «acayıplikler ve saçmalıklar»la



dolmasına yol açar. Yalnız, özenti, taklitle de kalmaz, «şiiirlerinde yer yer fransız ozanlarının bazı dizeleri değişik biçimlerde görülür» şeklindeki ifadesinden de (Alkan 1995: 475) anlaşılacağı üzere, hatta intihal mahiyeti kazanır. Zaten, bu sözün arkasından sayıp döker: «Kâğıttan teknesinde sevinç taşıyan gemi *dizesi Rimbaud*'nun Esrik Gemi *şiiirinden aktarma*. Dağılan içimde her zaman o baygın koku *dizesinde Baudelaire var*. Eski günler geri mi gelecek? *dizesi Verlaine'in*. Ve bir karga beynimi deşiyor / Azaplar kemirdiğim bir anda *dizelerinde Villon ve Baudelaire birlikte yer alıyorlar.*», vs., vs.

Fikrince, en açık «intihal» misali ise “Dağ Başı” başlıklı şiiiridir. Şu kadar ki o, metninde doğrudan bu kelimeyi kullanmaz; bu mânâyı, yukarıdaki misallerde yaptığı gibi, «gerçeküstücülere öykündü» ifadesinin arkasından peş peşe Éluar ve Orhan Veli'nin iki şiiirinin mısralarını zikrederek kaseder. Orhan Veli hakkındaki –bu ithamın da yer aldığı– muhakemesi şu şekilde cereyan ediyör:

«...Gariip'teki gariplik ölçü ve uyağın kaldırılmasından değil, şiiir olmayan, nükte ve espriden öteye gidemeyen acayıp sözlerin halka şiiir olarak sunulmasından doğar: 'Ağaca bir taş attım / Taşımı ağaç yedi / Taşımı isterim / Taşımı isterim' gibi. Şairler içki masalarında Orhan Veli'nin 'Cimbızlı Şiiir', 'Şanolu Şiiir', 'Sol Elim', 'Hardalname'lerine benzer her gece on'larca espri yaparlar ama kimse ertesi gün bunları şiiir diye okurun önüne sürmez.

«Yazık ki Gariip'teki gariplik bile Orhan Veli ve arkadaşlarının kendi malları değil, ülkemize dadacılarından aktarma. İsviçre'de bir grup genç şiiir, tıpkı Rimbaud gibi tüm toplumsal kurumlara başkaldırıyordu. Bu başkaldırılarını her şeyi alaya alarak sergilemek istediler. Seçtikleri 'dada' sözcüğünün bile ciddî bir anlamı yoktur, dada çocuk dilinde 'at' demektir. Fransa'da 1916'da başlayıp kısa bir sürede yok olan bu hareket matahmiş gibi, yirmi yıl sonra, Orhan Veli ve arkadaşlarıncı ülkemize sokuldu. Hiçbir yararı olmadı ama çok zararı dokundu. Şiiir uzun süre ciddiyetsizlik, acayıplık sanıldı. Saçma sapan dizeler, saçma sapan şeyler şiiir diye yayınlandı. Dergiler 'Marika'nın Donları'yla doldu. Metin Eroğlu yangına körükle gidip argoyu şiiir diye tezgâhladı. Saçmalıklar bir antolojiyi dolduracak kadar çoğaldı ve Ümit Yaşar Oğuzcan 'Gariip Şiiirler Antolojisi'ni hazırladı. Bugünkü hafif müzik ve arabeskin saçma sapan ilk kaynağını rahatça Gariip'te arayabilirsiniz. Sonunda, yaptığı'nın yanlış olduğunu Orhan Veli bile Gariip'in ikinci baskısına yazdığı önsözde kabul etmek zorunda kaldı. (...)

«Orhan Veli, dört yıl sonra, şiiir deneyim ve bilgisinin arttığını söylüyor. Daha ciddî, daha güzel şeyler mi yazdı? Gerçeküstücülere öykündü. Aşağıdaki şiiir Paul Éluar'dın:

'Kapılar tutulmuş /İçerde kalmışız /Yollar kesilmiş /(...) /Karanlık bastır-
mış /Sevişmeyip de ne halt edeceksin?'



«Bu şiir de Orhan Veli’nin:

‘Dağ başındasın / Derdin günün hasretlik / Akşam olmuş / Güneş batmış/ İçmeyip de ne halt edeceksin?’

«Son olarak bir noktayı belirtelim. Orhan Veli’nin güzel şiirleri de var, ama sayıları az. Yazınımızda ise ona büyük yer veriliyor. Tuttuğu geniş yer, şiirlerinin niteliğinden değil, Türk şiirine dadacılar ve gerçeküstücülerle birlikte ölçsüz, uyaksız özgür dizeyi sokmasından kaynaklanıyor. Şiirine Yeni Şiir adı verildi: Fransa’da çoktan eskiyen bir hareket yeni girdiği için bizde yeni sayıldı...(…) Yaptıkları, Fransa’da eskiyeni sadece aktarmak olduğu hâlde, yenilik taşımayan bu şiire Yeni Şiir adı verildi.» (Alkan 1995: 474-477, 400).

Orhan Veli’nin Cevabı

Aslında, Orhan Veli (ve arkadaşları), bu gibi iddialara yeterince cevap vermiştir. Kanaatimizce, bu cevaplar üzerinde iyi niyetle bir nebze düşünmek, bu iddiaların ne kadar yersiz olduğunu anlamaya kâfidir.

Bu tartışmada dikkate alınması gereken ilk husus, Orhan Veli’nin de, diğer iki arkadaşının da, hiçbir zaman istifade ettikleri kaynakları saklamak gibi bir küçüklüğe düşmemiş olduklarıdır.

Oktay Rifat, bir ömür boyu sevip saymaya devam ettiği can ciğer arkadaşı Orhan Veli’nin şiirinin ecnebî ilham kaynakları hakkında şu bilgiyi kaydetmekte hiç tereddüt etmez:

«Bir gömme dolapta (onun) şiir kitapları dururdu. Apollinaire, Éluard, Soupault, Max Jacob, Radiguet, vs. Bunları uzun uzadıya okur muydu pek bilmiyorum. Ama içindeki yeni şiir isteği bu yeni Fransız şairlerinin yaptıkları şeylere o kadar uygundu ki kitabın kapağını açar açmaz şiirlerin biçiminden, satırların dizilişinden bile birtakım doğru sonuçlara vardığını sanıyorum.» (Oktay Rifat 1992: 79, 81).

Bu pek kıymetli bilgiyi kaydeden Oktay Rifat, arkadaşı hakkında olduğu gibi, kendisi hakkında da alabildiğine kompleksizdir. 1980 yılında, Doğan Hızlan’ın: «Şiir kuramınızı Batıdan ve bizden etkileyen adlar oldu mu?» şeklindeki sorusuna, şöyle cevap verir: «Olmaz olur mu? Bir-iki kez yazdım, bir kez daha söyleyeyim: Türk ve Fransız yazınında, hele ilk zamanlarda, eteğine yapıştığım, yollarından yürümeye çalıştığım birçok ozanlar oldu. Bütün büyük ozanları sevdim. (Gösteri Sanat Edebiyat Dergisi, sayı: 1, Aralık 1980, s. 6.)» (Özcan 2005: 75-76) Oktay Rifat hakkında gayet geniş bir araştırma kitabı yayınlayan Tarık Özcan, «onun kendi ifadelerinden», bu «ozanlar» arasında: Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé, Supervielle, Éluard, «toplumsal taşlama alanında deyişlerinden yararlandığı Prévert», Poe, Valéry, Keats, Rilke ve Homeros gibi isimlerin yer aldığını kaydeder. (Özcan 2005: 76).

1950’de (yani ömrünün bu son deminde) Orhan Veli ve arkadaşlarına soruluyor: «Fransız edebiyatının, edebiyatımız üzerindeki tesiri inkâr edilemez.



Fransa'daki edebî cereyanlar bizde ne dereceye kadar rağbet görür, ne dereceye kadar takip edilir?» Cevaplar gayet nettir:

«Orhan Veli: - Sorunuzun karşılığı birinci cümleinizde zaten var. Okuyoruz. Şüphesiz etkisi de oluyor, olması da lâzım. (...) Şüphesiz, edebiyatımızın başka milletlerinkine benzemiyen bir havası var. Bunu yabancılar da duyuyorlar. Meselâ bildir Fransız şairi Philippe Soupault gelmişti. Birkaç şiirimizi gördü. Hem çok Avrupalı, hem de çok Türk olduğumuzu söyledi. Fransız şairinin sözünü tekrarlayışımın bir sebebi de şu: Şiirimiz yerli olduğu kadar batılı olmak arzusunda.

»Oktay Rifat: - Her edebiyat daima kendi kendisidir. (...) Fransa'daki edebiyat cereyanlarının olduğu gibi bize aktarılabileceğine inanmak çocukluk olur. İnsan kendi kendisinden başka bir insan olamayacağı gibi, toplum da kendi şartlarının dışına çıkamaz. Fransız edebiyatından yahut her hangi bir milletin edebiyatından bizim edebiyatımıza, ancak bu toprakta tutabilecek fidanlar getirilebilir. Sanat da böyle gelişir, benim anladığıma göre...

»Melih Cevdet: - Tanzimattan sonra, edebiyatımızın doğrudan doğruya Fransız tesirinde kaldığını biliyoruz. Başka bir milletin, edebiyat alanında, tesir altında kalması hiç de kötü bir şey değildir. Ama alınacak şeyleri bilmek şartıyla... (...) Bir edebiyatın, bir toprağa ve bir topluluğa bağlı olması demek, o toprağın, o topluluğun meselelerini, o topluluğun diliyle anlatması demektir. (Konuşan: Nihat Kuşlu, Kaynak, Mayıs 1950.)» (Orhan Veli 1975: 314, 313)

Görüldüğü gibi, Orhan Veli ve arkadaşları, ilk heyecan, toyluk, hatta saflıktan doğan "tabula rasa"cı, inkârcı keskin tavrı artık çok geride bırakmış olarak konuşmaktadırlar. Onlar, Fransız edebiyatıyla ve bilhassa modern Fransız şairleriyle beslendiklerini inkâr etmiyor, hatta kat'î lüzumuna kaani oldukları bu istifade ile iftihar ediyorlar. Çünkü bu, onları ve onların şahsında Türk şiirini, Türk edebiyatını zenginleştiren, geliştiren çok müessir bir âmidir. Bunun ötesinde ne kopyacılık, ne körü körüne taklit, hele hele ne de intihal bahis konusudur. Binlerce yılda oluşmuş millî benliğimizi, kimliğimizi elbette koruyacağız. «Alınacak şeyleri bilecek», «ancak bu toprakta tutabilecek fidanlar getirecek», sadece millî bünyemizle bağdaşabilecek haricî unsurları ona aşılacağız. Bundan da maksat, onun, kendi orijinalliği içinde, daha fazla serpilip gelişmesini sağlamaktır. Millî edebiyat işte böyle olur. Yoksa kendi içimize kapanarak, geleneği kemikleştirerek, olduğumuz yerde sayarak millî edebiyatçılık yapılamaz. Millî edebiyat demek, «bir edebiyatın, bir toprağa ve bir topluluğa bağlı olması demek, o toprağın, o topluluğun meselelerini, o topluluğun diliyle anlatması demektir.» Yeteri kadar Türk olursak, ünaversel de olabiliriz. Ama şahsiyetsiz bir kitle, olsa olsa kosmopolit olur,



şekilsiz olur, başkalarının kalıplarına dökülür, başkalarının bünyesinde erir ve bu hâliyle, netice olarak, biteviye gelişen, zenginleşen İnsanlık kültürüne hiçbir şey katmadan kaybolur gider.

Orhan Veli, ayrıca, 1947’de yayınlanan *Fransız Şiiri Antolojisi*’nin Önsözünde, şiir tercümesi gibi «neredeyse imkânsız derecesinde güç bir işe niçin giriştiğini» izah ederken de³, hem bu meseleye, hem de tercümenin gayesi ve fonksiyonu meselesine ışık tutmaktadır:

«Şiir başka bir dile ister çevril(ebil)sin, ister çevril(e)mesin, bir şair başka memleketlerin şairleri gibi duymaya, onların düşündüklerini düşünmeye, onların usullerini kullanmaya kalktı mı, kendi imkânlarının, başka hiçbir suretle genişletilemeyecek bir şekilde genişlediğini görüyor. Bu, yalnız şair için değil, okuyucu için de böyle. Böyle olduğunu, türlü milletlerin edebiyatlarının gelişmesinde tercümenin nasıl hayırlı tesirleri olduğunu görünce daha iyi anlıyoruz.» (Orhan Veli 1956: 3-4)

Öyleyse bu şuurda olan insanları, sırf istifade ettikleri, ilham aldıkları kaynaklara bakarak mukallitlikle, müntahillik veya kopyacılıkla itham etmek haksızlık değil midir? Ve acaba dünyada hiçbir terbiye almadan sırf kendi istidadı ve gayretiyle bir şey olmuş insan mevcut mudur?

Bu tartışmada şayan-ı dikkat bir diğer husus da, Orhan Veli’nin şiir tercümelerinde gösterdiği üstün başarıdır.⁴ Hakikaten, gerçek bir şair damarına sahip olan «bir garip Orhan Veli», onlardaki şiiriyeti büyük bir maharetle aktarma kudretini göstermiştir ki kanaatimizce şiir tercümesinde aslanan da budur. Kimi şiirleri ise, büyük bir ustalıklarla dönüştürmekte, uyarlamakta, onların, Türk okurları üzerinde kaynak metindekine benzer bir tesir bırakmasını bu yolla sağlamaktadır ki hiç şüphesiz şiir tercümesindeki ustalığın bir başka yönü de budur. Bu ikinci tarza bir misal, onun Raymond Radiguet’den yaptığı “Kelebek” tercümesidir. Bu tercüme, muasır şiir tarihimize bakımından üzerinde hususen durulmaya değer; zira Oktay Rifat’ın verdiği bilgiye göre, Orhan Veli’nin ilk serbest şiiri, 1937 yılında yaptığı bu tercümedir. (Oktay Rifat 1992: 79).

Daha delikanlı sayılabilecek bir çağda vefat eden Radiguet’nin (1903-1923) bahis konusu şiiri, onun tek şiir kitabı olan (Joffroy 1989: 6) *Les Jours en feu (Alev Alev Yanaklar)*’ın “Alphabet” başlıklı bölümünde yer almaktadır. Bu kısmın en başında “Un vrai petit diable (dictée)” başlıklı bir nesir bu-

3 Orhan Veli’nin şiir tercümesi hakkında bu yazıda dile getirdiği pek şâyân-ı dikkat görüşü şöyledir: «Şiir tercümesinin adamakıllı güç, hattâ çok kere imkânsız bir şey olduğunu hatırdan çıkarmamak lâzım. Burada sâdece mütercim olarak konuşmuyorum. Kendim de şiir yazdım. Bir şiirin ancak bir defa söylenebileceğini, ancak bir türlü söylenebileceğini kendi tecrübelerimle biliyorum. Bu gerçeği Fransız şâiri Cocteau şöyle anlatıyor: ‘Bir şiir hiçbir dile tercüme edilemez. Hattâ yazılmış görüldüğü dile bile.’»

4 Bu hususta, Prévert ve Orhan Veli şiirlerini karşılaştırdığımız makalemize mürâcaat edilebilir.



lunmakta, onu her biri farklı başlıklar taşıyan ve rüya görüyormuşçasına hayal âleminde dolaşarak yazılmış yirmi beş dörtlük takib etmektedir. Orhan Veli'nin şiir dünyamıza yeni bir nefes getiren serbest şiirlerinin ilk sırasındaki "Kelebek", bunların altıncısıdır (Radiguet 2001: 60).⁵ Orhan Veli, bir de aynı grupta sekizinci sıradaki "Kırlangıç (Hirondelle)" başlıklı dörtlüğü nakletmiştir. "Kelebek" in aslı şu şekildedir:

Filet à papillons / «Papillon, tu es inhumain! / Je te poursuis depuis hier» / Ainsi parlait une écolière / Que j'ai rencontrée en chemin

Bu gruptaki diğerleri gibi vezinli (sekiz heceli) ve kafiyeli (burada abba tarzında) olan bu şiirin orijinal yapısına yakın mealen (manzum olmayarak) bir tercümesi şu şekilde olabilir :

Kelebek (yakalama) filesi / «Kelebek, ne kadar da insafsızsın ! / Dünden beri kovalayıp duruyorum seni» / Böyle konuşuyordu bir ilkokul öğrencisi / Kendisine yolda rastladığım zaman

Şairimiz, bu şiiri dönüştürerek şu şekle koymuştur:

Kelebek / Yolda rastgeldiğim bir / Mektepli kız diyordu ki : / Dünden beri seni kovalıyorum / ne kadar insafsızsın / Kelebek! (Orhan Veli 2000b: 107).

Aynı mahiyette bir diğer çok dikkat çekici misal de, onun, Philippe Soupault'nun (1897-1990) "Funèbre (Cenaze Haberi)" ni tercümesidir. *Chansons des buses et des rois, 1921-1937* derlemesine dahil olan şiirin aslı şöyledir:

Funèbre / Monsieur Miroir marchand d'habits / est mort hier soir à Paris / Il fait nuit / Il fait noir / Il fait nuit noire à Paris (Bégué 1964: 68).

Orhan Veli, bu şiiri de şöyle tanzim etmiştir:

Şarkı / Şakir Efendi / Koltukçu / Öldü / Dün gece / Çerkeş te / Gitti / Öldü / Çerkeş te öldü gitti (Orhan Veli 2000b: 83).

Orhan Veli, bu son şiirin tercümesi hakkında, Soupault'yla, onun Ankara'yı ziyaretinde, fikir teatisinde bulunduğu, ona, «şiirin özünü verebilmek için» bu tarzı tercih ettiğini açıkladığını ve Soupault'nun da «okuyucuyu şiirin havasına daha kolay sokmak için, yani şiire daha sadık kalmak için, böyle bir adaptasyonun şart olduğunu» söyleyerek bu stratejiyi haklı bulduğunu anlatır ve «bu şiirleri tercüme ederken, daha doğrusu Türk şiirine uydururken Soupault ile aynı şeyleri duymuş, aynı şeyleri düşünmüşüz demek» şeklinde bir neticeye varır. (Orhan Veli 1975: 219-220) İmdi, tercümelerinde bile –tabir caizse– bu kadar "millî hassasiyet" gösteren ve üstelik, şiir tercümesinin, yerine göre ancak uyarlamayla kaynağındakine benzer bir tesir uyandırabileceği şuuru varmış bir şairin bazı mısralarınının, bazı şiirlerinin ilham değil de, intihal eseri olduğu nasıl iddia edilebilir?

5 Bana bu kaynağı ulaştıran değerli mütercim öğrencim Ayberk Erkay'a teşekkür ederim.



Bütün bu tesbitlere ilâveten, Alkan’ın, Orhan Veli’nin Paul Éluard mukallitliği için verdiği misale dikkat edildiğinde, iddiasının ne derece temelsiz olduğu daha iyi anlaşılmakta ve edebiyatımızda bu intihal ve taklit ithamlarının ne kadar pervasızca yapılabildiği hayretle müşahade edilmektedir.

Fakat, ne yazık ki:

«...Erdoğan Alkan’ın Garip döneminde bulabildiği iki ‘çalıntı’ şiir var. İlki, Orhan Veli Kanık’ın ‘Dağ Başında’ adlı şiiri. Onu Paul Éluard’ın bir şiiriyle ilişkilendiriyor: (...) Erdoğan Alkan, Orhan Veli Kanık’ta başka bir ‘çalıntı’ bulamamanın sinirliliğiyle, ona ayırdığı bölümü: (...) şeklinde oldukça öznel ve yanlı değerlendirmelerle bitiriyor.»

gibi ifadelerinden (Sazyek 1999: 210) anlaşıldığına göre, *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Garip Hareketi* isimli hacimli çalışmanın sahibi Hakan Sazyek de, Éluard’ın şiirinin aslını araştırıp mukayese yapmayarak meseleyi sükûtle geçiştirmiş, dolaylı olarak Alkan’ın iddiasını tasvip ediyor mevkiine düşmüştür.

“Dağ Başı” İntihal Miydi?

Orhan Veli, Alkan’ın kendi iddiasına mesnet yaptığı şiirine “Dağ Başı” adını vermiş. Bir kere daha okuyalım:

*Dağ başındasın; /Derdin günüün hasretlik; /Akşam olmuş, /Güneş batmış, /
İçmeyip de ne halteedeceksin?*

Éluard’ın Orhan Veli tarafından bu suretle taklid edildiği iddia edilen şiirini ise, bir hayli araştırmak zorunda kaldık; zira Alkan onu belirtmemiş ve onun versiyonuna bakarak onu teşhis etmek de pek kolay olmadı. Éluard’ın şiiri “Couvre-Feu” ismini taşıyor ve onun, 1942 yılında, Harbin ortasında, Noël Arnaud tarafından La Main à Plume Yayınları arasında neşredilen *Poésie et vérité 1942 (Şiir ve Hakikat 1942)* başlıklı kitapçığında yer alıyor. (Éluard 1990: I 108, 1606) Tam metni şöyle:

Que voulez-vous la porte était gardée / Que voulez-vous nous étions enfermés /
Que voulez-vous la rue était barrée / Que voulez-vous la ville était matée /
Que voulez-vous elle était affamée / Que voulez-vous nous étions désarmés /
Que voulez-vous la nuit était tombée / Que voulez-vous nous nous sommes aimés.

Bu şiirin Alkan tarafından yapılmış –eksik– tercümesi şöyle:

*Kapılar tutulmuş /İçerde kalmışsınız /Yollar kesilmiş /(...) /Karanlık bastırmış /
Sevişmeyip de ne halt edeceksin?*

Bizim versiyonlarımız:

I) Mealan tercümesi:

SOKAĞA ÇIKMA YASAĞI
Ne yaparsınız kapı tutulmuştu
Ne yaparsınız içeride hapis kalmıştık
Ne yaparsınız sokak kesilmişti
Ne yaparsınız şehir yenilmişti

II) Manzum tercümesi:

SOKAĞA ÇIKMA YASAĞI
N’eylersin kapı tutulmuş
N’eylersin içeride hapis kalmışız
N’eylersin sokak kesilmiş
N’eylersin şehir yenilmiş



Ne yaparsınız şehir halkı acıkmıştı	N'eylersin ahali acıkmış
Ne yaparsınız silahsız, çaresizdik	N'eylersin silahsız, çaresiz kalmışız
Ne yaparsınız gece bastırmıştı	N'eylersin gece bastırmış
Ne yaparsınız işte biz de seviştik	N'eylersin
	Sevişmeyip de n'eylersin

Şimdi şiirin aslı ve Alkan versiyonu hakkındaki tesbitlerimizi sıralayalım:

a) Başlığından ve bütün muhtevasından da anlaşılacağı üzere, Éluar'dın şiiri, şairin Paris'in Alman işgali altında bulunduğu sıradaki yaşayışından bir kesit sunmaktadır. Zaman, savaş zamanı ve gece vakti; mekân, yenilmiş, işgal edilmiş bir şehirde, düşman kontrolündeki bir sokakta, gözetim altındaki bir evdir. İşgalci kuvvet tarafından sokağa çıkma yasağı olduğundan herkes evinde hapis kalmıştır. Şehir halkı açtır. Elde savaşacak silah yoktur. Derken gece bastırmıştır. Yapacak hiçbir şey yoktur. Bu bunaltıcı şartlarda, şair, teselliye sevişmekte bulmuştur. Ayrıca, 8 mısralık bu şiirde, mısra başlarında aynı soru tekrarlanarak tekrar sanatına başvurulmuş, böylece monotonluk, can sıkıntısı ve bunalmışlık duygusu iyice vurgulanmıştır. Mısra sonlarında ise birinci grup fiillerin geçmiş zaman bildiren sıfat-fiil ("participe passé") ekinin tekrarıyla yarım kafiyeden yararlanılmıştır. Bunlar şiire hem ahenk katmakta, hem de yeknesaklık halini pekiştirmektedir. Fiil zamanı, -yeknesaklık ve can sıkıntısından kurtuluşun dile getirildiği son mısradaki kullanılan çift zamirli "s'aimer = sevişmek" fiilinin haber kipinin görülen geçmiş zamanı ("passé composé de l'indicatif") hariç- isim fiilinin (-i fiili : "verbe etre") görülen geçmiş zamanı ("imparfait")'dir. Bu fiilin sonuna sıfat-fiiller ("participes passés") getirilerek edilgen çekime ("voix passive") başvurulmuştur. (Bu durumun bir istisnai, -öğrenilen geçmiş zamanın hikâyesinin kullanıldığı-geçişsiz "tomber" fiilinin çekimidir.) Bu zamanı, sıfat-fillerle beraber Türkçeye aktarırken, öğrenilen geçmiş zamanın hikâyesini ("plus-que-parfait") kullanmak gerekmektedir. Mamafih, burada, hem mânâ, hem ahenk itibarıyla kaynak metindeki tesiri sağlayabilmek için, haber kipinin öğrenilen geçmiş zamanını kullanmak daha uygun düşmektedir. Mısra başlarında kullanılan «Que voulez-vous?», her ne kadar harfiyen veya ilk mânâsıyla, «Ne istiyorsunuz / Ne istersiniz?» demekse de, burada mecazî olarak «Ne yaparsınız?» anlamını ifade etmektedir. Bunu, Türk söyleyişinde ve şiir havasında, «N'eylersin?» şeklinde aktarmak mümkündür. «Ville matée», «teslim olmuş şehir» şeklinde de aktarılabilir, ama bu ifadede "mater" fiilindeki döğüşerek, mücadele ederek, savaşarak mağlûb etmek (veya edilgen haliyle mücadele sonunda mağlûb olmak) anlamı belirgin değildir; bu sebeple, «yenilmiş» demek herhalde daha doğru olur; çünkü «yenilmek» tabirinde, bir mücadele sonunda kaybetmek mânâsı vardır. «Désarmé» sıfat-fiilinin ilk anlamı, "si-



lahsızlandırılmış, silahları elinden alınmış”tır. Ancak mecazî mânâsı “çaresiz kalmış”tır. Mesela Le Grand Robert sözlüğünde geçen şu örnekte bu mecazî mânâ kastedilmiştir: «La vie l'épouvantait à présent; il se sentait faible et désarmé devant elle, et il pleurait, pleurait: Şimdi hayat onu dehşete düşürüyordu; kadının karşısında kendini zayıf ve çaresiz hissediyor ve ağlıyor, ağlıyordu.» Bu bakımdan, Türkçede her iki mânâyı bir arada vererek «silahsız, çaresiz» demek daha isabetli görünüyor.

b) Orhan Veli'nin 5 mısralık kısacık ve tekrar, kafiye gibi sanatlara başvurulmayan alabildiğine yalın ve son mısraında teklifsiz ifadeli ve bütün bunlarla beraber hüznü yüklü şiirindeki mekân ise ıssız dağ başıdır. Zaman, herhangi bir gün ve akşam vaktidir. Şair bu ortamda kendini yalnız hissetmekte, hasretlik çekmektedir. Bu durumda, kendini içkiye vermiştir.

c) Bu iki şiir arasında zaman, mekân, ortam, vak'a bakımından hiçbir benzerlik yoktur. Birincisine çaresizlik, kuşatılmışlık, ikincisine ise hüznü, özlem duyguları hâkimdir. Tek ortak noktaları, bir şey yaparak teselli bulmadır. Eğer Orhan Veli, sırf Éluard'ın şiirindeki bu teselli temasından ilham alarak bu kadar farklı bir şiir yazmışsa, bu maharet ancak takdir edilebilir.

ç) Alkan, Éluard'ın şiirinin alabildiğine muharref bir versiyonunu sunmaktadır. Şiirin başlığını vermemiş, ortasını da kesmiştir. Böylece vak'anın ortamı tamamen farklılaşmıştır. “Sokak” yerine «Yollar kesilmiş» denerek dağ veya şehir dışı hayali uyandırılmaya çalışılmıştır. Bu arada şiirin yapısı da tamamen değiştirilmiştir. Mısra sonlarındaki kafiyelerin tamamını, aynı mânâyı muhafaza ederek Türkçede vermek mümkün olmasa da, en azından başlarda tekrarlanan soruyu aktarmakta bir müşkül yoktur. En sonda yer alan «ne halt edeceksin?» şeklindeki teklifsiz söyleyiş ise –şiirin aslındaki standart dil seviyesine aykırı olarak– tamamen mütercimim yakıştırmasıdır.

d) Açıkça görülüyor ki Alkan, sırf iki şiir arasında benzerlik olduğu intibayı verebilmek için, Éluard'ın şiirinin baştan başa muharref bir versiyonunu vermiştir.

Zaten, Orhan Veli'ye sağlığında da bu çeşit yakıştırmalar yapılmış, o, bunlarla ince ince alay etmiştir:

«.. Bir tanesi, bundan üç sene evvel 'Yazık oldu Süleyman Efendiye' sözünün Verlaine'in 'Priez pour le pauvre Gaspard' mısraından mülhem olduğunu büyük bir müdekkik edasıyla meydana çıkarmış, birkaç yazıcı da 'Gördünüz mü, işin iç yüzü ne imiş?' diye bu büyük keşfi gazete sütunlarına geçirmişlerdi. Ama o yazıcılar Verlaine şiirini okumadıkları için 'Kitabe-i Seng-i Mezar' şiiriyle o şiir arasında hiçbir benzerlik olmadığının, hatta bir kısmı Verlaine'in mısraını sütunlarına yanlış geçirdiklerinin farkına varmamışlardı.» (Orhan Veli 1975: 77-78).

Öyle anlaşılıyor ki, yarım asır sonra, edebiyat piyasamızda hâlâ bu sakim zihniyet kendine müsait ortam bulabiliyor!



Buraya, bu mukayesevî incelememizi çok daha alâka çekici kılan şu notu da ilâve etmemiz gerekiyor:

Biz, bu incelemeyi yapıp makalemizin bu kısmını kaleme aldıktan birkaç gün sonra, Orhan Veli'nin *Tercüme* dergisinin 1946'da yayınlanan "Şiir Özel Sayısı"ndaki şiir tercümelerini görmek istedik. Bu nüshanın elimizde BFS Bilim Sanat Felsefe Yayınları tarafından Şubat 1986'da yapılan bir tıpkı basımı bulunmaktadır. Burada Orhan Veli'nin hem kendi adıyla, hem de Adil Han müstear ismiyle yaptığı tercümeleeri gözden geçirirken, birden, hayretle, Paul Éluard'ın incelememizde bahis konusu olan şiirinin Sabahattin Eyuboğlu tarafından yapılmış bir tercümesine rastladık. Eyuboğlu'nun 1946'da yayınlanan versiyonu şöyle:

KARARTMA

Kapılar tutulmuş neylersin /Neylersin içerde kalmış /Yollar kesilmiş /Şehir yenilmiş neylersin /Açlıktır başlamış /Elde silah kalmamış neylersin /Neylersin karanlık ta bastırmış /Sevişmezsin de neylersin

Eyuboğlu'nun aslında "Couvre-feu"olan şiirin başlığını "Karartma" şeklinde tercüme etmiş olmasının pek de isabetli olduğu söylenemez. Zira bu deyim, "karartma" değil, "sokağa çıkma yasağı" mânâsına gelmektedir. "Karartma"nın Fransızca mukabili, –İngilizceden geçen– "black-out"tur. Mamafih, Eyuboğlu bu deyim farklı karşılamış olsa da, bir harp ortamının bahis mevzuu olduğunu belirten bir kelime kullanmış, hiç olmazsa bu bakımdan şiirin havasından uzaklaşmamıştır. Yaptığı ikinci farklılık, "sokak" yerine "yollar" demesidir. Bundan, sokaklar, daha doğrusu şairin içinde kısıp kaldığı sokak değil, daha ziyade, şehre götüren yollar mânâsı çıkmaktadır. Ama, hiç olmazsa, sonraki mısralardan, düşman işgali altındaki bir şehirden bahsedildiği anlaşılmalıdır. Üçüncü farklı yaklaşımı ise, "gece" yerine "karanlık" demesidir. Çünkü Türkçede "karanlık bastırıldı" deyimiyile ilk olarak akla gelen, –gece değil– akşam olduğudur.

Eyuboğlu'nun versiyonunda müşahede ettiğimiz bu cüz'î kusurlara (veya farklı anlayışa) karşılık, o, en azından, şiirin harb ortamı havasını, şairin, işgal edilmiş şehrin bir evinde kısıp kalmaktan kapıldığı bunalmışlık ruh halini ve bu durumda sevişerek teselli bulmasını başarıyla yansıtmıştır. Ayrıca, "Que voulez-vous" tabirini, –bizim de aklımıza geldiği üzere– "neylersin" tarzında karşılaması, Türkçe söyleyişe çok uygun düşmüştür. Keza, şiirin aslındaki zamanı Türkçede haber kipinin öğrenilen geçmiş zamanıyla karşılamak gerektiği hususunda da Eyuboğlu'yla mutabık olmuşuz. Bundan başka, Eyuboğlu, her ne kadar "n'eylersin" ifadesini her mısra başında tekrar etmemişse de, onu bazan başta, bazan sonda tekrar ederek ve iki mısradan



tamamen atlayarak, ayrıca son mısradaki farklılığı da vurgulayarak, tercümesinde hem mânâ bütünlüğünü, hem de kendince bir şiiriyeti sağlamıştır.

Alkan ile Eyuboğlu’nun versiyonlarını karşılaştırdığımızda ise, Alkan’ın, şiirin başlığını, ortadaki iki mısraı, 7. mısradaki “ta” edatını ve “n’eylersin” söyleyişini atlayıp son mısraı da «Sevişmeyip de ne halt edeceksin?» şekline sokması dışında, Eyuboğlu’nun versiyonunu kopya etmiş olduğunu görüyoruz. (Bkz. Mukayeseli Tablo.) Yaptığı değişiklikler de, esas itibariyle, Orhan Veli’ye “müntahil” sıfatını yakıştılabilmek içindir. Bu vesileyle, insan, teesüfle, Türkçedeki (Koca Ragıp Paşa’ya ait) şu sözü hatırlamadan edemiyor:

«Şecâat arz ederken merd-i Kıptî sirkatin söyler.»

Kaynaklar

- Alkan, Erdoğan (1995), *Şiir Sanatı. Dünyada ve Türkiye’de Şiir Akımları. Şiirin Temel Sorunları-Kavramları*, İstanbul: Yön Yayıncılık.
- Banarlı, Nihad Sami (2001), *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi. Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar*, İstanbul: Millî Eğitim Bak. Yl., 2 cilt.
- Bégué, Louise (1964), *Poésie. La Vie entière. Poèmes choisis et annotés*, Paris: Lib. Marcel Didier.
- Bezirci, Asım (1991), *Orhan Veli. Yaşamı, Kişiliği, Sanat Eserleri*, 8. baskı, İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı.
- Éluard, Paul (1990), *Œuvres complètes I. Textes établis et annotés Par Marcelle Dumas et Lucien Scheler*, Paris: Gallimard/nrf, (1ère éd. en 1968).
- Guyard, M.-F. (1965), *La Littérature comparée*, (Préface de Jean-Marie Carré), Paris: PUF, Coll. Que sais-je?
- Joffroy, André Berne (1989), “Préface”, pp. 5-41; Radiguet, Raymond (1989), *Le Diable au corps*, Paris: Gallimard/Folio.
- Kısakürek, Necip Fazıl (1975), *Bâbüâlî*, İstanbul: Büyük Doğu Yl.
- Oktay Rifat (1992), *Şiir Konuşması*, İstanbul: Adam Yl.
- Orhan Veli (1956), *Fransız Şiiri Antolojisi*, İstanbul: Varlık Yl., (ilk baskı: 1947).
- Orhan Veli (1975), *Edebiyat Dünyamız. Bütün Eserleri - I*, (Derleyip düzenleyen: Asım Bezirci) Ankara: Bilgi Ye.
- Orhan Veli (2000a), *Bütün Şiirleri*, 40. baskı, İstanbul: Adam Yl.
- Orhan Veli (2000b), *Çeviri Şiirler*, 2. baskı, İstanbul: Adam Yl.
- Özcan, Tarık (2005), *Şair ve Sözüün Mahşeri. Oktay Rifat*, Ankara: Akçağ Yl.
- Özsoy, M. Şeref (2002), *Kanık sadığım biri Orhan Veli*, İstanbul: Ayna Ye. (2. baskı; 1. baskı: 2001).
- Radiguet, Raymond (2001), *Œuvres*, Paris: La Pochotèque, Le Livre de Poche.
- Roy, Claude (1953), *Jules Supervielle*, Paris: Pierre Seghers, coll. Poètes d’Aujourd’hui.
- Sazyek, Hakan (1999), *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Garip Hareketi*, İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yl. (Genişletilmiş 2. baskı; ilk baskı: 1996).
- Tercüme dergisi, Şiir Özel Sayısı*, 19 Mart 1946, sayı: 34-36.
- Yağcı, Öner (1999), *Cumhuriyet Dönemi Edebiyat Çevirileri Seçkisi*, Ankara: TC Kültür Bak.Yl.
- Yasa, Ş. Alparslan (2007), “Jacques Prévert ve Orhan Veli Şiirlerinin Akrabalığı”, *Frankofoni*, Ortak Kitap No 17, Ankara, ss. 219-239.



Tablo: “COUVRE-FEU”NÜN TÜRKÇE VERSİYONLARININ MUKAYESESİ

Kaynak Metin (Prévert'in kitabı <i>Paroles</i> 'den 1945)	Orhan Veli'nin Şiiri	Hedef Metin (E.Alkan'ın muharref versiyonu)	HM (Meâlen tercüme; A. Yasa)	HM (Manzüm tercüme; A. Yasa)	HM (S. Eyuboğlu'nun versiyonu)
COUVRE-FEU	DAĞ BAŞI		SOKAĞA ÇIKMA YASAĞI	SOKAĞA ÇIKMA YASAĞI	KARARTMA
<i>Que voulez-vous la porte était gardée Que voulez-vous nous étions enfermés Que voulez-vous la rue était barrée Que voulez-vous la ville était matée Que voulez-vous elle était affamée Que voulez-vous nous étions désarmés Que voulez-vous la nuit était tombée Que voulez-vous nous nous sommes aimés.</i>	Dağ başındasın; Derdin günün hasretlik; Akşam olmuş, Güneş batmış, İçmeyip de ne hallededeceksin?	Kapılar tutulmuş İçerde kalmışız Yollar kesilmiş (...) Karanlık bastırmış Sevişmeyip de ne halt edeceksin?	<i>Ne yaparsınız kapı tutulmuştu Ne yaparsınız içeride hapis kalmıştık Ne yaparsınız sokak kesilmişti Ne yaparsınız şehir yenilmişti Ne yaparsınız şehir halkı acıkmıştı Ne yaparsınız silâhsız, çâresizdik Ne yaparsınız gece bastırmıştı Ne yaparsınız işte biz de seviştik</i>	<i>N'eylersin kapı tutulmuş N'eylersin içeride hapis kalmışız N'eylersin sokak kesilmiş N'eylersin şehir yenilmiş N'eylersin ahâli acıkmış N'eylersin silâhsız, çâresiz kalmışız N'eylersin gece bastırmış N'eylersin Sevişmeyip de n'eylersin</i>	Kapılar tutulmuş neylersin Neylersin içerde kalmışız Yollar kesilmiş Şehir yenilmiş neylersin Açlıktır başlamış Elde silâh kalmamış neylersin Neylersin karanlık ta bastırmış Sevişmezsin de neylersin

Yahya Akengin'in Şiiri

Oktay YİVLİ*

ÖZ

Yahya Akengin'in şiiri romantik bir şiirdir. Doğa sevgisi, geçmişe özlem, akşam ve gece temaları bu şiire egemendir. Akengin'de su, rüzgâr gibi imgeler zamanı ifade eder. Siyah ile beyaz renkler arasında belirgin bir denge varken sıcak renklerin karşısında soğuk renkler daha baskındır. Şair, daha çok serbest şiiri yeğlemiş; nazım birimi olarak çoğunlukla dördlük ve bendi kullanmıştır. Yarım uyak, tam uyak ve redif kullanımının yanı sıra aliterasyon, asonans ve tekrarlarla ezgi ve ritim oluşturmuştur. Şiire betimleyici ve anlatımcı bir üslup hâkimdir. Büyük oranda halk şiirinin izleri görülür.

Anahtar Kelimeler: Yahya Akengin, doğa sevgisi, geçmişe özlem, zaman imgesi.

ABSTRACT

Yahya Akengin's Poem

The poetry of Yahya Akengin is a romantic one. The love of nature, longing, and the themes of evening and night are prevailing in this poetry. The images of water and wind are dominant in Akengin's poems. There is a certain balance between black and white, but at the same time cold colours are more dominant than warm colours. The poet prefers free verse, and he generally uses the quatrains and paragraphs as verse units. He uses half rhyme and full rhyme. He creates melody and rhythm with alliteration, assonance and word repetition. His style is descriptive and expressionist. There are marks of folk poetry in Akengin's poetry.

Key Words: Yahya Akengin, love of nature, longing, time image.

1. Giriş

Yahya Akengin'in şiiri, ele aldığı konu ve temalar bakımından geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Toplumun, günlük politikanın ve çağın eleştirisi; büyük kentlerin kirliliği, deprem, savaş, yol, masalsı geçmiş ve geçmişin yüceltilmesi, doğa, hüznün, rüya, ayrılık, pişmanlık, yalnızlık konuları *Eylül Kuşatması* (Akengin, 2001)'nda işleniyor. Masaldan gerçeğe,

* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, e-posta: oktayyivli@myynet.com



Osmanlı'dan günümüze; büyük bir konu coğrafyasında at koşturmuş Aken-
gin.

Gerek ele aldığı konular, gerekse konuları işleyiş bakımından Yahya Aken-
gin, denebilir ki tam bir Hisar şairidir. Hisar şiirine egemen olan coşumcu-
luk (romantizm), onun şiirinin de özünü oluşturuyor. Kente alternatif olarak
doğanın sunulduğu; "toplum hayatının insanı bozduğuna" ve "mutluluğu do-
ğada bulduğuna" inanan, romantizmin önemli yazarlarından Jean Jacques
Rousseau'yu anımsatıyor (Göker, 1986, 26). Doğadan hareket ederek duygularını
anlatma biçimi de coşumculuğun ondaki bir başka yansımasıdır. Şaire
göre –bağlandığı disipline uygun bir tavırla– gönül, akıldan önce gelmelidir.
Rüya, masal, anı, hülya kavramları; bu şiiri besleyen romantik damarlardır.

2. İzlek (Tema)

Doğa sevgisi; dağ, çiçeği, denizi, göğü, yıldızı, ayı, toprağı ile Akengin'in
şiirinde oldukça geniş yer tutar. Charles Baudelaire'in "Bir tapınaktır doğa,
canlı sütunlarından / Belli belirsiz sesler duyulur ara sıra / İnsan orada geçer
tanıdık bakışlarla / Kendini gözetleyen simge ormanlarından" dörtlüğüyle
başlayan Uyuşumlar (Correspondances) şiirinin (2001, 25) uç verdiği sim-
gecilerin, giderek doğayı büyü bir tapınak hâline soktuğu anlayışa benzer
bir tutum görüyoruz Akengin'de. Gökyüzünde, çeşmelerde, enginlikte, ölü-
lerde, insanın yüzünde, başı bulutlu dağda bir giz arar ve bulur. Ancak o,
simgeci gibi gizin neden kaynaklandığını araştırmaz, onu simgeleştirmeye
gitmez. Bu, daha çok yerli bir yaklaşım olup mistiklerin Tanrı'yı doğada
aramalarını andırır.

Şair, doğanın kirlenmesini insanın bozulmasına bağlar. Kentin gönüllü
tutsağı, uygarlık peşinde koşarken sevgilerini yitirmiştir. Sakinlerini soysuz-
laştıran şehirler; alçak, fırsatçı, uğursuz ve hırsızların kol gezdiği bir mahşer
yerine dönmüştür. Kayıp bir sevgilinin sesi gibi dağların iletmediği çağrı, belki
insan için bir kurtuluş nedeni olacaktır. Eninde sonunda kentin dağa sala-
cağı insan, özüne dönecektir.

Aslında kentleri kirlüten, insanı yozlaştıran; içinde bulunduğumuz, tekno-
lojinin alabildiğine hızlandığı, yüz yüze iletişimin handiyse yok olduğu "uçarı
bir çağ"dır. Akengin'e göre çağ bunalımının nedenini insanın Tanrı'dan
uzaklaşmasında aramalıdır. Dingin ve mutlu günlere yeniden kavuşmak için
doğaya ve Tanrı'ya yönelmek gerekir.

Çeşmelerin suyu kesilmiş, eski zaman saraylarında yeller esmektedir. Şair,
bu durum karşısında; Kaf Dağı, kalyonlar, şarap sarnıçları, dilberler, peri kız-
ları, kızıl elma, yedi dağ, Leyla ve Mecnun, Ferhat ile Şirin, Kerem ile Aslı
gibi simgelerle şiirinde, Doğu'ya özgü güçlü bir masal dünyası oluşturur.
Söylencelerin büyü atmosferinden kopup gelen bu kavramlar, kimi zaman



zemin ya da dekoratif gereç olarak kullanılırken çoğu zaman geçmişe özlem ve geçmişin yüceltilmesi izleklerini kurar. Yeniçeri, Sinan, akın, beyler gibi Osmanlı uygarlığının simgelerini de bu izleği çevreleyen örgü içinde düşünmek gerekir.

Yukarıda sözü edilen temanın bir başka dekoru ise öz müzik değerlerimizden biçilmiştir. Halk müziği ve –Karacaoğlanca söylersek– ille de Türk sanat müziği kavramları; ud, tambur, ney, mızrap, şarkı, saba, hüzzam, muhayyer, evcara, nihavent, sûzidil, hanende feza, hicaz, feza, sûz-i dilara, saz, ninni, halay ve banyla Akengin'in şiirindeki geçmiş hayaline parlak bir leitmotif oluşturur.

Geçen zamanı, içinde yeniden kurmaya çalışan şairin, anımsama izleğini kutsallaştırması bizi şaşırtmaz. Bununla yetinmez, mitolojik bir rolle donatarak onu evrenin yaratılışına kadar uzanan bir ezellilik içinde algılar (9). Onda anımsama “geçip gittiğini sandığım”ız zamanların gizli sığınağıdır.

Akengin'de akşam, soluk bir renkle ve hüznüle sükün edip gelir. Akşamla güzeller bile hüznüldür. Ancak, soylu bir duygu olan hüznü, eninde sonunda sevince dönüşecektir. Tam da bu nedenden, yaşamının sıkıntısından şikâyet etmez şair, olduğu gibi kanıksar her şeyi.

Akşamın hüznüne karşın yıldızlardan kurulmuş bir şehirle “gecenin kalbi aydınlık”tır (40). Akengin, Ahmet Haşim'in bilinmeyen, dahası, olmayan bir ülkede aradığı ve yarattığı “o belde”yi; özgün bir imgeyle “sarkıtılan kandiller gibi ışılan yıldızlar”la bulur. Esrik bir hâldeyken geceyle kendisini tamamlayan şair; belki de en güzel dizesiyle seslenir: “Al götür beni ay, bozkırda yanan ateş bizdendir” (39).

Getirdiği hüznüle akşamın bulanık, gecenin ise aydınlık olması ilginç bir karşıtlıktır. Birbirini tamamlayan, birbirine benzeyen bu iki süreç, aynı renk ve gereçlerden *mamul* bu iki resim, garip bir trajedinin oyuncularını olurlar. Akşamın hüznüyle kararır ruhun, gecenin iki meyvesi, uyku ve rüyayla aydınlanması, bu paradoksun naif bir yorumu olsa gerek.

Eylül Kuşatması şiirinde yol; güzellik, ömür, daha çok gurbet izleği ile bütünleşir. Yolcunun kısmetine ya cennet meyvesi ya da ağulu çiçek düşer. Gurbet, yalnızlık duygusuyla alevlenince taşradan gelen için şehir bir çığlık olur. Bu imge, yalnızlığın estetik biçimde dışlaştırılmasıdır.

Kitaptaki ilginç bir durum da kavram olarak geçse bile tema olarak aşkın, hiç işlenmeyişi ya da bir şiire bütünüyle egemen olamayışıdır. Aynı islim üstündeyken şunu da söylemek gerekir, yaşlılıkla birlikte sevgiye sığınış artar şairde.

Mistisizm, öte ve din izlekleri; içerik olarak halk şiirinden alınmış olmakla birlikte söylem olarak kaynağından farklılaştırılmıştır. Nesnelere birbirine



dönüşmesinden hareket ederek yeniden doğuş ya da diriliş, alttan alta onun şiirinde varlığını gösteren bir temadır. “Devir” düşüncesi *Gelgit* şiirinde ve *Toprağın Büyüsü*’nün ilk ve son bentlerinde kuvvetle hissedilir.

3. İmge

“Su” imgesi; çeşme, pınar, dere, ırmak, deniz, umman kavramlarıyla *Eylül Kuşatması*’nın önemli bir yapı taşı olarak görülüyor. Sürüp giden yaşamın, canlılığın, ömrün imgesi olarak algılanmış su. Akengin’de “Suların sesini dinleme saatleri” bile vardır (38). Suyun akışında, gizliden gizliye ona fon oluşturan bir türkü, zaman imgesi olarak da gösterir kendisini. Akengin; su, kar, yağmur, rüzgâr gibi akıcı imgelerle zamanı anlatır.

Rüzgâr; çok renkli, çok kimlikli bir imge salkımı olarak karşımıza çıkar. Ney gibi inleyip çiçeklerle söyleşen rüzgâr; dervişin, çobanın, sözün kısası insanın dostudur. Dirlik, at, vahşî hayvan, uğultu, sayfa onun imgeleşen yüzleridir. Rüzgârda, “dervişlerden kalma emanet” bir giz, mistik bir güç vardır. “Rüzgâr girdi gün görmüş beylerimizin konaklarına” (54) dizesinde görüldüğü gibi o, çoğunlukla zaman olarak karşımıza çıkar. *İshak Paşa Sarayı*’nda *Rüzgâr*’da, onun bu niteliği, daha bir netleşir. Rüzgâr imgesinin böylesi değişen yüzü; Akengin’in, şiirini yoğunlaştırmaktan çok, dağıtışındaki tavırla aynıdır. Kendi içinde dönüşümler yaşayan, bin bir yüzüyle evreni dolaşan zaman; “süzülüp bir şarap” olup insanı da kendi esrik girdabına çeker.

Güz ve eylül imgesiyle kitapta sıkça karşılaşırız. Eylül hüznün ayıdır Akengin için (9). O, simge olarak yaşlılığı ifade eder. Şair, yılın son mevsimini yaşamın bitişi ile özdeşleştirir. Bu aynılaştırma, Ahmet Haşim’den beri vardır şiirimizde. Ancak Akengin’in çizdiği sonbahar resmine, şefkatli bir elin gölgesi düşer. Bu el, “Ağartmış saçlarını, kalbi şefkatli / Yoluma durmuş anacığım gibi” (66) dizelerinden anlaşılacağı üzere huzuru da nabzında taşıyan annenin olsa gerek. Acıyan güz, kendisine eren insanı, annelik içgüdüleriyle bağrına basacaktır. Sonbaharın karşıtı, delişmen ve sevdalı bahar imgesinde ise kuşku, korku ve kedere yer yoktur.

Güzle, eylülle, akşamla gelen hüznü “yalnızlığın sultanı” olarak betimler şair. Hüznle yalnızlığı, aynı potada eritir bir bakıma. “Ekmek parası gibi taşıyacaktım yalnızlığımı” (66) dizesi de bu tavrı sonsuzlaştırır.

“Bir semaverlik muhabbet” kadar kısa ve güzel olan ömür; biraz gülüş, biraz gözyaşıyla geçen bir “düğün”dür. Bir “kağrı” gibi sayısız “pençe”ler yiye yiye geçmekte olan “Ömür ki iki dünyanın bulduğu ırmak”tır (41). Bu dize, insanı ve serüvenini anlatır bir bakıma. Ömür imgesinin ikiz kardeşi su gibi akan hayat, Akengin’e göre mertlikle yaşanması gereken bir süreçtir. Mertlikte, karşı koyuştan çok, gurur ve yiğitlik vardır. Diğer akışkan metaforlar gibi, hayat da zamanı işaret eder.



Gemi “dünya”, kaptan “Tanrı”, yolculuk “hayat”, o belde ve öte “cennet”, hancı “zaman”, yolcu “insan”, yaprak “gün / günler”, dağ “özgürlük” gibi simgeler; Akengin şiirinin imge sistemini güçlendiren öğelerdir.

4. Renk

Şairin “gözünü çelen” renkler değişik tonlarıyla karşımıza çıkıyor. Mor (3 kez) “derinlik, belirsizlik, çürümüşlük”; mavi (3) “okşayış, ışık ve deniz”; yeşil (5) “doğa, bereket, şefkat, işaret”; sarı “ışık”; sarışın “hüzün”; kırmızı / kızıl / lâl “canlılık, albeni, kan”; pembe “şeffaflık”; kara / siyah / esmer (4) “yoğunluk, çaresizlik, gizem”; ak / beyaz / kar beyaz (5) “deneyim, umut, cemre, kar, çok ak, temizlik”; kırçıl “aydınlık” anlamlarıyla estetik boyut kazanmaktadır.

Akengin’in skalasına toplu olarak bakıldığında, karşıt renklerden ak ve kara arasında bir denge bulunurken soğuk renklerin (mor, mavi, yeşil) sıcak renklere göre (kırmızı, kızıl, sarı, sarışın, pembe) yoğunluğu görülüyor. Bölgesi bir tuval, tutkudan çok dinginlik üzerine kurulan bir şiirin ifadesidir.

5. Ritim ve Ezgi

Eylül Kuşatması’ndaki şiirler, çoğunlukla dörtlük ve bent birimleriyle kurulmuş. Yalnızca *Sabadan* şiiri (69) heceyle –on üçlü hece ölçüsüyle– diğer şiirler serbest nazımla yazılmıştır. Daha çok 12-15 heceden oluşan uzun dizeler, gevşek bir doku oluşturuyor. Çapraz, düz, sarmal ve mâni tipi olmak üzere bütün uyak örgüleri kullanılmış; tam uyak, yarım uyak ve redifle ritim sağlanmış.

Mehmet Kaplan’ın Dıranas için söylediği “Şair çok defa şiir cümlelerini kafiyeden hareket ederek kurar” (1987, 335) saptamasının tersi, Akengin için söylenebilir. Onda uyak, dizeden sonra yerini almaktadır. Önce duygular, hayaller söze dökülmekte; ayaklar son bir fırça vuruşuyla yerine konmaktadır.

Ünsüzuyum (aliterasyon), ünlüuyum (asonans), yinelemeler ve ikilemelerle ezgi oluşturulmuştur. Bunların içinde en zengin olarak kullanılan ünsüzuyumdur. “Düşsün, düşen yaprak solsun solan çiçek” (10) dizesindeki “ş” ve “s” ünsüzleri, “Gür nehirlerinin esrarlı şırıltısı” (12) dizesindeki “r” sesi gibi kitapta birçok ünsüzuyum bulmak mümkündür. “Yoz oldu kokusu, soldu benizleri” (34) dizesinde “o”, “Nasıl bakardı ufka ve nasıldı dağ başında saadet” (56) dizesinde “a” ünlüuyumları hemen fark edilenlerdendir.

Sözcük yinelemelerinde değişik uygulamalar yapılmış. “Şu telinde bir seveda baharının şavkı var / Şu çizgide bir eski yaz gecesi uzar” (9) dizelerinde “şu” ve “bir” sözcükleri simetrik yinelem oluşturuyor. “Şimdi hülyalı atlaslarında kervanlar çözüldü / Bütün ümitler iki bin’e ertelidir şimdi” (13) dizelerindeki “şimdi” sözcükleri, karşıt yinelem meydana getiriyor. “Bir ucu sılada kalbinin, ümitlerde öbür ucu” (16) dizelerindeki “uç” sözcükleri, yan yinelem



oluşturuyor. Bunların yanı sıra konuşma dilinde de mevcut olan “gizli gizli, ödeye ödeye, avaz avaz” gibi ikilemeler de yinelemeleri güçlendiriyor.

“Andıkça İstanbul’u daldıkça Ağrı Dağı’na / Tutulmuş gönlü ve gururu / İhtirasın alevden ilmiklerle örülü ağına” (55) gibi, “Çolak Paşanın Dersaadet’e özlem duyması / Ve Ağrı’nın heybetine ortak olma rüyası / Nice ömürler bitirir kan ter içinde” (56) gibi akışkan dize (anjambman)nin birkaç örneği var. “Bu kartal şehrinin dillere destan, som altın / Kapısından desturla giren nice dilber, nice yiğit” (56) gibi “Bazen ürkek bir güvercin / Kanadında giden zamanı” (64) gibi az da olsa kırık dize örneklerine rastlıyoruz.

Akengin’de geniş cümle örnekleri az. Onun şiir cümlesi çoğunlukla ya tek dizeden ya da Cumhuriyet döneminde çok yıpranmış olan iki dizeden oluşuyor. Durağanlığa dönük olan bu yapı, genellikle cümlenin yana uzamasından kaynaklanıyor. Tekdüzeleşen dize ise tonunu değiştirmeyen bir ezgi ortaya koyuyor. Geniş dize örneklerinin aynı şiirde toplanması; *İshak Paşa Sarayı’nda Rüzgâr* şiirinin ritim ve ezgi gücünü açıklarken bu saptamanın doğruluğunu da sınıyor. *Eylül Kuşatması* dize modelini, hecenin ikinci kuşağından değil, öncü hececilerden almıştır.

6. Üslup

Kitaba betimleyici ve anlatımcı bir üslup egemendir. Betimlemelerle, şiirine zengin bir resim malzemesi sokan şair; yer yer pitoresk diyebileceğimiz bir dizeyi bulur. Çevre betimlemesine verdiği ağırlık, romancı bakış açısına sahip oluşundan kaynaklanıyor olsa gerek.

Yahya Akengin’in kendisini ele veren, yalın, açık bir üslubu var. Kitaptaki sayılı simge; anlamı saklamaktan çok, içeriği daha iyi anlatabilmek için seçilmiştir. İçine girmek isteyen herkesi kabul eden bu şiir Yahya Kemal’in aydınlığını anımsatır. “Bugün olmasa da yarın, ille de yarın” diyen şair, iyimser bir havada umudun şiirini söyler.

“Sunulası, edende, gelende, geçende, şavk” gibi sözcükler; “Söyledim olmadı küstüm olmadı”, “Barıştım olmadı küstüm olmadı” gibi söyleyişler; “Kubbe kubbe düğüm düğüm”, “dağlara dağlara” gibi kullanımlar; “Ya beni de götür ya sen de gitme” gibi alıntılar; belirgin biçimde halk şiirinin sesini Akengin’in dizelerinde duyurur. Halk ve Divan kültüründen motiflerle bezemiş bu şiirde, yinelenen güvercin ve ceylan kavramları, güzellik motifi ve geleneğin soluğu olarak hissedilir.

“... lakin deniz / Hep deniz, aşk ile çılgın aşk ile sakın deniz” gibi yoğun dizeler olmakla birlikte genellikle uzun dizelerle oluşturulan bu şiir, gevşek dokuludur. Şair, *İshak Paşa Sarayı’nda Rüzgâr*’da akışkan, kırık ve cümle içinde duran dizelerle –Tevfik Fikret dizesi– yakaladığı geniş anlatımı, diğer şiir-



lerinde yakalayamamıştır. Çünkü Akengin; biçim ve söyleyişten çok, içeriği daha fazla gözetir. Ancak “kanlı telaş” gibi, “hüzün şalı” gibi özgün imgelere de dikkati çekmemiz gerekir.

Yukarıda adı geçen şiirde, diğerlerinden farklı olarak epik bir üslup ve davudi bir ses vardır. Fonda sanki Yahya Akengin'in ağır ağır okuyan, sözcüklerin üzerinde duran sesi duyulur gibidir. Oylum geniş tutulsa bir küçük destan ya da uzun bir şiir ortaya çıkabilirmiş. Buradaki destansı eda, baba sevgisini ve özlemini anlatan *Babamın Ardından* (33) şiirinde azalarak sürer.

Şair; bir tema çevresinde yoğunlaşmaktan çok, gözünün değdiği her şeyi almak isteyen bir hevesle temadan temaya atlar. Evrenin sunduğu çeşitlilik karşısında, şiirine her şeyi doldurma isteği; onun yoğunlaşmasını engelleyen, şiirini dağıtan bir durumdur. Böylece şiirinin oluşumunda çağrışım, önemli bir rol elde eder.

Kimi şiirlerinde seslenme tarzını buluruz. Bu bağlamda düşünülebilecek *Birileri Var* (16) şiirinin üçüncü dördlüğündeki üslup, Bilge Kağan'ın seslenişini andırır.

7. İzdüşüm

“Şiirler alır saltanatlar satarım” (79) dizesinde Orhan Veli Kanık'ın *Eskiler Alıyorum* (2001, 69) şiirindeki “Eskiler alıyorum / Alıp yıldız yapıyorum” ve “Eskiler verip musikiler alıyorum” dizeleriyle özdeş bir tını vardır.

“Mor ikindiler” tamlamasında Ahmet Muhip Dıranas'ın *Serenad* (2000, 19) şiirindeki “mor akasyalar” *Yaz Göç Ediyor* (2000, 53) şiirindeki “mor dağlar” sözcük öbeklerine bilinçli bir anıştırma (telmi) var. “Dönmeyen âşık” (53) sözü de Dıranas'ın *Olvido* şiirinden sızmış.

“Gemiler geçmeyen ummanlar” (12) dizesi, Yahya Kemal Beyatlı'nın *İtri* şiirinin “Gemiler geçmeyen bir umman” (1974, 19) dizesinin yansımasıdır.

8. Sonuç

Anadolu; coğrafyasıyla, kültürüyle, şairleriyle Akengin'in şiirinde bir bütün olarak vardır. Bu dizelerde şehirle bir türlü barışamayan Anadolu çocuğunun çılgılığı duyulur. Şaire göre vatan; sevginin olmadığı şehir değil, bozuktur. Büyük şehre bir taşralının gözüyle bakar hep. Bu kadar hır gü, bozulma içinde doğaya kaçmak, masalsı geçmişi özlemek ya da hüyalara sığınmak tek kurtuluş yoludur. Geçmişte bulunduğu ise *mutantan* Osmanlı çağı ve hayal ufuklarının ötesindeki *Kaf Dağı*'dir. Onun gayesi bir masal evreni yaratmak değil, geçmiş zamanın büyüsunü böylece pekiştirmektir.

Ömür, zaman, insan hep akıp gider. Şair, akış içindeki dünyayı bir gurbet, bir ayrılık yeri olarak görse de bu durumu bir trajedi olarak değil, yaşamanın bir gereği olarak kabul eder. Bu davranışa, mistiklerin tanrısal özleyişi



egemendir. Hayatın sonu ölüm olduğuna göre Tanrı'ya sığınmak gerekir. Böylece ölüm, ölümsüzlüğe dönüşür. Şairin, ölüm karşısında iç çatışma yaşamamasının nedeni, kalbinde kuşkuya hiç yer vermemesidir.

Akengin şiirinin ana izleğini, geçmişe özlem oluşturur. Birçok izlek, geçmişe özlem izleğinin kozasından çıkar, tekrar ona döner. Geçmiş, kendi çocukluğundan öte bir süreç olup Türk'ün Anadolu macerasına kadar uzanır. Tarihe bakış ve geçmiş duyguları bağlamında Yahya Kemal'le yolu bir daha kesişir Akengin'in.

Şair, İstanbul'a bakarken bugünü değil; Sadabad, Göksu, Âşşyan, Haliç ile altın bir çerçeve içinde parlayan; ud, tambur ve ney seslerinin gökyüzünü doldurduğu parlak Osmanlı İstanbul'unu görür. Zira hiçbir şehir, bugün değildir onun için. İstanbul'a, Erzurum'a, Bayburt'a baktığında onlarda geçmişin –Italo Calvino'nun deyimıyla söylersek– “görünmez kentler”ini bulur.

Akengin'deki geçmişe özlemin nedeni ne olabilir? Babasının okuduğu ilahiler; Yunus Emre, Köroğlu, Emrah, Zihnî gibi halk şairlerinin dile getirdikleri Anadolu; doğa içinde geçen çocukluk; dinlediği halk masalları, Dede Korkut Öyküleri; ninesinin ağıtları; “annesinin bohçası”nda derlenmiş zamanlar ve çağın hızlı değişimi, doğal olarak onu geçmişe gönderir.

Kaynaklar

- Ahmet Haşim (2001), *Bütün Şiirleri*, 5. Basım, hzl. İnci Enginün-Zeynep Kerman, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Akengin, Yahya (2001), *Eylül Kuşatması*, İstanbul: Türdav Yayınları.
- Baudelaire, Charles (2001), *Kötülük Çiçekleri*, Çev. Ahmet Necdet, İstanbul: Adam Yayınları.
- Beyatlı, Yahya Kemal (1974), *Kendi Gök Kubbemiz*, 5. Basım, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Dıranas, Ahmet Muhip (2000), *Şiirler*, 3. Basım, İstanbul: YKY.
- Göker, Cemil (1986), *Fransa'da Edebiyat Akımları*, Ankara: DTCF Yayınları.
- Kanık, Orhan Veli (2001), *Bütün Şiirleri*, 43. Basım, İstanbul: Adam Yayınları.
- Kaplan, Mehmet (1987), *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Diğer Yazılar

Dîvânü Lûgâti't-Türk'ün Bulunuşu, Tercümesi ve Basılışının Serüveni

Münir ERTEN*

Dîvânü Lûgâti't-Türk'ün Bulunuşu

Türkçemizin en önemli dil yâdigârlarından biri olan *Dîvânü Lûgâti't-Türk*'ün bulunması ve bilim dünyasına kazandırılması, dilimizin geçmiş ve gelişmesi hakkında çok değerli bilgilere ulaşmamızı sağlamıştır. Eserin bulunmasıyla ilgili olarak kesin bir tarih belirtilmemekle birlikte 1908 ile 1912 yılları arasında bir tarih olmalıdır (Tevfikoğlu 1989: 72). Eseri bulma şerefi, daha önceden eser hakkında bilgi sahibi olan Diyarbakırlı bir kitap meraklısı Ali Emîrî Efendi'ye aittir.

Hayatını vakfettiği kitaplarını milletine bağışlayacak kadar zengin gönüllü olan bu Diyarbakırlı şair ve yazar, kitapları uğruna evlenmekten bile vazgeçecek kadar kitap sevgisi ile doludur. İşte *Dîvânü Lûgâti't-Türk*'ün bulunmasını onun bu tükenmez kitap sevgisi ve merakına borçluyuz. Bulunuş hikâyesini, onun hep çevresinde olmuş, sevgi ve güvenini kazanmış, *Dîvânü Lûgâti't-Türk*'ü Arapçadan çevirip ilk yayımını da yapan bir başka bilim dostu Kilisli Rifat'tan öğreniyoruz. Eserin bulunuş hikâyesini *Yeni Sabah* gazetesinde 30 Eylül ve 4, 7, 11, 14, 18 Ekim 1945 tarihlerinde "Bildiklerim" başlığı ile yayımladığı hatıralarından yapacağımız alıntılarla özetlemeye çalışacağız (Beysanoğlu 1959: 149- 166), (Ülkütaşır 1972: 56- 82), (Tevfikoğlu 1989: 72- 84).

Ali Emîrî, müdavimi olduğu Diyarbakır Kırathanesi'ne uğradığı bir akşam etrafındakilere "Dîvânü Lûgâti't-Türk" adında bir kitap gördünüz mü?" diye sorar. İlk cevabı Kilisli Rifat verir: "Kitabın kendisini görmedim, fakat Kâtip Çelebi bunu görmüş ve *Keşfüzzünûn*'una yazmıştır." Birkaç kişi de Arapça tarihlerin birinde kitabın adına rastladıklarını söylerler. Ali Emîrî'ye "Siz gördünüz mü?" diye sorulunca, zaten istediği de budur, "Ne söylüyorsunuz? İneyet-i Bârî ile bu gün o kitaba mâlik oldum" der ve ısrar üzerine, esere

* Yard. Doç. Dr. D. Ü. Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi.
e-posta: merten@dicle.edu.tr



nasil sahip olduğunu ballandıra ballandıra anlatır. Bundan sonrasını şöyle özetleyelim:

Ali Emîrî, ne var ne yok düşüncesiyle sahaflar çarşısına, özellikle de Burhan Beyin dükkânına haftada iki üç kere uğrar. Bu ziyaretlerinden birinde kitapçı, bir hafta önce bir kitabın geldiğini, yüksek fiyat verirler diye Maarif Nazırı Emrullah Efendiye götürdüğünü, encümenin incelemesinden sonra on lira teklif ettiklerini, kitabın sahibinin otuz liradan aşağı kabul etmediği için kitabı alıp geldiğini, bir gün sonra da sahibine iade edeceğini anlattıktan sonra: “Bakınız, eğer işinize yararsa siz alınız” der.

Devamını Ali Emîrî’den dinleyelim: “Kitabı elime alınca bayıldım. Otuz lira değil, otuz bin lira değeri var. Dünyada eşi manendi görülmemiş bir Türk kamusu ve grameri. Fakat kitapçıyı şımartmamak, fiyatı artırmaya bırakmamak için nazlı davrandım. Dağınık bir eser. Acaba tamam mı, değil mi? Hem de müellifi Kâşgarlı bir adam imiş, kimdir, necidir, belli değil. Sarı çizmeli Mehmet Ağa... Mamafih ne de olsa bir eserdir. Maarif on lira teklif etmiş ise ben de on beş lira veririm dedim. Kitapçı, hayır, arzettiğim gibi benim değildir, benim olsaydı verirdim. Fakat sahibi mutlak otuz lira istiyor. Almayacak olursanız sahibine iade ederim dedi.

Kitabın sahibini sordum. Yaşlıca bir hanımdır, eski Maliye Nazırı Nazif Paşanın mensuplarından biri. Paşa bu kitabı verirken, bak sana bir kitap veriyorum, iyi sakla. Dara düştüğün zaman kitapçılara götür. Altın para otuz lira eder, aşağı verme demiş... Alacak isen kendisi aceze bir hanımdır, muhtaç bir kadına iyilik etmiş olursun dedi. Evet, şimdi işin şekli değişti. Bir kadına muavenet bir vazifedir. Peki, kabul ettim dedim ve kitabı aldım.

Fakat o dakikada şöyle düşündüm: Yanımda ancak on beş lira var, eve gidecek olsam kitap dükkânda kalacak, mümkün ki başka birisi gelir, kitapçı tamahkârlık ederek ona da gösterir, o da alır. Paranın üstünü yarına bırakayım desem olmaz. Başladım içimden Allah’a yalvarmaya: Allah’ım bir dost gönder, bana yardım etsin. Beni kitaptan ayırma.

İki dakika sonra baktım ki dostlarımdan eski Darülfünun edebiyat muallimi Faik Reşat Bey oradan geçiyor, hemen çağırdım. Gizlice: Varsa aman bana yirmi lira ver dedim. Çantasını açtı on lira varmış, onu verdi. Üst tarafını da şimdi acele eve gider getiririm dedi. Ben de kitapçının dükkânında kısmen huzuru kalple oturdum. Birkaç dakika sonra Faik Reşat Bey geldi, parayı getirdi. Otuz lirayı kitapçı Burhan Beye verdim. Burhan Bey bahşiş isteyince üç altın lira da ona verdim. Reşat Beyle konuşa konuşa çarşıdan çıktık. Fakat arkamıza baktım. Acaba Burhan Bey pişman olup da arkamızdan koşmasın diye korku içindeydim. Neyse, baktım ki gelen yok, oh elhamdülillah dedim.”



Kitabı inceledikten sonra eser hakkında şöyle der: “Bu kitap değil, Türkistan ülkesidir; Türkistan değil, bütün cihandır. Türklük, Türk dili bu kitap sayesinde başka revnak kazanacak, Arap dilinde Sibeveyh’in (Ş. Sami: 1996: 2730) kitabı ne ise bu da Türk dilinde onun kardeşidir. Türk dilinde şimdiye kadar bunun gibi bir kitap yazılmamıştır. Bu kitaba hakiki kıymet verilmek lâzım gelse cihanın hazineleri kâfi gelmez.”

Kitabın Ali Emîrî'nin eline geçtiği duyulunca görmeye ilk koşanlardan biri Ziya Gökalp'tir. Fakat Ali Emîrî “Şimdi gösteremem, belki iki ay sonra olabilir” diyerek onu kırmıştır. Gökalp, Diyarbakır mebuslarından ikisini göndermişse de amacına ulaşamamıştır. Kilisli Rifat Ali Emîrî'nin huyunu bildiği için eseri görmek konusunda hiç ısrarcı olmamıştır. Bir hafta sonra Ali Emîrî Efendi kendisine haber göndermiş, gelip eseri inceleyebileceğini söylemiştir. Kilisli Rifat eseri şöyle bir karıştırdıktan sonra “Cenabı Hak neşrini nasip etsin” deyince bu söz çok hoşuna gider ve “İnşallah neşrederiz, tashihini de sen yaparsın” der. Fakat bir endişesi vardır: Eser tam mı, eksik mi belli değildir. Kilisli'ye “Rifat, bu kitap ne kadar yüksek dersek o kadar yüksek, ne kadar kıymetli dersek o kadar kıymetli. Fakat bunun bir kusuru var. Kitabın şirazesi çözülmüş, formaları dağılmış, yapraklar karışmış, başı sonu belirsiz olmuş. Sayfasının karşılığı yok. Kitap tamam mı, değil mi, tanzim edilmesi mümkün mü, değil mi? Bu noktalar beni mahzun ediyor. Eğer tamam ise ne saadet. Değilse vay benim başıma... O zaman bu kitabın karşısına geçip ölünceye kadar ağlamalıyım. Rifat, sana rica ediyorum. Her gün gel, bir iki saat bu kitap ile meşgul ol. Şu kitap tamam mı değil mi, bunu çıkar” der.

Kilisli Rifat, Ali Emîrî'nin ricasını kırmaz. Gerekli zaman ve emeği harcararak kitabın tamam olduğunu belirlemekten başka sayfalara numara da koyar. Ali Emîrî'ye müjdeyi verince sevincinden ağlar. O kadar sevinçlidir ki evinin bir kısmını Kilisli Rifat'a bağışlamak istediğini söyleyince o, “Hane-nizde daim olunuz, ben sizden yalnız bunun neşrine müsaadenizi istirham ederim, mükâfatım bu olsun” der.

***Dîvânü Lûgâti't-Türk*'ün Tercümesi ve Basılışı**

Ali Emîrî, kendisine yapılan iltifatı çok sevdiği için, devlet büyüklerinden birinin ricası olmadan kitabın yayımlanması için izin verecek gibi görünmemektedir. Ziya Gökalp de kitabı görmek için yanıp tutuşmaktadır. Bir gün Kilisli Rifat'a gelir ve “Rifat ben sevda bilmezdim. Fakat bu kitaba tutuldum. Görmek için ne yaptım sa olmadı. Bu kitabı hem almalı, hem neşretmeliyiz. Bu hazinenin anahtarı senin elindedir. Gel, bana yardım et, şu kitabı kurtaralım, bastıralım. Bütün Türklere armağanımız olsun. Haydi bana çaresini söyle.”



Kitabı Ali Emîrî'den almanın çaresi Talat Paşanın tavassutudur. Birlikte yaptıkları plan gereğince, bir Ramazan günü adliye nazırı İbrahim Beyin evinde iftar yemeğinde buluşulur. Talat Paşaya durum daha önceden anlatıldığı için söz sırası kitaba gelince gerekli iltifatlardan sonra sıra kitabı istemeye gelir. Süslü ve övücü sözlerden sonra kitabın yayımlanmasına razı olan Ali Emîrî iki şart ileri sürer: Kitabın istinsahını ve tashihini Kilisli Muallim Rifat yapacak ve kitap onda kalacak başka hiç kimseye verilemeyecektir. Bunun üzerine Talat Paşa Ali Emîrî'ye defterdarlık, valilik, şûra-yı devlet âzâlığı ve nazırlık teklif edince, ömrünün kalanını araştırma ve incelemeye hasredeceğini belirterek teşekkür eder. Ertesi gün olanları övünçle anlattıktan sonra Kilisli'ye "yarın kitabı gel al" der.

Maarif Nezaretine gerekli emirler verilir ve ilk formanın basımına başlanır. Bu arada Talat Paşa üç yüz altın para ile bir tezkere yazarak Ali Emîrî'ye göndermiş; fakat Ali Emîrî "Lûtfunuza, kadirşinaslığınıza teşekkür ederim, fakat parayı kabul edemem. Çünkü vatanî, millî bir ufaklık hizmet mukabilinde para almış olacağım. Bu ise vicdanıma ağır gelen bir şeydir, bundan dolayı size teşekkür ile beraber parayı iade ediyorum. Siz parayı yardıma muhtaç olan birkaç namuslu aileye dağıtırsanız ben size müteşekkîr kalacağım gibi Cenâbı Hak da memnun olur. Bu sadakanın adı da *Divânü Lûgâti t-Türk* sadakası olsun" diyerek bunu reddetmiştir.

Kilisli Rifat, her gün bir parça yazar ve düzeltir. Böylece basım işi gerçekleşir. Bir buçuk yıl sonra birinci cilt çıkar. Bu sırada Ali Emîrî Efendi kitabı, kendisine batılı bir bilim adamının görmek istediğini belirterek Kilisli Rifat'tan ister. "Yarın sabah getir, öğleden sonra al" der. Fakat kitabı bir daha vermez. Çünkü Ali Emîrî'nin kız kardeşinin damadı haksız yere azledilmiştir. Görevine iade edilmeden kitabı tekrar vermesi mümkün değildir. Kilisli Rifat'ın uğraşması, hatta haksız yere hakaretlere bile maruz kalmasından ve uzun yazışmalardan sonra nihayet Ali Emîrî'nin isteği gerçekleşince kitabı bin naz ile verir.

Kilisli Rifat kitabın ilk bölümü aslına sadık kalarak yayımlamayı başarır. Bu çalışmalarını şöyle özetler: "Kitap esasen bir cilt iken ben merak edenleri meraktan kurtarmak için kitabı üç cilde ayırdım. Kitapta esasen söz başları gösterilmemiş iken ben söz başlarını gösterdiğim gibi lûgatları da son zamanın usulüne göre bastırdım. Kitabın Arapçaları harekeli değil iken ben onlara hareke koydum. Türkçesinde harekesizleri öyle bıraktım. Harekeli olanların harekesini muhafaza ettim..." Bu arada tercüme de bitirir, tercüme yirmi iki defter tutar.

Birinci Dünya Savaşı bittikten sonra kitabın bastırılması için Maarif Nezaretine başvurur. O sırada bakan olan Rıza Tevfik önce pek sıcak bakmazsa



da Kilisli'nin kendisini ikna etmesi üzerine kabul eder ve o anda ancak yüz yirmi lira verebileceklerini söyler, parayı öderler. Fakat basım gerçekleşmez. Defterler önce telif ve tercüme heyetine, oradan da darülfünun kütüphanesine gönderilir. Bir gün bir gazetede şöyle bir haber görür: "Büyük Millet Meclisi Mahmut Kâşgarî'nin *Dîvânü Lûgâti't-Türk*'ünü tercüme ettirmeye karar vermiş ve tercümesini Samih Rifat Bey ile şair Mehmet Akif'e havale etmiştir. Bu tercüme için her birisine biner lira verilmesi kabul edilmiştir." Bunu okuyunca, kendi yaptığı tercümenin de dikkate alınarak çalışılması, mütercimler arasında kendisinin de adının zikredilmesi hususunda Samih Beye bir mektup yazar. Samih Bey cevaben yazdığı mektupta tercümelere getirtip okuduğunu, beğendiğini, Akif Beyin de beğendiğini belirttiikten sonra "Neticede sizin eserinizi ile iktifa etmeyi münasip gördük. İnşallah ilk fırsatta eserinizi namınıza olarak bastıracağız ve size bir hakkı telif verdireceğiz" diye yazar.

Eseri tekrar gözden geçirerek istenen biçimde basmak için bir hayli uğraşır. Kendi defterlerinin tercüme esas alınarak basılmasını arzuladığı için bakanlığa verdiği yirmi iki defteri ister. Kendisine, yalan yanlış ve eksik bir şekilde kendi defterlerinden kopya edilerek yazılmış defterler getirilir. Çünkü asıl defterler M. Kemal Paşaya verilmiştir; istemek de olmaz.

Kitabın yeniden tercümesi söz konusudur. İbrahim Nemci Bey bir gün kendisini Dolmabahçe Sarayı'na çağırır. Besim Atalay da oradadır. Divan'ı yeniden tercüme etmenizi istiyoruz derler ve ücret olarak yüz lira teklif ederler. Pazarlık sonucu üç yüz liradan fazla veremeyeceklerini belirtirler ve "Sen vaktiyle tercümeni yüz yirmi liraya vermiş iken şimdi neden nazlanıyorsun?" derler. K. Rifat da "O zaman fetret zamanı idi şimdi ise vüsat zamanıdır. Zaten Büyük Millet Meclisi bu tercüme için iki bin lirayı kabul etmiştir. Haydi siz biraz eksik verin" der. Bu teklifi kabul edilmeyince "Ben de bu tercüme yapamam" diye kestirir atar. Bunun üzerine Besim Atalay "Sen yapamazsan ben yaparım, sonra gönlün kalmasın" deyince Kilisli, "Hâşâ, bu kitabı o kadar severim ki birkaç bin insan bunu tercüme edecek olsa o kadar sevinir ve her birine ayrıca teşekkür ederim."

Bu konuşmanın üzerinden bir müddet geçtikten sonra K. Rifat anılarını şöyle noktalar: "Arası çok geçmedi, Besim Atalay Bey tercümesini çıkarmaya başladı ve muvaffak oldu. Bana bir takım gönderdi, ben de teşekkür ettim. İnşallah birkaç tercümesini daha görürüz. Bu elmas çok işlenmeye muhtaçtır."

Tercüme ile ilgili olarak bu yaşananlardan sonra eserin tercümesini, o zamanlar Dil Kurumu Genel Sekreteri olan İbrahim Nemci Dilmen'in de ısrarıyla Besim Atalay üstlenir. Yaklaşık dört yıl yoğun bir çalışma sürecinden



sonra bu gün elimizde olan ve Kurum'un dört cilt halinde bastırıldığı *Dîvânü Lûgâti't-Türk* Bilim âleminin istifadesine sunulur. Birinci cildin baş tarafında *Dîvânü Lûgâti't-Türk Üzerine Notlar* bölümünde eserin tercümesini yapanları, nasıl yaptıklarını ve kendisinin hangi yolu izleyerek tercüme ettiğini, emeği geçenlere takdir ve teşekkürlerini, minnetini de belirterek anlatır.

Kaynaklar

- Akün, Ömer Faruk (2002), "Kâşgarlı Mahmut", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25. Cilt, s. 9- 15, İstanbul.
- Atalay, Besim (1985), *Dîvânü Lûgat-İt-Türk Tercümesi I*, Türk Dil Kurumu Yayınları: 521, Ankara.
- Beysanoğlu, Şevket (1959), *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Neşriyatı, No: 6/2, İstanbul.
- Kadioğlu, İdris (2008), *Ali Emîrî Efendi*, Malatya.
- Korkmaz, Zeynep (1995), "Kâşgarlı Mahmut ve Dîvânü Lûgat-it-Türk," *Türk Dili Üzerine Araştırmalar*, 1. Cilt, s. 254- 260, Türk Dil Kurumu Yayınları: 629, Ankara.
- Korkmaz, Zeynep (2007), "Oğuz Türkçesinin Tarihî Gelişme Süreçleri ve Dîvânü Lûgat-İt-Türk," *Türk Dili Üzerine Araştırmalar*, 3. Cilt, s. 3- 13, Türk Dil Kurumu Yayınları: 893, Ankara.
- Şemseddin Sami (1996), *Kâmûsu'l-Âlâm*, 4. Cilt, Ankara.
- Tevfikoğlu, Muhtar (1989), *Ali Emîrî Efendi*, Kültür Bakanlığı Yayınları: 1082, Ankara.
- Ülkütaşır, M. Şakir (1972), *Büyük Türk Dilcisi Kâşgarlı Mahmut*, Türk Dil Kurumu Yayınları: 336, Ankara.

Cengiz Aytmatov Hak'ka Yürüdü...

H. Rıdvan ÇONGUR*

Bu yazı, hem yakın bir tarihte Elâzığ'da birlikte olduğumuz Cengiz Aytmatov'la geçirdiğimiz günlere ait hâtıraları dile getirmek için, hem de vakitsiz gelen ölümü dolayısıyla yazılmıştır.

2007 yılında, her yıl olduğu gibisine Elâzığ Valiliği ve Belediye Başkanlığına birlikte düzenlenen "15. Hazar Şiir Akşamları"nın bir onur konuğu vardı : Eserleri pek çok yabancı dile çevrilen, dünyaca tanınmış, ünlü Kırgızlı Türk yazarı Cengiz Aytmatov... Türk dünyası kalem erlerini bir araya getiren o kültür şöleninde, sevenleriyle birlikte bu değerli yazarı da heyecanlandıran bir karara varıldı ; 2008 yılına rastlayan sekseninci yaş gününün Türkiye'de kutlanması... Vakitsiz gelen ölümüyle gerçekleşme imkânı bulanamadı, ne yazık ki... 10 Haziran 2008'de onu tanıyan, seven ve hayranları olarak hepimiz 10 Haziran 2008'de, hiç beklemediğimiz şekilde Cengiz Aytmatov'un aramızdan ayrıldığını öğrendik, acılı bir gün yaşadık.

Cengiz Aytmatov hayata gözlerini yumduğunda 79 yaşındaydı. Son ziyaretlerinden birini, "Uluslararası 15. Hazar Şiir Şenlikleri"nin "onur konuğu" olarak Türkiye'ye yapmış, aralarında bulunmaktan büyük bir bahtiyarlık duyduğu Elazıglıların sevgi gösterileriyle karşılanmış, Anadolu'daki soydaşları tarafından bir defa daha sevgi ve coşkuyla kucaklanmıştı.

Bu satırları yazarken, büyük bir kadirbilirlikle adına düzenlenen 15. Hazar Şiir Akşamları'na katılan Aytmatov ile ilgili hâtıralar canlandı gözlerimizin önünde... Gülen yüzünü, kürsüye her çıkışında yaptığı konuşmalarda bütün Türk dünyasını sevgiyle sarıp sarmalayan söz ve cümlelerini, kulaklarımızda yankılanan sesini, kendisine gösterilen ilgi ve sevgi dolayısıyla ışık saçan gözlerini, herkesi kucaklayan o halini unutmamız elbette mümkün değil elbet...

O törenleri onun adını vererek düzenleyen Elazıglılar, bu büyük Türk yazarının sanki onu bekleyen acı sonundan bir şeyler sezinlemiş gibi, farkında olmadan bir görevi yerine getirmiş oldular. Aytmatov'un beklenmedik ölüm haberini duyunca, "iyi ki bu son şiir şöleni onun adına düzenlenmiş, iyi ki bir karar alınarak şehrin güzel bir köşesinde adı törenle o güzel parka verilmiş" demekten kendimizi alamadık.

* Araştırmacı-yazar, ANKARA.

**Elâzığ Ziyareti ve Aytmatov**

Cengiz Aytmatov'un sevgiyle kucaklandığı, Türklük ruhunun coşkuyuyla yaşandığı ve yaşatıldığı o günlerde gördüklerimizi unutmamız gerçekten mümkün değil. Açılış töreninde, Cumhuriyet bayramı da vesile edilerek, Elâzıgılı yüz binin üstünde insanın caddelerden taşması, görkemli bir şekilde, ellerinde Türk bayraklarıyla yaptıkları yürüyüş, en çok, Aytmatov'u heyecanlandırdı. Elâzıgılı hem ona hoş geldin diyerek bağrına basıyor, hem de Türklük, millet ve memleket düşmanlarına gereken cevabı bir kere daha vermiş oluyordu.

"Türk Dünyası Hizmet Ödülü" Cengiz Aytmatov'a verildi. Ödülün verilmesi sırasında konuşan Elâzıg Valisi Muammer Muşmal'ın belirttiği gibi, "Türk dünyasını ortak kültür değerleri etrafında buluşturmak, kaynaştırmak, hızla gelişen ve değişen dünya dengeleri karşısında ortak tarih, kültür ve birlik şuuru oluşturmak gayesi" ile her yıl olduğu gibi, seçilen bir Türk büyüğüne bu ödülün layık görülmesi ve verilmesi, işte bu düşüncelerin ürünü olma anlamını da ifade ediyordu.

Yıldan yıla mükemmelleşerek sürdürülen bu uluslararası etkinlik, çağrılan şair ve yazarlarla sadece bu memleketin insanlarını değil, son olarak Cengiz Aytmatov'u bağrına basarak bir kere daha bütün Türklük alemiyle de bütünleşmiş olmanın sevinç ve gururunu yaşattı bize. Bir önceki yıl, "14. Hazar Şiir Akşamları" Bakü'de mücahit ve millî şairimiz Elmas Yıldırım onuruna düzenlenmişti. Tesadüfe bakın, bir sonraki de yine dünya ve Türklük ailesinin büyük yazarı Cengiz Aytmatov onuruna gerçekleştirildi ve böylece önemli bir kültür köprüsünün bir kere daha inşa edilmesine vesile teşkil etti. Cengiz Aytmatov'a layık görülen ödülle ilgili kararı, Fırat Üniversitesi'nde toplanan "Değerlendirme Kurulu" almış ve yapılan törendeki açıklamayı da Üniversitemin değerli Rektörü Prof. Dr. Hamdi Muz yapmıştı.

Yalnız ödül verilmekle kalmadı tabii. Elazığ Belediyesi büyük bir kadirbilirlikle şehrin yeni kurulan bir mahallesinin en güzel yerinde yapılan parkına onun adını verdi ve açılışında kırmızı beyaz kurdelayı, Vali ve Belediye Başkanıyla konuk yazarımız birlikte kestiler. Kapısında adı yazılı o parkın açılış töreninde, gök kubbeyi çınlatan Mehter havaları çalındı. Aytmatov, o havaların dinlerken coşku içindeydi. Törene katılan bizler de, bu şehrin insanları da, hepimiz! Elazığ Belediye Başkanı onu selamlarken ve kürsüde hem ona, hem de Elazıgılı hemşehrilerine seslenirken; Aytmatov, kendisine gösterilen ilgi dolayısıyla ne kadar mutlu ve nasıl da heyecanlıydı, bir görseniz!

Sesi Hâlâ Kulaklarımızda...

Cengiz Aytmatov'la beraber olduğumuz o şiirli günler boyunca biz de, o da gördüklerimiz ve yaşadıklarımızdan keyf aldık, büyük bir haz duyduk. Neden mi?



Çünkü, bundan yıllar önceki bir üniversite öğrencisi olarak o günlerde düşündüklerimiz, gelecek için hayal ettiklerimizin bugün gerçekleştiğini görmenin bahtiyarlığını, heyecanını yaşıyorduk.

Çünkü, Orta Asya'daki soydaşlarımız, gözlerini açtıkları coğrafyada, ama yıllarca işgal altında kalan öz vatanlarında, atalarının kanlarıyla suladıkları öz yurtlarında nihayet hür ve bağımsız yaşıyorlardı. Artık tutsaklıkları sona ermişti...

Çünkü, Türklük âleminin önünde yepyeni bir ufuk açılmış, aydınlık yarınlarına bir pencere aralanmıştı...

Çünkü, ikiyüz, ikiyüz elli milyon Türk, bundan sonra Elazığ Belediye Başkanı Süleyman Selmanoğlu'nun da ifade ettiği gibi: "Türk dünyasını dilde, ortak kültürde buluşturmak, Türk dünyasına mensup ülkeler arasında duygu ve gönül köprüsü kurarak dostluk bağlarını kuvvetlendirmek, sosyal, kültürel, iktisadî alanlarda yeni açılımlara zemin hazırlamak" durumundadır.

"Türk Dünyası Hizmet Ödülü", Allah öyle istemiş olacak, ölmeden bu ölümsüz Türk yazarına verildi. Ödülün verilmesi sırasında Elâzığ Valisi Muammer Muşmal'ın konuşması –yakın bir geleceğin neler getireceğini bilmeden yaptığı o konuşması– ne kadar anlamlıydı:

"Türk dünyasını ortak kültür değerleri etrafında buluşturmak, kaynaştırmak, hızla gelişen ve değişen dünya dengeleri karşısında ortak tarih, kültür ve birlik şuuru oluşturmak" ! Muşmal, bu sözleriyle verilen ödülün gayesini açıklamıştı. Ödüle layık gördükleri o büyük Türk yazarının, bir kaç ay sonra Hak'ka yürüyeceğini nereden bilsin! Genç ve değerli Valiyi dinlerken bizler de nereden bilebilirdik ki, bu ödül Cengiz Aytmatov'un aldığı son ve onu bütün aldıklarının ötesinde mutlu eden ödüldür...

Aytmatov Bir Kültür Köprüsüdür

Elâzığ'da görmek ve birlikte bulunmakla bahtiyar olduğumuz Cengiz Aytmatov'u, yeterince tanımadığımızı, tören günü Prof. Ahmet Buran hocanın yaptığı konuşma dolayısıyla daha iyi anlamış olduk. Prof. Buran, yazar hakkında bilmediklerimize ışık tuttu, bu arada konuşurken hepimizi, pek çok dinleyeni hüzünlendiren –hatta benim gibi bazı dinleyenleri ağlatan– Aytmatov'un acılarıyla dolu hayat hikâyesini anlatmakla kalmadı, aynı zamanda o yiğit kalem eri ile beraber olmanın önemini ve bunun ne anlam taşıdığını dile getirdi, yüreklerimize nakşedecek şekilde duyurdu bize.

Aynı görüş ve düşünceleri paylaşan Azerbaycanlı şair, –aynı zamanda milletvekili– Sabir Rustemhanlı'yı dinlerken de o heyecanı tekrar tekrar, bütün dinleyenler yine hep birlikte yaşadık.

Cengiz Aytmatov'un Elazığ'daki konuşmalarını dinleyenler, onun edebiyat adamı olarak, sadece verdiği eserlerle değil, Elâzığ'da her kürsüye çıkışında



yaptığı konuşmalarla, Türk dünyası ve bütün Türklük âlemi için görkemli bir *kültür köprüsü* olduğunu görmüş, kabul etmişlerdir. Daha önce, dünyanın hemen her diline çevrilen eserleriyle bu köprüyü inşa eden o büyük yazar, kürsüde üst üste yaptığı konuşmalarıyla da aradaki bağı iyice pekiştirdi, güçlendirdi. Onun konuşmaları, geride kalan bizler için, geleceğe tutulacak yolu gösteren bir işarettir.

Kültürler Buluşması

Bundan 56 yıl önce, bir üniversite öğrencisi, aynı zamanda genç bir yazar ve Türk Milliyetçiler Derneği'nin üyesi olarak, çok genç yaşta o gün güttüğümüz dava inandığımız ülkü yolunun bugün gerçekleştiğini görmekten elbette mutluyuz. Orta Asya'daki soydaşlarımızın büyük bir bölümü, gözlerini açtıkları topraklarda başı dik, hür ve bağımsız yaşıyorlar: İkiyüz, ikiyüz elli milyon Türk, bundan sonra Elazığ Belediye Başkanı Süleyman Selmanoğlu'nun da söylediği gibi "Türk dünyasını artık dilde, ortak kültürde buluşturmak, Türk dünyasına mensup ülkeler arasında duygu ve gönül köprüsü kurarak dostluk bağlarını kuvvetlendirmek, sosyal, kültürel ve ve iktisadî alanlarda yeni açılımlara zemin hazırlamak" durumunda...

Zaman kaybedilmemeli, her gün ve saat, ortak geleceğimizi aydınlığa ulaştırılacak şekilde, hesaplı, plân ve program içinde değerlendirilmeli ve yaşanmalıdır. Hepimiz, aslında aynı kültürün yoğurduğu, şekillendirdiği, aynı dilin aynı lehçelerde konuşulduğu bir dünyanın bireyleriyiz. Özü aynı kaynaktan gelen bu kültürlerin bir buluşmaya ihtiyacı var.

Elazığ'da Cengiz Aytmatov'a verilen ödül, arzu edilen böyle bir buluşma için atılan adımlardan biridir. Beklenen, başka adımların atılması... Vali Muammer Muşmal'ın da belirttiği gibi, "Türk dünyasını ortak kültür değerleri etrafında buluşturmak, kaynaştırmak, hızla gelişen ve değişen dünya dengeleri karşısında ortak tarih, kültür ve birlik şuuru oluşturmak"... Gaysi bu ödülün, ödüllerin.

Dört yıl önce ilk ödül, Türklük davasının yılmaz mücahidi, ömrünü bu millî davaya adayan Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin ilk Cumhurbaşkanı Rauf Denktaş'a, ikincisi İskeçe ve Gümölcine'de Türklüğün yüz akı müftüleri Mehmet Emin Aga ile İbrahim Şerife, üçüncüsü yine bu millî davanın sahipliğini üstlenen Kazakistan Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev'e, nihayet 2006 ödülü de dünyaca ünlü Kırgız Türkü yazar Cengiz Aytmatov'a verildi. Bununla ilgili kararı Fırat Üniversitesi'nde toplanan "Değerlendirme Kurulu" aldı ve açıklamayı da değerli Rektör Prof. Dr. Hamdi Muz açıkladı.

Yalnız ödül verilmekle kalınmadı, bir kere daha belirtelim, Elazığ Belediyesi büyük bir kadirbilirlikle şehrin bir parkına Aytmatov'un adını verdi ve açılışında kırmızı beyaz kurdelayı, Vali ve Başkanla konuk yazar Cengiz Aytmatov birlikte kestiler.



Kalem Eri Aytmatov Kimdir?

Cengiz Aytmatov 12 Aralık 1928'de Kırgızistan'ın Talaş eyaletine bağlı Şeker köyünde doğar. Babası, 1937 de Stalin tarafından "tasfiye edilen", II. Dünya Savaşı sonrası "kaybolan", Stalin tarafından "tasfiye edilen" Törekul, annesi ise Nagima Hamzayevna'dır. Çok küçük yaşta, vatan ve millet mücadelesinde baş veren bir babanın oğlu sizin anlayacağınız Aytmatov... Anneleri, babanın da yerini alarak, yokluk içinde, ama kimseye boyun eğmeden, her çileye katlanarak, Cengiz Aytmatov ve üç oğlunu yetiştirmek için büyük çaba sarf etmiştir.

Aytmatov, ilk eğitimini Oş şehrinin "Birinci Çocuk Bahçesi"nde aldı. (Bu bahçeye, yıllar sonra onun arkadaşları ve öğretmenleriyle 8 Ağustos 1932'de çektiği bir fotoğraf konulmuş ve altına şu açıklama eklenmiştir: Burada Lenin ödülü sahibi, Sosyalist emekçinin Kahramanı Çingiz Aytmatov ilk eğitimini almıştır".

Çocukluk Günleri

İlkokulu doğduğu köyde bitiren yazar, bu yıllarda babaannesinin anlattığı halk hikâyeleri, babası üstüne yakılmış ağıtları dinleyerek büyür. O zaman kendisine "ne olacaksın" diye soran öğretmenlere verdiği cevap ilgi çekicidir:

"Şoför olacağım!" der. Moskova'ya okumaya giden babasının ona, eve her dönüşünde çeşit çeşit arabalar getireceğini hayal ederek büyür... Okumayı ve yazmayı daha anaokuluna giderken öğrendiğini de bu arada söylemeliyiz. Yazları büyük annesinin köyünde, onun masallarını dinleyerek, yayla ve dere boylarında gezip, oba oba dolaşarak, düğün derneklere giderek geçirir. Daha sonra bu küçük çocuk, iki yıl kadar ailesiyle Moskova'da oturdukları sırada bir okula devam eder, babası tutuklanıp hapse girince de tekrar Şeker'e dönmek zorunda kalırlar.. Bu arada, daha onüç yaşındayken Oba Sekreteri olur, yaşına bakmadan Başkarma (Muhtar)'ın kendisine güvenerek verdiği görevi hakkıyla yerine getirir. (Aytmatov'un yazdığı ilk hikâyelerinde bu günlerin gözlem ve izlenimlerini görürüz.)

Aytmatov'un Eğitim Yılları

Sonra Cunbul Veteriner Teknik Mektebi'ni, Kırgız Tarım Enstitüsü'nü bitirir, hayata veteriner olarak atılır. Anadili sevdasıyla büyüyen, yazarlığa yakın bir kaleme sahip olan Aytmatov'u 1956 yılında Moskova Gorki Yüksek Edebiyat Bölümü'nde, sonra da Moskova Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde görürüz. Bu eğitim döneminde Novy Mir dergisinde yayımlanan "Cemile / Camıyla" adlı hikayesiyle dikkati çeker.

"Cemile" hikâyesinin, çok eski günlere ait hâtıralarına, İlçe komitesinde geçen çocukluk yıllarına uzandığını söyleyebiliriz. İşte o dönemde, gece



gündüz demeden, bir biçer-döver sürücüsüne yardım eder. “Hayatımda çok çalıştığı yaz o yazdır diye düşünüyorum, hiç unutamıyorum...” diyor yazar. Eserindeki “Seyit” tipi yanında yer alan “Cemile”, onun yengesinden başka biri değildir!

İlerleyen yıllarda, gördüğü veterinerlik ve tarım eğitiminden sonra Gorki Yüksek Edebiyat Bölümü’nde aldığı eğitim onun hayatına yön verir. 1958 yılında Aytmatov’u, Kruşçev döneminde Yazarlar Birliği ve yanı sıra Sovyet Komünist Partisi üyesi olarak görürüz. Yine o yıllar bir taraftan da Moskova Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde öğrencidir.

1959 yılı, memleketi dışında yaşadığı dönemin sona erdiği, Kırgızistan’da çalışmalara başladığı yıl olur. Aytmatov bir yandan *Pravda*’nın muhabirliğini üstlenir, bir yandan da Rusça yayınlanan *Liter Kırgızistan* dergisinde redaktörlük yapar. 1965 yılında Kırgız Sovyet Cumhuriyeti Sinemaçılar Birliği başkanı ve *Novy Mir* dergisi redaktörü, 1968’de Kırgız millî yazarı, 1974’de Kırgız İlimler Akademisi asil üyesi olan Cengiz Aytmatov’a o yıllarda Sovyetler Birliği’nin en büyük ödülü (Lenin Ödülü) verilir ve “Sosyalist İşçi Kahramanı” seçilir. Bunlara, ilerleyen yıllardaki “Tongtogul Millî Şeref” ve “Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Şeref Ödülü”nü ekleyebiliriz. Ayrıca yazarımızın, Avrupa İlimler, Sanat ve Edebiyat, Dünya İlim ve Sanat Akademilerine üye seçilmesini de ekleyebiliriz.

Cengiz Aytmatov’un sanat hayatında, 1986’da “Issık Göl Formu” başkanı, Sovyet Yazarlar Birliği sekreterlik ve divan başkanlık görevleri eklendi. Dünyanın çeşitli ülkeleri tarafından verilen ödülleri arasında Türkiye’de İLESAM tarafından lâıyk görülen “Turan Ülkesinin Edebiyatına Hizmet Ödülü” de var.

O, Gorbaçov döneminde Sovyet Parlemantosı’nun Kültür ve Millî Diller Komitesi başkanı, Gorbaçov’un sanat danışmanı ve Sovyet yönetiminin son yıllarında Lüksemburg Büyükelçisiydi. Bu Büyükelçilik görevi ülkesi bağımsızlığa kavuştuktan sonra da devam etmiştir. Son olarak bu kültür elçiliğini UNESCO’da Kırgızistan temsilcisi olarak sürdürmüştür. Cengiz Aytmatov evli ve iki çocuk babasıydı.

Aytmatov ve Türk Edebiyatı

Cengiz Aytmatov’un yüzleri aşan hikâye, roman ve tiyatro türünde eseri ve makalelerinden oluşan kitapları 170 kadar dile çevrilmiş ve yayımlanmıştır. Doğumunun 70. Yıldönümünde Ankara’da adına düzenlenen “Uluslararası Cengiz Aytmatov Bilgi Şöleni”nde ödülü dönemin Cumhurbaşkanı Demirel tarafından verilir.

Eserlerinin çoğunda geçmişlerine, tarihî değer ve köklerine bağlı, tarih ve kültürlerinden kopmamış, tutsaklığa düşseler bile sonunda hak ettikleri hürriyet ortamına kavuşmayı bilen insanlar olma gücünü gösterebilme



mesajını işler Aytmatov. O, uzun hikâyeden romana geçerken millîden evrensele nasıl uzanmaktaysa, aynı şekilde bütün insanlığı gelecekte tehdit edebilecek konuları da ele alarak yeni yüzyıla ışık tutar.

Cengiz Aytmatov, çeşitli dillerde milyonlarla basılan romanları ve hikâyeleri ile hem Türk dünyası, hem dünya edebiyatının en seçkin kalem erlerinden biri olmuş bir kalem eri.. O, neden bu eserleri kaleme aldı? Hem Türk dünyasının dil, edebiyat, kültür birliğine hizmet etmek, hem de Türk birliği yolunda milletini, bunun yanı sıra da dünyayı çevrenin yarattığı perişanlıktan korumak, kurtarmak için Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri hâkimiyetinde geçen tutsaklık yılları onun çok güzel belirttiği gibi bir “mankutlaştırma”, bugün yaygın olan deyimiyle “ötekileştirme” dönemidir.

Hazırlanan Belgesel

Komşu bir Türk ülkesinde hayatını konu alan bir belgesel filmin hazırlıkları yapılırken rahatsızlanan Cengiz Aytmatov, tedavi için götürüldüğü Almanya’da, hiç beklemediğimiz şekilde hayata vedâ etti. Haberi, sabah okuduğum gazetenin ilk sayfasında gördüğümde, önce inanmadım.

Nasıl olur da daha yakın zamanda, aylar önce Elazığ’da günlerce beraber olduğumuz bu edebiyat devi hayata veda ederdi? Sebebi, böbrek yetmezliği imiş. Onu alıp götüreren bu hastalığı...

Perşembe akşamı, vakitsiz ölümünü pek çok televizyon kanalı haberlerinde verdiler, hayatını anlattılar, bazıları uzun uzun ondan bahsettiler...Cuma akşamı TRT, Kırgızistan’da yapılacak töreni, cumartesi sabahı erken saatlerde naklen yayınlayacağını duyurdu. Sonra, bu törenin görüntüleri yayınladı. Cumartesi toprağa verilisini seyrettik, göz yaşlarıyla, onu bir kere daha hatırlayarak ve hiç unutulmaması gerektiğini düşünerek...

Elazığ’da düzenlenen 15. Hazar Şiir Akşamları’nın onur konuğu olarak katılan Kırgızlı Türk yazarı Cengiz Aytmatov’u, biz de, bu satırlarımızı okuyan Elazıglı dostlarımız da, nereden bilebilirdik ki, 10 Haziran 2008’de acı dolu bir gün yaşayacağız?. Cengiz Aytmatov, hiç beklemediğimiz şekilde yumdu gözlerini, son nefesini verdi ve aramızdan ayrıldı.

Elazığ’da yaptığı bir konuşmasında söz vermişti; Çanakkale’yi, Anadolu’yu yazacaktı. Ecel izin vermedi, bu sözünü yerine getirmesine ne çâre...

Ömrünün elli yılını TRT gibi bir yayın kurumunda geçiren bir yayıncı olarak, onunla geçen zaman dilimi ile ilgili bir hatıraları yaşarken, şunu umuyor, hayal ediyorum: Özel televizyon kanallarına daima örnek olan bu kurumumuzun genç yapımcıları, yönetmenleri bu değerli Türk yazarının hayatını ekranlara getirirken, bazı senaryo yazarlarımız, bestecilerimiz de onun eserlerini seyretmemize, dinleyip izlememize, vakit geçirmeden yardımcı olmak için kolları sıvayacaklardır...

**Aytmatov'a Saygı**

O, hayatının büyük bir bölümünde türlü yokluk ve çile çekmiş, ama her şeye rağmen kendini yetiştirmesini bilmiş ve sonunda, yüz yetmişin üzerinde yabancı dile çevrilen, milyonlarla basılan romanları ve hikâyeleri ile hem Türk dünyası, hem dünya edebiyatının en seçkin kalem erlerinden biri olmuştur.

Neden bu eserleri kaleme aldığını düşünmeliyiz. Hem Türk dünyasının dil, edebiyat, kültür birliğine hizmet etmek, hem de Türk birliği yolunda milletini, bunun yanı sıra da dünyayı çepeçevre kuşatan yokluk ve perişanlıktan korumak, kurtarmak için... Onun Sovyet Sosyalist hâkimiyetinde geçen tutsaklık yılları, bir konuşmasında da çok güzel belirttiği gibi bir *man-kutlaştırma*, bugün yaygın olan deyimle bir anlamda *ötekileştirme* dönemidir. Fakat *Man-kutlaşma* değil, bizim milli benliğimizi yitirmeden her bakımdan birlik olmamız, dilde, fikirde birleşmemiz, bütün engellemeleri aşarak kültür birliğimizi gerçekleştirmemiz lazım.

Onun edebî şahsiyetini, Türk diline zenginlikler katan onca eserini anlatmak, değerlendirmek, bizi ve bu yazının sınırlarını çok aşar. Onu da edebiyat bilimiyle uğraşan kalemlere bırakalım ve Cengiz Aytmatov'a Allah'tan rahmet dileyerek sözü bağlayalım.

Bu dünyadan bir yiğit kalem eri, Türk edebiyatının yüz akı bir Cengiz Aytmatov geçti... Son diyeceğim, onu bilen, tanıyan ve yaşatanlar, eserlerini okuyanlar ne güzel insanlardır...

Tanııtma Yazıları

AYBƏNİZ KƏNGƏRLİ (Əliyeva Aybaniz İbiş qızı),
Turanın Bir Eli Var, və Yalnız Bir Dili Var!, Bakı: Mütercim.
2006. 152 s. Yom Dargisi, Kitaphanesi Serisi.

Reşide GÜRSES*

Filoloji doktoru Aybəniz Kəngərli, "Turanın Bir Eli Var və Yalnız Bir Dili Var!" adlı eserde 1850-1940'lı yıllara kadar olan süreçte "Ortak Türkçe" akımının Türk dünyasındaki gelişimini sistemli bir biçimde ve gazetelerde yazılan yazılar ışığında ortaya koymaktadır. *Azərbaycan Romatiklərinin Yaradıcılığında Türkçülük* (2002) ve *İsmayil Bey Qaspirinski* (2004) adlı eserleri yanında dil konusunda yazılmış birçok makalesi bulunan Aybəniz Kəngərli bu kitapta, 20. yüzyılın ilk on yılında "Ortak Türkçe" konusunda Azərbaycan'da yayımlanmış makalelerin önemli bir kısmını okuyucuyla buluşturmuştur. Kitapta ayrıca, çıkarmış olduğu *Tercüman* gazetesiyile ortak edebî dil idealinin temelini atan Türk dünyasının büyük fikir adamı İsmail Gaspıralı (1851-1914) hakkında Azərbaycan şairlerince yazılan şiirlere de yer verilmiştir. Türk dünyasındaki birliği: *Dilde, fikirde işte birlik* ekseninde ortaya koyan İsmail Gaspıralı hakkındaki bu şiirler de ortak edebî dil konusunun okuyucu tarafından daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Kitap, "Ortak Türkçe" konusunda edebiyatçılara, dilcilere, tarihçilere ve de genel okuyucu kitlesine yönelik olarak hazırlanmıştır. Eserin *Ön Söz* ü Türkiye Cumhuriyeti Bakü Büyük Elçiliğinde Kültür ve Tanıtma Müşaviri olarak çalışmış olan Fethi Gedikli'ye aittir.

Eser, Fethi Gedikli'nin kitap ve yazarı hakkında kısa bilgiler verdiği *Ön Söz*, Aybəniz Kəngərli'nin yazdığı *Ortak Türkçe Cereyanı: Teşekkülü, Tekamülü, Tenezzülü ve İstifadə Edilmiş Edebiyat* adlı bölümlerden sonra gelen *Ortak Türkçe Haqqında Məkalələr* ve *İ. Qaspiralı'ya İthaf* adlı iki ayrı bölümden oluşmaktadır. Kitabı yayına hazırlayan Aybəniz Kəngərli'nin yazdığı *Ortak Türkçe Cereyanı: Teşekkülü, Tekamülü, Tenezzülü* adlı bölümde, eserin Ziya Gökalp'in *Turanın bir Eli var, Və yalnız bir dili var!* adlı mısralarının kitaba isim olarak seçildiğinden bahisle *Ortak Türkçe* konusu üzerine bugüne kadar kimlerin neler söylediği üzerinde kısaca durulmuştur. Bu yazıda, 19. yüzyıl sonları da dahil olmak üzere 20. yüzyılın başlarından 1937'ye kadar geçen süre içerisinde başta İsmail Gaspıralı olmak üzere Azerbaycanlı bilim adamları ile Türk dünyasının diğer ileri gelen yazar ve şairlerinde *Ortak Türkçe*, *Ortak Edebî Dil* düşüncesinin nasıl oluştuğu, bu fikrin nasıl doğup geliştiği yönündeki görüşlerine yer verilmiştir. Bu yazının sonunda konuyla ilgili bir kaynakça da yer almaktadır.

* Dr., Türk Dil Kurumu Uzmanı, ANKARA.



Azerbaycan'da ve tüm Türk dünyasında; ortak edebî dil, ortak anlaşma dili, ortak Türkçe veya iletişim dili oluşturma yolunda 20. yüzyılın başlarında başlayan bu hareket, tüm Türk dünyasının aydınlarının bir araya geldiği 1926 Bakü Kurultayı'nda önemli mesafeler kaydetmiştir. Ortak Türkçe oluşturma çabaları 1930'dan sonra duraksama evresine girmiştir. Daha sonra 1990'lı yıllardaki siyasî gelişmelerle birlikte; Azerbaycan'da, Türkmenistan'da, Özbekistan'da, Kazakistan ve Kırgızistan'da Bağımsız Türk devletlerinin kurulmasıyla da ortak Türkçe oluşturma çabaları yeniden hız kazanmıştır. Bu çerçevede çeşitli bilimsel toplantılar yapılmıştır. Bu toplantılardan biri de Bakü Kurultayı'nın 70 Yıl Dönümü münasebetiyle Türk Dil Kurumu Başkanlığınca 1996 yılında düzenlenen toplantıdır. Bakü Kurultayında yapılan konuşmaların kitap hâlinde yayımlanmasının gerekliliğinin vurgulandığı bu toplantıda sunulan bildiriler Türk Dil Kurumu yayınları arasında çıkmıştır: *1926 Bakü Türkoloji Kongresinin 70. Yıl Dönümü Toplantısı (29 - 30 Kasım 1996)*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1999.

Turanın Bir Eli Var vâ Yalnız Bir Dili Var! adlı kitap ortak edebî dil oluşturma yolundaki tartışmaların daha sağlıklı bir biçimde yapılabilmesine katkı sağlayacak bir nitelikte olan kitabın birinci bölümü, Azerbaycan seçkinlerinin bu konuda geçen yüzyılın başından Bolşevik dönemine kadar geçen sürede yazdıkları çeşitli görüşleri içermektedir. "Ortak edebî dil" konusunda günümüzde yapılması gereken çalışmalara ve bu konuda atılacak adımlara da ışık tutucu bir nitelik taşıyan *Ortak Türkçe Haqqında Məkalələr* başlığını taşıyan birinci bölümde yirmi yedi makale bulunmaktadır. Birinci bölümde yer alan bu makalelere kısaca değinecek olursak:

Həsən Bəy Zərdəbi, *Həyat Qəzeti*'nde 11 Ocak 1906'da NO: 9'da çıkan *İttihadi-Lisan* adlı yazısında gazetede yazı yazacak olan aydınların avamın anlayacağı dili kullanmalarının gerektiği üzerinde duruluyor. "Həqiqət, qəzet camat üçündür. Camaat qəzet üçün deyildir" diyerek bu yaklaşımın gerekçesini ortaya koyuyor.

İlk makale İsmail Gaspıralı'nın *Tərcüman* gazetesinde 15 Mart 1906'da Hüseyinzade Ali Beye hitaben yazdığı yazıyı içeriyor. *İsmayil Bəy Qsprinskinin Əli Bəy Hüseynzadəyə Açıq Məktubu* başlığını taşıyan bu yazıda, dil ve edebiyat birliğinin milleti millet yapan temel unsur olduğu ifade ediliyor.

Ali Bey Hüseynzadə'nin *Füyuzat* gazetesinin, 1907 yılında çıkan 8. sayısının 140-142 sayfalarında yer alan *Türk Dilinin Vəzaiifi-Madaniyyəsi* başlıklı yazısını içeren ikinci makalede Türk dilinin ve Türk milletinin medeniyete katkısı üzerinde duruluyor.

Ali Bey Hüseynzadə'nin *Tərəqqi* adlı gazetesinin 9-10 Şubat 1909 yılında çıkan 31. ve 32. sayısında çıkan "Yazımız, Dilimiz, İkinci İl'imiz" adlı makalesi kitabın üçüncü yazısı olup bu makalede Türk imlasının, gramerinin hatta edebiyatının iyi bir biçimde genç nesillere aktarılmasının gerekliliği vurgulanıyor.

Ali Bey Hüseynzadə'ye ait olan ve *Həyat* gazetesinin 1905 yılındaki 7. sayısında yer alan *Qəzetəmizin Dili Haqqında Bir Neçə Söz* adlı yazı kitabın dördüncü makalesini oluşturuyor. Bu makalede gazete diline giren yabancı sözlere karşı, kendi dilinin değerini bilen yazarların nasıl bir tutum sergilemeleri gerektiği konusuna işaret



ediliyor ve dilimizi ecnebi kelimelerle doldurmak yerine onu dinî, tarihî ve edebî noktada etkilemiş olan dillerden alınacak kelimelerle zenginleştirmek gerektiği söyleniyor. Ancak bu konunun hemen çözüme kavuşmayacağı belirtiliyor. Ayrıca halkta kendi dilini öğrenme isteğinin oluşabilmesi için konunun daha sonra tekrar gündeme getirileceği ifade ediliyor.

Məmməd Əmin Rəsulzadə *Açıq Söz* adlı gazetesinin 2 Ekim 1915'teki 1. sayısında yer alan *Tutacağımız Yol* başlıklı yazısını içeren bu makalede, millet olarak takip edilmesi gereken yolu "Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak!" sözleriyle özetliyor. Bu yazıda bağımsız olmak isteyen her milletin dil, din ve zaman birliğine ihtiyacı olduğunu belirtiyor.

Məmməd Əmin Rəsulzadə, *Dirilik* dergisinin 1 Aralık 1914 tarihinde çıkan 6. sayıdaki *Milli Dirilik* başlıklı yazısını içeren bu makalede, dilin ehemmiyeti üzerinde duruluyor. Yazıda ayrıca, dilin canlı kalması, yaşaması, geliştirilmesi için Türk edebiyat tarihinin yazılmasının, halk hikâye ve efsanelerinin yazıya geçirilmesinin ve de söz varlığının derlenmesinin önemli olduğu belirtiliyor.

Məmməd Əmin Rəsulzadə, *Şalalə* dergisinde 10 Ağustos 1913'teki 27. sayıda çıkan *Dil -İçtimai Mühüm Bir Amil* başlıklı bu yazısında toplumu toplum yapan iki değer dil ve din olduğunu söylüyor ve bu noktada dinin mi yoksa dilin mi daha etkili olduğunun tartışmasını yaptıktan sonra dilin dine göre bu konuda daha birleştirici olduğunu belirtiyor. Ancak, dilimizi toplumu birleştiren unsur olarak görebilmek için de konuşma dili ile yazı dili arasındaki farkın asgariye indirilmesinin gerekliliği üzerinde duruyor.

Məmməd Əmin Rəsulzadə, *Şalalə* dergisinde 20, 27 Eylül 1913 yılında çıkan ve 24 ve 25. sayılarında yayımlanan *Yeni Lisançılar ve Türkçüler* adlı bu makalede Şinasi'yle başlayan edebî lisanın halk lisanına yaklaştırılması yönündeki çabaların önemi üzerinde duruyor. Bu noktada, Ahmet Mithat Efendi'nin ve Mehmet Emin Bey'in Türk halkının mürebbsi olduğunu söylüyor.

Məmməd Əmin Rəsulzadə'nin *Şalalə* dergisinin 15-22 Haziran 1913'te yayımlanan 19. ve 20. sayılarındaki *Asan Dil - Yeni Lisan* adlı yazısını içeren bu makalede, Yeni Lisançıların Arapça ve Farsça terkiplerin âdeti istilasına uğramış olan Türkçenin sadeleştirilmesi konusundaki görüşleri yer alıyor. Məmməd Əmin Rəsulzadə bu noktada, Yeni Lisançıların Türkçeleşme hareketinin esasını olarak; Türkçede yalnız Türkçe kuralların hâkim olmasını, Arapça, Farsça terkipler yerine Türkçe yapıların tedricen kullanılmasını (Örnek; *bivefa* yerine *vefasız*, *şairiyat* yerine *şairlik* denilmesi gibi.), klişe hâline gelmiş olup da artık dilde yerleşmiş olan terkiplerin Türkçeleştirilebilecek olanlarının Türkçeleştirilmesini, ancak bunu yaparken de dilin ifade gücünü aşan, dilin yapısını bozan değişimlerden kaçınılmasını (Örnek; *nazara dikkat* yerine *dikkat gözü* demenin yanlış olması gibi.), Arapça ve Farsçadan dile giren *ma*, *ab* gibi kelimelerin dilden çıkarılmasını, bu tür kelimelerden halk diline ses değişimlerine uğrayarak girmiş olanlarının da halk dilindeki şekliyle dilde yer alması fikrini (Örnek; *çarçuba* yerine *çerçeve* sözünün kullanılması) esas aldıklarını ifade ediyor ve Mehmet Emin Bey'i bu hareketin babası olarak nitelendiriyor. Her



geçen gün taraftarları artan Yeni Lisancıların bu fikirlerini Selanik'te yayımlanan *Genç Kalemler* dergisiyle halka ulaştırdıklarını ifade ediyor.

Məhəmməd Hadi *Həyat* gazetesinin 12, 20 Ocak 1906 yılı 10 ve 17. sayılarındaki *Bəyani-Təsəvvür Fi Xüsusi Lisan* adlı yazısında, dil birliğinin sağlanmasında Osmanlı Türkçesinin imla ve ifade gücünden yaralanılabileceğinden bahsediyor.

Cəlil Məmmədquluzadə (Əsərləri, üç cildə, III. cild, Azərbaycan SSR EA'nın Nəşriyyatı, Bakı, 1967, s. 676-680) adlı yazı Cəlil Məmmədquluzadə'nin üç cilt hâlinde 1967'de Bakü'de yayımlanan *Əsərləri* adlı kitabında yer alan bu yazıda yazar, edebî ve umumi dil konusundaki görüşlerini ortaya koyuyor.

Üzeyir Bəy Hacıbəyov, *Hansı Vasitələrlə Dilimizi Öyrenib Kəsbi Maarif Etməliyiz?* başlıklı yazı *İrşad* gazetesinin 15,16 ve 20 Şubat 1906 tarihlerinde çıkan (*İrşad* gazetesinin 47, 48 ve 51. sayıları) yazıyı içeriyor. Bu yazıda yazar, Türk kültürünün ve sanatının yaşatılması ve gelecekte var olabilmesi için ana dilinin öğrenilmesinin ve zenginleştirilmesinin gerekliliği üzerinde duruyor.

Ömer Faiq Nəmanzadə, *Azərbaycan* gazetesinin 1919'da yayımlanan 328. sayısında çıkmış olan *Milliləşmək* başlığını taşıyan bu makalede, Batıda Fransızcanın anlaşma dili olduğunu, doğuda da 60-70 milyon insan tarafından konuşulan Türkçenin insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tek hâkim dil olduğunu söylüyor. Ancak yazıda ayrıca, Türkçenin –yayın konusunda– Arap alfabesinden kaynaklanan bir eksik yaşadığı ve bu nedenle dilde alfabe değişikliğine ihtiyaç bulunduğu belirtiliyor.

Yusif Vəzirov, *Açıq Söz* adlı gazetesinin 15 Mayıs 1917'de çıkan 473'üncü sayısında *Rusya Türklerinin İttihadı* başlıklı yazısında, Rusya'da yaşayan Türkler arasında birlik ve beraberliğin oluşmasının gerekliliği üzerinde duruyor ve bu birlikteliğin oluşmasında din ve tarih bağının önemli bir unsur olduğunu belirtiyor. Bu güçlü bağlara ilave olarak da "işte ve dilde birliğin" kurulmasından bahsediyor.

Talibzadə Abdulla Şaiq *Azərbaycan* gazetesinde 9 Haziran 1919'da çıkan 198'inci sayısında çıkan *Milliləşdirmək Məsələsinə Dair* başlıklı bu kısa yazısında Osmanlı Türkçesinin Azerbaycan'da kabul edilmesine taraftar olduğunu belirtiyor.

Əhməd Cavad *Azərbaycan* gazetesinde 24 Teşrin evvel 1918'de çıkan *Rövşən Əşraf Bəy* başlıklı yazısında bir grup Türk edebiyatçısı ile birlikte Bakü'ye giden Şair, yazar Ruşen Eşref Bey hakkında tanıtıcı bilgiler veriyor. Yazıda ayrıca, Osmanlı Türkleri ve Azeri Türklerinin birbirlerini yakından tanımalarının her iki devleti yükselteceği belirtiliyor.

Azərbaycan gazetesinde 28 Ekim 1918 tarihli sayısında yer alan *Rövşən Əşraf Bəy Şərəfinə Ziyafət* başlıklı bu yazıda ise Ruşen Eşref Bey'in Azerbaycan dili ve edebiyatına yapacağı katkılardan bahsediliyor. Ayrıca, Azerbaycan dilinin bağımsızlığın ışığında daha iyi gelişeceği belirtiliyor.

Cəfər Cabbarlı *Kommunist* gazetesinin 12 Ocak 1926'da çıkan 10. sayısında *Türkoloji Qurultayı və Sərf-nəhiv Məsələsi* başlıklı yazıda, 1926 yılında yapılan Bakü Kurultayı'nın Türkolojinin pek çok meselelerinin yanında Türk dilinin yapısının ve



kurallarının da ele alındığı bir kurultay olacağı belirtiliyor. Bu çerçevede Azerneşr tarafından basılan serf ve nehv kitabının tartışmaya açılması gerektiği belirtiliyor.

Həsən Səbri Ayvazov, *Füyuzat*'ın 1907'de çıkan 16. sayısındaki (*Füyuzat*'ın 16. sayısında, 251-254. sayfalarında yer alıyor.) *Lisan Qovğası* adlı yazıyı içeren bu makalede, tanınmış Kırım Tatarı yazar Həsən Səbri Ayvazov'un dilin geliştirilmesi için el birliği ile çalışmak gerektiği yönündeki fikirleri üzerinde duruluyor.

Əhməd Rəiq, *Füyuzat*'ın 1906'da çıkan 1. sayısının (s. 9-10) *Müsaibeyi-Ədəbiyyə* adlı yazıda, Türkçe kökenli kelimelerin kullanılmasının ve bu şekilde de dilin geliştirilmesine imkan tanınmasının önemi üzerinde duruyor.

Bəkir Əməkdar Muəllim, *Füyuzat*'ın 1907'de çıkan 8. sayısında *Türkbr Üçün Şiveyi-Ümumiyyənin Lüzumu* adlı yazısında, Türk dünyasında ortak bir edebî dilin gerekliliği üzerinde duruyor.

Əlabbas Müznib'in *İqbal* gazetesinin 31 Ekim 1913 yılında çıkan *Yazıcılarımız və Yazılarının Əhəmiyyəti* başlığını taşıyan yazısında, gazete yazılarının dilin özellikle de edebî metinlerin gelişimi için önemli olduğu belirtiliyor. Ayrıca yazıda, gazete yazılarına gereken önemin verilmemesi nedeniyle edebiyatımızda herhangi bir kuraldan bahsedilemeyeceği üzerinde duruluyor.

Əbdülvahab Məhəmmədzadə'nin *İmla Məsələsi* başlıklı yazısında (Bu yazı, *Azerbaycan* gazetesinin 20 Kasım'da çıkan 45 nolu sayısından alınmıştır.) bir milletin gelişmişliğinin göstergesi olarak o milletin dili ve edebiyatı görülüyor. Ancak dil ve edebiyatın görünür tarafı olan imlanın gerek Azerbaycan gerekse Osmanlı Türkçesinde tam anlamıyla oturmadığından bahsediliyor.

Əli Nazim *Türk Yurdu*'nda çıkan (*Türk Yurdu*, 12. Yıl, cilt: 4, Temmuz ve Ağustos 1927, ss. 31-32.) *Yeni Azeri Edebiyatı Haqqında* başlıklı yazısında, 1905 yılından sonra Ali Bey Hüseynzadə'nin başını çektiği yeni edebî akımın önce *Heyat* gazetesinde, 1906'dan sonra *Füyuzat* dergisinde kendini bulduğunu belirtiyor. Bu yeni edebiyat akımının Mirza Fethali'den beri sürüp gelen halkçı edebiyata karşı, romantik güzideler edebiyatı olarak hayata geçtiğini, bu edebiyatın kaynağının halkın gelenekleri görenekleri ve yaşam tarzları değil, halktan uzak olan Osmanlı Tanzimat ve Servet-i Fünun edebiyatı kaynaklı olduğunu belirtiyor. Ayrıca Azeri edebiyatının 1905'e kadar Rus etkisinde olduğunu belirtiyor. Hüseynzadə Ali Beyin Türkiye'de vücut bulan Osmanlı Avrupa medeniyetine yüzünü dönerek Azeri edebiyatını yeni bir akımla karşılaştırmış olduğunu ve bunun da edebiyatta Türkleşme olarak görülebileceğini ifade ediyor.

Bəkir Çobanzadə'nin *Türk-Tatar Lisaniyyətinə Mədxəl* (1924) başlıklı yazısı, yine aynı adı taşıyan eserin 197-204. sayfalarını içeriyor. Bu yazıda, Türk dilinin yaşadığı gelişim ve değişim; imla, sözcük ve alfabe (Latin ve Arap olmak üzere) ekseninde ortaya konulmaktadır.

Bəkir Çobanzadə'nin *Kırım-Tatar ədəbiyyatında Kurultayçılıq və Millətçilik* (1929) *Kitabından* başlıklı yazısında (Bu yazı yazının aynı adı taşıyan kitabının 7-12. sayfalarından alınmıştır.) ortak Türkçe konusundaki tartışmaların iki fikir ekseninde ge-



liştiği belirtilmektedir. Türk dünyası arasında dil birliğini sağlamak için Osmanlı Türkçesinin ortak Türkçe olması yönündeki görüşün ise Ziya Gökalp tarafından 1918 yılında şairler mecmuası olarak çıkan *Yeni Hayat* mecmuasında şu şiirle ortaya konduğu dile getirilmektedir:

Güzel dil Türkçe bize,
Başka Dil gece bize
İstanbul Konuşması,
En saf, en ince bize.

Turanın bir eli var,
Ve yalnız bir dili var,
"Başka Dil var" diyenin,
Başka bir emeli var.

Yazıda ayrıca, bu görüşün Hüseyin Kazım Kadri (Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lügatı-Türk Dillerinin İhtikakı ve Edebi Lügatları* adlı eserinde dile getirmiş. [İstanbul, 1927, 855 s.]) İsmail Gaspıralı, Kazan-Tatar şairi Abdulla Tokay tarafından da savunulduğu belirtiliyor. Ancak Bekir Çobanzade Rusya'da yaşayan Türklerin 1905 Ekim inkılabıyla birlikte ana dillerinin gelişme yoluna girdiğinden bahisle bu görüşe katılmadığını ifade ediyor.

Kitabın *I. Qasprahya İthaf Olunmuş Şeirlər* başlıklı ikinci bölümünde ise sırasıyla şu şairlerin şiirlerine yer verilmiştir:

Məhəmməd Hadi Əbdüssəlimgadə, *Kəbəyə-Müəllayi-Ürfanın Qurbani Böyük İsmayıl Bəy*

Hüseyn Cavid, *İsmayıl Bəy*

Hüseyn Cavid, *"Hərb və Felakət" Şeirindən*

Abdulla Şaiq Talıbzadə, *Türk-Ədəmi-Mərkəziyyət Fırqəsi Müsavata İthaf*

Əhməd Cavad, *Qasprinski Üçün*

Əhməd Cavad, *Dilimiz*

Əlabbas Müznib, *Sevgili Atamız İsmayıl Bəy*

Əlabbas Müznib, *Qiyətdli Atamız İsmayıl Bəy Qasprinskinin Vəfatı Münasibəti İsmayıl*

Əlipaşa Səbur Hüseynzadə, *Ustadı-Əzəm İsmayıl Bəy Qasprinskinin Ruhuna İthaf*

Mürşid Balaqardas, *İsmayıl Bəy Babamız*

Əmin Abid, *Dühayi-əzimiz İsmayıl Bəy Qasprinskinin Vəfatı Münasibətilə*

Əli Səttar, *Utadi-əzim İsmayıl Bəy Qasprinskinin Ruhu Əğdəsinə İthaf*

Petrovskidan Ziya Axundzadə Lənkərani, *İsmayıl Bəyin Ruhuna*

Molla Mahmud Çakər Naxçıvani, *Ustadı-erşadımız Böyük İsmayıl Bəy*

Kitabın hem birinci bölümünde hem ikinci bölümünde, Azərbaycan aydınlarının ortak Türkçe ve Türk birliği konusundaki görüşleri belli bir süreç içinde bir bütün hâlinde ortaya konulmaktadır. Bu açıdan eser, konuyu aydınlatıcı yönüyle belli bir tarihe ışık tutucu bir özellik göstermektedir. Kitap bu konuda çalışma yapacaklar için temel bir eser niteliğindedir.

Hüseyin Batuhan, *Semiyotik, Fanatizm ve Tolerans*,
derleyen ve notlarla yayıma hazırlayan Turhan Yörükân,
Ankara 2007, 376 s. "Nobel Yayın Dağıtım"

Nail TAN*

Bilim felsefesi, modern mantık ve semiyotik (başta dil olmak üzere kullandığımızı/ her türlü işaret sisteminin yapısını, işleyişini inceleyen bilim dalı. gösterge bilim) yanında edebiyatın anı ve oyun dallarında da eserler yazan Doç. Dr. Hüseyin Batuhan (d. 1921 Sürmene- ö. 9 Aralık 2003 İstanbul), ölümünün dördüncü yılında bir kitapla anılıyor. Vefalı dostu Turhan Yörükân, rahmetlinin en önemli eseri *Batıda Tolerans Fikrinin Gelişmesi* (İstanbul 1959. Anıl Yayınevi)"ni çoğu yayımlanmamış makaleleriyle birlikte felsefe, mantık, semiyotik ve edebiyat okuyucularına sunmuş. Bunu yaparken; Batuhan'ın hayatı boyunca ilgilendiği: beynini, kalemını kullandığı tolerans (hoşgörü), fanatizm (akıl ve bilim dışılık, hoşgörüsüzlük, tutuculuk, bağnazlık) ve semiyotik (gösterge bilim) dallarına ağırlık verdiği için kitabın adını da üçleme şeklinde koymuş. Böylece. Batuhan'ı temel görüşleriyle tanıma ve değerlendirme imkânına kavuşmuş oluyoruz. Bütünüyle felsefeyi sevdiren, insanları düşünceye sevk eden. kendini sorgulamayı öğreten bir eser denilebilir. Rahmetlinin yayımlanmamış yazılarını, makalelerini gün ışığına çıkarması, eserin önemini, değerini daha da artırıyor.

Batuhan. bilim hayatının yanı sıra özel hayatında da bir felsefeci olarak yaşadı. İdeolojilerin ve özellikle de fanatizmin hep karşısında oldu. Daima düşünce tartışmalarının içinde buldu kendini. Meslektaşlarıyla ve fakirleşmeye yol açtığı düşüncesiyle karşı çıktığı Türkçedeki anlaştırma çalışmaları dolayısıyla dilcilerle mesleki hayaline zarar veren görüş mücadelesi yapmaktan kaçınmadı. Daha 1958 yılında doçent unvanını aldığı hâlde profesör olmayı önemsemedi. Çalışmalarının değeri ancak 21. yüzyıl başında anlaşıldı. Kitapları 20. yüzyılın sonuyla 2000'li yıllarda üst üste basıldı. Türk tasavvuf felsefesinin de temelini oluşturan hoşgörünün değerini, önemini her vesileyle yineledi durdu. "1995 Dünya Hoşgörü Yılından çok önce. daha 1958 yılında doçentlik tezi olarak bu konuyu ele alma ileri görüşlülüğünü göstermişti.

Kitap, her birinin alt başlıkları da bulunan üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, derlemeyi yapan, baskıya hazırlayan Turhan Yörükân tarafından kaleme alınmış. Uç makaleden oluşmakta. Felsefeci, mantıkçı ve semiyotikçi dostunu bu üç yönüyle ele alıp incelerken, özel hayatından da kesitler sunuyor. Bilimsel mü-

* Araştırmacı-yazar / ANKARA.



cadelesini, girdiği düşünce tartışmalarını özetliyor. Edebî çalışmaları hakkında da kısa bilgi veriyor. Derin kültürlü bir kadın olan eşi Turan Hanımın Batuhan'ın hayatında oynadığı olumlu rol, büyük destek de vurgulanıyor. Bu birinci bölümden, rahmetlinin bir felsefeci, mantıkçı ve semiyotikçi olarak üç uzmanlık dalında şu önemli mesleki eserleri yayımladığını öğreniyoruz: *Batıda Tolerans Fikrinin Gelişimi* (İstanbul 1959. Anıl Yayınevi). *Modern Mantık* (Teo Grünberg'le. Ankara 1970. ODTÜ Yayınları). *Bilim ve Şarlatanlık* (İstanbul 1993. 6 baskı yaptı). *Bilim, Din ve Eğitim Üzerine Düşünceler* (Makaleler. İstanbul 1997. Genişletilmiş 2. baskı 1998. Yapı Kredi Yayınları). *Uçtır Felsefe Öğreniyor* (İstanbul 1998. 2. baskı 1999. Bulut Yayınları).

Batuhan'ın edebî eserleri anı ve ovun türündedir. Yine Yörükân'ın tespitlerine göre, anı türündeki yayımlanmış kitapları şunlardır: *İspanya'da Bir Şato Bir Düşünürün Hatıraları* (İstanbul 2001. Bulut Yayınları). *Bir Zamanlar Bir Turan Vardı* (İstanbul 2001. İş Bankası Yayınları). *Turanın En Mutlu Yılları* (İstanbul 2002. Bulut Yayınları). *Sevili Ölülerim* (İstanbul 2002. Bulut Yayınları). *Almama Yolculuğu* anı ve gezi kitabı yayımlanmayı beklemektedir. *Büyülü Çınar* ve *Mutlu Evlilik* oyunları ise beğenilmiş ve sahneye konulmuştur.

Kitabın ikinci bölümü Batuhan'ın *Batıda Tolerans (Hoşgörü) Fikrinin Gelişmesi* kitabına ayrılmıştır. Yazar, bu eserini 1953-1958 yılları arasında yazmıştı. Üç cilt olarak yazmayı planladığı eserin birinci cildir. Doçentlik tezidir. Bu eserle 1958 yılında doçent olmuştu. 1953 yılında tamamladığı doktora tezi ise Sören Kierkegaard üzerineydi. Batı'da hoşgörü düşüncesinin samimi olmadığı, kendi din ve ulusları dışındaki insanlara hoşgörü duyulmadığını anladıktan sonra eserin ikinci ve üçüncü ciltlerini yazmaktan vazgeçti. 1960 yılında Türk Dil Kurumu Bilim Ödülünü kazanan eserin planında şu ana başlıklar görülmektedir: *Geçmişte ve Günümüzde Tolerans, Sistematik Bölüm: Tolerans Kavramı. Tarihte Tolerans Problemi, Tarihî Bölüm: İlk Çağda Tolerans, Orta Çağ'da Tolerans*. Sayın Yörükân, çok aranan fakat kitaplıklar dışında bulunamayan bu kitabı, yeniden bastırmakla çok yararlı bir hizmette bulunmuştur.

Üçüncü bölümde, Batuhan'ın modern mantık, semiyotik, aydınlanma ve hoşgörü konularındaki kitaplarına girmemiş bazı önemli makaleleri bulunuyor. *Dilin Tuzakları. Sentatik Tuzaklar. Semantik Tuzaklar veya Platon'un Kuruntusu, Sosyal Öğretilerde Mythos ve Utopia. Aydınlanma Kavramı Üzerine Bazı Düşünceler, Entelektüel Kavramı Üzerine. Kime Entelektüel Demeli?, Demokrasi ve Tolerans, Kendini Beğenmişlik ve Toleranssızlık ve Tahakküm Üzerine* başlıklı makalelerinde yazarın derin felsefi bilgisinin yanı sıra irdeleme ve çözümleme gücünü, yeteneğini görüyoruz. Söz konusu makalelerin bir bölümü hiç yayımlanmamış olup Sayın Yörükân sayesinde gün ışığına çıkarılmıştır.

Kitabın sonundaki "Ekler" de 1. Ek Batuhan'ın *Batıda Tolerans Fikrinin Gelişmesi* kitabına hazırlık üzere 17 Ekim-25 Ekim 1953 tarihleri arasında tuttuğu notlardan oluşmaktadır. Sayın Yörükân tarafından bilim dünyamıza sunulmuştur. *Tolerans Meselesiyle İlgili Olarak Üzerinde Durulacak Meseleler* ana başlığı altında *Cevap-*



landırılması Gerekli Meseleler. Toleransla İlgili Meseleler, Fanatizmle İlgili Düşünceler, Fanatizmin Şahlanması, Çifte Hakikat Teorisinin Özü, Fanatizmde Kutsal Yazıların Rolü konularına değinilmiştir.

Ek 2 ve 3 olarak sunulan, 1953'te yazıldığı hâlde yayımlanmamış olan *Blim ve Fanatizm* ile *Akılla İnanç Arasındaki Savaş* makaleleri, bugün de güncelliğini korumaktadır.

Batuhan, değeri ancak 21. yüzyılda anlaşılmış bir felsefeci, mantıkçı ve semiyotikçiydi. Üniversitelerimiz kendisinden öğrenci ve asistan yetiştirmede yeterince yararlanamadı. Ancak, kitapları ve makaleleriyle öğretim üyeleri ve öğrencileri aydınlatmaya devam ediyor. Edebiyat dünyamızda da anı ve oyun yazarı olarak küçümsenmeyecek bir üne sahip. Kendisini ölümünün dördüncü yılında rahmetle anarken, dostu Turhan Yörükân'ı vefası ve bilim dünyasına yeni hizmeti dolayısıyla kutluyoruz.

Hüseyin Batuhan, *Semiyotik, Fanatizm ve Tolerans*,
derleyen ve notlarla yayıma hazırlayan Turhan Yörükân,
Ankara 2007, 376 s. "Nobel Yayın Dağıtım"

Nail TAN*

Bilim felsefesi, modern mantık ve semiyotik (başta dil olmak üzere kullandığımızı/ her türlü işaret sisteminin yapısını, işleyişini inceleyen bilim dalı. gösterge bilim) yanında edebiyatın anı ve oyun dallarında da eserler yazan Doç. Dr. Hüseyin Batuhan (d. 1921 Sürmene- ö. 9 Aralık 2003 İstanbul), ölümünün dördüncü yılında bir kitapla anılıyor. Vefalı dostu Turhan Yörükân, rahmetlinin en önemli eseri *Batıda Tolerans Fikrinin Gelişmesi* (İstanbul 1959. Anıl Yayınevi)"ni çoğu yayımlanmamış makaleleriyle birlikte felsefe, mantık, semiyotik ve edebiyat okuyucularına sunmuş. Bunu yaparken; Batuhan'ın hayatı boyunca ilgilendiği: beynini, kalemını kullandığı tolerans (hoşgörü), fanatizm (akıl ve bilim dışılık, hoşgörüsüzlük, tutuculuk, bağnazlık) ve semiyotik (gösterge bilim) dallarına ağırlık verdiği için kitabın adını da üçleme şeklinde koymuş. Böylece. Batuhan'ı temel görüşleriyle tanıma ve değerlendirme imkânına kavuşmuş oluyoruz. Bütünüyle felsefeyi sevdiren, insanları düşünceye sevk eden. kendini sorgulamayı öğreten bir eser denilebilir. Rahmetlinin yayımlanmamış yazılarını, makalelerini gün ışığına çıkarması, eserin önemini, değerini daha da artırıyor.

Batuhan. bilim hayatının yanı sıra özel hayatında da bir felsefeci olarak yaşadı. İdeolojilerin ve özellikle de fanatizmin hep karşısında oldu. Daima düşünce tartışmalarının içinde buldu kendini. Meslektaşlarıyla ve fakirleşmeye yol açtığı düşüncesiyle karşı çıktığı Türkçedeki anlaştırma çalışmaları dolayısıyla dilcilerle mesleki hayaline zarar veren görüş mücadelesi yapmaktan kaçınmadı. Daha 1958 yılında doçent unvanını aldığı hâlde profesör olmayı önemsemedi. Çalışmalarının değeri ancak 21. yüzyıl başında anlaşıldı. Kitapları 20. yüzyılın sonuyla 2000'li yıllarda üst üste basıldı. Türk tasavvuf felsefesinin de temelini oluşturan hoşgörünün değerini, önemini her vesileyle yineledi durdu. "1995 Dünya Hoşgörü Yılından çok önce. daha 1958 yılında doçentlik tezi olarak bu konuyu ele alma ileri görüşlülüğünü göstermişti.

Kitap, her birinin alt başlıkları da bulunan üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, derlemeyi yapan, baskıya hazırlayan Turhan Yörükân tarafından kaleme alınmış. Uç makaleden oluşmakta. Felsefeci, mantıkçı ve semiyotikçi dostunu bu üç yönüyle ele alıp incelerken, özel hayatından da kesitler sunuyor. Bilimsel mü-

* Araştırmacı-yazar / ANKARA.



cadelesini, girdiği düşünce tartışmalarını özetliyor. Edebî çalışmaları hakkında da kısa bilgi veriyor. Derin kültürlü bir kadın olan eşi Turan Hanımın Batuhan'ın hayatında oynadığı olumlu rol, büyük destek de vurgulanıyor. Bu birinci bölümden, rahmetlinin bir felsefeci, mantıkçı ve semiyotikçi olarak üç uzmanlık dalında şu önemli mesleki eserleri yayımladığını öğreniyoruz: *Batıda Tolerans Fikrinin Gelişimi* (İstanbul 1959. Anıl Yayınevi). *Modern Mantık* (Teo Grünberg'le. Ankara 1970. ODTÜ Yayınları). *Bilim ve Şarlatanlık* (İstanbul 1993. 6 baskı yaptı). *Bilim, Din ve Eğitim Üzerine Düşünceler* (Makaleler. İstanbul 1997. Genişletilmiş 2. baskı 1998. Yapı Kredi Yayınları). *Uçtır Felsefe Öğreniyor* (İstanbul 1998. 2. baskı 1999. Bulut Yayınları).

Batuhan'ın edebî eserleri anı ve ovun türündedir. Yine Yörükân'ın tespitlerine göre, anı türündeki yayımlanmış kitapları şunlardır: *İspanya'da Bir Şato Bir Düşünürün Hatıraları* (İstanbul 2001. Bulut Yayınları). *Bir Zamanlar Bir Turan Vardı* (İstanbul 2001. İş Bankası Yayınları). *Turanın En Mutlu Yılları* (İstanbul 2002. Bulut Yayınları). *Sevili Ölülerim* (İstanbul 2002. Bulut Yayınları). *Almama Yolculuğu* anı ve gezi kitabı yayımlanmayı beklemektedir. *Büyülü Çınar* ve *Mutlu Evlilik* oyunları ise beğenilmiş ve sahneye konulmuştur.

Kitabın ikinci bölümü Batuhan'ın *Batıda Tolerans (Hoşgörü) Fikrinin Gelişmesi* kitabına ayrılmıştır. Yazar, bu eserini 1953-1958 yılları arasında yazmıştı. Üç cilt olarak yazmayı planladığı eserin birinci cildir. Doçentlik tezidir. Bu eserle 1958 yılında doçent olmuştu. 1953 yılında tamamladığı doktora tezi ise Sören Kierkegaard üzerineydi. Batı'da hoşgörü düşüncesinin samimi olmadığı, kendi din ve ulusları dışındaki insanlara hoşgörü duyulmadığını anladıktan sonra eserin ikinci ve üçüncü ciltlerini yazmaktan vazgeçti. 1960 yılında Türk Dil Kurumu Bilim Ödülünü kazanan eserin planında şu ana başlıklar görülmektedir: *Geçmişte ve Günümüzde Tolerans, Sistematik Bölüm: Tolerans Kavramı. Tarihte Tolerans Problemi, Tarihî Bölüm: İlk Çağda Tolerans, Orta Çağ'da Tolerans*. Sayın Yörükân, çok aranan fakat kitaplıklar dışında bulunamayan bu kitabı, yeniden bastırarak çok yararlı bir hizmette bulunmuştur.

Üçüncü bölümde, Batuhan'ın modern mantık, semiyotik, aydınlanma ve hoşgörü konularındaki kitaplarına girmemiş bazı önemli makaleleri bulunuyor. *Dilin Tuzakları. Sentatik Tuzaklar. Semantik Tuzaklar veya Platon'un Kuruntusu, Sosyal Öğretilerde Mythos ve Utopia. Aydınlanma Kavramı Üzerine Bazı Düşünceler, Entelektüel Kavramı Üzerine. Kime Entelektüel Demeli?, Demokrasi ve Tolerans, Kendini Beğenmişlik ve Toleranssızlık ve Tahakküm Üzerine* başlıklı makalelerinde yazarın derin felsefi bilgisinin yanı sıra irdeleme ve çözümleme gücünü, yeteneğini görüyoruz. Söz konusu makalelerin bir bölümü hiç yayımlanmamış olup Sayın Yörükân sayesinde gün ışığına çıkarılmıştır.

Kitabın sonundaki "Ekler" de 1. Ek Batuhan'ın *Batıda Tolerans Fikrinin Gelişmesi* kitabına hazırlık üzere 17 Ekim-25 Ekim 1953 tarihleri arasında tuttuğu notlardan oluşmaktadır. Sayın Yörükân tarafından bilim dünyamıza sunulmuştur. *Tolerans Meselesiyle İlgili Olarak Üzerinde Durulacak Meseleler* ana başlığı altında *Cevap-*



landırılması Gerekli Meseleler. Toleransla İlgili Meseleler, Fanatizmle İlgili Düşünceler, Fanatizmin Şahlanması, Çifte Hakikat Teorisinin Özü, Fanatizmde Kutsal Yazıların Rolü konularına değinilmiştir.

Ek 2 ve 3 olarak sunulan, 1953'te yazıldığı hâlde yayımlanmamış olan *Blim ve Fanatizm* ile *Akılla İnanç Arasındaki Savaş* makaleleri, bugün de güncelliğini korumaktadır.

Batuhan, değeri ancak 21. yüzyılda anlaşılmış bir felsefeci, mantıkçı ve semiyotikçiydi. Üniversitelerimiz kendisinden öğrenci ve asistan yetiştirmede yeterince yararlanamadı. Ancak, kitapları ve makaleleriyle öğretim üyeleri ve öğrencileri aydınlatmaya devam ediyor. Edebiyat dünyamızda da anı ve oyun yazarı olarak küçümsenmeyecek bir üne sahip. Kendisini ölümünün dördüncü yılında rahmetle anarken, dostu Turhan Yörükân'ı vefası ve bilim dünyasına yeni hizmeti dolayısıyla kutluyoruz.

Atatürk Kültür Merkezi'nden Haberler

Ömer ÇAKIR*

82. Yılında Bekir Sıtkı Erdoğan Paneli

Türk şiirinin yaşayan değerli şahsiyetlerinden biri olan Bekir Sıtkı Erdoğan için Merkezimiz bir panel düzenledi. 6 Haziran 2008 tarihinde İstanbul Fetih Cemiyeti konferans salonunda gerçekleştirilen panelde Erdoğan'ın Türk şiirindeki yeri üzerinde duruldu.

Atatürk Kültür Merkezi Başkanı sayın Prof. Dr. Osman Horata'nın açış konuşmasıyla başlayan panelin başkanlığını Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanı Prof. Dr. Sadık Tural üstlendi.

Prof. Dr. Kazım Yetiş'in, "Bekir Sıtkı Erdoğan'ın Şiir Dünyası"; Doç. Dr. Ali Şükrü Çoruk'un, "Halk Edebiyatı Geleneği İçinde Bekir Sıtkı Erdoğan" ve Arş. Gör. Çilem Tercuman'ın da "Bekir Sıtkı Erdoğan'ın Hayatı ve Eserleri" başlıklı bildirimlerini sundukları söz konusu panele şairin kendisi de "İnsan Hayatında Şiirin Yeri" konulu bir bildiriyle katıldı ve adına düzenlenen toplantı dolayısıyla bir teşekkür konuşması yaptı. Şairin kendi şiirlerinden örnekler de sunduğu panel, Merkezimizin günün anısına hazırlattığı bir plaketin Erdoğan'a sunulmasıyla sona erdi.

1926 Yılında Karaman'da doğan Bekir Sıtkı Erdoğan, Kuleli Askeri Lisesi ve 1948'de Kara Harp Okulunu bitirdi. Kıta subaylığı yaptı. Bu arada Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nden de mezun oldu. Heybeliada Deniz Lisesi'nde ve İstanbul Alman Lisesi'nde edebiyat öğretmenliği yaptı.

Halk şiiri geleneğini gününün koşullarıyla bağdaştırarak bazen hece ölçüsüyle, bazen de aruz vezniyle şiirler yazdı. Şiirlerinden bazıları bestelendi. Rubai türündeki şiirleri Hisar Dergisi'nde yayımlandı.

Birçok edebiyatçının yetişmesinde önemli katkıları oldu. *Bir Yağmur Başladı*, *Dostlar Başına*, *Kışlada Bahar* ve *Binbirinci Gece* adlı şiir kitapları bulunan Erdoğan ayrıca "Cumhuriyetin 50. Yılı Şiir Yarışması"nı da *50. Yıl Marşı* adlı güftesiyle kazanmıştır.

* Atatürk Kültür Merkezi Uzmanı.



82. Yılında Bekir Sıtkı Erdoğan panelinden bir görüntü



Merkezimiz Başkanı sayın Horata, Bekir Sıtkı Edoğan'a günün anısına bir plaket sunarken



İstanbul Fetih Cemiyeti konferans salonunda gerçekleştirilen panel ilgiyle karşılandı



Uluslararası 8. Sapanca Şiir Akşamları

Merkezimiz ve Sapanca Kaymakamlığının birlikte düzenlediği Uluslararası 8. Sapanca Şiir Akşamları etkinlikleri 25-28 Haziran tarihleri arasında Sapanca'da gerçekleştirildi. Cumhurbaşkanı Genel Sekreteri sayın Prof. Dr. Mustafa İsen'in de açış konuşmasıyla katıldığı etkinliklerin ilk günü Yrd. Doç. Dr. Yılmaz Taşçoğlu, Ahmet Oktay, Veysel Çolak, Nilay Özer ve Aydın Afacan "Ahmet Oktay Şiiri" üzerine konuştular. 26 Haziran tarihinde ise *Adakale Sözlerim Çoktur* adlı bir belgesel film gösterisi sunuldu. Daha sonra Prof. Dr. Mihail Maxim ve Gülten Abdulla, Romanya-Moldova Edebiyatı üzerine birer konuşma yaptılar. Aynı günün sonunda Moldova'dan katılan Piotr Petcovici, İvan Cernev, İuri Boicov, Serghei Cernev ve Alexander Petcovici Moldova müziğinden örnekler sundular.

27 Haziran günü ise Reyhan İsen'in tezhîp, Osman Suroğlu'nun karikatür ve Ersoy Ayyıldız'ın resimlerinden oluşan bir sergi konukların ilgisine sunuldu. Daha sonra Prof. Dr. Mustafa İsen, Adnan Özyalçınar, Filiz Nayır-Deniztekin, Enver Ercan ve Ruşen Hakkı bir araya gelerek "75. Yılda Varlık Dergisi ve Yaşar Nabi" konulu bir söyleşi gerçekleştirdiler..

Etkinliğin son günüyse Sapanca sahil bandında şairlerin ve şiirlerin buluşmasına zemin hazırlandı. Bu yıl 8. düzenlenen Sapanca Şiir Akşamlarına yurt içinden, Ahmet Oktay, Adnan Özer, Ali Günvar, Ali K. Metin, Atilla Birkiye, Aydın Afacan, Birhan Keskin, Cevat Çapan, Fatma Şengül Süzer, Hüseyin Peker, İbrahim Tenekeci, Leyla İpekçi, Mehmet Gemci, Nilay Özer, Ruşen Hakkı, Veysel Çolak ve Yılmaz Güney; yurt dışından, Gülten Abdulla (Romanya), Güllü Karanfil (Moldova), Nermine Hogeia (Romanya), Vasi Filoğlu (Moldova), Todur Zanet (Moldova), Graciála Araoz (Arjantin) ve Ricardo Bellveser (İspanya) adlı şairler katıldılar.



Uluslararası Türk Kültüründe Ağrı Dağı Sempozyumu

Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı ve Iğdır Valiliği işbirliği ile 28-29 Haziran tarihleri arasında Iğdır Kültür Merkezinde Türk Kültüründe Ağrı Dağı'nı konu alan bir sempozyum gerçekleştirildi. Sempozyuma yurt içinden ve yurt dışından birçok bilim insanı bildirileriyle katıldılar.



İğdır'ın Geleneksel Kayısı Festivali etkinliklerine rastlayan sempozyum 28 Haziran günü öğleden sonra başladı. Atatürk Kültür Merkezi Başkanı sayın Prof. Dr. Osman Horata, İğdır Vali Yrd. sayın Mitat Gözen ve İğdır Belediye Başkanı sayın Nurettin Arasempozyumun önemine dair birer açış konuşması yaptılar.

Daha sonra oturumlara geçildi. Başkanlığını Prof. Dr. Kazım Yetiş ve Prof. Dr. Oktay Belli'nin üstlendiği I. oturumda sırasıyla; Prof. Dr. Ahmet Gökbel, "Nuh Tufanı ve Ağrı Dağı"; Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu, "Ağrı Dağı Efsanelerinin Türk Kültür Tarihi Bağlamındaki Yeri ve Önemi Üzerine Tespitler" ve Prof. Dr. İsmail Doğan, "Dağların Kültürlere Yansıyan Ruhu: Ağrı Dağı'ndan Uludağ'a Toplumsal Bir Söylem Denemesi" başlıklı bildirimlerini sundular.

Prof. Dr. Önder Göçgün ve Turgut Öcal'ın başkanlığını yaptığı II. oturumdaysa; Dr. Yusif Seferov, "Azerbaycan Folklorunda Nuh'un Tufanı ve Ağrı Dağı Efsaneleri"; Prof. Dr. Hüseyin İsmailoğlu, "Azerbaycan Folklorunda Ağrı Dağı ile İlgili Sahte Ermeni Metinleri" ve Prof. Dr. Elfine Sibgatullina da, "Birinci Cihan Savaşı Dönemi Rusça Gazetelerde Ağrı ve İğdır" başlıklı bildirimlerini sundular. Programda yer aldığı halde katılamayan Nahçıvan Devlet Üniversitesi Rektörü sayın Prof. Dr. İsa Habıpbeyli'nin kaleme aldığı "Qafqaz Rus Menkıbelerinde Ağrı Dağı" başlıklı bildiriye de aynı üniversitede görev yapan Prof. Dr. Ebulfeyz Amanoğlu okudu.

Sempozyumun ikinci günü öğleden önce gerçekleştirilen III. oturumun başkanlığını Prof. Dr. İsmail Doğan ve Prof. Dr. Elfine Sibgatullina birlikte üstlendiler. Söz konusu oturumda sırasıyla; Prof. Dr. Oktay Belli, "MÖ II. ve I. Bin Yılında Ağrı Dağı Bölgesinin Arkeolojisi"; Yrd. Doç. Dr. Mete Alım, "Coğrafi Özellikleri Bakımından Ağrı Dağı" ve Doç. Dr. Kerem Karabulut da "Ağrı Dağı'nın Ekonomik Değeri" başlıklı bildirimlerini sundular.

Başkanlığını Prof. Dr. Hüseyin İsmailoğlu ve Prof. Dr. Ebulfeyz Amanoğlu'nun yaptığı IV. oturumda sırasıyla Prof. Dr. Önder Göçgün, "Dede Korkut Hikâyelerinde, Bir 'Destan Unsuru' Olarak Ağrı Dağı"; Turgut Öcal, "Türk Edebiyatında Ağrı Dağı"; Prof. Dr. Kazım Yetiş, "Memleketçi Edebiyat Çerçevesinde Dağ ve Ağrı Dağı Şiirleri" ve Prof. Dr. Eflatun Neimetzade de, "Müzik ve Tiyatro Dünyasında Ağrı Dağı" başlıklı bildirimlerini sundular.

Sempozyumun V. ve son oturumu Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu ve Prof. Dr. Ahmet Gökbel'in başkanlığında gerçekleştirildi. Söz konusu oturumda sırasıyla Dr. Yaşar Kalafat, "Ağrı Dağı Etrafında Oluşan Halk İnançları"; Prof. Dr. Oktay Belli ile Güzin Sühran Belli, "Ağrı Dağı Bölgesinin Geleneksel Mutfak Kültürü ve Yemek Çeşitleri" ve Yrd. Doç. Dr. Fatma Ayhan da "Ağrı Dağı ve Çevresindeki Geleneksel Kadın Giysileri" başlıklı bildirimlerini sundular.

Türk Kültüründe Ağrı Dağı Uluslararası Sempozyumu değerlendirmesi Prof. Dr. Önder Göçgün, Prof. Dr. İsmail Doğan ve Prof. Dr. Ebulfeyz Amanoğlu tarafından gerçekleştirildi. Daha sonra Merkezimiz Başkanı, Vali Yardımcısı ve Belediye Başkanının yaptıkları kapanış ve teşekkür konuşmalarından sonra katılımcıların her birine birer plaket ve katılım belgesi takdim edildi.



Iğdır ili geleneksel Kayısı Festivali'ne de katılan bilim insanları için ayrıca Nahçıvan Devlet Üniversitesi Rektörlüğü'nün daveti üzerine gününbirlik bir Nahçıvan gezisi düzenlendi. Rektör Habıpbeyli'nin katılımcılar onuruna verdiği öğle yemeğinden sonra ülkenin tarihi ve turistik yerleriyle Üniversite yerleşkesi ziyaret edildi.



Merkezimiz Başkanı sayın Prof. Dr. Osman Horata açış konuşmalarını sunarken



Uluslararası Türk Kültüründe Ağrı Dağı Sempozyumu oturumlarından bir görüntü



Sempozyum katılımcılarını Nahçıvan Devlet Üniversitesi'ni ziyaretlerinde Rektör Habibbeyli ile birlikteler.

Dünyaca Ünlü Kırgız Yazar ve Atatürk Kültür Merkezi Şeref Üyesi Cengiz Aytmatov'u Kaybettik

Dünyaca ünlü Kırgız yazar ve Merkezimiz Şeref Üyesi Cengiz Aytmatov 10 Haziran 2008 tarihinde tedavi gördüğü Almanya'da hayata veda etti. Aytmatov'un beklenmedik ölümü nedeniyle Atatürk Kültür Merkezi bir "basın duyurusu" yaptı. Bu duyuruyu sunuyoruz;

"Eserleri 154 dilde okunan, dünyanın en büyük yazarlarından Cengiz Aytmatov'un 10 Haziran 2008 tarihinde öldüğünü büyük bir üzüntüyle öğrenmiş bulunmaktayız.

1928 yılında Kırgızistan'ın Talas bölgesindeki Şeker köyünde dünyaya gelen Cengiz Aytmatov, babası Töreku'l'un görevi nedeniyle ilköğrenimine Moskova'da başlar. Ancak 1937'deki represya döneminde babasını kaybettiğinden Annesi ve kardeşleriyle Talas'ın Şeker köyündeki babaannesi Ayımkan ve halası Karakız Apa'nın yanına sığınır. Bu talihsiz olay, onu Kırgız kültürünün masalları, mitleri, türküleri ve öyküleri ile yeniden buluşturur. İkinci Dünya Savaşı dolayısıyla öğreni-



mine bir süre ara veren Aytmatov daha sonra Cumbul'daki Veteriner Fakültesini bitirir.

İlk öyküsü Gazeteci Dzüyo 1954 yılında yayınlanır. Büyük yaratıcı yeteneği dolayısıyla 1956'da Moskova'daki Yüksek Edebiyat Kursları'na kabul edilir. Burada yaratıcı yazarlık dersleri alır ve 1958'de Sovyetlerin en önemli dergisi Novy Mir'de Cemile adlı öyküsü yayınlanır. Aragon'un Fransızcaya çevirisi ve hakkındaki yazıda Cemile'yi 'Dünyanın en iyi aşk öyküsü' diye betimlemesi, bir anda bütün dünyanın onu tanımasını sağlar. Sonra çağına tanıklık eden yazılarıyla Aytmatov fenomeni doğmaya başlar.

İkinci Dünya Savaşı, 20 milyona yakın insanını kaybeden Sovyetler Birliği'nde büyük bir trajedinin yaşanmasına neden olur; açlık, yoksulluk ve savaş travması bütün bir ortak payda haline gelir. Savaş, insan etiyle beslenen azman bir dev gibi büyüyerek ilerlerken, öykülerinde Aytmatov, toprağın diliyle savaşın metafiziğini kurmaya ve sorgulamaya girer; Yüzyüze (1953), Erken Gelen Turnalar (1957), Cemile (1958), Oğulla Buluşma (1969), Toprak Ana (1963), Yıldırım Sesli Manasçı (1990), Gün Uzar Yüzyıl Olur (1980), Dişi Kurdu Rüyalari (1990), Kassandra Damgası (1995) ve diğerleri. Aytmatov bu anlatılarda, 'bütün değişmelere rağmen değişmez olan'ı yakalamaya ve anlatmaya gayret eder. Aytmatov'a göre savaşlar, insan türünün ve oluşturduğu kültürün topyekün yıkımını içeren çalınca bir hadisedir. Savaşların ana kaynağı ise, insanda bio-psişik olarak saklı duran yok etme içgüdüdür. İnsandaki bu yok etme içgüdüğü eğer terbiye edilmez ise, kendini klasik savaş türünün dışında başka facialarla da gösterebilir. Şüphesiz bunların başında bireyleri ve kitleleri kendilerinin dışında "başka biri olma"ya zorlama, mankurlaştırma gelir.

Aytmatov'a göre mikrokozmos düzlemde insan, makro kozmik düzlemde de dünya, yaşamın umududur. Bu umudun en büyük düşmanı ise, bio-psişik olarak korkunç bir yok etme gücünü içinde taşıyan insanın, pratik ve politik yararlar uğruna ötekileştirilmeye/mankurlaştırılmaya tabi tutulmasıdır. Mankurt, zalimce yöntemlerle kendilik bilinci silinmiş insan demektir. Böyle insanlar hangi çağda ve hangi mekânda/ülkede olursa olsunlar, kolayca yıkımın gücüne dönüşebilmekte ve kendini var eden kaynakları ortadan kaldırabilmektedirler. Bu nedenle Aytmatov, evrendeki canlı cansız bütün varlık alanlarına karşı insanları saygıya ve onları anlamaya davet eder.

İnsanın ve dünyanın çokça ihmal edildiği, bütün sorunların kaba kuvvetle/şiddetle çözülmeye çalışıldığı zamanımızda, daha bilinçli bir beklenti ufku yaratmayı amaçlayan Cengiz Aytmatov'un görüşlerine şüphesiz çok ihtiyaç vardır.

Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı olarak, doğumunun 70. yılını 8-10 Aralık 1998'de uluslararası bir bilgi şöleni ile kutlamıştık. Aynı şekil-



de 80. yaş yıldönümünü Bişkek'te uluslararası bir sempozyumla kutlamaya hazırlandığımız bir dönemde onu kaybetmiş olmanın derin üzüntüsü içindeyiz. Atatürk Kültür Merkezi olarak, düzenleyeceğimiz değişik etkinliklerle bu büyük yazara karşı vefa borcumuzu ödemeye çalışacağız. Büyük sanatkarlar, insanlığın ortak değerleridir. Bu nedenle Aytmatov'un ölümü insanlık için bir kayıp olmuştur. Başta ailesi, Kırgız halkı olmak üzere, tüm insanlığa başsağlığı diliyoruz.”

Cengiz Aytmatov'un ölümü nedeniyle ülkesi Kırgızistan'da yas ilan edildi. Cenazesi Almanya'dan getirilen ünlü Kırgız yazar ve devlet adamı son yolculuğuna gözyaşlarıyla uğurlandı. Aytmatov'un cenazesi kortej eşliğinde Bişkek'e 20 km. uzaklıktaki babası Tolekul Aytmatov'un bulunduğu "Ata-Beyit Kabristanı"na defnedildi.



Aytmatov ülkesi Kırgızistan'da son yolculuğuna devlet töreniyle uğurlandı.

Ölümünün 15. Yılında Aydın Sayılı Cumhuriyetimizin Bilim ve Teknoloji Alanında Getirdiği Kazanımlar Paneli

Atatürk Kültür Merkezi ve A.Ü. Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi Bilim Tarihi Anabilim Dalı Başkanlığının birlikte düzenlediği Ölümünün 15. Yılında Aydın Sayılı - Cumhuriyetimizin Bilim ve Teknoloji Alanında Getirdiği Kazanımlar konulu panel 13 Ekim 2008 tarihinde Türk Tarih Kurumu konferans salonunda gerçekleştirildi.



Panel, Merkezimiz Başkanı sayın Prof. Dr. Osman Horata'nın açış konuşmasıyla başladı. Törenin sonunda Merkezimizce "Türk Kültürünün Canlı Tanıkları Projesi" kapsamında Sayılı anısına hazırlanan 20 dakikalık bir belgesel sinevizyon gösterisi sunuldu. Törenin hemen ardından Prof. Dr. Remzi Demir'in başkanlığını üstlendiği panele geçildi.

Panelde sırasıyla Prof. Dr. Mehmet Doğan, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye Kaynaklı Uluslararası Yayınlardaki Gelişmeler"; Prof. Dr. Esin Kahya, "Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı (1913-1993)"; Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel, "Farabi Et-Türki Devlet Konusunu, Acaba Kendi Bilgi Teorisine Aykırı Biçimde mi İncelemiştir?" ve Doç. Dr. Ramazan Acun, "Cumhuriyet Döneminde Bilim ve Teknoloji'ye Genel Bakış" başlıklı bildirimlerini sundular.

Dinleyicilerin de yoğun katılımıyla gerçekleşen toplantı sonunda panelistlerimize birer katılım belgesi takdim edildi.



Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı

1952 yılında, Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesinde, Bilim Tarihi Kürsüsünü kurarak bilim tarihçiliğinin Türkiye'de yerleşmesini sağlayan Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı (1913-1993), eğitim reformları sırasında Atatürk tarafından yurt dışına gönderilen öğrenciler arasında bulunmaktadır.

Harvard Üniversitesinde bilim tarihi alanının kurucusu olarak tanınan George Sarton'ın yanında doktorasını tamamladıktan sonra, Türkiye'ye dönmüş ve hayatını, Türklerin Orta Çağda yürütmüş oldukları yoğun bilimsel araştırmaları aydınlatmaya adanmıştır.

Ulaşmış olduğu sonuçlar, Orta Çağ bilim tarihinin yeniden yazılmasını gerektirecek değerdedir. *The Observatory in Islam*, *Ebû Nasr el-Fârâbi'nin Halâ Üzerine Makalesi*, *Uluğ Bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyâsüddin-i Kâşî'nin Mektubu*, *Abdülhamid İbn Türk'ün Katışık Denklemelerde Mantiki Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanının Cebri*, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, *Copernicus and His Monumental Work* ve *Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir* adlı eserleri tarihçiler tarafından büyük bir ilgi ile karşılanmış ve bilimsel araştırmalara temel kaynak teşkil etmiştir.

Atatürk Kültür Merkezi kurucu başkanlığını da üstlenen ve bu görevi 10 yıl sürdüren Sayılı 1993 yılında yaş haddi nedeniyle emekli olmuş ve aynı yıl içinde aramızdan ayrılmıştır.



Ölümünün 15. Yılında Aydın Sayılı Paneli'nden bir görüntü



Uluslararası Bir Bilgelik Durağı: Cengiz Aytmatov Sempozyumu

Atatürk Kültür Merkezi ve Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi işbirliğiyle 16-17 Ekim 2008 tarihlerinde, Bişkek'te, Cengiz Aytmatov'un doğumunun 80. yılı mü-nasebetiyle Uluslararası Bir Bilgelik Durağı: Cengiz Aytmatov Sempozyumu düzenlendi.

Açılış töreninden önce Aytmatov'un kabrini ziyaret eden bilim ve sanat insanları daha sonunda sempozyumun gerçekleştirileceği Ata-Manas salonunda buluşarak açılış törenine katıldılar. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Rektör Vekili sayın Prof. Dr. Uğur Oral ve Merkezimiz Başkanı sayın Prof. Dr. Osman Horata'nın da birer açış konuşmasıyla katkıda buldukları sempozyumda, oturumlar öğleden sonra başladı.

Türkiye, Kırgızistan, Kazakistan, Azerbaycan ve Lüksemburg'dan Cengiz Aytmatov ile ilgili çalışmalarıyla tanınan 30'un üzerinde bilim insanının bildirimleriyle katıldığı sempozyumun ilk günü iki oturum halinde gerçekleştirildi.

Atatürk Kültür Merkezi Başkanı Prof. Dr. Osman Horata ile Prof. Dr. Layli Ükübayeva'nın başkanlığında yapılan ilk oturumda Prof. Dr. Ramazan Korkmaz, Prof. Dr. Cangara Dadabayev, Prof. Dr. Emel Kefeli, Prof. Dr. Abdılđacan Akmataliyev ve Prof. Dr. Süyümkan Ömüraliyeva, Cengiz Aytmatov'un eserlerinde ana dilin izleri, insan sevgisi, coğrafya, sanat ve gizemleri konu alan bildirimlerini sundular.

Prof. Dr. Ahmet Buran ile Prof. Dr. Sovetbek Baygaziyyev'in başkanlığındaki II. oturumda ise Prof. Dr. Layli Ükübayeva, Prof. Dr. Camgırbek Bököşov, Prof. Dr. Rahat Açılova ve Prof. Dr. Ahmet Buran, Aytmatov'un eserlerinde humanizm, felsefi düşünceler, bireysel ve toplumsal sezgiler ve babalık kavramı üzerinde durdular.

Prof. Dr. Ramazan Korkmaz'ın başkanlığında gerçekleştirilen III. oturumda Prof. Dr. Ramazan Kaplan, Prof. Dr. Gülzura Cumakunova ve Prof. Dr. Kamil Veli Nerimanoğlu, Cengiz Aytmatov'un romanlarında insanların dünyası, kırmızı çizgiler ve poetik sistemi konu alan bildirimlerini sundular.

IV. Oturum ise Prof. Dr. Cangara Dadabayev ve Doç. Dr. Ali İhsan Kolcu başkanlığında yapıldı. Bu oturumda Doç. Dr. Orhan Söylemez, Prof. Dr. Sovetbek Baygaziyyev ve Ali İhsan Kolcu, Aytmatov'un eserlerinde "mankurtlaşma" ve "mankurtlaştırma" ile pedagojik felsefe üzerinde durdular.

Ertesi günü gerçekleştirilen ve Doç. Dr. Orhan Söylemez'in başkanlık ettiği V. oturumda Prof. Dr. Tendik Askarov, Yrd. Doç. Dr. Laurent Mignon, Doç. Dr. Altın Asanova ve Doç. Dr. Yakup Çelik, Cengiz Aytmatov'un eserlerinde ana dilin izleri, insan sevgisi, coğrafya, sanat ve gizemleri konu alan bildirimlerini sundular.

Prof. Dr. Layli Ükübayeva ile Prof. Dr. Emel Kefeli'nin başkanlığında yapılan VI. oturumda konuşan Prof. Dr. Danday Iskanov, Prof. Dr. Kemal Özmen, Doç. Dr. Aynura Kadırmambetova, Doç. Dr. Almazbek Maylenov ve Doç. Dr. Toktobübü Bayastanova'ysa bildirimlerinde Cengiz Aytmatov ve eserleri üzerinde durdular.



Oturumlardan sonra "kapanış oturumu"na geçildi. Prof. Dr. İlhan Şahin'in başkanlığında yapılan bu oturuma Prof. Dr. Osman Horata, Prof. Dr. Danday Iskakov, Prof. Dr. Ramazan Korkmaz ve Prof. Dr. Layli Ükübayeva konuşmacı olarak katıldılar. Konuşmacılar, Cengiz Aytmatov'un sağlığında yapılmasına karar verilen sempozyumun Aytmatov'suz gerçekleştirildiğini, Cengiz Aytmatov'un daha iyi anlaşılabilmesi ve çeşitli yönlerinin ortaya çıkarılabilmesi için, adına bir "enstitü" kurulmasını ve bu sempozyum gibi gelecek yıllarda da uluslararası sempozyumlar düzenlenmesinin yerinde olacağını dile getirdiler. "Kapanış oturumu"ndan sonra Aytmatov üzerine yaptığı araştırmalarla bilinen bazı bilim adamlarına "Cengiz Aytmatov Akademisi" tarafından üyelik belgesi verildi.



Bilgelik Durağı: Cengiz Aytmatov Sempozyumu'ndan bir görüntü



Bilgelik Durağı: Cengiz Aytmatov Sempozyumu'ndan bir görüntü



Bilgelik Duruşu: Cengiz Aytmatov Sempozyumu katılımcıları
Kirgizistan – Türkiye Manas Üniversitesi önündeler

XI. Osmanlı Sempozyumu: Söğüt ve Çevresi Kültür ve Sanat Hayatı

Atatürk Kültür Merkezince, Söğüt Kaymakamlığı ve Bilecik Üniversitesi işbirliğiyle, 23-24 Ekim 2008 tarihlerinde, Söğüt'te, Söğüt ve Çevresi Kültür ve Sanat Hayatı konulu XI. Osmanlı Sempozyumu düzenlendi.

Söğüt Belediyesi Kültür Merkezi salonunda gerçekleştirilen sempozyumun ilk günü bir açılış töreni düzenlendi. Açılış töreninde Bilecik Valisi sayın Musa Çolak, Merkezimiz Başkanı sayın Prof. Dr. Osman Horata, Bilecik Üniversitesi Rektörü sayın Prof. Dr. Azmi Özcan, Söğüt Kaymakamı sayın Yakup Canpolat ve Söğüt Belediye Başkanı sayın Halil Aydoğdu sempozyumun önemine dair birer açılış konuşması yaptılar.

Sempozyumun ilk günü öğleden önce gerçekleşen ve başkanlığını Prof. Dr. Necati Demir ve Prof. Dr. Ali Duymaz'ın üstlendiği I. oturumda sırasıyla Prof. Dr. Refik Turan, "Türk Tarih Seyrinde Başkentler ve Osmanlı Devletinin Doğusunda Söğüt" ve Prof. Dr. Gül Akyılmaz da "Kuruluş Döneminde Osmanlı Hukuk Sistemi ve Yargı Teşkilatı" başlıklı bildirimlerini sundular.

Öğleden sonra yapılan ve Prof. Dr. Abdurrahman Güzel ile Doç. Dr. H. Feriha Akpınarlı'nın başkanlığını yaptıkları II. oturumda sırasıyla Prof. Dr. Ali Duymaz, "Ertuğrul Gazi Türbesi Etrafında Oluşan İnanış ve Uygulamalar Üzerine Bir Değerlendirme"; Sadullah Gülten, "Söğüt Yörükleri"; Prof. Dr. Necati Demir, "Saltık-Name"ye Göre Söğüt Çevresi ve Osmanlılar" ve Prof. Dr. Mehmet Şeker de "Osmanlı'da Müslim-Gayrimüslim İlişkilerine Genel Bir Bakış" başlıklı bildirimlerini okudular.



Aynı gün yapılan III. oturumun başkanlığını Prof. Dr. Gül Akyılmaz ve Doç. Dr. Ayşe Yücel Çetin üstlendiler. Bu oturumda sırasıyla Prof. Dr. Abdurrahman Güzel, “Şeyh Eda Bali ve Hacı Bektaş Veli'nin Felsefesinde Ortak Motifler”; Prof. Dr. Hakkı Acun, “Türk Kültüründe Taşlar”; Halim Demiryürek, “Temettuat Kayıtlarına Göre XIX. Yy. Ortalarında Söğüt Çimenlik ve Balaban Mahallelerinde Sosyo-Ekonomik Hayat” ve Vedat Turgut ile Taner Bilgin de “Osmanlı Tahrir Defterlerine Göre Söğüt” konulu bildirimlerini sundular.

Sempozyumun ikinci günü öğleden önce gerçekleşen ve başkanlığını Prof. Dr. Refik Turan ve Prof. Dr. Ali Torun'un yaptıkları IV. oturumda sırasıyla Doç. Dr. Ayşe Yücel Çetin, “Edebî Eser- Zihniyet ve Örnek Şahsiyet: Tursun Fakih ve Mesnevileri Üzerine Bir Değerlendirme”; Bihter Ünal, “Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunu Konu Alan Romanlarda Bir Mekan Unsuru Olarak Söğüt” ve Doç. Dr. İsmet Çetin de “Orta Dönem Türk Destanları ve Tursun Fakih'in Mesnevileri” başlıklı bildirimlerini okudular. Sempozyumunun V. ve son oturumu Prof. Dr. Hakkı Acun ve Doç. Dr. İsmet Çetin başkanlığında gerçekleştirildi. Söz konusu oturumda sırasıyla Doç. Dr. H. Feriha Akpınarlı, “Kayı Boyundan Karakeçili El Sanatlarının Sosyo-Kültürel Açından Değerlendirilmesi”; Muharrem Özden, “Söğüt Bölgesindeki Masal Kültürü” ve Doç. Dr. Sait Öztürk de “Tahrir Defterlerine Göre Söğüt” başlıklı bildirimlerini sundular.

Prof. Dr. Hakkı Acun ve Prof. Dr. Gül Akyılmaz'ın birlikte değerlendirdiği Söğüt ve Çevresi Kültür ve Sanat Hayatı'nı konu alan XI. Osmanlı Sempozyumu, Merkezimiz Başkanı, Söğüt Kaymakamı ve Söğüt Belediye Başkanının yaptıkları kapanış ve teşekkür konuşmalarıyla sona erdi. Sempozyumunun ardından katılımcılara birer katılım belgesi ve Söğüt ile ilgili çeşitli hediyeler takdim edildi.



Söğüt ve Çevresi Kültür ve Sanat Hayatı'nı konu alan XI. Osmanlı Sempozyumundan bir görüntü



Sempozyum katılımcılarının Söğüt'te bulunan
"Dursun Fakih Türbesi"ni Ziyaretleri

Türk İnkılabına Bakışlar Panelleri

Cumhuriyetimizin ilanının 85., Harf İnkılabının 80. yıldönümleri ve Atatürk'ün Ebediyete İntikalinin 70. Yılı münasebetiyle Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Dil Kurumu, Türk Tarih Kurumu ve Atatürk Kültür Merkezi işbirliğiyle 27-28 Ekim 2008 tarihlerinde Türk İnkılabına Bakışlar ana başlığı altında paneller düzenlendi. Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığının öncülüğünde Ankara'da yapılan paneller, Türk Dil Kurumu konferans salonunda gerçekleştirildi.

Açılış törenine katılan Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanı Prof. Dr. Sadık Tural'ın, panellerin önemine dair yaptığı açış konuşmasını takiben değerli sanatçımız sayın Semih Sergeren kendi yazdığı ve Atatürk'ü anlatan bir şiirini okudu.

Panellerin birinci günü Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Kurucu Başkanı sayın E. Korg. Suat İlhan'ın başkanlığında düzenlenen ve Atatürk'ten Günümüze Cumhuriyetin İlim Politikaları ve Müesseseleri'nin ele alındığı panele sırasıyla, Prof. Dr. Nüket Yetiş, Prof. Dr. Toktamış Ateş, Prof. Dr. Mustafa Kaçar ve Prof. Dr. Sevtap Kadioğlu konuşmacı olarak katıldılar. Prof. Dr. Recep Toparlı başkanlığında düzenlenen ve Türk Dil Kurumunun 80. Yıldönümünde Harf İnkılabı'nın ele alındığı panele sırasıyla, Prof. Dr. Hamza Zülfikar, Prof. Dr. Mustafa Öner ve Doç. Dr. Dilek Batıslam konuşmacı olarak katıldılar.



Türk Tarih Kurumu Başkanı sayın Prof. Dr. Ali Birinci'nin başkanlığını yaptığı ve Atatürk'ten Günümüze Türkiye'de Tarih ve Tarihçilik konusunun ele alındığı panele sırasıyla, Prof. Dr. Özer Ergenç, Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak, Doç. Dr. Ahmet Nezihi Turan, Doç. Dr. Mehmet Özden ve Doç. Dr. Yunus Koç konuşmacı olarak katıldılar.

Aynı günün sonunda Atatürk Kültür Merkezi Başkanı sayın Prof. Dr. Osman Horata'nın başkanlığında düzenlenen ve Atatürk Dönemi Kültür Politikasına Bakışlar'ın ele alındığı panele sırasıyla, Prof. Dr. Haşim KARPUZ, Prof. Dr. İsmail Doğan, Doç. Dr. Mehmet Akgül, Yrd. Doç. Dr. Levent Bayraktar ve Yrd. Doç. Dr. Ali Ata Yiğitkonuşmacı olarak katıldılar.

Panellerin ikinci günü Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Eski Başkanı Prof. Dr. Reşat Genç'in başkanlığında düzenlenen ve Atatürk'ten Günümüze Laiklik ve Demokrasi'nin ele alındığı panele sırasıyla, Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlı, Prof. Dr. İhsan Güneş, Prof. Dr. Süleyman Beyoğlu ve Prof. Dr. Mehmet Saray konuşmacı olarak katıldılar.

Aynı gün yapılan son panelin başkanlığını Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Eski Başkanlarından sayın Prof. Dr. Utkan Kocatürk üstlendi. Atatürk'ten Günümüze Cumhuriyetin Dış Politikası'nın ele alındığı bu oturuma sırasıyla Dr. Bilal N. Şimşir, Prof. Dr. Ali Arslan, Prof. Dr. Zekeriya Kurşun, Doç. Dr. Hikmet Öksüz ve Doç. Dr. Halil Bal konuşmacı olarak katıldılar.

İlgiyle izlenen panellerin sonunda dinleyicilere de söz verildi ve doyurucu bir tartışma ortamı oluşturuldu. İki gün süren ve altı oturumda gerçekleştirilen Türk İnkılabına Bakışlar konulu panellerin değerlendirilmesini Atatürk Araştırma Merkezi Başkanı sayın Prof. Dr. Cezmi Eraslan ve Türk Tarih Kurumu Başkanı sayın Prof. Dr. Ali Birinci birlikte yaptılar.



Atatürk Dönemi Kültür Politikasına Bakışlar panelinden bir görüntü



Türk İnkılabına Bakışlar panellerinden bir görüntü

Atatürk Kültür Merkezi Şeref Üyesi Prof. Dr. Şükrü Elçin Vefat Etti



Atatürk Kültür Merkezinin şeref üyelerinden olan ve Türk Halk Edebiyatına ömrünü adayan değerli bilim adamımız Prof. Dr. Şükrü Elçin 27 Ekim 2008 tarihinde vefat etti. Ankara'daki evinde hayata gözlerini yuman Elçin 96 yaşındaydı.

Prof. Dr. Şükrü Elçin, Batı Trakya'da 1912 yılında doğdu. İzmir Erkek Lisesi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünü bitiren Prof. Dr. Elçin, Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesinde kurduğu Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden 1982'de emekli oldu.

Halk edebiyatı alanında birçok eseri bulunan, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nün 30 yıl başkanlığını yapan Prof. Dr. Elçin, *Türk Kültürü Dergisi*ni önce yazı işleri müdürü olarak daha sonra imtiyaz sahibi olarak yayınladı. *Halk Edebiyatına Giriş* adlı kitabı dolayısıyla Prof. Dr. Elçin'e 1984 yılında Türkiye İş Bankası tarafından Halk Bilim Büyük Ödülü verildi.



Prof. Dr. Şükrü Elçin Türk Halk Edebiyatı alanında yaptığı araştırmalarla kendisinden sonra gelen kuşaklara önemli bir kaynak oluşturmuştur. Atatürk Kültür Merkezinin süreli yayınlarından *Bilge ve Erdem* dergilerinde de birçok makalesi bulunan Elçin'in, *Gevheri Divanı* ve *Türk Edebiyatında Tabiat* adlı eserleri de yayınlarımız arasında bulunmaktadır.

Milli Folklor Dergisi'nin 20. Kuruluş Yılı: Yerelden Küresele Türk Dergiciliği Konferansı

Atatürk Kültür Merkezince, *Milli Folklor Dergisi*'nin 20. kuruluş yılı nedeniyle düzenlenen ve sayın Prof. Dr. Öcal Oğuz'un verdiği Milli Folklor Dergisi'nin Kuruluşunun 20. Yılı: Yerelden Küresele Türk Dergiciliği konulu bir konferans gerçekleştirildi.

21 Kasım 2008 tarihinde, Türk Dil Kurumu konferans salonunda verilen ve Atatürk Kültür Merkezi Başkanı sayın Prof. Dr. Osman Horata'nın da kısa bir takdim konuşmasıyla katıldığı konferansı çok sayıda davetli ve dinleyici izledi. Sayın Oğuz'un slaytlar eşliğinde sunduğu ve *Milli Folklor Dergisi*'nin kuruluşundan günümüze geçirdiği evreleri anlattığı konferansı, konukların da söz alarak söz konusu dergiye dair verdikleri bilgilerle hayli renkli geçti.

Konferansın sonunda ayrıca Merkezimiz Başkanı sayın Horata, Ahcı atıf indeksi tarafından taranmakta olan *Milli Folklor Dergisi*'nin 1989 yılından bu yana editörlüğünü üstlenen Prof. Dr. Öcal Oğuz'a verdiği hizmetlere binaen bir plaket takdim ettiler.





Yerelden Küresele Türk Dergiciliği konulu konferanstan bir kare



Merkezimiz Başkanı sayın Horata konferansın sonunda sayın Oğuz'a plaket sunuyor



Doğumunun 1000. Yılında Kâşgarlı Mahmud'dan Günümüze Türk Dili

Bu yıl doğumunun 1000. yılı kutlanan ve *Divanü Lugati't-Türk* gibi ölümsüz bir eseri bizlere bırakan Kaşgarlı Mahmud anısına Merkezimiz bir panel düzenledi. Atatürk Kültür Merkezi ve Diyarbakır Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü'nün işbirliğiyle gerçekleştirilen söz konusu panel 18 Kasım 2008 tarihinde, Diyarbakır Kültür Sarayı toplantı salonunda yapıldı. Diyarbakır Valisi sayın Hüseyin Avni Mutlu'nun açış konuşmasıyla başlayan panele çok sayıda davetli ve dinleyici katıldı.

Doğumunun 1000. Yılında Kâşgarlı Mahmud'dan Günümüze Türk Dili paneline bir bildiriyle katılan Prof. Dr. Nurettin Demir, aynı zamanda oturum başkanlığını da üstlendi. Söz konusu panelde sırasıyla Prof. Dr. Nurettin Demir, "Kaşgarlı'dan 1000 Yıl sonra Türk Dili Dünyası"; Doç. Dr. Ahad Üstüner, "Kaşgarlı'dan Atatürk'e Türkçeye Sahip Çıkanlar"; Doç. Dr. Süer Eker, "Divanü Lugati't-Türk Dönemine Dil İlişkileri Açısından Genel Bir Bakış"; Yrd. Doç. Dr. Ayşe Duvarcı, "Divanü Lugati't-Türk'te Kadın Terminolojisi" ve Yrd. Doç. Dr. Münir Erten de "Divanü Lugati't-Türk'ün bulunuşu, Tercümesi ve Basılışının Serüveni" başlıklı bildirimlerini sundular.





XI. Asırda yaşamış olan büyük Türk dil bilgini Kaşgarlı Mahmud, Kaşgar'da doğdu. Hayatı hakkında pek fazla bilgi olmasa da Karahanlı sülalesine mensup olduğunu, iyi bir eğitim gördüğünü, Farsçayı ve bilhassa Arapçayı mükemmel derecede öğrendiğini biliyoruz. Türk illerini gezerek folklor malzemesi toplamış ve lügatinde bunları kullanmıştır. Kaşgarlı Mahmud, Araplara Türkçeyi öğretmek maksadıyla Arapça olarak *Divanü Lugati't-Türk* adlı sözlüğünü yazdı. Bu eserde 7500 civarında Türkçe kelimeyi Arapça olarak açıklarken Türkmen, Oğuz, Çiğli, Yağma, Kırız vb. Türk boylarının Türkçesi hakkında da bilgiler vermiş, dört yüze yakın dörtlükten oluşan şiir ve atasözleriyle de örneklemiştir. Söz konusu eserin içinde ayrıca Türk illerinin bir haritası da vardır. Kaşgarlı'nın kitabı Türk kültür ve medeniyetinin temel kitapların biridir. *Divanü Lugati't-Türk* 1908 yılında İstanbul'da bulunmuş, Kilisli Rifat tarafından üç cilt hâlinde bastırılmıştır (1915-1917). Daha sonra Besim Atalay tarafından çevirisi yapılmış ve 1939-1941 yılları arasında 4 cilt halinde Türk Dil Kurumunca yayımlanmıştır.



Diyarbakır Valisi sayın Mutlu



Panelden bir görüntü

Atatürk'ü Sanatla Anlamak Paneli

Ulu Önder'in aramızdan ayrılışının 70. yılında Atatürk'ü Sanatla Anlamak konulu bir panel düzenlendi. 15. Kuruluş yılını kutlayan Erciyes Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi Dekanlığının Sanatlı Dokunuşlarla Kelebek Etkisi temalı projesi kapsamında kuruluşunun 25. yılını kutlayan Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı ile birlikte düzenlediği Atatürk'ü Sanatla Anlamak konulu panel birçok sanatseveri aynı çatı altında buluşturdu.

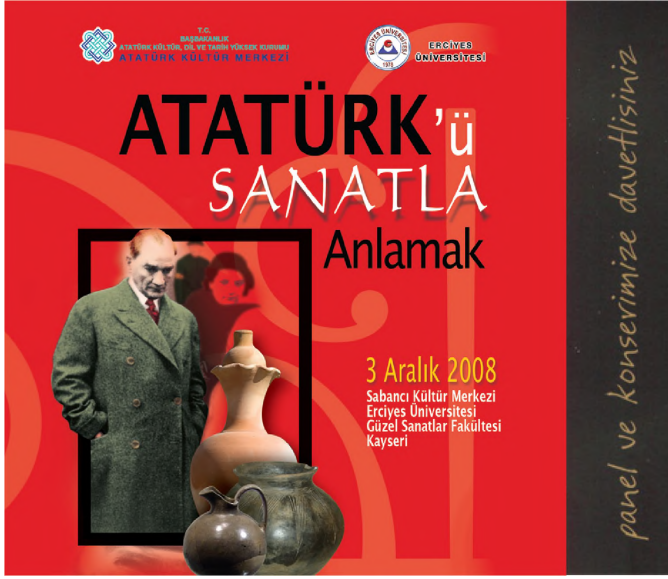
03 Aralık 2008 tarihinde E.Ü. Güzel Sanatlar Fakültesi Sabancı Kültür Merkezi salonunda gerçekleştirilen söz konusu panelin açılış töreni, Merkezimiz Başkanı sayın Prof. Dr. Osman Horata ve Fakülte Dekanı sayın Doç. Dr. Oya Levendoğlu Öner'in açış konuşmalarıyla başladı. Törenin ardından ünlü sanatçımız Semih Sergen, kendi kaleminden Atatürk şiirlerini okudu.

Atatürk'ü sanatla Anlamak" paneline "Atatürk ve Görsel Sanatlar" başlıklı konuşmasıyla katılan Prof. Dr. Vedat Özsoy, aynı zamanda oturum başkanlığını da



üstlendi. Sayın Özsoy'u takiben sırasıyla Prof. Dr. H. Örcün Barışta "Atatürk ve Halk Sanatları"; Prof. Dr. Ali Uçan, "Atatürk ve Müzik" ve Semih Sergen de "Atatürk ve Tiyatro" konusunda dinleyicileri bilgilendirdiler.

Panel'in ardından E.Ü. Güzel Sanatlar Fakültesi Klasik Türk Müziği topluluğu, solist Nihal Şengün eşliğinde Atatürk'ün sevdiği şarkılardan oluşan bir konser sundu.



Atatürk'ü Sanatla Anlamak konulu panelin katılımcıları Sabancı Kültür Merkezi önündeler



Ölümünün 50. Yılında Aka Gündüz Konferansı

Merkezimiz, edebiyatımızın değerli yazarlarından Aka Gündüz'ün anısına ölümünün 50. yılında bir konferans düzenledi.

Prof. Dr. Abide Doğan'ın verdiği Ölümünün 50. Yılında Aka Gündüz konulu konferans, 19 Aralık 2008 tarihinde Türk Tarih Kurumu konferans salonunda gerçekleştirildi. Konferansta, Atatürk devrimlerinin ülkede benimsenmesi ve yaygınlaşması yolunda heyecanla çalışan Aka Gündüz'ün fikirleri, edebî kişiliği ve eserleri üzerinde duruldu. Konferansın ardından Merkezimiz Başkanı Prof. Dr. Osman Horata bir teşekkür konuşması yaptılar.

Asıl adı Enis Avni olan Aka Gündüz, 1886 yılında Selanik'e bağlı Katerin'de doğdu. İlköğrenimini Serez ve Selanik'te, orta öğrenimini Eğrikapı Sırp Rüştiyesi, Galatasaray, Edirne ve Kuleli Askeri idadilerinde yaptı. Harbiye öğrencisi iken hastalanınca tahsiline ara verdi. Bir ara Paris'te hukuk ve güzel sanatlar öğreni-





Prof. Dr. Abide Doğan konferansını sunarken

mine devam ettiyse de yarıda bırakarak yurda döndü. 1932-1946 yılları arasında milletvekilliği de yapan yazar 1958 yılında Ankara'da öldü. Selanik'te yayımlanan *Çocuk Bahçesi* ile *Genç Kalemler* dergilerinde çıkan yazıları ile tanınmaya başlayan Aka Gündüz daha sonra Milli Edebiyat Akımı içinde yer aldı. Daha çok sade Türkçe ve samimi bir üslupla yazdığı popüler romanları ile meşhur oldu. Aka Gündüz, romanlarının yanı sıra oyun, şiir ve hikâye türünde de eserler vermiştir.

ERDEM
Atatürk Kültür Merkezi Dergisi
Journal of Atatürk Culture Center
Yayın İlkeleri

Atatürk Kültür Merkezi tarafından yayımlanan *Erdem*, bilim, kültür ve sanatla ilgili, özgün, bilimsel makalelere yer veren, uluslararası hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır. Yayımlanacak yazıların bilimsel araştırma ölçütlerine uyması, alana bir yenilik getirmesi, başka yerde yayımlanmamış olması şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak şartıyla kabul edilebilir.

Yazıların Değerlendirilmesi

- *Erdem*'e gönderilen yazılar, yayın kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. İlgelere uygun bulunanlar, iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz ise üçüncü bir hakem belirlenir. Yazarlar, hakemlerin önerilerini dikkate alırlar; fakat katılmadıkları hususlara itiraz etme hakkına sahiptirler.
- Yayımlanmasına karar verilen yazılar sayfa düzenlemesi yapıldıktan sonra pdf formatıyla yazarlara gönderilir. Yazar son okumayı yapar ve gerekli düzeltmeleri çıktı üzerinde göstererek dergiye geri gönderir.
- Raporlar beş yıl süreyle saklanır.
- Yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yayımlanan yazılar için telif ödenir. Telifi ödenen yazının yayın hakları *Atatürk Kültür Merkezi*'ne devredilmemiş sayılır. Bu devir, sanal ortamda yayımlanmayı da kapsar.
- Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Her yılın sonunda yıllık dizin hazırlanır ve sonraki yılın ilk sayısında yayımlanır.

Yayın Dili

- *Erdem*'in dili Türkçedir. Ancak başka dillerde yazılmış makalelere de yer verilebilir. Dergiye gönderilecek yazıların akademik dil kullanımıyla ilgili her türlü kusurdan arınmış olması gerekir. Yabancı dildeki yazıların bir anadili konuşurunca kontrol edilmesi önerilir.

Yazın Kuralları ve Sayfa Düzeni

- Yazılar A4 boyutunda (29.7x21 cm) kâğıda, MS Word veya MS Word uyumlu programlarla yazılmalıdır. Yazı karakteri olarak *Times New Roman* kullanılmalıdır. Yazılar 10 punto ve 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında üçer cm boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 25 sayfa geçmemelidir. Özel fontlar kullanılmamalı, transkripsiyon işaretleri varsa, editörlük yapılabilecek şekilde belirtilmelidir. Makalede yer alan görsel malzemenin metinden ayrı olarak da, dosyalar halinde (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) eklenmesi ya da orijinalerin yollanması gerekir.
- Yazarın adı, soyadı büyük olmak üzere koyu, adresler ise normal harflerle yazılmalı; yazarın görev yaptığı kurum, haberleşme ve e-posta adresi belirtilmelidir.
- En fazla 150 sözcükten oluşan, 9 puntoyla yazılmış Türkçe ve İngilizce özetler, özetlerin altında genelden özele doğru en az 4, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir.
- Başlıklar **kalın** harflerle yazılmalıdır. Uzun yazılarda ara başlıkların kullanılması okuyucu açısından yararlıdır. Ana başlıkların, **1., 2.,** ara başlıkların, **1.1., 1.2., 2.1., 2.2.,** şeklinde numaralandırılması tavsiye edilir. Ana başlıkların tümü (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) BÜYÜK İNCE HARFLERLE veya daha büyük puntoyla **Kalın Küçük Harflerle** yazılmalıdır. Ara ve alt başlıkların ise sadece ilk harfleri büyük yazılmalıdır.
- Metin içindeki vurgulanması gereken ifadeler, eğik harflerle gösterilir, **kalın** karakter kullanılmaz. Hem *eğik* hem **kalın** veya hem *eğik* hem **kalın** karakter kullanılmamalıdır.
- Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilir. Alıntılar 5 satırdan fazla olduğunda, paragraf girintisinden bir cm içeriden başlatılmalı ve bir punto küçük yazılmalıdır.
- Yazımda, özel durumlar dışında, *TDK Yazım Kılavuzu* esas alınır.

Kaynak Gösterimi

- Dipnot ve kaynakların yazımı konusunda, yöntem bakımından kendi içinde tutarlı olması, gazete, dergi ve kitap adlarının *eğik ince*, makale başlıklarının ise "tırnak" içinde, düz olarak yazılması ve sonda "kaynakların" ayrıca verilmesi kaydıyla yazarların tercihleri dikkate alınmakla birlikte; metin içindeki göndermelerin, yazarın soyadı, yayın yılı ve gönderme yapılan sayfa olmak üzere parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılması, *dipnotların* açıklamaları ve ek bilgiler için kullanılması önerilir:
(Köprülü 1932: 120). Cümle içinde yazar adı geçmiş ise parantezde tekrarlanmasına gerek yoktur: Köprülü (1932: 10). eserinde...; "Tanpınar (1976: 120), şunları yazar..."
Birden fazla yazarlı yayınlarda yazarlar metin içinde şu şekilde yazılır: (Öztürk vd. 2002).
- Ulaşılabildiği kaynaklarda ikincil kaynak kullanımından kaçınılmalıdır.
- Bir yazarın aynı yılda yayımlanmış birden fazla yayını (1980a, 1980b) şeklinde gösterilir.
- İnternet adreslerinde, parantez içinde tarih belirtilir.
- *Kaynaklar* metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekilde yazılmalı; eserin yayınevi ve makalelerin sayfa aralıkları belirtilmelidir. Atfı yapılmayan çalışmalara **Kaynaklar** kısmında yer verilmemelidir.

Cunbur, Müjgân (1987), "Atatürk ve Milli Birlik", *Erdem*, C.3, S. 7, s. 1-11.

Ergin, Muharrem (1991), *Dede Korkut Kitabı* II, 2. bs. Ankara: TDK Yay.

Öztuna, Yılmaz (2000), *Türk Müsâkisi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, Ankara: AKM Yay.

Dört ve daha fazla yazarlı yayımlar:

Deny, Jean vd. (1959), *Philologiae Turcicae Fundamenta I*, Wiesbaden: Steiner Verlag.

ERDEM
Journal of Ataturk Culture Centre
Publication Policy

Erdem, published by *Ataturk Culture Centre*, is an international, refereed journal that publishes original, scientific articles on science, culture and art. It is published thrice a year in April, August and December. The articles should be in accordance with scientific research criteria, original and not have been published elsewhere. Symposium papers may be accepted for publication if they are not published before.

Conditions for Publication

- The articles sent to *Erdem* are examined by the Editorial Board in terms of publication criteria. The articles that are in accordance with the publication criteria are sent to two referees. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article is sent to a third referee. The authors take referee suggestions into consideration but they have the right to oppose to the points they do not agree.
- The articles accepted for publication are sent to the authors in pdf format after their page setup is done. The author reads the article for proof and makes necessary corrections on the *print-out* and sends it back.
- Referee reports are kept for 5 years.
- The ideas are under the author's responsibility.
- The authors are paid for their articles, and the copyright for published articles resides with *Ataturk Culture Centre* and this includes the publication of the article on the net.
- Unpublished articles are not returned to authors.
- Yearly index is prepared at the end of each year and is published in the first issue of the new year.

Language

• *Erdem* is published in Turkish. However, articles in languages other than Turkish may also be published. The articles sent to the journal should be free of language defects and should be in harmony with academic language use. It is recommended that the articles in foreign languages are checked for proof by native speakers.

Principles of Typing and Page Setup

- Articles should be written on A4 paper (29.7x21 cm.) and the required format is MS Word for Windows. Text should be written in Times New Roman font, 10 sized, 1.5 spaced throughout. Leave margins of 3 cm. from left and right and number all pages. Articles should not exceed 25 pages. Special fonts should not be used and if there are signs of transcription, they must be pointed out for editing.
- The name and surname of the author should be written in bold letters (sumames should also be capitalized), addresses in normal letters, and the author's affiliation, address and e-mail should be stated.
- Abstracts in both Turkish and English, not exceeding 150 words, 9 sized, and a minimum of 4 or a maximum of 8 keywords, from the general to the specific, should be written.
- Titles should be written in **bold** letters. It is better to use headings. Numerate headings as 1., 2., and subheadings as 1.1., 1.2., 2.1., 2.2.. All main headings should (parts, bibliography, appendix) either be written in CAPITAL NORMAL LETTERS or **Bold Small Letters**. Only the first letters of headings and subheadings should be capitalized.
- The parts to be stressed in the text should be in *italics*, not **bold**. Both *italics* and **bold** or *italics* or "quotation marks" cannot be used at a time to stress.
- Quotations are written in quotation marks. Indent quotations that exceed 5 lines 1 cm from the paragraph indent and write in 9 sized letters.
- *TDK Yazım Kılavuzu* is to be taken as the basis for spelling except for special occasions.

Bibliography

• As long as the names of books and journals are written in *italic/normal* newspaper, letters, names of articles in "quotation marks" and "Bibliography" is given at the end of the article and footnotes and bibliography are given consistently throughout, authors' preferences in terms of giving footnotes and bibliography are accepted. It is suggested that when it is necessary to indicate a source within the text, the surname of author, year of publication and page number should be included in parentheses as exemplified below and it is better to use the footnotes for further explanation and information:

(Köprülü 1932: 120). If the name of the author is used in the sentence, there is no need to mention it in parentheses: Köprülü (1932: 10) in his work...; Tanpınar (1976: 120) says..."

If the publication has more than one author, it is mentioned in the text as (Öztürk vd. 2002).

- Avoid using secondary sources if you can reach primary sources.
- If more than one publication of the same author published in the same year are referred to, give them as (1980a, 1980b).
- Websites should be cited with the dates in parentheses.
- **Bibliography** should be given at the end of the article. Bibliographical information is to be ordered in accordance with an alphabetical order of the sumames as exemplified below, and publisher of the works and page numbers of the articles should be stated. Works, that are not referred to in the text, should not be cited in the **Bibliography**.

Cunbur, Müjgân (1987), "Atatürk ve Milli Birlik", *Erdem*, C.3, S. 7, s. 1-11.

Ergin, Muharrem (1991), *Dede Korkut Kitabı* II, 2. bs. Ankara: TDK Yay.

Öztuna, Yılmaz (2000), *Türk Müsikisi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, Ankara: AKM Yay.

Works with four or more than four authors:

Deny, Jean vd. (1959), *Philologiae Turcicae Fundamenta* I, Wiesbaden: Steiner Verlag.

