TÜRK KÜLTÜRÜNÜ ARAŞTIRMA ENSTİTÜSÜ

TÜRK KÜLTÜRÜ ARAŞTIRMALARI

XXII/1-2 1984

ANKARA

İÇİNDEKİLER

T.K.A.E., Prof. Abdullah Necati Akder'in Biyografisi III

Hikmet Tanyu, Prof. Necati Akder'le İlgili Hâtıralar 1

Tâlip Yücel, Coğrafî Yeri ve Mevkii İtibariyle Türkiye 11

Bahaeddin Yediyıldız, Ordu İli Yer - Adları 20

İnci Enginün, Ziya Gökalp ve Çocuk 37

İsmail Aka, Timur'un Ölümünden Sonra Doğu Anadolu, Âzerbeycan ve Irak-ı Acem'de Hâkimiyet Mücadeleleri 49

Süleyman Hayri Bolay, Felsefe Mes'eleleri Açısından Bazı Türk Atasözleri Üzerine Bir Yorum Denemesi 67

Tuncer Baykara, Son Yüzyıllarda Canlanan Bir Hastalık: Fikirsizlik 78

Tuncer Gülensoy, Divanü Lügati't- Türk ve Kutadgu Bilig'deki Moğolca Kelimeler Üzerine 90

Mustafa İsen, Şehzade Mustafa İçin Yazılmış Üç Yeni Mersiye 104

Hayal Zülfikar, Giridli Ali Aziz Efendi'nin Türk Yenileşme Tarihi İçindeki Yeri 110

Ahmet Sevgi, Lâtifî'nin Yayımlanmamış Bir Risâlesi: Evsâf-ı İbrâhim Paşa 122

Ahmet Sevgi, Lâtifî'nin Kayıp Bir Risâlesi: Enisü'l-Fusahâ 129

Cihat Özönder, Kültür Bütünleşmesi ve Alt-Kültür Grupları Hakkında Düşünceler 132

Enver Koray, Yeni Osmanlılar 153

Mehmet Yiğit, Erzurumlu Darir, Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi ve Nüshaları Üzerine 171

Dilek Elçin, Tatarca - Bulgarca Bazı Dilbilim Verilerine Göre Kazan Tatarlarının Menşei .....(Uzbek Bayçura'dan tercüme) 186

Şükrü Elçin, Bir Şeyh Şücâüddin Baba Velâyetnâmesi 199

Mehmet Önal, Prof. Necati Akder'in Yayınları 219

Bibliyografya

Hüseyin Ayan, Râşid Efendi Kataloğu 226

Beglü Eke, Prof. Dr. Âmiran Kurtkanın Sosyal İlimler Metodolojisi 230

TÜRK KÜLTÜRÜ ARAŞTIRMALARI

Prof. A. Necati Akder

ARMAĞANI

Ankara
1984

YAZI KURULU

Prof. Dr. Oktay Aslanapa
Prof. Dr. Muharrem Ergin
Prof. Dr. Talip Yücel

M ü d ü r
Prof. Dr. Şükrü Elçin

Türk Kültürü Araştırmaları

İmtiyaz Sahibi : Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü adına, Prof. Dr. Şükrü Elçin

İdare Yeri : 17. Sokak, Nu. 38, Bahçelievler - Ankara, Tel : 13 31 00 - 13 41 35

Dizilip basıldığı yer : Ayyıldız Matbaası A.Ş. Tandoğan, Ankara - 1984; Tel : 13 19 62 - 22 69 40 - 22 69 41

PROFESÖR ABDULLAH NECATİ AKDER'İN BİYOGRAFİSİ

Baba adı Mustafa Lutfi, annesinin ki Şâzimet olan Abdullah Necati Akder, 1901 yılında İstanbul'da doğdu. Önce Fatih, sonra Köprülü Fâzıl Paşa Numûne Rüştiyelerinde okuyarak ilk tahsilini 1916 senesinde tamamladı.

Sultanahmet'teki Dâr-ül - Muallimin (Erkek Öğretmen Okulu)nın ilk kısmına yazılan Necati Akder, buradan 1918'de diploma aldı. Birinci Cihan Harbi sonrasının büyük geçim sıkıntısı çekilen yıllarını hususî ilk okullarda hocalık yaparak geçiştiren Necati Akder, İstanbul Dâr-ül-Eytamlar (Yetimler Mektebi) Müdürlüğünün açtığı imtihanı kazanmış, 3-5-1921'de Bebek Dâr-ül Eytamı hocalığına tayin ve iki yıl sonra, Beykoz Dâr-ül-Eytamı'na nakledilmişti. Buradan, kendi isteğiyle, 1923 senesinde ayrılan Necati Akder, Orta Muallim Mektebinde felsefe ve pedagoji tahsiline başladı.

İstanbul Dâr-ül-Fünûn'u Felsefe Bölümünü, Yüksek Muallim Mektebi'nin talebesi olarak 19-3-1928'de tamamlıyan Necati Akder, ilk eşi Seher hanımla bu sırada tanışıp evlenmiştir.

Mezuniyetini takiben Trabzon Lisesi Felsefe Muallimliğine tayin edilen (26.6.1928) Akder, vatanî vazifesini tamamlamak üzere Orduya katılmış, 1. Mayıs. 1930'da yedeksubay olarak terhisini takiben, önce, Afyonkarahisar Orta Mektebi Terbiye Muallimliği; 1.10.1930 tarihinden itibaren de Erzurum Lisesinde Felsefe; Erzurum Muallim Mektebinde Edebiyat hocalığı yapmıştır. Biri kimya doktorasını Almanya'da tamamlamış; diğeri İstanbul Devlet Operasında soprano olarak vazife görmekte olan iki kızı burada dünyaya gelmiştir.

Maârif Vekâleti tarafından 1933 senesinde Felsefe tahsili için Paris'e gönderilen Necati Akder, Sorbonne'nu zamanından önce 1936'da tamamlamış; aynı yılın Şubat ayıda da kendisinden, Alman dilini öğrenmesi; Fransız ve Alman kültürleri arasında mukayeseler yapması istenerek, Berlin Universitesine gönderilmiştir.

İkinci Dünya Savaşı çıkmadan bir kaç yıl önce (Temmuz 1939'da) çalışmalarını tamamlayarak vatanına dönen Necati Akder, bir süre önce, Atatürk'ün emirleriyle Ankara'da faaliyete geçmiş bulunan Dil ve Tarih

Coğrafya Fakültesinde "Umumî Felsefe", "Felsefe Tarihi" derslerini okutmuş, 6.10.1942'de bu fakültenin Felsefe doçenti olmuştur.

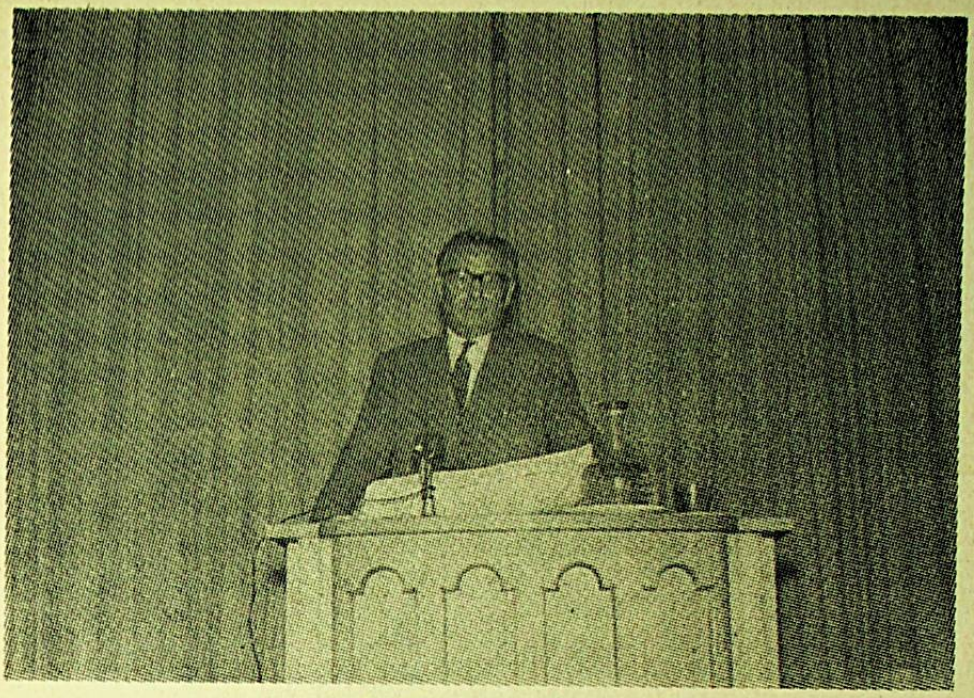
Doçent Necati Akder, 15.5.1948'de Profesörlük pâyesiyle taltif edilmiş; prof. Lacombe'ın fakülteden ayrılmasiyle Felsefe Bölümü başkanlığına getirilmiş, "Umumî Felsefe", "Metafizik", "Değerler Felsefesi" derslerinin yanısıra seminer ve yüksek seminerleri idâre etmiştir.

2.12.1956 Tarihinden itibaren bir yıl müddetle Fransa ve Almanya'da tetkikler yaparak yurda dönen profesör Necati Akder, 1960-1961 yıllarında Türk Ocaklarının başkanlığına getirilmiş; Türk Yurdu Mecmuasında çeşitli ilmî makaleler neşretmiş ve bir yandan da 6 yıl boyunca (1960-1966), Diyânet İşleri Başkanlığının daveti üzerine, vâiz ve müftülere konferanslar vermiştir. Profesör Necati Akder, kısa bir beraberlikten sonra ayrıldığı, ikinci eşiyle bu dönemde evlenmiş ve son eşinden hâlen hakimlik vazifesini devam ettiren bir oğlu dünyaya gelmiştir.

1961 yılında Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü üyeliği ile ilmî kuruluna seçilen Profesör Akder, Enstitünün yabancı dilde çıkardığı "Cultura Turcica"da ve "Türk Kültürü" dergilerinde kültürümüzün felsefesini, Türkiye'nin sosyolojik yakın tarihini tanıtıcı pek çok makale kaleme almış, 1970 yılında, bir ara, Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsünde "ahlâkî Felsefe" "İslâm Felsefesi" derslerini okutmuştur.

Aralarında, Profesörlerin de yer aldığı, binlerce talebe yetiştiren ve pek çok ilmî makalenin altında imzası bulunan Profesör Necati Akder, başarılarla dolu hizmet yıllarını tamamlayarak, 1971 yılında, yaş haddinden emekli olmuştur. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, halen küçük kızıyla İstanbul'da ikamet etmekte olan bu müstesna ilim adamı, büyük hoca ve muhterem üyesi Profesör Necati Akder'e hayatının bundan sonraki bölümünü sağlık ve mutluluk içinde geçirmesini temenni eder.

Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü



Konferans verirken.

Trabzon Lisesi'nde Felsefe öğretmeni (1928 - 1929)

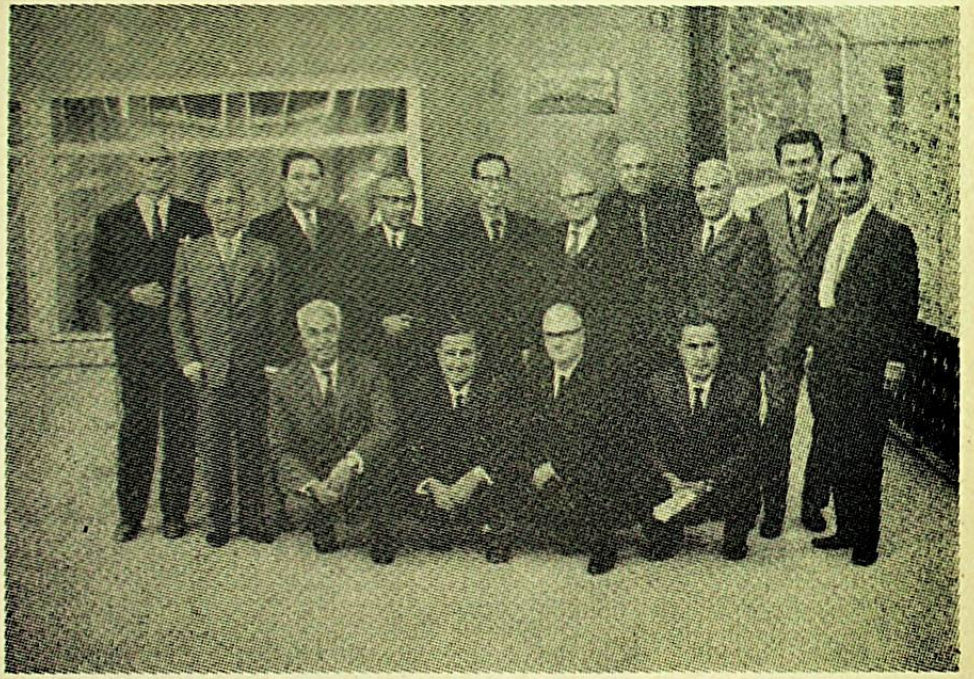
Yedek Subay (1943)

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi önünde (1947)

Ordu evi yanındaki parkta (1959)

Küçük kızı Gülderen Akder'le birlikte (1984)

Emekli olduğu yıl (1971)



Türk Kültürünü Araştırma Üyeleri ile birlikte

Ayaktakiler - Sağdan : Prof. Dr. Talip Yücel, Prof. Dr. Şerif Baştav, Prof Dr. İbrahim Kafesoğlu, Adnan Ötüken, Prof. Abdülkadir İnan, Dr. Hâmit Zübeyr Koşay, Prof. Necati Akder, Prof. Dr. Faruk Timurtaş, Prof. Dr. İbrahim Yarkın, Prof. Dr. Ahmet Can Okay.

Oturanlar - Sağdan : Prof. Dr. Muharrem Ergin, Prof. Dr. Ahmet Temir, Prof Dr. Şükrü Elçin, Fikret Alasya.

PROFESÖR NECATİ AKDER'LE İLGİLİ HÂTIRALAR

Prof. Dr. Hikmet Tanyu

Yıllarca ilkokullardan, orta öğretimden başlayarak hizmet ettikten, yurt dışında da üniversitelerde ilmî çalışmalarda bulunduktan sonra, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde Felsefe Bölümünde (Önceleri adı Felsefe Enstitüsü idi) yıllarca hocalık yapan Profesör Necati Akder, oradan emekliliğe ayrıldı. Yüzlerce öğrenci yetiştirmişti. Bunlardan çoğu çok önemli mevkilerde görev aldılar, çoğu öğretmen olan bu gençlerden Üniversitede yer alarak Profesörlük, dekanlık yapanların sayısı yirmiden az değildir. Büyük bir enerjiyle görev ve hizmette bulunan Necati Akder Hoca, çok okuyan, inceleme ve araştırmalar içinde mutluluğu bulmuştur. Geniş ve derin bilgisini anlatma gayretini, büyük bir vecd, çalışma ve öğretme sevgisi içinde ilmî yöntem ve şuurun başta mevkii olmakla beraber, O idealizmin heyecan ve duygu yönünü de ihmal etmeyen bir öğreticiliği benimsemişti. Çok canlı, çok dinamik ve fevkalâde bir belâgat içinde, süratli bir konuşma ve çok düzgün uzun cümleleriyle yaptığı dersler, büyük bir dikkat içinde dinlenilmekteydi.

Üç yıl süren yedeksubaylık görevini tamamlayarak, biz de merak, ilgi ve sevgi içinde isteyerek Felsefe Tahsilini seçmiştik. 1943 yılından başlayarak 1948 yılına kadar, Onun Sistematik Felsefe derslerinde, sohbetlerinde ve seminerlerinde bulunmak şeref, manevî zevk ve mutluluğunu almış bulunmaktayız.

1 — Önce onun derslerinden -takrirlerinden-, mezuniyet tezi hazırlatmalarından, seminerlerinden bahsetmek istiyoruz. 1943-1947-48 yılları Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi. Materyalist, Ateist ve Marksist eğitim ve öğretimle çalkalanmaktaydı. Bu düşünce ve inançların Ankara da merkez karargâhını teşkil etmekteydi. Fakülte ikiye bölünmüştü, çoğunluk, teşkilâtlı ve programlı olarak aşırı solcuların elindeydi. Bu düşünce ve inancı aşılayan birtakım profesör, doçent ve onların asistanları, ilmî yardımcıları idi. Onların kolları Atatürk döneminden sonra yavaş yavaş adına tamamen ters düşen Millî Eğitim Bakanlığında idi. Millî kültür ihmal

edilmek şöyle dursun alay, eğlence durumunda bırakılmıştı. Bu Türk milletinin bağımsızlığına, kültürüne, tarihine ve bu milletin dinine, maneviyatına, ahlâkına tamamen aykırı bir yıkıcı faaliyet yazık ki onun aydınları olması gerekenlerce, gerek siyasî şahsiyetler, gerek bazı gazete baş ve fıkra yazarları tarafından desteklenmekte, teşvik edilmekte, destek sağlanmaktaydı. O zamanki Millî Eğitim Bakanı da bunların yanlarında görülmekteydi. Hatta destek ve koruma hevesleri çok daha yukarılara kadar uzanmıştı. (Yıllarca sonra bu teşkilâta mensup olanlardan bazıları tutuklanmıştır, bir kısmı da yurt dışına çıkmışlardır.) İşte bizim Felsefe öğrenciliğimiz böyle bir zamana rastlamıştı. Burada şunu belirtmek isteriz ki karşı fikir ve inançta yer alan bizlerle olan tartışmalar, henüz bir saldırı, bir tecavüz ve hakaret seviyesinde değildi.

O zamanki Felsefe Enstitüsünde, başta Tarih ve Edebiyat bölümlerinde bazı hocalar ve bir kısım öğrenciler bu durumdan rahatsız ve onlara karşı idiler. Felsefe Bölümünde ise Sistematik Felsefe Hocası Necati Akder başta olmak üzere, Mantık dersi hocası rahmetli Hamdi Ragıp Atademir ve Pedagoji Hocası olan 1938 yılında Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü mütercimi olarak tanıdığım, Prof. Dr. Bedi Ziya Egemen v.b. bu materyalist, marksist ve dolayısıyle Ateist akımın karşısında yer almışlardı. Fakültede bilfiil Marksist, materyalist ve Ateist ideolojinin mensuplarının sayısı yüze yakındı. Materyalist, Marksist ve Ateist akımın ilk hedefleri sinsi bir şekilde ele almağa çalıştıkları Köy Enstitüleri idi. Burada şükretmek gerekir ki öğretmenlerin pek çoğu bu ideolojiye karşı idiler, onlara âlet olmaktan sakınmışlardır. İmanlı, dindar ve yurtsever köy çocukları da işin farkında, fakat köprüden geçinceye kadar seslerini fazla çıkarmamak isteğinde görünüyorlardı. Buralarda Üniversitelerde yer almış maddeci, marksist kişiler eğitim ve öğretimde yer alarak mâsum çocukları kendi doğrultularında yönlendirmeğe çalışmaktaydılar. Daha sonra mezun olan bu gençlerden ancak %10 una bu yıkıcı fikirleri aşılayabilmişlerdir. %90 bu zehirli telkinlerin dışında kalarak öğretmen olmuşlardır. Bunu daha önce hisseden Marksist zümre ve elebaşların düşünce ve icraatıyle kendi zihniyetlerindeki öğretim elemanlarını yetiştirmek ve o enstitülere tayin etmek üzere (Hasan Oğlan Köy Enstitüsü Yüksek kısmını) kurmuşlardı. (Bunların faaliyeti 1947 ye kadar, yani Millî Eğitimin başına Şemseddin Sirer gibi milliyetçi bir zat geçinceye ve Kâzım Karabekir Paşa bu işlere el koyuncaya kadar (Meclis Başkanı idi) sürdü. O zamanlar İlâhiyet Fakültesi yoktu. Okullarda islâmî, dînî eğitim yoktu. Üstelik bunlar gericilikle damgalanıyor ve Millî Eğitimin yayınları da Materyalist ve tabiatçı bir anlayış ve zihniyet içinde gençleri bu yola bilerek bilmeyerek itmekte, sürüklemekte idiler. Materyalist ve marksist öğrenciler, hattâ bunları yöneten hocalar bile Türk Tarihinden, Türk

sosyolojisinden ve millî kültürümüzün ana eserlerinin bilgisinden maalesef mahrum görünüyorlardı. Bunlarla olan -o zamanlardan çok önce başlayan ve Felsefe bölümünde de devam eden sözlü tartışmalarımızdan ve yayınladığımız broşürlerden, ve 1938 yılında liseden mezun olduğumuz yıldan başlayan Türk milliyetçiliğine karşı duranlarla olan mücadelelerimizden ve yazılarımızdan burada bahsedecek değiliz. Yalnız o günkü durumun ve Necati Akder'in Felsefe Enstitüsünün içindeki büyük gayretlerinden sözü getirmek istiyoruz. Türkiye'de komünizmin yer almağa çalıştığı kültür kurumlarının başında- o zamanlar- Felsefe bölümü gelmekteydi. Buradan mezun olan öğretmenlerle bir yandan nihilist veya marksist bir görev beklemekteydiler. Onlar için sadece materyalist eğitim ve öğretimde hizmet almaları bile başarı idi. Bu bakımdan Felsefe Enstitüsünde geniş bir dedikodu içerisinde Felsefe ve metafiziğin olumlu yönünü inkâr ederek, ilmî, tarihî, felsefî gerçek bilgilere, bilhassa ve metafiziğe karşı küçükseyen, mugalata dolu düşmanca tutum ve davranışlarla Necati Akder'in gerek şahsında gerek derslerinden öğrencileri soğutmaya, peşin yargılı bir tutum içinde ders dinlemeğe sürükleniyorlardı. Bu noktalara işaret etmek ve o günkü hangi hava içinde Necati Akder hocanın çetin şartlarla ortaya çıktığını belirtmek isteriz. Üstelik Felsefe Tarihi derslerini gene ateist, marksist ve materyalist bir zihniyet içinde yürüten diğer bir öğretim üyesi, aynı zamanda Lojistik derslerini de vererek klâsik mantık anlayışını bir bakıma modası geçmiş, geri bir konu olarak işlemekteydi. Öte yandan bu aşırı sol ekip, aynı zihniyeti benimsemiş öğrencilerine burs verdirerek, onlara mezun olduktan sonra bir lisede felsefe öğretmenliği yaptırmak istiyorlardı. Zira Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji ve Mantık gibi dört derste kendi zihniyetlerine uygun dersleri yapma imkânını bularak aşırı sol bir kadroyu geliştireceklerdi. Burslu olamayan bizim gibilere hayatları boyunca Felsefe ve ilgili grubun derslerini yapmayı önleyecek tedbirler Maarifte çöreklenmiş yandaşlarının etkisiyle başarıya ulaşacaktı. Bir yandan okullarda İslâmî ve millî bir eğitim yapılmazken, öte yandan maddeci ve naturist -tabiatçı- Allah inancına karşı bir öğretim ve eğitim içinde bırakılan gençler yetiştirmek isteniliyordu. İşte Necati Akder Hoca, ayrıca küçümsenilen gerek Felsefe ve Metafizik'in konularını, kendisine mahsus yüksek hitabet ve belâgati ile anlatıyordu. Şahsen daha önce Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji ve ilgili diğer bilgilere oldukça vakıf olarak Felsefe tahsiline başladığımız için, süratli, uzun cümleli, fakat fevkalâde bir seviyede Türkçeye vukufla hemen saatlerce konuşmasını zevkle takibediyorduk. Bu derslerdeki takrirlerinde tek bir bozuk cümlesi olmadan akıcı, dinamik, fevkalâde bir ilmî seviye içinde, çok güçlü olan inandırıcı anlatışıyle hayranlıkla derslerini dinliyorduk.

O, ilim sevgisini, hakikat aşkını ve araştırıcı, inceleyici bir tutum ve davranışı benimsemeğe çalışıyordu. Derslerinde kim olursa olsun, hocanın yüzüne karşı en küçük saygısızlık yaptığına tanık olmadık. Sükûnet içerisinde sürükleyici ve düşündürücü derslerini enerjik tavrıyle, çok zaman ayakta durarak, dolaşarak anlatırdı. İlmî, gerçek felsefe ve metafizik düşmanlığına karşı, O, derslerinde felsefe ve metafiziğin önemini belirtirdi. Bunları özet olarak müteakip sayfalarda sunacağız. Prof. Necati Akder, hiç gecikmeden süratli bir yürüyüşle kürsüye geçiyor, öğle tatiline yakın saatlerde, herhalde bazılarımızın iş ve çalışmamıza imkân vermek istiyor, öğrencilerin bir kısmı kendisinden geçerek 2 saat devamlı süren dersleri ilmî bir zevk içinde dinliyorlar, bu ilgi karşısında Hoca, teneffüse çıkmadan bir saat daha hiç usandırmadan anlatmasına devam ediyordu. Ders bitince benim gibi çalışan arkadaşlar, hemen işlerine koşuyorlar, Fakültede geçen saatleri akşam uğraşarak telâfi ediyorlardı.

Şahsen süratli konuşma ve uzun cümle yapma alışkanlığım dolayısıyle derslerini tek kelime atlamadan anlayarak, düşünerek, tartarak ölçerek takibediyordum. Geniş ve derin bir felsefî, metafizik bilgiye vakıftı. Derslerinde nüktelere, gerekirse açıklamaya yardım eden fıkralara da yer veriyordu. Ayrıca hayatın türlü acı-tatlı cilveleri içinde tecrübeleri fazlaydı. Çok şiddetli, tarihi, siyasî olayları yaşamış, birçok ünlü şahısları etrafıyla tanımıştı. Hiçbir zaman şahsî üzüntülerinden, hastalığından bahsetmezdi. Kendisi ziyaret ettiğimiz çalışma odasında ve evinde son derece konuksever, nazik, tertemiz, düzenli bir çevre içinde, derslerindeki hitabeti gibi anlattıklarını hayranlıkla dinlerdik. Bizim konuşmalarımızı da dikkatle dinler, tahlillerde sakin bir tavırla, önem vererek karşısındakini konuşmasında rahat bırakırdı. 1946 yılında (Özleyiş) adlı bir sanat, kültür ve ülkü dergisini Zeki Sofuoğlu ile birlikte ve değerli arkadaşlarımızın fedakâr gayretleriyle yayınladığımız zaman çok memnun olmuştu. Üç takma adla yazı yazdığım bu dergide her sayıya, seri halde makaleler yazar ve bundan manevî bir haz duyardı. Düşüncelerimizin, ideallerimizin benzerliği, hocamızın güven ve sevgisinde elbette önemli bir rol oynamıştı. Ders dışında öğrencilerine öğrenciliğini kesinlikle hissettirmez, tam bir meslekdaş, yaşıt bir arkadaş gibi içtenlikle konuşurdu.

Öğrencilerinden bazıları karşı, aykırı ve yanlış görüşlere saplanmış olsalar da, onların gururlarını, kişiliklerini incitmemek için itina göstererek sabır ve sükûnet içinde konuşurdu. Boş, havayi, havadan sudan konuşmayı sevmezdi. Riyakârlık ve dalkavukluktan iğrenirdi. Dürüst fikirlerle mücadeleci, yurduna, milletine bağlı, çalışkan, ilme, öğrenmeğe meraklı ve terbiyeli, edepli gençlerle sohbetini sürdürmek isterdi. Onun için her öğrenci bir kıymet, her öğrenci bir evlâdı gibi idi.

Kendi çocuklarına da düşkündü. Onların idealine göre yetişmesini, gelişmesini isterdi.

Seminerleri fevkalâde idi. Ben Üniversiteler içinde onun kadar önemli, dikkate değer konular seçeni ve onun kadar öğrencileri saygı ve nezaket içinde, ilmî, felsefî bilgilerle tahlile ve tartışmaya sevkeden bilginleri pek az gördüm. Seminerlere çok önem verir, hemen her zihniyetteki öğrenciler tarafından, içten bir kızgınlık olsa bile, hayranlıkla, ilgiyle, biraz da bilememek, yanılmak, mahcub düşmek korkusuyla takibedilirdi. Öğrencileri hiçbir zaman kasıtlı olarak küçük düşürmek istemezdi. Prof. Necati Akder Hoca, lâf cambazlığı, demagoji ve alkışlatıcı parlak sözlerle dolu münazaraları beğenmezdi. İlmî araştırma, ilmî inceleme ve hakikat sevgisiyle dolu olan araştırıcılığın yer aldığı, ilmî kaynaklara dayanılarak yapılan seminerleri sever, ve bu yoldaki çalışmaları teşvik ederdi. Seminer yöneticiliği sırasında, hakikat sezgisi, ilim, tahlil ve terkiplerle, hedefe ulaştırma yolunu benimser, şayet seminere ilim ve hakikat yolu kapanmışsa onu incitmeden yöneltir, hedeften sapmaları önlerdi. Bu seminerlerde demogoji, laf cambazlığı, saygısızlık, kırıcılık asla yer almazdı. O, incitmeden, ilmî tahlil ve terkiple, konunun sonuca doğru geliştirilmesini bekler, bazan engeller çıkarsa birkaç cümleyle, âdeta ilmin direksiyonunu hedefine incitmeden yöneltirdi.

Keza mezuniyet -lisans- tezleriyle günlerce meşgul olur, araştırmalara sevkeder, sanki doktora tezi yapılıyormuş gibi çok hassas davranır, eksik kalan eserleri okutur, usanmadan dinler, bu işi de çok ciddiye alır, araştırıcılığa yöneltir, cümleler üzerinde ayrı ayrı dururdu. Gerçi sınıf mevcudu otuzdan fazla değildi. Tez hazırlayanlar da hocaya ve ilmine, zihniyetine yakınlığı olanlardı. Bununla beraber Tez konusunda da çok titiz olduğundan öğrenciler onun yanında tez yapmaktan sakınıyorlardı. Prof. Necati Akder, tezin incelemesine ve değerledirilmesine çok zaman ayırır satır satır eleştiriler yapardı. Benim de özenle seçtiğim tez (Madde ve Atom Anlayışında Tarih Boyunca Değişmeler) adında bir bakıma maddeciliğin tahlil ve eleştirisiyle ilgili idi. Bunun için, yazma alışkanlığım ve yayınlarım olduğu halde. günlerce, geç vakitlere kadar felsefe kitaplığından ve diğer yerlerden kitap temin ederek, bol kaynaklar okuyup incelemelere girişmek zaruretini görmüştüm.

Prof. Necati Akder'in derslerindeki takrirleri her yıl veya her sömestr değişi kkonularda idi. Bir anlattığını bir daha anlatmazdı, takrirler devamlı değişirdi. Biz mezun olduktan sonra (Rus Felsefesi ve Rus Filozofları) üzerinde sistematik olarak durduğunu ve Marksizmin Felsefeye karşı tutumunu ve Materyalist filozofları en ince noktalarına kadar tahlil ve eleştiriye giriştiğini işitmiştik. Bütün bu takrirle o zamanlar pek

görülmeyen, teyplerle tesbit edilmiş olsa bunlardan çok önemli eserleri Hocanın yayınlaması mümkün olurdu. O, kitap yazıp, yayınlamayı her nedense pek fazla benimsememişti. Bununla beraber birçok ilim, Ülkü dergilerinde değerli makaleleri kitap haline getirilecek değer ve önemdedir. Bunu Kültür Bakanlığının birgün dikkate alacağını ummak isteriz.

2 — 1945 yılındaki sömestirlerde (Modern Felsefenin Epistemolojik ve Ontolojik Problemleri) onun takrirleri idi.

Öğrencilerin tek bir kitaba veya teksir notlarına bağlı kalarak, sadece onun ezberine dayanarak bilgi sahibi olmalarının aleyhindeydi. O, araştırma, inceleme ile bir konunun muhtelif kaynaklara dayanılarak, muhakemeyi de karıştırarak öğrenilmesini isterdi. Ders kitabı ve teksir notuyle çalışmak öğrencilerin elbette kolaylarına gelirdi. Fakat onların muhtelif kaynaklara başvurmasını, ilmî araştırıcılık, ilmî zihniyetle inceleyicilik ve bibliyografyayı tanımasını isterdi. Aksi halde inceleme ve araştırıcılığın gelişemeyeceği, hattâ söneceği düşüncesindeydi. Gerçek Üniversitenin de böyle olması gerektiğini söylerdi. Aksi halde teksir notları ve hocalığını ve öğrenciliğini yüksek okul seviyesi olarak görür ve eleştirirdi. Bununla beraber, öğrencileri onun eseri olmayan ders notlarını tutar, gene teksir ederlerdi. Elden ele bunlar dolaşırdı. Bunlardan 1945-1946 yılındaki takrirlerinden çıkarılmış özetlere göz attığımızda şunları görüyoruz:

Bu özet notları yayınlayan (Felsefe Enstitüsü Öğrenci Tertip Birliği) nin Önsöz'ünde de şöyle denilmektedir:

"Kıymetli Hocamızın def'alarca ihtar ettiği veçhile Üniversite dersleri tek kitap ve tek nota inhisar ettirilmemek gerektiği gibi herhangi kitap ve notun mutlak mânada ve nihâi farz edilmesine müsait değildir." sözünü başa alıyor ve son cümlede:

"Ümit ederiz ki bu notlar ilmî faydasından başka, bağrında en tatlı gençlik çağımızı, canlı fikir hayatımızı idrak ettiğimiz Üniversite yıllarına ileride tatlı tatlı anılmasına yardım edecek ve o bakımdan güzel bir hâtıra yerine geçebilecektir." denilmektedir.

Bu dersler arasında (İlmi ve Felsefe Münasebetinde Bazı Yeni Görüşler)i anlatan Necati Akder Hoca, o zamanlarda felsefe ile ilmin içiçe girdiği, felsefeden ve felsefeciden her sorunun karşılığının verilmesinin istenilliği belirtildikten sonra "Umumiyetle ilim bugün bir nevi içtimâî romantizim konusu olmuştur. İlimden herşey isteniyor. İlim dışında hiçbir hakikatin mevcudiyetine inanılmıyor. Biz ilmin kıymetinden şüphe edecek değiliz. Fakat bu romantik mübalâğayı bertaraf etmeğe, ilmin hakikî kıymetini meydana çıkarmağa mecburuz.

İlim bir Olaydır ve kendisini inceleyecek başka bir ilim için bir (denné) mevkiinde görülebilir, filozof için ayrı bir konu olabilir, ve insan ruhunun bır faaliyet tarz ve safhası sıfatıyle tetkik edilebilir." Diğer sayfalarda Felsefe de ayrı konularda uzmanlaşma gerektiği, ancak böylece bir derinleşme olabileceği görüşü savunulmaktadır. İlim anlayış ve konusunda onun herşeye uzanabileceğini, çözümleyebileceğini sanmanın yanlışlığına dikkati çeken Necati Akder bir yandan Felsefe ve bir yandan dine dikkati çekmekte, ilmin hem din hem felsefenin yerini kaplamak istemesini eleştirmektedir. Bu özet notlarda din duygusunun kaybolamıyacağını hatta teolojik felsefenin itimâî gerçekliği ifadesi olduğunu telakki etmek gerektiğini, tarihi oluş ve düşünürlerle açıklamağa çalışmaktadır Teolojik Felsefenin üstünlüğünün ileri cemiyetlerde bile belirdiğini. Auguste Comte'yi tahlil ve eleştirilerinde anlatmaktadır. Marks'ın bu notlarda anlatıldığını ve geniş şekilde hangi noktalarında yanıldığını, ayrıca birok yanlışlarını kesin şekilde ortaya konulduğunu görüyoruz. Bu notlarda, Comte'in ilim dışı tuttuğu birçok şeylerin bugün ilmin sahasına girdiğine işaret etmekte, örnekler vermektedir.

Türkiye'deki fikir hayatını ve toplum düzeyini çok sarmış olan ve onu tamamen anlamadan benimseyen kişilerin zararlarına işaret ederken ayrıca Onun, "Bir yandan mutlak bir kavram sıfatıyle Tanrı fikrini reddederken, öte yandan bir vakitler Tanrı'ya atfedilen kemali, belirli bir devir ve çevrenin mümessil ve eserlerinden istemek gülünç olmaktan bile fazla bir şeydir." diyerek onun insaniyetçilik - hümanizm anlayışındaki yanlışlığına, kusuruna işaret etmektedir. Comte'un metafiziğe ve dine hücumunu eleştiren Prof. Necati Akder, onun ve o zihniyette olanların bir İslâm Ortaçağını tanıyamadıklarına örnek veriyor ve "bu insanlığın bir Salâhaddin Eyyubî de tecelli eden İslâmî yüksekliği düşününüz" dierek batılı bilginlerin hangi yönlerden eksik bilgiye ve dar görüşlere sahip olduklarının tahlilini yapmakta, sebeplerini ortaya koymaktadır. Bu notlarında "İnsan daima düşünemese bile daima sevebilir" dedikten sonra duyguların, sevgilerin insan hayatındaki önemli yerini tanıtmak. Pascal'ın "Kalbin öyle sebepleri vardır ki akıl onları anlamağa asla muvaffak olamaz" sözünü alarak ilmin, entellektüalizmin, Pozitivizmin tahlil ve eleştirisinden sonra, Meyerson'un: "İnsan nasıl teneffüs ederse, öylece hem de istemeksizin, hatta farkına varmaksızın metafizik yapar" cümlesiyle bize derin bir hakikati ihtar etmişti" diyen Necati Akder Hoca, hertürlü insanın ister istemez bir metafizik takip ettiğini örneklerle göstermektedir. O, "Yaşamanın fizik ötesi bir zihnî davranış tazammun eylediğini söylemekle iktifa edeceğiz." demektedir. Geniş açıklamalardan, tahlillerden sonra: **"Biz felsefeyi yalnız ölüm münasebetiyle değil, ölümden fazla hayat vesilesiyle, hayatın kesin bir karara bağlamamızı emreden baştan atı-**

lamaz zaruretlerine tâbi olarak benimsiyoruz, sonucuna varmaktadır. Necati Akder Hoca'ya göre: "Yaşamak fiilen felsefe yapmaktır" sözünden sonra Molier'in (Kibarlık Budalası) komedisine sözü yetirmekte, onun "Demek biz nesir konuşuyoruz" cevabını anlatmakta ve "Nasıl monsieur Jourdan yıllarca hiç fark etmeksizin konuşmuş ise hepimiz de şuursuz metafiziklerimizi takip edip gitmekteyiz. İşin ibret alınacak tarafı, en gözü açık geçinenlerimizin bu cepheleri ile monsieur Jourdan'ın eriştiği hidayete henüz kavuşamayışlarıdır." Prof. Necati Akder metafizik aleyhindeki bilginlerin, bazı filozofların hangi noktalardan yanıldıklarını ortaya koyarken: "Metafiziğin, metafizikçiler tarafından icâd edilmiş, lüzumsuz bir bahis olduğu telâkkisi ise bir nevi garip vakıa körlüğü ile eşittir." demektedir. Kant'ın bütün felsefî ve metafizik, manevî değerleri reddeden düşüncelerini de satır satır ele alarak çürütmektedir. Kısaca **Prof. Necati Akder bir yandan Felsefenin bir yandan varlık, bilgi konusunun, öte yandan Metafiziğin ve onunla yakın ilişkileri olan muhtelif bilgilerin birer birer bir filim halinde dikkatle tahlil ve eleştirilerini ortaya sermektedir.** Biz bu makalemizde uzmanlıkla ilgili noktalar yerine genel olarak toplumu ilgilendiren konulara yer vermiş bulunuyoruz.

3 — Prof Necati Akder Hoca, Fakültenin dergilerinde ilmî makaleler, incelemeler yayınlamıştır. Onun Diğer (Bilim-Sanat-Ülkü) dergileri olan (Türk Yurdu) dergilerinde de birçok değerli makalelerini görüyoruz. O, sevdikleri insanlar hakkında da dikkate değer uzun incelemeler yayınlamıştır: (Ziya Gökalp ve Ötesi) gibi. Prof. Necati Akder Hoca, Atatürk'ü çok sever, onun hizmetlerini vakit vakit övgüyle sevgiyle belirtirdi. Mehmet İzzet de onun takdir ettiklerindendi. Yalnız Dr. Rıza Nur'u bazı millî hizmetleri olmakla beraber çok duygusal, mütemaildir, hakikatleri, gerçekleri kendi duygusallığıyle karıştırarak ifade ediyor, derdi. Onu saygıyle anmazdı. **Derslerinde Ziya Gökalp'a daima yer verir, onu o günkü şartlar ve imkânlar içinde tanımak gerektiğini belirtirken daima saygılı olarak fikirlerini tahlil ve mukayese ederdi.**

Prof. Necati Akder Hoca'nın Türk Yurdu dergileri içinde kalmış çok değerli makaleleri kitap haline getirilirse büyük hizmet olacaktır. Meselâ onun **(İnsan Hakları ve Sosyal Doktrinler Buhranı) (Türk Yurdu 1954) seri makaleleri bugün de önemini korumaktadır.**

Necati Akder Hoca, Hazreti Muhammed'e ve Kur'an'ı Kerime de büyük saygı gösterirdi. O Islâmî bakımdan da îman dolu olarak bazı makaleler yayınlamış, konuşmalar (Konferanslar) vermiştir. İslâm dininin yüceliğini ve eşsizliğini belirtirken her tülü hurâfata, İslâm dinini yanlış anlamalara, onun büyük değerini belirtir, bir takım Kuran ve Hadisler dışında saptırıcı bâtıl inanışları da eleştirmekten çekinmemiştir. O, Ku-

rân-ı Kerîm ve Gerçek Hâdislerin değerini yeri geldikçe övmekten geri kalmamıştır.

Onun seri halde yazdığı, benim de Felsefe Enstitüsünde öğrenci olduğum sıralarda yayınladığımız Hikmet Tanyu, Arif Çivicioğlu ve Özleyiş adlarıyle yukarda da bahsettiğim (Özleyiş) dergisi olmuştur. 1946 Ekiminden 1947 yılı Kasım ayına kadar ancak malî sebeplerle yedi sayı yayınladığımız bu (Bilim-Sanat-Ülkü) dergisine çok önemli, çok dikkat çekici makaleleri unutulmayacaktır. Bu makalelerin adlarını burada sırasiyle anacağız:

I — (Felsefî Tahliller: Özleyiş Ve Mânası), diğer Makalesi: Özleyiş'in Ansiklopedisi: İdealizm, 2 — Felsefî Tahliller: Özleyiş'in İstikameti, 3 — Felsefî Tahliller: Özleyiş Ve Hakikat, 4 — Özleyiş'in Ansiklopedisi: Gerçeklik-Gerçek-Realite-Reel, 5 — Felsefî Tahliller: Mantıkî Zihniyet-Mistik Zihniyet, 6 — Felsefî tahliller: Mistik ve Metafizik, 7 — Başmakale olarak: Türkçülük. Bu yedinci sayıda yayınlanmış olan (Türkçülük) adlı makalenin Son cümlelerini buraya nakledeceğiz: O kelimenin tam anlamıyle Türkçü bir bilgindi, "Herhangi bir fizik, ekonomik, sosyolojik hakikatten korkmak şöyle dursun, bilakis bu hakikatlerde delil ve müeyyidesini bulması mukadder olan bir beşerî vakıadır. Zamanımız mütefekkirinin büyük vazifesi meseleyi tarihî yürüyüşüne aykırı bir sübjektivizme sürüklemeyerek, Gökalp'in müdafaa ettiği zeminde işleyip geliştirmektir. Yalnız unutulmaması gereken cihet Gökalp'i, devrinin mevzî yahut geçici vaziyetleriyle tefsir edip sınırlamamak, cansız bir put derekesine indirmeyerek, temsil eylediği hayatî dinamizmaya göre ilmî bir hürriyet iradesi içinde yaşatmak vecibesidir."

Prof. Necati Akdor Hoca'nın bu dileğini gene onun öğrencileri yerine getirmeğe çalışmışlardır. Kültür Bakanlığında, hemen bütün Ziya Gökalp'in eserlerini yayınlama işinde çalışanlar, başta Prof. Nihat Nirun, ben ve Millî Eğitim Bakanlığında Talim ve terbiye Reisliğini de yapmış olan Rıza Kardaş ve değerli Prof. Mehmet Kaplan, Melin Has-er, Birol Emil, Cevdet Türkler'in katılmış oldukları ilmî heyetti. Bu münasebetle diğer arkadaşlarının, Ziya Gökalp'le ilgili eserleri dışında, **Kızıl Elma ve Ziya Gökalp'in Kronolojisini hazırlamıştım. Bunların hepsi O zamanki kültür Bakanlığınca yayınlanmıştır.**

Halen Değerli Hoca Prof Necati Akder ve onun en yakın talebelerinden birisi olan ben. Üniversiteden emekli olmuş bulunmaktayız. Bir vakitler yayınlanmış olan (İnsan Ve Dünya-Emel Yay. 1978) şiir kitabımda uzun bir şiir arasından aldığım şu dört mısra bu anılarla ilgilidir:

"Kimler okur eski sıralarda,
Kimler durur eski kürsülerde,
Ne kitaplar, ne romanlar gezinir vitrinlerde,
Caddelerde kimler piyasa yapar?....."

Prof. Necati Akder: "Tanrı Fikrinin Ana Kaynağına Dair Eserler Serisinden 8. Cild Üzerine Tahlilî Düşünceler, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi VIII. Cilt, 4. Sayıdan Ayrıbasım, Ankara 1951"i bana verirken bunun üzerine şöyle yazmıştı: "Aziz İrdemenim ve meslekdaşım Hikmet Tanyu'ya mücahit ruhunun ferâgat ve metânetine duyduğum sevgilerle. 10.X1951"

Bu değerli hitaba lâyık olmağa çalışmak bizim için bir zevk ve unutulmaz hâtıra olmuştur.

Emekli olarak bir köşede istirahat buyurun değerli, unutulmaz hocamıza saygı ve seygiyle mutluluk içinde geçen uzun ve hayırlı ömürler dileriz. Heybeliada, 19.4.1984

COĞRAFÎ YERİ ve MEVKİİ İTİBARİYLE TÜRKİYE

Prof. Dr. Talip YÜCEL(*)

Türkiye'nin, çok defa birbirine karıştırılan coğrafî yeri (site) ve mevkii'ne (situation) geçmeden önce, her iki tâbir arasındaki mânâ farkını belirtmek lâzım gelir. Bunlardan ilki, her hangi bir ülkenin dünya üzerindeki sâbit yerini; ikincisi ise, o memleketin, zamanla değişen başlıca dünya nüfüs bölgelerine, iktisadî ve siyasî kudret sahalarına ve ana ticaret yollarına nazaran durumunu, kısaca mevkiini ifâde için kullanılır.

Mekteplerimizde ve Üniversitelerimizde, yıllardan beri, Türkiye'nin yeri ve mevkii, izahı güç bir ısrarla, sadece onun ekvatora yakınlık derecesini gösteren ve Greenwich rasathânesi doğusunda bulunduğunu haber veren, astronomiye âit rakamlarla[1] geçiştirilmeye çalışılmış; ama, mevki şartları dikkate alınarak bu yer'in değeri münakaşa edilmediği için, öğrencilere ezberletilmeye çalışılan rakamlar, kısa bir misafirliği takiben zihinlerden silinip gitmiştir.

Doğrusunu söylemek icap ederse, Türkiye'nin yeri ve mevkiine Ord. Prof. Ali Tanoğlu'ndan önce el atan pek olmamıştır. Coğrafya âlimi rahmetli hocamızın bu mevzuu bir oya gibi işleyen makalesinden[2] sonra, benim, aynı meseleye yeniden eğilmemi gereksiz görecekler çıkabilir. Maksadım, evvelce söylenmiş şeyleri burada tekrar etmek değil, meseleyi biraz daha açmak ve bu vesileyle meslekdaşlarım arasında yaygın bâzı kanaatlerin, sanıldığı kadar sağlam temellere dayanmadığını ortaya koymaktır.

Yeriyle ilgili, akılda saklanması zor astronomik değerleri bir kenara atıp, yüzümüzü bir dünya haritasına çevirdiğimiz zaman şunu görürüz ki, Türkiye, Doğu Akdeniz havzasında ve Akdeniz iklim kuşağında; Avrupa'yı Asya'ya; Karadeniz'i, Boğazlar yoluyla Akdeniz'e bağlayan tabii bir köprü, bir geçit yeridir ve şekli itibariyle dikdörtgeni andıran bir ülkedir.

(*) Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Öğretim üyesi.

(1) 25°50/-42°06/ kuzey paralleleri 25°40/-44°48/ doğu meridyenleri.

(2) Tanoğlu (A). _ Türkiye'nin coğrafi mevkii ve bu mevkii ile ilgili bazı meseleler (İst. Üniv. Coğr. Enst. Derg. Cilt 7, sayı 13, s. 50-63) İstanbul 1963.

Gerçekten Türkiye, ilk çağlardan beri yerleşmiş bir kaanate göre, insanların rahatça yaşayabilecekleri ve serbestçe faaliyet gösterebilecekleri orta iklim kuşağının güney kanadında yer almaktadır. Bu duruma bakarak, kışları ılık ve yağışlı, yazları kurak ve sıcak geçen Akdeniz İkliminin, bütün Türkiye'de kendini hissettirdiği zehâbına kapılmak doğru olamaz. Zira doğuya doğru, bir dev merdivenini tırmanarak İç Anadolu sahalığında 1000; Doğu Anadolu sahanlığında da ortalama 2000 metreye ulaşan Anadolu'nun büyük bir bölümü, Akdeniz ikliminin tesir sahası dışında kalır. Katkısız Akdeniz iklimi, kıyıya dik veya verev inen dağların arasına sıkışmış akarsu olukları boyunca, bir miktar içerlere sokulma fırsatını bulduğu Ege Bölgemiz hariç, yükseltisi güneyde 500-600; kuzeyde ise 200 metreyi biraz geçen, dar bir yalı kuşağında hüküm sürer.

İnsanların yaşayış tarzı ve ziraat hayatı, dolayısiyle coğrafî manzara, her iki bölümde taban tabana zıttır. Bir uçta: taştan yapılmış, kiremitle örtülü ve beyaz badanalı evlerden müteşekkil büyük köylerde, kaygısız bir kış geçireceğinden emin; dilediği mahsûlün ekimini yapmakta serbest; toprağa attığı tohumun veya diktiği fide ile fidanın umduğunu vereceğinden şüphesi olmayan mutlu insanlar diyarı; öbür uçta, amân vermeyen ve bitmek bilmeyen bir kış yüzünden korunaklı vadilere iltica etmiş, yolları aylarca kardan kapalı, evleri toprağa gömülü ve bir kısmı terkedilmiş küçük, kasvetli kasaba ve köyler... İklim şartlarının yalnızca vadilerde ziraate müsâade etmesi yüzünden topraklarının büyük bir bölümünü otlar bürümüş; tek geçim kaynağı hayvancılık olan ve bâzı teşvik tedbirleriyle kalkındıracağımızı ümit ettiğimiz çaresiz Doğu Anadolu köylüsü. Doğrusu şu ki, Akdeniz havzasında, iklim itibariyle, bizim kadar az "Akdenizli" olan bir başka yarımada yoktur.

Türkiye'nin yeriyle alâkalı ikinci tesbitimiz, onun, Avrupa'yı Asya'ya bağ'ayan tabii bir köprü oluşudur. Köprülerin değeri, üzerinden gelip geçen yolcuların sayısı ve bilhassa ticarî eşyanın miktariyle ölçülür. Bir zamanlar büyük hizmetler verirken, yol güzergâhlarının değişmesiyle terkedilmiş, o sanat eseri, Selçuklu ve Osmanlı köprülerinin, bugün bize mâziyi hatırlatmaktan ve coğrafî peyzajın bir süsü olmaktan öte ne değeri var? Dünyanın başlıca ticaret yollarına nazaran mevkii araştırılmadan, beşer tarihinin seyri içinde Anadolu köprüsünün oynadığı rolü açıklığa kavuşturmak mümkün değildir.

İlk çağların, ekonomik yapıları ayrı, biri Akdeniz'de ve hususiyle Ege Denizi etrafında; diğeri Çin ve Hindistan'da toplanmış iki büyük nüfus topluluğunun ticarî münasebetlerini "İpek Yolu" aracılığıyle gerçekleştirdikleri mâlumdur.

Güzergâhını tesbite yarayan bilgileri, Romalı coğrafyacı Marin de Tyr'den aldığını bildiren Batlamyus'un haber verdiğine göre[3] çizdiği bir takım büklümlere rağmen, 40° enlemden pek uzaklaşmadığını gördüğümüz "İpek Yolu" (Silk Road, Route de la soie) Çin'in o sıralardaki başkenti Kansu'dan başlamakta; Yümen'de Doğu Türkistan Çölüne girmekte; Lop Gölü'nden sonra, kaynaklarını kuzeyin dağlık sahalarından alan ırmakların çöle kavuştuğu kuşakta bulunan Karaşar-Kuça-Aksu-Kaşgar kasabalarını geçerek Pamir'leri bir su bölümü üzerinden aşmakta; Belh-Merv-Tahran-Hemedan'ı takiben Antakya'ya varmaktaydı. (Harita).

Uzunluğu kuş uçuşu 7000 kilometre yaklaşan İpek yolunda ticarî nakliyatın başlama tarihi M.Ö. 1. asırdan daha gerilere pek gitmiyor[3]. Kansu'da, Strabon'nun yürüyüşe geçmiş büyük ordulara benzettiği kervanlara ipek balyalarını yükleyen Çinli tacirler, uçsuz-bucaksız çöl ve bozkırlarda, 7 ay süren yolculuktan sonra ,bunları, Yunanlı tacirlerin, Akdenizden beri refâkat ettikleri kervanların mallariyle Taşkule'de mübâdele ediyorlardı. Bâzı ilim adamlarına bakılırsa, Batlamyus'un zikrettiği "Taş Kule" (Lithinos Purgos), Pamir Alay Dağlarının eteğindeki Kaşgar-Amu Derya ırmakları su bölümü hattı yakınında, fakat Kaşgar Vâdisi dahilinde bulunuyordu[3].

İpek Yolu'ndan, şöhretiyle mütenasip miktarlarda mal taşınamıyordu. Yolun geçtiği sahaları elinde bulunduran devletlerin karşılıklı tutumlarına, Çin'deki sosyal durumun seyrine göre, nakledilen malın miktarında büyük oynamalar, hatta duraklamalar görülmekteydi. Meselâ, Çin'in parçalanma sancılarını çektiği Han Hânedanı sırasında, iki buçuk asır boyunca, Akdeniz âlemi, Çin ipeğiden mahrûm kalmıştı[5]. Hasılı, bu iki âlem arasıda ticarî mübadelelere imkân veren İpek Yolu, âdeta bir damlalığa benziyordu[6].

II. Asır başlarına doğru, deniz yoluyla ticaret de canlandı. Çin'den tedârik edilen ipek, Moluk adaları karanfili, ya büyük kısmıyle Seylan'da depolanıyor veya cüzi bölümü yerkenlilerle Ganj ırmağına giriyor; daha fazla ilerlemenin mümkün olmadığı mahalde, ticarî eşyalar kervanlara aktarılıp ,Hindistan'ın Malabar kıyısı limanlarına taşınıyordu. Uzak Doğu'nun servetini teşkil eden ipek, karabiber, tarçın, karanfil, ıtriyat, boya, tıbbî malzeme, maden, buhur, yelkenliler aracılığiyle Arabistan kıyılarına akıyor, oradan Palmyra'nın yolunu tutuyordu. Bu malların büyük bölümü

---

(3) —Guérillot-Vinet (A). Guyot (L).— Les ÉPICES, Paris, 1963. "Que-Sais-Je" No. 1040.

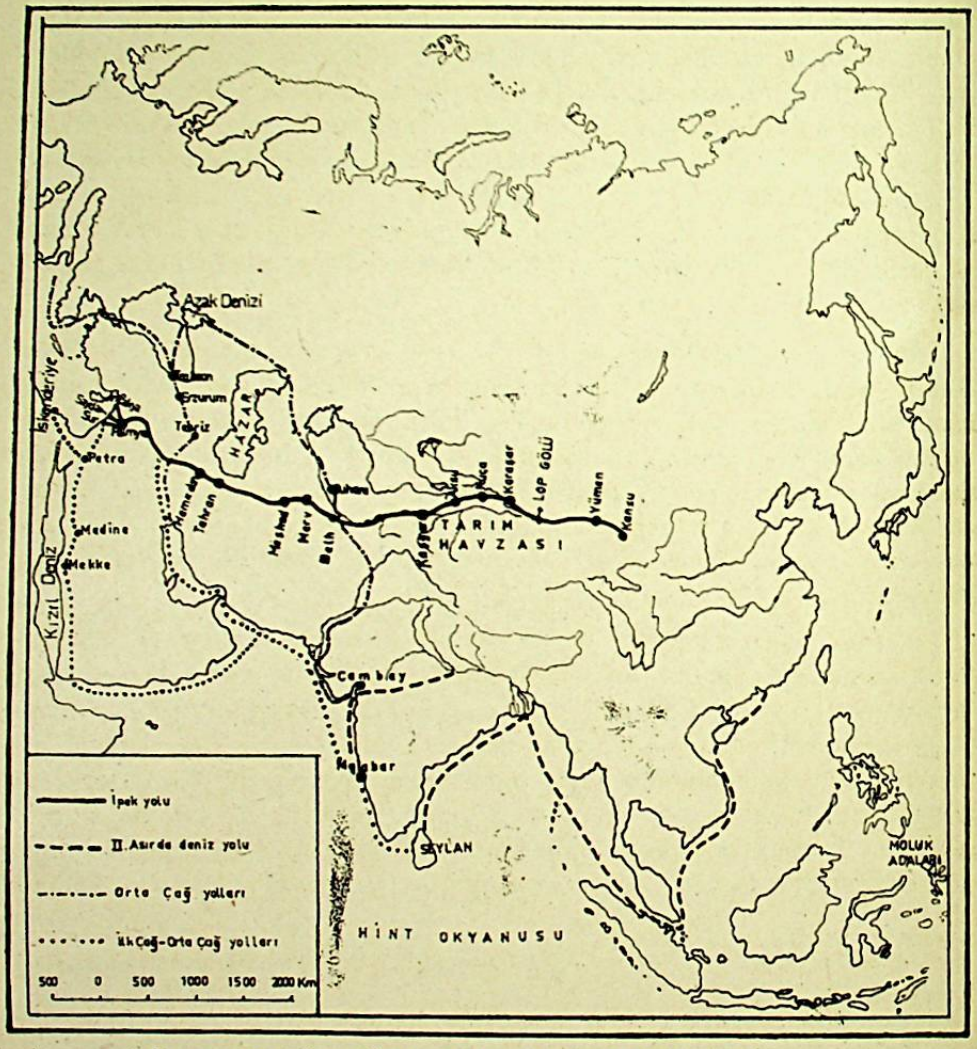
(4) Faik Sabri Duran'ın "Büyük Atlas"ında "Çangye".

(5) Bekin (R.). — İpek Yolu (Ank. Üniv. D.T.C.F. yay. 308) Ankara, 1981

(6) Grousset (R). — Histoire de la Chine ,Paris, 1942

Antakya'ya sevkediliyordu. Palmyra'lıların emniyet karakolları ve anbarları, kervan yolu boyunca Akdeniz'den Basra Körfezine kadar uzanıyordu.

Hindli kaptanlar nezâretinde sefere çıkmış yelkenlilerin diğer bölümü, Kızıl Deniz ağzındaki limanlara yanaşıyor ve kervanlar bunları Mârib-Mekke-Medine üzerinden Petra'ya[s] yetiştiriyorlardı. Gerekti̇ğinde yüklerin büyük kısmı, çağının en ünlü anbarı ve kültür merkezi durumudaki İskenderiye'ye; bir miktarı da Sur, Sayda'ya yollanıyordu. Kervanların Suriye kıyılarına taşıdığı malları yükleyen Finike ve Yunan yelkenlileri, Kıbrıs-Rodos-Girit rotasını izleyerek, bunları Akdeniz ülkelerine dağıtıyorlardı.



İLK ve ORTA ÇAĞDA DÜNYANIN BAŞLICA TİCARET YOLLARI

Tabiatiyle yelkenlilerin uğradığı limanlar, onların yollarını gözleyen korsanların dışında, bilhassa bahâ biçilmez Şark ipeklileri ve baharatının ticareti ile uğrayan toptancı ve perâkendeci tacirler, bu beynelmilel ticaretten büyük kazançlar sağlamaktaydılar. O itibarla, bu canlı ve son derece kârlı ticaret dururken, bütün bir ilk çağ boyunca, insanların Akdeniz kıyılarında yığılmasını, sadece, orman örtüsünün bu havzadaki seyrekliğine hamletmenin[8] inandırıcı bir tarafı olmamak lâzım gelir.

İlk çağda, Doğu Akdeniz kıyılarına kavuşan işlek Uzak Şark ticaret yollarının, vesikalara dayanan güzergâhları böyledir ve ortaya atılan iddiaların (2 ve 9) hilâfına, hiç birisi Anadolu köprüsüne sapmamış, Antakya'dan sonra güney sahillerimizi yalayıp geçmişlerdir. Bu hakikatı görmemezlikten gelmeye imkân yoktur ve onun içindir ki, Anadolu'nun bu dönemdeki refahını ticaret yollarına, bu yollardan sağlanan büyük kazanca bağlayan ve bunların yön değiştirmesiyle her şeyin zevâl bulduğunu telkine çalışan fikirleri, ilmî gerçeklerle bağdaştırmak mümkün değildir.

Öyle ise, Cicero'nun bir nutukla Roma halkına duyurduğu: "Topraklarının verimliliği, mahsûllerinin çeşitliliği, mer'alarının genişliği ve ihraç mallarının sayısı itibariyle bütün ülkeleri geride bırakan" (10. s: 34) Anadolu, o dönemdeki refah seviyesini neye borçlu idi?

Roma Konsülünün de ifade ettiği gibi ,verimli topraklara, geniş mer'alara sahip Anadolu, o tarihlerde ileri bir ziraat ülkesi idi. Ticarî merkezliğini Kapıdağ yarımadasındaki Belkıs' (Cyzicus)'ın üslendiği Manyas-Ulubat-Bursa Oluğu, tahıl tarlaları, bağlar ve zeytinliklerle kaplıydı. Eski Menderes ovası, meyve ve ihtiyacından fazla tahıl üretiyordu. Yamaçlarını bağların işgal ettiği Bakırçay, bir buğday anbarı durumundaydı. Midili bağlık ve zeytinlik bir ada; Gediz vâdisi verimli bir tahıl alanı; Kula çevresi ise bağlarla örtülü idi. Aşağı Menderes ovasında, başta incir olmak üzere, her çeşit meyve yetiştiriliyordu. İncir bahçeleri ve zeytinlikler Menteşe Bölgesi içerlerine kadar sokulmuştu ve ayrıca bu bölümde arıcılık yaygın haldeydi[9] Kereste; Uludağ, Kazdağı, Boz Dağlar ve Aydın Dağlariyle Toroslar'ı kaplayan ormanlardan temin ediliyordu .

Batı Anadolu, maden bakımından da zengindi. Marmara Adasında mermer ocakları işletiliyor; Biga Yarımadasından altın, çinko; Midilli'den kurşun, demir, mermer çıkartılıyordu. Sard'a (Salihli yakınında) inen bir

---

(7) Suriye'nin bugünki "Tadmor" kasabası.

(8) Ürdün'ün şimdiki "Maan" kasabası.

(9) Erinç (S). — Türkiye: İnsan ve Ortam (Güney-Doğu Araştırmaları Dergisi II. (İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay. s. 165-194) Edebiyat Fak. Basımevi. İstanbul 1972.

derenin kumlarından toplanmış altın tozları, Lidya Kralı Croesus'ın dillere destan hazinesini zenginleştiriyordu. Boz dağlardaki atimuan ve güherçile yatakları; Sakız adası başta olmak üzere, Efes'te, Artemis ve Didim'deki Apollo mâbedlerinin inşaatında kullanılmış mermerlerin çıkarıldığı ocaklar çalıştırılıyordu. Afyon'nun İscehisar[10] ve Şuhud mermerlerinin ünü[10] her tarafa yayılmıştı.

Batı Anadolu, aynı zamanda ilk çağ dünyasının en güçlü ve en büyük endüstri bölgesiydi. Milet (Büyük Menderes mansap Ovasındaki Balat köyü) keten ile mor renkli (purple) yünlü kumaşlar dokuyor, kap-kacak imâl ediyor; Efes, yünlü kumaşlar üretiyordu. Lâkin bu havâlinin en eski ve en meşhûr dokumacılık merkezi Sard idi. Sard'da halı, keten kumaşlar ve balık ağları; döşemecilikte kullanılan altın işlemeli kumaşlar imâl ediliyordu. Alaşehir, yünlü kumaş ve deri; boyacılıkta da ihtisaslaşmış Akhisar'da, tezgâhlar, yünlü ve keten kumaş dokuyor, kap-kacak ve bakır eşyalar üretiliyordu. Eski Denizli (Laodiceia), Milet'inkinden de zarif ve parlak yünlü kumaşlariyle tanınıyor; Pamukkale'de yünlü kumaşlar kök boyalarla renklendiriliyor, halıcılık gelişmiş bulunuyordu. Aydın, keten kumaş dokumacılığı, mutfak eşyalarının yapımıyle uğraşıyordu. Bergama'nın başlıca meşgalesi parşömen kâğıdı, sofra takımları üretmek ve dericilik idi. Cuma Ovası'nın (Colophon) ayakkabıcılıkta üstüne yoktu. Sisam Adası yemek takımlarının şöhreti her tarafa yayılmıştı. İzmir, Belkıs, Bergama ve Midilli'de parfüm imâlathanelerine ve kuyumculara raslanıyordu[10]. İstanköy'de ham ipek benzeri (gauze-like) (10 s. 52) kumaşlar dokunuyordu. Ama ne gariptir ki, ürettiği her türlü kumaşlar, komşu ülkeler halkı tarafından aranan ve hatta kapışılan Eğe Bölgemizde, buraya ulaştığı rivayet edilen meşhur "İpek Yolu"na rağmen, ipek işleyen tek bir endüstri merkezi mevcut değildi. Bana kalırsa bu, Anadolu'nun İpek Yoluna nazaran kenarda kalmış olmasının bir başka delilini teşkil eder.

Batı Anadolu'nun, ihtiyaçtan fazla ürettiği ziraî mahsûlleri ve sınaî malları ihraç edilmekteydi. Eski Menderes Ovası buğdayları İran'a; Midilli'nin zeytin ve zeytin yağları İtalya'ya; Menteşe bölgesi yağları Yunanistan'a; Midilli şarapları İtalya ve Mısır'a; Milâs, Datça'nınkiler Mısır, Yunanistan, İtalya'ya; İstanköy'ünkiler İtalya'ya sevkediliyordu. Sakız Adasiyle Köyceğiz (Caunus) kuru incirlerinin alıcısı Mısır ve İtalya; Menteşe ballarınınki Mısır; Midilli adası kerestesinin müşterisi İtalya idi. Midilli kurşun cevherleriyle mermerlerinin isteklisi Mısır, İtalya; Sakız adası

(10) Magie (D). — Roman Rule in Asia Minor (Vol. I. Princeton Univ. Press) 1950. (Dilhassa 34-52 sayfaları)

(11) H. Ballance (M), Brogan (O). — Roman marble, a link between Asia Minor and Libya, geology and History of Turkey. Edited by A.S. Campbel. Tripoli, 1971, P: 33.35.

mermerlerininki İtalya idi. Helkel yapımına çok elverişli Marmara Adası mermerleri, İzmit tacirlerinin gayreti ile Kuzey Afrika, İspanya ve hatta İngiltere'ye; Şuhud mermerleri, büyük blok ve levhalar halinde İtalya'ya; Truva granitleri, Afyon'nun İscehisar mermerleri, Büyük Menderes-Millet yoluyla Libya'ya sevkediliyordu. II. Asır boyunca Trablusgarp'ın binaları Ege Adaları ve Anadolu'dan taşınmış mermerlerle süslenmişti[11]. Sard halıları İran'a yollanıyor ve Pers saraylarının en mütenâ köşelerini süslüyordu. Sard yatak örtüleri Atina'da; altın işlemeli kumaşları İtalya'da; Sisam yemek takımları İtalya ve Mısır'da; Milet yünlü kumaşları Yunanistan'da kapışılıyordu[10].

İhracatın büyük kısmı deniz yoluyla; İran ve Suriye ile ticaret ise, karayoluyla yürütülüyordu. Mezopotamya'ya giden şosalardan ilki, daha önce de ticarî ve idarî maksatlar için kullanılmış olan, Pers'lerin "Kral Yolu" idi. Bu yol Sard'da, Efes ve İzmir'den iki kol halinde gelmekte. Kula havâlisini geçip, İzmir-Uşak demiryolundan fazlaca uzaklaşmaksızın İç Anadolu'ya intikal etmekte, Hitit'ler döneminde Boğazkale'ye de uğramaktaydı. Yunan ve Romalılar zamanında ise Kral Yolu, Afyon civarında güneye dönmekte, Eber gölüne karışan Akarçayı boylayarak Konya-Gülek Boğazını takiben İran'ın Dizful kasabası yakınındaki "Susa" kavuşmaktaydı.

Fakat Ege Bölgesini Suriye ve İran'a bağlayan en kestirme ve en işlek yol, Efes-Aydın-Pamukkale-Çürüksu-Dinar'dan geçip Akarçay'a varan ve orada Kral Yolu'na bağlanan cadde idi.

Büyük Menderes'i boylayan ana caddeye, Belkıs (Cyzicus) -Susurluk Irmağı-Gelenbe-Sard-Alaşehir Çayı istikametinde ilerleyen bir kol, Pamukkale'de katılıyordu. Söz konusu kol, Bergama ve Suriye'nin Selefkos krallığı döneminde son derece işlekti.

Böylece, Uzak Şark ticaret yollarıyla kesiştikleri muhakkak olan kadîm Anadolu şosaları İran, Mezepotamya, Suriye belki Mısır'la ticarî münasebetler de kullanılıyor; Sinop, Samsun gibi bâzı Karadeniz limanları bu bölgelerle yapılan ticarette rol oynuyorlardı. Anadolu, deniz yoluyla ticaretini,Ege Bölgesi mallarının ihraç edildiği ülkeler listesinden de anlaşılacağı gibi, İtalya'nın ötesine taşmayan bir sahada, yani Doğu Akdeniz havzasında yürütüyordu. Hinterlandları, biraz da zorlamayla Hindistan ve Çin'e kadar genişletilmiş İzmir, Efes, Millet limanları[2] karadan Önasya ülkelerine; denizden ise Batı Akdeniz sınırına kadar uzanan bir alana hizmet etmekteydi.

Sözü edilen yıllarda, muhtemelen Mısır ve İran yönleriden sızmış fikir akımlarının da tesiriyle. Batı Anadolu'nun ilim ve sanat hayatında kayda değer gelişmeler olmuş, dünyanın en büyük kütüphanelerinden biri, Kral II. Eumenes tarafından Bergama'da kurulmuş[10]; Amasya'da doğup

tahsilini Sultanhisar yakınındaki "Nysa" da tamamlayan Strabon, Coğrafya ilminin; Bodrum'lu Heredot, tarihin temellerini Ege Bölgemizde atmış; büyük matematikçi Pitegor, derslerini Milet'de; hekimlerin pîrî olan Hipokrat ise İstanköy'de vermiş ve Anadolu'nun bu parçası ilk çâğ âleminin kültür mihrakı haline gelmişti.

Doğu Akdeniz, ortaçağ ile birlikte bâzı gelişmelere sahne olmuştu. Müslümanların hâkimiyetindeki Suriye kıyıları, Haçlı seferleriyle hıristiyanların eline geçti. Bu adaki bir kısım mukaddes yerlerin, müslümanların elinde kalmasını temin eden Mısır'ı iktisaden çökertmek üzere, papanın bu ülkeyi göz altında bulundurması ve 1260 yılını da içine alan bir devre zarfında İskenderiye'den mal tedârikini yasaklaması, Uzak Doğu ana ticaret yollarının istikametlerinde bâzı kaymalara sebep oldu. O sıralarda Hindistan'ın Cambay limanından hamûlelerini alan yelkenliler, bir müddet İndus ırmağında seyrettikten sonra,yüklerini kervanlara teslim etmekte; kervanlar da Buhara-Amu Derya-Hazar Gölü kuzeyini dolaşıp Azak Denizi'ne varmaktaydı.

Buna karşılık Basra Körfezi nihayetine ulaştırılan ticarî mallar, kervanlarla Dicle Irmağını takiben Tebriz, Erzurum'a varmakta, yüklerin bir bölümü Trabzon üzerinden Karadeniz sahilindeki Tana'ya, oradan da Baltık kıyılarına; yükte hafif bahâ da ağır olanları ise Erzurum-Sivas Kayseri'den geçerek zamanın meşhûr ticaret limanı Yumurtalık'a nakledili-yor[3] ve Cenovalı'lar tarafından gizlice Akdeniz ülkelerine dağıtılıyordu. Bir yandan Papa'yı darıtmak istemeyen; öte yandan ticarî kârlarından feragat edemeyen Venedik ve Cenovalılarca taşınmış malların miktarı Orta Çağ'da hissedilir derecede azalmış ve meselâ baharat artık Akdeniz ülkeleri eczahânelerinde gramla ve ağırlığınca altınla satılmaya başlanmıştı[3]. Bu durum, Akdeniz'in denizci ülkelerini, Muson Asyası mallarının depolanması ve sevkiyatını üslenmiş olan Hindistan'ı aramaya yöneltti. Bu gaye ile 1492'de yola çıkan Kristof Kolomb, Hindistan zannettiği Antil Adaları kıyılarına ulaşmış; 1498'de Vasgo de Gama "Ümit Burnu"nu dolaşarak hayallerini gerçekleştirmiştir. Ancak dünya'nın çehresini değiştiren bu coğrafi keşifler, Uzak Doğu-Akdeniz arası ticareti de söndürmüştür.

Karadeniz'den Baltık'a gidecek malların Cenovalılarca, Boğazlardan geçmek üzere, güneye kaydırılması ve ilk defa olarak Anadolu'ya dalmış Uzak Şark ticaret yollarının devamı durumundaki Tebriz-Erzurum-Trabzon ve Erzurum-Yumurtalık güzelgâhında nakliyatın iki asır boyunca sürdürülmesinin Selçuklu'lara ve Bizans'a bâzı menfaatler temin ettiği âşikardır. Fakat bu devrede, Akdeniz ülkelerinin çektiği baharat darlığından da anlaşılacağı üzere, eskisine kıyasla önemli ölçüde azalmış ticarî eşya naklinin Anadolu'ya fazla bir şey bırakacağına pek ihtimal verilemez. Adı geçen yollar üzerinde I. Alâeddin Keykubat tarafından Kayseri-Sivas yolu üzerinde inşa ettirilmiş Sultanhanı ve benzeri Selçuklu kervansaray-

larının, Etiler döneminden beri devam edegelen kuzey-güney ticârî mübadelelerine mi, yoksa Bizans'ın doğuyla sürdürdüğü ticarete mi hizmet ettiklerinin izahını tarihçilere bırakmak lâzım gelir.

Üçüncü olarak ele alacağımız İstanbul ve Çanakkale Boğazları, Karadeniz'i Akdeniz'e bağlayan bir su yolu durumunda bulunmaları dolayısiyle, bizim için stratejik ve hayatî bir değer taşır. Zira Boğazlar ve bu Boğazlara sahip Türkiye, Çar Petro zamanından beri Akdeniz'e inmek ve Ön Asya memleketleriyle Kuzey Afrika'da müstemlekeler edinmek emelini taşıyan kuzey komşumuzun devamlı tehdidine marûz kalmıştır. Osman İmparatorluğu. üçbuçuk asır boyunca Rusya'nın güneye sarkma teşebbüslerini gögüslemek üzere 15 büyük savaşa katılmış ve bu uğurda binlerce evlâdını kaybetmiştir.

Ön Asya Ülkelerinde, 1908 yılını takiben zengin petrol yataklarının keşfi, Boğazlar'la birlikte Türkiye'nin de ehemmiyetini arttırmıştır. Zira dünya petrol rezervlerinin %60'ından fazlası, esas itibariyle Avrupa'ya besleyen Ön Asya topraklarında bulunmaktadır. Petrolün, bugünkü savaşlar bakımından arzettiği hayatî değer dikkate alınacak olunursa, Ön Asya yataklarının Rus işgaline uğraması halinde, Batılı ülkelerin orduları hareket imkânının bulamıyacak ve Avrupa'nın kapıları Sovyet Birliklerine açılmış olacaktır. Rus'ların hâyâl ettikleri de budur.

İkinci Cihan Savaşı nihayetinde, Rus'ların Kars ve Ardahan'la birlikte bizden, Boğazlar'ı talep etmesi, Sovyet isteklerinin son bulmadığını göstermekte ve Türkiye güçlü ve müreffeh bir devlet mertebesine ulaşıncaya kadar da bu talepler devam edeceğe benzemektedir.

Türkiye'nin dikdörtgen şekli, dünyanın iki büyük devletinden biri durumundaki kuzey komşusu ile sınırlarının uzamasına yol açmıştır. Karadeniz'deki kıyılarımız, kuzeyden kopup gelecek istilâ dalgalarına açık gibi görünür. Suriye'yi, Ön Asya petrolleri için bir köprü başı gibi kullanan Rusya, bizi güneyden de kuşatmış gibidir. İdarecileri Acem, halkının büyük kısmı Türk olan doğu komşumuz, Türkiye'ye kuşku ile bakmakta; batıda burnumuzun dibine sokulmuş Yunanistan, şarkî Bizans imparatorluğunu ihyâ etme sevdasına kapılmış bulunmaktadır. Velhasıl Türkiye, bir düşman çemberi içinde kalmıştır. Ama, İstiklâl marşı şairimizin söylediği gibi, Türk Milleti bu ezelî düşmanlarından korkmamalıdır. Zira tabii yollardan faydalanıp Anadolu'ya sızmaya kalkacak İran ve Yunan ordularına, Türkiye her zaman gerekli dersi vermeye kadîrdir. Bizim için asıl büyük tehlike Rusya'dır. Yalnız unutulmamalıdır ki, batıdan doğuya doğru kesintisiz devam eden Karadeniz'in yüksek kıyı dağları ve Toroslar, vatanımızı aşılması son derece müşkül bir sur gibi kışatmakta ve bu surların gerisinde, Amerika Birleşik Devletleri'nin de üyesi bulunduğu, askerî gücüne eşirilmez Nato'nun nükleer şemsiyesine sığınmış ve tarihte büyük zaferler kazanmış Mehmetcik nöbet tutmaktadır.

ORDU İLİ YER-ADLARI

Doç. Dr. Bahaeddin Yediyıldız(*)

Bütün Anadolu'da olduğu gibi, Ordu yöresine gelen Türkler de karşılarında bir tabiat buldular, üstelik saf olmayan bir tabiat. Çünkü bu yörelerde de daha önce başka insanlar yaşamış ve yaşamakta idiler. Tabiat bu insanların tesiri ölçüsünde kültürleşmişti. En azından, köyüne, şehrine, dağına, nehrine ad koymuşlardı. Bunlar eski kültürlerin birer alâmetiydi. Böyle olmakla birlikte, yâni işlenmiş bir tabiat üzerine gelmiş olmalarına rağmen Türkler, yöreye gelişlerinden kısa bir müddet sonra, tabiata kendi damgalarını bastılar, yâni onu başka bir kültürle, Türk-İslâm kültürüyle kültürleştirdiler. İlk yerleşmeleri sırasında Türkler tarafından tabiata nakşedilen ve büyük çoğunlukla bugüne kadar varlığını koruyan yer-adları, daha doğrusu yerleşme-yeri-adları, söz konusu kültürleştirme olgusunu aydınlatacak en ehemmiyetli delillerdir.

Bu delillerin ilmî metodlarla, bilhassa konusu yer-adlarını incelemekten ibâret olan toponiminin ortaya koyduğu araştırma usûllerine göre incelenmesi gerekir. Bu makalede, daha önce Ordu yöresi hakkında gerçekleştirmiş olduğumuz ve henüz neşredilmemiş bulunan bir araştırmada bölgenin toponimisi ile ilgili olarak ortaya konan verilerin umûmî bir değerlendirmesi yapılacaktır[1]. Sözkonusu araştırma 1455-1613 yıllarını kapsamaktadır. Fatsa'nın hemen doğusunda denize dökülen Bolaman çayını ve bugünkü Aybastı kazasının batı sınırını takiben Kelkit vâdisine inen hat, Canik-i Bayram Kazası adını taşıyan Ordu ve yöresinin yukarıda zikredilen tarihler arasındaki batı sınırını teşkil ediyordu. Bölgenin güney sınırı hemen hemen Kelkit vâdisiydi. Güneyde İskefsir (Reşâdiye) ve Milâs (Mesûdiye), doğuda da bugün Giresun'un Ordu'ya komşu olan kaza ve nâhiyelerini içine alan bölgenin doğu sınırı, Giresun'un hemen batısına kadar uzanıyordu. Kuzey sınırı ise Karadeniz'di. Sözkonusu bölge, tabiî sınırlara ve eski Türk hayatı için elzem olan yaylak (oba) ve kışlakları (Ce-

(*) Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü Öğretim üyesi

(1) B. Yediyıldız, **Tahrir Defterleri'ne göre bir Osmanlı kazasının sosyal tarihine giriş —1455 - 1613 yıllarında Ordu ve yöresi—.**

nik) ihtivâ eden tabiî bir bütünlüğe sâhipti. 1380'lerde Türkmenler tarafından fethedilen Ordu ve yöresinde önceleri Hacı Emir oğulları Beyliği hüküm sürmüştü. Bölgenin Osmanlılar'a ilhakı ise, şimdiye kadar ileri sürüldüğü gibi 1461'de Trabzon'un fethiyle birlikte değil, fakat çok daha önce 1427'lerde Samsun ve yöresinin ilhakiyle birlikte gerçekleştirilmişti. Çünkü bâzı arşiv vesikaları, Ordu ve yöresinin 1427'lerde Hızır Paşa tarafından tahrir edildiğini göstermektedir[2] Hızır Paşa Defteri maalesef henüz ele geçmemiştir. Bugüne kadar ulaşan beş Tahrir Defteri'nden ilki 1455, sonuncusu ise 1613 tarihlerini taşımaktadırlar[3]. İşte, yukarıda sınırları belirlenen Ordu ve yöresindeki köy ve mezre'a adlarını, diğer bir ifâde ile en küçük yerleşme birimlerinin ve ekinliklerin isimlerini bu beş tahrir defterine göre tesbit etmiş ve bu makalenin ekine koymuş bulunmaktayız[4].

Ordu ve yöresine âit bu yerleşme-yeri-adlarının toplamı 716 civarındadır. Kelimelerin etimolojik tahliline gidilmeksizin ilk okunduğunda açık seçik mânâları anlaşılanlar gözönünde bulundurularak, sözkonusu isimler bir tasnife tabi tutulduklarında şöyle bir manzara ile karşılaşılmaktadır: Ordu ve yöresi yerleşme-yeri-adlarının en büyük kısmını, %33'lük bir nisbetle, menşe'leri boy, oymak, ve kişi adlarına dayanan yer-adları teşkil etmektedir. Bunlardan Oğuz-lu, Çepni-lü, Döğer, Eymür, Karkın, Ala - Yundlu, Bayadı, Bayındır, İğdir gibi Oğuz boylarına âit isimler ilk anda dikkat çekmekledir[5]. Ordu ve yöresinin umûmiyetle Çepniler tarafından Türkleştirildiği yazılmakta ise de[6], daha Fatih devri Tahrir Defterlerinde, yukarıdaki Oğuz boylarının adlarına rastlanabilmesi, bölgeyi Türklere açma hareketi içinde, Çepnilerden başka daha bir çok Oğuz boyunun rol oynamış olduğuna delâlet eder.

Bu boy adlarından sonra, bir yığın oymak ve şahıs adları sanki tabiatı kucaklamışa benzemektedir: Kara-Hamza-lu, Saru-İlbeğ, Uzun-Mahmud, Ulu-Beğ-lü, Şeyh-Abdullah, Sevdeş-lü, Ece-lü, Dânişmend-lü, Kutlu, Arslanlu gibi yüzlerce isim tabiata nakşedilmiştir .

En kalabalık ikinci isimler gurubunun menşe'ini, %25'lik bir nisbetle, bizzat tabiatın kendisi oluşturmaktadır. Türkler, üzerinde yaşamaya baş-

(2) B. Yediyıldız, **Aynı eser**, s. 7-14.

(3) Bu Tahrir Defterleri'nin tanımı için bkz., B. Yediyıldız, **Aynı eser**, s. 7-16.

(4) 1455, 1485, 1520, 1547 ve 1613 tarihlerinde, bu yerleşme birimlerindeki müslim ve gayr-ı müslim nüfusu gösteren tablolar için bkz., B. Yediyıldız, **Aynı eser**, s. 175-194.

(5) Oğuz boylarına ait listeler için bkz. F. Sümer, **Oğuzlar**, 3. bs. İstanbul, 1980, s. 210-211.

(6) O Turan, **Selçuk'ular zamanında Türkiye**, İstanbul, 1971, s. 512, 651; F. Sümer, "Osmanlı devrinde Anadolu'da yaşayan bâzı üç-oklu oğuz boylarına mensup teşekküller", **İktisat Fakültesi Mecmuası** (1950, XI/1-4), s. 451-452.

ladıkları tabiatı gözlemişler, onu tanımışlar ve onda keşfettiklerini kendi dilleriyle tasvir etmeye veya mûsikileriyle bestelemeye çalışmışlardır. Ak-yazı, Ak-köy, Kara-ağaç, Kara-pınar, Kara-göl, Kızıl-in, Kızılca-su, Sarukır, Ala-ağaç'larla tabiattaki renkleri dile getirirken; Taşluca, Kaya-köy, Taşlık, Çorak ve Kıraçkaya'larla tabiatın hırçınlığını; Elma-lu, Armut-ini, Çınar-lu, Yassı-Bahçe, Fındık-lu, Söğüd-özü ve Çayır-lu'larla bitki örtüsünü; Ilıca, Küre, Şeb-hâne'lerle yeraltı nimetlerini ifâde etmeye çalışmışlardır. Depecük, Eğrice-yurd, Kuyu-dibi ve Çatak'da tabiatın engellerini hissetmişlerdir. Yağmurluca'da ıslanmış, Kuz-belen ve Kuz-köy'de ürpermiş, Meydancık ve Ulu-oba'da nefes almışlar, Güney'de ve Şems'de ısınmışlardır.

Hayvanları da tabiattan ayırmamak gerekir. Ordu ve yöresinde çeşitli hayvan adlarıyla adlandırılan yer adlarına da rastlanıyor. Toplam yer adlarının %1,5'ini teşkil eden bu adlar arasında, Karga, Sığır-obası, Eşek-lü, Katır-köy, Çakal-lu, Kurd-lu, Balık-lu, Geyik-ini ve Turna-suyu gibi isimler yer almaktadır.

Meslek isimleri de yer adı olarak kullanılmıştır (%5,5 nisbetinde). Örnek olarak, Derzi-lü, Ok-çu-lu, Yay-cı-lu, Kazan-cı, Kovan-cı, Kaşuk-cu, Seng-satan, Ahur-sâlâr, Mîr-ahur, Çoban-alanı gibi isimler gösterilebilir.

Sıfat veya sıfat ve isim tamlamalarından meydana gelen yer-adları da vardır: Kiçi, Keçi-köy, Keçi-lü (**Keçi**'ler aslında kiçi yani küçük olmalıdır), Ulu-köy, Beğ-seküsi, Saray-deresi, yenice-köy, vs. Bu tür isimlerin nisbeti, %2'yi bulmaktadır. Bir de, Büyük-Tilemse, Ulu-Faldaca'da olduğu gibi Türk öncesi isimlere Türkçe sıfatlar eklenerek yapılan adlar vardır.

Aşağı yukarı yer-adlarının %3'ünü de dinî kuruluş veya temalar teşkil ediyor. Birkaç örnek vermek gerekirse, Akça-kilise, Şeyh-lü, Tekye-pınarı, Zaviye-i Şahkulu gibi yer-adları sayılabilir.

Tahrir Defterleri'nde eski yer-adlarına da tesâdüf edilmektedir. Bunlar, Milâs, İskefsir, Bolaman, Kotanı, Tavara, Mihos, Vona gibi yer adlarında görüldüğü üzere Türkçe telâffuza uydurularak muhafaza edilmişlerdir. Bu isimlere daha çok Milâs (Mesûdiye) ve İskefsir (Reşâdiye) nâhiyelerinde rastlanmaktadır. Ordu kazasının diğer nâhiyelerine nazaran bu iki nâhiyedeki hıristiyan nüfusun oranı da yüksektir[7]. O hâlde hıristiyan

(7) Şimdiye kadar Ordu hakkında yazılanları özetleyen **Yurt Ansiplopedisi** (İstanbul 1984, c. IX,s. 6333)'ne göre, "Türk egemenliğinin ilk dönemlerinde iç bölgeler Türkmen yerleşmeleriyle büyük ölçüde Türkleşmiştir. Kıyı şeridinde Türk-İslâm kültürünün başat duruma gelmesi daha uzun bir süreçde gerçekleşmiştir". Bu hüküm tamâmen yanlıştır. Ekteki isim listelerinden ve Ordu hakkındaki araştırmamızda verdiğimiz nüfus tablolarından (B. Yediyıldız, **Aynı eser**, s. 175-194)

halkın yaşadığı köylerin eski adlarının muhafaza edilmiş olduğu söylenebilir. Bazı örneklerde görüldüğü gibi köyün adı bir kere tescil edildikten sonra, köyde hiç hıristiyan halk kalmasa dahî hemen XIX. asra kadar bu isimlerin değiştirilmesi yoluna gidilmemiştir. Her ne olursa olsun yabancı yer adlarının oranının %20'yi aşmadığı anlaşılmaktadır. Daha sonra da temas edileceği gibi bu durum Türklerin ve Türk-İslâm kültürünün daha 1450'lerde bölgeye ne derece hâkim olduğunu ve yabancı kültür unsurlarından endişe edecek bir durumun da mevcut bulunmadığını açık ve kesin bir biçimde göstermektedir.

Başbakanlık Arşivi'nde bulunan 13 numaralı ve 1455 tarihli Tahrir Defteri'ndeki yer-adlarının tahlili, Türklerin Ordu ve yöresindeki köyleri bir nesil önce kurduklarını göstermektedir. Tablo I'de görüldüğü gibi TD 13'ün yazıldığı sırada yani, 1455'lerde, adları zikredilen köylerin sâkinleri arasında baba adı sözkonusu köyün adıyle aynı olan şahıslar vardır. Meselâ, Beğmiş oğlu Davud'un kethüdâlık yaptığı köyün adı **Beğmiş-lü**'dür. Hacı Ahmed oğulu Melik Ahmed'in oturduğu köyün adı **Ahmed-lü**, Musa Dede oğlu Şeyh Pîr Dede'nin şeyhlik yaptığı köyün adı **Musa-Dede**'dir. Bir kısmı sözkonusu tabloda gösterilen bu tür örneklerin sayısını arttırmak mümkündür. Ordu ve yöresinde cereyan eden bu olay şu şekilde yorumlanabilir. "Trabzon bölgesinin batı komşu bölgeleri olan eski Canik havalisinin Hac Emirli, Taceddinli gibi başlıca iki küçük Türkmen Beyliği tarafından açıldığı mâlûmdur. Bunlardan Niksar'ın doğu taraflarındaki mıntıkada kurulmuş olan Hacı Emirli Beyliği[8], faaliyetini XIV. asrın sonlarında doğuya doğru inkişâf ettirmiş ve emâretin en büyük beylerinden

---

da anlaşılacağı gibi ,iç kesimde bulunan Milâs (Mersûdiye) ve İskefsir(Reşâdiye), bünyelerinde uzun bir müddet az olmakla birlikte belli ölçüde rum nüfus barındırdığı hâlde ,kıyı bölgeleri de dâhil diğer kesimlerde XV ve XVI. asırlarda Türkler dışındaki etnik unsur yok denecek kadar azdır.

(8) 1455 tarihli 13 nolu **Tahrir Defteri** (s. 36-37)'ndeki şu kayıt oldukça dikkat çekicidir: "Karye-i Bucak-ı Küçük, mülk timar-ı **HACI EMİR ÇELEBİ** ve **İNÂYET ÇELEBİ** evlâd-ı **HACI EMİR ÇELEBİ**". Bu kayıt bölgeyi Türkleştiren Hacı Emir'in kaynak kitaplarda adı geçen Süleyman Bey'den başka, kendi adını taşıyan Hacı Emir Çelebi ve İnâyet Çelebi adında iki oğlunun daha var olduğunu göstermektedir. K. Dilcimen, "1403 yılında sefâret vazîfesile ve Timur'a mülâki olmak üzere İspanya'dan hareket eden Klavijo, Karadeniz'den geçerken Ünye ve ötesinin Melaseno nâmında bir Rum asilzâdesinin hükmü altında olup Timur'a vergi verdiğini söylüyor ,bir gün sonra Türk topraklarına sığındıklarını, bu havalinin de Erzamir adlı bir Türk prensine tabi olduğunu yazar. (Klavijo, Ömer Rıza Doğrul tercümesi, Kitap I, s. 76-77) ki bu prens; Hacı Emir'in sefirce yanlış kaydedilen ismi olmalıdır. Maamafih bu zamanlarda artık Süleyman Bey'in babası anılmazdı, bu da olsa olsa Elhacmir'in şöhretçe oğlundan üstün olduğunu gösterir" diyor (**Canik Beyleri**, Samsun 1940, s. 28). Yukarıdaki notlar bu kişinin Süleyman Bey'in kardeşi olan Hacı Emir Çelebi olabileceğini düşündürmektedir.

Tablo: 1

BAŞBAKANLIK ARŞİVİ'NDEKİ 13 NOLU VE 1455 TARİHLİ TAHRİR DEFTERİNE GÖRE BİR NESİL ÖNCEKİ ŞAHISLARIN İSİMLERİNDEN GELEN YER-ADLARI

ŞAHIS ADI	YER ADI	BAĞLI OLDUĞU İDARİ BİRİM	TD 13 SAYFA NO
Davud Kethüda v. BEĞMİŞ	BEĞMİŞ-LÜ	BOZAT	69
Davud Divanbaşı v. MUSA	MUSA-YI KÜÇÜK	BOZAT	73
Şeyh İDRİS v. Şeyh Ali	ŞEYH İDRİS-LÜ	BOZAT	75
Şeyh Mehmed v. Pir ALBEĞ	ALBEĞ-LÜ	EBÜLHAYR	85
Şeyh ALİBEĞ v. İvaz	ŞEYHALİBEĞ-LÜ	BEDİRLÜ	40-41
Mehmet Fakih v. YÜNÜS	YÜNİS-İ KÜÇÜK	FİDÂVERENDE	201-202
Evlâd-ı KAZANCI	KAZANCILAR	FİDÂVERENDE	202
Bayram v. Mehmed ÇEPNİ	ÇEPNİ	HABSAMANA	182-183
Evlâd-ı Mehmet ÇAMAŞ	Nh. ÇAMAŞ	ÇAMAŞ	TD 37, s. 78
Kethüda Hüseyin v. FERMÜDE	Nh. FERMÜDE	FERMÜDE	122, 123 134, 141
Melik Ahmed v. Hacı AHMED	AHMED-LÜ	KEBSİL	398
Evlâd-ı Bayram DANİŞMEND	BAYRAM - DANİŞMEND	KIRIK-İLİ	418
ŞEYH HASAN v. ABDULLAH	ŞEYH-ABDULLAH	ULUBEĞ	338-339
Hasbun v. TURA	TURA-KÖY	ULUBEĞ	1
Bahşayiş v. DİVÂN	DİVANLU	SATILMIŞ	260-61
Togan v. ÜRMERİ	ÜRMERİ	ÇAMAŞ	267
Hüseyin Fakih v. KUTLU	KUTLU-LU	BOLAMAN	303
Kürşad v. EYMİR HASAN	EYMÜR	ŞAYİBLÜ	328-329
SÜME v. Hasan Kethüda	SÜME	KEBSİL	381
Seydi V. BACAK	BACAK	ŞEMSEDDİN	387
Abdüllatif v. KADI	KADI-LU	ŞAYİBLÜ	332-333
Şeyh Ali v. BEKİRBEĞ	BEKİRBEĞ-LÜ	ŞAYİBLÜ	332
Aranşah v. ARSLAN	ARSLANLU	BOLAMAN	286-287
Hamza v. EBERCİ	EBERCİ-LÜ	BOLAMAN	278
Mevlana Mehmed v. KARAHASAN	KARAHASAN	FİDAVERENDE	226-27
Şeyh Pir Dede v. MUSA DEDE	MUSA-DEDE	SATILMIŞ	239-240
Halil v. SELİMŞAH	SELİMŞAH	KEBSİL	396
Mehmed v. Şeyh SÜLEYMAN	SÜLEYMAN-LU	KEBSİL	392
Evlâd-ı TAŞOĞLU	TAŞOĞLU	FİDAVERENDE	198
Bayezid v. YAHYA	YAHYA-LU	MİLAS	352
Huşi v. ŞEYHCE	ŞEYHİCE-LÜ	FERMÜDE	144
İbrâhim v. HÜSEYİNBEĞ	HÜSEYİN-BEĞ-LÜ	FERMÜDE	142
Ramazan v. ALBEĞECE	B.G. ALBEĞECE	ALİBEĞECE	118
İsmâil v. ZEKERİYA	ZEKERİYA-LU	ALİBEĞECE	109-110

birisi olan Süleyman Bey (Emir Süleyman)[9], 789 veya 99'da (1396-1397) Giresun şehrini zapdetmiştir"[10]. İşte 13 numaralı Tahrir Defteri'nden hareketle bölgedeki birçok köyün, 1455'lerden geriye doğru gidildiğinde, bir nesil önce kurulmuş olduğu şeklindeki hükümle, Süleyman Bey'in yöredeki askerî harekâtı birbirini desteklemektedir. Zira, 1455'lerdeki tahrir sırasında kethüda veya şeyh gibi belli statülerde olan kişilerin yaşları ortalama en az elli altmış civarındadır. Bu yaştaki kişilerin babalarının en faal hayat sürdükleri dönemler de elli altmış yıl önceleri olabilir ki, bu da, 1395-1405 tarihlerine tekâbül eder. O halde bu dönemde bölgeyi fetheden grupların başında bulunan kişilerin maiyyetleriyle birlikte belli yerlere yerleştikleri ve köy veya köyler topluluğundan müteşekkil nâhiyelerin —Çamaş, Fermûde, Albeğece örneklerinde olduğu gibi— sözkonusu liderlerin, daha doğrusu, kethüdâ, divanbaşı veya şeyhlerin[11] adlarıyle tesmiye edildikleri açık şekilde gözükmektedir.

Bölgenin yer adlarının tahliline son vermeden önce burada, Ordu adının menşe'i üzerinde durmak yerinde olacaktır. Ordu adının menşe'leri hakkında bir makale yayınlayan X. De Planhol[12], bu ismin saf bir türkçe kelime olduğunu, ancak anlamı bu kadar açık bir yer adının ortaya çıkış ve seçilişinin sebeplerinin bilinmediğini, belki de bu belirsizlik yüzünden **İslâm Ansiklopedisi**'nin Ordu maddesine yer ayırmadığını, halk arasında

---

(9) 1455 tarihli **Tahrir Defteri**'nde Ordu'ya bağlı Süleymanbeğlü mezre'ası hakkındaki kayıt şöyledir: "Tâbi-i Ordu, yurd-i evlâd-ı BAYRAM ÇELEBİ" (s. 31). Bu mezre'a, 1485 Tarihli **Tahrir Defteri** (Başbakanlık Arşivi no: 37)'nde "tâbi-i Ordu, yurd-i İnâyet Bey" şeklinde tavsîf edilmiştir. Süleyman Bey, Ordu-Giresun arasını 1381 yılında fethetmişti (K. Dilcimen, **Aynı eser**, s. 28). Bu mezre'aya kendi adını bu tarihlerde vermiş olmalıdır. Bu kayıtlardan Süleyman Bey'in babası olan Hacı Emir Çelebi'nin asıl adının Bayram Çelebi olduğu da anlaşılıyor. O halde Ordu'nun diğer bir adı olan Canik-i Bayram da onun adından gelmektedir.

(10) F. Sümer, "Osmanlı devrinde...", s. 452.

(11) Şeyh-İdrislü köyünün kurucusu Şeyh İdris v. Şeyh Ali'ye ait 800/1397-98 tarihli bir vakfiye sureti hâlâ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunmaktadır. Giresun'un fethinden hemen sonra kurulduğu anlaşılan bu tekke vakfı, fetihten hemen sonra Türk-İslâm kültürünün bölgeye yerleşmesi ve yayılması, yörenin Türkleşmesi için kurulan vakıf tekkelere çok güzel bir örnektir. Birçok köyün geliri kendisine tahsis edilen bu tekke (bkz. B. Yediyıldız, **Aynı eser**, s. 145) misafirleri kabul etmek ve "âyende ve revendeyi" yedirip içirmekle görevli idi (Vakıflar Genel Mâdürlüğü Arşivi, Defter: 598, Müceded Ana. XII, s. 86). Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ö.L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler", **Vakıflar Dergisi** (Ankara 1942, c. II), s. 279-386.

(12) "Géographica Pontica III: Les origines d'Ordu" **Quand le crible était dans la paille...** (Hommage à Pertev Naili Boratav présenté par Rémy Dor et Michele Nicolas), G.—P. Maisonneuve et la Rose, Paris 1978, s. 321-333.

anlatılan rivayetlerin doğru olamayacağını[13], antik Kotyora veya Bozukkale ile bugünkü şehrin hiçbir alâkası olmadığını, XVIII. asrın son çeyreğine kadar batılı seyyahların eserlerinde ve Osmanlı metinlerinde Ordu adının geçmediğini, onu ilk defa Beauchamps[14]'ın 1797'de zikretmiş olduğunu söyledikten sonra, bâzı haritalardan da hareket ederek şehrin 1780-1790 tarihlerinde kurulmuş olabileceğini, 1834'lerde de şehrin oldukça gelişmiş olduğunu belirtiyor. Beauchamps'dan naklettiği "Ordu'nun iki mil uzağında küçük bir iskele ve orada bir kasaba vardır: Bozuk-kale adında eski bir şatonun hemen yanından geçtik" şeklindeki cümleye istinad ederek şehrin önce sâhilden içeride kurulmuş olduğunu, ancak buranın beş altı km. uzakta bulunan **Eski-pazar** olamayacağını vurguluyor. Ve Ordu adının nereden gelmiş olabileceği sorusunu tekrarlayarak, P.M. Bıjışkyan'ın Ordu hakkındaki "...burası meskun değildir ve ancak bizim zamanımızda Trabzon'lu Hacı Avedik adlı bi çorbacının himmetiyle her millete ait evler yapıldı"[15] cümlesini ele alarak asıl metinde "ichran" olan kelimenin "çorbacı" değil, "eşraf" diye tercüme edilmesi gerektiğinin[16], bu durumda Avedik'in Kudüs'te hacı olan Trabzon'lu bir ermeni "eşrafı" ve Ordu şehrini ticarî faaliyetleri için bir dayanak noktası yapan müteşebbis bir tüccar olduğunun hemen anlaşılacağını yazıyor. Ona göre Avedik'in bu teşebbüsü, en azından iki asırdan beri nüfus kesâfetinin büyük olduğu Karadeniz'in güney-doğu sâhilleri halkını sahilin daha batı kesimlerindeki, eskiden beri ağaçlı, bataklık ve yarı çöl ve ancak yakın zamanlarda yeniden iskân edilen kıyı delta ovalarına doğru iten büyük toprak kolonizasyonu ve göç hareketinin bir parçasıdır[17]. Bu sebeple Hacı Avedik'in arkasında her menşe'den kişiler sürüklenmişlerdir. Ordu'nun askerî ordugâh mânâsına gelen ilk karşılığı dışında, XIX. asır başında pazar

---

(13) Bu rivayetler için bkz. S. Çebi, **Ordu tarihi ve 50. yılda Ordu şehri**, Ordu Ticaret ve Sanayi Odası Yayını,Ordu 1973, s. 44-48.

(14) Beauchamps, **Relation Historique et Géographique d'un voyage de Constantinople à Trébizonde, par mer, l'an 5 de la république, par le citoyen...**, s. 109-179, dans **Mémoires sur l'Egypte**, publiées dans les années VII, VIII et IX, tome II Paris, An X, cf., p. 133.

(15) P. Minas Bijişkyan, **Karadeniz kıyıları tarihi ve coğrafyası 1817-1819**, çev. H.D. Andreasyan, İstanbul 1969, s. 37.

(16) Ichran'ın çorbacı olarak tercümesi yanlış değildir, çünkü sözlüklerde çorbacının diğer mânâları yanında şehir eşrafı veya hristiyan eşraf, banker, tüccar anlamına geldiği de yazılıdır. D. Kélékian, **Dictionnaire turc-français**, İstanbul, 1928, s 476; Redhouse, **Türkçe-İngilizce lügat kitabı**, İstanbul, 1978, s. 735; M. Z. Pekatın, **Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü**, İstanbul, 1971, c. I, s. 380. Bir sohbetimiz sırasında, Aybastı'nın Sefalık köyünden Lutfi Gürsoy, çorbacı kelimesini ayan, eşraf anlamında kullanmıştır (Temmuz 1983).

(17) Krş. X. De Planhol, **Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam**, Paris 1968, s. 253-254, 273-274.

yeri anlamına geldiğini; dolayısıyle, Avedik'in tesisinin yani, muhtelif menşe'lerden tüccar ve sanatkârların toplandığı küçük pazar yerinin adını, Ordu kelimesinin delâlet ettiği mahallî iptidâî dükkânlar mânâsına bağlamak gerekir. Bu mütalâlardan sonra bu yer isminin istisnaî olmadığını, ona baska yerlerde de rastlandığını, bunların da benzer menşe'lere bağlanabileceğini ileri süren yazar, makalesini şöyle bitiriyor: "Ordu halkının hayalinde canlandırmayı sevdiği padişah Trabzon'lu ermeni bir tüccardı... Şehre adını veren ,büyüleyici bir ordugâhdan daha çok kısa yoldan yapılmış mütevazî bir dükkânlar topluluğudur. Sâkinleri için artık bu konu bir folklor üretme malzemesi olmayacaktır. Onları hayalleriyle başbaya bırakmak daha iyi değil miydi?".

De Planhol'ün muhayyilesinin de oldukça zengin olduğu anlaşılıyor. Eğer burada ileri sürülen tez planlı bir tahayyülün eseri değilse, büyük bir ihmâlin neticesi gibi gözüküyor. Türkiye'nin yer adları araştırmasında **Tahrir Defterleri**'nin en önemli kaynaklardan biri olduğu bilinmektedir. Yazar bunları ihmâl etmemiş olsaydı, yukarıdaki tahlillerde de gösterildiği gibi, Ordu isminin daha 1455'lerde mevcut olduğunu anlayacak[18], Beauchamps'ın yukarıda zikredilen cümlesini daha doğru yorumlayacak ve sözkonusu yerin fetihten sonra Ordu diye adlandırılan şimdiki Eskipazar olduğunu kabul edecekti. Üstelik yeni şehir, kurulduktan sonra bir müddet, —kurulduğu yerde fetihten bu yana bulunan ve hâlâ Ordu'nun bir mahallesini teşkil eden— Bucak adıyle anılmış[19]; halkla birlikte Eskipazar'dan yeni şehre göçüp gelen Ordu adı, daha sonra resmîleştirilmiştir[20]. Diğer taraftan Hacı Avedik'in dükkânlarından önce, yeni Ordu şehrinin temelinin eski Türk-İslâm geleneğine göre atıldığını gösteren başka vesikalar da vardır.

"..Vilâyet-i Anadolu'da Karahisar-ı Şarkî kazâsına muzâf Bayramlu kasabasında Bucak iskelesinde sâkin sâhibü'l-hayrât ve'l-hasenât ve

---

(18) Bizim yukarıda zikredilen araştırmamız hariç, Ordu ile ilgili defterler üzerinde bilindiği kadariyle şimdiye kadar ciddî bir tahlil yapılmamıştır. Ancak, Sıtkı Çebi (Aynı eser, s. 44), 'Ordu adına ilk defa Fatih devri arazi ve vergi tahrir defterinde bir nahiye (Bucak) adı olarak (Bölük-i niyâbet-i Ordu) ifâdesiyle rastlanmıştır" diye yazmaktadır. De Planhol, 1973'de basılan bu kitabı da görmemiştir. Tahrir Defterlerinde Ordu adı şu şekilde geçmektedir: 1455 tarihli defterde: "Bölük-i Niyâbet-i Ordu bi-ism-i 'Alevî", 1485 tarihli defterde: "Nefs-i Ordu bi-ism-i 'Alevî", 1613, tarihli dehterde 'Nâhiye-i Bayramlu nâm-ı diğer Ordu" bkz B. Yediyıldız, Aynı eser, s. 26-27, 42-45.

(19) Bir önceki nota bkz.

(20) 1292/1875 tarihinde basılan bir coğrafya kitabında Trabzon'a bağlı "Bucak ve Ordu" kazâsı olarak geçmektedir: "Vaktiyle Bucak kazâsı denilmekte iken ba'de ehâlinin istidâsı üzerine Ordu kazası tesmiye olunmuştur", Ş. Sami Kâmûsü'l-âlâm, İstanbul, 1316, c. II, s. 835-836.

râğıbü's-sadakât ve'l-meberrât fakrü'l-akrân Ali Ağa İbn Abdullah b. Abdurrahman" adında birine âit 1807 (Receb 1222) tarihli bir vakfiyedeki[21] cümleler oldukça dikkat çekicidir: Bucak iskelesinde "vâki" Seyyid el-Hâc İbrahim Ağa nâm sâhibü'l-hayrın binâ eylediği câmi' mürûr-i ezmine ile harâb olub bervech edâ-i salât-ı mefrûza mümkün olmayub, cemâ'atı kalîl olmamağla...", vâkıf buraya yeniden bir câmi' yaptırıyor ve masrafları için bir evle ikibin beşyüz kuruş parasını vakfediyor. Câmie beş vakit namaz için imam, cuma ve bayramlarda hitâbet için hatip, müezzin, kayyum ve mütevellî tayin ediyor. Kazânın müftüsüne de vakfın nâzırlık görevini veriyor. Câminin diğer ihtiyaçları için de tahsisat ayırıyor[22]. Burada sözkonusu edilen camii, halk tarafından Orta Câmii veya Atik İbhim Paşa Câmii diye bilinmekte olup hâlâ mevcuttur. Câmiin kitabesi 1216/1801 tarihlidir. Demek ki, kitabe câmiin yapılışından beş altı sene sonra tanzim edilmiştir. Kitâbeden anlaşıldığına göre, bu cami Tayyar Mahmud Paşa Canik muhassılı iken, onun vekili Ali Ağa tarafından yapılmıştır[23]. Vakfiyede adı geçen Ali Ağa budur.

Bütün bu anlatılanlardan çıkarılacak neticeler şöylece sıralanabilir: Hacı Avedik'in dükkânları hakkındaki haber 1817-1819 tarihlerini taşıdığına göre, ondan en az 20-25 yıl evvel, bugünkü Ordu'nun temeli olan Bucak iskelesinde ve şehrin tam ortasında bir câmi yapılmıştır. Câmi çevresine yerleşmeler olmuş, fakat, zamanla câmi harap olduğu ve beş vakit namaz kılan cema'at da az olmadığı için 1807'lerde başka bir hayır sâhibi ,daha doğrusu burada ikamet eden Canik muhassıl vekili Ali Ağa tarafından yeniden inşâ edilmiştir. Bundan sonra Hacı Avedik gelip dükkânlar yapmış olabilir; fakat bu olayın, şehre Ordu isminin verilmesiyle hiçbir alâkası yoktur. Ancak, De Planhol'ün bahsettiği göç hâdisesi doğrudur. Çünkü, 1613'den önce, bugünkü Ordu'nun yerinde bulunan Bucak köyünde Türklerden başka etnik unsur olmadığı gibi bölgenin merkezi olan iç kısımdaki Nefs-i Ordu'da da başka unsurlara rastlanmamaktadır. Fakat ikiyüz yıl sonra bölgenin karışık etnik yapısından söz edilmektedir[24]. 1287/1871 tarihli **Salnâme-i Vilâyeti-Trabzon'a** (s. 88-89) göre, Bucak kazâsında yâni Ordu'da 2541 müslüman hâne yanında 535 rum ve 398 ermeni hâne vardır.Bu göç hâdisesinin asıl sebepleri ve iktisadî ve siyasî

---

(21) Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, **Defter No: 382**, s. 283-284.
(22) **Aynı yer.**
(23) S. Çebi, **Aynı eser**, s. 50
(24) W.J. Hamilton, **Researches in Asia Minor, Pantus and Armenia**, Londra 1842 (Seyahat 1836'da), s. 267'den naklen De Planhol, aynı makele, s. 327.

neticelerinin ayrıca tetkik edilmesi gerekmektedir[25]. Her ne olursa olsun Ordu ismi daha Fâtih devrindeki "Bölük-i Niyâbet-i Ordu bi-ism-i 'Alevî"den gelmiştir. bu hususta hiçbir şüphe yoktur. Bu ismin menşe'lerinin ise başka yerlerde aranması icap eder. Bilindiği gibi, **Ordu** kelimesi, "cema'at-ı Ordu-yı Ulaş"da olduğu gibi birçok Türkmen cema'atının adında da geçmektedir[26]. Bu konuların mütehassısı olan Sümer, "cema'at-ı Ordu-yı Ulaş b. İlyas"ı, "...âile oymağı" diye açıklamıştır[27]. Bu durumda "Bölük-i Niyâbet-i Ordu bi-ism-i 'Alevi" terkîbini, burada bir de "**cema'at-ı 'Alevî'** bulunduğuna göre[28] belli bir âile oymağı olarak yorumlamak gerekir. Büyük bir ihtimalle bu oymak, bölgeyi türkleştiren Hacı Emir İbrahim b. Bayram'ın mensup olduğu oymak olmalıdır. Bütün bölgenin 'Vilâyet-i Bayramlu me'a İskefsir ve Milas" diye adlandırılması ve Niyâbet-i Ordu'da bir Bayramlu köyünün bulunması, bölgedeki beylik âileleriyle Ordu kelimesi arasında bir münâsebetin varolduğu ihtimâlini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca, Türkmen Beylerinden bazılarının oturduğu kasabaya Ordu adının verildiğini biliyoruz: Meselâ, "Mukaddesî'nin sözlerinden anlaşıldığına göre, X. yüzyılda Balasagun ile Taraz'ın takriben 100 mil doğusundaki Mirki kasabası arasında ,Türkmen adlı bir kavim yaşıyordu. Bu kavimin meliki ORDU adlı bir kasabada olup Balasagun yakınında idi"[29] Diğer taraftan, Çarşamba-Niksar havâlisinde hüküm süren Taceddin-oğulları Beyliği emirlerinden Hüsâmü'd-devle Gazi Hasan Beğ b. Emir Arslan Beğ b. Emir Taceddin'in 827/1424 tarihinde yapmış olduğu buk'a ve mescitle ilgili vakıflarının bulunduğu köyün de Ordu (Çarşamba'da) diye adlandırılması herhâlde tesâdüfî olmasa gerektir[30].

---

(25) Sekiz onar hânelik gruplar hâlinde Samsun ve yöresindeki altmış iki çiftliğe müstecir olarak yerleşen ve Tanzimat'tan sonra icarlarını vermek istemedikleri için mahkemeye verilen gayr-i müslimlerle ilgili 1267/1851 tarihli bir **Şer'iyye Sicili** (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, **Defter No: 1756**) üzerinde tarafımızdan bir tahlil denemesi yapılmaktadır.

(26) Diğer örnekler için bkz. F. Sümer, "Bayındır, Peçenek ve Yüreğirler", **DTCFD** (XI/2,3,4, 1953), s. 336-337; C. Türkay, **Başbakanlık Arşivi belgelerine göre Osmanlı İmparatorluğu'nda oymak, aşiret ve cemaatlar, İstanbul 1979**, s 612-613.

(27) F Sümer "Osmanlı devrinde...", s. 454-455.

(28) Başbakanlık Arşivi **Tahrir Defteri** No: 13, s. 27-28.

(29) F. Sümer, **Oğuzlar**, s. 28-29, krş., s. 50, 51, 56.

(30) Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, **Defter No: 597**, s. 215-216. Taceddin-oğulları hakkında bkz. İ.H. Uzunçarşılı, **Anadolu Beylikleri**, İstanbul 1937, 2. bs. Ankara 1969, s. 153-154; M. Oğuz, "Taceddinoğulları", **DTCFD** (Ankara 1948, VI/5), s. 469-487. Yukarıda zikredilen Hasan Bey'in kardeşi Yavuz Bey'in 827/1424 tarihli vakfiyesi için bkz. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, **Şeriye Sicili** No: 1756, v. 30 a.

ORDU VE YÖRESİNDE İDARİ TAKSİMAT (1455-1613)

++++ Etek ormanları kıyı şeridinin güney sınırı.
—.—.— Kuru ormanlar ve ağaçlı stepler şeridinin kuzey sınırı.

I NEFS-İ ORDU, II BOLAMAN, III ÇAMAŞ, IV İHTİYAR, V BUCAK, VI SATILMIŞ, VII ULUBEĞ ,VIII ALİBEĞECE, IX ŞAYİBLÜ, X BEDİRLÜ, XI FERMÛDE, XII KEBSİL, XIII ŞEMSEDDİN, XIV EBÜLHAYR, XV BOZAT, XVI ELMALU, XVII KIRUKİLİ, XVIII İSKEFSİR, XIX MİLAS, XX HABSAMANA, XXa FİDÂVERENDE.

Not: Harita üzerindeki yer adları bugünki durumu, romen rakamları ise Tahrir Defterleri'ne göre 1455-1613 yılları arasındaki idarî taksimatı göstermektedir. Haritadan da anlaşılacağı üzere genel olarak bugün, Nefs-i 'Alevî, Bucak, Bedirlü, Ebülhayr nâhiyeleri Ordu Merkez ilçeye; İhtiyar ve Fermûde Ordu Uzunisa Bucağına; Alibeğece Ordu Kabadüz Bucağı'na; Satılmış, Perşembe İlçesi'ne; Kebsil, Şemseddin ve Bozat, Giresun'un Bulancak İlçesi'ne; Elmalu, Bulancak'ın Kovanlık Bucağı'na; Kırık-ili ise Giresun'un Dereli İlçesi Yavuzkemal Bucağı'na tekâbül etmektedir. Bugün ilçe olan Ulubeğ ve Fatsa'ya bağlı iki bucak olan Bolaman ve Çamaş, eski adlarını korumuşlardır. İskefsir, Milâs, Habsamana ve Fidâverende ise sırasıyle, Reşâdiye, Mesûdiye, Gölköy ve Aybastı adlarını almışlardır.

1455-1613 YILLARI ARASINDA CANİK-İ BAYRAM (ORDU) KAZASI'NDAKİ YERLEŞME YERİ ADLARI

1. NEFS-İ 'ALEVİ (ORDU)

AKYAZI
BOYACITAMI
BUCAK-I KÜÇÜK
DÖĞNÜKLÜ-KİLİSE
EFİRLÜ
EŞEKLÜ
GEDİKLÜ
GÖKMURAD VE KÂFİRTAŞ
HASANBEĞLÜ
KARACAÖMERLÜ
NEFS-İ 'ALEVİ (ORDU)
OSMANLU
SÜLEYMANBEĞLÜ
ZOKOLU

2. BOLAMAN

AĞCAKİLİSE
AKÇAKİLİSE Mz.
AKÇAKİLİSE
ALACAKİLİSE Mz.
● 'ÂLİMBEĞ
ARSLAN/LU/
BUHARİ
CANİKİ-İ BÂLÂ
CANİKİ-İ ZİR
ÇAYIR/KÖY/
● ÇİFTÇUKURU
ÇUKURKIŞLAK VE VİRÂNE AYASMA KALE
DEPECÜK/KÖY/
DÖĞNÜKLÜ
EĞRİCEYURT Mz.
● FÂTİHA
FINDIKÇUKURU Mz.
GAVRAZ ME'A KARATONLU
GÖNENÇ
HACILU
HARAMİ
HAYA
● İBRAHİM/KARATONLU
ILICA Mz.
KAYAKÖY/KAYALU/VE TUR'ALİLÜ
KULAĞUZÖMER
KÜPDÜŞEN VE DÖĞER Mz.
KUTLU/LU/CA
MUSLU/MUSALU/
NEFS-İ EBERCİLÜ VE LÂLELÜ Mz. VE GÜHERLİK
SARMAŞUK
SASI
SENCEKLÜ
TAŞDİBEK Mz.
TAŞLUCA
TAVLA/LU/
TAYALU
UZUNDERESİ
ÜRMELÜ
VAZANAHT Mz.
YASSIBAĞÇE
YAVAŞLU
YAVİ Mz.
ZAVİ
ZENAHDA
ZEYTUN/ZEYTİNLÜ/

3. ÇAMAŞ

AĞRUK/KÖY/
AKKÖY ME'A ÇAYIRKÖY
ASARBEĞ
● BAŞKÖY
BUDAKLU
DÂNİŞMENDLÜ
DEMÜRCİLÜ
DEPELÜ
ELMALU
GEMRÜK
GERDENGEÇ VE DEPELÜ
GÜLÂKÇI
KEÇİLÜ
KOÇUMAN
KODUKLU ME'A. KIŞLACIK
● MİLAR
SAKARGERİŞ
SARUYAKUB
SÖKEN
TAMALU Mz.
ÜRMERİ

4. İHTİYAR

AKKİLİSE
ALAAĞAÇ
ANBARATANLU
BOZCALU
BULTANLU
DEPECÜKKÖY
GÖÇERİLÜ
İMANŞAH
KAYADİBİ
KUŞTOĞAN
TEYNELLÜ
TUTLU
USLULU

5. BUCAK

ALALU/LÂLELÜ/
BEĞMİŞLÜ
● BOZCADEPE/ÇINARLU/
BUCAK-I KÜÇÜK
ÇİFTÇELÜ/YURD/
DEMÜRCİLÜ
GÖÇERİLÜ
KILIÇLU
KILLAR
KUZBELEN
ÖCALU
ŞIHNALU
ULUBUCAK
ULUCALU

6. SATILMIŞ

AKÇAKÖY/AĞCAKÖY/
AKÇAKÖY Mz.
ALADERESİ
ARUKLU
AVŞA
AVŞAR
AYNAC/LU/
BATAMI
BAYRAMGAZİLÜ VE İNAÇLIK
BEĞLİKLÜ
BEĞRAMLU
BOZCALU
ÇAKALU

ÇAKALLU
ÇANDIR
ÇEPNİ
ÇINARKÖY/ÇINARLU/
ÇUKUR/KÖY/
DEPECİK/KÖY/
DİVANLU
FERNİK
GEÇMİŞLÜ
HARAMİ Mz.
HAYDAR
ILICA
KARALU
KARUCAK
KARHARAZ
CEMÂ'AT-I KAZANCILAR
KIRLU
KIZILHİSAR
KOVANCI/YAN/
KÖSELÜ
KUTLUCALU
KÜRZE/YERİ/ Mz.
MECİDLÜ
MÜSÂ-DEDE ME'A DEREKÖY
MÜBÂREK /KÖY/
NENELÜ
OKÇULU
SALAVAT/LU/ VE KOYLUCA
SEVİNÇLÜ/ZENGÜLELİK
SOFILAR/KÖYÜ/
SORTA/BOZCA/
ŞA'İR
ŞEBER
ŞEHABEDDİN/LÜ/
ŞEYHLÜ
TAMLALU
TEKYEPINARI Mz.
ULAŞLU
UZUNMUSLU/UZUNMUSA/LU/
VONA
ZEKERİYA/LU/ Mz.

7. ULUBEĞ /SEVDEŞLÜ/

BAHAEDDİN
BEDİRLÜ
ÇON
● ÇONKARA/GÜLLÜBELENİ/
ÇUKURCAK /ÇUKURCAKÖY/
DÂNİŞMENDKÖY /KOVANCI/
DAĞLICA, DAĞLINCA /BAŞBÜYÜK/
● DİKENLÜCE
DİLADUN
● DİLBENDLÜ
ELMAÇUKURU
EYMÜR
FUTUNİ
GÜNDÜZ/LÜ//UNDUZ, GÜLLÜBELEN/İ//
GÜRAKLAS
GÜRLAVİK/GÜRLİK/
HALİDLÜ
HARAMİ
HATUNCUK
● KARAAĞAÇ
KARAKOCA
KARLICAK
KATIRKÖY
KIZILİN
KOYLUYURD
KUYUDİBİ
MAĞARA
OKTAMIŞ /OHTAMIŞ/
SEVDEŞLÜ
ŞEYHABDULLAH
TORAMAN
TURA/KÖY
● TURDİ
ULUBEĞLÜ Mz.
UZUNMAHMUD
YAĞMURLU/CA/ ME'A TAŞLUCA

8. ALİBEĞECE

BAYRAKÇI
● BULDUKLU
BUTRAKLU
BÜBENLÜ
● ÇATAK
● ÇAYIRLIK
ÇEPNİLÜ
● ÇEVKİ
ÇOKTAM ME/A GÜNAY
DÂNİŞMENDLÜ
GERCALU
GÖÇET Mz.
İĞDELİK
İSADÂNİŞMEND
● KARAPINAR
KİRÂMÜDDİN/KEREMÜDDİN/
KEVATLU Mz.
KÖSELÜ
KURDCALU
KURDLU-GÖKÖMER
MAHMUDVİRAN
SAĞRILU
SARUKIR Mz.
SARUKÜRK Mz.
UZUNÖMERLÜ
ÜVEYSKARA
ZEKERİYALU

9. ŞAYİBLÜ

AKŞAKLU
● BAYRAMGAZİLÜ
BEKİRBEĞ/LÜ/
BEVANCIYA
DOLMALU
ESENBEĞLÜ
EYMÜR
FINDIKLU
İLİKMENLÜ
KADILU/KAZILU/ /GÂZİLÜ/
KUYUMCU/LU/
KUZ/KÖY/
MENTEŞEBEĞLÜ Mz.
ONURGA
SAĞIRLU
SALİLÜ Mz.
ULUOBA

10. BEDİRLÜ

AKÇADEPE
ALAHASAN
DERECİKAĞZI
DEREKÖY ME'A DEPEKÖY VE KAYADİBİ Mz.
KABAKULAKLU
KARACAALİLÜ/SARAYCIK/KARKIN
KAYADİBİ ME'A ŞEYHMURAD
MEŞKÛRE ME'A ZEMİN-İ

ŞEYH NUSRET
MÜSÂCALU
SIĞIROBASI
ŞEYHALİBEĞLÜ
TAYSULU/TAYISULU/
TURNASUYU
YAVİ
YUNDALANI

11. FERMÛDE

AKEVLİYA /AKUNSA/ ME'A TAŞLIK Mz.
ALEMBEĞLÜ
ARGUN Mz.
ARPA/KÖY/
ARTUKLU
BAYADI
BEKRİ Mz.
● CAĞANOS VE KAYACIK
CİVİLLÜ /YURD/
ÇAKALLU
ÇAYIRLU Mz.
DELÜKLÜCEKAYA
● DERZİLÜ
DİKENLÜ /MİHALCUK/
● EYÜBLÜ
GEDÜKLÜ
● GÜNCE
HAMİDLÜ
● HÜSEYİNBEĞLÜ
● İLYAS /KÖY/
İNCİRLÜ
İNEBEĞLÜ
● KARILU
KEPENKLÜ Mz.
● KOVANCI
KÖSELÜ
KURDANLU /YAYCILU/
MECİDLÜ
MEGRİ
OĞUZ/LU/ Mz.
● ÖMERŞAH
● SAVCILU
● SAYCA /MÜLK/
ŞEYHİCALU
UZUNİSA/LU/
YUNDBENDLÜ/YUNDBANLU

12. KEBSİL

● AHMEDLÜ
AKKÖY
BEDİRLÜ
DEMÜRCİ/LÜ/KÖY/
KARASULLU /KARAUSULLU
KARAKOÇA /KARAHOCA/
KARGA
KILIÇLU
KÖSRELİK
KUYUMCI/LU/
KUZ/KÖY/
KÜÇÜKLÜ
MAĞTALA
MELİKLÜ
MEYDANCIK
ÖZERBEĞ
● SELİMŞAH
SÜLEYMANLU
SÜME
YOMA

13. ŞEMSEDDİN

ALİHOCA/LU/
BACAK
BAZARSUYU
BOSTANLU
ÇUKURCAK/KÖY/
ÇUKURKÖY
DEMÜRCÜLÜ
GEBEGERİŞ
GEDÜKLÜ
IVAZŞAH Mz.
İNCÜĞEZ
KAYIRHAN
KUZCABÜK Mz.
KÜÇÜKLÜ
KÜRE
ÖKSÜN
SANDAL BÜKÜ Mz.
SASI
SAYCA/LU/
TALİBLÜ
YOLCUYERİ VE ŞEYH SÜLEYMAN VE BİRİNCİ BÂYEZİD YERİ Mz.

14. EBÜRHAYR

AKINCILU
ALİBEĞLÜ
ÇUKURKÖY
DEPELÜ
GÖKESEN
İDRİSLÜ
KESDÂNE DERESİ/ KESDENE/DERESİ/ KESTÂNE DERESİ/
● KORU /MÜLK/
RUMBEĞLÜ
SAYCALU
SULBUNLU Mz.
ŞEMSİLÜ-İ BÂLÂ
ŞEMSİLÜ-İ ZİR
TAYLUCA
TAZBEĞLÜ

15. BOZAT

BALÇIKHİSAR
BATANLU
BAYRAMŞAH/-I BÂLÂ/ BOYAR VE BAYRAMLUŞAH/
BAYRAMŞAH-I KÜÇÜK
BEĞMİŞLÜ
BENDEHOR
BOZCADEPE
DEPEKÖY
GÖKÇEALİLÜ
HAYYAT
KAYABAŞI
KIZILEV
KOÇACIK
KUTLULU/-İ BÂLÂ/
KUTLULU-İ ZİR
MUSA-YI KÜÇÜK
SIRACALU
SONDULLU
ŞEYHİDRİSLÜ
● ZEKERİYALU

16. ELMALU

AHURKÖY
● ARMUD/İNİ/
BAYIRDIR
BAZARSUYU der Karye-i KARAGÖL Mz.
EKSERVENDE
GEDÜKALİBEĞLÜ

KARUKKÖY Mz.
NEFS-İ ELMALU
● ŞEMS VE SERBEST Tabi-i KARAGÖL

17. KIRUK-İLİ
AHMED ALANI
BÂKİR AĞU Mz.
BARTMIŞ
BAYRAM DÂNİŞMEND
BOLARI
BOTAR
CANİTALANI/CÂT.ALA.NI/
ÇINAR VE İLBEĞ
DÂNİŞMEND/LÜ/
DEPEALAN
● DEPEKÖY
DERECÜKALANI
DEREKÖY
EĞRİCEKAYA Mz.
● EKİNCİ
FARTALANI
GERÇİ Mz.
GEYİKİNİ Mz.
GÖÇ
GÖÇEKSE
GÖKÖYÜK VE YASSITAŞ
GÖKSA
HACI Mz.
HAMZAŞEYH
İĞDİR
İNÂYET
İNÖNÜ
İŞREN/YUVA-YI KÜÇÜK/
KARADÂNİŞMEND
KARAGÖZ /BIYIK HASAN/
KARAKOCA
KAŞUKÇI/ALANI/
KAYACUK
KZILCASU Mz.
KIZILCAVİRAN
KIZILTAŞ
KOZALANI
KÖSEHASAN
KÖYLÜ
KÜRKLÜ Mz.
MAKSUD
MELENSE
NENELÜ
SARUİLBEĞ /SARUİNE.BEĞ/
SARUYAKUB
SENKSATAN/KARAKÖ.LOS, KÜLAHLU/
SEYLÂN Mz.
SEVLİKÖY
● ŞEYH
TOĞDULU /TOĞDİLÜ/
TOY

18. İSKEFSİR
AĞCAKOLAY VE ALTI.PARMAK
AHURSÂLÂR
ALANBAŞI
● ALANYENİCEKIŞLA
● ARPADERE/Sİ/
BAĞCUĞAZ Mz.
BAĞÇECİK
BAYRAMÇAYIRI
BÂZÂRIGÜLLÜK
BEĞÇAYIR
BEĞŞANLU
● BEĞELEK
● BÜYÜKTİLEMSE
CAĞAT VE KÖSETAMI VE MEŞHEDALANI Mz.
CİMİDEDE
ÇAKIRLU
ÇAKRAZ-I KÜÇÜK
ÇENGİBAĞÇESİ
ÇEPNİYUSUF
DAMGA
DÂNİSMENDLÜ
● DAVUD YUSUF TAMIYERİ
DEDEALANI
DEĞERİ
● DEMÜRCİLÜ
DİKENLÜBÜK VE KARADEPE Mz.
EYMİR MAHMUD
ERMENİ
FARDAS
FEREKSE
GEDEHOR
GERDENGEÇ
GÖRDLOS
GÜNGERİD-İ BÜZÜRK
GÜNGERİD-İ KÜÇÜK
● HALİFELÜ
İDRİN
İDRİSBÜKÜ Mz.
İNÖZÜ
İSKEFSİRKALASIDİBİ
İSLÂMLU
KABALU
KARACAVİRAN
KARAHAMZA
KARATAŞ
KEÇİKÖY
KEREM MONLA
KETENİNİ
KIZILCAVİRAN
KIZILPINAR
KOTANI
KOZKIŞLA Mz.
KÖSELİK
KUTLUCA
KUYUCAK
KUZBAĞI
KÜRDLER
MANOÇ
MEŞALEDERESİ Mz.
MİHOS
MÜFTİ
ÖMERLÜ VE KÖRTUS
ÖZERALANI
PAREKÖY Mz.
PÂZÂR-I KİLLİK
SARUCAMURAD
SOFILAR Mz.
SÜLEYMANLUGÖKÇE
ŞATIRLU
ŞEYHBUCAĞI
TARAKÇI
TAŞKUNALANI VE SARAYDERESİ
TAŞLUSEKÜ
TATARLU
TAVARA.
TİLEMSE
TURAÇ

ULUÇAKRAZ-I CEDİD
ULUKÖY
YAĞSIYAN
YAVDAŞ
YENİCEKIŞLA/K/
ZAVİYE-İ ŞAHKULU

19. MİLAS

● ABDİLLÜ
ALAN Mz.
● ANAŞA
ANDURLU //ANDIRLU/
ARMUDKOLU Mz.
ARPAALANI
ARTUK Mz.
ARUKMUSA
AŞİYAN Mz.
● AŞOD
● BAĞÇECİK
● BALIKLU
BAŞAĞRI
BAŞKEYKUŞ /KEYKUŞ/
BAYRAKLU
BAZARCIKKÖY
BEYSAMANLUĞI Mz.
BEĞSEKÜSİ
BİRERİR
● BURNAZ
● BUSAY
CAHDI Mz.
● ÇANCUĞAZ
ÇAVDAR
● ÇERÇİ
ÇİFTLİK Mz.
ÇİMEMİ Mz.
● ÇOBANALANI
● ÇORAK
● ÇORTANUS
● ÇUKURALANI
DİVANLU
DİYAN Mz.
EĞRİCESU
ELMAYURD
EMİRAHUR Mz.
ENEKALANI
ESEDLÜ
ESKİDİR
EYGÜLER
● FİSTURİ
● FİYEZ
GENGER Mz.
GERÇE Mz.
● GERGEÇİ
● GÖÇBEĞİ
● GÖÇRELÜ VE YAYLAK GÖÇERİ
GÜLLEDÜŞDİ /GÜLLE-DÜŞER/
GÜNDOĞMUŞ
HAMZALU
HATUNVİRAN
HERİSE /HERVİSE/
HERKÖZÜ
HEVEKSE
● ILIŞAR/LU/
İHVANİ
İKŞARA
İMRANŞAH Mz.
● İNSANŞA
İSPANAŞA
İSTAVRİLÜ
KÂFİRMÜSÂLU
KÂFİRÖZÜ Mz.
KAL'A-İ MİLAS
KAL'A-I YASDURA/DİBİ/
● KARABAYIR
KARAMEREK
KARAVİRAN
● KARICA
KEÇİ/LÜ/
KEŞLİK /KEŞİŞLİK/Mz.
● KIÇI
KIŞLACIK Mz.
KIŞLACIK Mz.
KIŞLACIK Mz.
KIZILCAVİRAN
KİÇİFALDACA
● KOTANI
KÖLEGELE Mz.
● KÜBDAN
LÂVUS
● MAHMUDALANI
MAHOY
● MANOL
● MESUDALANI
MİNTARİ Mz.
MİRAHUR
MİSMİLON
MÜSÂLU /MİTARUHDA/
MUSLU
● MÜBÂRİZ
MÜNBERİZ
● NECLÜ
NECLÜVEK Mz.
NEFS-İ GEBEME VE TAZDEPE
● ONARKI
● ORTAALAN
ORTAVİRAN
ÖRENLÜ
PARÇI /PARSÇI/
● PİRİ
SARAYDERESİ
● SARAYSEKÜSİ
SARUCA/LU/
● SARUCALUYUKARU
SİMUGA
● SÖĞÜDÖZÜ
● SUNUMİ
ŞEBHÂNE
TARETYUKARU
TAVARA
TAVLU
● TÜRKKÖYÜ
● TÜRKÖRÜK
ULUFALDACA
URUSRİNA /RÜZPİNA/
VİRANÇUÇURU VE GÜN-DERESİ Mz.
YAHYALU
YALNIZKİLİSE Mz.
UZUNLU
● YAVADI
YAVŞAN
YEMİŞCİK
● YENİCEKÖY
ZİLLER
SAYYÂDÂN

20. HABSAMANA

AKÇAKİLİSE /AĞCAKİ-LİSE/
AKGERİŞ
BELEN /KÖY/
ÇAĞAT
ÇATAK

ÇEPNİ/LÜ/
DAMARLU
DEPECÜK/KIŞLA/
DEPEKÖY Tabi-i KARGU
DÖŞEK
EGSERİ
GABİGERFİ
GEBECÜK
GÖL/KÖY/
HANUT
HÂTÜN
KAL'A-İ HABSAMANA
KARAGÖZ
KARAY
KARCILU
KARGU
KUŞTOĞAN
NARI
OHTAMANA
SAMANLIKÇUKURU
SARUCA
TAŞOĞLU
TAZIVAR/A/
UZUNBARA
ZANLU, ZENGLÜ, ZENGİLÜ

21. FİDÂVERENDE

AHURCUK/KÖY/
AKFATMA
ALAKİN/ALAEKİN/
ALAYUNDLU
AYANGİD/E/-İ BÜZÜRK
AYANİD/E/-İ KÜÇÜK
AYBASDA
BEĞÇUKURU Mz.
BEŞTAM
BİGABEND/LÜ/
BORTA
ÇAĞAT
ÇAKIRLU
ÇAKRAZ
ÇAYIRALAN Mz.
ÇIKRIKALANI Mz.
ÇUKURCAK
DEMÜRCİLÜ
DEMÜRCÜLÜ
DEPELÜ
DERE/KÖY/
ECELÜ
ELEKÇİ
HAMASTOS
HİSARCUK /ASARCUK/
HÜLDÜR /HÜLÜR/
KABALU VE HIDIRLU VE ÇUKURLU
KARACA/KAYA/
KARAHASAN
KARAİBRAHİM
KAZANCILAR
KIRAÇKAYA
KIRANKÖY
KIZILCAHASAN
KIZILDERE Mz.
KOYUNCU/KÖY/
● KURUAĞAÇ VE TÜRK. ALAN
KUZKÖY
KÜFİ
KÜPEDÜŞEN
KÜRDİ
MONLACIK Mz.
NEFS-İ FİDÂVERENDE
OSMANDERESİ
SARUNCAKÖY
SEVDEŞLÜ
SOFİÇUKURU /SOBİÇUKURU/
TARUMA
TAŞANLU
ULUBEĞ Mz.
ULUCAK
ULULAR
YAKACUK/KÖY/
YARAS
YUNİS-İ KÜÇÜK
● YUSUFLU
ZAVİYE-İ ŞEYH İMAN DEDE

NOT: Baş kısmında (●) işâreti bulunan iskân yerleri önceleri mezre'a iken sonradan köy olmuştur. Devamlı mezre'a kalanların önüne ise (Mz.) kısaltması konulmuştur.

ZİYA GÖKALP VE ÇOCUK

Prof. Dr. İnci ENGİNÜN(*)

'Hayatın en tatlı çağı çocukluktur. Bu devirde dinlenilen peri masalları, en güzel romanlardan daha vecdlidir. Bilmem çocuklarıma olan iştiyakımdan, tahassürümden dolayı mı, her nedense, bugün ruhumun içi bir çocuk bahçesi olmuş gibidir"[1].

Türk cemiyeti için önemli bütün meseleleri içine alan bir sistemin kurucusu olan Gökalp, bu sistemde en küçük kurum aile ve geleceğin ümidi olan çocuğa da büyük yer vermiştir. Gökalp aile ve çocuk üzerinde çok durmuş, çocuğu hem aile kurumunu kuvvetlendiren bir unsur hem de cemiyetin geleceğinin gücü olarak görmüş ve çocuğun bir şahsiyet olarak yetiştirilmesini hedef almıştır. Gökalp'ın eserlerini ele aldığımız zaman, çocuklarla ilgili yazılarını dört grupta toplayabiliriz.

1. Terbiye ve sosyal meselelerle ilgili olarak çocukların yetişmesine dâir yazıları.

2. Çocukları yetiştirmek için yazdığı şiir ve masallar.

3. Kendi çocukluğuna dâir intibaları.

4. Kendi çocuklarının yetiştirilmesiyle ilgili görüşleri ve telkinleri.

1. Gökalp'ın düşünce faaliyeti sürekli olduğu için, onun ilk yazılarıyla sonraki yazıları arasında farklar bulunmaktadır. Gökalp'ın yaşadığı dönemin çok müstesna tarihî ve sosyal şartları da hatırlanıldığı zaman, ondaki bu değişmenin de realitenin uyulması gereken zaruretlerine bağlı olduğu anlaşılır. Gökalp'ın makalelerinde işlediği çocuk meselesi doğrudan doğruya terbiye meselesiyle ilgilidir. Bu konudaki yazılarının sayısı

(*) Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Öğretim üyesi.

da çoktur. Burada, temel mâhiyette gördüğüm bir iki noktayı işaret ile yetineceğim.

Çocuğa verilecek terbiye mutlaka millî olmalıdır.

Gökalp çocukların iptidaî cemiyetlerde kitapsız eğitimle millî terbiye aldıklarını medenî milletlerde eğitimin okullarda verildiğini ve bunun beynelmilel bir eğitim olduğunu belirtir. Modern milletler de millî harsı aramak zorundadırlar[2].

"Çocuk dünyaya geldiği zaman beraberinde ne dinî, ne ahlâkî, ne hukukî ne bedii, ne lisanî, ne iktisadî, ne de mantıkî bir vicdan getirmez. Bu vicdanları ona kendi milleti, milletinin harsı verir" diyen Gökalp[3] millî harsın, çocuğa, aileye, dolayısıyla millete kazandırılması husunu işler.

Gökalp bu temel görüşü bütün yazılarında devam ettirir. Onun terbiyeye dâir makalelerinde yer alan görüşleri müstakil bir araştırmayı gerektirmektedir.

2. Gökalp çocuklar için şiirler, masallar yazar. Sisteminin esaslarını, Türklük ve beşerî değerleri çocuğa edebiyat yolu ile telkine çalışır.

Gökalp'ın halk masallarından derleyerek Türklük değerlerine göre yeni baştan yazdığı masallardan manzum olanları, çocukların kolayca anlayıp ezberleyebilecekleri şekilde, hecenin kısa kalıplarıyla söylenmiştir. Nesir olanlarında dili son derece sâdedir. Fakat her masal, millî ve beşerî bir değer telkin edecek tarzda yeni baştan inşa edilmiştir.

"Tenbel Ahmet"de çalışkanlık, saadet ve insanlığın anahtarı olarak gösterilir. "Yılan Bey ile Peltan Bey"de yazarın bir halk masalını âilenin önemini belirtmek maksadıyla nasıl değiştirdiğini görürüz. Sevdiği Yılan Bey ile çocuklarının babası Peltan Bey arasında bir tercih yapmak zorunda kalan anne, çocuklarının babasını seçer ve aileyi devam ettirir.

Bazı hikâyelerinde ise Türkçülük ideolojisi ve Türklük âlemi allegorik olarak anlatılmıştır: Kolsuz Hanım, Kızılelma.

Bu masallar hem yazıldığı günlerde büyük yankı uyandırmıştır, hem de günümüzde çocuklar tarafından rahatça okunacak çocuk edebiyatını teşkil eder. Cumhûriyet'in ilk nesillerine, bu masal ve şiirlerle telkin edilen millî ve beşerî değerler derin izler bırakmıştır[4].

3. Gökalp kendi yetişmesinde önemli rolü olan babası, hocası ve pîrînden de müstakil yazılarında bahsetmiştir. "Babamın vasiyeti" adlı yazısında Gökalp, kendi çocukluğundan bahseder. Ondört yaşında iken Askerî rüşdiyenin en tenbel öğrencisi olduğunu söyler. Zira matematik problemlerini yorulmadan çözmekte, şiir ve edebiyat kitaplarını, onlardan "zevk aldığı" için bıkıp usanmadan okumakta, fakat "o zamanın peda-

gojisine göre ezberciliğe" dayanan diğer derslerden sıkılıp, tiksinip, kaçmaktadır.

Babasının "o zamanın başka babalarına" benzemediğini, "dindarlıkla hür düşünüşü nefsinde" birleştiren bir zat olduğunu ifade eder. Bir dostu oğluna aşk kitapları okumayı yasaklamasını tavsiye ettiğinde ona, şu mânâlı cevabı vermiştir:

"Bir çocuk hangi kitapları anlar ve zevk alırsa onu okuyabilir. Anlamadığı, hoşlanmadığı kitapları, zorla okutursanız kitaptan nefret eder"[6].

Gökalp kendisinin başlangıçta okuyacağı kitaplar hususunda serbest bırakılmasının yararına işaret ederek; kendisinin okuma alşkanlığını böyle kazandığını söyler: "Âşık kitaplarından tiyatro ve hikâye kitaplarına, onlardan sade şiirlere ve romanlara, daha sonra edebî eserlere, nihayet, tarihî, ilmî ve felsefî kitaplara kadar çıkabildim" der[7]. Babası onu okumalarında serbest bırakmıştır ama, sürekli "telkinler" de de bulunmuştur. Gökalp, sistemini kurduktan sonra çocukluğu ve babasının kendisine verdiği terbiye üzerinde düşünürken, onun kendisini bütün bütün serbest bırakmamış olduğunu, telkinleriyle de yolunu seçmesini sağladığını anlamıştır. Baba, "telkininin zamanı ve tarzı"nı iyi seçtiğinden, Gökalp'ın ruhu ve dimağı üzerinde işlemiştir. Gökalp'ın babası, Avrupa'ya giden gençlerin "millî bilgilerimizden bîhaber" kaldığını farkındadır. Gençler, hem Avrupa hem de doğu dilleri ve ilimlerine vâkıf yetiştirilmelidirler ki, öğrendiklerini "mukayese ve telif" edebilsinler ve "milletimizin muhtaç olduğu büyük hakikatleri meydana çıkarsınlar. Babası, Gökalp'ı böyle yetiştirmek istemiş, fakat ömrü bu hayalini gerçekleştirmeye yetmemiştir. Gökalp babasının bu sözlerini "mukaddes bir vasiyetname" saymış ve hiç unutmamıştır. O sözler, Gökalp'ın kitaba bakışını değiştirmiş ve kendisinde "tenkid" fikrini uyandırmıştır (s. 10).

Gökalp babasının tesirinden sonra, idâdide kendisine "bir ümit felsefesi, bir kurtuluş nazariyesi" ararken, geçirdiği buhran sırasında, bir hocasının sözü ona gideceği yolu gösterir: "İnkılap taklitle olmaz. Türkiye'de inkılap Türk milletinin sosyal hayatına, millî ruhuna uygun olmalı!"[8]. Göka'p bundan sonra da pîrînin tesirinde kalır. Ondan da "vatan yolunda nasıl" çalışması gerektiğini öğrenir.

Gökalp'ın babasının ölümü, onun ailesi içinde yetişmesini engellemiştir. Belki de daha sonra geçirdiği buhran ve intihar teşebbüsünde âileden gelen desteğin kesilmiş olmasının rolü vardır.

4. Gökalp, İngilizler tarafından 28 Ocak 1919'da tevkif edilerek önce Limni sonra Malta adasına sürülmüştür. Oradan her hafta âilesine mektup yazmıştır. Fezviye Abdullah Tansel tarafından yayımlanmış olan bu mektupları okurken, ideolog-şair babanın fikirlerini bizzat kendi

çocuklarına uygulamağa çalıştığını görüyoruz. Çocuklarının en büyüğü Seniha Hanım 16, ortancası Hürriyet 10, yaşında ve en küçüğü Türkân da henüz on bir aylıktır. Gökalp, çocuğun şahsiyet olarak yetiştirilmesine önem verdiği için en küçük kızına da mektup yazar, Âile fertlerinin her biri ile ilgili küçük teferruatlar bilmek ister. Bu teferruata dayanarak, şiirler yazar, mektuplarında âilenin dayanışmasını güçlendirmek için bunlardan faydalanarak herkese sorumluluk yükler.

Mektuplar âile fertlerine hitap ettiği için, sürekli olarak okuyucu benzer durumlarla karşılaşır. Tekrarlar pek çoktur. Bu tekrarlar, Gökalp'ın bir baba ve düşünür olarak çocuk-aile-terbiye-tahsil-millet ile ilgili görüşlerinde nelere önem verdiğini ortaya koymaktadır. Bunları bazı maddeler halinde toplayabiliriz:

Kendisi uzakta olduğu için âileyi bir arada tutmak ve onları uzaktan idare etmektedir. Çocuklarının mizaçları birbirinden farklıdır. Gökalp, karısına ve en büyük kızı Seniha'ya nisbeten uzun mektuplar yazmış, öteki iki küçüğe kısa, onlara olan sevgi ve güvenini gösteren, kusurlarını düzeltmelerini isteyen mektuplar kaleme almıştır. Küçüklere yazdığı diğer mektupların bir tekrarıdır. Bu küçücük çocuklara müstakil mektuplar yazmış olması, Gökalp'ın âile fertleriyle teker teker meşgul olmak istediğinin bir delilidir. Nitekim sürekli olarak âile fertlerine de birbirleriyle meşgul olmalarını telkin eder.

Bir âilenin fertleri ruhan beraber olursa, Allah da onunla beraberdir. Siz hep meserret ve şetaretli olduğunuz, bulunduğunuz zaman bilmelisiniz ki, ben de aranızdayım" (s. 398).

Âilede herkesin bir görevi vardır. Gokalp sinirli bir mizaca sahip olan eşini sürekli olarak çocuklarla meşgul olarak iyimserliğe sevketmeğe çalışır. Karısına yazdığı bir mektupta, "çocuklar âile tarikatının müridleridir", anne de şeyhleridir der (s. 384).

18 Mayıs 1920'de sürgün günlerinin daha da uzamakta olduğu anlaşıldığında yazdığı bir mektupta, "insan âile içinde yaşamak üzre yaratılmış" (s. 318) cümlesi yer alır. Gökalp bunu şahsî tecrübeyle öğrenmiştir. "İnsan için en tatlı muhit âile ocağıdır"(s. 319).

"Kadın ve çocuk erkeğe, Allah'ın emanetidir" (s. 274) diyen Gökalp bu vazifesini yapamamaktan müteessirdir.

Çocuklar gün geçtikçe annelerinin kederinin, endişelerinin tesirinde kalmaktadırlar. Bu havadan uzak tek şahıs küçük Türkân'dır (s. 235-236). Gökalp mektuplarında herkesi Türkân'dan örnek almağa çağırır. Karısına çocuklarıyla meşgul olmayı tavsiye eder. O zaman sıkıntılarını unu-

tacaktır (s. 222-223). Seniha ev işlerini üstüne almış; kardeşine ders vermekte; Hürriyet, Türkân'la oynamakta; Türkân annesine teselli vermektedir. Herkesin birbirine yardım etmesi gurbetteki Gökalp'ı sevindirir "Âile demek birbirine yardım demektir" (s. 182).

"Başkalarını muhayyeleleri bedbaht eder. Ben ise, muhayyelemin yüzünden mesudum" (s. 198) diyen Gökalp, çocukları ve eşiyle birlikte geçirdiği ve geçireceği mesut saatleri hayal eder (s. 197). Bu hayallerle ilgili parçalar son derece güzeldir (s. 202, 203, 227, 239, 247, 251).

Çocuklarına yazdığı mektuplarda, daima, "validenize çok hürmet ve riayet ediniz", "Validenize iyi bakınız", "Hepiniz birbirinizi seviniz. Birbirinizle ivi geçininiz" (s. 9, 69) ifadeleri yer alır.

Zaman zaman âile hasreti duyan (s. 228) ve âilesine çektirdiği sıkıntılar dolayısıyla kendisini suçlayan Gökalp, âilesine kavuştuktan sonra onları "mesut edecek bir hayat programı" (s. 47) yapacaktır. Milletten sonra insan âilesini düşünmelidir. "Her insan istediği gibi hürdür, fakat ana ve baba olduktan sonra, insanlar evlâtlarının esiridirler. Yavrularının saâdeti için analar ve babalar hasta olmamağa uzun müddet yaşamağa mecburdurlar (s. 51). Karısına "çocuklarla ne kadar çok meşgul olsa o kadar gönlün açılır" (s. 80) diyen Gökalp, âiledeki yardımlaşma ve dayanışmanın önemini sık sık tekrarlar. Zira bunlar bir defa söylenilmekle yetinilecek şeyler değildir.

Gökalp mektuplarıyla ailesinin "ruh doktoru"dur. 'Yalnız mektuplarımı okursanız ruhunuz hiç bir vakit hasta olmaz" der (s. 146) ve mektubun yaşanan anlar ve duygularla olan münasebetini bir başka mektubunda şöyle belirtir: "Sözler cansız markalardır. Canlı duyguları bu markalarla hakkıyla göstermek nasıl mümkün olabilir" diyerek mektupların duygu akımında güçsüz kaldığına işaret etmekle beraber âile arasındaki münasebeti sağlayan bu yegâne vasıtaya yine de müteşekkirdir: "Bu mübarek kağıt parçası hasret derdine ilaç, iştiyak yarasına merhem oluyor" (s. 503). "Ruhum da mektup almadıkça canlanmaz" (s. 505).

Vücut sağlığı: Gökalp vücut hasta ise insanın ruhu da hasta olur der ve âile fertlerine bunun için iyi gıda almalarını ;temiz havada dolaşmalarını, güneş alan odada oturmalarını; hastalık salgınında çocukların okula gitmemelerini; sıhhat kurallarına uymalarını bütün mektuplarında tekrarlar. Kendisi de yiyip - içtiklerini, yürüyüş ve yüzmesini anlatır. Gökalp, karısına uzun süre ihmal ettiği dişlerine baktırmasını hemen hemen bütün mektuplarında tavsiye eder.

Gıda spor, güneş ve basit rahatsızlıkların ânında giderilmesi insanın sıhhatli olmasını temin eder. Hasta olmamak insanın kendi elindedir. Onun iki tedbiri vardır. Birincisi gönlünü şen tutmak, ikincisi "bütün insanları, bütün mevcudatı, bütün kâinatı sevmek" (s. 506) tir.

"Keder ve ıztırap gibi heyecanlar sıhhat için mızırdır" diyen (s. 246) Gökalp, en büyük sıkıntıları Allah'a tevekkül ve mefkûreye sığınarak, heyecanları da aklını kullanarak yener.

Sıhhat-ruh münasebeti: Gökalp çocuklarına ve karısına dâima neşeli, mantıklı ve iyimser olmayı telkin eder. Kendi durumunu sık sık örnek verir. Kötümserliği bir çeşit hastalık sayar. Daha vapurdan yazdığı ilk mektubunda "Sakın kederlenmeyiniz, mektebe devama başlayınız. Validenizin kederlenmemesine son derece dikkat ediniz" (s. 3) satırları yer alır.

Gökalp "Sıkıntı vücuda zarar verir" derken, âile fertlerine kendilerini sıhhatli, ruhlarını ferah tutmayı hatırlatır. Şahsın sıhhatı önce âile fertlerine sonra da bütün millete sirayet eder. Ruhun sıhhatte bulunması iki şekilde mümkündür: 1. Allah'a inanmak, 2. irade.

"İrade heyecanlara hâkimdir. İrade de dinle mefkûreden gelir. Dindar adamlar iradeli oldukları gibi, mefkûreli insanlarda kuvvetli irade bulunur" (s. 212) diyen Gökalp bu irade gücünü bizzat göstermeğe çalışır. Ruhunu kötü düşüncelerden uzak tutar. "Fert olsun, cemiyet olsun insanın bütün saadeti iradesine sahip olmaktan ileri gelir (s. 342) diyen Gökalp, iradeyi cemiyet içinde yaşamak için ilk şart sayar: "Cemiyet içinde yaşayabilmek için, insanın iradeli, akıllı, faziletli, metanetli olması lâzımdır" (s. 225).

"Felâket, insana hariçten gelir, fakat metanet insanın elindedir. Metanetli adamlara, felâket hiç bir tesir yapamaz" (s. 266).

Gökalp'ın, sarıldığı ümit felsefesini karısına ve çocuklarına aşılamak için gösterdiği çaba, bu mektupları bugün bile ders alınacak malzeme haline sokar.

Bazı mektuplarında kendisini de vehim ve sıkıntıya kaptırdığı hissedilen Gökalp, bu hali hemen üzerinden atar: "Meserret Allah'ın nuru olduğu gibi, korku, keder, hiddet duyguları da şeytanın ateşidir. Kalbimizde bu duygular bulunduğu zaman, ruhumuza şeytan hakim olmuş demektir" (s. 71).

"İnsan Allah'a tevekkül ederse kalbi rahat olur. Başkaları insanı hiç bedbaht edemez. Bedbaht o adamdır ki vicdan azaplarından kurtulamaz" (s. 83), diyen Gökalp çocuklarına dindar olmalarını da öğütler.

Âile ile millet ve fert münasebeti: "Milletini sevenlerin mükadderatı milletin mukadderatı ile beraberdir. Dâima vatanın, milletin kurtulmasına dua ediniz" (s. 7, 152). "Mini mini Türkân'a dua ettiriniz" Onun duası makbuldür" (s. 57) diye yazar ve çocuklarının imanlı oluşuna sevinir.

Gökalp, daha ayrılığın ilk günlerinde kızlarına yazdığı bir mektupta, kendi durumlarını milletin içinde bulunduğu durumla birleştirerek çocukları için bir hedef çizer: "İnsan yaşamasını bilirse, hayat zor bir şey

değildir. Yaşamak için, evvelâ insanın bir mefkûresi olmalı. Mefkûre tükenmez vecdlerin, ümitlerin menbaıdır. Mefkûreler, millî felâketler zamanında doğar. Bugün Türklerin en ziyade mefkûreli olacakları bir zamandır. Sizin için başka bir mefkûre daha vardır ki kadınların ilim, ahlâk ve hukukça yükselmesine çalışmaktır. İşte bu gibi mefkûreler hem insanın ruhunu yükseltir, hem de o ruha büyük vecdler ve saadetler bahşeder. Mesut olmak, vecdli bir hayat yaşamak demektir. Vecdin kaynağı ise mefkûredir. O halde mefkûreli bir adama, nasıl vakit geçiriyorsun diye sormamalı! Mefkûreli, nerede olsa vaktini vecd içinde geçirir. Haricî ahvalin hiç birisi, onu millî ümitten mahrûm edemez. Bu mektubu da size mefkûreli olmayı tavsiye ederek kesiyorum. Mefkûreli ve ahlâklı olunuz, sevgili kızlarım." (s. 21).

Bu mektubunda Gökalp, tahsil ve kadın meselesi ile ideal telkin etmektedir.

Ferdin saadeti millete bağlıdır. "Ferdin ve âilenin bahtiyarlığı milletin bahtiyar olmasıyla kaimdir" (s. 147). Felâketler ise ruhları güçlendirir: "Felâketler, insanların seciyelerine kuvvet verir. Dâima rahat yaşayan çocuklar şımarık, kibirli ve tenbel olurlar" (s. 149). Böylece içinde yaşanan kötü günlerden fayda çıkacağına inanan Gökalp bütünüyle felâkete maruz olan milletin en küçük kurumu âile ve onu oluşturan fertlerine iman, iyimserlik aşılar. Felâket zayıfları ezecek, güçlü ve imanlıları ise yüceltecektir (s. 308).

"İnsanı ahlâkan yükseltecek zamanlar büyük felâket zamanlarıdır. Mefkûre böyle anlarda doğar ve kuvvetlenir. Akıl böyle zamanlarda vehimleri kovar, irade böyle zamanlarda sinirlere, heyecanlara, ihtiraslara hâkim olur. Bu zamanlar insanları ya sefil, yahut kahraman yapar. Mefkûresiz, akılsız, iradesiz olanlar sefil olur. Vicdanına, mefkûresine kıymet veren, aklına ve iradesine tâbi olanlar ise kahraman olur. Tarih, dâima bu gibi zamanları hikâye etmekten hoşlanır, çünkü tel'in edecek fertleri de, takdis edecek şahısları da bu devrelerde bulur. En fena ihanetler, bu gibi zamanlarda yapıldığı gibi, en yüksek fedakârlıklar da bu devirlerde görülebilir. İşte bugün biz böyle bir mühim devre içinde yaşıyoruz" (s. 401).

Dünyanın içinde bulunduğu hali "salgın halinde bir sinir hastalığı", "umumî delilik" sayan (s. 400) Gökalp, bu çıldıran insanlar arasında, dünyaya düzen verecek olanların akıllı, iradeli ve mefkûreliler arasından çıkacağını söyler. O düşünen insanın gücüne inanır: "Hayatı istediğim gibi görmek elimdedir. Kederden meserret çıkarabilirim. Esareti hürriyete tebdil edebiilrim. Mademki arzu ettiğim gibi düşünebiliyorum, istediğim gibi hissetmeğe muktedirim; o halde hürüm" (s. 195, ayrıca s. 204).

Eğitim, öğretim: Çocuklarının iyi yetişmelerini, öğretim görmelerini isteyen Gökalp, onların çalıştıklarını duydukça sevinir. Seniha, annesi ra-

hatsız olduğu için ev işlerini yüklenmiştir, ayrıca babasına mektup göndermek, gelen mektupları almak için postahaneye gitmektedir. Bu yüzden okula devam edemez. Gökalp dönüşte onların tahsiliyle meşgul olmak kararındadır. Bazan, kendisi bir öğretmen olduğu halde, çocuklarının tahsiliyle meşgul olmadığı için geçici keder anları yaşar. "Çocuklarıma terbiye vereceğim bir sırada, onlardan uzağa atıldım. Vâkıa bugün en iyi mürebbi zamandır. Öyle vak'alar cereyan ediyor ki, en duygusuz ruhlara bile mefkûre verebilir. Bu zamanın bütün çocukları başka hislerle, başka fikirlerle yetişecek. Millî felâketlerin uyandırdığı ruhları, en iyi terbiyeciler uyandıramaz. Bu cihetleri düşününce sizin de duygusuz ve fikirsiz kalmayacağınıza hükmediyor ve bu suretle teselli buluyorum" (s. 169).

Dönüşte onlara masal söyleyip şiir ezberleterek (s. 69) ders verecektir: "Burada çocuklardan uzak bir hayat yaşadığım için çok kerre çocuk kitaplarıyla ve çocuk edebiyatıyla meşgul oluyorum" (s. 184) der.

Kızlarının yetişmesi için onlardan "el yazılarıyla" mektup ister (s. 17). "Yalnız sözler kalbin aynası değil, yazı da ruhun bir aynasıdır. Başkasına mektup yazdırıldığı zaman, kitabet yapayım diye söylenen sözleri başka türlü yazar; halbuki kalbden gelen sözler aynıyla yazılmalı. Sen kitabet bilmediğin için doğru yazıyorsun. Senin imlânı da öğrendim. Her ne yazsan okuyabiliyorum" (s. 51).

Gökalp, çocuklarına boş vakit geçirmemeyi, derslerine çalışmayı ve küçüklerin okulda başka çocukların ahlâkına uymamalarını öğütler. Zira İstanbul'da ahlâk pek fenadır.

"İnsanı insan eden ilim ile ahlâktır. Bu iki şeyi kazanmağa çalışmalı. Felâketler insanı ahlâkça yükselmeğe sevkederse büyük nimetler yerine geçer. Büyük adamları yetiştiren hep felâketlerdir. Şimdi de büyük ruhlu kızların yetişeceği bir devirdir. Siz de bu felâketten istifade ederek yüksek ruhlu olmaya çalışmalısınız. Bunun için yegâne bir yol vardır ki tahsildir" (s. 19).

Bu satırlar yazarın bir zaman aradığı ümit felsefesini, kendi çocuklarına aktarmaya çalıştığını göstermektedir.

Çocuklarının okudukları kitapları da bilmek ister: "Tahsilde muvaffak olmak için en iyi usul, okumaktan zevk almaktır. Bir derse çalışırken ,ondan bir eğlence gibi, bir oyun gibi hoşlanmalı" (s. 73). Tahsil açısından çok önemli görüşler ihtiva eden bu mektupta Gökalp şiir ve edebiyat tahsiline verdiği önemi de belirtir.

Çocuklarına iyi ve ahlâklı kitapları okumayı tavsiye eder (s. 169). İlmin de yanlışı, zararlısı vardır: "Birçok mektep görmüş, tahsil görmüş adamlar ahlâksız çıktılar, vatansız çıktılar, çünkü onlara ilim diye yanlış

fikirler verilmiş. Yanlış ilim, cehaletten daha fenadır. Meselâ bizim cahil köylülerimiz, her halde züppe âlimlerden çok ahlâklıdır. Ona vatanın, milletin ne demek olduğunu kimse öğretmemiş; fakat duygusu ile, hissiyle ötekilerden daha iyi bilir. Demek ki doğru duygu, yanlış bilgiye müreccahtır; fakat bir adamda doğru duygu ile doğru bilgi birleşirse, onun ruhu tamamiyle sağlam olur. İşte tahsilde, terbiyede esas bu olmalıdır. Kafaları bilgili, fakat kalbleri duygusuz adamlar, acı yemişe benzer, Rengi güzel, fakat lezzeti çirkin. İnsanda asıl olan duygudur. Fikirler bilgiler, duyguların elbisesi, zinetleridir" (s. 553).

Okul da Gökalp için önemlidir: "Mektep çocukların birleşmesinden meydane gelmiş bir cemiyettir", onun için orada kolay öğrenilir (s. 75) "Çocuk büyüdükten sonra, büyük cemiyet içinde yaşayacaktır. O halde ilerdeki içtimaî hayata alışmak için çocukluk devresinde de itimaî hayata alışmak lâzım gelir" (s. 76).

İstikbalde milletin fertleri arasında müşterek duygular ve fikirler bulunabilmesi için çocukların mekteplerde beraber duyması ve düşünmesi lâzımdır (s. 76).

Ayrıca çocukların yabancı dil öğrenmeleri önemi üzerinde de durur: "Biz medeniyetçe Avrupalı, harsça Türk olmalıyız. Gayemiz Avrupa medeniyeti içinde bir Türk harsı yapmak olmalıdır" (s. 79). "Bizler bu asrın Türkleri ve Müslümanları olmalıyız. Yani Türk ve Müslüman kalmak şartlarıyla Avrupa medeniyetine tam bir suretle girmeliyiz. Hiç bir faziletimizi kaybetmeksizin Avrupa'nın bütün ilmî ve fennî terakkilerini almalıyız (s. 144).

Gökalp, kadın eğitimine de büyük önem verir. "Yani ahlâk sevgi ahlâkı" olacaktır" der ve bunun gerçekleşmesini kadınla erkeğin eşit tahsil görmesinde bulur: "Ne zaman ki kadınlar da erkekler kadar tahsil görerek cemiyetin idaresindeki rollerini icraya başlarlarsa. Evet, tarih gösteriyor ki yalnız erkeklere istinad eden bir medeniyet kalbsizdir, şefkatsizdir, samimiyetsizdir". Erkekler maddî medeniyeti vücuda getirmişlerdir. "Kadınlar da mânevî medeniyeti yükselterek kalbimizi, ruhumuzu vicdanımızı yükselteceklerdir" (s. 446).

Gökalp'ın kadın eğitimi üzerinde ısrarla durması da âile dolayısıyladır: "Âile ne kadar kuvvetli olursa, millet de o kadar kudretli olur. Âileyi kadın yapar, o halde millet de kadının bir eseri demektir. Bizde kadınlar iyi tahsil görmedikleri için, âile yükselemiyor. Âile yükselemeyince, millet de geride kalıyor. O halde terakkinin başı kadın terbiyesidir; kızların iyi yetiştirilmesidir.Bütün ıslâhat, her şeyden evvel kız mekteplerinden başlamalıdır. Kızların iyi terbiye edilmesi, bir milleti yeniden ihya edebilir, çünkü iyi kadın, iyi âileyi vücuda getirir" (s. 415).

Gökalp çocukları vasıtasıyla ortaya koyduğu bu umumî görüşlerin dışında, çocuklarının özel durumlarıyla da meşguldür. Hürriyet çok zayıf, Seniha şişmandır (s. 16). Hürriyet meseleleri olan bir çocuktur. Eşinin Hürriyet'in itaatsızlığından şikâyetine: "Hürriyet bilmelidir ki seni biraz incitse benim kalbimi kırmış olacaktır. Resmine bakıyorum gayet uslu duruyor. Bu uslu kız nasıl olur da sevgili annesini gücendirir" cevabını verir (s. 55).

Gökalp bu satırlardan sonra eşine de Hürriyet'in "nihayet bir çocuk olduğunu" ve "bazı yaramazlıklarının tabiî olduğunu hatırlatır. Evde herkes birbirini çok sevmelidir ki, kendisi gurbette, Polverista'da "rahat yaşabilsin" (s. 55)

Hürriyet mahçup, içe dönük, konuşmayan bir çocuktur. Gökalp kızına "mahcubiyet"in de bir tür "sinir hastalığı" olduğunu ve bu halin "irade" ile yenilebileceğini yazar, ona herkesin yanında konuşmayı tavsiye eder; "İyi düşünmek kifayet etmez. Düşündüğünü söylemek de lâzımdır" (s. 214). Hürriyet'in durumu kendisini endişelendirdiği için karısını çocukla meşgul olmamakla suçlar (s. 215-216, 221), Seniha'ya arkadaşlık etmesini tavsiye eder (s. 218, 228). "Ona kalabalık içinde şiir okutturunuz, masal söylettiriniz. Ezberlediği şiirleri, hepinizin yanında yüksek sesle söylesin. Hepinizin yanında masal söylesin. "Bugünün hayatında mahçupluk iyi değildir" (s. 209-210). Okul da mahcubiyeti gidereceği için okula gitmesini ister (s. 481). Çocuğu zayıf ve hırçın bulur, üzülür.

Hürriyet Allah'a gücenmiştir. Gökalp bu vesileyle çok önemli bir noktayı çocuklarına telkin eder: "Hürriyet'in Allah'tan gücenmesi haksız. Allah'a karşı muhabbetimiz menfaat karşılığı olmamalı" (s. 370). Aynı şeyi Hürriyet'e de yazar (s. 379). Gökalp geçen sıkıntılı günlerde âile fertlerinin dinî duygularının sarsılmasından memnun olmaz. "Allah'tan hiç bir fenalık gelmez! Bütün fenalıklar şeytandan ve ona uyan insandan gelir" (s. 379). Hürriyet daha sonra çok özlediği babasına kavuşmak için Allah'a mektup yazar. Gökalp bu davranışı "şâirane" bulur (s. 514, 515),

Hürriyet'in babasına el yazısıyla yazdığı mektuplar onu çok sevindirir: "İnşallah böyle çalışarak bir âlim olur" (s. 553).

Henüz onbir aylık Türkân'a yazdığı mektupların gazetelerin diline düşmesinden hoşlanmayan Gökalp, Türkân'a kısacık mektuplar yazar, ablalarına ve annesine yazdığı mektuplarda da Türkân'la ilgili bahisler yer alır. Gökalp Türkân vasıtasıyla, küçük çocuğun terbiyesi üzerinde durur. "Terbiye beşikten başlar. Çocuk her işittiğini, her gördüğünü taklit eder. Çocuğu şımartmak iyi olmadığı gibi, onu korkutmak da iyi değildir" (s. 276).

Çocuğa önce kendini sevdirmek lâzımdır. Çocuk ne hırpalanmalı ne şımartılmalıdır (s. 338-339). Seniha'nın Türkân'ı böyle yetiştirmesini ister. İlerde anne olacak kızına verdiği nasihatlar açısından da 7.6.1920 tarihli bu mektubun önemi vardır: "Çocuk cezadan değil, annesinin, babasının sevgisini kaybetmekten korkmalı"dır (s. 338).

Fakat Türkân yaramaz bir çocuktur. Annesinin hırkasını kesmiştir. Gökalp, kızına ceza olarak onun sevdiği resimli kartlardan göndermez (s. 340). "Terbiye etmek, yalnız çocuğu kötü huylardan vazgeçirmek değildir; onu iyi huylara da alıştırmak lâzımdır" (s. 338).

"Çocuklar annelerinin aynasıdır" (s. 396) diyen Gökalp karısına çocuklarına örnek olmak için neşeli davranmasını ister.

Türkân'la meşgul olunmasını, ona iyi gıda verilmesini, oyuncaklar alınmasını (s. 81), dua ettirilmesini (s. 68, 250), masal okunmasını tenbih eder. Türkân'ın konuşmayı öğrenirken yarım yarım konuşmasının mektuplarını okurken, onları yapmamasını da mektupta yazılı imiş gibi teşvik edilmemesini hatırlatır: "Ona doğru Türkçe söyleyin ki lisanı düzgün olsun. Bir de ona terkettirmek istediğiniz bazı huyları varsa, benim mektuplarımı okuyunuz. Madem ki o ,her arzusunu size 'baba' diye kabul ettiriyor, siz de ona aynı surette terbiyesine âit fikirlerinizi kabul ettiriniz. Türkân'ı korkutacak surette bağırmalar yahut hareketler yapmayınız" (s. 171).

"Türkân çocuk diliyle eğri büğrü konuşmasın" (174) diyen, Gökalp ona "güzel masallar" söyleyerek, "konuşmayı doğru" öğretmesini Hürriyet'ten ister. Böylece iki çocuk birbirine yardımcı olacaktır. Keza Türkân'ın ağlatılmamasını ve şımartılmamasını (s. 175, 179) ve kötü alışkanlıklar (falcılık gibi) edinmemesini ister (529).

Türkân masalları sevmektedir. Ona kız çocuklarının oyunlarını oynamasını tenbih eder. Masalları sevmesinden de memnundur. "İyi periler insanı devlerin elinden kurtarır" (s. 229-230) der. Türkân'ın ablalarına da "Türkân'a vermek istediğiniz dersleri masallarla anlatabilirsiniz" (s. 180) tavsiyesinde bulunur. Bu yaştaki çocuk için en iyi yer "ana kucağı" ve "en iyi bahçe baba ocağı"dır (s. 447).

Küçük kızına düşkünlüğü mektuplarında açıkça görülen Gökalp bunu da aklî bir zemine oturtarak, muhtemelen diğer çocuklarının kıskançlıklarını önlemek ister: "Anneni eğlendirdiğin için seni çok seviyorum. Sen orada benim canlı bir mektubum gibisin" (s.160). Onu evin "sinir doktoru" olarak görür (s. 220). Çocuklar arasında ufak tefek kıskançlıkları da mektuplarıyla gidermeğe çalışan Gökalp Türkân'a "baba benim deme, baba bizim de" (...) "Her kardeşin ayrı ayrı babası olmaz. Bütün kardeşlerin bir babası, bir anası bulunur" s. 176, 185) diye yaazr.

Türkân'ın kendisini döven annesini babasına şikâyeti (s. 502), Allah'a "Allah babamı gönder" (s. 517) diye dua etmesi Gökalp'ı hüzünlendirir ve Allah'ın nurunun his ile görüldüğünü Seniha'nın anlayacağı şekilde açıklar (s. 518). Karısına da "Türkân gibi çocuklar dövülmekle uslanmazlar" (.....) Çocuğun bütün işi, vazifesi oynamaktır" diye yazar ve çocuğa sert muamelenin onun büyüdüğü zaman sinirli olmasına yol açacağını betirtir (s. 502).

Evden gelen her haber, Gökalp için üzerinde düşünecek bir malzeme niteliği taşır.

Çocuklarının mesut geçmesi gereken çocukluk günlerinin keder dolu olmasına üzüldüğünü Seniha'ya yazan Gökalp, "bir milletin istikbali, çocuklarının tahsil ve terbiyesine tâbidir" (s. 276) der. Devirse buna uygun değildir. Gökalp, "insanları kitaplardan daha iyi terbiye edecek şey vak'alardır. Bu zamanın çocukları tarihi kitaplardan okumağa muhtaç değillerdir, çünkü tarih, canlı vak'alar suretinde gözlerinin önünde cereyan ediyor" s. 275).

Gökalp'in çocuklar hakkındaki görüşlerini ortaya koyan belgeler, yazılar arasında özel mektuplarının bulunması bizim için çok aydınlatıcıdır. Hemen bütün yazılarında fikirlerini ortaya koyarken soğukkanlı, onları telkinde ise heyecanlı ve tesirli olan Gökalp'ın bu fikirleri bizzat kendi hayatında da yaşadığını göstermesi açısından mektuplarının önemi büyüktür. Gökalp'ın Tanrı'dan istediği iki şey vardır: "Yurdum mesut olsun, yuvam bahtiyar" (s. 44, 45). Uzakta da olsa yurdunu mesut edecek küçüklerin yuvalarında bahtiyar olması ve yetişmeleri için elinden geleni yapar. Gökalp'ın yazılarını okuduktan sonra, fikirlerini bizzat yaşayan ve kendi yakın çevresine de uygulayan insanı, mefkûrecinin arkasındaki babayı görürüz. En güç şartlar altında bile hem kendisini kötümserliğe kaptırmayan hem de âilesine ümit aşılayan Gökalp, mücerret fikirleri müşahhas gerçekler ile birleştirmesini bilmiştir.

Sevgi bağlarıyla birbirine bağlı, sıhhatli mefkûreli tahsilli ve neşeli insanlardan oluşan âileler milletin sağlam temelini meydana getirirler. Âilede çocuk üzerinde mutlaka durmalıdır, zira o milletin geleceğidir.

NOTLAR

1. **Ziya Gökalp Külliyatı II Limni ve Malta mektupları**, Haz. Fevziye Abdullah Tansel, TTK yay. Ankara 1965, s. 205. Sayfa numaraları bu kitaba aittir.
2. **Makaleler, V**, Haz. Rıza Kardaş, Kültür Bakanlığı yay, 1981, s. 30-31.
3. **a.e.**, s. 43.
4. Bu tesirler için bk. Halide Edib, "Ziya Gökalp" **Vakit**, 27 Ekim 1924.
6. Ziya Gökalp, **Makaleler VII**, Haz. Dr. M. Abdülhaluk Çay, Ankara 1982, s. 95.
7. a.e s. 96 Yazının ilk neşri: **Küçük Mecmua**, nr. 18, 25 Eylül 1922.
8. **a.e.** s. 102.

TİMUR'UN ÖLÜMÜNDEN SONRA DOĞU ANADOLU, ÂZERBAYCAN VE IRÂK-I ACEM'DE HÂKİMİYET MÜCADELELERİ

Doç. Dr. İsmail AKA(*)

Timur, batıya yaptığı en son ve en uzun seferi sırasında Osmanlılar ve Memlüklere ağır darbeler indirdikten sonra, sefer dönüşü Bingöl havalisine geldiğinde, oğlu Ömer Şeyh'in oğullarından Pir Muhammed Şiraz'ın kendisine tefviz edildiğine dâir yarlık ve noyanlar ile gönderilirken, Şiraz'daki kardeşi Rüstem'e başka bir ulak gönderilerek orduya katılması buyurulmuştu. Fakat o Isfahan yakınlarındaki Curbadakan havalisinde Hansar'a vardığında, bu defa kendisine Isfahan'ın tefviz edildiği haberini aldı.[2] Yine bu sıralarda Timur'un üçüncü oğlu Miranşah'ın oğullarından Ebubekir Mirza'ya Diyarbekir ve Mardin taraflarından başlayıp, Basra'ya değin bütün Irâk-ı Arab tefviz edilip, yanına seçkin birçok begler de katılarak, az önce buralara yeniden hakim olmuş bulunan Kara Koyunlu Kara Yusuf Beg üzerine gönderildi. Ayrıca Mirza Rüstem de kendisine katılacaktı.[3]

(*) Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Öğretim üyesi.

(1) Timur'un bu oğlu Fars bölgesinden babasının yanına gelirken, 796 yılı R. evvel ayı (Aralık 1393-Ocak 1394)'nda Bağdad'a 4 konak uzaklıktaki Hurmatu kalesi yöresinde atılan bir okla öldürülmüş (Ş. Yezdî, Zafernâme, yay. Munammed Abbasî, Tahran 1336 h.ş., I, 473-475; N. Şamî, Zafernâme, yay. Felix Tauer, Praha 1937, I. 147; Barthold, Uluğ Bey ve Zamanı, çev. Tahiroğlu Akdes Nimet, İstanbul 1930, s. 15), bundan dolayı Fars bölgesinin idâresi daha o tarihte 16 yaşındaki oğlu Pir Muhammed'e verilmişti.

(2) Yezdî, II, 514.

(3) Şamî I, 278; Yezdî, II, 369 v. dv. Rüstem, Hille'de Ebubekir'e katıldıktan sonra onlar Yusuf Beg üzerine yürüyüp, Hit (Sîb) köyü karşısındaki Nehru'l-Ganem kıyısında kendilerini bekleyen Kara Koyunlu begi ile karşılaşarak gâlip gelmişler, Yusuf Beg Suriye'ye doğru kaçmış, kardeşi Yar Ali öldürülmüş, hanımı tutsak alınmıştı (Yezdî, II, 391 v. dv.). Savaş 1403 yılı Temmuz-Ağustos aylarında vukubulmuştur (Faruk Sümer, Kara Koyunlular, Ankara 1967, s. 65).

1403 yılında Gürcistan'a gelen Timur, burada fetihlerde bulunarak, Kür ırmağını geçti ve kışlamak için Karabağ'a giderken Beylekan'a geldiği sırada, çoktandır harap bir durumda kalmış bulunan Beylekan'ın imârını ve Aras ırmağından buraya bir kanal açılmasını buyurdu. Kışı Karabağ'da geçirmekte iken orduya çağrılmış olan Miranşah oğlu Mirza Ömer huzura geldi.[5] Kışı burada geçiren Timur, 14 Ramazan 806[6] (26 Mart 1404) Çarşamba günü Semerkand'a gitmek üzere Karabağ'dan hareketle, köprü kurmak suretiyle Aras ırmağını geçip, Nehr-i Barlas köylerinden Nimetâbâd civarına geldiği sırada, daha önceden kararlaştırıldığı üzere tertiplenmiş bulunan toyda 25 Ramazan (6 Nisan) Pazar günü al tamgalı yarlık ile Hülagu Han tahtını, yani Hürmüz'e kadar Fars ve Kirman, Rey'den Âzerbaycan'a kadar Irak-ı Acem, Arran, Mugan, Karabağ, Gilânât, Şirvan, Şemahi, Derbend, Gürcistan, Abhaz, Hicaz'a kadar Diyarbekir ve Irak-ı Arab, İstanbul'a kadar Rum diyarı, İskenderiye ve Nil'e kadar Şam diyarını Miranşah'ın oğlu Mirza Ömer'e tefviz etti.[7] Fars ve Irak-ı Arab'daki Timurlu mirzaları ile Şirvanşah Şeyh İbrahim, Mardin hâkimi, Melik İzzeddin Şir, Gürcü Köstendil, Urmiye hâkimi Dizek, Meraga hâkimi Çalık ve Erdebil hâkimi Bistam da Ömer'e tâbi olacaklardı.[8] Timur, Emir Cakü oğlu Cihanşah'ı ona atabeg tâyin edip, yanına bâzı begler ve 10.000 kişilik bir kuvvet bırakarak, az sonra Semerkand'a doğru yola çıktı.[9] Kazvin'e gelindiğinde, torunu Mirza Ebubekir gelerek, babası Miranşah'ın Bağdad'da kendi yanında ikâmet etmesini istemiş, onun bu isteği kabul edilerek Mirzalar Sultaniye'ye dönmüşlerdi.[10]

---

(4) Yeri için bk. Strange, Eastern Caliphate, s. 179.

(5) Yezdî, II 395. Yine burada iken Ömer Şeyh'in oğullarından İskender'e Hemedan, Nihâvend, Curucird ve Lur-i Kûçek yöreleri tevfiz edilmişti (Yezdî, II, 399).

(6) Yezdî II, 402; Hâfız-ı Abrû, Zeyl-i Zafernâme, yay. Felix Tauer, Ar. Or. VI, 431; Aynı eser, yay. Behmen Kerimî, Tahran 1328 h.ş., s. 10. Kara Koyunlular, s. 70: 4 Ramazan.

(7) Zeyl-i Zafernâme, Tauer, s. 432 v. dv.; Kerimî, s. 10 v. dv. Burada hükmün bir sureti de bulunmaktadır. Abdürrezzak-ı Semerkandî (Matla' Sa'deyn ve Mecma' Bahreyn, (MS) yay. Muhammed Şefi', Lahor 1360 h., s. 20-21) Timur'un bu yerleri Miranşah ile oğulları Ebubekir ve Ömer'e tevfiz ettiğini ifâde etmektedir.

(8) Yezdî, II, 403; Kara Koyunlular, s. 70. Babası Miranşah'ın begleri ve askerleri de ona verilmiş ve böylece o oğlunun buyruğu altına konulmuş oluyordu.

(9) Yezdî, II, 403; Tacü's-Selmanî, Tarih, Lala İsmail Efendi Ktb. nr. 304, 114a; Almanca tercüme ve faksimile olarak yay. H.R. Roemer, Şams al-Husn "Eine chronik vom Tode Timurs bis zum Jahre 1409 von Tag as-Salmanî, Wiesbaden 1956, s. 83-84

(10) Yezdî II, 406.

Dedesinin ayrılmasından sonra Mirza Ömer kışı Karabağ'da geçirip, baharda Aladağ yaylağına geldiğinde, bütün etraf hâkimleri gibi, Mirza Ebubekir de kendisinin daha büyük olduğuna bakmaksızın, dedesinin hükmüne uyarak, babası Miranşah'ı Diyarbekir'de bırakıp, annesi Hanike ile birlikte kardeşinin huzuruna gelerek armağanlar sunmuş, arz-ı tâzim ile izin isteyip, Diyarbekir'e dönmüştü.[11]

Mirza Ömer bundan sonra Emir Cihanşah'ı Gökçe Deniz yolu ile Karabağ'a gönderip, kendisi merkezi olan Tebriz'e yollandı. Nahcivan ahalisinin, Alıncak kalesine sığınmış bulunan müfsidlerden[12] şikâyetleri ve vaktiyle dedesi Âzerbaycan'ı kendisine tefviz ettiği sırada Alıncak kalesini tahrib etmesini buyurduğundan, Mirza Ömer, Cihanşah'ı kaleyi tahrip etmesi için gönderdi. Kendisi ise R. âhir'in 2'sinde (8 Ekim 1404) Şenb-i Gazan'a kondu. Burada Tebriz ileri gelenlerince karşılanan Mirza, Tebriz'de birkaç gün kaldıktan sonra, kışlamak üzere Karabağ'a gitti.[13] 22 C. evvel (26 Kasım)'de Karabağ'a gelen Mirza'nın yanına az sonra Şirvanşah Şeyh İbrahim armağanlar ile gelip-dönmüş, kışın sonlarına doğru ise o dedesi Timur'un ölüm haberini almıştı.[14]

Emir Cihanşah'ın büyük yetkilerle Mirza Ömer'e atabeg olarak tayini bazı kimselerin kıskançlığına yol açmış, zamanla Mirza ile atabegi arasında bir soğukluk meydana gelmişti. Timur'un ölümü haberi Âzerbaycan'da duyulunca, bâzı kimseler Emir Cihanşah'ı kandırarak, Mirza Ömer'in nöker ve beglerinden bâzılarını öldürüp, işleri kendi ellerine geçirme sevdasına kapıldılar. Buna inanan Cihanşah, 22 Ramazan 807 (24 Mart 1405) sabahı, Mirza Ömer'in otağına gelerek onun nâibi Mevlâna Kutbeddin-i Evbehî, Emir Darab-ı Kuşçu, Şeyh Muhammed-i Tavacı ve Abdülhâlik'i öldürüp, Mirza'nın çadırına yürüdü. Ancak Ömer bunu duyunca kaçmayarak, İnak ve Yasavulları silahlandırıp, âsilerin karşısına çıktı. Cihanşah dayanamayarak kaçmış,[15] Mirza Ömer'in beglerinden Ömer Taban, Baba Hacı, öldürülen Şeyh Muhammed-i Tavacı'nın kardeş ve oğulları, Emir Abdürrezzak, İsen Timur-i Yasavul ve Âşık gibi emir-

---

(11) Hâfız-ı Abrû Zubdetu't-Tevârih-i Baysungurî (ZT), Fatih Ktb. nr. 4370/1, 370a; MS, s. 21.

(12) Hiç şüphe yoktur ki burada sözü edilen müfsidler h. 796 yılı Zilkade (Ağustos-Eylül 1394) ayında Miranşah tarafından Alıncak'ta öldürülen Fazlullah-ı Hurufî'nin taraftarı olmalıdır. Zira burası Fazlullah'ın öldürülmesinden sonra bir ziyâretgâh haline gelmişti. Bk. Helmut Ritter, Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit-Die anfänge der Hurufisekte, Oriens (1954), VII, 1, s. 26-27.

(13) ZT, 370a-b; MS, s. 21-22

(14) Göst. yerler.

(15) Taoü's-Selmanî (115a) onun Sultaniye'ye doğru kaçtığını ifade eder.

ler onun ardınca giderek, ikindi vakti Ucan geçidinde[16] ona yetişerek, vuruşma sonucu yaralı olarak ele geçirmişler ise de, Şeyh Munhammed'e kısas olmak üzere kendisini öldürmüşlerdir.[17]

Mirza Ömer bundan sonra tekrar ordugâhına dönerek, işlerini düzene koymakla meşgul olmuş, ancak dirâyetli beglerinden bâzısı birdenbire öldürülünce, idârede aksaklıklar başlamıştı.[18] Baharda Karabağ'dan göç ile Aras'ı geçen Mirza Ömer, Ramazan bayramı günü (2 Nisan 1405) Nehr-i Barlas kıyısındaki Nimetâbâd köyünde konarak toy verdikten sonra, Ucan'da Saray-ı Olcay'a geldiğinde, ağabeyi Ebubekir'in Irak-ı Arab'dan Emir Cihanşah'ın öldürülmesini bahane ederek hareket ile Beşparmak'a geldiğini öğrendi. Bunun üzerine Mirza Ömer herbiri 500 kişiden ibâret 47 koşun[19] hazırlatıp onları silahlandırmış, 5000 kişiyi de oğruk[20]'ta alakoymuştu. Ancak bu sırada Ebubekir tarafından kendine gönderilenler onun itaât ettiğini bildirmişler ve Ömer de Sultaniye'ye hareket etmişti. 22 Şevval (23 Nisan) günü Sultaniye korukuna konan Mirza Ömer, hendekler kazılmasını buyurup, ağabeyini beklemeye başladı. Daha önce itaât ettiğini bildirdiğinden, çekinmeksizin Ebubekir yanında çok az bir nöker ile kardeşinin yanına geldi[21]. Lâkin bundan böyle kaygısızca yaşamak isteyen Ömer tarafından yakalanarak, Sultaniye kalesinde hapsedilmiş, oğruk ve hatunları ise Sultaniye yakınındaki Güzeldere'de Barlas Hüseyin Beg tarafından muhafaza altına alınıp, Zilkâde (Mayıs 1405) başlarında Hemedan taraflarına hareket edilmişti.[22] Mi-

(16) Tacü's-Selmanî, 115a. Tebriz'e 8 konak uzaklıktaki Ucan için bk. Strange, s. 163; Dorothea Krawulsky, Iran-Das Reich der Ilhâne, Eine topographisch-historische Studie, Wiesbaden 1978, s. 560-561.

(17) ZT, 371a; MS, s. 22-23. Ayaklanarak öldürülmesine rağmen onun Sultaniye, Tebriz ve Nahcivan'daki emlâki gaspedilmeyerek, oğullarına bırakılmıştı.

(18) Tacü's-Selmanî, 115b.

(19) Moğolca bir kelime olan koşun, Timurlular devri ve ondan sonra İran'da kurulan devletlerin ordu teşkilâtında daima karşımıza çıkmakta ise de, hiçbir zaman belli sayıda bir askerî topluluğu ifade etmemiştir. Misaller için bk. G. Doerfer, Türkische und Mongolische Elemente im Neupersische, Wiesbaden 1963, I, nr. 282. Son devirlerde kelime farsçada "ordu" anlamında kullanılır iken, yerini "arteş" kelimesine bırakmaya başlamıştır (H.R. Roemer, Şams al-Husn, s. 55, nr. 1)

(20) Ordunun arkada bıraktığı ağır nakliye katarları anlamına gelen bu kelime için bk. Uluğ Beg, s. 37, nr. 4. Ayrıca bk. Doerfer, Elemente, II, nr. 496.

(21) H. Abrû (372a) ve A. Semerkandî (s. 24) hemen tutuklandığını ifade ediyorlar. Halbuki Tacü's-Selmanî (116a-b) onların buluşup, gizli dostluk gösterip, aralarında işbirliği olmayışından şikâyet ettiklerini, fakat sonunda birbirlerinden kuşkulanmaya başlayıp, Ebubekir'in tutuklandığını söylüyor.

(22) O burada Zilhicce (Haziran 1405) sonuna kadar kalmış ve Sâve, Kum, Luristan ve Kürdistan ileri gelenleri kendisine armağanlar takdim etmişlerdi (ZT, 372a; MS, s. 24).

ranşah ise Ebubekir'in başına gelenleri işitince Horasan'a yönelerek, muhtemelen Mâverâünnehr hâkimi oğlu Halil Sultan ile birleşmek üzere, Kalpûş'a gitmişti.[23]

Mirza Ömer ağabeyini tutuklatmakla da yetinmemiş, kale muhâfızlarına onu ağılamaları buyruğunu vermişti. Lâkin Ebubekir muhâfızlar ile anlaşarak[24] 17 Muharrem (15 Temmuz 1405)'de kaleyi ele geçirmiş, Güzeldere'de bulunan annesinin de kendisine katılması ile bir süredenberi Rey ve Şehriyâr[25] yöresinde dolaşmakta olan babası Miranşah'ın yanına gitmek üzere Horasan'a yollanmıştı. Ebubekir'in Sultaniye kalesinde hapsedilmesinden sonra saltanat işleri ile meşgul olmaya başlayan Mirza Ömer, onun kaçtığını işitince, Beşparmak'tan ılgar ile Sultaniye'ye gelerek, Emir Abdürrezzak b. Hudaydâd'ı onun ardından göndermişti. Abdürrezzak ona Kazvin dolaylarında yetişince, taraflar arasında çatışma vuku buldu. Buna rağmen Ebubekir geceleyin yoluna devam ettiğinden Abdürrezzak geri döndü[26].

Mirza Ömer, güvendiği adamlarından bir kısmını Sultaniye'de bırakıp, Secas[27] ve Abaka Sarayı yolu ile Ucan'a geldi. Onun buraya gelmesinin sebebi, Timur zamanında kendi hizmetine verilmiş olan Bistam-ı Câkir[28]'in muhâlefet ile Şeyh İbrahim'e sığınmış olması idi. Mirza Ömer, âsi emirini Şirvanşah'tan istedi ise de, Şirvanşah çeşitli bahanelerle Bistam'ı iâde etmemişti. Bunun üzerine Mirza Ömer Aras'ı geçmiş, Şeyh İbrahim, Bistam, Karaman'ın oğulları ve Seydi Ahmed-i Şeki de Berdaa'dan Kür ırmağı kıyısına gelerek, savaşa hazırlanmışlardı[29]. Taraflar Kür ırmağı kıyısında karşılıklı bir hafta beklediler ise de, Çağatay şeh-

---

(23) ZT, 372a; MS, s. 34; Tacü's-Selmanî, 117b. Yeri için bk. H.R. Roemer, Şams al-Husn, s. 87, nr. 2. Mes'ud Keyhan (Coğrafya-yi Mufassal-i İran, Tahran 1311 h.ş., II, 187) burasını Bucnurd yakınında bir ova olarak gösteriyor.

(24) Tacü's-Selmanî'ye göre (117b-118a) Mirza Ömer Sultaniye kalesinde hapsedilmiş olan kardeşi Ebubekir Mirza'nın ağılanması emrini vermiş, fakat muhâfızlarından Ahi Ali Şah ve Hacı Beg-i Senceri bu haberi işitince Eubekir'i durumdan haberdâr ederek, kendisine bir kılıç verip, kaçma imkanını sağlamışlardır.

(25) Tahran yöresinde bulunan bu yer için bk. Strange, s. 217.

(26) ZT, 377a; MS, s. 36-38.

(27) Sultaniye'ye 5 konak uzaklıktaki bu yer için bk. Strange, s. 223; Hamdullah Müstevfî, Nuzhetu'l-Kulûb, yay. Muhammed Debirsiyakî, Tahran 1336 h.ş., s. 60. Buradaki ve yöredeki tarihî eserler için bk. Riccardo Zipoli, Çend eser-i nâşinahte der dehkede-i Secas-ı Zencan, Berressiha-yi Tarihî (1345 h.ş), Yıl 10, nr. 2, s. 103-168.

(28) O ve kabilesi hakkında bk. Kara koyunlular, s. 28.

(29) ZT, 377b; MS, s. 38.

zadesi arzusuna kavuşamadı. Çünkü kendisi Kür ırmağı kıyısında beklerken, Miranşah ve Ebubekir'in Horasan'dan döndükleri haberi gelmiş-ti[30].

808 (1405) yılı başlarında Miranşah'ın Horasan'a yöneldiği haberinin alınması üzerine Timur'un küçük oğlu Şahruh, Emir Hasan Sufi Tarhan, Emir Cihanmelik ve Emir Firuzşah'ı 5000 kişilik bir kuvvet ve bir mektupla onu karşılamaya gönderdi. Onlar Miranşah'ın niyetini öğreneceklerdi ve ona göre hareket edeceklerdi. Yola çıkan begler Sebzvar'da, daha önce ayaklanan Serbedarlılardan[31] Sultan Ali-i Sebvarî üzerine gönderilmiş bulunan Emir Said Hoca ile birleştiler. Bu sırada Miranşah Kalpûş'ta konmuş, az önce Said Hoca karşısında yenilerek, Astarâbâd'a kaçmış bulunan Sultan Ali de Miranşah'ın yanına gelmişti. Lâkin biraz sonra Said Hoca ile Mızrab Bahadur, Şahruh'un mektubunu[32] Miranşah'a verdikleri gibi, Sultan Ali'nin de teslimini istediler[33]. Bu sırada bulunduğu hapisten kurtularak babasının yanına gelen Ebubekir, Sultan Ali ile ilgili olanları duyunca, kendilerine sığınan bir kimsenin, düşmanına tesliminin doğru birşey olmadığını, başkalarının da kendilerine güvenlerini sarsacağını ifâde ile, bir meşveretten sonra geri dönmeyi kararlaştırdılar[34]. Dönüşlerinde Şehriyar kalesine geldiklerinde, Mirza Ömer'in Karabağ taraflarında olup, Şeyh İbrahim ile savaşmak üzere gittiğini öğrendiler. Mirza Ebubekir, durumdan faydalanmak düşüncesi ile oğrukunu Rey Soğuk Bulak[35]'ında bırakarak, 2000 kişi ile Sultaniye'ye yürüdü. Emir Doladay karşı koymadan kaleyi teslim etmiş, Ebubekir, kalede bulunan Mirza Ömer'in

---

(30) Göst. yerler.

(31) Bunlar için bk. İ.A. Serbedârîler maddesi, Ayrıca bk. İ.P. Petroşevsky, Nehzet-i Serbedârân-ı Horasan, çev. Kerim Keşâverz, Tahran 1351 h.ş; John Masson Smith, The history of the Sarbadâr dynasty, 1336-1381 A.D. and its sources, La Haye-Paris 1970.

(32) Mektubun sureti için bk. Sarı Abdullah Efendi, Münşeât, Esad Ef. Ktb., nr. 3333, 21a-23b; Tacü's-Selmanî 70a-72a.

(33) ZT, 376a-b; MS, s. 35-36. Miranşah, ekseriyetle Şahruh taraftarı olan bütün müverrihlere göre (msl. bk. Tacü's-Selmanî, 74a-75a) Horasan hâkimi Şahruh'un haklılığını kabul ile dönmeyi ve istenilen kimseleri teslim etmeyi uygun görmüş, Sultan Ali, Pir Padişah'ın hatunu ve küçük oğlu Sultan Hasan, Said Hoca'ya teslim edip, Sultan Ali Herat'a gönderilmiş ve 808 yılı 2 Safer Çarşamba (30 Temmuz 1405) günü öldürülmek suretiyle (Fasih-i Hvafî, Mücmel-i Fasihî, yay. Mahmud Ferruh, Meşhed 1339-1340 h.ş., III, 160) Serbedarlılara kesin olarak son verilmiştir.

(34) ZT, 376b; Hâfız-ı Abrû, Mecmuâ (Şahruh Tarihi Bölümü) (ŞT), Topkapı Sarayı, Bağdad Köşkü, nr. 282, 868b-869a; MS, s. 36; Tacü's-Selmanî, 85a-b.

(35) Yeri için bk. Strange, s. 218.

hanımları ve beglerini serbest bıraktığından kendine epeyce taraftar toplamaya muvaffak olmuştu[36].

Bu sırada Âzerbaycan'da Germrûd yöresindeki Miyâne[37]'ye gelen Mirza Ömer, beglerı ve ordusunun bir kısmının Ebubekir'e katıldığını öğrenince, ilerigelenleri toplamış ve Ebubekir'den çekindiğinden Şeyh İbrahim ile anlaşmıştı[38]. Mirza Ömer buradan Dere-i Verd'e geldiğinde, nâiblerinden Şeyh Hüsrevşahî ve daha bazı kimseler, Sultaniye'deki hazinenin telef olup, orduya para lâzım geldiğini, elde para bulunmadığından, ülkedeki zenginlerden borç olarak bir miktar para alınmasını teklif ettiler. Bunun üzerine Mirza Ömer istemeğe istemeğe gelecek yılın vergisine mahsuben berat yazılmasına izin verdi.[39]. Bayan Kavçin ile Şeyh Hüsrevşâhî Tebriz'e gelerek, zulme başvurmak suretiyle iki günde 200 Tümen para topladıkları gibi, şehir ilerigelenlerinin pek çoğu zorla Tebriz'den alınıp, Sultaniye'ye göçürülmek üzere yola çıkarıldılar. Mirza Ömer Erdebil yolu ile Miyâne'ye geldiğinde, adamlarının ahalinin hayvanlarını yağmalayarak, Sultaniye'ye gitmekte olduklarını öğrendi. Bu arada Ebubekir'in Sultaniye'yi ele geçirdiği öğrenilince, Ömer Taban, Sultan Sencer ve Abdürrezzak gibi emirler, Mirza Ömer'den yüz çevirerek, Ebubekir'in yanına gittikleri gibi, bir kısmı da dağıldılar. Ömer'den yüz çevirip, Miranşah'ın yanına gelenler bâzı ümitlerle gelmişlerken, Ebubekir, Ömer Taban, oğulları ve kardeşleri hariç diğerlerini öldürttü. Tebriz'den para toplayan Bayan Kavçin ve Şeyh Hüsrevşâhî daha Ucan'da iken, Mirza Ömer'in beglerinin dağıldığını öğrenince, topladıkları paralarla Ebubekir'in yanına geldiler[40]. Ebubekir, Sultaniye kalesi ve hazineleri ele geçirince altın taht hazırlatıp, babası Miranşah'ı tahta oturttu ve birkaç gün toylar verildi. Mirza Ömer'in artık askerleri dağılmış, kendisi ise Gâverûd[41] taraflarına gitmişti. Ancak burada da kendisini emniyette hissetmediğinden Meraga'ya geçti. Burada Türkmen Çalık, Barlas Salık,

---

(36) ZT, 378a; MS, s. 39.

(37) Yeri için bk. Strange, s. 170; Krawulsky, s. 539.

(38) Hâfız-ı Abrû'ya göre (ZT, 378a) ilerigelenler arasında Zafernâme müellifi Nizâmeddin-i Şamî de bulunuyordu.

(39) ZT, 378a-b.

(40) ZT, 378b; MS, s. 41. Hâfız-ı Abrû'ya göre Şeyh Hüsrevşâhî 808 yılı 28 R. ahir Cuma (23 Ekim 1405) günü asılmıştır.

(41) Bu yer için bk. Mes'ud Keyhan, Coğrafya, II, 446-47. Buradaki haritada Gâverûd ırmağı Senendec civarında gösterilmiştir; Alfons Gabriel, Die Erforschung Persiens, Wien 1952, s. 204. İran Genel Kurmay Başkanlığı Coğrafya dairesinin 1320 h.ş. (1941) tarihinde yayınladığı 1/1.000.000 ölçekli İran haritasının Kirmanşah paftasında, Senendec-Hemedan yolunun güneyinde bu adda bir ırmak gösterilmektedir.

Sulduzlar ve Türkmenler kendisine katıldılar. Onlar Çalık oğlu Alike'yi öncü tayin edip, Tebriz'e yürüdüler. Ancak Tebriz'de yolsuzluklarda bulunup, halkın namusuna el uzatmaya başlamışlardı. Bu sırada Hoca Pir Ali, şehirden 100.000 Dinar para toplamak için gelince, o halk ayaklanarak Pir Ali öldürüldü. Halkın ayaklanıp, şehir kapılarını kapatması üzerine Mirza Ömer Şenb-i Gazan'a gelerek, şehre adam göndermek suretiyle halka nasihat etti ise de, Tebrizliler kendisini hükümdarları olarak tanıdıklarını, ancak Türkmenleri şehre sokmayacaklarını ifade etmişlerdi. Lâkin bundan böyle Türkmenlere ihtiyacı olan Mirza Ömer, Türkmenlere izin verince onlar silahlı olarak şehre yöneldiler isede, Kadı Giyâseddin ve Hâce Abdülmuhsin-i Kazvinî'nin önderliğinde Türkmenleri şehre bırakmadılar. Ancak bu sırada Sultaniye'yi ele geçiren Ebubekir'in Tebriz'e gelmekte olduğu duyulmuş ve Mirza Ömer tekrar Meraga'ya dönmek zorunda kalmıştı.[42]

Mirza Ebubekir 808 yılı C. evvelin ilk günü (25 Ekim 1405) Sultaniye'den Rey'e giderek annesi, babası ve oğrukunu orada bıraktı. Bu arada Şehriyar kalesinde bulundukları sırada has begleri ve inakları, saltanatı başkalarına bırakmayıp, kendi elinde bulundurmasını söylemeleri üzerine o bunu kabul ile toylar verip, tahta oturarak, bunu etrafa da hükümlerle duyurdu. Ardından Emir Bayan Kavçin ve Barlas Behlûl ile daha bâzı Divan mensuplarını para tedâriki için Tebriz'e gönderdi. Bu sırada Mirza Ömer Gâverûd taraflarında olup, Ebubekir'in Yasavul'u Sevinç ve Miranşah'ın ordubazlarının Tamgacısı Yahya-yi Burslanî Tebriz'de bulunuyorlardı. Onlar Kemah (?)'tan gelmiş bulunan Emir Şems ile birlikte, Mirza Ömer'in Tebriz'de Daruga olarak bıraktığı nökeri Aceb Şir üzerine yürüyerek onu tutsak aldılar. C. evvel'in 11'inde (4 Kasım) ise Bayan Kavçin ile Barlas Behlûl Tebriz'e geldiler. Lâkin Meraga taraflarına gelen Mirza Ömer, Çalık ve Türkmenleri ile Salık Barlas ve Sutaylıları etrafına toplayarak, Tebriz'e yönelmişti. Emir Bayan kendinde karşı koyacak gücü göremediğinden Tebriz'den ayrılarak, Germrûd taraflarına giderek, durumu Mirza Ebubekir'e bildirdi. Mirza Ömer'in Tebriz'e yöneldiği haberinin alınması üzerine Ebubekir, Hanike ve Sultanbaht Biki'yi Soğuk Bulak'taki oğrukunda bırakarak, Emir Doladay'ı önden gönderip, Tebriz'e yürüdü. Bu arada Mirza Ömer Tebriz'den ayrılınca Ebubekir'in adamları Tebriz'e geldiler. Tebrizliler, Ebubekir'in Rey'de bulunmasından ötürü onun gelmeyeceğini zannettiklerinden, Ebubekir'in adamları ile Şeyh Kabbanî, Kadı İmâdeddin ve Şeyh Kassab'ın önderlik ettiği Tebriz halkı arasında vuruşmalar oldu. Ancak birdenbire Emir Doladay'ın gelmesi üzerine onlar Ebubekir'in gelmekte olduğuna kanaat getirerek, Do-

(42) ZT, 379a-b; MS, s. 41.

laday'ı karşılamaya çıktılar. Onu şehre getirerek, Şeyh Kassab, Hace Abdülmuhsin-i Kazvinî gibi önderleri yakalayarak, öldürmek istediler ise de, Emir Bayan onları serbest bıraktırdı. Begler iki gece şehirde kalıp, Barlas Behlûl'u burada Daruga olarak bırakıp, Meraga'ya gittiler[43].

27 C. ahir 808 (20 Aralık 1405) tarihinde Tebriz'e gelen Ebubekir, kışı geçirmek üzere askerlerini şehir halkının evlerine dağıttı[44].

Ebubekir'in Tebriz'e yaklaşması üzerine Mirza Ömer Meraga taraflarına çekilmiş, fakat burada umduğunu bulamayınca, oradan Hemedan'a gelmişti. Buranın hâkimi kendisine katılmakla birlikte, Ebubekir bu taraflara gelecek olursa kendisinin ona karşı koyacak gücü bulunmadığını ifade etmişti. Bunun üzerine onlar Isfahan ve Şiraz taraflarına giderek, Ömer Şeyh'in oğullarından yardım istemeyi uygun gördüler. Isfahan yakınında Curbadakan'a gelince, Mirza Ömer, Rüstem'e elçi göndererek, geldiğini bildirdi. Rüstem onu şehir ilerigelenleri ile birlikte karşıladı. Onlar bir taraftan Pir Muhammed ve İskender'e hazırlanmaları için haber gönderdikleri gibi, öte yandan Ebubekir'in Rey'de bulunan oğrukunu yağmalayıp, döndüler. Mirza Ömer buradan da Şiraz'da bulunan Pir Muhammed'in yanına giderek kışı orada geçirmiş[45], bu arada oğrukunun yağmalandığını öğrenen Ebubekir ise, 20 Şa'ban 808 (10 Şubat 1406)'de Tebriz'den ayrılarak[46], Isfahan'a yönelmişti. Rüstem ve İskender de karşıdan gelmiş ve taraflar arasında iki konaklık mesafe kalmıştı. Lâkin bu sırada Emir Bistam'ın Tebriz'i işgal ettiği haberi geldi. Ebubekir Tebriz'deki durumu daha önemli adederek, Âzerbaycan'a döndü. Ancak Mirza Ömer ve müttefiklerinin durumdan faydalanarak Ebubekir'i tâkibe girişmeleri üzerine o ,Secas yöresindeki Argun Koruku[47]'ndan dönerek, taraflar 1 Zilkade 808 (20 Nisan 1406) Çarşamba günü Derguzin civarında karşılaştılar[48].

Müttefikler, Ebubekir karşısında bozguna uğrayarak Isfahan'a çekildiler[49]. Şehri kuşatan Ebubekir, Soğukbulak'taki oğrukunda yağmala-

---

(43) ZT, 379b-380a; MS, s. 42-43.

(44) ZT, 380a; MS, s. 41.

(45) ZT, 381a-b; MS, s. 45-46.

(46) O Tebriz'de Emir Muhammed-i Devatî ve Hace Zeyneddin-i Kazvinî'yi şehrin surlarını onarmak için bırakmış ve Muhammed-i Devatî kapılarla burçları berkitmiş, mancınıklar koyup, yollarda savunma tedbirleri alıp, şehrin imarı ve ziraatın canlandırılmasına çalışmıştı (ZT, 405a; MS, s. 90-91).

(47) Burası için bk. Strange, s. 223.

(48) ZT, 380a-b; MS, s. 44. Derguzin için bk. Strange, s. 196; Krawulsky, s. 241.

(49) ZT, 381b; MS, s. 47. Onlar buradan da Fars'a gitmiş olmalılar. Zira kuşatma sırasında onlardan söz edilmemektedir. Fakat Ca'ferî b. Muhmmed el-Hüseynî

nan malları ve haremini ele geçirmeye muvaffak olmasına rağmen kuşatmayı kaldırmadı. Bu arada Derguzin yenilgisinden sonra Fars'a kaçan Mirza Ömer ile Pir Muhammed'in Şiraz'dan Isfahanlılara yardımı için gelmekte olduklarının öğrenilmesi üzerine, Ebubekir Isfahan'dan bir konak uzakta onları karşılamak üzere çıktı ise de, bu sırada Mirza Ömer, yeğenlerinin Ebubekir önünde dayanamayacaklarını düşünerek, Pir Muhammed'den ayrılıp, Horasan'a göneldi.

Bundan sonra Mirza Ömer, bu sırada beglerinden Said Hoca'nın ayaklanmasını bastırmak üzere Cam yöresinde bulunan Şahruh'a nökerlerini göndererek itaat ettiğini ifade ile, kendisine izin verilip verilmeyeceğini sormuş[50], onun bu isteği kabul edilerek, kendisi ve nökerlerinin bütün ihtiyaçlarının Sebzvar'da temin edilmesi buyurulmuştu. Sebzvar'a gelerek ihtiyaçlarını tamamlayan Mirza Ömer, 809 yılı 1 R. ahir (15 Eylül 1406) günü Samalgan[51] civarında Hoca Kanber'de Şahruh'un huzuruna geldi.

Ayaklanan Said Hoca'nın Mâzenderan hâkimi Pir Padişah'a sığınması[52] ve teslim edilmemesi üzerine Astarâbâd'a yürüyen Horasan hâkimi, Sultan Devin[53] mevkiinde düşmanı mağlûp edince, Astarâbâd, Damgan ve yöresi Mirza Ömer'e tevfiz edilmiş, Ali Beg Horasan'ının hâkimliğini de oğlu Uluğ Beg'e bırakarak[54], Herat'a dönmüştü (4 C. ahir 809/16 Kasım 1406). Ancak daha sonra Şahruh Mâverâünnehir'deki son olaylar üzerine buraya harekete niyet ettiği ve Uluğ Beg ile atabegi Şah Melik'in Tus ve Meşhed yörelerinden ayrıldığı sırada[55], Mirza Ömer Şahruh'a karşı ayaklanarak Mâzenderan'dan Horasan'a yürüdü. Mirza Ömer kendisine edilen nasihatlara aldırmadığından Şahruh, Emir Mızrab'ı Murgab Suyu kıyısında bırakarak Cam'a geldi. Nihâyet taraflar Burudiye sahrasında 9 Zilkade Pazartesi[56] (18 Nisan) günü karşılaştılar ve Mirza Ömer yenilerek kaçtı. Mirza Ömer önce, yanında pek az nökeri olduğu halde Semer-

---

(Tarih-i Kebir, Leningrad Umumî Ktb. Pers. Nov. Serija, nr. 201, vrk. 297; Alm. trc. Abbas Zaryâb Khoyî, Der Bericht über die Nachfolger Timurs aus dem Tarih-i Kabir des Ca'farî ibn Muhammad al-Hüsainî, Mainz 1960, s. 39) Rüstem'in şehirde bulunduğunu kaydediyor.

(50) ZT, 391a; ŞT, 873a; Tacü's-Selmanî, 111a ve 122a; MS, s. 67.

(51) Yeri için bk. Strange, s. 392; Roemer, Şams al-Husn, s. 82, nr. 1.

(52) ZT, 392b; ŞT, 873b; Tacü's-Selmanî, 108b. Ancak bu sonuncusu Teberrük Padişah şeklinde yazmaktadır.

(53) Yeri için bk. Strange, s. 376; Roemer, Şams al-Husn, s. 82, nr. 2.

(54) ZT, 397b; ŞT, 876a; MS, s. 79. Tus, Meşhed, Âbıverd, Nesa, Yazır, Habuşan, Samalgan ve Çerınigan'dan ibâret olan Ali Beg Horasanı tâbiri için bk. Mücmel-i Fasihî, III, 160 ve 170; Uluğ Bey, s. 60.

(55) Tacü's-Selmanî, 125a-b.

(56) ŞT, 873b; MS, s. 86. ZT (402b)'de yanlış olarak 9 Zilhicce. Tacü's-Selmanî (129a)'de tarih zikredilmemiştir.

kand'da bulunan kardeşi Halil Sultan'ın yanına gitmek üzere Mâverâünnehir'e yönelmiş, fakat Murgab yöresine geldiğinde Şahruh'un adamlarından Berdi ile giriştiği vuruşmada yaralanmış ve tedavi için Herat'a getirilirken yolda ölmüştür[57].

Az önce de ifade edildiği üzere Tebriz'de bâzı hâdiselerin çıkması üzerine esâsen Âzerbaycan'a dönmekte olan Ebubekir, tâkip edildiğinden dolayı dönerek, Isfahan'a kadar gelmişti. Şimdi ise Şeyh Hacı-i Irakî'nin Sultaniye kalesini kuşattığı, Bistam-ı Câkir'in Tebriz'e girip, Şirvanşah Şeyh İbrahim'in de Tebriz'e gittiğini öğrenince Ebubekir Isfahanlılar ile anlaşarak Âzerbaycan'a döndü. Yolda Derguzin'e geldiğinde Şeyh Hacı-i Irakî'nin Sultaniye kuşatmasını kaldırdığı öğrenilmiş, fakat Celâyirli Sultan Ahmed'in Tebriz'e yürüdüğü haberi şâyi olmuştu[58].

Gerçekten de Ebubekir'in Tebriz'den ayrılmasından iki ay kadar sonra, Bistam-ı Câkir ve Şirvanşah Şeyh İbrahim'in Tebriz'e gelmekte oldukları işitilmişti. Ebubekir'in kendi yerine bıraktığı Emir Muhammed-i Devatî onlara karşı koyacak gücü kendinde göremediğinden, Bistam'a adam göndererek onunla anlaştı ve Bistam 20 Şevval 808 (20 Nisan 1406) Cuma günü şehre girdi. O günlerde Şeyh İbrahim de gelerek şehrin dışına konmuş bulunuyordu. Lâkin şehir ilerigelenleri söz getirip-götürerek onların aralarını açtılar ve Şeyh İbrahim, Bistam'ın kardeşi Mansur ile oğlunu tutukladı. Bunun üzerine Bistam 20 Mayıs'ta savaşmak üzere Tebriz ilerigelenleri ile şehirden çıktı ise de, az sonra Tebrizlilere izin vererek Erdebil'e döndü. Onun ardından Şeyh İbrahim Argun bahçesine konup, on gün sonra şehre girdi ise de birkaç gün sonra Ucan'a hareket etti. Ancak o günlerde Sultan Ahmed'in Âzerbaycan'a doğru gelmekte olduğu haberini alınca, "memleketin asıl sâhibinin gelmekte olduğunu" ifade ile, Bistam'ın kardeşi ve onun oğlunu serbest bırakarak Ucan'dan ayrılarak Şirvan'a yollandı[59].

Esasında Kara Koyunlu Yusuf Beg ile birlikte Dımaşk kalesinde hapiste bulunan Sultan Ahmed, Şam nâibi, geleceğin Memlûk sultanı Şeyh el-Mahmudî'nin, Memlûk sultanı Ferec'i tahttan indirmek için Yusuf Beg ile birlikte 1405 yılında giriştiği Mısır seferine katılmayarak bir gece aniden Dımaşk'tan kaçmış ve Hille'ye gelmişti. Onun Hille'ye gelmesinden sonra halkın ayaklanması dolayısı ile Mirza Ömer tarafından Bağdad'da hâkim olarak bırakılmış olan Devlet Hoca-i İnak'ın şehri terk-

---

(57) Tacü's-Selmanî, 130a-131b; Hvandmîr, Habibu's-Siyer, yay. Celaleddin Humayî, Tahran 1333 h.ş., III, 565.
(58) ZT, 382a-b; MS, s. 47-49.
(59) ZT, 405a-b; MS, s. 90-92; Kara Koyunlular, s. 71.

etmesi üzerine, 5 Muharrem 808 (3 Temmuz 1405) Perşembe günü Bağdad'a girdi.Dımaşk kalesinde hapiste bulundukları sırada Irak-ı Arab'ın Sultan Ahmed'e, Âzerbaycan'ın ise Yusuf Beg'e ait olması aralarında kararlaştırıldığı halde, Celâyirli hükümdârı, Timur'un bu bölgeden çekilip-gitmesinden sonra ölümü ve ardından oğulları arasında mücadelelerin başlaması, Ebubekir'in Isfahan'a gitmesi ve Kara Koyunlu beginin ise çok uzaklarda bulunmasını fırsat bilerek Uyrat, Türkmen ve Kürtlerden toplayabildiği bir miktar asker ile Bağdad'dan hareket ederek Tebriz'e yöneldi. Sultan Ahmed'in Tebriz'e gelmekte olduğu haberinin alınması Tebriz ahalisi tarafından sevinçle karşılanmış ve şehir ilerigelenleri onu karşılamaya çıkmışlardı. Celâyirli sultanı 809 yılı 26 Muharrem (13 Temmuz 1406) Salı günü şehre girdi [60].

Uyrat Şeyh Ali, Dizek ve Türkmen Muhammed-i Saru gibi begler armağanlarla huzura geldiler. Bundan sonra ülkenin idâresi ile ilgili tedbirlere başvurularak, Hace Şemseddin Muhammed-i Keçeci, Emir Nizameddin-i Cafer, Hace Mes'udşah ve Hace Zeyneddin-i Kazvinî'yi Tebriz divânına tâyin etti[61].

Lâkin bu sırada Mirza Miranşah ile Ebubekir'in Isfahan'dan muzafferane Sultaniye'ye dönerek, Tebriz'e yöneldikleri haberi geldi. Bu habere oldukça canı sıkılan ve endişeye kapılan Sultan Ahmed, Tebriz ve yöresinden 7000 kadar yaya askeri toplatarak, Ucan'a yöneldi. Sa'idâbâd[62] mevkiine geldiklerinde, büyük bir kudrete sâhip bulunan beglerinden Uyrat Şeyh Ali'den aldığı bir mektup üzerine, beglerinden Celâleddin Halife, Türkmen Muhammed-i Saru ile danışarak, Uyrat askeri kendilerinden önce Bağdad'a girmeden dönmeye karar verdiler ve Âzerbaycan'dan toplanmış olan ordusu da dağıldı[63].

Sultaniye'ye gelmiş bulunan Mirza Ebubekir, Sultan Ahmed'in Tebriz'de olduğunu işitince, Sultaniye kalesini berkitip, kutval tâyin ettik-

---

(60) MS, s 93: evâsıt-ı Muharrem. Faruk Sümer (Kara Koyunlular, s. 71) de ona uyarak Muharrem'in ortasında diyor. Halbuki Hâfız-ı Abrû (ZT, 405b)'da Muharrem'in 10'unda Sultan Ahmed'in adamlarından Behlûl'un gelerek, efendisinin Tebriz'e doğru hareketini bildirdiği , 20'sinde ise Maksud-i Neyzedâr ve Hoşhaber'in Tebriz'e geldikleri, ayın 26'sında hükümdârın şehre girdiği kaydedilmektedir. Mücmel-i Fasihî (III, 171)'de de 26 Muharrem Salı günü deniliyor.

(61) Göst. yerler.

(62) Yeri için bk. Nuzhetu'l-Kulûb, s. 89.

(63) ZT, 406a; MS, s. 92. Faruk Sümer (Kara Koyunlular, s. 72) onun Bağdad'a gidişini, Ebubekir'in dönmesi ile ilgili görmektedir. Halbuki Ebubekir ancak Sultan Ahmed'in döndüğünü öğrendikten sonra Sultaniye'den Tebriz'e hareket etmişti.

ten sonra, Sultan Ahmed'in ayrılması üzerine Tebriz'e doğru hareketle 28 R. evvel 809 (12 Eylül 1406) da[64] Tebriz'e geldi ise de, veba ve taun yüzünden şehre girmeyerek Şenb-i Gazan'da birkaç gün konaklayıp, Merend yolu ile Nahcivan'a gitti.

Öte yandan Şam nâibi Şeyh el-Mahmudî ile birlikte 1405 yılında Mısır üzerine başarısızlıkla sonuçlanan seferden sona Kara Koyunlu Yusuf Beg, Mardin, Musul taraflarında bir süre oyalandıktan sonra Bitlis'e gelmiş ve şehrin hâkimi Şeref oğlu Şemseddin tarafından ağırlanıp, ordusunun ihtiyacları da karşılanmıştı. Kara Koyunlu begi bundan sonra vaktiyle Timur'a başeğip, Timur tarafından Mirza Ömer'in buyruğuna verilen, şimdi de Türkmenlere karşı düşmanca bir tavır takınan Van hâkimi İzzeddin Şir üzerine giderek, onu yenilgiye uğratmak suretiyle, kendine tâbi duruma sokmayı başarmış[65], ardından Erzurum yöresindeki Avnik[66] üzerine yürüyerek, Timur'un Âzerbaycan'dan ayrılırken "Türkmen Kara Yusuf'a dikkat etmesini" tenbihlediği Emir Doladay'dan kaleyi almaya muvaffak olmuştu. Böylelikle Timurlular Doğu Anadolu'da son üslerini de elden çıkarmış, bölgede Timurlu hâkimiyeti kesin olarak sona ermiş oluyordu.

Buna rağmen Van hâkimi, Kara Koyunlu hâkimiyetinden kurtulmak için Timurlu Ebubekir'i, Yusuf Beg üzerine yürümeye teşvik etmişti[67]. Mirza Ebubekir Nahcivan'a geldikten sonra İzzeddin Şir'e adam göndererek, onu yanına çağırtmış ve Van hâkimi de buyruk üzerine Timurlu mirzasının yanına gitmişti. Burada onlar Yusuf Beg ile ilgili çeşitli konuları konuştular. Van hâkimi, Yusuf Beg'in, her iki tarafın da düşmanı olup, bütün Türkmen ordusunun onun yanında olup, kuvvetlendiği, yeğeni Sa'd oğlu Pir Hüseyin, akrabaları Esed ve Busat, Döğer İlyas ve Musa, Türkmen beglerinden Pir Ömer ve Sultan'ın onunla ittifak halinde bulunduklarını ifade etmiş ve Yusuf Beg ile savaşma kararı vererek, onun üzerine gitmişlerdi. Onlar Horoz ovasına gelerek iki gece burada kalmışlar ve bu arada Mirza Miranşah, hernekadar savaş hususunda acele etmemelerini söylemiş ise de, sözünü dinlememişlerdi. Taraflar birbirlerine yaklaştıklarında Aras ırmağı aralarında kalmıştı. 1 C. evvel Salı[68] günü

---

(64) ZT, 406a; MS (s. 93) ve ondan naklen Faruk Sümer (s. 72) 8 R. evvel.

(65) Kara Koyunlular, s. 68-69.

(66) Yeri için bk. Strange, s. 118; Krawulsky, s. 392; Nuzhetu'l-Kulûb, s. 111.

(67) Kara Koyunlular, s. 69.

(68) ZT (406a)'de Şenbe yâni Cumartesi deniliyor. Fakat bu herhalde Seşenbe (Salı) şeklinde olmalıdır. Zira biraz sonra ertesi Çarşamba günü Ebubekir'in suyu geçerek savaşa giriştiği söyleniyor. Mücmel-i Fasihî (IIII, 171)'de de böyledir. Faruk Sümer (s. 73), Hicri tarihleri çevirme kılavuzunda ayın 1'i Perşembeye rastladığından böyle kabul etmiştir.

taraflar karşılıklı ok atmışlar, ertesi gün ise Ebubekir ırmağı geçerek, taraflar saf tutmuşlar[69] ve savaşa başlamışlardı. Lâkin Çağatay ordusunda kısa zamanda gevşeme alâmetleri görüldü ve az zamanda bu tam bir bozgun halini aldı. Ebubekir askerlerinin bir kısmının Aras'ta boğulduğu ve bâzılarının da tutsak alındığını, geri kalanların ise dağıldığını gördüğünden, hiçbir yerde kalmayarak iki gecede Merend'e, oradan da ayın 6'sında Pazar günü Tebriz'e gelerek, şehir ve yöresinin yağmalanmasını buyurdu. Şehir ve yöresi iki gün yağma edildi. Bu sırada Ebubekir'in Yusuf Beg karşısında bozulup döndüğünü işiten Tebriz ilerigelenlerinden Şeyh Kassab, etrafına bir miktar adam toplayarak, yağmanın ikinci günü Bend-i Rûdkât[70]'a kadar gelip, Ebubekir'in Sufiyân[71]'da artçı olarak bıraktığı Mezid Begne'yi bozguna uğratmış, kaçanlar bunu Ebubekir'e Türkmen ordusunun geldiği şeklinde aktarmışlardı. Şeyh Kassab üstelik geceleyin ateşler yaktırmıştı. Bunu gören Ebubekir Türkmenlerin gerçekten geldiğine inanarak ertesi sabah göçerek, hiçbir yerde oyalanmaksızın Sultaniye'ye gelmiş ve kaleyi yeniden berkiterek, kışı geçirmek üzere Rey Soğuk Bulak'ına gitmişti[72].

Mirza Ebubekir Rey'e geldikten bir müddet sonra Gayan Kavçin Şehriyâr kalesinde ayaklanarak, Mazenderan'da bulunan Mirza Ömer'e, kardeşinin Türkmenler karşısında bozulduktan sonra, oldukça zayıf bir vaziyete düşmüş olup, Kazvin taraflarında gâfil olarak dolaştığını, yardım edildiği taktirde birlikte Ebubekir'i ele geçirebileceklerini bildirmişti. Mirza Ömer bunu fırsat bilerek, toplayabildiği kadar adamla Bayan Kavçin'in yanına Şehriyâr'a hareket etti. Ebubekir bunu öğrenince Şir Beg'i Kazvin'de bırakıp, Şehriyâr üzerine yönelerek kaleyi ele geçirmiş, Bayan Kavçin ve onunla birlikte hareket edenleri öldürterek, buraya kendi adamlarını tâyin etmiştir[73]. Ebubekir'in kaleyi kuşatmakla meşgul olduğu sırada, Mirza Ömer'in gönderdiği askerler, Bayan Kavçin'e yardım edemeyeceklerini düşünerek, Ebubekir'in oğruku üzerine gidip, yaklaşık 2000 ev Mo-

---

(69) Türkmen ordusunda Sa'd oğlu Pir Hüseyin sağ kolda, Dizek sol kolda, Esed, Busat, Döger İlyas ve Musa, Pir Ömer, Pirû (?) Beg, Karakoç, Sultan gibi begler çeşitli yerlere dağıtılmış, Ali Paşa, Karaman ve bizzat Kara Yusuf ise merkezde yer almışlardı. Çağatay ordusunda ise Miranşah ile Ebubekir merkezde, Doladay, Nâsır, Şir Beg, Tükel (Tevekkül), Şirvan (şah ?), İgu Timur sağ kolda, iki oğlu ile başta Melik İzzeddin olmak üzere Hacı Berdi, İsmail Ateke, Mirek Mincan, Kutluk Hoca, Şeyh Muhammed-i Daruga sol kolda yer almışlardı. Bk. ZT, 406b.

(70) Yeri için bk. Nuzhetu'l-Kulûb, s. 90.

(71) Yeri için bk. Krawulsky, s. 557-58; Abdülali Kâreng, Âsar-ı Bastanî-i Âzerbaycan, Tebriz 1331h.ş., I, 531.

(72) ZT, 406b-407a; MS, s. 94-95; Kara Koyunlular, s. 73.

(73) ZT, 407a; MS, s. 96.

gol'u Astarâbâd'a götürdüler. Ebubekir Şehriyâr kalesini ele geçirdikten sonra, önce Sâve ve oradan da Hemedan'a geçti. Ancak Derguzin yöresinde bulunurken beglerinden bâzıları Ebubekir'i ortadan kaldırıp, babası Miranşah'ı destekleyerek, Sultaniye ve Kazvin'i yağmalayıp, Horasan'a gitmeye karar vererek, bunu Urus Buka'nın kızının düğününde verilecek toyda gerçekleştirmeyi uygun gördüler. Fakat Ebubekir durumdan daha önceden haberdar edildiğinden, bu harekete katılan begler tutuklanıp, sorguya çekildiler. Ancak bundan babası Miranşah'ın habersiz olduğu anlaşıldığından, onun beglerinin öldürülmesi ile yetinilip, Derguzin'den Argun Koruku'na geldiler[74]. Ebubekir bir müddet Argun Koruku'nda kalıp, oradan da göç ile Secas ve Güzeldere taraflarında yaz başlarını geşirmişti[75].

Kara Yusuf Beg ise Aras ırmağı kıyısındaki gâlibiyetinden sonra muhakkak ki eline bol miktarda ganimet geçmiş olduğundan düşmanının ardından gitmeyerek, önce Nahcivan'a gelmiş; biraz sonra da Tebriz halkının şehri işgal için kendisini teşvik etmeleri üzerine, şehrin korunması için oraya Daruga gönderip, kendisi de kışlamak üzere Merend'e gitmişti[76]. 809 (1406/7) yılı kışını Merend'de geçiren Yusuf Beg, baharda Sultaniye'ye hareket etti. Bu haber Ebubekir'e gelince, o Kulemir mevkiine gelip, beglerinden Kertu (?) Bahadur'u Karavul olarak gönderdi. Aydın ırmağı kıyılarına kadar giden Emir buralarda dört tane dil ele geçirerek Ebubekir'e getirdi. Ebubekir'in onları sorguya çekmesi üzerine Şirvanşah Şeyh İbrahim'in kardeşi Emir Tahmures, Celaleddin Halife, Emir Karaman, Bistam-ı Câkir ve daha bâzı emirlerin Yusuf Beg ile birlikte üzerlerine doğru gelmekte olduklarına iyice kanaat getirince, begler ile kenges eyleyip, Sultaniye'ye gidip orayı tahkime karar verdiler. Fakat oraya varınca, burada dayanamayacaklarını anladıklarından ve Türkmen askerlerinin Çağataylar üzerinde bıraktığı korkudan Rey Soğuk Bulak'ına gidip, orada düşmanı beklemeye, eğer Türkmenler oraya gelecek olurlarsa savaşmaya karar vererek, Derviş Kuşçu adlı emirini 200 kadar asker ile Sultaniye kalesinin muhafazasına bırakarak, Rey tarafına hareketle yazı geçirmek için Demâvend dağlarına geldiler[77].

Sultaniye'ye gelen Kara Koyunlu begi ise şehri ele geçirip, yağmalatarak halkını Tebriz, Meraga ve Erdebil taraflarına göçürdü. Bu sırada Timur'un ölümünden sonra kaçarak Huzistan'a gelmiş bulunan Muzafferiler sülâlesinden Zeynelâbidin b. Şah Şuca'nın oğlu Mu'tasım gelerek

(74) ZT, 407b-408a; MS, s. 95 v.dv. Yeri için bk. Strange, s. 223.
(75) ZT, 420b; MS, s. 113.
(76) Kara Koyunlular, s. 74.
(77) ZT, 420b-421a; MS, s. 113; Kara Koyunlular, s. 74.

Kara Koyunlular'a sığındı. Yusuf Beg ona iyi kabul gösterip, yanına bir miktar asker katarak Hemedan'a göndermiş, kendisi de Meraga üzerinden Tebriz'e gelmişti[78].

Âzerbaycan hâdiselerini dikkatle takip eden Mirza Ebubekir 810 yılı C. evvel ayı ortalarında (Ekim 1407) Kazvin'den hareketle önce Sultaniye'ye, oradan da Erdebil'e gelip etrafı yağmalattıktan sonra, C. âhir'in 7'sinde (9 Kasım) Meraga üzerinden bu sefer Kirmanşah taraflarında Cemcal[79]'a geldiğinde havaların soğuması üzerine orada kışlanmasını buyurdu[80]. Bahar başlarında Derguzin'e gelen Mirza Ebubekir, Câveni Kurbanî[81] emirlerinden Nevruz, Abdurrahman ve Tahir'in yanlarında 5000 asker ile Semerkand'dan Halil Sultan'ın hizmetinden ayrılarak Harezm ve Mâzenderan yolu ile Rey havalisine geldiklerini işiterek,Secas civarındaki Argun Koruku'na gelip, onları yanına çağırdı. Adı geçen emirler Ebubekir'in davetini kabul ile kendisine katılarak memleketin vaziyeti hakkında kısa bir görüşmeyi müteâkip, Âzerbaycan'ı Türmenlerin elinden kurtarmaya karar verdiler ve Tebriz'e doğru yollandılar.

Âzerbaycan'ı elinden almak maksadı ile Ebubekir'in kendi üzerine gelmekte olduğu haberini alan Yusuf Beg, 810 yılı 16 Zilkade (13 Nisan 1408) günü Şenb-i Gazan'da konup, hendek kazmaları için Tebriz ahalisini toplattı. Burada iken Bistam-ı Câkir, kardeşleri Mansur ve Ma'sum ile oğlu Ahi Ferec, Sa'dlu Pir Hüseyin ve kardeşi Pir Muhammed ile daha bâzı begler 20.000 kadar asker ile kendisine katılarak Çağatay şehzadesi üzerine hareket ettiler. Nihayet taraflar 24 Zilkade Cumartesi (21 Nisan 1408) günü Tebriz'in iki konak güneyindeki Serdrûd[82] mevkiinde karşılaşarak, saf tuttular.

Mirza Ebubekir'in sağ kolunda önde babası Miranşah ,onun ardında Caveni Kurbanî emirleri, sol kolda ise İgu Timur, Şir Beg ve Doladay gibi emirler yer almış olup, merkezde ise has nökerleri ile bâzı koşun begleri ile bizzat Ebubekir bulunuyordu. Yusuf Beg'in ordusu ise kendisi merkezde olmak üzere, sağ kolda oğulları[83] ile Sa'dlu Pir Hüseyin, Busat,

---

(78) Göst. yerler. Ayrıca bk. Hüseyinkuli Sutude Tarih-i Âl-i Muzaffer, Tahran 1346 h.ş., I, 261.

(79) Bisutun dağı eteklerinde İlhanlı hükümdarı Olcaytu tarafından kurulan bu şehir (Cemcemâl) hakkında bk. Nuzhetu'l-Kulûb, s. 128; Strange, s. 193.

(80) ZT, 421b; MS, s. 114.

(81) Kelimenin yazılış şekilleri ve bibliyografya için bk. Roemer, Şams al-Husn, s. 99, nr 3. Soy kütükleri için ise bk. Jean Aubin, Le Khanat de Cagatai et le Khorassan (1334-1380), Turcica (1976), VIII/2, s. 60.

(82) Yeri için bk. Strange, s. 163; Krawulsky, s. 555.

(83) Hâfız-ı Abrû (ZT, 422a) burada Kara Yusuf'un beş oğlunun yanında olup, Pir Budak, Şah Budak, Şah Mehmed, İskender ve İsfend mirzaların adlarını sayıyor. Ancak bunlardan Şah Budak'ın adından diğer kaynaklarda hiç söz edilmemektedir. Bu belki de Cihanşah olacaktır.

Esed.Celâleddin Dizek gibi namlı emirler, sol kolda ise Emir Bistam ile kardeşleri Mansur, Ma'sum ve Döger Musa, Pir Ömer gibi begler yer almış bulunuyordu[84].

Savaşın daha daşlangıcında Türkmenler üstünlüğü ele geçirmişlerdi. Bunun üzerine Ebubekir ileri atılarak Celâleddin Dizek'i kovalayıp, onun bulunduğu kısmı bozmuş, ancak geri döndüğünde acı bir manzara ile karşılaşmıştır. Zira ordusu tamamen dağılmış, babası Miranşah ise Döger Musa Beg'in adamlarından biri tarafından öldürülmüştü[85]. Bundan sonra Ebubekir Sultaniye'ye doğru gittiği halde, burada da durumu kendisi için uygun görmeyerek Yezd taraflarına geldi. O burada hemen şehre alınarak idarenin kendisine teslim edileceği ve hâkim olarak tanınacağını umarken ,şehrin kapıları yüzüne kapatılmış[86] ve buradan da Kirman hâkimi İdigu Barlas'ın oğlu Sultan Üveys'in yanına gitmiş ve iyi kabul görmüştü[87]. Lâkin Ebubekir burada iken de bâzı gizli faaliyetlerde bulunmuş, Kirman ı tamamen kendi eline geçirmek sevdasına kapılarak İdigu'nun oğullarını yakalatıp, hapsettirmek istemişti. Fakat kendi adamlarından biri onun bu fikrini gizlice İdigu'nun oğullarına bildirdiğinden, İdigu'nun oğulları daha önce harekete geçerek Ebubekir'in bu teşebbüsünü önlediler. İdigu'nun oğullarının üzerine gelmekte olduğunu gören Ebubekir, tasavvurunun ortaya çıktığını anlayınca, haber göndererek, pişmanlığını ifade ile memleketten çıkıp-gitmesine izin verilmesini rica etmişti. Onlar dedesi Timur'un hukukuna riâyet ile onu affettiklerinden, Ebubekir bu sefer

---

(84) ZT, 422a. Burada her iki tarafın saflarındaki beglerin adları birer birer sayılmıştır. Faruk Sümer (Kara Koyunlular, s. 75), Hâfız-ı Abrû'nun metnini verdiği 203 nr. lı hâşiyeden de anlaşılacağı gibi, Türkmenlerin sağ ve sol kollarını karıştırmıştır.

(85) Miranşah'ın cesedi önce, tanınmış pek çok kimsenin gömülü bulunduğu Sorhâb (burası için bk. Nuzhetu'l-Kulûb, s. 89)'da gömülmüş, daha sonra adamlarından Şems-i Gurî onun kemiklerini gizlice buradan alarak derviş kıyafetinde Mâverâünnehir'e götürüp, Şehr-i Sebz'de gömülmüştür (ZT, 422b; MS, s. 116). Buna rağmen onun kemiklerinin buradan alınarak Semerkand'daki Gur-i Emir'e ne zaman nakledildiği bilinmemektedir. Mezar taşında bu hususta bir kayıt bulunmadığı gibi, Miranşah'ın bu mezar taşının ne zaman ve kim tarafından hazırlandığı da belli değildir. Miranşah'ın mezar kitâbesi için bk. A.A. Semenov, Gur-i Emir Türbesindeki Timur'un ve Ahfadının Mezar Kitâbeleri, çev. Abdülkadir İnan, Belleten (1960), XXIV, 93, s. 159-162.

(86) Tacu's-Selmanî, 150a. Ebubekir'in bundan sonraki faaliyetleri için ayrıca bk. J. Aubin, Deux sayyids, s. 30 v. dv. İsmail Aka, Timurun ölümünden sonra Güney-İran'da hâkimiyet mücadeleleri, Atsız Armağanı, İstanbul 1976, s. 8 v. dv.

(87) Tacu's-Selmanî, 150b. İdigu, Şahruh'un 809 yılında Burudiye'de Mirza Ömer ile yaptığı savaştan Herat'a dönüşünden az sonra vefat etmişti (ZT, 403a).

Sistan'a yöneldi[88]. Çölden geçerek Sistan'a gelen Ebubekir'in buraya gelmesi Şah Kutbeddin ve diğer Sistan hâkimlerini memnun etmiş ve onlar Horasan hâkimi Şahruh'a karşı aralarında bir ittifak meydana getirmişlerdi[89]. Ama ne varki Ebubekir, daha amcasının gelmekte olduğunu öğrenir-öğrenmez ,bir gece yarısı kaçarak tekrar Kirman taraflarına yöneldi. İdigu'nun oğulları ise Timurlu mirzasının Kirman'a doğru gelmekte olduğu haberini alınca onun karşısına çıkarak Mirza Ebubekir'in ölümü ile sona eren bir vuruşmada bulundular[90].

Böylece Âzerbaycan ve Irak-ı Acem daha Timur'un ölümünden üç yıl kadar kısa bir zaman geçtiği halde Timurlu mirzalarından tamamen boşalmış bulunuyordu. Artık Timur imparatorluğunun mühim bazı bölgeleri ilk defa olarak elden çıkmış ve Kara Koyunlular bir aşiret ve beglikten devlet hâline gelmişlerdir. Daha sonraları Mirza Şuhruh'un 1420, 1429 ve 1434 yıllarında bu taraflara yaptığı sefer ve kazandığı zaferleri bile burayı tekrar elde tutmak için kâfi gelmemiştir. Doğu Anadolu, Âzerbaycan ve Irak-ı Acem bölgelerinde bundan sonra Kara Koyunlu devletinin varlığından dolayı Timurluların kudretli hükümdarı Mirza Şahruh, zamanın diğer iki güçlü devleti Memlükler ve Osmanlılar üzerine doğrudan doğruya baskıda bulunamamış, Ankara savaşından sonra hemen kendini toparlayan Osmanlı Devleti yeniden canlanan Anadolu begliklerini kolaylıkla ortadan kaldırabilmiş[91], başlıca Baranlu, Sa'dlu, Baharlu, Duharlu, Karamanlu, Alpagut, Âyinlu, Hacılu, Ağaçeri, Döger, Bayramlu vs.[92] gibi boy ve oymaklara dayana Kara Koyunlular ise varlıkları bu gün de devam etmek üzere adı geçen bölgelerin türkleşmesinde mühim bir rol oynamışlardır.

---

(88) Tacu's-Selmanî, 152b.

(89) ZT, 429a; MS, s. 120 v. dv.; Melik Şah Hüseyin b. Melik Gıyâseddin-i Sistanî İhyâu'l-Mülûk, yay. Menuçehr Sutude, Tahran 1344 h.ş., s. 112.

(90) Tacu's-Selmanî, 159b; Mirhvand, Ravzatu's-Safa, yay. Abbas Perviz, Tahran 1339 h.ş., VI, 563 v.dv. Onu önce Bem civarındaki Günbed-i Şuayb Bînî (?)'de gömmüşler, kemikleri daha sonra dervişler tarafından gizlice Semerkand'a götürülmüştür (Hasan b. Şehabeddin Hüseyin b. Taceddin-i Yezdî (İbn Şihab), Camiu't-Tevârih-i Hasanî, Fatih Ktb., nr. 4307, 417a). Caferî (Tarih-i Kebir, vrk. 300; alm. trc., s. 48)ye göre ise o Bem şehri yakınında Baba Mahmud türbesine getirilerek gömülmüştür. Ayrıca bk. Deux sayyids, s. 34.

(91) Kara Koyunlular, s. 77.

(92) Bu boy ve oymaklar için bk. Kara Koyunlular, s. 13-32.

FELSEFE MESELELERİ AÇISINDAN BAZI TÜRK ATASÖZLERİ ÜZERİNE BİR YORUM DENEMESİ

Doç. Dr. Süleyman Hayri BOLAY*

Atasözleri, milletçe yaşanan müşterek hayatın ,insan gücüne ve yaşama sevincine dayanan hikmetli sözlerdir. Derin tecrübelerden elde edilmiş bu kısa ve özlü prensipler, adetâ meyvelerin usâresi gibidir. Dolayısıyla teferruattan uzaktır. Kendilerine göre bir kuruluş mantığı ve ifade tarzı vardır. Her birinin zuhur ettiği vasat ayrı olduğu için kullanış vasatları da ayrı ve farklı olacaktır.

Tecrübeye dayanan, pratik hayattan gücünü alan tutarlı bir mantıkî teselsüle bağlıdır. Uzun süren günlük müşahedelerden çıkarıldıkları için hem hayatla devamlı irtibat halindedir, hem de yaşama gücüne sahiptir.

Atasözleri, öğretici, eğitici, tenkit ve tesir edici, daha da mühimi düşündürücü özelliklere sahiptir. Bu özelliklerini bazan ikaz, bazan izah, bazan alay, bazan tavsiye, bazan tenkit şeklinde ortaya koyarlar.

Hayatın içinden çıktıkları ve hayata sımsıkı bağlı oldukları için gerçekci bir yapıya sahiptirler. Bu gerçekci hususiyetleri, onları, mâzi ,hâl ve istikbâl gibi üç dilimi birleştiren bir zaman anlayışı içinde geçerli ve muteber kılar. Atasözleri çoğu zaman sembol niteliğinde ifadelerden kurulduğu için her devirde ayrı mânâda yorumlanmaya müsaittirler. Bu husûsiyetleri ile her devirde geçerli olan hayat anlayışına hitabetme kabiliyetine sahiptirler.

Bütün bu hususiyetleri ile atasözleri, temsil ettikleri milletin yaşayış tarzlarını, hayata bakışlarını, inanış ve düşünce biçimlerini, ahlâki davranışlarını, sosyal ve insanî münasebetlerini ve nihayet hayat telâkkileri ile âleme bakışlarını aksettirirler.

(*) Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Bütün milletlerin atasözleri, anahatları ile müşterek çizgiler taşır. Ama muhteva ve yapılarında ayrılıklar gösterirler ki onların millilik vasıfları da buradan gelir. Dolayısıyla atasözleri millî varlığın ,millî hayatın, millî kültürün, milletçe inanış ve düşünüşün, kısacası millî değerin bir mâ'kesidir.

Türk atasözlerinin çeşitli hikmetler taşıması bizi, felsefî açıdan bunlar üzerine düşünmeye sevketmiştir. Derinliğine bir araştırma fırsatı bulamamakla beraber, felsefe meselelerinin ihtiva ettiği bazı esaslara temas etmesi ve alâkalı olması bakımından bir kısım Türk atasözlerinin bir yorumunu yapmayı denedik. Tamamen yeni olduğunu zannettiğimiz bu tarzın, genç araştırıcılara yeni bir ufuk açmasını temenni ederiz. Fırsatımız olursa, ileriki senelerde daha sistemli olarak, problemlerle ilgisi açısından ayrı ayrı ele alıp atasözlerimizi tefsir denemesinde bulunmayı düşünüyoruz.

1 — Atasözlerimizde tecrübenin yeri ve önemi

Yukarıda atasözlerinin derin ve uzun süren bir tecrübe ve müşahededen kaynağını aldıklarını söylemiştik. Tecrübe ve müşahede elbette ki hayata ve hâdiselere bağlılık bakımından çok mühimdir; tatbikatla kolaylık, hayatta geçerlilik açısından mühimdir. Ama sadece tecrübeye ve pratiğe dayanıp, işin nazarî ve fikrî cephesini ihmal etmemek icabeder. Bunun için bu iki cephenin ahenkli bir şekilde imtizac etmesi gerekir.

Meselâ **"Hekimden sorma, çekenden sor"** atasözü hekimin bilgisinin ne kadar tecrübeye ve müşahedeye dayansa da hastalığı çeken, ıztırabı bizzat yaşayan kadar derin ve güvenilir olmayacağını ifade etmektedir. Bu söz, aynı zamanda, sorarak, arayarak ve yaşayarak öğrenmenin daha sağlam olduğunu ifade eder ki böylece öğrenmenin metodunu da ortaya koymuş olmaktadır. Nitekim **"sorucu ol ki, bilici olasın"** sözü de aynı hâkikatı dile getirmektedir.

"Başa gelmedi ki ayak uslansın", "Başa gelmeyince bilinmez", iğneyi kendine çuvaldızı ele" gibi atasözleri olayın nefiste yaşanmasının acılığına ve bu acının ne kadar öğretici, terbiye edici olduğuna dikkati çekmektedir. **"Bir musibet, bin nasihatten evlâdır", "Damdan düşen, damdan düşenin hâlini bilir"**, atasözleri aynı mânâyı ve özelliği taşımaktadır. "Değirmende doğan sıçan gökgürültüsünden korkmaz" atasözü ise felâketler içinde yoğrulan insanın, tehlikeli hallerde nasıl davranacağını, tecrübenin ve felâketlerin insanı nasıl pişireceğini ortaya koyar.

Bakmak, görmek, denemek, sağlam bilgi için lüzumlu olmakla beraber yeterli olmasa gerektir. İlmî ve felsefî bilgi, müşahede ve tecrü-

benin verdiği malzemeler üzerinde, derinliğine, düşünerek yapılan bir zihnî ameliye, bir aklî muhakeme neticesinde elde edilmektedir. Şu atasözü bakmak ve müşahede etmenin yetersizliğini açık, çarpıcı ve özlü bir tarzda ifade etmektedir: **"Bakmakla öğrenseydi, it kasaplık öğrenirdi."**

2 — **Atasözlerimizde AKIL'ın yeri ve önemi**

Bilginin teşekkülünde aklın ve zihnin çok büyük bir yeri ve önemi vardır. Bilgi probleminden bahsetmek, her şeyden önce, aklın bilme gücünün, kaynağının bir tenkidini yapmak demektir. Atasözlerimize baktığımızda "AKIL"a çok büyük bir önem verildiğini görürüz.

Atasözlerimiz **"Akıl'ın Allah vergisi"** olduğunu kabul eder. Aklını kullanmayan kimsenin, delinin işini yaptığına inanmış ve bunu şöyle ifade eder: **"Akıl-dışı, akılsız işi"**

Türk atasözleri **"Akıl gibi sermaye olmaz"** ifadesiyle aklın en büyük nimet ve sermaye olduğunu hatırlatırken, **"Akıllı düşman akılsız dosttan yeğdir"** sözüyle de düşman da olsa akıllıyı tercih etmek icabettiğini beyan eder

Akıla bu kadar yer ve değer veren atasözlerimiz, unsurlara göre akıl ve zekânın da farklı ve çeşitli olduğu hakikatını gözden uzak tutmaz. Hatta bu vasfıyla atasözlerimiz Descartes'tan daha isabetli düşünceye satir, diyebiliriz. Bilindiği gibi Descartes, "Metod Hakkında Nutuk"un baş tarafında aklın herkese müsavi verildiğini yazar. **"Herkesin aklı bir olsa koyuna çoban bulunmaz"** atasözü hem Descartes'in fikrine karşı olmuş oluyor, hem de bir hakikatı dile getiriyor.

Herkesin aklı farklı olduğuna göre, farklı düşünceler, farklı bilgiler, farklı anlayışlar ve yorumlar olacaktır. Bundan tabiî ne olabilir? Öyleyse bu akıl çeşitlerinden, düşünce farklılıklarından istifade etmek, öğrenmenin ve bilgiyi artırmanın başka bir yoludur. Bu da istişareyi gerektirir. Atasözlerimiz bu açıdan, istişareyi emir etmektedir: **"Akıl akıldan üstündür, tâ Arşa kadar"**, sözü gerekçeyi koyuyor, sonra da "Bir senden büyüğü, bir senden küçüğü dinle" ifadesiyle, büyük-küçük ayırdetmeden akıl ve fikir sâhibi herkesle iştişare etmeyi emretmekte; **"Akıl yaşta değil baştadır"** ifadesiyle bunu teyid etmekte, **"Her tarladan bir nakil, her adamdan bir akıl"** sözüyle bu mânâyı pekiştirmekte ve istişarenin şümûlünü belirtmektedir.

Bunun yanında, bir kısım atasözlerimiz de istişare etmeyenin, danışmayı sevmeyenin, kendi kafasına gidenleri uğrayacağı feci akibeti de hâtırlatmadan geçmemektedir: **"Kendi düşen ağlamaz".**

Atasözlerimiz tecrübeye ehemmiyet vermekle beraber, düşüncenin de hakkını teslim etmektedir. Ama tecrübe gibi, düşünceye de, nazariyata da saplanıp kalmanın zararlarını ortaya koymaktan geri durmamaktadır: **"Akıllı düşününceye kadar deli oğlunu evorir."** atasözü, sanılanın aksine, önceki sözlerle tezad olduğunu değil, düşünüp de karar verememenin doğuracağı menfi neticeleri haber vermektedir; hele hele düşünmemeyi ve aklı kullanmamayı hiç mi hiç tavsiye etmemektedir.

Yalnız bu istişare ve düşünmeden, amelî hayatla uyum hâlinde çıkması icabeder. Yoksa hayâli ve keyfi kararlar, ölü doğum yapar gibi gerçek hayatla ilgisiz ve geçersiz kalmaya mahkûmdur. **"Evdeki hesap çarşıya uymaz"** ve **"yanlış hesap Bağdat'tan döner."** gibi atasözleri bu hakikatı ifade eder.

"Akıllı, tez kocar" atasözü düşünmenin insanı çabuk yıprattığını açıklarken; şu sözler de atasözlerimizdeki mantıkî teselsülü ve sebep-netice münasebetine dayanan bir sebeplilik anlayışıyla hâdiselerin izah edilebileceğini gösterir:

"Boş oturmak uyku getirir, uyku hastalık getirir, hastalık ölüm getirir." veya "Bir nal bir at kurtarır, bir at bir asker kurtarır, bir asker bir ordu kurtarır, veyahut "yaz günü gölgede yatanın, kış günü ekmeği esmer olur." gibi atasözlerinde tam bir sebeplilik anlayışı ve hattâ kuvetli bir determinist izah göze çarpmaktadır.

3 — Atasözlerimizde "ZARURET"in yeri:

Eskiden olduğu gibi, bugün de hâdiseler dünyası, tabiat alemi, yahut görünür fizik varlıklar âlemi, daima zaruretlerin hâkim olduğu bir âlem olarak kabul edilmiştir. Zarûret, bir şeyin olduğundan başka bir şey olamamasıdır. Yâni burada bir kat'îlik ve değişmezlik mevcuttur. Ateşin vasfının yakmak, yılanın tabiatının sokmak olduğu, değişmeyen bir hakikattır.

Türk atasözleri bu ezelî hakikatı gayet veciz sözlerle ifade etmiş, "zaruret" problemine de yer ve ehemmiyet vermiştir: **"Ateşle su hatıra bakmaz", "od'la pamuğun şakası olmaz", "Kış kışlığını, puşt puşluğunu yapar", "Ateşle barut bir arada durmaz", "Zer zer demekle bakır altın olmaz, sadece eşeği anırtır"**, Bu ve benzeri atasözleri eşyanın tabiatını değiştirmenin mümkün olmadığını, gösterir. Bu sözler, cansız varlıklar için böyle olduğu gibi, canlı varlıklar için de böyle sayılır. Mesela **"Eşek at olmaz, ciğer et olmaz", "kurtla koyun, ateşle barut", "it ısırmaz, at tepmez deme"**, (Bu söz Divan-ı Ligât'i Türk'de mevcuttur.) atasözleri bunun ifadesidir.

Hayvanlar için sözlenmiş olan bu sözlerin yanında insan tabiatı için de ifadeler bir hayli kabarıktır. Bazıları şunlardır: **"Kırk yıllık Kâni, olur mu yani?"**. **"Zehirden şifa, kahbeden vefa gelmez"**. **"Huylu huyunvaz geçmez"**, **"Can çıkmayınca huy çıkmaz"**. Buradaki hûyun insan tabiatındaki sabit unsurları ifade ettiğini hâtırlatmak yerinde olur.

Yukarıda aldığımız atasözleri eşyayı, hayvanı ve insanı fert olarak ele almakta ve bunların birinin diğerine tahvil edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.

Bazı atasözleri de var ki sadece ferdî varlıkların değil, hâdiseler grubunun da değişmeyeceğinin veya değiştirilmek için bir müdahalede bulunulmayacağını, hâdiselerin de bir zarureti olduğuu ifade etmektedir:

'Akacak kan damarda durmaz", "Olacakla öleceğe çâre yoktur", "Kaza, geliyorum demez".

4 — Atasözlerimizde "Olağanlık - contingence" meselesinin yeri:

Canlı ve cansız varlıklar arasında ve hâdiseler içinde zaruret bu kadar hâkim iken, hiçbir değişme, hiç bir gelişme ve tekamül olmaması icabeder. Hâdiseler ve varlıkların dünyası maddî veya fizik dünyadır. Orada zaruret, zaruretin hâkim olması, bütün varlıkları, fert ve cemiyet hayatını katı bir determinizmin ve mekanizmin kaplaması lâzımdır. Bu takdirde hem hâdiseler dünyasında en ufak bir değişmeye hem de insanî ve içtimaî hayatta hür bir harekete rastlanamamak icabederdi; yâni herşeyin zaruretin zorlaması ile meydana gelmesi gerekirdi. Ama bu kadar katı bir determinizm hâkimiyeti görülmemektedir. Çünkü hem hâdiseler dünyasında hem de insânî ve içtimaî hayatta, tabiat kanunlarını hiçe sayan bir takım olayların ortaya çıkması, insanı her zaman şaşkına çevirmektedir. Bazan çok yükseklerden düşen bir kimseye hiç birşey olmaması bazan ateşin yakmaması, bazan ölümüne ferman biçilen bir hastanın iyileşmesi hayret uyandıran hâdiselerdendir.

Bunlar ve benzeri olayları gözönüne alan bugünkü tabiat ilimleri, determinizmin bütün kâinatta tam olarak geçerli olamıyacağına kanaat getirmiştir. Tabiat kanunlarına uymayan olaylar, **"zaruret"**ten değil, **"olağanlık"** "Contigence" tan ileri gelmektedir. Yâni tabiatta zorlayıcılığın yanında zorlamayan bazı imkânlar da mevcuttur.

Değişmezliği, zorlayıcılığı ve sabitliliği ifade eden atasözleri, varlığın özünü, tabiatını ve ona kendi karakterini kazandıran sâbit unsurlara işaret etmektedir. Buna mukabil, imkânı, ihtimali ifade eden sözler sâbitlik içinde gelişme kabiliyetine ve şartlarına işaret etmektedir.

Şu atasözleri, "olağanlık"lara işaret eden örneklerdir.
"Olmaz olmaz deme ,olmaz olmaz", "Yerde yatan yumurta gökte uçan kuş olur", "Küçücük bir taş koca arabayı durdurur", "Ummadığın taş baş yarar", "Yerdiğin oğlan yer tutar", "Kepenek altında er yatar".

5 — Atasözlerimizde "AHLÂK"ın yeri ve önemi

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi fizik dünyasında bir zaruret mevcut idi. Lâkin bunun yanında, bir de insanın ahlâkî hayatında zaruret vardır. Bu zaruret "**Ahlâkî zaruret**"tir. Ahlâkî zaruret, dışarıdan zorlama değil, insanın içten kendisini "iyi" bulduğu fiilleri işlemek için zorlaması veya mecbur hissetmesidir. Bu zaruret, olmuş bir fiile âit değil; ama olması lâzım gelene, yapılması veya sakınılması icabeden fiillere âit olan bir zarurettir.

Artık burada can çıkmadıkça değişmeyen huyun değiştiğini, **'üzümün üzüme baka baka karardığını"** görürüz. İşte bu sebeple **"komşu komşudan huy kapar, ayranına su katar"** bir hâle gelebilmektedir .Bunun için insanın yapılması ve yapılmaması gereken fiilleri bilmesi ve bunlar arasında bir **seçim yapabilmesi** lazımdır. Bu da insanın **hür iradesi** olmasını ve buna dayanan bir mesuliyet bulunmasını zaruri kılar .Böylelikle insanı terbiye etmek ve iyi ahlâk sahibi yapmak mümkün olur.

Bunun için **"Adamı baştan, ağacı yaştan eğmeli", "Yılanın başını küçükken ezmeli", "Baskısız tahtayı yel veya sel almaması** "için gereken eğitim, zamanında verilmelidir. Yosa **"çocukta kıyamadım; büyüktü yenemedim"** demek zorunda kalırız.

Pek çok atasözümüz, ahlâkî güzelliği telkin etmekte ve ahlâkî üstünlüğün her şeyden daha yüce olduğunu ifade etmektedir. **"Yüzü güzelden kırk yılda usanılır, huyu güzelden kırk yılda usanılmaz."** atasözü bunlardan sadece birisidir.

6 — Atasözlerimizde "İNSAN"ın yeri ve önemi

Ahlâkî hayatta görülen düşüklük ve üstünlüklerin sahibi insandır. Yukarıda atasözlerimizin akla büyük yer ve değer verdiğini söylemiştik. İnsanın aklını kullanarak bilgi edinmesi böylelikle tabiatına hâkim olarak akıllı ve iyi davranışlarda bulunması aşırılıklardan kendisini kurtararak yüksek bir ahlâkî yaşayışa ulaşması gerekir. İnsan ancak bu sayede dünyada ve âhirette huzurlu ve mesûd olur; Saadeti böyle bulabilir. Çünkü insanın iman etmesi de, ibadet etmesi de, iyilik yapması da, hep daîmî huzur ve saadete kavuşmak içindir .

Türk atasözleri, insanın ahlâkî meziyetlerini, zaaflarını, iyilik ve kötülüklerini, kalleşlik ve vefasızlıklarını, nankörlük ve takdirlerini dile getirmekte, bu şekilde yaşanmış insan hallerinden ve yaşayan insan tiplerinden ideal insan Tipini çıkarmaktadır.

"İnsana dayanma ölür, duvara dayanma yıkılır" atasözü insanın, ölümlü olduğunu ,bundan dolayı fâni, olan şeylere değil, ebedî ve ölümsüz olan Varlığa yâni Allah'a dayanması ve sadece O'na güvenmesi gerektiğini bildirmektedir. "İnsan beşer, kuldur şaşar" sözü insanın yaratılmış ve yaratıcı'ya kulluk yapan bir varlık olarak her zaman yanılabileceğini haber verirken insanı adetâ, Allah ile münasebet kurmaya zorlamaktadır. "Düşmez - kalkmaz bir Allah" atasözü Allah'ın mükemmel ve insanlardaki noksanlıklardan beri olduğunu ortaya koymaktadır. "İnsan çeşit çeşit, yer damar damar" atasözü, her insanın ayrı bir huy ve tabiata sahip olduğunu, "Kusursuz dost arayan ,dostsuz kalır." atasözü insanın mükemmel olmıyacağını, dolayısıyla kusurlardan kurtulamıyacağını ifade etmektedir. "İnsanoğlu çiğ süt emmiştir." atasözü, insanın, kötülüğe müsait olduğunu, kötülük yaptığı zaman şaşmamak gerektiğini belirtirken, "İnsan insanın şeytanıdır." atasözü de kötülüğün insana, yine hemcinsinden geldiğini bildirmektedir.

"Güvenme dostuna, saman doldurur postuna." atasözü insanın vefasız olabileceğini ifade ederken, "Köpek bile yal yediği kaba pislemez" atasözü, aynı insanın nankörlük yaparak hayvandan daha aşağı bir derekeye düşmemesi gerektiği hususunda ikazda bulunmaktadır.

"Kör Allah'a nasıl bakarsa Allah da ona öyle bakar" atasözü Allah ile insan arasındaki münasebetin, insanın samimiyet derecesi ile orantılı olduğunu haber verirken, "Kul kullanan, bir gözünü kör, bir kulağını sağır etmeli" atasözü de insanın âile, iş ve ictimaî hayatında, insanlarla münasebet kurarken nasıl müsamakâr olması icabettiğini ifade etmektedir.

"Serkeş öküz, soluğu kasap dükkanında alır.' atasözümüz kanun, otorite tanımayan, başına buyruk kimselerin uğrayacağı fecî kabeti gözler önüne sererken aynı zamanda kanunun pençesinden de kurtulmanın mümkün olmadığını öğretmektedir.

"Keskin sirke küpüne zarar verir." "öfkeyle kalkan ziyanla oturur." "taşkınlığın sonu şaşkınlıktır" gibi atasözleri de yukarıdaki mânâyı teyid ederken "Deli deli akanı bura bura tıkarlar" atasözü de aşırı davranışların ve ölçüsüzlüklerin insanın başına neler açacağını tebârüz ettirmektedir.

"Ne sert ol, asıl; ne yavaş ol basıl" yahut "Ne şaşkın ol basıl; ne taşkın ol asıl" atasözleri insanın mutlaka mutedil, ölçülü ve orta yoldan ay-

rılmayan bir kimse olması gerektiğini belirtirken; **"Kul kula sebep, Hüdâ alayına sebep"** atasözü de insanlar arası münasebetlerde bile hakîkî sebebin unutulmaması icabettiğini, Allah'tan başkasının ancak **"Ara-sebep"** yahut **"vesile sebep"** olabileceğini âdetâ okkazyonalist bir anlayışla ifade etmektedir.

7 — Atasözlerimizde "ALLAH İNANCI"nın yeri ve önemi

Allah'ı bütün olayların ve varlıkların yaratıcısı, sebeplerin sebebi olarak kabul eden atasözlerimiz, insanımızın her işine **"Besmele"** ile başlamasını 'Ne isterse Allah'dan istemesi"ni, çünkü Allah'ın her şeyde tam bir hâkimiyeti olduğunu telkin etmektedir.

Dobruca'daki Kırım Türklerinin söylediği "Besmelesiz kazanılgan malı sünnetsiz aşar" yâni "Besmelesiz malı sünnetsiz adam yer" atasözü müslüman Türk'ün her işe başlarken nasıl Allah'a dayanması gerektiğini açıkca ortaya koyarken, besmelesiz elde edilen malı müslümana lâyık görmemektedir.

Allah inancı, insanımızın en büyük dayanağı olduğu gibi en büyük ümit kaynağıdır da. Şu atasözlerimiz bu iman ve ümîdin en güzel ifadeleridir;

"Açık boğaz aç kalmaz", "Ağılda oğlak doğsa, ovada otu bitər.", "Allah bir kapıyı kapatırsa bin kapıyı açar." "Allah dokuzda verdiğini sekizde almaz." "Allah kırkılmış koyuna göre yel estirir."

İnsana sönmeyen bir ümid veren ve onu böylelikle hayata bağlayan "Allah inancı", aynı zamanda disiplin ve otoritenin de kaynağıdır: "Kork Allah'dan korkmayandan", "Dinsizin hakkından imansız gelir", gibi atasözleri, Allah'tan korkmayanın her kötülüğü yapabileceğini, dinsizi önlemek için ondan daha merhametsiz ve zâlim olmak gerektiğini, Allah'tan korkanında kula kulluk yapamıyacağını, zulüm ve insafsızlıktan uzak olacağını açık bir şekilde belirtmetedir.

8 — Atasözlerimizde "İŞ, EMEK, ÇALIŞMA" Probleminin yeri ve Ehemmiyeti:

Allah'a dayanan, O'na güvenen insanın, yine O'nun emrine uygun olarak devamlı çalışması, boş durmaması, boş vakitlerini iyi değerlendirmesi gerekir. Bu da devamlı çalışmakla, iş yapıp emek sarfetmekle mümkün olur. Çalışıp emek harcamak, insanın varlığını var oluşunu gerçekleştirdiği gibi, onu muhafaza etmesini de temin eder. Böylelikle insan ferdiyet-

ten şahsiyete yükselir şahsiyetini tamamlayabilir; şahsiyeti bütün itibarlı bir kimse mertebesine yükselebilir .Şahsiyeti bütün insanların çalışmalarıyla hem ilim, tem teknik, hem kültür hem de medeniyetler kurulma ve gelişme imkânı bulmuşlardır. Çalışma ve emek olmaksızın ne sanayi kurulur ne kültür gelişir, ne medeniyetler ve ne de teknik. Bunun için atasözlerimiz çalışmaya ve çalışma hayatına da çok büyük yer ve ehemmiyet vermiştir .

"Boş duranı Allah da sevmez kul da." "**işleyen demir ışıldar**", "**işlemeyen demir pas tutar**" gibi atasözleri çalışanın herkesce sevilen, dinç ve makbul bir kimse olduğunu, çalışmayanın paslanıp çürüyeceğini haber vermektedir.

"Adam işi öldürür, iş adamı diriltir.", "Belle tarlanı belin doğrulsun.", "İş ,adamın kalayıdır." "Faydasız baş, mezara yaraşır." gibi atasözleri de aynı mânâyı teyid etmektedir.

"Aş kaşıkla, iş keşikle", "Hazıra dağlar dayanmaz.", "İşi olmayanın aşı da olmaz.", "Yazın gölge kovan ,kışın karnını ovar.", 'Yaz günü terlemeyen kış günü donar.", "Zahmetsiz rahmet olmaz", "Terlemeden tirit yenmez", "Baykuşun rızkı ayağına gelir ,sıçramadan alamaz." şeklindeki ve benzeri atasözleri de zahmetsiz ve alışmaksızın birşey elde edilemiyeceğini ,hattâ aç kalıp hayatı devam ettirmenin mümkün olamıyacağını bildirmektedir .

"Erineni er almaz", "Erinenin eşeğini kurt yemiş", "Erinene bulut yük olur", ve benzeri atasözleri de üşengenliğin zararlarını belirtmekte; 'Çalışmak ibadetin yarısıdır" atasözü dürüst ve temiz yapılan işe, ibadet değeri katmakta; "Gezen kurt, aç kalmaz" atasözü her emeğin karşılık bulacağını, "Ağustosta beyni kaynayanın zemheride kazanı kaynar." atasözü mihnetli çalışmanın müşkül zamanlarda insanı rahatlattığı, "Altın ateşte insan mihnette belli olur" atasözü de insanı insan yapan değerlerden birinin rahat ve keyif değil, mihnet ,sıkıntı ve meşakket olduğunu ortaya koymaktadır.

9) Atasözlerimizde "HAYATA BAKIŞ" tarzı

Ahlâklı olan, tercübe sahibi, imanlı ve çalışkan bir insan hayata nasıl bakmalıdır? Tabiât hâdiseleri arasında olduğu gibi, cemiyet hadiseleri arasında da olağan, hâdiselerle karşılaşmak daima mümkündür. Bu tatlı ve acı hâdiseler karşısında şaşırıp kalmalı mı, yoksa atak, soğukkanlı ve hamleci mi olmalı? Ümitsizliğe kapılıp ipin ucunu bırakıvermeli mi, yoksa meşakketlerin, sıkıntıların üstesinden gelmeğe mi çalışmalı?

Bu açıdan atasözlerimize bakdığımızda, onların insanımızı hayata hazırlamak; hayatın cilveleri karşısında uyanık, dayanıklı ve soğukkanlı olmalarına temin etmek, ümitsizliğe kapılmasını önlemek hususunda çok dikkatli olduklarını görürüz.

"Ayak almadık taş olmaz, başa gelmedik iş olmaz" atasözü insanın her çeşit hâdiseyle karşılaşabileceğini, buna hazırlıklı olması icabettiğini, "Bun bunda kalmaz, bunalan ölmez' atasözü hiç bir zaman ümidi kaybetmemek gerektiğini ,darda ve buhranda kalındığı zaman kurtulmanın dâîma mümkün olduğunu; "Dağ başında duman, yiğit başından boran eksik olmaz." atasözü yiğitliğin, kahramanlığın dâima tehlikelerle dolu olduğunu ,bu tehlikeleri bilerek ama onlara göğüs gererek yol almak gerektiğini belirterek insanın hayata intibakını kolaylaştırmaktadır.

"Elifin hecesi var ,gündüzün gecesi var" atasözü aynı hâlin devam etmiyeceğini, huzurlu bir devirden sonra karanlık ve sıkıntılı devirlerin de her zaman gelebileceğini, bunun, gündüzün geceyi takip ettiği zarurî olduğunu, buna da hazırlıklı olmak gerektiğini gayet açık bir şekilde ifade etmektedir .

"Gün doğmadan neler doğar", "gün güne uymaz", "Allah'dan ümit kesilmez", "Çıkmadık canda ümit vardır." "Kara gün kararıp durmaz" sözleri de ümit kaynağının sönmeyeceğini ,karamsar olmanın mânâsızlığını, hayata daima iyimser gözle bakıp ümitle bağlanmak icabettiğini ortaya koymakta ve daima ümit ışığı yakmaktadır .

"Saç tavını bulur, hamur tükenir; insan rahâtını bulur ömür tükenir." atasözü, râhatsızlık ve huzursuzlukların ömür boyunca sürmesinin müm' kün olduğunu bunu da normal karşılamak gerektiğini, bu hâlin bizi hayattan soğutmaması ve alıkoymaması icabettiğini fevkalâde gerçekci bir anlayışla tebârüz ettirmekte; "Ne oldum deme, ve olacağım de" atasözü, huzur ve rahat, mevki ve mansıbın geçici olacağını, hayatın bize ne gibi sürprizler hazırladığından habersiz olduğumuzu; bu sebeple ulaştığımız mevki ve makamda kötülük ve zulum yapmamamız lâzım geldiğini, dâima kötü bir âkibetle karşılaşmanın mümkün olduğunu veciz bir şekilde öğütlemektedir. "Rüzgâr eken, fırtına biçer", "Çalma kapımı, çalarlar kapını" gibi atasözleri de hiç bir zulüm ve kötülüğün karşılıksız kalmayacağını, her kötülüğün fazlasıyla sahibine îade edileceğini, kulaklara küpe gibi asmaktadır.

Görülüyor ki, atasözlerimiz materyalist olmayan, manevîyata, ruh üstünlüğüne ve imâna dayanan bir hayat anlayışına sahiptir. Hâdîselere, tabiata ve âleme gâyet iyimser, mücadelesi, imânlı, haysiyetli vekarlı ve ağırbaşlı davranışları esas alan bir nazarla bakmakta; insanımıza da

böyle üstün ve manevi değerlerin hâkim olduğu bir hayat tasviye etmektedir. Esasen ümitsizlik ve karamsarlıktan uzak böyle dinamik ve canlı bir hayat tarzı insanımızın asırlardır yaşadığı hayata uygun olup, onu aksettirmektedir.

Bir kısımı felsefe meselesi açısından yine bir kısım Türk Atasözleri üzerinde yapığımız bu mütevazi iddiasız araştırma ve yorum denemesi çok eksiktir. Diğer bir takım felsefe meselelerine temas edilmemiştir. Ama bu hâliyle bile böyle bir araştırma atasözlerimizin tutarlı, hayatın cîlvelerine uygun, hayatta daîma geçerli, ilmî ve felsefî düşünceyle bağdaşabilen bir bütün teşkil ettiğini, dinî ve millî kaynaklı bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

SON YÜZYILLARDA CANLANAN BİR HASTALIK: FİKİRSİZLİK

Doç. Dr. Tuncer Baykara(*)

Giriş :

a. "Fikirsizlik", ilk bakışta eğitim ve öğretim yoksunu, bilgi ve görgüden mahrum olmak gibi bir mânâ taşır görünmektedir. Ancak ifâde etmek istediğimiz mânâsı, biraz değişiktir. Bu mânâda esas olan fikirsizlik, müstakil fikri olmamaktır. Müstakil fikir, kişi için tabiî sayılmalıdır. İnsanların müşâhedelerinden, kendi bilgi ve görgülerinden ve nihâyet zekâ ve kabiliyetlerinden dolayı, ayrı fikir ve düşünceye sahip olmaları tabiî'dir. Hayatın hemen her safhasında, bu şahsî fikirlerinin tezâhürlerini göstermeleri de tabiî'dir. Bu tabiîlik içinde, tabiî olmayan bir şey vardır ki, biz ona 'fikirsizlik' diyoruz.

Fikirsizliği, 'tabasbus' la birlikte de düşünenler olabilir[1]. Ancak, lugat mânâsı "yaltaklanma, alçakça yalvarma" olan "tabasbus"[2], sözünü edeceğimiz "fikirsizlik"ten biraz ayrıdır. Bir görüşe göre, "fikirsizliği" de, tabasbus çerçevesine sokabiliriz. Çünkü asıl amaç, efendisinin, âmirinin gözüne girmek, onu memnun etmektir. Böyle olunca, efendisinin gözüne girmek, onu hoşnut etmek için yapılanlar arasında, "fikir" beyan etmemek de girebilir. Durum gereğince, kesinlikle bir fikir söylenecek ise, bu, sadece efendisinin fikri olacaktır. Asıl amaç budur.

b. İnsanlık tarihinde, bilgilerin yenilenmesinde, cemiyetlerin gelişmesinde, insanların daha mutlu yaşamalarındaki temel değerlerden birisi "müstakil karakterli", bir diğer deyişle "müstakil fikirli" kişilerin varlığıdır[3]. Kişilerin ve cemiyetin meselelerini çözebilmek için, müşâhede ve

---

(*) Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi

(1) 'Tabasbus' zihniyetine dikkatimi çeken arkadaşım B. Yediyıldız'dır; Bu düşünce, merhum Sabri Ülgener tarafından işlenmiştir.

(2) F. Develliođlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgât**, Ankara 1970, s. 1208.

(3) Zeki Velidî Togan, **Tarihte Usûl**, İstanbul 1969², s. XV; dünyadaki etkili medeniyetlerin sonuncusu, Batı medeniyetinin esaslarından birisi budur; Dr. Yalçın İzbul,bir keresinde "İngiliz'in kafasını kesseniz fikrinden vazgeçiremezsiniz" demişti ki, ilerde anlamı daha iyi ortaya çıkacaktır.

tecrübeyi esas alarak fikir üretmek, insanlığın her devrinde geçerli olmuştur. Fertler ve Cemiyetler, böylesine müstakil fikir üretenlerin fikirleri ile dertlerinden ve meselelerinden çözüm için daha çok yola sahip olmuşlardır. Bu çoğalan fikirler, insanlığın fikir gelişmesinde de etkili olmuştur. Ancak sözü edilen meselede, iki esas görülüyor. Öncelikle müstakil düşünüp, fikir üretmek esas olduğu gibi, bunun kadar mühim olan ikinci esas, bu fikri, serbestçe söyleyip beyan edebilmektir. Bu ikisi birbirinden ayrılmaz hususiyettedir.

Dünya tarihinin bir parçası olarak Türk tarihinde de, sözü edilen hususiyetler hâkim olmuştur. Türk cemiyetinin de birçok meselesi olmuş, bu güçlük dolu dönemlerinde Türkler çare düşünmüşler, bu yolda fikir üretmişler ve bu fikirlerini, meseleyi çözmekle vazifeli olanlara serbestçe söyleyebilmişlerdir.

Türk hakanlarının herşeyi bilmesine imkân olmadığı gibi, gerek de yoktur. Mühim olan, kabiliyetli müşâvirlerinin yeterli ölçüde bulunması ve bunların müstakil fikirlerine değer verilmesidir. Bunun en erken ve efsânevî devirlerden misallerini Oğuz Han'da görmekteyiz. O, müşkil zamanlarında sık sık danışma toplantıları, 'kengeş'ler yapar, burada, yaşlı kişi, Yuşı Hoca'nın fikirlerini kabul ederdi.[4] Yuşı Hoca, önüne getirilen meseleler hakkında kendi fikrini açıkça söylüyor, Oğuz Han'ın memnun olması gibi bir hususu aslâ düşünmüyordu.

Öteki Türk hükümdarlarının da hemen aynı çizgide oldukları muhakkaktır. Bir başka misâli Gazneli Mahmud'tan vermek istiyoruz. Beyhakî şöyle der: "(Mahmud) huysuz, fakat uzağı gören bir adamdı. Doğru olmayan birşey için "Ben böyle yapacağım" dedimiydi onu cebbarlığından söylerdi. Eğer bir kimse onun yanlış olduğunu söylese kızardı, söğüp sayardı. Ancak sonra bunun üzerine düşünür, yanlış olduğunu anlar ve doğru yola gelirdi"[5]. Beyhakî, sonra oğlu Mes'ud'la karşılaştırıp şöyle der: "Bu emîrin tabiatı başka türlüdür; hiç düşünmeden istibdat yapıyor, bilmem ki bu gidişle işlerin sonu ne olacak?". İşler tabiî ki hiç de iyi bir şekilde sonuçlanmadı.

Bağımsız karakterli ve fikirli devlet adamlarının en çarpıcı misâllerini Osmanlılarda görüyoruz. Osmanlı geleneğinde, devlet adamları, ülke ve halkının gerçeklerini, Padişah'a karşı çekinmeksizin söylerlerdi. Padişah'ın bâzen bu fikirlerden hoşlanmadığı ,onları cellâda ve ölüme gönderdiği de bilinir. Bütün bunlara rağmen kapıda cellât beklediği halde, kendi müstakil fikrini Padişah'ın yüzüne söyleyebildiği dönemler, Os-

(4) Zeki Velidî Togan, **Oğuz Destanı**, İstanbul 1972, s. 23-24, 26-28.
(5) Y. Hikmet Bayur, **Hindistan Tarihi**, I, Ankara 1946, s. 182.

manlıların her bakımdan zirvede oldukları dönemlerdir. Bu dönemlerde devlet adamı, vezirler ve sadrazamlar için esas, ülkenin ve insanlarının gerçekleridir. Padişah'ın hoşuna gidip gitmemek o kadar mühim değildir. Çünkü mühim olan devletin ve halkın selâmetidir.

Osmanlı klâsik çağındaki fikir sağlamlığı, XV-XVII yüzyıllarda kesinlikle etkili olmuştur. Bu dönemlerde Padişah'lar kendilerine uygun fikirler değil, ülke meseleleri ile ilgilenip fikir üreten ve bu fikirlerini çekinmeksizin kendilerine söyleyenleri vazifeye getiriyorlardı. Bu şekilde, bağımsız fikir sahipleri için de mühim ve esas olan, kendilerine uygun fikirler söyleyen değil, gerçeği en iyi yansıtan fikirler idi.[6]

c. Osmanlılarda bu fikir geleneğinin gerilemesi ve yerini daha başka bir geleneğe terketmesi, tabiî ki birden olmayacaktır. Bu konuda XVIII. yüzyılda dikkate değer bir gelişme olmuş olmalıdır ki, yüzyılın sonlarına doğru, durum değişik bir görünüş arzetmektedir. XVIII. yüzyıldaki yavaş, fakat zamanla tesirini gösteren gelişmeyi şimdilik göstermek mümkün değildir. Fakat, 1757-1774 arasında hüküm süren III. Mustafa'ya izâfe edilen bir şiirde, devlet adamlarından şikâyet edilir:[7]

Yıkıluptur bu cihan sanma ki bizde düzele
Devleti çark dönüverdi kamu mübtezele
Şimdi ebvâb-ı saâdette gezer hep hezele
İşimiz kaldı hemân merhamet-i lemyezele

Padişah III. Mustafa'nın da sezdiği gibi, yetersiz devlet adamları, aslında onun hususiyetini de yansıtmaktadır. Nitekim o, Rusya savaşına, barış isteyen sadrazamı azledip, savaş taraftarı Hamza Paşa'yı ordunun başına geçirmekle girecektir. Bundan sonra, Muhsinzâde Mehmed Paşa da, Padişah'ın işteklerine karşı fazla direnmemekle itham edilecektir.[8]

Osmanlı idârecileri, asıl bu Padişah'ın oğlu III. Selim devrinde (1789-1807) hayli büyük bir değişme ile, ayrı bir geleneğin temellerini atacaktır. Aslında, önceleri zayıfça atılan bu geleneği güçlendirdiler demek, daha doğrudur.

---

(6) En mühim misâllerden birisi Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'dır; O, fikrinin olumsuz neticelenmesi üzerine, ölümü şikâyet etmiyerek karşılayacaktır: **İslâm Ansiklopedisi**, Mustafa Paşa mad. (M. Aktepe).

(7) Tarih-i Atâ, IV, 67'den naklen: E.Z. Karal, **Selim III'ün Hatt-ı Hümâyunları**, Ankara 1942, s. 7; İ. Hâmi Danişment'in okuyuşu bir parça farklıdır (IV, 40):
Devleti çarh-ı denî virdi kamu mübtezele

(8) Muhsin Zâde Mehmed Paşa'ya dâir bir tetkiki olan (Tokyo, 1976) Dr. Y. Nagata'nın fikridir.

I. III. Selim dönemi :

A. 24 Aralık 1761'de doğan [9] III. Selim, yukarda adı geçen III. Mustafa'nın oğludur Babası, yıldızların insan hayatında büyük yer tuttuğuna inandığından, oğlunun en uygun saatte dünyaya gelmesi için elinden geleni yapmıştır. Lâkin doğum, biraz önce olunca, bu durumun farkedilmemesi için, müneccim, saatin ibresini biraz kaydırarak uygun saati çözümlemiştir.[10] Selim'in hayatı, yeniliksever bir babanın yanında geçen çocukluk dönemini tâkiben, amcasının daha muhafazakâr hükümdarlık devrinde geçer. Bu sırada, kendisini tahta çıkarmak isteyen bir girişim de başarısızlıkla sonuçlanır. Lâkin Selim, amcasının ölümü üzerine, 7 Nisan 1789 tarihinde Osmanlı tahtına geçer.

Selim'in hayatındaki en mühim hadise, giriştiği yenileşme hareketidir. Ordunun başarısızlığının sebeplerini arayıp, bunların yer almıyacağı yeni bir askerî düzen kurmak esasındaki bu faaliyetleri,[11] Nizâm-ı cedîd diye anılır. Bu dönemle ilgili hayli araştırma vardır; lâkin konumuz açısından Selim'i en açık biçimde ortaya koyan hâdiseler, onun hayatının son döneminde, Padişahlık'daki son günlerinde geçmiştir.

B. Edirne hâdisesi ile, Nizâm-ı Cedid çabaları, bir süre duraklıyan Selim, 1807 Mayıs ayına girildiği sırada yeniden gayretlenmişti. Ayın 24'ünde Sekban-başı'yı çağırıp ona şöyle hitap etti: "Ağa Lala, ben bu cuma şemseli kaput ile ve Nizâm-ı Cedid'im elbisesi ile câmie gitmek murâd-ı aliyyem olub ve asker-i şâhânem selâmıma durması murâd-ı şâhânem olmağla sen dahi bana tebaiyyet etmek lâzımdır". Ancak Sekban-başı, kendi fikrini belirterek "...bunun sonu gayet fena bir şey olmak ihtimâldir" demiş ve Padişah'ın bu konuyu yeniden düşünmesini arzulamıştı. Onun bu açık ve samimî fikrine III .Selim kızmış ve "Bak papas, sen benim devletimin nâzırı değilsin; benim emrim elzemdir" deyince, Sekban-başı "süt dökmüş kedi gibi çık"mıştı.

Padişah, daha sonra Bostancı-başı'yı çağırıp buyurdu ki "Karadeniz Boğazında vâki' kalelerde olan neferât Nizâm-ı Ceddim libâsını giymek murâd-ı âliyyemdir" dedikte Bostancı-başı yer öpüp "nola Efendim, ben kulun onlara libâs değil, şapka dahi giydirmek senin himmetinle mümkündür" demiş ve işe koyulmuştur[12].

---

(9) A. Cevat Eren, **Selim III.ün biyografisi**, İstanbul 1964, s. 5.

(10) E. Ziya Karal, **Selim III'ün Hatt-ı hümâyunları**, Ankara 1942, s. 3.

(11) Tafsilat için bk. "Nizam-ı Cedid" madd. **İslâm Ansiklopedisi**, (T. Gökbilgin).

(12) Olayı, Yayla İmamı Risâlesi'nden naklettik: bk. Fahri Ç. Derin, "Yayla İmamı Risâlesi", **İÜEF Tarih Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 3 (Ekim 1972) s. 213-272, bilhassa: 221-226; öteki kaynaklar için bk. aynı makale, s. 213; **Tarih-i Cevdet**, en önemlilerindendir (VII. cilt).

25 Mayıs günü, Boğaz kalelerindeki yamaklara, Nizam-ı Cedid elbisesi giydirip, onları bu teşkilâta dahil etmeye teşebbüs edildi. Bunun üzerine askerler ayaklanıp, bu işle görevlendirilenleri öldürdüler. Garibi şu ki, bir gün önceki sözleri söyliyen Bostancı başı Şâkir Efendi, "bu maddeyip Padişah'a haber vermeye cesaret edememişti."

Padişah III. Selim'in bu hâdiseler sırasındaki tutum ve davranışlarını, devrin bir diğer kaynağından aynen takip edelim:

> "Bütün bu olup bitenlerden habersiz olan Padişah ise, yüreği sevinçle dolu olduğu halde, bütün askerlerine saray meydanında tâlim yaptırmakla meşguldü. Kendisi askerî tâlim ve terbiyenin büyük ehemmiyetine o kadar kani olmuştu ki, bütün saray ricâlinin tâlime katılmalarını istiyor ve hatta kendisi bile mümkün olsa bizzat tâlime iştirâk etmek arzusunda bulunuyordu.
>
> Bu sırada, herşeyden haberdar olup, gidişâtın fenalığından acı duyan müsâhip ağalardan biri, keyfiyeti Padişah'a duyurarak "Aman Efendim, ne yapıyorsunuz Yukardaki tabya yamakları zorba kesilmiş ve cülûs deyip duruyorlar. Aman Efendim, bunun bir çâresine bakalım" deyince, Padişah uykudan uyanır gibi olmuş ve o esnada kendisinin en çok itimat ettiği sır kâtibi Ahmed Efendi içeriye girince: "Ben neler duyuyorum, halbuki siz herşeyi benden saklamışsınız" deyince, Sır kâtibi: "Efendim, bâzı şeyler oldu ise de Bostancı-başı'yı işi temizlemesi için gönderdik, o da gidip onlardan bir kısmını dövdü, bâzılarını boğdurdu, birkaç kişiyi de oldukları yerde öldürdü" demiştir.
>
> Bunun üzerine Padişah, kendisini haberdar eden Musahip Ağaya hor bakmaya başladı ve "bilmediğin şeyleri bana nasıl söylersin, ben hepsinin yalan olduğunu anladım" demiştir. Yüreği yanmakta olan sözü geçen Ağa, diğer bir Ağa'nın vâsıtasıyla aynı şeyleri Padişah'ın kulağına ulaştırmışsa da, Padişah bir türlü inanmamış ve Bostancı-başı'yı çağırarak keyfiyeti ona sormuştur. Fakat Bostancı-başı, mâbeyncilere uyarak, Padişah'ın suâllerine cevâben sırkâtibinin söylediklerini tekrarlamış, aldatılan Padişah da kaygısız kalmıştır"[13].

Bilindiği gibi, hâdiseler sonra gittikçe gelişerek, bütün İstanbul'u saran bir ihtilâl şeklini alacaktır. Neden sonra haberdar olan Padişah, Bos-

---

(13) Georg Oğulukyan (çev. H.D. Andreasyan), **III. Selim, IV. Mustafa II. Mahmud ve Alemdar Mustafa Paşa**, İstanbul 1972, s. 4

tancı-başı'yı çağırarak "Sen, ben onlara şapka dahi giydiririm demiştin, niçin bunların galebesini takrir vermedin diye azarlamış, hatta öldürtmüşse de hâdiseler durulmayacaktır. Bu ihtilâl sonucunda, III. Selim, yerini amcası I. Abdülhamid'in büyük oğlu IV. Mustafa'ya terkedecektir.

Daha doğduğu sırada, babası ve dolayısıyla kendisi de aldatılan III. Selim'in hayatı, aldatılmakla geçmiştir. Selim, çevresine ülke gerçeklerini söyliyenleri değil, kendisine hoş gelen fikirler söyliyenleri toplamıştır. Bunda, Selim'in yetişmesinden gelen tesirler kadar, onun ruhî yapısı da etkili olmuş olmalıdır .Çünkü devrinin rağbet gören yöneticileri için esas, ülkenin ve insanlarının kendisine mahsus gerçekleri değil, her ne şekilde olursa olsun Padişah'ın hoşça vakit geçirmesi, onun memnun edilmesidir. Bunun için de, Selim'in çevresine, onun duygularını ve iç dünyasını en iyi biçimde sezenler toplanmıştır. Bunlar ülke ve insanları için değil, çoklukla Selim'in yanındaki itibarlı mevkilerini ve bundan elde ettikleri kazançları düşünen insanlardı.

III.Selim, zâten yıldızı parlak bir şehzâde olarak büyütülmüştü. Padişahlığında da ikinci İskender, Kırım Fâtihi olarak gösterenler onun eliaçıklığından, cömertliğinden bol bol istifade ettiler. O da, gerçeğin böyle olduğuna inanıp, kendi yarattığı dünyada, ülkenin gerçeklerinden habersiz olarak yaşadı.

III. Selim'in dönemini, yukardanberi sözü edilen gerçeklerin ışığında yorumladığımızda, N. Berkes'in şu hükümlerinin gerçek olduğunu görüyoruz:

> "Padişah'ın karakterindeki (bir diğer) çelişki, yumuşak, zayıf irâdeli, saf bir adam olmasına rağmen, şehzâdeliği zamanından beri yaratılan bir efsaneye kendisi de inanarak, kendini bir "cihangir" sanmaya başlaması oldu[14]. Aydın bir hükümdar gibi gözüktüğü halde, bu cihangirlik efsânesine yol açan babası gibi rüyâlara, müneccimlere, üfürükçülere inanırdı. Bir defasında istihâreye yatarak, bir defasında kura çekerek sadrazam tâyin etmişti. Saraya dolan dervişlerin, şeyhlerin, müneccimlerin beslediği hava içinde, başında bulunduğu sistem türündeki rejimlerde şart olan "irâde"den yoksun olan Selim, kendini bir cihangir sanarak gerçekte sahtekârların oyuncağı olmuştu"[15].

(14) Kendisinde, cihangirlik görenlerin son misâllerinden birisi, Enver Paşa'dır: bk. Ali F. Erden, **Paris'den Tih Sahrasına**, Ankara 1949, s. 17.

(15) N. Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Ankara 1973, s. 103-104.

II. IV. Mustafa ve II. Mahmud dönemi:

29 Mayıs 1808 tarihinde, III. Selim tahttan indirilip, yerine IV. Mustafa geçmiştir. Mustafa'nın pâdişahlığı kısa sürmüş, 28 Temmuz 1808'de kardeşine, II. Mahmud'a bırakmak zorunda kalmıştı. Tâlisiz bir hükümdar olup, hakkında verilen hükümler[16] küçük kardeşi II. Mahmud'un tarihçilerince oluşturuldu.

28 Temmuz 1808 de Osmanlı tahtına geçen II. Mahmud, en uzun taht-ta kalan Padişahlardandır. İlk devri, hayli karışık geçmiş, Alemdar'a yönelik isyan, kardeşini öldürtmesi ile şahsına etkili olmamıştır. Ancak, 1826'ya kadar, dikkatli bir siyaset izlemiş, öncelikle hükümdara ortak çıkmaya çalışan güçleri, yâni âyanları bertaraf etmiştir.

1826 Haziranında, XIX. yüzyıl Türk tarihinin en önemli ihtilâli gerçekleşti. Yüzyıllarca Türk ordusunun çekirdeğini teşkil edip halkla içiçe kendisine mahsus bir hususiyetde kazanan Yeniçeri ocağı ezildi. Böylece, gerektiğinde Padişah'a karşı kullanılabilen bir güç yok edildi; Osmanlı Padişahları, bu arada II. Mahmud, tek başına kalmış oldu. Ancak bu sırada, bir başka güç, ulemâ Padişah'ın hâkimiyetini tehdit edebiliyordu.

Ulemâ, bağımsız gelir kaynağına sahip olması bir yana, idâm da edilemezlerdi. Bu iki unsur, halk için ulemâyı, idarecilere karşı en önemli destekçisi hâline sokardı. Bu, idareciler için ise devamlı bir tehdit demekti. Bu tehdidi üzerinde en çok hissedenlerden birisi, Padişah II. Mahmud idi. Çünkü o, ulemânın desteklemediği hiçbir hareketin başarıya ulaşmadığını, karşı çıktıklarının ise, kesinlikle olumsuz neticelendiğini iyi biliyordu. Bunun içindir ki, ulemâ da etkisiz hâle getirilmeli idi.

Ulemânın temel dayanaklarından birisi, vakıflar olup, bunların geliri, daha çok ulemâ için ayrılmıştı. Onları, gelir kaynaklarından mahrum etmek tehdidi, Padişah için önemli bir unsur olabilirdi. Bu sebepledir ki, o zamana kadar ,bağımsız gibi idare edilen ve kazâ mahkemelerinden alınan ilâmla yürütülen çoğu vakıflar için merkezî bir idâre kurulmaya başlandı. Büyük vakıfların idareleri gibi, dağınık küçük ve münferit vakıflar da düzenlenip, bir araya toplanmaya, devletin, daha doğrusu II. Mahmud'un kontrolüne girmeye başladı[17]. Böylece, ulemâ, gelir kaynağı kurutulmakla tehdit edilebilirdi.

II. Mahmud hâkimiyete ortak olabilecek unsurları bertaraf etmiş oluyordu. Osmanlı yönetiminde yüzyıllardır oluşan âhenk ve den-

(16) "Saltanata haris ve kan dökücü" ifâdesi gibi: bk, İA, Mustafa IV, mdd. (M.C. Baysun). Oysa, kendi tarihçilerince "Adlî" dipe tanımlanan II. Mahmud, saltanat uğruna ağabeyini öldürtmekten çekinmemiştir.

(17) B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Ankara 1970, s. 93-95.

ge bertaraf edilmiş, Padişah, aşırı bir güç ve nüfuz kazanmış bulunuyordu. Şimdi, Padişah, düşündüklerini kesinlikle yerine getirebilirdi. Bunun için de, çevresinde kendisindeki fikirleri, ülke gerçeğiymiş gibi söyleyecek ve gösterecek pek çok idâre adamı bulabilecekti.

Yeni dönem için, III. Selim devri, özlenen, yapılanların yarım kaldığı bir zaman idi. Bu yönleri ile, idarecilerin de hemen aynı biçimde devam etmeleri, ülke ve gerçeklerini değil, Padişah'ın temâyüllerini ve hoşça vakit geçirmesini tercih etmeleri olağandır. Tabiî ki, arada çıkan hâricî ve dâhilî meseleler de çözümlenecekti. Ancak bunların çözümünde de esas, Padişah'ın bu konudaki fikri olacaktır.

II. Mahmud dönemindeki gelişmeleri, bâzı devlet adamlarını misâl göstererek kısaca açıklamaya çalışacağız.

1. Husrev Paşa:

XIX. yüzyılın ilk yarısındaki Türk devlet adamları arasında Husrev Paşa, dikkate değer bir yer işgal eder.[18] 1760 larda doğan bu zât, köle kökenli olup, terbiyesinin esasını, efendilerini memnun etmek teşkil eder. III. Selim döneminde nisbeten küçük vazifelerle işe başlamış, Mısır vâlisi olarak, daha bu Padişah devrinde önemli görevlere getirilmiştir. IV. Mustafa dönemindeki gelişmeleri ve olayları ustalıkla atlatmıştır.

Husrev Paşa, Mahmud'un tâkip ettiği siyâseti en iyi sezenlerden birisi idi. Mahmud, kendi iktidarına ortak olan veya olmak temâyülündeki güçlere karşı sırayla harekete geçmiştir. Öncelikle âyan ve derebeylerini ortadan kaldırmıştır; onun bu faâliyetinde yardımcılarından birisi Husrev Paşa'dır. İkinci ve üçüncü girişimlerinde Husrev Paşa'nın payı pek yoktur. Ancak, hususile yeniçeriliğin kaldırılmasından sonraki yeni dönemde, Husrev Paşa tekrar ön plâna geçer.

Husrev Paşa, Kaptan iken, Yeniçeriler kalktıktan sonra, bir fransıza birliklerinden birisine tâlim öğretmiş, bunu İstanbul'da Padişah önünde talim ettirerek Padişah'ın gözüne girmiştir. Bundan sonra Padişah, ötekileri birer birer vazifeden uzaklaştırmış, Ağa Hüseyin Paşa'nın yerine de 1827 de Serasker olmuştu. Onun seraskerliği yaklaşık on sene sürecek ve bu dönemde İstanbul'un mutlak hâkimi olacaktır.

Husrev Paşa, Padişah'ın temâyüllerini, alafrangalılık eğilimlerini çok iyi sezdiği için seraskerliği sürdürmüştür. Bu sebeple şahsî temâyül ve zevklerinden fedâkârlık ediyordu. Onun bütün bu konularda kesinlikle iki

(18) Hayatı için bk. Husrev Paşa madd. İslâm Ansiklopedisi, (H. İnalcık).

yüzlü olduğu seziliyor. Lutfî, 1829 sonlarında, İngiliz Harp gemisi Blonde'deki baloya gittikten sonra, Kazazkere "çatal-bıçak gibi mekrûh şeyler" olduğundan şikâyet etmesini iki yüzlülük olarak tanımlar[19]. Paşanın hayatı bu türden davranışlarla doludur.

Hüsrev, bu yıllarda girişilen reformlarda öyle süratli idi ki, Padişah'ın zaman zaman onu "yavaş baba" diye frenlediği zikredilmektedir[20].

Hüsrev, bütün bu gayret ve faâliyetini, ülke çıkarı yolunda vicdânen böyle düşündüğü için değil, Padişah'ı memnun etmek, böylece yerinde ve makamında kalmak maksadiyle yapıyordu. O, bütün bu çabasına rağmen, Seraskerlikten azledildikten sonra, tamamen eski hayatına dönecektir. Çağın en değerli gözlemcisi H. von Moltke görevden ayrılış zamanını şöyle tasvîr eder:

> "Sanki eski seraskerin artık ıslâhat bakımından yükümlü olduğu hiçbir şey yokmuş gibi, Mehmet Husrev, bütün yaşayışında eski Türk âdetlerine dönmüştü... azledilmiş seraskerle karşılaştığım oda tam şark tarzındaydı ve Padişah'ın sarayında eşini görmediğim kadar güzeldi[21].

Husrev'in, II. Mahmud'un son devirlerinde uyanan muhalefete yâni O'nun yerine genç veliahd, Abdülmecid'i tahta geçirmek isteyen kliğe mensup olduğu biliniyor. O, bu çabasının semeresini sadrazam olarak görmüştür. Ancak 1839 sonrasındaki hayatı, daha da inişli çıkışlıdır. Ancak, artık yeni dönemde Husrev'i de geçen reformcular, Padişah'ı daha değişik yollardan memnun edip, ikballerini hazırlıyacaklardır[22].

2. Mahmud döneminin öteki şahsiyetleri de, Husrev Paşa ile hemen aynı pareleldedir. Bunlardan olumlu ve olumsuz iki tipi misâl olarak verebiliriz.

a. 1830 yıllarında İstanbul'da bulunduğu sırada, bir süre Türk Deniz kuvvetlerinde de vazife yapmış olan İngiliz deniz subayı A. Slade şöyle der: "O sıralarda yüksek mevkideki Türkler, Sultan Mahmud'un alafrangalılık ve avrupalılaşma merakı için dalkavukçasına

---

(19) **Tarih-i Lutfi**, II. 171.

(20) MM. De Cadalvéne et E. Barrault, **Histoire dela Guerre de Méhémed-Ali...**, (Paris 1837), s. 266.

(21) H. von Moltke, **Moltke'nin Türkiye Mektupları**, İstanbul 1969, s. 80.

(22) Bunların başında, Mustafa Reşid Paşa gelir ki, Abdülmecid'i memnun ederek yönetimde kaldığı da söylenir.

sakallarını traş etmiş oldukları halde, Nuri Bey'in bunu yapmamış olmasını ben kendisinde yüksekçe bir ruh ve fikir istiklâli bulunmasına atf ettim"[23].

b. Cevdet Paşa, Tarih'inde, II. Mahmud devrinde sür'atle yükselen Namık Paşa hakkında şöyle der:

> "İstanbul'da iptida alafrangaya meyledenlerden olup evâil-i hâlinde frengâne tavru kıyâfetle gezerek ashâb-ı taassubun nişâne-i seng-i itirâzı iken alafranga zatlar tekessüre başladığı sırada onlara muhalif olarak meşâyih-i halvetiyeden meşhûr Kuşadalı İbrahim Efendi'ye inâbe ve tarik-i sûfîyeye sülûk ile dar pantolon yerine bol pantolon giyüb ve tarîk-i zühd-i salâhı iltizam" etmişti[24].

II. Mahmud'un dönemini, hemen bütün yönleri ile, daha geniş bir çalışmada tenkid edeceğimiz için, şimdilik aşağıdaki iki kayıt ile yetinmek istiyoruz.

1830 yılında, Batı Anadolu'yu gezerek İstanbul'a gitmekte olan ünlü Fransız tarihçisi M. Michaud, Çanakkale dolaylarında bâzı Türklerle konuşur. Bu sırada II. Mahmud, en çarpıcı reformlarını ortaya koymuş, Fransız bilim adamını da heyecanlandırmıştı. Çünkü Mahmud'un yaptığı ona göre gerçekten önemli idi. Bu konuyu, Türklerle tartışmak istiyordu. Fakat soru sorduğu Türkler ya omuzlarını silkiyor, yâhutta umumî cevaplar veriyorlardı:

— Mahmud'un çabalarına ne dersiniz?

— Hayırlısı olsun.

— Başarabilecek mi?

— Allah bilir.

Michaud ilâve eder: "oysa bizim ülkemizde böyle midir. En ufak bir harekette umumî efkâr ne kadar canlıdır? Kahveler, kulüpler, sokaklar bunu tartışanlarla doludur. Herkes fikrini söyler birşeyler beyan eder. Oysa burada herkes suskun".

M. Michaud, bunun cevabını bulamıyorsa da, biz kısmen de olsa bazı sebeplerini biliyoruz. Bunlardan ikisini misâl olarak gösterebiliriz:

---

(23) Sir Adolphus Slade'in (Müşavir Paşa) Türkiye Seyahâtnâmesi ve Türk donanması ile yaptığı "Karadeniz" seferi, (çevr. Ali Rıza Seyfi), İstanbul 1945.

(24) A. Cevdet Paşa, Târih-i Cevdet, İstanbul 1309, XII, 194.

a. M. Fontanier, 1826 sonlarında, Anadolu seyâhatinden dönüşünde Sapanca'da bir handa Türklerle konuşur. Bu Türkler, Fontaier'e, Padişah II. Mahmud için hiç de iyi kelimeler kullanmamış, onu hunhâr, vs. gibi tanıtmışlardır. Hatta Mahmud'u bu reform yoluna teşvik ettiği için Kavalalı Mehmed Ali'yi de iyi karşılamamışlardı.[26]

Fikrini ,açık bir biçimde ortaya koymaktan çekinmeyen Türkler, sonraki yıllarda hiç de iyi karşılanmadılar. Meselâ yeni kurulan Asâkir-i Mansûre'de Baş Binbaşı olan Osman Efendi, tâlim usulüne dair fikri sorulunca, Padişah'ınkine aykırı söz söyleyince, hemen sürülmüştü[27]. Onun gibi, sözünü esirgemez olduğu anlaşılan Vakanüvis Esad Efendi'nin kardeşi Fazlı Bey de, sürgünden kurtulamamıştır[28].

İstanbul'da 1829 yazı korkunç bir devir olmuştur. Savaştaki yenilgi yanında, halkın hoşnutsuzluğu, bir karşı ihtilâle yol açabilecekti. Bu aylarda Husrev Paşa, aleyhteki en küçük bir sözü bile ölümle cezalandırdı. Binlerce kişinin bu aylarda öldürüldüğü söylenir[29].

Husrev Paşa'nın payitahta yarattığı terör ortamı, uzantılarını elbette taşrada da göstermiş olacaktı. Dolayısı ile, 1826 da fikrini açıkça belli eden Türklerin yerini, 1830'daki gibi, susan veya sâde cevaplarla geçiştiren Türkler almıştır. Bu, sağ kalmak, yaşamak önemli idi.

Bütün bu arada, görevliler, Padişah'a gerçek yerine yalan da olsa, hoşuna gidecek haberler gönderiyorlardı. Mehmed Ali Paşa ile mücâdele gönderilen bu türden haberleri Kayserili Ahmet Paşa "zât-ı şâhâneye hoş âyende havâdis itâsı garazından" doğduğunu söylüyordu[30].

II. Mahmud, bu yönü ile, III. Selim gibi, çevresindekilerin yarattığı ortamda, kendisini aldatmışa benzemektedir. Nitekim bir gözlemci, Miss Pardoe de aynı şeyi söyler:

> "Hiçbir hükümdar, Sultan Mahmud kadar kendi kendini aldatmıştır. Bu Padişah, karakteri icâbı, başka türlü bir deyim bulamıyorum, aşırı derecede kendini beğenen, yeniçerileri ortadan kaldıran, büyük bir imparatorluğun reformcusu, dünyanın en ciddî adamlarına söz geçiren bir insan olmakla beraber,

---

(25) M. Michaud, **Correspondanea d'Orient**, Paris 1833-35, vol. II s. 134.
(26) M. Fontanier, **Voyage en Orient**, Paris (ts).
(27) **Tarih-i Lutfi**, I, 254.
(28) **Aynı eser**, V,40.
(29) A. Slade gibi, G. Keppel de bu durumu anlatırlar; Lutfi, daha yumuşak ifâdelerle anlatır.
(30) **Tarih-i Lutfi**, IV, 16-17.

yaptıkları iş, köklü bir reformdan ziyade, şekli bir düzeltmecilikten ibarettir. Bir yandan kozmetik tüketicisi, süse ve oyuncağa düşkün,gereğinde de yüksek bir din adamı idi[31].

III. Bu geleneğin izinde, Osmanlı bürokrasisi kendi şartlarını yarattı: Bu da fikirsizlikti, yâni müstakil fikir yerine âmirin fikri en doğru idi. Bu zihniyet ise ayrı şartları doğurdu.

Sonuç olarak, kısaca şunları söyleyebiliriz: Fikirsizlik, bu neviden kişileri çoğalttı.Ve Türk bürokrasisinde, etkili bir yer tuttu. Aslında, "fikirsiz" diye vasıflandırdığımızın başlangıçta fikri olabilir. Ancak, uzun bir süre, müstakil fikir üretmek yerine, efendisinin, âmirinin fikrini sezip, ona uygun birşeyler söylediğinden, fikir üretmek kabiliyetini çürütmüş bulunmaktadır. Bir süre sonra ,birden müstakil karar vermek durumundaki bir yere geldiğinde şaşırmaktadır. Bunu belli etmemek için, fikir aramakta, nerede hazır fikir varsa, ona konmak istemektedir. Bir yandan da, emrinde çalışanlar, ondaki fikirleri sezip, gözüne girmek çabasında olduklarından, kendindeki fikir kırıntılarına uygun birşeyler söyliyenleri yanına toplamakta, onlarla işleri yürütmek istemektedirler. Böylece garip bir durum ortaya çıkmaktadır.

Türk cemiyetinin, fikir üreten, fikrini serbestçe beyân edebilen devlet adamlarından, fikrini belli etmiyerek efendi veya âmirinin fikrini sezip, ona uygun söz söylemek dönemine geçişi, mühim bir hususdur. Aslında bu dönemi, XVIII. yüzyıl sonları ile XIX. yüzyıl ortasında şekillenmiş ve temellenmiş kabul edebiliriz. Bu durum sonraki zamanda geleneklerini kurmuş ve etkisini günümüze kadar devam ettirmiştir .

---

(31) Miss J. Pardoe, **Yabancı Gözü ile 125 yıl önce İstanbul**, İstanbul 1967, s. 67.

DİVÂNÜ LÜĞÂTİ'T - TÜRK VE KUTADGU BİLİG'DEKİ MOĞOLCA KELİMELER ÜZERİNE

Doç. Dr. Tuncer GÜLENSOY*

Bütün dünya dillerinde olduğu gibi ,Türk dilinde de pek çok ödünç kelime bulunmaktadır. Bir sınıflama yapacak olursak, hemen her dil âilesinden, bir inceleme ve araştırma konusu olacak kadar kelimenin Türkçeye girdiği görülür. Bu ödünç kelimeler içerisinde Moğolca olanlarının ayrı bir hususiyeti bulunmaktadır. Çünkü, bâzı karşı görüşlere rağmen, her ikisinin de Altay dil âilesi içerisinde çok yakın akraba oldukları görüşü hâkimdir.

İşte bu yakın akrabalık bağlarından dolayıdır ki, her iki dilde bulunan bâzı kelimelerin "Türkçeden Moğolcaya ya da Moğolcadan Türkçeye geçtikleri" şeklinde bir sınıflandırma yapmak son derece zor, zor olduğu kadar da mesuliyetli bir iştir.

Topluca bakacak olursak, Türkçedeki Moğolca kelimeler üzerine yapılan araştırmaların durumu şöyledir:

1. Genel Türkçedeki Moğolca kelimeler,
2. Osmanlıcadaki Moğolca kelimeler,
3. Anadolu Ağızlarındaki Moğolca kelimeler,
4. Azerîcedeki Moğolca kelimeler,
5. Tatar lehçesindeki Moğolca kelimeler,
6. Kumancadaki Moğolca kelimeler ,
7. Sibirya Türk lehçelerindeki Moğolca kelimeler
8. Yakutçadaki Moğolca kelimeler.

(*) Fırat Üniversitesi, Fen - Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi

Bunların dışında Ural dillerinden Macarca ve Evenki dilindeki Moğolca kelimeler üzerine de araştırmalar vardır.

Türkçenin Moğolca üzerindeki tesirleri ana hatlarıyla tesbit edildiği halde, Moğolcanın Türkçeye tesiri meselesi şimdiye kadar kesin bir sonuca ulaşamamıştır. G.J. Ramstedt, P. Pelliot, Z. Gombocz, B.Y. Vladimirtsov, N. Poppe, G. Németh, A. Temir, H. Eren ve son olarak O.N. Tuna gibi türkologlar, çeşitli yazılarında bu meseleye temas etmişlerse de Türkçenin türlü lehçe ve ağızlarındaki Moğolca kelimeler üzerinde daha uzun yıllar çalışmak gerekecektir.

Biz bu yazımızda, Türk'ün iki altın kitabında geçen bazı Moğolca ya da Moğolca oldukları ispat edilmeye çalışılan kelimeler üzerinde tartışma açmak istedik. Tartışma diyorum. Çünkü ,bu kelimeler DLT'te ya da KB'de geçiyor diye, Türkçe olduklarına mı karar vereceğiz, yoksa müsbet ilmin çizdiği metodlar içerisinde kalarak gerçekleri kabullenecek miyiz?

Ayrıca şu hususa da temas etmek gerekir: DLT ya da KB'de geçen bazı kelimeler, Türkolojinin kurucularından ve bu sahada pek çok eser vermiş Räsänen, Ramstedt, Poppe vb. gibi ilim adamlarınca başka dillere bağlanmaktadır. Bu tür kelimelerden bazıları şunlardır:

ETİMOLOJİ DENEMELERİ YAPILAN TÜRKÇE VE MOĞOLCA KELİMELER

1) DLT. **bal** = Moğ. **bal** < Skr. **mahhu** (M. Räsänen, **Materialen zur Laut-geschichte der türkischen Sprachen**, Helsinki 1949. STO XV, s. 162).

2) DLT. **burhan** 'put, Buda" = Moğ. **burḳan** (KWb. 82) (< Çin.* **bur ʃ** < *but < Skr. **budhhha** > + Tü.-Moğ. **Xan**) (WT. 89b)

3) DLT., KB. **kebit** "dükkân, mağaza, içki içilen yer, meyhane" <Soğd. **qpyô** "Laden" (EWT. 244b).

4) KB. **ḳant** < Moğ. **ḳanta** (KWb. 165) Kalm. **ḳando** "saft, Sirup" < Fars. **ḳant** < Skr. (EWT. 231).

5) KB. **yosun** "örf, âdet, an'ane" = Moğ. **josun** "Sitte, Gewohnheit" (KWb. 219) < Çin. **Jô** (EWT. 207) .

6) DLT. **nom** "millet; şeriat; yasa", Uyg. **nom**, s. uyg. **nom, lom** = Moğ. **nom** (KWb. 279) < Soğd. **nwn** < Yun. Νομο S (EWT. 354).

7) DLT. **çıg** "Bir Türk arşını, Arap arşınının üçte biri kadardır, göçebeler bununla bez ölerler" < Çin. **ch'i** <* **t'śiäk** (EWT. 107).

8) DLT. **didim** "geline gerdek gecesi giydirilen taç" = Moğ. **titim** "Krone", "Kopfputz" (KWb. 396) < Uyg. < Soğd. < Yun. (EWT. 133).

9) DLT. **ḳamġaḳ** "evlerin açık yerlerine örtülür, kamış gibi yüksekçe bir ot, semer otu" = Moğ. **ḳamḳaḳ, ḳamḳaġul** "ein Steppenkraut" (KWb. 164) < Sinokore. **kam-kwak, kamgwak** (G.J. Ramstedt, **Studies in Korean Etymology,** Helsinki 1949-53, MSFOu XCV, s. 92; EWT. 229).

10) DLT. **suburġan** "maşatlık' = Moğ. **suburġan/subuzġan** "Pyramide, obelisk (als Denkmal Grabmal)" (KWb. 338) < Soğd. **swpwg'an** (EWT. 431)

11) DLT. **törü** = Moğ. **törü, töre** (KWb. 407) < Skr. **dharma** (EUTS. 249).

12) DLT. **kög** "şiirin vezni, aruzu, şarkının ölçüsü, ..."/ETY (ET.) **kög** < Moğ. **kög** "harmonie, Musik"; **kogžim** "Harmonie, Wohlklang"/ Kalm. **köG** (KWb. 236) < Çin. (KWb. 236) < Çin. (KWb. 236).

13) DLT. **mançu** "sanat sahibine verilen ücret" < ? Moğ. **mantši** "tee od. Grütze, die während der Messe den Lamas gereicht werden" <Tib. **dman-kyi** (EWT. 325).

14) DLT. **tewsi** "tepsi, sofra" < Moğ. **tebsi** "Schüssel", Kalm. **tewş** "Truhe, Mulde, Schüssel" (N. Poppe, **Die Mongolischen Lehnwörter in Komanischen,** Németh Armağanı, TDK. yay. Ankara 1962, s. 339) < Çin. **tieh² tzů** (Shau Wing Chan, **Concise English-Chinese Dictionary,** second ed., Stanford, California 1965, s. 18, 125).

15) DLT. **tengri** = Moğ. tenri, tenggeri (KWb. 392) < Sinokore. **thjen-li** "the eternal principle according to which a question is strictly decided" = "heaven's clerk", "the Emperor" (G.J. Ramstedt, **Studies in Korean Etymology,** s. 282).

Yukarıda belirttiğimiz ve örneklerini her an çoğaltabileceğimiz bu etimoloji denemelerine karşı şimdiye kadar bir itiraz sesi yükselmediğine söre, DLT ve KB'de geçen bu kelimeler hakkındaki tutumumuz şimdiden sonra ne olacaktır?

Bu örneklerin dışında, hem DLT ve KB'de hem de Moğolcada aynen ya da pek az fonetik değişikliklere uğramış halleriyle kullanılan aşağıdaki şu kelimelerin önce hangi dilde bulunduğu ve hangisinden hangisine ödünç olarak geçtiği kesinlikle belli değildir:

TÜRKÇE / MOĞOLCA

BAZI MÜŞTEREK KELİMELER

Türkçe	Moğolca
DLT. aġıl	ajil (KWb. 25)
DLT. aġlaġ "ıssız, çorak, boş"	aġlaġ, aġlaġa (KWb. 3)
DLT. ayran	ajir-ag (KW. 24)
DLT. ala	alaġ (KWb. 6-7)
DLT. amul	amur (KWb. 9)
DLT. and	anda, andaġar (KWb. 10)
DLT. arpa	arbaj (KWb. 15)
DLT. eke	eke, ege-çi (KWb. 118)
DLT. baltu "balta"	balta, baltu (KWb. 31-32)
DLT. berke/berge "kamçı"	berke (KWb. 42)
DLT. buġday	buġudaj (KWb. 64)
KB. ingen "deve"	ingen (KWb. 209)
DLT. kepek "unda ve başta bulunan k."	kebeg (KWb. 229)
DLT. yigit	jigede (KWb. 218)
DLT. ḳoç	ḳuça (Poppe, **Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen.** Teil 1. Wiesbaden 1960, s. 62).
DLT. kon	ḳonin (KWb. 194)
DLT. ḳongur "kestane rengi"	ḳongġur (KWb. 185)
DLT. ḳorday "kuğu kuşu"	ḳorda (KWb. 187)
DLT. kök	köke (KWb. 236)
DLT. ḳuba "at rengi"	ḳubaḳai (Poppe, a.g.e., s. 49)
DLT. ḳurç "katı, çelik"	ḳurça (Poppe, a.g.e, s. 121)
DLT. ḳula	ḳula (KWb. 195)
DLT. ḳumġan 'kova, ibrik"	ḳumaġan (KWb. 196)
DLT. kür "yiğit, kabadayı"	kür (KWb. 246)
DLT. meng "yüzdeki ben"	mengge (KWb. 261)
DLT. saḳaḳ "çene"	saġaġ (KWb. 308)
DLT. saḳal	saḳal (KWb. 308)
DLT. Kb. saman	saban (KWb. 316)

DLT. samursaḳ	sarimsaġ (KWb. 319)
DLT. sengek "su içilen testi"	sengge-sün, sege-sün (KWb. 321)
DLT. sır "kendisiyle Çin kâseleri cilâlanıp üzerine nakış yapılan macun, sır"	sir (KWb. 359)
DLT. sirke "bit yumurtası ,sirke"	sirke (KWb. 360)
DLT. songḳur	singḳur, şongkur (KWb. 364)
DLT. temür	temür (KWb. 407)
DLT. torku/turku; ular "erkek keklik";	torġa (n); ularu; umay (KWb. 402, 512, 513)

Şimdi de asıl konumuz olan DLT ve KB'deki Moğolca kelimelere gelelim. Bu tür kelimeleri ele almadan önce, Ana Altayca, Moğolca ve Türkçedeki fonetik değişiklikleri hatırlamak üzere şu cetvele bir göz atmak gerekecek:

I) a. Kelime başı ünsüzleri :

*ALTAYCA	MOĞOLCA	TÜRKÇE
*m-	m-	b- (> m-)
*b-	b-	
*p-	h- (Orta Moğ.), ∅	∅
*d-	d-	
*c-	c-	
*y-	y-, ∅	y-
*n-	n-	
*n-	n-	
*t-	t-	t-
*ç-	ç-	ç-
*s-	s-	s-
*ḳ-	ḳ-	ḳ-
*ġ-	ġ-	
*k-	k-	k-
*g-	g-	k-

b. Ünlüler arası ünsüzler :

*-d-	-d-	-d-
*-c-	-c-	-y-
*-y-	-y-	
*-n-	-n(i)-	-n-
	-n-	-n-

*-l_2-	-l-	-ȳ-
*-l_1-	-l-	-l-
*-r_2-	-r-	-z-
*-r_1-	-r-	-r-
*-s-	-s-	-s-
*-t-	-t-	-t-

c. Ünsüz grupları :

*A.	M.	T.
*-l_2ç-	-lç-	-ȳ-
*-l_2c-	-lc	-s-
*-r_2l-	-rL	-zl-

II. Ünlüler :

a. Kelime sonu ünlüleri :

*A.	-*a	-*a	-*e	-*u	-*u	-*ü	-*ı	-*i
M.	-a(>o)	-a (>o)	-e(>ö)	-u	-u	-ü	-i	-i
T.	-ı/0	-a/0	-i/0	-ı²/0	-ı²/0	-i²/0	0	0

b. Orta hece ünlüleri :

Altay dilinin ünlüleri, Moğolcada çok kere muhafaza edildikleri halde, bunların pek çoğu Köktürkçe'den başlıyarak vurgusuz orta hecelerde kaybolmuşlardır. Bu bilhassa dar ünlülere ait bir kaidedir.

Aslî uzunluklar her iki dilde, orta devirlerinin sonuna kadar her yerde muhafaza edilmişlerdir.

Yukarıda kısmî olarak verdiğimiz fonetik belirtiler ile fonolojik, morfolojik ve leksikolojik bilgilere dayanılarak, aşağıda örneklerini vereceğimiz kelimelerin Moğolca asıllı oldukları iddia edilmektedir. Bu iddialar, münferit makaleler içerisinde kaldığı gibi, el kitabı olarak kullanılan etimoloji sözlüklerine de girerek kesinlik kazanmışlardır.

Aşağıdaki 25 kelime bizim tesbit edebildiklerimizdir:

1) DLT. **abaçı** "umacı; ağır basma, kâbus" (I, 136)
< Moğ. **abuğaçi** (UAJ. 33: 138)

2) KB. **açu** "baba" [ET (ETY. II, 164) : **açu** "baba"; krş. DLT. **açı, eçi** "ihtiyar kadın, hanım nine" (I, 87)].
< Moğ. (KWb. 18) **açi** 'das Kind des jüngeren Bruders", "Enkel", "Neffe" (Räsänen, EWT. 3-4).

3) DLT. amraḳ "rahat, sakin" (I, 101) [ET. (ETY. Ir. 101): **amrak** "sevgili"; Uyg. **amraḳ** (sevgili, aziz' (EUTS. 14); Kum. **amraḳ** "lieb, Liebhaber' (Poppe, 'Németh Arm.', s. 334)]. < Moğ. **amarağ** <***amurağ** "lieb" (N.Poppe, **Die Mongolischen Lehnwörter im Komanischen**, Németh Armağanı. Ankara 1962. TDK. yay., s. 334).

4) DLT.arçı "heybe" (I, 124, 231, 250)
< Moğ. (KWb. 15) **arči** "rein fegen, abputzen, abwischen" (Poppe, 'Németh Arm.', s. 334).

5) KB. ayı "temiz; günah işlemez; yanılmaz; haramdan masun"
< Moğ. (KWb. 4) **aji, aja** "die ziemlichkeit, die richtige, ungezwungene Ordnung" (> Tung. **aji** "gut" (EWT. 11).

6) KB. aymaḳ "kabile, boy"
< Moğ. (KWb. 26) **aji-mag** "Clan, Volksabteilung, Stamm' (> Mançu: **ajman** "Folkstamm, Fremdvolk") (EWT. 12).

7) DLT. buluñ "köşe, bucak, zaviye" (II, 371) [ET. (ETY): **buluñ** "taraf, köşe"; Uyg. **bulung** "1. köşe, taraf, yön, cihet; 2. ilâç türü; 3. ölçü, miktar ölçüsü" (EUTS. 53); Kazan Tat. **bolon** (EWT. 83)].
<Moğ. **buluñ** (KWb. 60) "Ecke, Winkel, Talkessel" < ***buñul** (> Yak. **muñnuk**) (EWT. 88-89) / Kalm. buln.

8) KB. çerge "çadır" [EAT.-Osm. **cerge, çerge** "derme çatma çadır"; **cerge-le-n-** "insan ve hayvanlar çepeçevre bir halka meydana getirmek" (TS. II, 762); Anadolu Ağızl.: **çerge, çerke, çergi, cerge**: "1. kilim, bir çeşit dokuma örtü, 2. göçebe çadırı, terne" (TS. III, 1145-1146)]
< Moğ. (KWb. 473) **ǰerge** "Rang, Order, Reihe, Würde" (EWT. 105) (> Kar. Alt. **jerge**, Çağ. **ǰerge**, Mançu. **zergi**).

9) KB. ep "barış, uygunluk, geçim, sulh"
< Moğ. (KWb. 116) **eb** "Eintracht, Friede" (EWT. 45-46) (> Kmk. Kzk. Soy. **ep**; Kaz. Bar. **ip**; Mançu. **ebixabi**).

10) DLT. ḳalḳan, ḳalḳanğ "kalkan" (I, 441; II, 356; III, 82, 221, 386) [Uyg. **ḳalḳan** (EUTS. 163); Osm. **ḳalḳan** (O.N. Tuna, **Osmanlıcada Moğolca ödünç kelimeler**, TM. XVIII, s. 297).
< Moğ. (KWb. 163) **qalqa** "Schild" "Khalka- Mongolen" (EWT. 227).

11) DLT. ḳaraṅgġu (III, 388), ḳarangḳu (III, 217, 290) "karanlık" [Uyg. ḳaraġu "siyah, kara" (EUTS. 167); Osm. karañu (O.N. Tuna ‚Osmanlıcada Moğolca ödünç kelimeler, TM. XVII, s. 227); Anadolu Ağızl.: karağılık, karağı, karağu, karankuluğ, karanu, karandırık, karanduruk "karanlık" (TS. VIII, 2644, 2651) / Kum. ḳaraŋğu ~ ḳaraŋğı "Finsternis" (Poppe, 'Németh Arm.', s. s. 337)].

1. POPPE'ye göre: < Moğ. qaraŋğu / qaraŋğui (N. Poppe, Die Mongolische Lehnwörter im Komanischen, Németh Armağanı, Ankara 1962, s. 337) [Moğ. olduğu kanıtlanmak için -ŋğui ekinin Moğ.a ait olduğu belirtilmektedir].
2. RÄSÄNEN'e göre: Tü. > Moğ. (KWb. 170) ḳaraŋgui "finster, dunkel" > Oyr. Tel. ḳaraŋuj "dunkel" (M. Räsänen, Materialen zur Morphologie der türkischen Sprachen, Helsinki 1957. StO XXI, s. 108; EWT. 236) ~ Kalm. xarŋ ū.

12) KB. ḳoġur "az önemli, ufak tefek" [krş. Uyg. (EUTS. 180): ḳoġus "bomboş, boş"; Anadolu Ağızl.: koğuz "bir kabın dolmaya yakın durumu; yarıdan yukarı", "üzüm taneleri arasında bulunan küçük taneler" (TS. VIII, 2903)]. [Moğ. -r (hüker, üker "öküz") ~ Tü. -z (öküz "öküz")].

< Moğ.. (KWb. qobur "selten, nicht, zahlreich, nicht dicht od. viel", "arm" (EWT. 274) (~ Kalm. 'Ölötçe' xowṛ) > Yak. xobor (St. Katuzynski, Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache. Warszawa - 's-Gravenhage 1962, s. 17).

13) KB. ḳomı "bewegt, erregt sein, Anteil nehmen, sich interessieren" [krş. DLT. komı- "(bir şeye karşı) özlemek" (III, 273); komın- "coşmak" (II, 324); komıt- "coşturmak, heyecana getirmek" (I, 69; II, 311, 312, 324)].

<Moğ. (KWb. 150) ġom "Unzufriedenheit, Klage" (EWT. 278)/Kalm. gom.

14) KB. köcek "Männerzopf" [krş. Anadolu Ağızl.: köcek, köçek "kapı, dolap ya da sandık kilidi; köcek "topraktan bir karış kadar yükselmiş ekin" (TS. VIII, 2947)].

< Moğ. (KWb. 135) gežige "Nacken, Haarzopf" (EWT.) / Kalm. gidž ge.

15) DLT. laçin "şahin, yiğit adam" (I, 410) [Osm. laçın" 1. şahin, 2. sarp, yalçın" (TS. IV, 2785) / Sag. Şor. laçın (KWb. 272); Soy. naçın].

< Moğ. (KWb. 272) naǰin "Falke" / Kalm. natšn "falke" ~ natšn šonxᵃr id.

16) KB. möndür "dolu; küçük ve yuvarlak daneli kar" [Çağ. möldür "tau" (KWb. 266), Sag. Koyb. mündür, Tar. möldür "çiğ", Hak. mindir, (dial.) mündür (EWT. 341)].

< Moğ. (KWb. 266) mündür "Hagel" (EWT. 341) / Kalm. möndr.

17) KB. naġaça "anne tarafından akraba" [Çağ. naġaçi, Kzk. naġaşı; Kzk. naġaş-ana "anne anne", naġaş-ata "annenin babası" (EWT. 348)].

< Moğ. / KWb. 270) naġa-ča "Vermandter mütterlicherseits" ~ Kalm. (Ölöt.) nagntsp, naktsb:

n. axᵇ (älterer) bruder der mutter;
n. ekᵈ grossmutter;
n. etsᵈ gə der vater der mutter;
n. egᵈ tšı (ektšı) die schwester der mutter (KWb. 270).

18) DLT. oyma "çizme yapılacak Türkmen derisi" (II, 100, 207)

< Moğ. (KWb. 304) ojima-sun "gesteppte dicke Filzstrümpfe" (~ Kalm. ōmsn) < *poima (bkz. A.J. Joki, Die Lehnwörter des Sajansamojadischen, Helsinki 1952. MSFOu 103, s. 134-136).

19) DLT. ögür "koyun, geyik, bağırtlak kuşu, deve, cariye gibi şeylerin toplu bir halde bulunması, bunların sürüsü, bölük" (I, 54, 236, 285, 389; II, 153; III, 6) [krş. ET. (ETY.) ögür "tavla, sürü"; Uyg. ögür "hâra, sürü" (Alt. Gr. 323; EUTS. 148); Çağ. ögür, üyür, Kzk. ör, ür, Tar. ür, Kaz. öjör, Tel. ürä, ürü, Soy. Hak. ür, Yak. üör (EWT. 369); Osm. öğür "eş, birbirine almış olan (canlılar)" (TS. V, 3066; Anadolu Ağızl.: öğür ol- "ısınmak, (muhabbet) bu iki at birbirine öğür olmuş, hiç ayrılmazlar" (H.Z. Koşay - İ. Refet, Anadilden Derlemeler, An-kara 1932 s. 299)].

< Moğ. (KWb. 461) ügür "Kameradschaft", "Schar" (EWT. 369) ~ Kalm. ür.

20) DLT. **örkü** "örgüç, hörgüç" (I, 129) [krş. Uyg. **örki** "yüce, âli, yüksek" EUTS. 152); Osm. **örgüç, örküş, örküç** (sek" EUTS. 152); Osm. **örgüç, örküş, örküç** (TS. V, 3115); Anadolu Ağızl.: **hörküč, hörkuç** (DS. VII, 2434); Kzk. Oyr. **örköš, Az. hörküc**, Tub. **üräč** (EWT. 375)].

< Orta Moğ. **hörgü** "heben", Moğ. (KWb. 299) **örgü, ergü** "aufheben" (EWT. 375) ~ Kalm. **örgü**.

21) DLT. **talġaġ** "insanı öldürecek derecede şiddetli tipi" (II, 288) [krş. Uyg. **tolġaq** "hastalık, eziyet, ıztırap" (EUTS. 245); Osm. **talġalıq** "iğtişaş, kargaşalık, şûriş", **talġa it-** "ortalığı karıştırmak" (TS. V, 3707), **dalga** "Welle" (EWT. 458); Çağ. **talġa** "Bewegung des Meeres, Wellenschlag", Trkm. **tolkın**, Çağ. **talkum, talġum**; Yak. **dolguj** (EWT. 458)].

< Moğ. (KWb. 94) **dolgi** "in Wellen sich bewegen".

22) DLT. **torum** "deve yavrusu" (I, 396) [krş. Trkm. **tōrım**, Soy. **dorum** (EWT. 491); Osm. **torum** "deve yavrusu genç deve" (TS. V, 3830); Anadolu Ağızl.: **torum** "deve yavrusu" (DS. X, 3970)].

< Moğ. (KWb. 402) **torum** "Kamelkalb im zweiten Jahre, zweijähriges kamel" (EWT. 491) ~ Kalm. **torṃ; torṃ temgn.**.

(< *torui- "parlamak, ışıldamak (siyah gözler hakkında) "bkz. O.N. Tuna, **Osmanlıcada Moğolca ödünç kelimeler**, TM XVII, s. 243).

23) KB. **tos** "yetiş-, eriş-" [krş. Kırg. **tos-, tosu-** (KWb. 403); Tel. Kzk. Kkırg. **tos** (EWT. 491); Anadolu Ağızl.: ? **tosar-** "görüş-, kavuş-" (Şeyhköy-Aydın) (DS. X, 3971)].

< Moğ. (KWb. 403) **tosu-, tos-** "auf dem wege begegnen od. erwarten" (EWT. 491) > Mançu. **toso-** (KWb. 403).

24) KB. **yılġa** "nehir yatağı" [Bar. **yılġa**, Kzk. Kaz. **cılġa**].

< Moğ. (KWb. 109) **ǰil-ġa** "Flussbett, Bach, steiler Abhang" / Kalm. **džilġa**.

~ Kore. ***čil-thi** (G.J. Ramstedt, **Studies in Korean Etymology**, Helsinki 1949-53, MSFOu XCV, s. 37).

25) KB. **yökse (/yükse)** "yüksek; yüce, üstün; büyük, ulu"; DLT. **yüksek** "yüksek" (II, 294; III, 45, 46) [Çağ. **yöksök, öksäk,**

Osm. yüksek; Tel. öksö (öskü "artma, büyüme; yukarıya çıkma"); Yak. öksöj (EWT. 207)].

< Moğ. (KWb. 294) ögse "(den Fluss) aufwärts gehen" < ög ~ Kalm. (Ölöt.) öksöxə.

Yukarıda sıraladığımız bu kelimelerden açu "baba', buluñ "taraf, köşe" ve ögür "tavla, sürü" kelimeleri ET'de bulunmakta, fakat yalnız ögür, EAT. ve Osmanlıcada öğür, Anadolu Ağızlarında da öğür ol- anlamlarıyla kullanılmaktadır.

Araştırmamızın sonuna eklediğimiz mukayeseli cetvele bakacak olursak, bu 25 kelimenin EAT., TT ve Anadolu Ağızlarındaki durumunu açıkça görebiliriz.

Türkleri, çevreleri, vatanları, obaları ve soy bölümleriyle tanıyan Kâşgarlı, çağının ileri gelen ve ağır basan boylarını, başlı başına ayrı birer konu olarak ele almış, aralarındaki ağız ayrılıklarına da temas etmiştir. Özellikle Tibet, Kıpçak, Oğuz, Barsgan, Çiğil, Uygur, Argu, Kençek, Kâşgar, Karluk, Yağma, Köçe, Tuhsı, Hotan, Yemek, Bulgar, Türkmen, Kay, Tatar, Çomul, Uç, Yabaku, Kumul, Basmıl, Türk, Suvar kavim, kabile, boy ve soy adlarının geçtiği DLT'te Moğol adının bulunmaması bir unutulma mıdır, yoksa Kâşgarlı Mahmud Moğollarla Türkleri ve Moğolca ile Türkçeyi aynı sınıfa mı almıştır, yoksa Tatar adıyla Moğolları mı kasdetmektedir?

Sanırım bu sorunun cevabını vermek son derece zordur. Ama şu gerçeği de kabul etmek gerekir: DLT ve KB'de geçiyor diye her kelimeyi Türkçe olarak benimsemek artık mümkün dğildir.

MUKAYESELİ CETVEL

ET.	OT.	MOĞOLCA	EAT ve Osm	Türkiye T.	And. Ağı.
—	abaçı	<abuğaçi	—	—	? abacı
açu	KB. açu DLT. açı, eçi	<açi	—	—	—
—	amraḳ	<amarağ <*amurağ	—	—	—
—	arçı	<arçi	—	—	—
—	KB. ayı	<aji, aja / Tung. aji	—	—	—
—	KB. aymaḳ	<aji-mağ	—	—	—
bulun	buluñ	<buluñ <*bunul/Kalm. buln	—	—	—
—	KB. çerge	<žerge	cerge, çerge	—	çerge, çerke, çergi, cerge
—	KB. äp	<eb	—	—	—
—	ḳalḳan	<ḳalḳa	ḳalḳan	ḳalḳan	ḳalḳan

—	ḳaraṅġu,	<ḳaraŋgu, ḳaraŋgui	ḳaraṅu	ḳaranlıḳ	ḳarankuluḳ, ḳarağı, ḳarağu, ḳarankuluḳ, ḳaranu, ḳarandırıḳ, ḳaranduruḳ
—	karangku	<ḳobur/Kalm. xowr	—	—	? ḳoğuz
—	KB. ḳoğur KB. komı (DLT. ḳomı-, ḳomın-ḳomıt-)	<gom/Kalm. g. om	—	—	—
—	KB. köcek	<geǯige/Kalm. gidǯ'.ge	—	—	? köcek, köçek
—	laçin/alçın	<naçin/Kalm. natsn laçın	—	laçin	laçin
—	KB. möndür	<mündür/Kalm. möndr	—	—	—
—	KB. naġacı	<naga-ça/Kalm. naġa tsa	—	—	—
—	oyma	<ojima-sun <*poima		—	—
ögür	ögür	<ürgür/Kalm. ür	öğür	—	öğür ol-
—	örkü/örki	<OM.hörgü, M.örgü, ergü/Kalm. örgü	argüç, örgüç örküş	hörgüç	hörküç, hörkuç
—	talġaġ ?(Uyg. tolġaḳ)	<dolgi	? talġalık, talġa it-	—	? talḳa
—	torum	<torum <*torui-/ Kalm. torm	torum	dorum, torum	torum
—	KB. tos	<tosu-, tos-> Manç. toso.	—	—	? tosar-
—	KB. yılġa	<žil-ga/Kalm. džilġa	—	—	—
—	KB. yökse/yükse	<ögse <*ögé Kalm. öksöxe	—	—	—

BİBLİYOGRAFYA VE KISALTMALAR:

Alt.: Altay Türkçesi

And.Ağl.: Anadolu Ağızları

Az.: Azeri Türkçesi

Bar.:Baraba Türkçesi

Chan, Shan Wing, **Concise English-Chinese Dictionary**, second ed., Stanford, California 1965.

Çağ.: Çağatay Türkçesi

Çin.: Çince

DLT.: **Kitâbu Dîvân-ı Lügâti't-Türk**

DS.: Derleme Sözlüğü (I-X), TDK yayını.

EAT-Osm.: Eski Anadolu Türkçesi-Osmanlıca

ET.: Eski Türkçe

ETY.: Eski Türk Yazıtları (bkz. H.N. Orkun)
EUTS.: A. Caferoğlu, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, İstanbul 1968.
EWT.: M. Räsänen, Versuch eines Etimologischen Wörterbuchs der Türk-sprachen, Helsinki 1969.
Hak.: Hakas Tükçesi
Joki, A.J., Die Lehnwörter des Sajansamojadishen, Helsinki 1952. MSFOu 103.
Kalm.: Kalmukça
Kar.: Karaim Türkçesi
Katuzynski, St., Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache, Warszawa-'s-Gravenhage 1962.
Kaz.: Kazan Türkçesi
KB.: Kutadgu Bilig
Kırg.: Kırgız Türkçesi
Kkırg.: Karakırgız Türkçesi
Kum.: Kumandı Türkçesi
KWb.: G.J. Ramstedt, Kalmukisches Wörterbuch, Helsinki 1935.
Kzk.: Kazak Türkçesi
Moğ.: Moğolca
Orkun, H.N., Eski Türk Yazıtları I-IV., İstanbul 1936-1941.
Osm.: Osmanlıca
Oyr.: Oyrat Türkçesi
Poppe, N., Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen, Teil 1, Wiesbaden 1960.
————, Die Mongolischen Lehnwörter im Komanischen, Németh Amağanı Ankara 1962.
Ramstedt, G.J., Studies in Korean Etymology, Helsinki 1949-53.
Räsänen, M., Materialen zur Lautgeschichte der türkischen Sprachen, Helsinki 1949.
Sag.: Sagay Türkçesi
Skr.: Sanskritçe
Soğd.: Soğutça
Soy.: Soyon Türkçesi
S. Uyg.: Sarı Uygur Türkçesi
Şor.: Şor Türkçesi
Tar.: Tarançi Türkçesi
Tel.: Teleüt ürkçesi
Tib.: Tibetçe
TS.:! Tarama Sözlüğü (I-VIII), TDK. yayını.
TT.: Türkiye Türkçesi
Tub.: Tuba Türkçesi

Tuna, Osman Nedim, **Osmanlıcadaki Moğolca ödünç kelimeler, Türkiyat Mecmuası** XVIII.

Tung.: Tungusça

Tü.: Türkçe

UAJ.: Ural-Altaische Jahrbücher.

Uyg.: Uygur Türkçesi

Yak.: Yakut Türkçesi

Yun.: Yunanca

ŞEHZADE MUSTAFA İÇİN YAZILMIŞ ÜÇ YENİ MERSİYE

Yrd. Doç. Dr. Mustafa İSEN

Kanunî Sultan Süleyman'ın büyük oğlu şehzâde Sultan Mustafa'yı Konya Ereğlisi yakınında öldürtmesi üzerine devir şairleri tarafından yazılmış sekiz mersiye daha önce Mehmet Çavuşoğlu tarafından yayınlanmıştı.[1] Mersiyeler üzerine devam eden tarama çalışmalarım sırasında ben de üç yeni mersiyeye tesadüf ettim. "Ölen birinin ardından duyulan üzüntüyü dile getirmek, o kişinin iyi taraflarını anlatmak ve ölene karşı şâirin alâkasını ifade etmek üzere yazılan lirik şiirlere verilen ad" şeklinde târif edilebilecek olan mersiye, yaptığımız genel taramadan da anlaşıldığı üzere, edebiyatımızda en çok şehzâde Mustafa için yazılmıştır. Bu meseleyle ilgili olarak yazılan örnekler, sayın Çavuşoğlu'nun da belirttiği gibi hiç şübhesiz bizim verdiklerimizle de sınırlı değildir. Yenilerine mecmua sayfalarında rastlanacağına şüphe yoktur. Zâten bu çeşit yayınların faydası da burada odaklanmaktadır; Mehmet Çavuşoğlu'nun konuyu aydınlatıcı bilgileri de ihtivâ eden sekiz mersiyesine bizim eklediğimiz üç mersiye ve bir başka araştırıcının elinde bulunan ya da dikkatini çekecek olan yeni örnekler katıla katıla, halkın duygularına tercüman olarak bu elîm olayı dile getiren devir şâirlerinin bahtsız şehzâde hakkında yazdıkları, günümüz okuyucusuna iletilmiş olacaktır.

Ben burada konuyla ilgili ön bilgiler, olayı aydınlatacak târihî mâlûmat vermek istemiyorum. Yukarıda belirttiğim gibi onlar, daha önce anılan çalışmada gerektiği kadar verilmiştir.

Aşağıda metinleri verilecek olan mersiyelerden ilk ikisi, Millet Kütüphânesi Ali Emiri Efendi yazmaları arasında bulunan bir mecmuada yer almaktadır. Her iki mersiye de aynı müstensihin elinden çıkmış olup acemi bir imlâ görünümü ihtivâ etmektedir. Mersiyelerden Selîmî'ninki murabba, Kâdirî'ninki ise müsemmen şeklinde başlayıp murabba tarzında

(1) Çavuşoğlu Mehmed, Şehzâde Mustafa Mersiyeleri ,Tarih Enstitüsü Dergisi S. XII, İst. 1982

devam etmektedir. Bu ikinci mersiyede görülen şekil kargaşasının yanında sıkça rastlanan vezin ârıza ve bozuklukları elde başka nüsha olmadığından giderilememiştir. Selîmî ve Kâdîrî, devir tezkirelerinde adlarına rastlanmayan isimler olarak karşımıza çıkıyor. Her halde Kanûnî devrinin büyük bilgini Kâdirî Efendi ,bu mersiyenin şâiri değil. Üslûp hususiyetleri bu şiirlerin, Yahya Bey gibi orduda bulunan ve hâdiseyi sıcağı sıcağına nazma geçiren asker şâirleri çağrıştırıyor.

MERSİYYE-İ SELİMİ BERÂ-YI KATL-İ SULTAN MUSTAFA[2]

Ey felek feryâd elüngden pür cefâsın pür cefâ
Kimse mesrûr olmadı senden sürüp zevk u sefâ
Ne musîbatdür yine bu itdügüng ey bî-vefâ
Kani ol şehzâdeler şehbâzı sultan Mustafâ

Neyledüng ey çarh-ı zâlim neyledüng kan eyledüng
Yıkdung ol genc-i cihân mülkini virân eyledüng
Cümle âlem halkınung işini efgân eyledüng
Kani ol şehzâdeler şehbâzı Sultan Mustafâ

Ol müşerref eyleyen hüsniyle Osmân illerin
Seyr ider tâbût ile şimdi Karaman illerin
Firkat ile yıkdı hep Rûm'la Horasan illerin
Kani ol şehzâdeler şehbâzı Sultan Mustafâ

Acısın ol nev-civâna cümle insan ağlasun
Şâh-ı İslâm oğluna kâfir müselman ağlasun
Andugunca âh idüp Sultân Süleyman aglasun
Kani ol şehzâdeler şehbâzı Sultan Mustafâ

Çünki pervâz itdi bu cân kafesinden ol hümâ
Cennet-i Firdevse buldı ol makam-ı müntehâ
Oldı hem-dem sâye-i şehîd-i Kerbelâ
Kani ol şehzâdeler şehbâzı Sultan Mustafâ

İtmek içün anda bâg-ı cennetüng seyrânını
Bile aldı kullarından şâhını keyvânını
Kodı gitdi fânî mülkin tahtını eyvânını
Kani ol şehzâdeler şehbâzı Sultan Mustafâ

Ey Selîm gerçi ol teslîm-i ferman eyledi
Pâdişâhung yolına cânını kurban eyledi
Derdi ile halk-ı âlem âh u efgan eyledi
Kani ol şehzâdeler şehbâzı Sultan Mustafâ

(2) Millet Ktp. Ali Emirî Ef. Nu. 771

MERSİYYE-İ KADİRİ BERÂ-YI KATL-İ SULTAN MUSTAFA'

Şahzâde-i nev-civân-ı zübde-i Osman idi
Şah Süleyman oğlı idi şâh-ı âlî-şan idi
Mesned-i şer'-i Muhammed hâkim-i dîvân idi
Pâk mezheb ehl-i meşreb sâhib-i irfan idi
Pür şecâat pür sehâvet devlet-i erkân idi
Tab'ı nâzük ehl-i dâniş nüktedan sultan idi
Akl-kân şâh-ı âdil hâfız-ı Kur'an idi
Ah şâh Sultân Mustafâ âh Sultan Mustafâ

İşidüp nâ-gâh vefâtın cümle insan agladı
Hey ne insan cümle mahlûkat yeksan agladı
Taşlara başın dögüp deryâ-yı umman agladı
Göke boyandı felek gökde şafak kan agladı
Nâle kıldı yandı berk u bâran agladı
Arşa çıkdı bu haber eyvân u keyvan agladı
Çarha girdi nâle vügiryan u sûzan agladı
Merhabâ şâh-ı şehîdan âh Sultan Mustafâ

Revnakı gitdi cihânung doldı cevr ile cefâ
Âkıl olan ummasun bu çarh-ı bîrundan vefâ
Ey dirigâ saltanatda sürmedi zevk u safâ
Aglasın ey halk-ı âelm gitdi Sultan Mustafâ

Dâr-ı mihnetden bekâ mülkine âgaz eyleyüp
Cümle a'dânung dahi gönüllerin şâz eyleyüp
Tâc u tahtın mâl ü mülkin cümlesin terk eyleyüp
Aglasun ey halk-ı âlem gitdi Sultan Mustafâ

Cânib-i kudretden iricek enûs ile belâ
Eşrefî sâat içinde olıcak vakt-i salâ
Hazret-i Hakk'a ulaşdı ol şehîd-i Kerbelâ
Aglasun ey halk-ı âlem gitdi Sultan Mustafâ

Çün sefer kıldı cihandan işidüng ol pâdişâh
Varıcak rûhın ziyâret itdi gökde şems ü mâh
Yirde gökde olanlar cümlesi itdiler âh
Aglasun ey halk-ı âlem gitdi Sultan Mustafâ

Bu haberi işidicek ingledi çarh u felek
Emr-i takdîrde bu imiş geçmedi aslâ dilek
Inüben kıldı namâzın gökdeki cümle melek
Aglasun ey halk-ı âlem gitdi Sultan Mustafâ

(3) Millet Ktp. Ali Emirî Ef. 717

Ol civan baht u hem o şehzâdeler serveri
Nûr-ı rahmetle münevver ola kabrinün yeri
Mevti içün tuta mâtem in ü cin ile peri
Aglasun ey halk-ı âlem gitdi Sultân Mustafâ

Bin tehiyyât u selâm olsun mübârek rûhına
Hem dahî evlâdına ezvâcına etbâ'ına
Bu felek zulm eyleyüp yok yire girdi kanına
Aglasun ey halk-ı âlem gitdi Sultan Mustafâ

Hem cihan aksine döndügini andan bilüng
Şol musîbetler ki oldı bundan ibret alung
Dahi neler göresizdür soñguna kalanun
Aglasun ey halk-ı âlem gitdi Sultan Mustafâ

Kâdirî gel fârig ol bak yüzinüng hâline
Fırsatı fevt eyleme koma bugünün yarına
Gör ki kıydı cân Süleyman gitdi ömri vârına
Aglasun ey halk-ı âlem gitdi Sultan Mustafâ

MERSİYYE-İ BERÂ-YI SULTAN MUSTAFÂ[4]

Kullanur her demde âh özge hevâ bu rûzgâr
Kim yeler her şerre turmaz yel gibi ol zûrkâr
Peykidür her şerr ile şek hep şerre yeltenmektedür
Anuñg içün idünüpdür kendüye ol zûrkâr
Rûzgâr-ı zûrkârun hâlidür her demde âh
Nerd-i gamda halkı itmek zâr u âzâr ile zâr
Gülşen-i şâdide gül gibi gülerken çokları
Hâr-ı gamda agladupdur sonra bülbül-veş hezâr
Rûzgâr olur muvafık nice demler çoklara
Songra döner aksine âh anda yokdur ber-karar
Rûzgârun şol muvâfık olmasına nice dem
Âkıbet dönüp muhâlif olıcak ne i'tibâr
Kanı ol Şehzâde Sultan Mustafâ âh u dirig
Kim anga irgürdü âhır rûzgâr özge hâr
Rûzgârun oldı pür zûr ana bir âzarı kim
Âleme ol bir acebdür ibrete oldı medâr
Nâgehân oldı hemân dem cân gibi gözden nihan
Gelmedüge döndi her gez âleme ol şehriyâr

(4) Ü. Ktp. Ty. 920

Gördi derdle rûzgâr-ı pür-cefâdan bir cefâ
Âlemüng mahbûbı vü matlûbı Sultan Mustafâ

Kanı âh ol şehriyâr-ı kâmkâr u kâmran
Kanı ol esnâf-ı eltâf ile olan dil-sitan
Var idi insâf şol esnâf-ı eltâf anda âh
Şöyle kim olmışdı ol mahbûb u matlûb-ı cihân
Saltanat gülzârınung serv-i ser-efrâzidügin
Hükm iderdi her gören bâdı nazar anı revân
Siyyemâ şol hüsn sîmâ birle el zât-ı şerîf
Hazret-i Sultân Süleyman kendü idi san heman
Cümleten râzı idi andan reâya vü sipah
Mülk-i Osman'da Ömer adlin iderdi ol ıyan
Bir melek haslet melik dervîş-i şân bir şah idi
Şâhidi olmışdı yekser âlemün ol hwb-şân
Her cihâtı zât-ı ferhunde-sıfâtı gibi hûb
Bir güzel şâh iken ana kıydı çarh-ı bî-aman
Çarh-ı gaddar anga bir gadr ile âh itdi sitem
Âkıbet irgürdi bir özge halel birle ziyân
Gül gibi özge letâfet bulmış iken ol şehüñg
Nev-bahâr-ı gülşen-i ömrine âh irdi hazân

Gitdi Sultan Mustafâ dâr-ı bekâya tutdı râh
İtdü azm-i dergeh-i Hak ide rahmetler İlâh

Şeh Süleyman gibi ol bir pür salâbet hân idi
Bir kerîm'ş-şan şâh u bir güzel sultan idi
Ana cism olmışdı âlem âlemün cânıydı ol
Şöyle mahbûbu'l-kulûb olmış güzel cânân idi
Bir perî mânend âh ol oldı gözlerden nihân
Cümleten halk-ı cihâna sevgüli bir cân idi
Öyle gözler nîrı gönüller sürûrı serverî
Görmemişdi çarh-ı ser-gerdan nice devran idi
Mâil idi adle gayet hayra idi niyyeti
Mülk perver bir melik misl-i melek pür şân idi
Mihr ü meh-veş iki gözi olmış idi âlemün
Tab'ı insâniyyet üzre bir güzel insan idi
Hak rızâsı gibi gözlerdi rızâ-yı vâlidi
Vâlidine ol cihetle bende-i ferman idi
Âkıbet vâlid rızâsı üzre kurban itdi cân
Vâlidine vâkıa ol cân ile kurban idi
Ol saâdet birle ol buldı şehâdet menzilin
Ana ihsâ nitdi Hak hem lâyık-ı ihsân idi
İzzile ol omagın hâl-i siyânetde saîd

Âhirü'l-emr oldı pes vakt-ı memâtında şehîd
Rıhlet idüp itdi ol şeh mülk-i fâniden güzer
Eyledi rûhına rahmet dâr-ı bâkiye sefer
Cümleten cân u canâne rıhleti derdi anung
Şöyle açık kodı kim ol tâ dem-i haşre sürer
Anga olan hâdise bir ibret oldı halka kim
Mekr-i dünyâdan anungla geldi her kalbe hazer
Virdi mecmû'-ı kulûba mâ-hasal ol hâdise
Bir kader kim tâ kıyâmet ol degül her gez gider
Anung içün aglayup yas eyledi mecmû-ı nâs
Tag u taşdan kopdı anunçün figânlar ser-be-ser
Kef geçüp deryâlar anunçün firâvan acıdı
Dögünüp taşlarla yekser agladı ırmaglar
Ra'd anunçün nâle idüp eyledi bâd âh-ı serd
Ebr anunçün girye idüp yaşını itdi matar
Böyle olınca o sultan Mustafâ mânend-i zât
Bir kişi pes devlet-i dehre haves idüp nider
Gâfil olmaz âkıl olan mekr-i dünyâdan meded
Dâr-ı dünyâ cây-ı şûr u şerdürür bir pür hatar

Yâd-ı hayr ile duâlar idelüm ol şâh içün
Hayra idi niyyeti çünkim anung Allah içün

Rahmet idüp anga Rahman ide ihsân-ı temam
NAZMİYA budur duâmız ana her dem subh u şâm
Zî-saâdet kim şehâdet birle oldı rıhleti
Ol saâdet birle dâîdür ana cümle enâm
Görmedi Hak anga lâyık dehr-i fânî şehligin
Âhiret sultânı oldı buldı bâkî izz-i tâm
Lutf-ı Hak birle olup cennet kusûrında mukîm
Ola murg-ı ravza-i cennet gülistânı makâm
Cennet-i firdevsi me'vâ eyleyüp Mevlâ añga
Hûr u gılman ile anda seyr idüp ide hıram
Rahmet-i Rahman ile oldıkça ol âsûde hâl
Şâh-ı âlem izz ü devlet birle ola müstedâm
Burc-ı şâhinün kemâhî mihr ü mâhı oluben
Ola dâim dâir ü sâir cihânı şâdkam
Ana Hak bagışlayup hem ol iki şehzârdenüng
Anlarungla bula âlem hoş nizâm u intizam
Devlet ü ikbal ile Şeh Bâyezîd ü Han Selîm
Süreler ömr-i tavîl ü olalar sag u selâm
Yâ İlâhî ola dâim izzile sultânımuz
Şeh Süleyman ol Süleyman satvet olan hânımuz

GİRİDLİ ALİ AZİZ EFENDİ'NİN TÜRK YENİLEŞME TARİHİ İÇİNDEKİ YERİ

Hayat ZÜLFİKAR*

I. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA YENİLEŞME HAREKETLERİ (1699-1796)

26 Ocak 1966'da imzalanan Karlofça andlaşmasiyle Osmanlılar, ilk defa düşmana toprak terketmişti. Bu durum müslüman halk arasında derin üzüntü yaratmış ve Hırıstiyan Batı ülkelerinin askerî ve medenî sahada İslâm âlemine göre ne kadar ilerlediklerini açıkca ortaya koymuştu .Bu münasebetle bâzı devlet adamları, idarî ve sosyal konularda bir takım düzeltmeler yapılması gereğini duymuşlardır.

İlk yenileşme teşebbüsünün sorumlu devlet adamı, 1716'da Sadâret kaymakamı ve 1718-1730 Lâle Devri sadrâzamı olan Dâmat İbrahim Paşa'dır. Bu devirde yenileşme şuurlu fakat plânsız bir şekilde gerçekleştirilmiştir.

Türk tarihi için en mühim yenilik, İbrahim Müteferrika'nın, Yirmisekiz Mehmed Çelebi Efendi'nin oğlu Said Efendi'nin yardımı ile matbaayı kurması ve Arab harfleriyle kitap basmaya başlamasıdır. 1729'da girişilen bu hareket, Batı'daki birçok yeniliklerin Türk aydınları arasında yayılmasına bir vâsıta olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu için bu devirde yapılan yenileşme hareketlerinin daha çok askerî ve siyasî sahada olduğu görülmektedir. Askerî sâhada yapılan yeniliklerden biri de, Batı'da inşâ edilen büyük ve daha dayanıklı savaş gemileri örnek alınarak bizde de bir takım faâliyetlere girişilmesidir. Üç anbarlı kalyon, ilk defa Türk tersanelerinde 1682'de inşâ edilmişken sultan III. Ahmed zamanında bu gemilerin yapımı tekrar

(*) Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Öğretim üyesi

ele alınıp geliştirilmiş, diğer yandan da kadırga Osmanlı donanmasından kaldırılmıştır.

İbrahim Müteferrika'nın III. Ahmed'den sonra tahta çıkan I. Mahmud'a sunduğu "Usûlü'l-hikem fî nizâmü'l-ümem" adlı risâlesinde Batı ordularının Osmanlı Askerî kuvvetlerine üstünlüğü belirtilmiş, orduda hususiyle teknik birliklerin ıslâhı üzerinde durulmuştur. Askerlik sahasında yenileşme, önce mühtedilerin sonra da Avrupalı uzmanların idaresinde yürütülmüştü. Bir Fransız subayı olup sonradan Ahmed adını alan Comte de Bonneval, 1731 yılında Avrupa tarzında Humbaracı Ocağını ıslâh etmekte görevlendirildi. 1734 yılında ise, Üsküdar'da yeni bir öğretim merkezi olan Hendesehâne açıldı. Burada matematik ve fen bilgileri geniş bir şekilde öğretilmeye başlandı.

Aslen Macar olan Baron de Tott, 1774 yılı başlarında Topçu Ocağına bağlı sür'at topçuları teşkilâtını kurarak Osmanlı ordusundaki bu sınıfı daha hareketli ve daha kullanışlı silâhlarla techiz etmişti.

1768-1774 Osmanlı Rus harbi sonunda Çeşme'de Türk donanmasının bozguna uğraması denizcilikte daha başta ıslâhat yapmak gereğini doğurmuştur. Bu münâsebetle 1776 yılında Kapudân-ı Deryâ Cezayirli Gâzi Hasan Paşa'nın gayretiyle "Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun" kuruldu.

1789 yılında tahta çıkan III. Selim zamanında ise yenileşme hareketleri yoğunluk kazandı[1]. Genç padişah devletin yenileşmesini Batı müesseselerinin kabulünde görüyordu. Şehzadeliğinde Fransa Kralı XVI. Louis ile gizlice mektuplaşmış, ayrıca İshak Bey[2] adında bir mütemedi vâsıtasıyla Avrupa'nın durumu hakkında bilgi edinmeye çalışmıştır. III. Selim ıslâhat hareketlerine rical arasında yaptığı bir anketle başlamış, memlekette adâletin temini ve mâliye işlerinin düzeltilmesi çârelerini konuşmak üzere bir meşveret meclisi toplamıştır. Hükümdarlığının bu yıllarında Rus ve Avusturya'ya karşı 1787'de açılan savaş sürdüğünden bu istişarelerden ancak bazı tedbirler almaktan başka bir gelişme sağlanamamıştır.

İkinci teşebbüsü 1792 tarihindedir. Elçilikle Viyana'ya giden Ebubekir Râtip Efendi'nin 1792 Mayısı'nda hazırladığı rapordan yararlanan III. Selim, kurulan yeni orduya "Nizâm-ı Cedîd" adını verdi. Ayrıca

---

(1) E. Kuran, "Osmanlı İmparatorluğunda Yenileşme Hareketleri", Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1976, s. 1003-1016.

(2) İ.H. Uzunçarşılı, "Selim III'ün Veliahd İken Fransa Kralı XVI Lui ile Muhabereleri", Belleten II, 1938 S. 191-24.

"Humbaracı, Lâğımcı Ocakları" ve "Sür'at Topçuları" gibi kuruluşların islâhında ve kadrolarının geliştirilmesinde de öncü oldu.

III. Selim'in yenileşme hareketlerinde gerçekleştirdiği mühim bir icrâat da Avrupa'da dâimî elçilikler açmasıdır. Bununla Batıdaki yenileşme hareketleri daha yakından takip edilmiştir. Başta Londra olmak üzere Viyana, Berlin ve Paris'e elçiler gönderilmiştir. Bu elçilerden gittikleri yerlerin "Sûret-i idaresini, nizâm-ı mülke dâir kâffe-i hâlâtın askerlik sahasındaki vaziyetlerini"[3] inceleyerek bildirmelei ve yabancı dil öğrenerek devlet işine yarayacak bilgiler temi netmeleri istendi. Yukarıda belirttiğimiz maksatlarla III. Selim zamanında Avrupa'ya elçi olarak gönderilenlerden biri de konumuz olan Giridli Ali Aziz Efendi'dir.

II. GİRİDLİ ALİ AZİZ EFENDİ

A. Hayatı

Giridli Ali Aziz Efendi'nin doğum tarihi hakkında bir bilgimiz yoktur. 1798 yılında Berlin'de Türk dâimî elçisi bulunduğu sırada vefat ettiği bilinmektedir. Bir Türk edîbi ve devlet adamıdır. **Osmanlı Müellifleri'**[4]nde onun Girid defterdârı tahmiscisi Mehmed Efendi'nin oğlu olduğu belirtilmiş, âlim, hâkîm, siyasî bir devlet adamı olduğuna işaret edilerek "O, Girid'in Kandiye şehrindendir"[5] denmiştir.

İslâm Ansiklopedisi başta olmak üzere eserlerde verilen bilgiler, hakkında kaynak niteliğindeki bütün eserlerde verilen bilgiler, Girid'te yayınlanan **İntibah Gazetesi**'ndeki[6] "Terâcim-i ahvâl-i şuarâ-ı Girid" adlı makaleye dayanmaktadır. Bu makaleden yararlanan İbnü'l-Emin Mahmud Kemal **Son Asır Türk Şairleri**[7] adlı eserinde şu bilgileri vermektedir: Ali Aziz Efendi zengin bir adam olan babası Mehmed Efendi'den kalan malları zevk ve sefa içinde yedikten sonra İstanbul'a gelmiş "Silâhşorân-ı Hassa"dan olmak üzere burada yerleşmiştir. Gene **İntibah Gazetesi**'ne dayanan **Son Asır Türk Şairleri**'nden ve **İslâm Ansiklopedisi**'nden onun İstanbul'da Vâlide Kethüdası Giridli Yusuf Ağa'ya intisap ederek Sakız Adası muhassilliğine tayin edilmiş

(3) A.H Tanpınar, **XIX. Asır Türk Edebiyat Tarihi**, I, İstanbul 1956 s. 20.
(4) Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I, İstanbul 1341 s. 104.
(5) Ayn. esr.
(6) İntibah Gazetesi, **Terâcim-i Ahvâl-i Şuara-ı Girid**, nr. 10, 25 Şubat 1292, s. 8.
(7) İbnü'l-Emin Mahmud Kemal, **Son Asır Türk Şairleri**, İstanbul 1930, cüz: 1 s. 41.

olduğunu, mütegallibe elinden kurtarılmış bulunan Belgrad'a gönderildiğini ve emlâk satışında memur bulunduğu bu şehirde iki sene sadakat ve doğrulukla çalıştıktan sonra İstanbul'a geldiğini öğreniyoruz. Ayrıca Ali Aziz Efendi'nin **Vâridât**' adlı yazma eserinde Divân-ı Hümâyun'un hocalarından olduğuna da işaret edilmektedir.

Giridli Ali Aziz Efendi 1796 yılında III. Selim tarafından Prusya'ya elçi olarak gönderilmiştir. Bu tarih onun ölümüne yakın yıllara rastlar. 1798 yılında Berlin'de vefat etmiştir. **Vâridât'ın** sonunda bir dervişin Ali Aziz Efendi'nin âilesine gelerek ölüm haberini verdiğine dâir bir kayıt vardır. Onun mezarı Berlin'de bir müslüman kabristanındadır.

B. Şahsiyeti

İntibah Gazetesi'ni kaynak olarak alan İbnü'l-Emin Mahmud Kemal'den onun İstanbul'a gelmeden önce zevk ve sefaya düşkün olduğunu öğreniyoruz. Ailesinden kalan mal ve mülkü kısa sürede tüketen Ali Aziz Efendi'nin gününü gün eden, hayattan kâm almayı seven bir kişiliği olduğu sezilmektedir. **Vâridât'ta** mânevi bir buhrana tutulduğu, dünya nimetlerinden ve rahatlıklarından sakınma yolunu aradığı, kanâat ile yaşamaya çaba gösterdiği halde, bundan bir sonuç alamadığı kendi kaleminden belirtilmiştir[9]. Böylece yeni kurtuluş yolları arayan Ali Aziz Efendi'nin, kendini tasavvufa vererek Kerim İbrahim Efendi isminde bir şeyhe intisap ettiğini öğreniyoruz. Bu sayede nefsine hâkim olmaya çalışan Ali Aziz Efendi, daha önce kendisine muzır olan alışkanlıklarından kurtularak "ulûm-i hikemiye" de mâhir ve ilim sahibi bir kimse olmuştur. Bu bilgiyi Muhâyyelât'ın önsözünden öğrenmekteyiz. Bu önsözde onun Berlin'de bâzı âlimlerle sohbet, astronomi ,felsefe ve tabiat ilimleri ile ilgili yazışmalar yaptığı ve bunları bir risâle haline getirdiği yazılı ise de Ercümend Kuran, Ali Aziz Efendi'nin bâzı âlimlerle değil, sâdece Alman şarkiyatçısı Friedrich von Diez ile bu tarzda mektuplaştığını ileri sürmektedir[10]. Ayrıca E. Kuran bu mektuplardan ikisinin muhteviyatı hakkında da bilgi vermektedir[11]. F. von Diez yalnızca onun doğu ilimleri hakkındaki düşüncelerini öğrenmek istemiştir. Ancak o, Batı'nın gelişmiş ilimleri karşısında Ali Aziz Efendi'nin düşüncelerini tatmikâr bulmamıştır. Buna rağmen, bu Alman şarkiyatçısının, Ali Aziz Efnedi'nin dü-

(8) **Vâridât**, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü Türkçe (Yazma) nr. 936.
(9) **Cavid Baysun**, İslâm Ansiklopedisi, II, s. 154.
(10) E. Kuran Osmanlı Daimî Elçisi Ali Eziz Efendi'nin Alman Şarkiyatçısı Friedrich von Diez ile Berlin'de İlmî ve Felsefî Muhaberatı 1797, Belleten XXVII 1963, s. 45-53.
(11) Ayn. esr. s. 51-53.

şüncelerine baş vurması ve onu muhatab alması dikkate değer. Farsça'yı iyi bildiği, Arapçaya da vâkıf olduğu göz önüne alınırsa, Doğu ilimlerini yakından tanıdığı düşüncesi kuvvetlenmiş olur. Farsça yanında, O, Rumca da bilmektedir. Friedrich von Diez ile yaptığı mektuplaşmalarının birkaçını Rumca olarak kaleme almıştır.

C. Düşünürlülüğü

Ali Aziz Efendi **Muhayyelât'ı**, **Vâridât'ı** ve **Şiirleri'yle** Türk Edebiyat Tarihinde olduğu kadar F. von Diez ile sürdürdüğü mektuplaşmaları ile de Türk düşünce tarihinde mühim bir yer tutar. Eserlerinden ve araştırıcıların verdiği bilgilerden faydalanarak tasavvufî ve ilmî görüşlerikısaca belirtmeye çalışacağız.

a Tasavvufî Görüşleri

Ali Aziz Efendi'nin beklaşiliğe[21] yakın bir tarikata mensup olduğunu ve "bir şeyhe" olan saygısını bir çok hikâyelerinde görebiliriz[13]. Bu şeyhlere olan aşırı inancı hikâyelerde onlara sonsuz kudret, kerâmet vermesiyle daha da belirlenir.

Ayrıca Molla Beyzâde Ali Haydar[14] (ölm. 1321) tarafından yazılan bir mecmuada 399 beyitten ibaret bâzı şiirlerinin kayıtlı olduğunu ve bu şiirlerin mutasavvıfane bir edâ ile yazılmış, vahdet-i vücud prensiplerini ihtiva ettiğini Saadettin Nüzhet Ergun[15] söylemektedir. Ayrıca **Muhayyelât'ta** yer alan "Cevad Hikâyesi'nin muhtelif yerlerinde "kesrette vahdet ve vahdette kesret, dervişlerin ehl-i hâl yolunu tutması, çile çekme ve nefsi terbiye" gibi terimlerin işlenişine bakarak, eserlerini daha çok tasavvufî görüşleri telkin gayesiyle yazdığı anlaşılmaktadır.

b. İlmî Görüşleri

Yazarın din, tasavvuf, hikmet ve felekiyattan başka simya, cifr, remil, tılsım, sihir gibi batıl ilimlerde geniş bilgi sahibi olduğunu hemen hemen bütün hikâyelerindeki kahramanların bu ilimleri uyguladıklarına ve bunlarla uğraştıklarına bakarak ileri sürebiliriz.

---

(12) **Muhayyelât**, "İkinci Hayâl" Cevad Hikâyesi.
(13 **Muhayyelât**, aynı hikâye.
(14) Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, II, s. 388-89.
(15) S.N. Ergun, **Türk Şairleri** II., s. 620.

Osmanlı cemiyetinde Fâtih Sultan Mehmed zamanında metafizik ve felsefe meseleleri yanında müsbet ilimlere de önem verilmiştir[16].

Bu gelişme Kanunî Sultan Süleyman devrine kadar devam etmiştir. Bu devirden sonra akla dayanan ilimlerin yerini fıkıh ve kelâm gibi islâmî ilimler almıştır. XVIII. yüzyılda ise çok çeşitli doğuya hâs simya, tılsım, garâyibât gibi ilimler ortaya çıkmıştır. Bu ilimleri iyi bilen yazarımız, bunları ulûm-ı garîbe sayarak bâtıl olduklarını **Muhayyelât**'ında açıkça belirtir. Sihirbaz hünerleri gibi açıklanması zor olan bâzı "ulûm-i garîbeyi" ise ilâhî bilgiye, ilâhî vergiye bağlıyarak sonuçta akla dayalı ilimleri seçer.[17]

Onun ilmî görüşlerini ise, şarkiyatçı F. von Diez ile yaptığı yazışmalardan anlıyoruz. Şarkiyat sâhasında bilgilerini arttırmak isteyen F. von Diez ,Ali Aziz Efendi'ye gönderdiği mektuplarında güneşin mâhiyeti, cisimlerin cinsiyeti, dünyanın dönüş sebebi, akıl maddesinin nasıl bir şey olduğu ve elektriğin yıldırım ile olan münâsebeti hakkında onun düşüncelerini almak ister. F. von Diez, Ali Aziz Efendiden pek tatmin edici cevaplar almadığından Osmanlı ilim adamlarının pozitif ilimlerden habersiz olduğu neticesini çıkarmıştır. Bununla beraber XVII. yüzyıl ortalarından itibaren Kâtip Çelebi, Hezârfen Hüseyin Efendi gibi Batı ilim ve düşüncesini idrâk eden Osmanlı ilim adamlarının bulunduğunu da unutmamak gerekir[18].

Ali Aziz Efendi, hikâyelerindeki tutumundan da anlaşıldığı üzre eskiden beri aklî ilimleri üstün tutmuştur. Elçi olarak bulunduğu Berlin'de Batı ilimlerinden haberdar aydınlarla görüşmüş olması onun ilim anlayışın da hayli gelişme ve değişme olduğu düşüncesini vermektetir.

III. ESERLERİ

Ali Aziz Efendi'nin **Muhayyelât**, **Vâridât** gibi eserleri yanında 399 beyitten ibaret manzumelerinin de bulunduğu bilinmektedir.

Muhayyelât

Muhayyelât, yazarın "Hayâl" adını verdiği birbiriyle alâkasız üç büyük hikâyeden meydana gelmiştir. Eser 1796'da Berlin'e elçi olarak gitmeden önce bitirilmiş ve 1852 (1268)'de Matbaa-i Âmire'de basılmıştır.

---

(16) E. Kuran, ayn esr. s. 45.
(17) **Muheyyelât**, "İkinci Hayal" Cevad hikâyesi.
(18) Abdülhak Adnan Adıvar, **Osmanlı Türklerinde İlim**, İstanbul 1970, s. 111.

Bu eser 1973'de Ahmet Kabaklı[19] tarafından sadeleştirilerek yeniden yayınlanmıştır.

Vâridât

Tasavvufî bir eserdir. Moral veren ahlakî bir nesir örneğidir. Basılmamıştır. Yazma nüshası Millet Kütüphanesi Ali Emiri Efendi kitaplığında 936 numaradadır.

Şiirleri

Ali Aziz Efendi, Türkçe ve Farsça şiirler yazmıştır. Şiirlerinin büyük bir bölümü basılmamıştır. Basılan şiirleri ise Ali Aziz Efendi'yi konu alan yazarların makalelerinde bulunan örnek şiirlerden ibarettir[20].

IV. ALİ AZİZ EFENDİ'NİN HİKÂYECİLİĞİ VE MUHAYYELÂT

A. Devrin hikâye geleneği ve Muhayyelât

Türk Edebiyatında hikâye anlayışı devirlere göre değişmektedir. Divan Edebiyatı ve Halk Edebiyatı dönemlerinde manzum hikâye geleneği vardır. Bu hikâyeler Divan Edebiyatında daha çok mesnevî tarzında yazılıyordu. Yusuf ve Züleyha, Leylâ ve Mecnûn hikâyeleri gibi. Hikâyelerin kafiyeli ve vezin'li oluşu okumada ve dinlemede ilgi uyandırıyordu. Ancak manzum olmayan dinî, ahlâkî, hamâsî konularda yazılmış kısasü'l Enbiya, Tezkiretü'l-Evliyâ ve Gazâvatnâmelerin de hikâye örnekleri olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

Halk hikâyeleri ise destanlara benzer. Zamanla yazarı unutularak anonim özellik kazanmışlardır.

Bir başka tür de Arap Edebiyatından Fars Edebiyatına, oradan da Türk Edebiyatına geçen ve 1450 yıllarında ilk örneklerine rastlanan "Ferec Ba'de'ş-şidde" adı verilen bir hikâye türüdür[21]. Bu türe Fâtih Câmii Kütüphanesi 3718 numarada kayıtlı bulunan Ferec nüshası ile Türk Dil Kurumu Kütüphanesindeki 55777/432 nolu nüshayı örnek olarak ve-

---

(19) A. Kabaklı, **Muhayyelât-ı Aziz Efendi**, İstanbul 1973

(20) **İntibah Gazetesi** ayn. mk.: İbnü'l-Emin Mahmut Kemal, ayn esr. s. 41; Saadettin Nüzhet Ergun ayn esr. s. 620-22.

(21) Ş. Kurgan, "Osmanlı Devrinde Mensur Hikâyeciliğimize âit Bir Eser", **Türk Dili Belleten**, seri: III, 1945, s. 353-383.

rebiliriz. Farsçadan tercüme edilerek ortaya konan bu Ferec'lere Türk hususiyetleri de eklenmiştir. Bunlar kadının fendi erkeği yendi tarzındaki tâbirlerin dayandığı, memleket sevgisini, cin peri, sihir temalarını, şehzâdelerin başarılarını, hayatta çekilen sıkıntılar ve karşılaşılan güçlükleri işleyen masal görünümündeki hikâyelerdir. Türkçede bunlar "Binbir Gündüz Masalları" veya "Kırk Hikâyeler" adı ile bilinirler.

Konumuz olan Ali Aziz Efendi'nin **Muhayyelât**'ı ise, işlediği konular yönünden yukardan beri sıraladığımız türlerden Ferec Badeş-Şidde türüne benzemektedir. A. Hamdi Tanpınar[22] ise bu hikâyeleri "Binbir Gece" masallarına benzetmektedir.

A. Bombacı[23], Ali Aziz Efendi'nin **Muhayyelât**'ı yazarken Hind'çeden Fransız'caya çevrilmiş olan **Petit de la Croix'in "Les Mille et un Jours"** Paris (1710-12) adlı Binbir Gündüz Masallarının tesirinde kalarak, yazarın Avrupa Edebiyatından ilk defa geniş çapta yararlandığı iddiasında bulunur. Bu iddia kanaatimizce doğru değildir. Ali Aziz Efendi Fransızca bilmediği gibi bu esere de baş vurmasına bir sebep göremiyoruz. Çünkü Türk Edebiyatında bu tür hikâyelerin varlığı XV. yüzyıldan beri pek çok örnekleriyle bilinmektedir. Bombeci ile aynı görüşleri paylaşan A. Tietze[24]'ye de bu bakımdan katılamıyoruz.

B. Muhayyelât'ın bölümleri

Muhayyelât üç büyük hikâyeden meydana gelmiştir. Bu hikâyeleri yazar, biri birinden ayırmak için her bölüme "Hayâl" adını vermiştir. Hikâyelerin hayâllere taksimi de orijinaldir. Bu hâyâller o kadar ustalıkla biri birine bağlanmıştır ki, okuyucu, âdeta eserin tamamını okumaya zorlanmıştır.

1. Hayâl: İsfahan'da hükûmet süren Harzemşahlardan Şah Şüca'ın oğlu Kamercan ile torunları Asil ve Nesil'in başlarına gelenlerden bahseder. Bu hikâye doğrudan doğruya "Ferec Ba'de-ş-Şidde"den alınmıştır.

2. Hayâl: Atina'dan Hacı Lebib isminde bir bezirgânın oğlu Cevad'ın sergüzeştleridir .Bu hikâye öteden beri halk arasında yaşayan Ebu Ali Sina hikâyelerinin bir zeylidir.

---

(22) İslâm Ansiklopedisi, "Ali Aziz Efendi" II, s. 155

(23) A. Bombaci, Historie de la Littérature Turque. Çev I. Melikoff, Paris 1968. s. 338-339.

(24) A. Tietze, Ali Aziz Efendi, The Encyclopaedia of Islam, I, s. 391.

3. Hayâl: Cezîretü'l-kübra[25]'da yetişen ve oradan Kahire'ye göç eden Şeyh İzzeddin adındaki bir şahsiyetin etrafında toplanır.

C. Muhayyelât'ın üslûp Hususiyetleri

Hikâyelerinin tamamında bir üslûp birliği yoktur. İncelememiz sonucunda üç ayrı üslûp tarzı görülmüştür. Başlangıçta masal olarak görülen üslûp zamanla hikâyeye dönüşmüştür. Bu bölümlendirmeye göre:

1. Masal üslûbu özelliği taşıyanlar: Ananevî kahramanlık konuları değişmemiş, hatta yer ve şahıs adları aynen korunmuştur. Tamamen tercüme özelliği göstermektedir. Birinci, ikinci ve üçüncü hikâyeleri buna örnek verebiliriz.

2. Hikâye ve masal hususiyetleri gösterenler: Üslûpta realist bir çaba göze çarpar, yer adları ve konuşmalar daha gerçekcidir. Çok hafif bir şekilde siyasî ve içtimaî konulara temas edilmiştir. "Serendib Padişahı Abdüssemed'in hikâyesi", "Nesil hikâyesi", ikinci hayâlde "Molla Emin hikâyesi"," Huma ile Şapur" hikâyesinin ilk kısmı, "Gazanfer ile Rahile" hikâyesi ve üçüncü hayâlde "Sıttî Emine ve Recep Peşe" hikâyelerini örnek verebiliriz. Bu bölümde her şeyden önce dramatik ve hissî konulara eğilim vardır. Yazar, metni, örnekleriyle son derece rahat kullanmıştır. **Muhayyelât**'ın en iyi hikâyeleri bu bölümdedir. Ayrıca Ali Aziz Efendi Avrupaî edebiyat kavramlarına çağdaş bir biçimde yaklaşmıştır.

3. Mistik ve didaktik üslûptaki hikâyeler: Bu bölümde tamamen tarikat edebiyatı üslûbu sezilir. İsimler semboliktir ve allegorik bir anlatım vardır. Hikâyelerin merkezinde, "Ebu Ali Sina" hikâyesinde şeyhler vardır. Bunu Cevad'ın hikâyesinde, "Ebu Ali Sina" hikâyesinde ve üçüncü hayaldeki "Naci Billah"ın hikâyelerinde görebiliriz.

Yazarın eski üslûp özelliği bu bölüm hikâyelerinde görebiliyoruz. Başlangıçta çekingen bir tercüman özelliği gösteren Ali Aziz Efendi zamanla yaratıcı olmuştur. Hikâyelerinin ortak bir kompozisyon biçimi, belirli bir coğrafyası, değişmeyen bir dünya ve hayat görüşü vardır. Akıl, mantık, ahlâk, din, tasavvuf, aile öğütleriyle dostluk, arkadaşlık, vefakârlık, dürüstlük, namusa bağlılık ustaca verilmiştir.

İkinci hâyâlde, Cevad hikâyesinde bir takım musikî makamlarından söz etmiş olması onun iyi bir musikişinas olduğu ve bununla hikâyelerine renk kattığını göstermektedir.

---

(25) Nil nehri yakınında büyük bir ada: "Kahir" **İslâm Ansiklopedisi** VI, (1955) s. 74.

Eserin bazı bölümlerinde bugünkü epik tiyatroda gördüğümüz "uyarmalara" rastlanır. Hikâyenin sonunda "Dinlerseniz şimdi size Hoca Abdullah'ın yakın bir zamanda geçmiş kıssasını anlatacağım" der.

D. Muhayyelât'ta dil hususiyetleri

Ali Aziz Efendi, eserde konuşma ve olayların anlatıldığı bölümlerde "dervişler usûlü üzere"[26] dediği sade söyleyişlere yer vermiştir. Fakat hikmet, fen ,ilim, tasavvuf telkinleri yaparken hususile simya ,cifr, sihir gibi garip ilimlerin tekniklerinin uygulamalarının anlatırken münşiyâne denilebilecek ağır anlatımlara rastlanmaktadır.

E. Muhayyelât'ta Mahallî Hususiyetler

Hikâyelerde vak'a nerede geçerse geçsin sokak ve yer adları, giyim kuşam örf ve âdetler, konuşmalar XVIII. yüzyıl İstanbul'unu canlandırmaktadır. Alacahamam, Çiçekcibaşı, Yenibahçe ,Takyeci Câmii, Gedikli Zaimlr'den Abbas Ağa gibi yer ve kişi adları, (Molla Emin hikâyesi ile Recep Beşe'de geçen İstanbul'a âit adlardır. Bundan başka Osmanlı medeniyeti ve saray âşinalığını gösteren tasvirlere yer yer rastlanmaktadır. Molla Emin'in Hikâyesinde (s. 141) "O sırada çubuklar kaldırılmış, buhurdanlar içinde öd ve anberler yakılmıştı. Tövbe ve istiğfardan sonra İmam Efendi tesirli bir hutbe ile nikâh duasını okudu. Bin kuruş mehr-i muaccel ile 'Abbas kızı Hayâl Hanımı, Molla Mekmed Emin'e nikâh' eyledi" diyerek bir düğün tasviri yapılmaktadır. Yine aynı hikâyede (s. 151) "Haydarpaşa" mesire yerinde de giyim kuşamla ilgili mahallî özelliklere rastlanmaktadır. (s. 154) "Bir zümresi sade kadın fistanları içindeydi. Bir takımı şalvar, yelek, mintan giymişler, başlarındaki fino feslerden yuvarlak kesim perçemleri sarkıyordu. Bir kısmı eteklikleriyle Frenk kadını kılığındaydılar. Kalyoncu, tavşan ve kavuk sarıklı orta kuşak enderun Ağası şeklinde giyinmiş olanlar da vardı." Bunun gibi daha pek çok tasvirler Evliya Çelebi'deki mesire, bayram, alay, tören giyim kuşam ve düğün adetlerini hatırlatmaktadır.

V. SONUÇ

Osmanlı İmparatorluğu XVIII. yüzyılın başlarında Batının ilim anlayışını, devlet yönetimini, askerî, idarî ve teknik sahalardaki ilerlemelerini yakından takip edebilmek için Avrupa'nın çeşitli merkezlerine elçiler göndermiştir. Bu teşebbüs Türk Yenileşme Tarihi içinde mühim

(26) Muhayyelât, müellifin kendi ifadesi.

bir yer tutmuştur. Şair, yazar ve bir devlet adamı olan Ali Aziz Efendi bu teşebbüse bağlı olarak 1796 tarihinde bir Osmanlı elçisi olarak Berlin'e gönderilmiştir. Diplomatik faaliyetleri hakkında bilgilerimiz yoktur. Siyasî işlerden çok edebiyat ve felsefe ile ilgilenmiştir. Eserleri, her ne kadar garip ilimleri konu ederse de giderek akla dayalı sonuçlara ulaşması onun müsbet ilimleri batıl ilimlerden üstün tuttuğunu göstermektedir.

Ali Aziz Efendi'yi asıl hikâyeciliği ile tanıyoruz. O, klasik Türk masal ve hikâye geleneğine daha Batılı bir hava vererek, masaldan kurtarıp gerçekciliğe yöneltmiştir. Onun hikâyecilikte asıl başarısı Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında kökü çok eskilere inen "Ferec Ba'de'-Şidde" ortak adı ile anılan masallara, hikâye görünümü kazandırmış olmasıdır. Hikâyelerin kaynağı bu türde yazılmış masallara dayanır ve bir kısmı tercüme hususiyeti gösterirse de, kendinden pek çok yerli unsurlar katmıştır. Ali Aziz Efendi'nin bulunduğu bölgenin anlayışına geleneğine hikâyelerini adapte ederek yerli unsurları kullanarak asıl başarılı yanını ortaya koymuş, böylece hikâyelerinde bir orijinallik yaratmıştır.

Hikâyelerinde ,Osmanlı cemiyetinde yerli bir gelenek unsuru sayılan şeyhlere yer vermesi, tasavvufa yönelmesi Doğu insanının o günkü tabiatında olan bir durumdur. Bu okuyucusu büyük ölçüde dostluğa, dürüstlüğe, namusa, vefakârlığa yöneltmektedir. Böylece Türk Edebiyatında ilk çağdaş eğitim hikâyeleri olarak kabul edilebilir.

Rumca ve Doğu dillerinden Farsça dışında başka bir dil bildiğine dair elimizde bir delil yoktur. Öte yandan Alman şarkiyatçısı F. von Diez ile mektuplaşmalarından gerçek bir Osmanlı aydını olduğunuda anlıyoruz.

Ali Aziz Efendi hikâyeleri ile Osmanlı cemiyeti üzerinde uyandırıcı bir rol oynamış, kendinden sonraki yenileşme çabaları sürdüren yazarlarızıma da iyi bir kılavuz olmuştur. Tanzimat yazarlarından Namık Kemal (1840-1888)'in **İntibah** romanı ile **Muhayyelât**'taki "Şapur ile "Humâ" hikâyesi arasında konu benzerliği bulunması, Ahmed Midhat (1844-1913)'ın **Çengi** adlı uzun hikâyesinde kahramanlarına **Muhayyelât**'ı okutturması, gene Recâizade Mahmud Ekrem (1847-1914)'in **Çok Bilen Çok Yanılır** adlı eseri ile **Muhayyelât'taki** "Hoca Abdullah" hikâyesi arasında benzerlikler olması Ali Aziz Efendi'nin kendinden sonraki yazarlarca ilgi ile okunduğu düşüncesini vermektedir.

Sonuç olarak Ali Aziz Efendi'nin hikâyeleri ile mühim sanatkâra ne sonuçlara ulaşmadığını, fakat şuurlu yaratıcılığı ile Türk Hikâyeciliğinde, manzum hikâyecilikten ayrılacak mensur hikâyeciliğin öncüsü olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz.

BİBLİYOGRAFYA

Adıvar, Adnan, Osmanlı Türklerinde İlim, 1970.

Ali Aziz, Giridli, **Muhayyelât 1268 (1752)**

Baysun, Cavid, "Ali Aziz Efendi" **İslâm Ansiklopedisi, II, s. 154-155.**

Bombaci, Alessio, **Historie de la Littérature Turque**, çev. I. Melikoff, Önsöz Luis Bazin, Paris 1968,

Cevdet Paşa, Ahmed, **Tarih-i Cevdet VI**, İstanbul 1909, s. 231.

Ergun, Sadettin Nüzhet, **Türk Şairleri II**, İstanbul 1936 s. 620-22.

İbnü'l-Emin Mahmud Kemal, **Son Asır Türk Şairleri**, cüz: 1 İstanbul (1930) s. 41.

Kabaklı Ahmed, **Muhayyelât-ı Aziz Efendi**, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, Bin Temel Eser Yayınları, Milli Eğitim Basımevi İstanbul 1973

Kuran, Ercümend, **Avrupa'da Osmanlı İkâmet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasi Faaliyetleri** Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yayın no: 20 Seri III, sayı A.a, Ankara (1968) 71 s. (41-43)

————, Osmanlı Daimî Elçisi Ali Aziz Efendi'nin Alman Şarkıyatçısı Frendrich von Diez İle Berlin,-de İlmi ve Felsefi Muhaberatı, **Belleten XXVII**, (1963) s. 45-53.

————, Osmanlı İmparatorluğunda Yenileşme Hareketleri, **Türk Dünyası El Kitabı** Ankara (1976) s. 1003-1016

Kurgan Şükrü, Osmanlı Devrinde Mensur Hikâyeciliğimize Ait Bir Eser, **Türk Dili Belleten** Seri: III, (1945) s. 353-382.

Mehmed Tahir Bursalı, **Osmanlı Müellifleri I.** İstanbul 1341 s. 104

Özön, Mustafa Nihat, **Türkçede Roman**, Ankara 1936

Tanpınar ,Ahmed Hamdi, "Ali Aziz - Muhayyelât" **İslâm Ansiklopedisi, II, s. 155-156**

Tietze, Andreas, Aziz Efendi's Muhayyelât **Oriens, II** (1948,) s. 248-329

————, "Ali Aziz Efendi" **The Encyclopaedia of Islam, I, s. 391**

LÂTÎFÎ'NİN YAYIMLANMAMIŞ BİR RİSÂLESİ EVSÂF-I İBRÂHİM PAŞA*

Ahmet SEVGİ**

Lâtîfî, XVI. y.y. şâir ve tezkirecilerimizdendir. Kastamonu'da doğmuştur. Asıl adı "Abdüllatîf"dir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber "Evsâf-ı İstanbul" adlı risâlesinde geçen bir ifadeden[1] onun H. 896'da doğmuş olduğunu çıkarıyoruz... Tahsîle Kastamonu'da başlamıştır. Fakat ne kadar okuduğu bilinmiyor. Âşık Çelebi O'nun "bir müddet sonra tahsilden ferâgat ederek muhâsebe ve kitâbet işlerinde vazîfe aldığını"[2] söyler. Demek ki müellif kendi kendini yetiştirmiş bir şahsiyettir.

Lâtîfî, şiire küçük yaşta başlar. Kendi ifâdesine göre "beş yüz kadar gazel ve otuz üç kasîde, terbî ve tahmîsten mâadâ tertîb-i hur'f üzre bir dîvân"[3] tedvîn etmiştir. Ama bakar ki şiir "metâ-ı muteber ve çendân fazl u hüner değil. Ve hem söyletsen iki kişinin biri şâir. Belki şâir-i mâhir geçinir[4]." Bu durum karşısında şâir; "kudret gösterecek sâhâ 'inşâ'dir; o mahalde herkes kanat çırpamaz[5]" diyerek nesre kayar. Ve adını ebedîleştiren eserlerini de bu sâhâda verir.

Lâtîfî, genç yaşta İskender Paşa'ya sunduğu bir "bahâriyye" dolayısıyla Belgrad'a imâret kâtipliğine tayin edilir. Bir müddet orada kaldıktan sonra 950'lerde İstanbul'a gelerek yine bazı imâret kâtipliklerinde bulunur. Kendine haklı bir şöhret temin eden tezkiresini de bu tarihlerde hazır-

(*) Bu makale V TÜRKOLOJİ KONGRESİNDE (26-30 Eylül., 1983, İst) tebliğ edilmiştir.

(**) Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Görevlisi.

(1) O1 zaman ki bu risâle-i nazm u nesri tertîb ü tastir ettim, târih-i hicret dokuz yüz otuz bir'de ve târih-i ömr-i girân-mâye otuz beş idi. (Suner, Nermin: Evsâf-ı İstanbul, İst. 1977 sh. 77)

(2) Bkz. Çetin, Nihad: İ. A. c. 7 sh. 19

(3) Tezkire-i Lâtîfî; matbû, sh. 300

(4) A.g.e. sh. 300

(5) A.g.e. sh. 300 (mealen)

lar. Lâtîfî, 953'de tamamladığı tezkiresini devrin pâdişâhı Kânûnî Sultan Süleyman'a sunmuş ve bunun üzerine "Ebâ Eyyûb-i Ensârî" vakfiyyesine kâtip tayin edilmiştir. 960'larda bu vazîfeden alınarak Rodos imâret kâtipliğine tayin edildiği, oradan da Mısır'a geçtiği tezkirelerde zikredilir.

Müellifin son yılları hakkında elmizde yeterli bilgi yok. Tezkiresini 994'de tamamlayan Hasan Çelebi, Lâtîfî'nin İstanbul'da bulunduğunu ve son demlerini yaşadığını[6] söyler. Kefevî'nin "Râz-nâme"sine aldığı Mesîhzâde'ye âit bir mektupta ise O'nun Mısır'dan Yemen'e giderken bindiği geminin batması üzerine 25 Ramazan 990'da öldüğü[7] zikredilmektedir. Bu iki farklı ifâdenin şimdilik ikincisi daha zyâde itimâda şâyân görünüyor.

Lâtîfî, dürüst tabiatlı bir insandır. Doğruluğu ve tok sözlülüğü şiar edinmiştir. Dalkavukluktan, ona buna boyun eğmekten nefret eder. Değerinin kendiliğinden takdir edilmesini ister. Ama ne gezer!

Devlete lâyık olanlar göremez devlet yüzün
Devlet anun kim cihânda izzete lâyık degil[8].

Müellif, ilmiyle mütenâsip bir mevkîe ulaşmamanın ve kendi dûnundaki kimseleri yüksek mevk'lerde görmenin verdiği küskünlükten doğan bir bed-bînlik içindedir. Ayrıca, o günkü içtimâî tereddîler de O'nun karamsarlığa düşmesinde etkili olmuştur: Zamâne halkı "bende-i dünyâ-yı gaddâr ve âbid-i dirhem ü dînâr[9]" olmuşlardır. Yanlarında ilm ü takvânın itibârı yoktur. "Bir füls-i ahmeri bin pend-i pür-i ber"e tercih ederler. İrtişâ yaygındır. Paranız varsa, devlet kapısında "efendi buyur" yoksa "efendi uyur" sözleriyle karşılaşırsınız...

Zamanıdır bugün semt u sükûtun
Demidir uzleti künc-i büyûtun.[10]

diyerek münzevî bir hayat sürmeyi tercîh etmiştir.

Lâtîfî, tezkiresinde 12 tane eser yazdığını söylerse de, bunlardan tesbit edilebilenler şunlardır:

1 — Tezkiretü'ş-şuarâ: Lâtîfî'nin en önemli eseri şüphesiz tezkiresidir. Bu eser, "Sehî tezkiresi"nden sonra Osmanlı sahasında yazılan ikinci tezkiredir. Bir mukaddime, üç fasıl ve hâtimeden müteşekkildir. Müellif giriş bölümünde şiir, şâir ve eserin yazılış gâyesi hakkında mâlûmât ve-

(6) Bkz. Kınalı-zâde Hasan Çelebi: Tezkiretü'ş-şuarâ, c. 2, s. 835
(7) Bkz. Çetin, Nihad: İ.A. c. 7, sh. 19
(8) Lâtîfî: "Enîsü'l-fusahâ" Varak 10 a sh. 19
(9) Bkz. Suner, Nermin: a.g.e. sh. 72
(10) A.g.e. s. 69

rir. Sonra, birinci fasılda, Anadolu'da yetişen veya Anadolu'ya gelerek "Rûmî"lik ile şöhret bulan şâir şeyhlerden, ikinci fasılda Osmanlı hânedânından şürle meşgul olanlardan bahseder. Eserin esâsını teşkîl eden üçüncü fasılda ise II. Murad devrinden 950'ye kadar yetişen şâirlerden 300 kadarını ele alır.[11]

Lâtîfî'nin bu eseri güvenilir bir tezkire olmanın yanında edebî tenkîdin de bir nümûnesidir.[12]

2 — Evsâf-ı İstanbul: Bir mukaddime ve altı fasıldan meydana gelen bu risâle İstanbul'un husûsiyetlerini ve halkının içtimâî hayatını ortaya koyması bakımından dikkate şâyândır. Ayrıca eser, Lâtîfî'nin hâlet-i rûhiyesini aksettirmesi bakımından da ehemmiyet arzeder.[13]

3 — Dîvan: Lâtîfî'nin mürettep dîvânı henüz ele geçmiş değildir. Fakat çeşitli mecmualarda çok sayıda şiirlerine rastlamak mümkündür.

4 — Fusûl-ı Erbaa: Dört mevsimin husûsiyetlerini münâzara tarzında anlatan -nazım nesir karışık- sanatkârâne bir uslûpla kaleme almış bir eserdir.[14]

5 — Rebiyye-i ezhâr: Şimdiye kadar nüshasına rastlanamayan bu eserin "Fusûl-ı erbaa"nın ilk bölümü olması ihtimalı vardır. Zîrâ, "Fusûl-ı erbaa" incelendiğinde eserin başı ile sonu arasında bir kopukluk olduğu sezilmektedir. Müellif, belki de bu eserini (Rebiyye-i ezhâr) genişleterek yeni bir eser (Fusûl-ı erbaa) vücûda getirmiş olabilir .

6 — Subhatü'l-uşşâk: 100 kadar hadîsin birer kıt'a ile Türkçe'ye tercemesidir.[15]

7 — Nazmü-l-cevâhir: Bu eserde Hz .Ali'nin 207 sözü birer kıt'a ile Türkçe'ye terceme edilmiştir.[16]

8 — Esmâ'ü Suveri'l Kur'ân: Kurân-ı Kerîm sûrelerinin isimlerini 29 beyitte toplayan bir eserdir.[17]

---

(11) Bu bölümdeki şâirler alfabe sırasına göre dizilmiştir.
(12) Birçok defa istinsah edilen bu eser "Tezkire-i Lâtîfî" adı ile İkdam gazetesi sahibi Ahmet Cevdet tarafından 1896'da neşredilmiş, ayrıca iki defa da Almanca'ya terceme edilmiştir.
(13) Müteaddid yazmaları bulunan bu risâle N. Suner tarafından yeni harflerle yayımlanmıştır.
(14) Bu eser, Tevfik Bey tarafından "Münâzarâ-i Lâtîfî" adı ile 1287'de İstanbul'da basılmıştır.
(15) Mevlânâ Müz. Ktp. 5167 No.lu mecmuadadır.
(16) İst. Arkeoloji Müz. Ktp. 341 No.lu mecmuadadır.
(17) Ünv. Ktp. T.Y. bölümü 902 No.lu mecmuadadır.

9 — Enîsü'l-füsahâ: Şimdiye kadar ele geçmemiş olan bu eserin tek nüshası şahsî kütüphânemizdedir. Eser, İbrâhim Paşa hakkında -nazım nesir karışık- sanatkârâne bir üslûpla kaleme alınmış küçük bir risaledir.

10 — Evsâf-ı İbrâhim Paşa: Âlî, Künhü'l-ahbâr'da, Lâtîfî'nin "Vasf-ı âsaf-nâme" adlı bir eserinin olduğundan bahseder. Yine Âşık Çelebi tezkiresinde, Lâtîfî'nin "Ahvâl-i İbrâhim Paşa" isimli ayrı bir eserinin olduğu zikredilir. Fakat bu iki eserin aynı olması ihtimâli yaygındır.[18] Ne var ki şimdiye kadar böyle bir eserin nüshasına rastlanamamıştı. 1982 sonlarında Elâzığ'da bulduğumuz Lâtîfî'nin eserlerini muhtevî bir mecmuada "Evsâf-ı Merhûm İbrâhim Pâşâ-i Maktûl" adlı küçük bir risâleye tesâdüf ettik. Âşık Çelebi ve Âlî'nin sözünü ettiği eserlerin bu küçük risâle olması gerektiği kanısındayız.[19]

Risâlenin:

Sayfa adedi: 4
Sayfa ebadı: 12 x 19
Her sayfada bulunan satır sayısı: 15
Hatt: Dîvânî kırması
Müstensih: Muhammed ibn Mahmûd
İstinsâh tarihi: Hicrî 986'dır.[20]

"Evsâf-ı İbrâhim Paşa"nın metni:

EVSÂF-I MERHÛM İBRÂHÎM PÂŞÂ-İ MAKTÛL[21]

Âşaf-ı şaf-ârâ-yı âlî-şân ü düstûr-ı Cem-kadr u Husrev-nişân idi. A'sâr-ı Osmâniyân'da mesned-i vezârete ve menzil-i edârete adîl u bedîl bir vezîr-i hâtem-nazîr-i bülend-himmet ve kerîm-i kâm-bahş-ı şâh-rütbet gelmiş degildir. İttifâk-ı ârâ budur ki zât-ı kerîmü's-sıfâtı gibi bir düstûr-ı melik-şân-ı melek-nişân ol sadra gelmedi. Ve sadr-ı sadârete sâye salmadı. Ve ol kerîmü'n-nefs semâhat-muhbir idi ki eshıyâ-i mülûk-i sâbıkadan eser idi. Ne deniyyü'n-nefs ve sûk-ı nazar ve

(18) Bkz. N. Çetin ve N. Suner: a.g.e.
(19) Risâlenin mahiyeti hakkında bilgi edinmek için bkz. SEVGİ, Ahmet: "Evsâf-ı İbrâhim Pâşa" Türk Edebiyatı, Sayı: 108 s. 31
(20) Matbû Lâtîfî Tezkiresi ve bazı muahhar yazmalarının "Şükrî" maddesinde risâlenin bir özeti mevcuttur.
(21) Sözkonusu edilen İbrâhim Paşa Osmanlı sadrâzamlarından biridir. 1495'de Parga'da doğmuştur. 1523'de Vezîr-i âzam olmuş 15 Mart 1536'da da boğdurularak idam edilmiştir.

mübtelâ-yı sîm ü zer idi. Belki kesîru'l-hayrât ve ehl-i hasenât ve sâhib-kadem ve ebu'l-berekât idi. Bu münâsebet ü takrîb ile beyne'l-vüzerâ lakabı vezîr-i zer-nişârdır. Ne vezîr-i zer-dâr!

MESNEVÎ:

Himmetinde mâl ü câh ednâ idi
Kadri gibi himmeti a'lâ idi

Dünyâ-yı dûn her ne ki terkindedir hüner
Sanma ki mâl üstüne kef geçmedir kemâl *

NESR: Himmet-bülend-i felek-peyvendi fark-ı felekden berter ve bezl ü cûd u sehâsı Hâtem-i Tay'dan ekser idi. Gir berg-i sebz virüb sunan gedâya bir muşt sîm ü zer ve dem olurdı ki bir zer içre lâ'l ü güher bağışlardı.**

Tâ gelmeyince yirine bir nahs-ı bûm-ı şûm
Bilmedi yümn-i sâyesin iller hümâ gibi

Dir idi kim görürse ol şûmı
Ol Hümâ yerine konan nu mı

Cihân-ı fânîde zikr-i cemîl ve nâm-ı bâkî içün müdâm ü muttasıl kârı bezl ü kerem ve eltâf u mekârim ü himem idi.

MESNEVÎ:

Bu cihân virdügini yine alur
Âdem ölür cihânda adı kalur
Âdem oldur ki anıcak ögeler
Vay ana la'net eyleyüb sögeler.

Eyüyi eylüg ile yâd iderler
Yaramazdan kaçub feryâd iderler
.....[2]
Yavuz dahı dimiş eylüg eyüdür
Kâmilin gitse vücûdı nice îcâdı kalur
Sen dahı anlayugur kim er ölür adı kalur.

(*) Sahife kenarı:

Anlayub kef geçmegi mâl üzre ey hoca kemâl
Tut sözüm Kârûn gibi olma sakın dünyâ-perest
(Azîzî)

(**) Sahife kenarı:

BEYT

Kerem-dârân-ı âlem-râ derem nist
Derem-dârân-ı âlim-râ karem nist

NESR: Ol bir' âlî-nazar ve hümâ-himmet idi ki yümn-i himmet ve hüs-i inâyet eyleyince fakîr ü bî-kadar saff-ı ni'âlden sâhib-i sadr ve hakîkî zilletden refî'u'l-kadr etmişdi. Ve nice üftâde-i yetîmi dürr-i şeb-nem gibi pertev-i mihr-i inâyetle hâkden eflâke iletmişdi.

BEYT:

Terbiyetdir türâbı cevher iden
Sengi hârâda la'l ü gevher iden

Fekeyfe ki ol sâhib-i kadrin şeref-i himmetiyle sâhib-i marifetler ez-pâ-yı tâ be-fark bahr-ı eltâfa gark ve deryâ-yı ihsâna müstağrak olmuşlar idi. Ve kadrine göre erbâb-ı hünere rağbetler ve marifeti mikdârı ashâb-ı kemâle kemâl derecede himmetler idüb oturdugı makâma hakkın virürdi. Ve yiriyle südde-i devlet-meâbında irtişâ münsed olmışıdı.***

BEYT:

Çarh-ı hezâr-dîde ki ider câ-be-câ nazar
Görmedi bir anın gibi âlî-hümâ nazar

Ve bu tâifenin kadr u hurmetleri anın ferhunde zamânında ve erbâb-ı fazl u hünerin riâyet ü rağbeti anın mübârek deverânında idi. Murâd Hân Gazî zammından ol târîhe gelince zümre-i şu'arâ ki selâtîn-i 'osmâniyyenin evsâfın idüb tevârîhin eger manzûm ve eger menşûr yazarlardı. Hızâne-i 'âmrieden her sâl s â l y â n e l e r i n alurlardı. Ve kasâyıd ü resâyil ile pâdişâh-ı 'âlem-penâhın mehâmidin idüb 'atâyâsından behre-mend olurlar idi. Merhûm ve magfûrun leh sadr-ı şadâretden gidüb ol makân-ı kerîme vedâ etdükden sonra zümre-i mazbûrenin teşrîfât u cevâyizi külliyen kat 'oldı. Ve erbâb-ı şi'r ü inşânın kadr u rağbeti ref 'olub encümen-i cem'iyyetleri bozuldı. Dahı ol sadra ana münâsil bir sühan-fehm-i kerîmü'ş-şân u kadr-şinâs u nüktedân gelmedi.

BEYT:

Gelmeye ana göre cû-yı sehâ
Çok döne dahı âsiyâb-ı felek

---

(22) Burada bir mısra, istinsah anında atlanmıştır.

(***) Sahife kenarı:

İrtişâ mezraını sim ü zeri
Durma ek tâki bite maslahatın.
(Dilîrî)

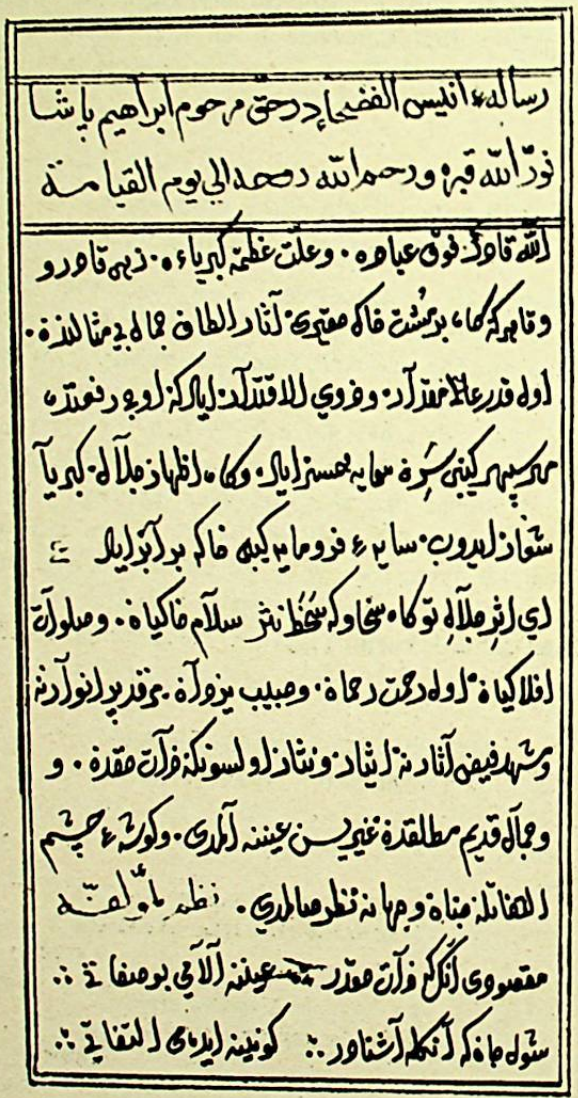
Ey kılıç ile mansıba erişen
Şöyle benzer firengîdir kılıcın.
(Dilîrî)

Bu zümreye muhibb ü mükrim oldugınun sebeb-i illeti bu idi ki kendü dahı bu fenden behre-mend ve zihn ü zekâ ile tab 'ı bülend idi. Tekellüm-i Fürse mâlik tarîk-i nazma sâlik idi. Cümle-i ebyâtından bu beyti hod bir dîvân deger. Makbûl, erbâb-ı fazl u hünerdir.

BEYT:

Okuman şimden giru Ferhâd u Mecnûn kıssasın
'Işk yolunda zene meyleylemez merdâneler.

Temmet


رساله انيس الفصحا درحق مرحوم ابراهيم پاشا
نور الله قبره ورحم الله من صحه الى يوم القيامة

الله قاوغ قوى عباده . وعلت عظمه كبريا ده . ذيل قاورو
وقاهره كه ماه برمشت خاكه مقهوري آثار الطاف جماله بي مثال لذه .
اوله قدر عالم مقدر آر . وفروي لاقتدر آر . ايلاكه اوج رفعتده
مهر سپهر كيني ذره سايه حسنه ايلاكه . وكاه اظهار جلاله كبريا
شعاز ايدوب . سايه فرومايه كبي خاكه برابر ايلار
اي اثر جلاله توكا . سخاوكه سخط نثر سلام فاكياه . وصلوات
افلاكياه اوله رحمت رحماه . وحبيب يزوآه . ي قدير انوار نه
وشهد فيض آثارنه ايثار . ونثار اولسونكه فرآن مقدره . و
وجاله قديم مطلقه غيبي سن عينه آلدي . وكوزه چشم
الفاتله مبناه وجهانه نظر صالدي . نظم ماوالفه
مقصودي انكله فرآن مقدر سن عينه آلاي بوصفاته :.
سنوله جانه كه آنكله آشناور :. كونينه ايدي الفاتحه :.

LÂTÎFÎ'NİN KAYIP BİR RİSÂLESİ ENÎSÜ'L-FUSAHÂ

Ahmet SEVGİ

Lâtîfî, "Tezkiretü'ş-şuarâ" adlı eserinde yeni bir nesir tarzı vücûda getirdiğini iddia eder. Ve bu iddiasını isbat için de en başta "'Enîsü'l-fusahâ"yı örnek gösterir.[1] Ne var ki şimdiye kadar bu mühim eserin nüshasına rastlanamamıştı. Müellifin "Evsâf-ı İbrâhim Paşa"* adlı risâlesinden sonra "Enîsü'l-fusahâ" isimli risâlesini de edebiyat âlemine takdîm ediyoruz...

Enîsü'l-fusahâ" Vezîr-i Âzam İbrâhim Paşa[2] hakkında -nazım nesir karışık- sanatkârâne bir üslûpla kaleme alınmış küçük bir risâledir. Tamâmı on varak olan risâlenin ilk iki sayfası esere giriş mahiyetindedir. Sonra "Hasb-ı hâl-i İbrâhim Pâşa" ana başlığı altında esas konuya girilir.

Lâtîfî, bu eserinde İbrâhim Paşa'yı objektif bir gözle incelemektedir. Risâlede Paşa'nın fazîletleri yanında zaaflarına da işâret edilmiştir.

Risâlenin adından da anlaşılacağı üzere İbrâhim Paşa bir "fasihler dostu"dur. Sanatı ve sanatkârı ço ksever. Aynı zamanda cömert bir dev-

---

(1) .... Tarîk-i "inşa"da bir tarz-ı belâgat ifşâ ve icâd ettim ki şuarâ-yı Rûm'dan Necâtî ,durûb-ı emsâle teşebbüs ettiği gibi ben dahî lisân-ı Türkiye'de vâkî olan mesel-i zîba-misâlle letâif ü maârif derc ü harc idüp bu bâbda bir nerz-ı nevîd ittim ki vilâyet-i Rûm'da kimse ihdâs itmedi. A'nî münşiyân-ı bâr-gâh-ı inşâden biri bu semte gitmedi Lâf u güzâf fehmedenler cümle-i müellefâtımdan "Enîsü'l-fusahâ"ya ve "Fusûl-ı erbaa"ya ve "Risâle-i Evsâf-ı İstanbul"a nazar etsinler, icâd-ı tasarruf kimdedir görsünler. (Tezkire-i Lâtîfî, sh. 300-301)

(x) "Evsâf-ı İbrâhim Pâşâ"yı tanıtan bir makalemiz için bkz. "Türk Edebiyatı Dergisi" Sayı: 108

(2) Sözkonusu İbrâhim Paşa Osmanlı sadr-ı âzamlarından biridir. 1945'de Parga'da doğmuştur. 1523'de Vezîr-i âzam olmuş, 15 mart 1536'da da boğdurularak idam edilmiştir.

let adamıdır.O, vezirlik yıllarında "nice üftâde-i yetîmi dürr-i şeb-nem gibi pertev-i mihr-i inâyetle hâkden eflâke iletmişti."[3]

Risâlede Paşa'nın zaafları hakkında da şu hükümler yer almaktadır. "Miskîn (İbrâhim Paşa) mâil-i zîb ü zînet ve esîr-i bend-i şöhret idi. Bu metâ-ı gurûr ile mueccib ü fahûr olup pîrâye-i pîre-zen dünyâya aldanurdı. Ve bu ârâyış-ı dâr-ı kusûrı bir nesne sanurdı. Libâs-ı fâhıre-i semînı, lâle-i pür-jâle gibi cevâhir-i zevâhire gark ve licâm ü zîn-i zerrînı lâl ü laâle müstağrak idi. Mülk-i rûhâniyyetden habîr olmayup ve safâ-ı câvidânîden lezzet duymayup "men kâne yürîdu ['l-hayâte]'d-dünya ve zînetehâ"[4] vaîdinin tahtında dâhil idi."[5]

Müellif, risâlenin sonuna doğru sözü o günkü içtimâî hayatın bozukluklarına getirerek şöyle der: "Husûsan fî-zamânınâ ahâlî-yi rûzgâr a'nî sıgâr u kibâr bir mertebede mâil-i dirhem-ü dînâr ve bende-i dünyâyı-gaddâr olmuşlardır ki bin fazl u hünerden ve bin pend-i pür-berden [bir füls-i ahmeri] her vechile yeg görürler, cerîde-i ilm ü ibreti ve mecmua-i fazl u hikmeti hod kim okur kim diler."[6]

Lâtîfî bilgi ve fazîletle hiçbir zaman yüksek mevkîlere ulaşılamayacağını, devlete lâyık olanların hiçbir devirde devlet yüzü görmediğini acı acı ifâde ettikten sonra risâleyi şu münâcaatla bitirir:

İlâhî, nefs elinden pây-mâlim
Zaîfim, âcizim bîçâre hâlim

Zaîfim, gâlip etme nefs-i dûnı
Beni bi kâfirin etme zebûnı

Dem olmaz itmiyem bin bin günâhı
Biri çün itmedim ben bir gün âhı

Nola yâ Rab siyeh-rûsam be-gâyet
Yeter ağ etmeğe bir katre rahmet

Hüdâyâ, bizi ışk ehline yâr et
Rızân üzre hemîşe ber-karâr et

Bizi fakr u fenâ ehlinden eyle
Cihân sevdâlarıyla koma böyle

---

(3) Lâtîfî: "evsâf-ı İbrâhim Paşa" varak 1b sh. 2
(4) Kim dünyâ hayatını ve onun gösterişli zevklerini isterse, biz onlara, amellerinin karşılığını tamamen öderiz." meâlindeki âyetin ilk kısmı. Bkz. Hûd sûresi, âyet: 15
(5) Lâtîfî: "Enîsül-fusahâ" varak 4b sh. 8
(6) A.g.e. varak 9b sh. 18
(7) A.g.e. varak 10a ve 10b s.. 19-20

Cihân sevdâları hep yok hevâdır
Senin aşkından artuk [hep] hebâdır

Bize aşkın gerek aşkın kerîmâ
Maâza'l-lâh gerekmez mâl ü dünyâ

Kime cennet kime ikbâlı devlet
Lâtîfî kuluna zerre inâyet

Hüdâyâ, kîl u kâlim hâl eyle
Bu nûrâniyyeti efdâl eyle

Emânet kim kodun bu tende cânı
Ayırma ölicek imandan anı

Virüp bu nâmeye lafzunla unvân
Okuyalar yazalar ehl-i irfân

Cenâb-ı rahmete râh et ilâhî
Bize tevfîki hem-râh et ilâhî

Fesâhat ehlinin mahbûbı eyle
Belîğ olanların matlûbı eyle[7]

Böylece, Lâtîfî'nin şimdiye kadar nüshasına rastlanamayan eserlerinden biri daha ortaya çıkmış oldu. Diğer kayıp eserlerinin de kısa zamanda bulunması temennîsiyle yazımızı bitirelim.

Not : Risâlenin el yazma nüshası şahsî kütüphânemizdedir.

KÜLTÜR BÜTÜNLEŞMESİ VE ALT-KÜLTÜR GRUPLARI HAKKINDA DÜŞÜNCELER

Dr. M. Cihat Özönder(*)

Kültür Olgusunu Teşkil Eden Faktörler:

Bilindiği gibi kültür olgusu, sosyal ilimlerin bugün üzerinde en çok çalıştığı, buna mukabil halen tam manasiyle bir çözüme ulaşamadığı, en azından bütün ilim adamlarınca kabul edilebilen ortak bir tarife dahi ulaşamamış bir konudur[1]. Kültür adı verilen sosyal fenomenin sınırları dahi halen kesin olarak çizilememiştir. Bu sebepten kültürün özel hallerinden bahsederken de meselenin tanımlanabilmesi bir hayli müşküldür. Meselâ "Türk kültürü" adını verdiğimiz sosyal hakikat, matematik formullerinde olduğu gibi bir katiyet ve kesinlikle ifade edilememektedir. Bunun herşeyden önce kültür mefhumunun muğlâklığından kaynaklandığını söylemek herhalde pek yanlış olmayacaktır.

Bununla beraber kültür fenomenini meydana getiren faktörlerin kısa bir tahlili meseleye bir nebze de olsa vuzuh kazandırabilecektir.

Coğrafî Çevre: Yeryüzünde mevcut bütün kültürlerin öncelikle bir coğrafî saha tarafından belirlendiği hakikati, kültür olgusunun tarih içinde şekillenmesi vetîresi açısından da önemlidir. P.A. Sorokin'e göre coğrafî çevre tanımı şöyledir: İnsan faaliyetlerinden bağımsız ve onun tarafından yaratılmamış olarak mevcut olan bütün kozmik şartlar ve olgular ile bunların kendi kendine meydana gelmesi ve değişmesi, insanın varlık ve faaliyetinin dışındadır. Diğer bir söyleyişle, eğer biz bir insanın veya bir insan topluluğunun bütün kendi varlık ve faaliyeti ile doğrudan veya dolaylı olarak yaratıp değiştirdiği faktörleri çevresinden çıkarıp soyutlayacak olursak, geriye kalanların toplamına "coğrafî çevre" adını veriyoruz. Coğrafî faktörler insan faaliyetini sınırlayıcı faktörlerdir. Bu faktörler en azından sosyal olayların ve etkileşmelerin sınırlarını belirlerler[2]. Bu

---

(*) Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim üyesi.

(1) B. Güvenç, **İnsan ve Kültür**, (2. basım), Remzi Kitabevi, İstanbul: 1974, s. 95.

(2) R. Bierstedt, **The Social Order**, (3. baskı), Mc Graw-Hill Kogakusha Ltd., Tokyo: 1970, ss. 36-37.

durum tarih boyunca Türk kültürünün şekillenmesi açısından da geçerli ve göz önünde bulundurulması icabeden bir faktördür. Hayvancılığa müsait geniş bozkırlarda ilk defa ortaya çıkan Türk toplulukları bu coğrafî yapıya uygun bir sosyal yapı ve kültür gelişmesine sahip olmuşlardır. Kafesoğlu tarafından "Bozkır Kültürü" olarak adlandırılan bu yapıda coğrafî ve ekolojik faktörlerin ağırlığı inkâr edilemez bir gerçektir[3]. Aynı şekilde Türkiye kültürü içerisinde zamanla teşekkül etmiş kültürel farklılaşmaların menşeinde de bu coğrafî çevre şartlarına büyük ölçüde bağımlı olma durumu söz konusudur. Bilhassa Doğu Anadolu bölgesinde mevcut coğrafî şartların zamanla bu bölge insanlarının Türkiye Türk kültüründen uzaklaşarak izole bir kültürel dengelenmeye yöneldikleri de bilinen bir hakikattir. Coğrafî çevre şartlarına ilâve olarak bazı diğer kültürel faktörlerin de tesir etmesi ile bu bölgede meskûn Türk-Oğuz boylarının yakındaki diğer kültür çevrelerinin tesirleri ile farklılaştıkları bugün objektif ilmî çalışmaların ışığı altında ortaya çıkarılmaya başlamıştır[4].

Coğrafî çevre, iklim ve topoğrafya özellikleri gibi değişkenleri de ihtiva eder. Hayvanlar ve bitki örtüsü de bu çevrenin bir kısmıdır. Kültür ile veya en azından onun ürünleriyle kültürün meydana geldiği çevre arasında kesinlikle değişmez bir sınır çizmek mümkün değildir. Bu durumun açıklamasında iki ilke dikkate alınmalıdır. Bunlardan birincisi; belli bir çevre ile belli bir topluluk arasında zaman içinde çeşitli dönemlerde birçok değişik şekillerde bağlantılar kurulabilir. İkinci ilke ise; aynı çevre üzerinde yeralan çeşitli grupların, üzerinde bulundukları çevre şartları ile değişik şekillerde bağlantı kurabilmeleri halidir[5].

Bu durumlara çeşitli misaller verilebilir. Çevre ve dolayısiyle iktisadî yapı şekillenmesinin misali olabilecek durumlar Güneydoğu Anadolu bölgesinde meskûn çeşitli toplulukların çevrelerini değerlendirmelerinde gözlenebilir. Günümüzden 15-20 yıl öncesinin sadece tarım ile şekillenen bölge sosyo-kültürel yapısından turizme yönelme ve bu yönde bir yapı değişikliği, belli çevrede zaman içinde meydana gelebilen değişmelere; bugün dahi bölgede göçer durumda yaşayan Türkmenler ve diğer toplulukların var-

---

(3) İ. Kafesoğlu, **Türk Milli Kültürü**, TKAE yay., nu: 46, seri: II, sayı: A6, Ankara: 1977, ss. 198-200.

(4) Bu konuda Bkz; M.Ş. Fırat, **Doğu İleri ve Varto Tarihi**, (4. Baskı), T.K.A.E. yay. Ankara: 1981, Ş.K. Sefercioğlu, **Anadolu'nun ilk Türk Sakinleri Kürtler**, T.K.A.E. yay. Ankara: 1982. S.K. Seferoğlu ve H.K. Türközü **101 Soruda Türklerin Kürt Boyu**, T.K.A.E. yay. Ankara : 1982, Ç.N. Sevgen, **Doğu ve Güneydoğu Anadoluda Türk Beylikleri**, T.K.A.E. yay. Ankara: 1982.

(5) J. Honigmann, **The World of Man**, Harper and Brothers Pub., New York: 1959, ss. 157-159.

lığı da aynı zaman dilimi içindeki çevrenin farklı kullanılışının misallerini teşkil etmektedir. Özet olarak şunu söyleyebiliriz ki çevre ve kültür fonksiyonel bir birlik gösterirler. Bir sahadaki değişme diğer sahayı da etkiler ve bu etkileşme süreklidir, devamlıdır.

Irk ve Nüfus: Coğrafî çevreden sonra insan topluluklarının kültürlerinin şekillenmesinde ikinci faktör olarak biyolojik şartları görmekteyiz. R. Bierstedt insan topluluklarının tabiî şartlarını üç kategoride özetlemektedir: 1. Coğrafî şartlar, 2. Biyolojik şartlar, 3. Demografik şartlar.

Bu sınıflamaya göre biyolojik ve demografik şartlar birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar ve her ikisi de coğrafî şartların meydana getirdiği zemin üzerinde teşekkül eder[6].

Biyolojik şartların en önemli olanı da zaman içinde, tarih boyunca teşekkül etmiş bulunan ırk veya soy mefhumlarıdır. Irk kelimesi günümüzde devamlı olarak değişik manalarda kullanılmaktadır. Temelde bu kelime, değiştirilemez bir şekilde, esas tabiatı itibariyle diğer insan gruplarından farklı olduğuna İNANAN insan toplulukları için kullanılır[7].

Sosyal ilimlerin çeşitli dallarında ırk meselesi ile ilgilenenler bu yukarıdaki tanım çerçevesinde ve farklılığı kabul ederek fakat ırk gruplarının birbirniden üstünlük veya aşağılıklarının sıralamasını yapmaksızın kültür yapıları ile olan ilişkilerini araştırmaktadırlar. Meselâ zekâ seviyeleri ile ırklar arasındaki bağın araştırılması sonucu bu iki değişken arasında bir ilişki olmadığı fakat kültür farklarının zekânın teşekkülü üzerinde etkisinin olduğu sonucuna varılmıştır[8].

Sosyolojinin ırk kavramıyla ilgisi daha ziyade ırk grubu mensuplarının ve çevrelerindeki farklı grupların etkileşmesi sonucu ortaya çıkan ve gruplardaki kendilerini ve diğerlerini "BİZ" ve "ONLAR" şeklinde ayırmaları noktasına teksif edilmiştir.

Bu özellikler Türk kültürü açısından incelendiğinde de aynı durumun söz konusu olduğu açıklıkla görülmektedir. Bilhassa milletlerarası planda bir buhran ortaya çıktığında, meselâ son Kıbrıs hadiselerinde bu şuurun ne derecede kuvvetli bir şekilde ve elle tutulur bir mahiyette görüldüğünü hatırlayabiliriz. Bu gibi durumlar "BİZ" ve "ONLAR" ayırımının en keskin bir şekilde varlığının sosyal şuurda hissedildiği anlardır. "Kıbrıslı soydaşlarımız" kavramı da ırk ifade eden bir ismin genelde yumuşatılmış, sosyal kabul gören bir şeklinden başka bir şey değildir.

---

(6) R. Bierstedt, **Op. Cit.**, s. 32.

(7) P. Mason, **Race Relations**, Butler and Tanner Ltd., Oxford Univ. Press, London: 1970, s. 10.

(8) **İbid.**, s. 38.

Biyolojik manada ise ırk, belli bir takım biyoloji ve kalıtım faktörlerinin ortalama olarak görülme sıklığına göre tesbit edilen fertler topluluğuna verilen genel addır[9]. Bununla beraber bir ırk grubu içindeki farklılaşma, iki ırk grubu arasındaki farklılaşmadan çok daha fazladır[10].

Bu durum için de Türk ırkı güzel bir misal teşkil etmektedir. Bugün yeryüzünde kendisini Türk ırkından gören ve kabul eden takriben 160 milyonluk bir kitlenin içinde mevcud olan biyolojik-fizik farklılıklar diğer bir ırka mensup olan az sayıdaki insan topluluğuna nazaran çok daha fazladır. Bu açıdan değerlendirdiğimizde meselâ Türkiye'de meskûn bir Bulgaristan göçmeni ile Afganistan'dan yeni göç etmiş bir Kırgız soydaşımız arasında bir Alman ile bir Moğol arasındaki kadar büyük farklar vardır. Keza bir Kazan Türkü ile bir Kerkük Türkü arasındaki fizik farklılıklar da aynı derecede fazladır. Bununla beraber hepsinin ortak oldukları nokta dil ve din gibi faktörlerle birlikte oluşan "BİZ TÜRKÜZ" şuurudur. Bu şuuru belirleyen de açıkladığımız ve açıklayacağımız kültür faktörlerinin tamamının çok yönlü etkileşmelerinin bileşkesi olan Türk kültürüdür.

Irk kavramı ile içice olan bir diğer kavram da demografik yapı, yani belli bir kültürü taşıyan nüfustur. Gerçek manada nüfus kavramı elbetteki sosyal yapıdan ve kültürden ayrı olarak düşünülemez. Bunlar birbirlerinin tabiî ve kaçınılmaz tamamlayıcılarıdır. Biz bu ayırımı sadece ilmî tahlil açısından kolaylık sağlamak için yapabilmekteyiz. İnsansız bir kültür bugün ancak paleoantropolojinin konusunu teşkil edebilir. Nüfusun yapısı kültürlerin şekillenmelerinde önemli olduğu için kültür ilimleri ile uğraşanlar bu faktörü de ihmal etmemek zorundadırlar. Nüfusun özellikleri, yaş grupları, cinsiyet grupları gibi özellikler kültür üzerinde tesirli olan özelliklerdir. Sosyolojik olarak genç bir nüfusa sahip kültür ile yaşlı bir nüfusa sahip kültür arasında farklar olması tabiîdir. Kadın veya erkek nüfusunun fazla oluşu da kültürlerin teşekkülünde ve dengelenmesinde önemli faktör olabilir. Gerçekte bu cinsiyete bağlı farklılaşma veya demografik özelliğin tabiat tarafından kendiliğinden dengelendiği son araştırmalarla ortaya konulmuştur. Bununla beraber bu durumla karşılaşan kültürlerin en azından bazı kültürel müesseseleri geliştirerek meseleyi kendi iç dengelenmeleri çerçevesinde çözüme ulaştırdıkları görülmektedir.

Ayrıca, yukarıda ifade etmiş olduğumuz gibi, kültürü meydana getiren faktörlerin hiçbiri diğerlerinden bağımsız ve kendi başına bütünü teşkiledebilecek kadar kuvvetli değildir. Daha doğrusu bu durumda bir

---

(9) R.A. Goldsby, **Race and Races**, The Macmillan Comp., New York: 1971, s. 22.

(10) D.J. Ingle, "The Need to Investigate Average Biological Differences Among Racial Grousps", **Science and the Concept of Race**, eds. M. Mead, T. Dobzhansky, E. Tobach, R.E. Light, Columbia Univ. Press. New York: 1968, s. 113.

kuvvet derecelemesi değil, karşılıklı etkileşmeler ağının meydana getirdiği bir bütünden bahsedebilmek mümkündür. Malinowski'ye göre insan önce varlığının idamesi gayesiyle biyolojik yapısını doğrudan ilgilendiren beslenme, barınma, korunma, üreme fonksiyonlarına bağlı müesseseleri teşekkül ettirir ve zaman içinde bunları geliştirir. Bu gelişmeye paralel insan, hayvanlardan farklı olarak bu müesseseler tarafından belirlenen bir kalıp tarafından sınırlanır. İnsanın fizyolojik insiyakları törpülenir, belli bir kaideler sistemi içinde bunların tatmini söz konusu olur. Meselâ evlilik sosyo kültürel kurumu gibi git gide karmaşıklaşmış bir kurum, temeldeki üreme insiyakının eseri olmakla birlikte bu farklılaşmış kalıbın dışında tezahür edemez. Akrabalık, cinsî çekicilik, iktisadî işbirliği, sosyal tabakalaşma, ruhî beraberlik gibi çeşitli şartlandırmaları ihtiva eden bir araç olarak görülmektedir. Bütün bunlar insanın hayvandan farklı olarak fizikî ihtiyaçlarını doğrudan tatmin etmeyen bir varlık olduğunu vurgulamaktadır[11].

İnanç: Günümüzün modern cemiyetlerinde inanç müesseseleri sosyal yapı içerisinde cemiyetin günlük etkileşme ağından bağımsız gibi görünmekle birlikte ilkel adını verebileceğimiz cemiyetlerde inanç müesseseleri kültür kalıbının içinde, diğer müesseselerle birlikte ve çoğu zaman bunlardan ayrılamaz bir şekilde yer alırlar. Başlangıçta bütün inanç sistemleri bilhassa tabiatın insan tarafından anlaşılamayan kuvvetleri hakkındaki sorularının cevaplarını ihtiva eden felsefelerden ibaretmiş gibi görünürler[12]. Zamanla insanın yukarıda Malinowski tarafından işaret edilen şekilde kendi çevresine ve tabiata hakimiyetinin artmasına paralel ve bütün ilimlerin ilerleyerek tabiatın sırlarını çözmek başta olmak üzere bir çok ilmî gelişmeleri sağlaması ile bu başlangıçta mevcut fonksiyonunu, ilim-inanç devamlılığının veya madde-mana artı ve eksi sonsuzluklarının bir ucunda yer almaya itmiştir. Bu açıdan bakıldığında zaman içinde sonsuza kadar şekil ve muhteva değiştirse dahi inanç unsurunun kültür kalıpları içerisinde yer almasının kaçınılmazlığı daha iyi anlaşılabilir. Yalnız bu noktada şuna da işaret etmeliyiz ki inanç kavramı sadece din manasında değil asrımızın ön plana çıkardığı ideolojileri de ihtiva etmektedir. Bu bakımdan çağımızda inançsız bir insan topluluğunun veya kültürün olmadığını söylemek kesin bir hakikati ifade etmekten öteye bir hüküm değildir.

---

(11) B. Malinowski, **A Scientific Theory of Culture and Other Essays**, (4. baskı), A Galaxy Book, Oxford Univ. Press, New York: 1966, ss. 42-43.

(12) O. Pi-Sunyer ve Z. Salzmann, **Humanity and Culture: An Introduction to Anthropology**, Houghton Mifflin Comp., Boston: 1978, s. 321.

Durum Türk kültürü söz konusu olduğunda da farklı değildir. IX. ve X. asırlardan itibaren islâmiyeti kabul etmeye başlayan Türkler, kısa zamanda bu yeni dinlerini kendi kültür yapıları içinde özümlemişler, islâmiyet zamanla Türk kültürünün ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bununla birlikte eski Türk dini olan şamanlığın Türk kültürü içinde yer alan bazı unsurlarının, kültürün bir parçası olarak yaşamaya devam ettiği de bilinmektedir[13].

Tekrar ideoloji ve dinî inancın birbirinden ayrılmazlığı görüşüne dönecek olursak bu meselenin de bir çok sosyal bilimci tarafından kabul edildiğini görmekteyiz[14]. En azından bütün sosyal bilimciler ideolojinin de bir çeşit inanç olduğunu kabul ediyorlar. Bu noktadan bakıldığında ideoloji ile din arasındaki sınırın oldukça zayıf olduğu hakikati karşımıza çıkmaktadır. Din gibi ideolojiler de sosyal özellikleri dolayısiyle cemiyetten fertlere öğrenme ve buna ilâve olarak bir sembolleştirme vetîresi aracılığı ile geçtiklerinden kültürün bir parçası haline gelmektedirler[15]. Zamanla ideoloji ve/veya dinin sosyo-kültürel yapıya tesirinin artması da mümkündür. Bu durumun son yıllarda görülen bariz misalleri Sovyet Rusya, Libya ve İran'da mevcut sosyal yapılardır. Rusya'da ideoloji dinin yerine geçerek aynı fonksiyonu yüklenmiş, Libya ve İran ise islâmiyeti sosyo-kültürel yapılarının temeline yerleştirme yönünde devlet felsefelerini benimsemişlerdir. Bununla birlikte inanç adı verilen olgunun bu ideoloji ve din devamlılığının (continuum) yukarıda adı geçen ülkelerin kültürlerinde bütün zorlamalara rağmen içiçe yaşamağa devam ettiğini ve bu durumun kaçınılmazlığını müşahade ediyoruz. Rusya'da bugün mevcut milliyetler, bilhassa müslüman Türk toplulukları arasında gün geçtikçe kuvvetlenen millî temayül durumun somut bir misalini teşkil etmektedir[16].

Türk kültürü açısından din olgusuna M. Kemal Atatürk'ün yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda meselenin ne kadar büyük bir ileri

---

(13) Kanaatimizce şamanizm kavramı bazı bilim adamlarımızın kabul etmemelerine rağmen beynelmilel bir mahiyet kazanmış olması ve bu isimden başka bir ismin şimdilik mevcut olmaması sebebiyle kullanılmak zorundadır. Bugün batıl inançlar başlığı altında incelenebilecek hemen hemen bütün kültür unsurlarının şamanlık dönemi kalıntısı olduğu yapılan bir çok etnolojik ve antropolojik tetkikler sonunda ortaya konulmuştur.

(14) Ş. Mardin, **İdeoloji**, Türk Sosyal Bilimler Derneği yay. G-6, Ankara: 1976, ss. 4-8.

(15) **Ibid**; ss. 42-3.

(16) THA haberine göre SSCB Silâhlı Kuvvetleri Politik Kolu Başkanı General Alexey Peşev "Görev ve Kutsal Yükümlülük" adlı kitabında Kızılordu'nun erlerinin %25'inin çok az veya hiç Rusça bilmediklerini ifade etmiştir. Aynı haberde 2000 yılında Kızılordu'nun %40'ını müslümanların teşkil edeceği, 1979 yılında 2 milyon 750 bin nüfuslu Türkmenistan'da nüfusun ancak %25'inin Rusça bildiği ifade edilmiştir. **Milliyet Gazetesi**, İstanbul: 18.1.1984

görüşlülükle lâiklik temelinde ele alınmış olduğu anlaşılmaktadır. 12 Eylül öncesi içinde bulunulan mezhepler arası çatışmalar dönemini Atatürk daha sağlığında iken tesbit etmiş ve Türk kültürünün ayrılmaz bir parçası olan din olgusunun ileride mezhep çatışmaları ile ülke ve milleti bölmesine karşı bir tedbir olarak lâiklik esasını devletin değişmez prensipleri arasına koymuştur[17].

Bununla beraber din olgusunun kültürün diğer unsurları ile içiçe yaşamaya devam ettiği ve edeceği de bir sosyal hakikattir. Batılı cemiyetlerde din ve diğer sosyal müesseseler birbirinden ayrı olarak kabul edilmeleri yolunda eğitim ve daha doğrusu propoganda bulunmakla birlikte bu durumun gerçeği yansıtmadığı da sosyal bilimciler tarafından ifade edilmektedir[18]. Dünyevîleşme (secularization) adı verilen bu temayülün 18. asırda sosyal patlamalar meydana getiren Avrupa Endüstri İhtilâli'nden sonra yaygınlaştığı ve bu zamanlardan itibaren Avrupalı veya Batılı düşünür ve idarecilerin hristiyan bağnazlığından kurtulma yoluna girdikleri ileri sürülse dahi durumun böyle olmadığı bilhassa hristiyan olmayan kültürlere karşı Batılıların şuuraltında ve kendi kültürlerinin kaçınılmaz bir mahsulü olarak sık sık ortaya çıktığı görülmektedir. Bu durumun tipik misali Ermeni terörü gibi Türk tarafının tamamiyle haklı olduğu bir meselede Batılı ülkelerin en azından idarî pozisyonlarda bulunan temsilcilerinin tutumlarında müşahade edilebilmektedir. İdarecilerin de kendi kültürlerinin tipik birer mahsulü olmaları kadar basit bir gerçek tarafından açıklanabilecek olan bu olgu din faktörünün günümüzde hiç de zannedildiği gibi kuvvetini kaybetmeye başlamadığını ispatlamaktadır. Ayrıca bugün dünya üzerinde mevcut en önemli çatışmaların din olgusundan kaynaklandığı da herkesçe bilinen bir gerçektir. Lübnan savaşı, İsrail-Arap gerginliği din farkının temelde yeraldığı sıcak çatışma şekilleri olduğu gibi İrlanda'daki iç savaş ile İran-Irak savaşı da mezhep harplerinin birir misalidirler.

Bu durumun, din faktörünün Türk kültür dokusu içinde ne derecede kuvvetli bir unsur olarak latent halde olsa dahi uzunca bir baskı döneminden sonra bilhassa 12 Eylül öncesi dönemlerde kuvvetli bir akım olarak ortaya çıktığı ve siyaset sosyal müessesesi ile bütünleşip vatandaşları bölebilecek, birbirlerine düşman edecek derecede önemli rol oynadığı herkesce malûmdur. İlmî ve tarafsız bir yaklaşımla meseleye bakmak ve bu olgunun temelinde tabiî ve insanî bir ihtiyacın yattığını kabul etmek yerine meselenin üzerine baskı metodları ile gitmek insan tabiatından

(17) M.C. Özönder, "Çağdaş Uygarlık Düzeyi ve Atatürk", Çığ Dergisi, Ankara, Sayı: 1-2, Temmuz, Ağustos 1981.
(18) Pi-Sunper vd., Op. Cilt., s. 319.

kaynaklanan bir reaksiyonun ilerideki yıllarda tekrar bir sosyal problem olarak ortaya çıkma potasiyelini bünyesinde taşımaktadır.

Bu kısım için son olarak şunu söyleyebiliriz ki önümüzdeki yıllarda da materyalist sosyal bilimcilerin kanaatlerinin aksine din unsuru Türk kültür kalıbının içinde diğer sosyal müesseselerle karşılıklı ve çok yönlü bir etkileşme ağı teşkil edecek şekilde varlığını sürdürecek ve bu gerçek de diğer kültür unsurları, meselâ dil unsuru gibi kendi içinde bir bütünlüğe sahip olarak Türk kültürünü şekillendirmeğe devam edecektir.

Dil: Kültürü meydana getiren unsurların hiç şüphesiz en önemlilerinden biri de dildir.. Dil, diğer unsurlarla birlikte kültür adını verdiğimiz fenomenin belki de en dinamik yanını teşkil etmektedir. Dil meselesi ile birlikte dillerin ortaya çıkışları daima merak konusu olmuş ve bu konuda ilim adamları çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Dillerin menşei hakkında ileri sürülen görüşlerin bazıları şunlardır: Bir görüşe göre dillerin menşei ilk insanların tabiatta mevcud olan sesleri taklitlerinden ibarettir. Bir diğer teori ilk insanların tabiatta bulunan objelere ve seslere cevap verebilmek için çıkardıkları seslerin bütünüdür. Daha başka bir teoriye göre ise diller ilk insanların acı ve benzeri duygulara karşı bu duygularını ifade etmeleri, daha doğrusu haykırmalarından doğmuş ve zamanla sistemleşmiştir[19].

Dilin menşeine dair son teorilerden biri de aşağı yukarı daha öncekilerin bir sentezi mahiyetindedir. Hockett ve Ascher'ın 1964 yılında yaptıkları bir araştırmaya göre 25 milyon yıl önce Doğu Afrika protohominoidleri arasında sesli işaretleşmeler bulunmakta imiş. Bunların yiyecek bulunduğunu, tehlikeyi, acıyı işaret eden temel bazı semboller olduğu ileri sürülüyor. Bu farklı seslerin zamanla çeşitlenerek topluluğu meydana getiren bütün insansılar tarafından anlaşıldığı teorisi ileri sürülüyor[20].

Türkçe'nin de yukarıda ifade edilen görüşlere benzer bir şekilde meydana çıkmış olacağı düşünülebilirse de bu konu henüz kesinlik kazanmamıştır. Hatta Türkçe'nin lehçe, şivelerinin tasnifi konusunda dahi gerek yerli Türkologlar gerekse müsteşrikler arasında bir birlik bulunmamakta, bu durum "Türk milletinin birçok göç yapması ve devamlı olarak diğer kavimlerle kaynaşmış bulunması bu başarısızlığı mazur göstermektedir"[21] şeklinde açıklanmaktadır.

---

(20) Ibid., s. 371.

(19) Ibid., s. 370.

(21) J. Benzing, K.H. Menges, "Türk Dillerinin Sınıflandırılması", ss. 1-14, Tarihi Türk Şiveleri, Eds, K.H. Menges, A. von Gabain, M. Mansuroğlu, J. Benzing, O. Pritsak, J. Eckmann, L, Bazin, Terc M. Akalın, Atatürk Üniv. Yay. nu: 551, Ankara: 1979, s. 1 .

Türkçenin menşei meselesi şimdilik kesin olarak aydınlığa çıkarılmamış olmakla birlikte Ural-Altay dil ailesinin Altay koluna ait bir dil olduğu bugün bütün dilciler tarafından kabul edilmektedir. Moğol, Mançu, Tunguz ve muhtemelen Kore ve Japon dilleri ile de akraba olan Türkçe'nin tarihî gelişmesi hakkındaki araştırmalar halen pek eskiye gidememektedir. Sosyolojik olarak Türk kültürünün nesilden nesile aktarılması ve aynı kültüre sahip fertler arası etkileşme aracı olması bakımından kültür ilminin konusu içine giren Türkçenin bugünkü durumu da fertleri birleştirmesi gerekirken ayırma potansiyel tehlikesini taşımaktadır.

Dilin sosyolojik olarak temel fonksiyonu cemiyetin üyeleri arasında sosyal etkileşmeyi ,haberleşmeyi sağlamasıdır. Bu basit gerçek, o dili konuşan insanların hepsinin birbirlerinin düşüncelerini ve hareketlerini rahatlıkla ve kolayca anlayabilmeleri esasını temel alır. Bu açıdan baktığımızda günümüzün Türkçesinin bu en basit fonksiyonu dahi yerine getiremez bir hale düştüğü gerçeği ile karşı karşıya bulunmaktayız. Yaşayan Türkçenin yaygınlaştırılmasının devlet felsefesinde son zamanlarda yer almış olmasına rağmen geçmiş dönemlerde dili arılaştırmak veya Arapçalaştırmak yönlerindeki iki aşırı temayülün tahribatı halen giderilememiş ve şu anda en az üç nesil arasında haberleşme kopuklukları yaratabilecek bir durum almıştır. Bu durum, zaten bütün cemiyetlerde görülen sosyal değişme olgusu sonucu ortaya çıkan nesiller arası kopukluğu Türkiyede uçurum haline getirmiştir. Böylece, Türk kültürünün birkaç yüzyıl değil, sadece birkaç on yıl önce meydana getirilmiş yazılı ve sözlü eserlerinin dahi tekrar günümüz diline tercüme edilmeleri ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Kaldı ki Türk kültürü Türkiye Cumhuriyeti'nin devlet sınırları ile de mukayyet değildir. Türk kültürü, sınırdaş olunan bütün devletlerin içlerine kadar canlı olarak uzamaktadır. Bu bütünlük zaman zaman devletlerarası siyasî şartlar sebebiyle gözardı edilse dahi ilmî bir hakikat olarak meydandadır ve Türkiye sınırları dışındaki Türk kültürünü benimsemiş insan toplulukları fizik manada varlıklarını devam ettirebildikleri sürece de böyle kalacaktır. Bu kültürel varlığın temelini de dil teşkil etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Türkçenin standart ve herkes tarafından kolayca anlaşılabilir bir dil olarak varlığını sürdürmesinin ehemmiyeti daha iyi anlaşılabilecektir .

Standart ve kalıcı Türkçe sosyolojik açıdan; a. cemiyeti meydana getiren fertler arasında haberleşme ve dolayısiyle etkileşme ve bütünleşmenin ilk aracı olarak, b. nesiller arası kültürün aktarılmasında köprü olarak, c. Türkiye Türk kültürü ile devlet sınırları dışındaki Türk kültür merkezleri arasında mevcut olan bağı sağlamak bakımlarından önemli bir fonsiyonlar demetidir.

Bununla birlikte dil ve değişme faktörleri arasında mevcut olan ilişkiyi de gözden uzak tutmamak icabetmektedir. Değişme olgusu söz konusu olmadan sosyal hayatın hiçbir yönünü açıklayabilmek mümkün olmadığı gibi bu durum kültür için de geçerlidir ve kültürün önemli bir unsuru olan dil de bu olgunun tesirinin dışında değildir ve olamaz. Bütün sosyo-kültürel yapılar günümüzün hızlı teknolojik değişmesinden az veya çok paylarını almaktadırlar. En azından bu teknolojik uyum vetîresi dilde de kaçınılmaz bir şekilde değişmeye yol açmaktadır. Kaldı ki bu durum sadece maddî olarak kabul ettiğimiz unsurların Türk kültür bütününe madde olarak ithali manasına gelmemekte, ayrıca madde ile birlikte ve daha da önemli olarak maddeyi meydana getiren zihnî donanımın da kültüre ithali olgusunu bünyesinde taşımaktadır[22]. Bu durumun tipik misallerini "radyo", "televizyon", "spor", istasyon", "video" gibi isim olarak ithal edilen kelimelerin yanında "taksi almak, "çay almak" gibi tamamen Batı dillerinden tercüme bazı frazların Türkçeye girmesi teşkil etmektedir ki bu misallerin çoğaltılması mümkündür.

Netice olarak bu kısım için şunu diyebiliriz ki yukarıdaki unsurların hepsinin birlikte etkileşmesinden meydana gelen kültür olgusunun iç dinamiği bu unsurların dengelenerek teknolojik gelişme ile uyumlu bir şekilde devamlı değişmesi ve yeniden dengelenmesinden ibarettir.

Kültürlerin İzafiliği:

Kültür olgusunun dış dinamiğinin temelinde her kültürün sadece ve sadece kendisine benzemesi ilkesi bulunmaktadır. Bu ayırım gün geçtikçe teknolojinin yaygınlaşmasına paralel homojenleşen bir dünya üzerinde halen geçerli olan bir sosyo-kültürel olgudur. Hiçbir kültür diğer kültürlerin mahsullerini kendi bünyesine uyum sağlayacak şekilde özümlemeden alamaz. Bu basit gerçekten kaynaklanan "kültürel izafiyet" kavramı kültür değerlerinin incelenmesinde doğru-yanlış, iyi-kötü gibi sosyal kıymetlendirmeleri geçersiz kılar.

Kültürel alışveriş konusu ile ilgilenen ilim adamlarının verdikleri günlük hayatımızda kullanılan birçok maddî kültür unsurunun değişik kültürlerde ortaya çıkarak yayıldığı hakkındaki görüşe katılmamak mümkün değilsede bu kültürel unsurların yeni kültür çevrelerine uyum sağladıkları ve değiştikleri gerçeği de gözden uzak tutulmaması icabeden bir hakikattir. Bu maddî kültür unsurlarının yayılmalarına misâl olarak verilen papirustan yapılan kâğıdın menşeinin Mısır, makosen ayakkabının menşeinin Amerika Kızılderilileri, sigara ve tütün kullanılmasının, doma-

(22) Y. İzbul, "Kültür ve Kültürel Süreçler Üstüne", Çağdaş Eleştiri, Haziran 1983'den ayrıbasım, ss. 12-13.

tesin, patatesin menşeinin yine Kızılderililer, çatalın Fransa, matbaa ve barutun Çin, yoğurdun Türk menşeli olması gibi maddî kültür unsurlarının ne kadar büyük ölçülerde dağıldığının olduğu kadar yeraldıkları kültürler içinde yoğurulmalarının da misali olmak durumundadırlar. Maddî kültür unsurlarında olduğu gibi ve belki de bunlardan çok daha fazla maddî olmayan kültür unsurlarının kabul görebilmek için içine girdikleri yeni kültür çevresinde özümlenmeleri söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında kültürlerin izafîliği meselesi çok daha iyi anlaşılabilecektir. Hiç bir kültür unsurlarında olduğu gibi ve belki de bunlardan çok daha fazla madpısına uydurmadan kabul edemez. Bu durum da yığılmalı olarak kültürlerin yekdiğerinden ayrılmasının ve sadece kendisine has oluşunun temelini teşkil eder. Kültürü meydana getiren bütün fonksiyonları incelediğimizde bu durum, yani kültürlerin birbirlerine nazaran izafî oluşları durumu daha iyi anlaşılmaktadır.

B. Malinowski'nin yapmış olduğu ve bütün sosyo-kültürel yapılar için geçerli olan sosyal müesseseler tipolojisi ile kültürlerin meydana gelişinde temeli teşkil eden fonksiyonlar şeması kültürlerin izafî oluşlarının da bir açıklamasını teşkil etmektedir. İnsanî varlığın biyolojik ve sosyal yapısından kaynaklanan temel fonksiyonlara-ki bunlara Malinowski "bütünleşme ilkeleri" adını vermektedir-bağlı olarak birtakım sosyo-kültürel müesseseleri meydana getirmektedir. Ayrıca bu temel fonksiyonlar teker teker fertlerin olduğu gibi toplu olarak yaşayan insan gruplarının, diğer bir söylenişiyle kültürlerin de birbirinden farklılığının sebebini izah etmeye yardımcı olmaktadır. Malinowski'nin tesbit ettiği bütünleşme ilkeleri şunlardır; üreme, yerleşme ile ilgili bütünleşme, fizyolojik, gönüllü birlikler, meslekî gruplaşmalar, statü ve rütbe ile ilgili bütünleşme, siyasî ve etnik bütünleşme[23]. Bu bütünleşme ilkelerine bağlı olarak meydana gelebilen sosyo-kültürel müesseseler en ilkel kültürlerden modern cemiyetlere kadar her insan topluluğu için genel geçerliliği olan sosyal oluşumlara yol açmakta ve bu temel ilkelerin birbirleri ile tesirlenme ihtimalleri de kendi sayılarının kombinasyonu ile ifade edilebilecek durumda olduklarında yeryüzünde mevcut kültürlerin birbirine benzeme ihtimalini hemen hemen sıfıra indirgemektedir. Kaldı ki bu faktörlere tarih, yani zaman faktörü de ilâve edilmek zorundadır.Ayrıca bir kültürün içinde şekillenmesine rağmen hiçbir ferdin diğerine benzemesinin mümkün olamayacağı psikolojik faktörünün de ilâvesiyle kültürlere yön veren liderlik kavramını da gündeme getirmekte ve bu durum her kültürün yeganeliğinin izahını kolaylaştırmaktadır.

(23) B Malinowski, Op. Cit., ss. 62-63.

Bu durumu biz şu şekilde de izah edebiliriz: Biz bilgi, inanç, tutumlar, kanunlar, gelenekler ve kaabiliyetleri olan bir insan grubunun içine aciz ve cahil olarak doğarız. Hemen duygu, düşünce, tavırlara ait "grup alışkanlıklarını" taklit etmeye ve kazanmaya başlarız. Aynı zamanda grubun üyeleri de uygun, tabiî olarak gördükleri bazı davranış kalıplarını bize öğretmeye başlarlar. "Kültür" terimi sosyal bilimciler tarafından bir grubun üyelerine has olan öğrenilmiş davranış kalıplarını anlatmak için kullanılır. Bir insanın ne olduğu içine doğduğu kültürün bir neticesidir. Ancak fert, kendi kültürünün tam bir kopyası değildir. Eğer böyle olsa idi bir topluluğun bütün fertleri her bakımdan birbirinin eşiti olurdu.Gerçekte kültür karmaşık ve son derecede zengin bir olgudur ve hiç bir fert kendi kültürünün bütün değerlerini elde edemez. Antropologlarca bilinen en basit bir insan topluluğu bile hayret verecek kadar karmaşık bir davranış kalıpları örgüsüne sahiptir. Kültürler sadece küçük bir grup insan tarafından temsil ve idame ettirilebilir ve grubun bazı imtiyazlı üyeleri, seçkinleri, diğerlerine nazaran kültürden daha fazla unsuru taşırlar.

Kültürün bazı unsurları topluluğun hemen hemen bütün üyeleri tarafından elde edilebilir ve takip edilebilir. Cemiyetin bütün fertleri için geçerli olan bu gelenek ve örflere —meselâ elbise giyme alışkanlığı gibi— R. Linton "evrenseller" adını vermiştir. Bunlarla birlikte biraz daha seçme hakkı tanıyan diğer bazı âdetler vardır. Bunlara da "seçenekler" adı verilir. Meselâ hiç kimse çiğ et yemez ya kaynatır, ya kızartır veya fırında pişirir, az veya orta veya çok pişmiş olmasını tercih edebilir. Bunları yaparken yine de gelenek sınırları dahilinde hareket eder. Son olarak da "özeller" adı verilen davranış kalıpları vardır ki bunlar cemiyet içindeki bazı şahıslara hastırlar. Meselâ izciler başkalarının öğrenmeye ilgi duymadıkları bilgi, beceri ve âdetleri öğrenirler; masonların yalnızca kendilerince bilinen gelenekleri vardır; avukatların, doktorların ve askerlerin kendilerine has bir dilleri, ahlâkları, teknikleri vardır ki bunlar mühendisler veya din adamlarına anlaşılmaz ve yabancı gelir. Meselâ Ankara Gülhane askerî hastahanesinde bir doktor tarafından hastanın dosyasının üzerine düşülen "EGM" şeklindeki bir not ancak kendi arkadaşları tarafından alışılabilir. İşte bu sebeple de cemiyet üyeleri lüzumsuz bir kopyalar grubu değildirler[24].

Bu durum bütün kültürler için ayrı ayrı geçerli olduğundan dünya üzerinde birbirinin tıpatıp kopyası olan iki kültür olmayacağı anlaşılır. Fakat bu noktada karşımıza çıkan bir olgu da kültürlerin tek başlarına

(24) B. Berry, **Race and Ethnic Relations**, Boston: 1965, ss. 32-33.

muallakta asılı durumda olmadıkları ve karşılıklı olarak birbirlerini tesirledikleri hakikatidir. Bütün kültürler birbirleri ile devamlı bir alışveriş içindedirler ki biz buna "kültürleşme" adını vermekteyiz[25]. Bu durum da birden fazla kültürün yekdiğeri ile temas halinde olmasından kaynaklanmaktadır.

Kültür Temasları:

B. Malinowski'ye göre kültür kısmen bağımsız, kısmen birbiri ile ilişkili müesseselerin bütünleşmiş bir kompozisyonudur. Bu bütünleşme, bir seri ilkeye bağlı olarak gerçekleşir. Bunlar, yukarıda da izah edildiği gibi; üreme yoluyla oluşan kan bağı topluluğu; ortak çalışmaya dayanan mekân içindeki yakınlık; faaliyetlerdeki ihtisaslaşma ve siyasî organizasyonda kuvvetin kullanılmasıdır. Her kültür kendi bütünlük ve kendine yetme özelliğine fertlerinin bütünleşmiş ve temel ihtiyaçlarının tatmini gerçeğinden ulaşır ve bütünlük ile kendine yetme özellikleri evrenseldir[26]. Kültürler incelenirken kısımlara ayrılmaları bu sebeple mümkün değildir; toplu ve bütünlük içindedirler[27].

"Kültürü temsil edebilen ancak fertlerde tezahür eden umumî atitüd ve zihniyettir. Bu itibarla kültürü ancak bir bütün olarak alıp tetkik etmek ve kıymetlendirmek istendiği takdirde de şu veya bu sahaya ait eserleri, başarıları mukayese etmekle değil, onun mensuplarına temin edebileceği umumî görüş ve düşünce tarzlarını karşılaştırmakla mümkündür"[28].

Bu yaklaşım, BİZ DUYGUSU'nun belli bir kültüre mensup olan fertlerin idrak yapılarının teşekkülünde oynadığı role de işaret etmektedir. Hakikaten birçok araştırmaların neticeleri de göstermiştir ki ferdiyetten şahsiyete geçiş durumunda bu ferdî idrak yapılarının karşılıklı etkileşmeleri neticesinde oluşan bir ağ, kalıp haline gelerek sosyalleşme vetîresi için zemin teşkil eden bir ortak şuur yaratmaktadır[29].

Bu şuur dokusu içinde hiçbir BEN, BİZ kavramı olmaksızın mevcut değildir. Cemiyette mevcut bütün sosyal gruplara teşmil edebileceğimiz bu BİZ kavramı evrenseldir. Levi-Strauss'un deyimiyle "kâinat içinde

---

(25) B. Güvenç, **Op. Cit.**, ss. 134-136.
(26) P. Malinowski, **Op. Cit.**, s. 40.
(27) M. Turhan, **Kültür Değişmeleri**, MEB. yay., 1000 Temel Eser, nu: 10, İstanbul:
(28) **Ibid.**, s. 51.
(29) N. Nirun, **Sistematik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Analizi**, Ankara Üniv., DTCF yay: 187, Ankara: 1969, ss. 53-54.

insan yalnız değildir. Dahası, grup içinde fert yalnız değildir ve hiçbir cemiyet de diğer cemiyetlerin arasında yalnız değildir"[30].

Bir devamlılık içinde insan "BEN"im ailem, cemiyetim, kabilem, sınıfım şeklinde kategoriler dizisi halinde kendine ait olanı ayırır ve "BEN"e ait olan daha iyi, daha kuvvetli, daha üstün, daha 'kültürlü'dür. Diğerleri daha aşağıdadır[31].

Bazı kültür bilimciler bu hususa daha da derinlemesine açıklamalar getirerek sosyalizasyon kavramına kültürleşme adının verilmesinin daha doğru olacağını dahi savunmaktadırlar[32].

Konumuz itibariyle bu nokta kültürün taşıyıcısı olan nüfusun bütünü söz konusu olduğunda daha da ehemmiyet kazanmaktadır. Kültürün taşıyıcısı olan grup bir millet veya bir azınlık grubu olabileceği gibi, temasta bulunan iki millet veya sosyal birim olarak kabul edilen iki devlet olabilir. İşte bu noktada teşekkül eden birbirine bakış açısı ve yekdiğerini aşağı veya hor görme hali yukarıda izah edilmeye çalışılan gerçeklerin ışığında somutlaşır ve kaçınılmaz olarak sosyal çatışma kuvramını gündeme getirir.

Kültür temaslarının ve çatışmanın varlığı için mutlaka birbirinden tarih içinde farklı mekânlarda oluşmuş kültürler söz konusu olmayabilir. Aynı kültür yapısına sahip olmakla birlikte yukarıda belirtmiş olduğumuz kültür unsurlarından sadece bir tanesinde meydana gelebilen bir kopma sebebiyle farklılaşma her kültürün içinde gözlenebilen bir olgudur. Her kültür bu şekilde farklılaşmalardan meydana gelebilecek bir takım alt-kültür gruplarını veya bunların oluşma potansiyelini bünyesinde barındırır. Bu potansiyel grupların değişik misâlleri Türkiye Türk kültür kalıbı için de geçerlidir. Şehir sosyal yapısı içinde yer alan "gecekondu" alt-kültürü, kendine has giyim-kuşam, ortak mekâna bağlı olarak zaman içinde teşekkül etmiş davranış kalıpları ve hatta orta tabaka şehirlilerden farklılaşmış mantık dokusu ile kendi içinde dengelenmiş bir durum arzetmesi itibariyle dikkat çekici bir misaldir. Ayrıca gecekondu alt-kültürünün de kendi içinde "hemşehrilik evlekleri" teşkil ederek Ankara, İstanbul, İzmir gibi metropollerde "Erzurum mahallesi", "Çorumlular mahallesi"gibi farklılaşmalara sahip olduğu sık görülen bir durumdur. Bunlara ilâve olarak 12 Eylül 1980 öncesi bütün ülkenin ve Şehir-

---

(30) E. Leach, Claude Lévi-Strauss, Modern Masters, The Viking Press, New York: 1970, s. 34.

(31) Ibidem.

(32) A.L. Kroeber, The Nature of Culture, (4. baskı), The Univ. of Chicago Press, Chicago: 1968, s.106.

lerin "sağcı", "solcu" kesimlere bölünmüşlüğü de diğer bir alt-kültür çemberini teşkil etmekle idi. Benzeri alt-kültür gruplarının teşekkülü yeni şartlara göre her zaman için mümkündür ve sosyo-kültürel değişmenin kaçınılmaz bir neticesidir.

Kültür Temaslarından Çatışma-Denge Kavramlarına:

Kültür temasları kavramı söz konusu olduğunda konu ile doğrudan ilgili bir seri kavram daha ortaya çıkmaktadır. Yukarıda bahsedilmiş olan kültürleşme kavramından başka kültürleme, kültürlenme ve mecburî kültürleme kavramlarıda temasta bulunan kültürlerin kuvvetlerine nispetle söz konusu olmaktadır. Diğer taraftan bu kavramların tamamı ,iki birbirinden farklı coğrafî mekânda yer alan kültürler için olduğu kadar aynı coğrafî mekânda yer alan kültürler veya daha genel bir ifade ile azınlık grupları için de geçerlidir. Kültür temaslarının yukarıda saydığımız birinci çeşitten olanı daha ziyade teknolojik gelişmeye bağlı olduğundan bu küçük araştırmanın konusunun dışında kalmaktadır. İkinci çeşit kültür temasları, yani "azınlıklar" adı verilen alt-kültür grupları ile olan kültür temasları ise bunların Türkiye Türk kültür örgüsü içinde küçük bir topluluk teşkil etmelerine rağmen ehemmiyetlidir ve üzerinde vakit kaybedilmeden ilmî çalışmalar yapılmasını lüzumlu kılmaktadır.

Bugün dünya üzerinde mevcut kültürlerin tamamı "azınlık" adı altında toplanan biyo-sosyal menşeli bir takım grupları bünyelerinde barındırlar. Sosyolojinin sosyal grupları tasnif çalışmalarında umumiyetle unsurlardan biri olarak kaydedilen "insanî varlığın zamanla ilgili biyolojik bağlılıkları"[33] tarafından şekillendirilmij olan azınlıkların mevcut olmadığı cemiyet yoktur.

Azınlık veya etnik gruplar ya göç adı verilen ve coğrafî mekân üzerinde gerçekleşen hususi bir çeşit yatay sosyal hareketlilik veya zaman içinde sosyo-kültürel açıdan tecrid neticesinde birbirinden farklı iki veya daha fazla sayıdaki ırk, dil, inanç sistemlerine sahip insan topluluklarının aynı coğrafî mekânı paylaşması ve belli bir müddet bir arada yaşaması halinde meydana gelirler. Göç eden veya tecrid olan topluluk nüfusça diğerine nazaran az veya çok olabilir. Azınlık kavramı bir manada hakimiyet kavramı ile ilgili olmakla beraber sayıca çoğunlukta olan grubun bütüne mutlak hakimiyeti her zaman söz konusu olmaz. Azınlık psikolojisinden kaynaklanan sıkı bir sosyal tesanüd azınlığın çoğunluğa hakimiyetini hatta tahakkümünü doğurabilir. Tarih, azınlıkların hakim olduğu birçok "etnok-

(33) T. Çağatay, **Günün Sosyolojisine Giriş**, (2. baskı), Ankara Üniv. DTCF yay: 136, Ankara: 1968, s. 100.

ratik" devlete şahit olmuştur ve günümüzde de bu durumun misalleri mevcuttur. Güney Afrika Cumhuriyeti'nde beyaz azınlığın, İran'da Fars azınlığın ve SSCB'nde Rus azınlığın hakimiyetleri "etnokratik hakimiyet" şekillerine birer misâl teşkil eder.

Azınlık kavramının söz konusu olabilmesi için başlangıçta birbirinden farklı kültürel hususiyetlere sahip iki veya daha çok insan topluluğunun temas durumunda olmalarının şart olduğunu belirtmiştik. İlk temaslardan sonra bu farklı kültür grupları arasında olabilecek etkileşme çeşitleri veya etkileşme safhaları Batılı birçok antropolog tarafından tesbit edilmiştir. Bunlar özetle şunlardır:

R.E. Park'a göre :

1. Farklı toplulukların ilk temasları .
2. Toplulukların rekabeti.
3. Birbirlerinin varlığına alışmaları.
4. Asimilasyon (Özümleme) ve karışma.

E.S. Bogardus'e göre :

1. Merakla karşılanış
2. İşgücü olarak iktisadî kabul.
3. Sosyal zıddiyet.
4. Hukukî zıddiyet.
5. Hakların teslimi temayülleri.
6. Durgunluk.
7. İkinci nesil zorlukları, kabul edilmek için zorlamalar

W.O. Brown'a göre :

1. Simbiyotik ve kategorik cinsten ilk temaslar.
2. Çatışmanın doğması; toprak, kaynaklar ve fizik hayat için çatışma.
3. Tedricî yerleşme; gelen grubun yenik düşüp yerleşik değerlere boyun eğmesi.
4. Statü için mücadele; gelenlerin yerleşik kültürü kabul etmeğe başlaması, hâkim grubun medeniyeti içinde davranması.
5. Hareketlilik; eski grup statükoyu devam ettirmenin yollarını, yeniler ise daha fazla haklar için hareket ederler. Yeniler kendi grupları için soy gurur ve şuurunu pekiştirirler. Irk önyargısı her iki grupta ön plana çıkar.

6. Çözüm; a. Kesin tecrid.

b. Büyük grubun hakimiyeti. Bu durum demokrasi yaygınlaştıkça zayıflar.

c. Özümleme ve dağılma.

C.F. Glick'e göre -:

1. Temas öncesi safha.
2. Temas ve hakimiyet öncesi safha; ırsî ve ananevî liderlik yerine toplulukların yeni ümitleri yönünde teşekkül eden liderlik.
3. Hakimiyet safhası; istilâcıların fizikî olarak siyasî kuvvet sahibi olmaları, eğitilmiş yerlilerin ortaya çıkarak ırk şuurunu geliştirmeleri.
4. Hakimiyet sonrası safha ki bu durumda iki tip meydan okuma teşekkül eder:

   a. Milliyetçi hareketler.
   b. Bütünleşme.

S. Lieberson'a göre :

1. Sayıca az olan kuvvetlinin, istilâ ettiği yerlerde kuvvetiyle meydana getirdiği değişmeye paralel yerlilerde sayıca azalma ve ırk şuurunun kuvvetlenmesi.
2. Yeni gelenlerin kuvvetsiz olmaları halinde ilk temaslarda nispeten az çatışma, büyük grubun küçüğü özümleme isteği ve zamanla bu isteğin gerçekleşmesi[34].

Bu yukarıda özetlenen farklı kültür gruplarının temasları neticesinde ortaya çıkması muhtemel durumların Türkiye şartlarına göre incelenmesinden önce Türkiye'deki azınlık kavramı içine dahil olan grupların demografik yapılarına kısaca bir göz atmakta fayda vardır.

1965 yılı genel nüfus sayımına göre Türkiye'de anadili Türkçe olmayan nüfusun toplam nüfusa nispeti %9,35'ten ibarettir[35]. Aynı sayıma göre müslüman olmayan T.C. vatandaşlarının nispeti ise %0,83'tür[36]. Nüfus artış hızlarının mevcut azınlıklar lehinde seyretmesi halinde dahi 1980'li yıllarda bu nispet en fazla %10'larda dolaşacaktır. Bu oranlar içinde yer alan gayrimüslim azınlıkların nüfus artış hızlarının Türkiye ortalamasının çok altında olması ihtimali makul sebeplere bağlıdır. Hatta elde kesin rakamlar bulunmamakla birlikte 1970-80 yılları arasındaki

(34) B. Berry, Op.Cit., ss. 130-132.
(35) Genel Nüfus Sayımı 24.10.1965, DİE yay: 568, Ankara: 1968, s. 227.
(36) Ibidem.

anarşik ortamın ve iktisadî kaosun yarattığı bir yurt dışına göç olgusu da bu azınlıkların nüfusunda önemli derecelerde azalmaya sebep olmuştur.

Fakat müslüman azınlıkların bazıları için bu durumun tersi geçerlidir. Çok sayıda doğum, koruyucu hekimlik hizmetlerinin yaygınlaştırıldığı bölgelerde ortalama çocuk ve yetişkin hayat uzunluklarındaki artış, nüfus planlaması faaliyetlerinin münhasıran Türk çoğunluğun bulunduğu bölgelerde yapılması ve azınlıkların bulunduğu bölgelerde iktisadî şartlar çok nüfusu beslemeye müsait olmasa dahi yapılmaması ve azınlıkların bu çeşit faaliyetlere zaman zaman dinî inançlara aykırı olduğu gerekçesi ile, bazen azınlık ırkçılığı yaparak akamete uğratmaları gibi sebeplerle müslüman azınlıkların nüfusça Türkiye ortalamasının oldukça üzerinde bir nüfus artış hızına ulaşmasına yol açmış ve açmaktadır. Tarihî tekâmül içinde Türkiyedeki azınlıkların durumlarına kısaca temas ettikten sonra kültürel bütünleşme kavramının pratiğe aksettirilme yolları üzerinde durabiliriz.

Türkiye'deki müslüman olmayan azınlıklar açısından Türk kültürü ile ilk temaslar, münferit yerleşmeler hariç tutulacak olursa 1071'e kadar uzanmaktadır. Bununla beraber 1070'lerden 1300'lere kadar geçen zaman gayrimüslim ve gayritürk toplulukların devamlı olarak Batı Anadolu'ya ve Balkanlara sürülmesi ve boşalan bölgelerin Oğuz Türkleri tarafından doldurulması vetîresinden ibarettir[37].

Osmanlı Hanedânının Anadolu'daki Oğuz ulusu üzerinde hakimiyetini sağlamaya başladığı yıllar olarak kabul edilen 1300'lerden sonra ise yukarıda belirtiğimiz kültürel temas safhaları söz konusu olmaya başlamış tır. Diğer bir söylenişiyle bu tarihten itibaren Osmanlı Devletinin sosyal bünyesi içinde gayrimüslim azınlıkların varlığı başlamıştr. Devlet felsefesi islâmiyet esasında şekillendiği için bu azınlıkların müslümanlaştırılmaları iktisadî ve sosyal müeyyidelerle teşvik edilmiş fakat bir kısım Balkan milletlerinin dışında büyük çoğunluk hristiyan kalmış, Balkan yarımadasını doğu-batı doğrultusunda kesen bir eksen dışında Türk ve/veya müslüman yerleşmeleri bütün bölgede ancak küçük evlekler halinde kal mıştır. Bu durum Osmanlı siyasetinin özümlemeci veya karışmacı bir tutum içinde olmamasının neticesidir. Buna mukabil Balkan Harpleri ve I. Cihan Harbi neticesinde Balkanlardan çekilen çok büyük Türk nüfus Anadolu'nun yoğun bir şekilde yeniden Türkleşmesini sağlamıştır[38].

(37) Z.V. Togan, **Umumi Türk Tarihine Giriş**, İstanbul Üniv. Ed. Fak. yay: 1534, İstanbul: 1970, s. 316.

(38) Ö.L. Barkan, "Türkiye'de Muhacir İskân İşlerine ve Bir İç Kolonizasyon Planına Olan İhtiyaç", **İstanbul Üniv. İktisat Fakültesi Mecmuası**, c. X, nu: 1-4, İstanbul: 1951.

Türkiye'de bugün mevcut gayrimüslim azınlık bu tarihî vetîronin son kalıntılarını teşkil etmektedir. Bu durum daha önce belirtilen kültür temasları açısından farklı kültürlerin karşılaşmaları halinde meydana gelebilecek safhaların ayrı ayrı ve yanyana, karışmadan ve fakat iktisadî bütünlük içinde yer alarak varlığını sürdürme şeklinde tanımlanabilecek bir halde devam etmektedir.

Müslüman azınlıklar meselesi söz konusu olduğunda ise durum bir hayli farklıdır. Bu durum daha önce kültürü teşkil eden faktörler arasında sayılmış olan dil ve içinde yaşanılan coğrafî çevre farklılıkları gibi şartlardan kaynaklandığı için nispeten karmaşık bir yapıya sahiptir. Ayrıca bu azınlıklar günümüze kadar Türk kültür yapısı içinde yer aldıkları varsayımı ile değerlendirildikleri için mesele daha da karmaşık hale gelmektedir. Bu sosyal gerçek yok farzedilerek mesele Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren baskı ve polisiye tedbirlerle çözümlenmeye çalışılmış, fakat bu sosyal fenomenin adının dahi konulmasına tahammülsüzlük Türk sosyo-kültürel yapısında latent halde bir bozukluğun devamına yol açtığı gibi ileride meydana gelmesi ihtimali kuvvetli sosyal patlamalara da zemin oluşturmuştur. Ayrıca bu mesele münhasıran anadili farklı olan sosyal grupların şu andaki durumları ile sınırlı olmayıp zaman içinde oluşması muhtemel başka alt-kültür gruplarını da ilgileindirmektedir. Hemen akla gelebilecek bir potansiyel alt-kültür grubu Almancı adı verilen vatandaşlarımızın Türkiye'ye kesin dönüş yaparak kalabalık evlekler oluşturacak şekilde Türk kültür yapısı içinde yer almaları durumunda ortaya çıkabilecektir. Bu grup Türkiye'den uzak kaldığı zaman dilimi içinde oldukça farklı davranış kalıpları oluşturmuş, Türk kültür yapısından oldukça farklılaşmıştır[39]. Bu grubun kalabalık topluluklar halinde Türkiye'ye dönüşlerinden sonra en azından yurt dışında doğmuş ikinci nesil üyelerinin kendi aralarında etkileşmeyi tercih ederek genel kültür yapısından farklı topluluklar teşkil etmeleri ve bunların zamanla azınlık gruplarının karakteristiklerini kazanmaları kuvvetli bir ihtimaldir. Kültürel bütünleşme meselesi içinde mütalea edilmesi icabeden bütün bu alt-kültür grupları konusu ile ilgili durum tesbiti sıhhatli bir denge ve kültürün istenilen müspet yönlere sevkedilebilmesinin ilk adımını teşkil etmektedir .

Dünya üzerinde mevcut bütün kültürler kendi varlıklarının devamı, dengeli ve sıhhatli bir ekilde gelişmesi konusunda çalışmalar yapmaktadır. Bu çalışmaları yürüten kültür bilimcilerin tesbitleri daima kültürel dengeyi sağlayıcı tedbirleri aramak, bunları formule ederek idareci kad-

(39) N. Gözaydın, "Federal Almanya'da İşçilerimiz Çevresindeki Gelenek Gelenek Değişiklikleri Örnekleri", II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, C. IV, Gazî Üniv., BYYO Basimevi, Ankara: 1982, ss. 209-25.

roların dikkatlerini çekmek yönünde olagelmiştir. Kanaatimizce aynı çalışmaların yapılarak Türk kültür yapısı içinde yer alan alt-kültür gruplarının tesbiti ve bunların bütün ile kısa zamanda entegrasyonu hususu ehemmiyetlidir.

Sosyo-kültürel Bütünleşme Hususunda Tedbirler:

Yukarıda izah edildiği gibi her kültür kendi varlığının devamı ve gelişmesi yönünde çoğu kere organik veya kendiliğinden birtakım sosyal müesseseler tesis eder. Bununla birlikte günümüzün bilgisayar çağını yaşayan cemiyetlerinde mesele çok karmaşık hale gelmiş ve spontane hareketlere yer kalmamaya başlamıştır. Kültürlerin bir özelliğinin de yayılma olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu yayılma durumu önce kendi içinde sıhhatli bir şekilde dengelenmiş, bütünleşmiş kültürler için geçerlidir. Çağımızda kültürün maddî ve maddî olmayan unsurlarının diğer kültürlere aktarılması çoğu kere zorla kültürleşme şeklinde olmaz, kendiliğinden meydana gelir. Bu durum da göz önünde bulundurulduğunda sosyo-kültürel bütünleşme şartları şöyle özetlenebilir:

1. Kültürel bütünleşme açısından Türkiye Türk kültürünün şu veya bu sebeplerden dışında kalmış ve alt-kültür hususiyetlerine sahip olmuş grupları adlarına varıncaya kadar belirlemek ve bunların Türk kültür bütününden farklılaştıkları noktaları ilmî metod ve tekniklerle tesbit etmek lüzumludur.

2. Bütünleşmeye yönelik Millî Eğitim planlaması ve kadroların bu şuurla yetiştirilmesi önemli bir tedbirdir. Bu konuda bölge yatılı okullarının daha fonksiyonel hale getirilmesi, bütün orta öğretimi içine alacak şekilde yaygınlaştırılması ve bilhassa Türk kültüründen farklılaşmış bir yapıya sahip bölgelere yoğunlaştırılmaları faydalı olabilir.

3. Kitle haberleşme vasıtalarından kültürel bütünlük yönünde tam istifadenin sağlanması lüzumludur. Radyo, televizyon ve basın organlarının bu konuda daha dikkatli ve bütünlüğü pekiştirici yönde neşriyatı meseleye müspet tesirlerde bulunacaktır. Kitle haberleşme vasıtalarından devlet tekelinde bulunan radyo ve televizyon gibi çok ehemmiyetli kesiminden iktisadî tasarruf gerekçesi ile yapılan kısıtlamaların bu konuda bütün nüfusu devletin kontrol edemiyeceği neşriyatlara yönelteceği hususu göz önünde bulundurularak kısıtlamaların aksine neşriyat saat ve çeşitlerinin arttırılması kültürel bütünleşmeyi hızlandırabilecektir.

4. Hayvancılık, tarım sanayii ve hafif sanayi fabrika ve imalâthanelerinin alt-kültür gruplarının yoğun olduğu bölgelere kaydırılarak yerli işgücünün aynı bölgede istihdamı ve ikinci kademede bu bölgelere diğer

bölgelerden nüfus akımı sağlayacak şekilde işgücü kapasitesini arttırıcı yatırımlar yapılması demokratik ortam içinde karşılıklı kabul görebilecek bir tedbir olarak düşünülebilir.

5. Tarım sahalarında tarım-kentler veya köy-kentler adı altında geçmiş dönemlerde olgunlaştırılmış projelerin fiiliyata aktarılması ile bu çekirdek yerleşme merkezleri yolu ile kültürel bütünleşmeyi sağlayacak eğitim, sanat, kültür faaliyetlerinin yaygınlaştırılması imkânının arttırılması meseleye faydalı olabilecektir.

6. Askerlik hizmetinde uygulanan rotasyon sisteminin benzeri devlet memurluklarının her kademesinde uygulanması ve bütün devlet memurlarının kendi doğum yerleri dışında vazife almaları esasının kabulü de kültürel bütünleşmeye fayda sağlayacak bir husustur.

Netice olarak şunu söylemek mümkündür ki Türkiye Türk kültür bütünlüğü konusu şu anda kendiliğinden bir dengelenme içinde olmakla birlikte bu duruma olumlu müdahalelerde bulunulmaması halinde şu anda varolan kültür erozyonu yaygınlaşarak sosyal bünyeyi parçalayacak boyutlara ulaşabilir. Parçalanma arabesk müzikten hoşlananlarla klâsik batı müziğinden hoşlananlar arasındaki çatışmadan doğabileceği gibi Türkçe konuşanlarla konuşmayanlar arasında da olabilir. Meselenin çok yönlü oluşu işin ciddiyetini arttırmakta ve çok geniş ölçülerde bir koordinasyon ve planlamayı lüzumlu kılmaktadır. Mesele iktisadî kalkınma ve yatırımlardan çok daha ehemmiyetli ve acil bir durum arzetmektedir.

YENİ OSMANLILAR

Enver KORAY*

"Yeni Osmanlılar" deyimi Ziya Paşa ,Namık Kemal ve Ali Suavi gibi Tanzimat ve Birinci Meşrutiyet devrinde, hususile 1865-1876 yılları arasında yazar ve fikir adamı olarak sivrilen şahısların meydana getirdiği topluluk için kullanılmıştır.

Memleketimizde 1876 yılında ilân edilen ilk anayasanın (Kanûn-ı Esâsî) hazırlanmasında olduğu kadar parlamentonun kurulup faaliyete geçmesinde Yeni Osmanlıların yurt içinde ve dışındaki faaliyetleriyle bu rejimin fikrî yapısını hazırlayarak bir kamuoyunun oluşturulması bakımından birinci derecede rol oynadıkları bir gerçektir. İmparatorluk devrinin bu döneminde son derece aktif bir rolü olan "Yeni Osmanlılar" ın kuruluşu ve çalışmaları ne yazık ki hâlâ yeteri kadar açıklığa kavuşmuş değildir.

Türk Cemiyetinin siyasî ve içtimaî kaderinin tâyin ve tesbitinde mühim bir yeri olan bu kuruluş hakkında son zamanlara kadar tarih açısından hemen hemen hiçbir ciddî inceleme yapılmamıştır. Devrin tarihini inceleyen bâzı ciddî eserlerde bile bu konudaki mevcut klasik bilgiler, bir tarihî tenkide tâbi tutulmadan aynen tekrar edilmekle yetinilmiştir.

İmparatorluk devri Türkiyesinin tarihî gelişmesinde ve demokratik rejimin Türkiyede tanınması'nda ve hatta kurulmasında bu derece ehemmiyetli bir yeri olan konu üzerinde daha çok edebiyat tarihçileri durmuşlardır. Bunun sebebini cemiyeti meydana getiren kişilerin daha ziyade "L. homme des letteres" denilen edebiyat müntesipleri olmasında aramak lâzımdır. Bundan dolayı da incelemelerde olayın tarihî yönünden ziyade bunların edebî değerlerinin ve faaliyetlerinin ortaya çıkarılması amacı güdülmüştür. Bu doğru ve yerinde bir düşüncedir. Ne var ki bu kişiler edebî faaliyetleri yanında tarihî bir hâdiseye de öncü olmuşlardır.

(*) Emekli Tarih Öğretmeni.

Bu bakımdan hâdisenin ve onu meydana getiren şahısların faaliyetlerinin tarihî bir perspektiv içinde ele alınması, edebî ve fikrî değerleri yanında tarihî ve siyasî fonksiyonlarının da ortaya çıkarılarak değerlendirilmesi lâzımdır. Fakat hâdisenin bugüne kadar bu yönü lâyıkı kadar ehemmiyete alınmadığından kuruluşun ve onu meydana getiren kişilerin gerçek hüviyet ve mâhiyetleri kadar gerçek amaçları da ortaya konulamamıştır. Burada konu ile ilgili son buluşlar ışığında yeni Osmanlılar denilen topluluğun gerçek mâhiyeti ve gerçek amaçlarının ne olduğunu araştırmaya çalışacağız.

Tanzimat devrinde Yeni Osmanlılar hareketi yanında, hükûmet icrâatına karşı gösterilen memnuniyetsizlik ve devletin geleceği hakkında duyulan güvensizlikten dolayı çeşitli kuruluş ve kişiler tarafından, hükûmet icrâatını kontrol edecek bir teşekkülün kurulmasını, yâni parlementer bir rejim tesisini hedef alan bir takım siyasî maksatlı faaliyetlerin mevcut olduğu görülmektedir.

Bunlar arasında 1859 yılında meydana gelen Kuleli vakası, Sultan Abdülmecid devrinde Âli Paşa'ya karşı bir suikast hâdisesi olarak nitelendirilen Said Sermedî hâdisesi-ki İbrahim Şinasi Efendi'nin de bunu karıştığı ve hâdisenin ortaya çıkması üzerine Avrupaya kaçtığı yolunda gerçek dışı bir yakıştırma da yapılmıştır-ile Sultan Abdülaziz'i öldürme amacı güttüğü ileri sürülen Kostaki-Konduri hâdisesi, sadrâzam Mütercim Rüşdü Paşa'nın dâmadı Hüseyin Vasfi Paşa'nın faâliyetleri ve nihayet ulemâ sınıfından Sarıyerli Hoca Sadık Efendi olayı gibi bir takım siyasî faâliyetler bulunmaktadır. Türkiye'de 1877 yılında kurulan ilk Türk Parlamentosunu bütün bu faaliyetlerin muhassalası olarak kabul etmek gerekir.[1]

"Yeni Osmanlılar" hakkında yakın zamana kadar tek kaynak Ebüzziya Tevfik Bey'in 1909 yılında yayınladığı "Yeni Tasvîr-i Efkâr" gazetesinde "Yeni Osmanlıların Sebeb-i Zuhûru" adlı yazı serisi olmuştur.[2] Yeni Osmanlılar Tarihi adını taşıyan bu kitapta Yeni Osmanlıların kuruluşundan, kurucularından, ilk toplantılarından başlayarak dernek faaliyetlerinin hükûmet tarafından haber alınarak kurucuları ve mensupları hakkında tahkikat açılmasından, kurucuların Avrupaya firarlarından ve oradaki faaliyetleriyle aralarındaki anlaşmazlıklardan, Âli Paşa'nın ölümü üzerine Türkiye'ye dönmelerinden bahsedildikten sonra kendisiyle beraber bâzı aydınların 1873 de Rodos vesair yerlere sürgün edilmesinden, 1876 da padişah değişmesiyle İstanbul'a dönmelerinden bahsedilir.

(1) Bu hâdiseler hakkında hazırlamakta olduğumuz Türkiye Parlemento Tarihi adlı kitabımızda daha detaylı bilgi verilmiştir.

(2) Bu yazı serisi yakın zamanlarda Yeni Osmanlılar Tarihi adıyle yayınlanmıştır. 3 cilt halinde yayınlanan Ziyad Ebüzziya. İst. 1973-74 Kervan Yayını

Bütün bu olaylar kitapta açıklanmış olduğundan burada tekrarına lüzum görülmemiştir.

Evvelâ şunu belirtelim ki Türkiye'de parlementer bir rejim kurulması düşüncesi ve hareketi, yukarıda da değindiğimiz gibi ,Ebüzziya'nın ileri sürdüğü şekilde yalnız Yeni Osmanlılar kuruluşuna inhisar etmediği gibi Yeni Osmanlılar da Türkiye sınırları içinde kurulmuş bir teşekkül de değildir.

Ebüzziya Tevfik eserinde Yeni Osmanlılar'ın 1865 yılında bir yaz günü İstanbul'da Belgrad Ormanında (bugünkü Fâtih Ormanı) Namık Kemal'in de katıldığı bir toplantıda kurulduğunu söyler.[3] Yazar daha önce de bu toplantıya katılan şahıslardan Sağır Ahmet Beyin oğlu Mehmet Beyin (Sadrazam Mahmud Nedim Paşa'nın yeğeni) evinde de toplanıldığından bahseder ki bu hususu teyit eden kaynaklar da vardır.[4] Fakat bu kaynaklar da Ebüzziya'nın etkisi ile olacak, Yeni Osmanlıları İstanbul'da kurulmuş bir dernek olarak gösterirler. Bunun, Yeni Osmanlılar'ı o devrin aydın yazarları —bugün kullanılan ilerici deyimi gibi— hakkında kullanılan umumi bir deyim olmasından ileri geldiği de düşünülebilir.

Halbuki Yeni Osmanlılar Türkiyede değil, 1867 yılında Avrupa'da meydana gelmiş bir teşekküldür.[5] Bunun ne kurucuları ve ne de üyeleri arasında sonradan Yeni Osmanlılar adı verilen topluluğun önde gelen kişileri olan Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suâvi gibi şahısların hiçbirisi bulunmamaktadır. Bu husus Ziya Paşa'nın Paris'te yayınlanan La Liberté gazetesinin 16 Haziran 1867 tarihli sayısında çıkan bir mektubunda açıkca belirtildiği gibi[6] Sağır Ahmet Bey oğlu Mehmet Bey de Cenevre'de Hüseyin Vasfi Paşa ile beraber çıkardığı İnkılâp adlı gazetede yayınladığı "Keşfi zamîr" makalesinde doğrulamaktadır,[7] Ancak. Namık Kemal'in aşağıda kuruluşuna değineceğimiz Meslek teşekkülünün kurucuları oldukları sanılan Sağır Ahmet Bey oğlu Mehmet Beyle arkadaşları Nuri ve Reşat Beylerle daha evvel başlayan dostlukları dolayısıyla Ebüziyya'nın bahsettiği Belgrad ormanındaki toplantıya bir kır gezintisi şeklinde katıldığı ve görüşmelerin, memleketin o günkü aktüel konuları

---

(3) Yeni Osmanlılar tarihi I. Sült, S. 82.

(4) İbnülemin M.K. İnal : Son Asır Türk Şairleri. S. 843-A. Âdil: Hâdisât-ı Hukukiye ve Tarihiye Mecmuası. Kısım-ı tarihi. Sayı. 3, S. 16.

(5) Prof. Dr. M. Kaya Bilgegil: Yakınçağ Türk Kültür ve Edebiyatı üzerinde araştırmalar. Yeni Osmanlılar. Ank. 1967 Yaylak Matbaası. S. 530.

(6) Bilgegil : Ad. G.E.: S. 341.

(7) Bilgegil: a.g.e. S. 435.

olan hükûmet icrâatı ve devlet adamlarının yolsuzlukları, bunların önlenmesi için ne gibi tedbirler alınabileceği ve bu arada hükûmeti murakabe için bir parlamento kurulması hususlarını ihtiva ettiği tahmin olunabilir.

Namık Kemal'in, Ebüzziya'nın Yeni Osmanlılar olarak kabul ettiği İstanbuldaki bu gizli dernek mensuplarıyle bu buluşmadan başka bir faaliyetine Yeni Osmanlılar tarihi adlı kitapda da raslanmaması bu hususu teyit eden diğer bir karinedir.

1839 yılında Tanzimat Fermanı'nın ilânından sonra Osmanlı Cemiyetinde Avrupa kültür, medeniyet ve fikriyâtı ile daha çok sıkı bir münasebet meydana gelmiştir. Bu münasebetler sonucunda Türk Cemiyetinin hususiyle aydın gençleri arasında Avrupanın üstünlüğü ve memleketlerinin bu ülkelere nazaran ne kadar geride kaldığı açıkca anlaşılmağa başlanmıştır. Bilhassa 1853 Kırım Savaşından sonra memleketin ekonomik durumunda meydana gelen ağır bunalım, Tanzimat liderlerine karşı bir tepki uyandırmıştır. Reşid Paşa ve onun yetiştirdiği Âlî ve Fuad Paşalar, şahsî yetenekleriyle saray ve padişahı hükûmet işleri dışında bırakarak millet ve memleketi hiçbir mürâkabeye tâbi tutulmaksızın istedikleri gibi yönetmeleri, devleti güçlendirmek için gerçekten samimi bir gayret göstermelerine rağmen aydınlar tarafından acı acı tenkit edilmekte, bu acı ve sert tenkitler basın yoluyla halka da yansımakta idi. O zamana kadar alışılmamış olan bu çeşit tenkitler yüksek yöneticileri rahatsız ettiğinden gazeteleri susturmak için ağır basın yasakları çıkarılmakta ve bu yasaklara uymayan gazeteler süreli süresiz kapatılmakta idi.

Devleti, içinde bulunduğu bu durumdan kurtarmanın çaresini hükûmet icrâatını murâkabe edecek bir teşekkülün kurulmasında gören aydınlar, bir parlamento teşkili çarelerini düşünüyorlardı. Yukarıda değindiğimiz birtakım şahıs ve kuruluşların bu maksatla neticesiz faaliyetyetlere giriştiği görülmektedir. Ebuzziya Tevfik'e göre yukarıda belirtilen şahıs ve kuruluşlar gibi Yeni Osmanlıların -ki aslında bu "Meslek" kuruluşudur- faâliyetleri de bu amaca yönelik bulunuyordu.

Ebüzziya'nın İstanbul'da Belgrad Ormanın'da ilk toplantısını yaptığını söylediği gizli kuruluşun Yeni Osmanlılar değil, "Meslek" adını taşıyan ayrı bir kuruluş olduğu son incelemelerle ortaya çıkmış bulunmaktadır[8]

"Meslek" adını taşıyan bu teşekkül Sağır Ahmet Bey'in oğlu Mehmet Beyle yakın arkadaşları Nuri ve Reşat Beyler tarafından kurulmuş

(8) Kaya Bilgegil: a.g.e. S. 355

olup Yeni Osmanlılarla hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Bunu Ebüzziya'nın Yeni Osmanlılar tarihindeki hâdiselerden anladığımız gibi o zamana âit diğer kaynaklarda da görmek mümkündür. Meselâ hükûmet tarafından 1867 Haziranında Meslek kuruluş mensupları hakkında takibata geçilmesi ve yaptırılan soruşturma sonunda hâdise fâillerinin bir hükûmet bildirisi ile açıklanması üzerine Ziya Paşa'nın Paris'te yayınlanan La Libertée gazetesinde çıkan makalesinde Yeni Osmanlıların bu kuruluşla ve hâdiseyle hiçbir alâkası bulunmadığını söylemesi[9] bu görüşü doğruladığı gibi Meslek kuruluşu ve mensupları hakkında hükûmetçe yaptırılan soruşturmaya âit evraklar arasında Ziya Paşa, Namık Kemal Âgâh Efendi ve Ali Suavî gibi sonradan Yeni Osmanlılar denilen şahısların isimlerine raslanmaması da bunu teyit etmektedir.[10]

Yine Sami Paşazade Hasan bir mektubunda bu husus "Bu cemiyete Namık Kemal, Ziya Bey (Paşa) ve Suavî Efendi dahil değildi" diye açıkca belirtilmektedir.[11]

Meslek adını taşıyan kuruluşun amacını, Ebüzziya Tevfik adı geçen Yeni Osmanlılar tarihinde -tabii Yeni Osmanlılar olarak- hükümet icrâatını kontrol edecek bir parlamento kurulması şeklinde açıklamakta dır.[12] Fakat bu iddianın doğruluk derecesini şimdilik kesinlikle tayin ve tesbit etmek mümkün olamamaktadır. Zira gerek Ebüzziya'nın kitabında, gerek o devrin bâzı kaynaklarında rastlanan kayıtlar bu iddiayı şüpheli bir hale getirdiği gibi Yeni Osmanlıları teşkil eden şahısların Avrupadaki faaliyetleri ve sonraları yayınladıkları yazılarla oradan yakınlarına gönderdikleri mektuplar da bunu göstermektedir. Meselâ Cevdet Paşa Mârûzât'ında "Bâb-ı Âlî memurlarından Hâfız Müşfik adında kalemi kuvvetli bir memurun Sadrazam Âlî Paşa'nın kendisi hakkındaki bir davranışından müteessir olarak vazifesinden ayrılıp Churcil'in Cerîde-i Havâdis gazetesi yazı işleri müdürlüğünü almasından sonra devrin genç yazarlarının (bugünkü deyimle ilericiler) onun etrafında toplandığını ve gazetenin bir "Encümen-i Üdebâ = Edipler Meclisi" haline geldiğini, burasının sonradan "Jeun Tures = Yeni Osmanlılar" nâmını alan gençlere bir yuva olduğunu ve Jön Türk fikriyatını uyandırdığını bu sebeple bâzı yazarlar tarafından Âlî Paşa'ya karşı duyulan kin ve nefretin Hâfız Müşfik'ten başlayarak Yeni Osmanlıları teşkil eden belli şahıslara geçtiğini ve bu durumun paşanın ölümüne kadar devam ettiğini" söyler. İbnül-

(9) Kaya Bilgegil: a.g.e. S, 341
(10) Kaya Bilgegil: a.g.e. S: 373
(11) Abdurrahman Âdil: Hâdisat-ı hukûkiye ve târihiye mecmuası. Sayı 3, S. 16.
(12) Ebüzziya Tevfik: Yeni Osmalılar Tarihi. Yayınlanan: Ziyad Ebüzziya.C. 1, S. 87-88

emin M. Kemal İnal da Hâfız Müşfik hakkındaki bir makalesinde "Âlî Paşa'ya karşı olanların çoğunun âmme menfaatinden (kamu yararından) ziyade şahsî çıkarlarına dokunulmasından dolayı ona düşman olduklarını" yazmaktadır.[13]

Mithat Cemal Kuntay'da Yeni Osmanlılar için "ayrı sebeplerden dolayı gocunan şahıslardan teşekkül etmiştir" diyerek[14] gençlerin meydana getirdiği bu teşekkülün kuruluşunda amaç bakımından bir birlik ve beraberlik bulunmadığını belirterek Ebüzziya'nın hükmünün doğru olmadığını belirtmektedir.

Ebüzziya'ya göre başlangıçta kuruluşun teorisyeni olan fakat sonradan cemiyeti hükûmete haber veren muhbir olarak tanımlanan Suphi Paşazade Ayetullah Beyin amcası Sami Paşazade Hasan Bey bir mektubunda "Veli Efendi Çayırı vakası ise daha basit bir hadiseye müntakil olup Âlî Paşa'yı sadaretten atmak ve Mahmud Nedim Paşa'yı yerine geçirmek gibi yeniçeri devrinden kalma "İstemezük" zihniyetinin bir diger şekli olduğuna itimat etmek lâzım gelir. Veli Efendi Çayırı hâdisesinden sonra Âlî Paşa bir bölük süvari ile çevrili olduğu halde Bâb-ı Âliye gidip geldiği söylendiğine göre hadisenin sırf Âlî Paşa'yı devirmek maksadiyle yapılmış bir teşebbüsten ileri geldiğine delâlet etmektedir." demektedir.[15]

"Meslek" mensupları hakkında hükûmet tarafından yaptırılan soruşturma sırasında düzenlenen mazbatada "bâzı şahısların bugünkü hükûmet mensupları hakkında fitne ve fesad çıkararak bir cemiyet-i hafiye (gizli dernek) teşkil ettikleri ve maksatlarının evvelâ medeniyet ve insaniyet olduğu halde sonradan hükûmet aleyhine çevrildiği"[16] belirtilmiş bulunması da kuruluşun görünüşte başka, gerçekte başka amaca sahip olduğu kanaatini kuvvetlendirmektedir.

Görüldüğü gibi yakın zamanlara kadar "Yeni Osmanlılar" olarak kabul edilen İstanbuldaki gizli örgütün gerçek amacının o günkü hükûmeti veya hükûmet başındaki Âlî Paşa'yı devirmek mi yoksa parlamenter bir rejim kurmak mı olduğunu kesinlikle tayin ve tesbit etmek şimdilik mümkün olamamaktadır. Amma bu teşekkülün 1867'de Avrupada kurulan "Yeni Osmanlılar" kuruluşu ile bir iştirâki bulunmadığını kesinlikle söyliyebilecek yeteri kadar delillere sahip bulunmaktayız.

---

(13) İbnülemin M. Kemal İnal: T.T. Encümeni Mecmuası. 1929. Yeni Seri Sayı: 1, S. 27.
(14) M.C. Kuntay: Namık Kemal I. S.: 378
(15) A. Âdil: a,g,e, Sayı: 3, Sayfa: 16
(16) Kaya Bilgegil: a.g.e. Sayfa: 372-373

Bu hususu belirttikten sonra şimdi Yeni Osmanlıların nasıl kurulduğunu ve hangi amaçla meydana getirildiğini inceleyebiliriz. Hadisenin açıklamasına geçmeden evvel şu suâlin kesin cevabını bulmak gerekiyor. Yeni Osmanlılar adlı hukuki anlamda bir dernek veya bir teşekkül gerçekten mevcut olmuş mudur? Tüzüğü ve programı ile önceden hazırlanmış ve bu hukuki statüye göre belli bir amaç için kurulmuş bir derneğin mevcudiyetinden bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. Ancak 1867 yılında Türkiyeden Avrupaya kaçmış bazı aydın yazarların bir yayın organı etrafında toplanarak Osmanlı İmparatorluğunda mevcut idarenin başarısızlıklarını ve yönetimin başında bulunanların çeşitli yolsuzluklarını çok sert ve acı bir dille tenkit eden yazılar yazdıkları ve yayın organları olan gazetenin başında "Yeni Osmanlıların nâşir-i efkârı" cümlesi bulunan ifadeden gayri bu kişilerin resmî veya gayri resmî bir dernek kurduklarına dâir bugüne kadar kesin bir bilgiye raslanmamaktadır. Bu itibarla "Yeni Osmanlı hareketi muayyen bir şahsa bağlı, küçük ve tesanütsüz bir teşekkül, hatta siyasî bir cemiyetten ziyade bir fikir hareketi, birkaç muharririn açtığı bir mücadele olarak bir müddet Avrupada devam eden —mücadelenin amacı ve hedefi olan-Âlî Paşa'nın ölümünden sonra da hareket hiçbir zaman şahsi dostluğun, bâzı fikirlere yakınlık duymanın verdiği ilgiden ileri gitmeyecektir"[17]

Bu teşekkülün varlığından ilk bahseden ve kendisinin de pek genç yaşta bu kuruluşa girmiş olduğunu söyliyerek onun tarihini bir roman üslûbu içinde gazetesinde tefrika suretiyle yayınlayan Ebüzziya Tevfik de bu konu da fazla değil, hemen hiç bir bilgi vermez. Yalnız çok müphem bir ifade ile cemiyet mensuplarının Paris'te Mustafa Fazıl Paşa'nın konağında toplanarak cemiyetin bir programını hazırladıklarını söylemekle yetinir.[18] Onun, bu teşekkülün İstanbul'da kurulduğu hakkında anlattıklarının Yeni Osmanlılarla hiçbir alâkası olmadığını yukarıda delilleriyle gördük.

Türk cemiyetinin son yüzyıl boyunca süre gelen sosyal ve siyasî hayatında çok mühîm değişikliklere öncülük etmiş olan bu kuruluş nedir ve nasıl meydana gelmiştir? Hâdiseleri yeni bilgiler ışığında sırasiyle takibedelim.

Yeni Osmanlılar deyimi XIX. Yüzyıl boyunca Avrupa'da monarşik idarelere karşı girişilen hareketlere katılanlar hakkında kullanılan fransızca Jeuns Turks deyiminin karşılığı olarak kullanılmış bir tâbirdir. Sonradan bu adla kendilerinden bahsedilen topluluk mensupları çeşitli yazı-

(17) A.H. Tanpınar: XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi. 4. Baskı. İst. 1976. Sayfa: 226
(18) E. Tevfik: Yeni Osmanlılar Tarihi, Sadeleştirilmiş baskı. C. I S.: 158

larında kendilerini "Türkistanın Erbâb-ı Şebâbı" ve "İttifâk-ı Hamiyet" gibi adlarla isimlendirmekte idiler[19]. Topluluğu meydana getirenler Tanzimat devrinde yetişen ilk aydınlar olup çoğunluğunu gazeteciler teşkil etmekte idi. Bu devirde şahıslar tarafından çıkarılan ilk Türk gazetesi Tercümân-ı Ahvâli[20] çıkaran Âgâh Efendi'den sonra Şinâsi'nin başında bulunduğu Tasvîr-i Efkâr (28 haziran 1862) denilebilir ki memleketimizde gerçek gazeteciliğin başlangıcıdır. Bunu takiben Ali Suâvi'nin başya zar olduğu Muhbir'den sonra gazetecilik yayıldı. İşte bu ilk Türk gazetelerindeki yazılarıyle şöhret yapan İbrahim Şinâsi, Namık Kemal, Ziya Bey (Paşa) Ali Suâvî ve Âgâh Efendi gibi yazarlar gazetelerde hükûmet icrââtını şiddetle tenkid ettikleri gibi hükûmetin başında bulunan Âlî ve Fuad Paşa gibi Tanzimat liderlerini de ayni şiddetle eleştirmeye başlamışlardı. Bu durum karşısında hükûmet, gazeteler hakkında bâzı yasaklar uygulamaya başlamıştır. Hele Âlî Paşanın aralıksız altı yıl süren son sadrazamlığı sırasında çıkarılan meşhur "Kararnâme-i Âlî" (7 Zilhicce 1283-13 Mart 1867) ile gazeteler hükûmet emriyle süreli süresiz kapatılmaya başlayınca Âlî Paşa'ya karşı kin ve nefret bir kat daha artmıştır.

Hükûmetin bu sıkı yasaklarına rağmen başta Namık Kemal'in başmakalelerini yazdığı Tasvîr-i Efkâr ile-İbrâhim Şinasi Efendi 1865 veya 1864 tarihinde gazetenin baş yazarlığını Namık Kemal'e bırakarak Avrupaya gitmişti[21]. Ali Suâvi ve Ziya Bey'in (Paşa) yazılarını ihtiva eden Muhbir gazetesinin tenkitlerine devam etmesi üzerine bu gazetecilerin birer devlet memurluğu vazifesiyle İstanbul'dan uzaklaştırılması hükûmetçe öngörüldü. Bu maksatla Ziya Bey (Paşa) Kıbrıs mutasarrıflığına, Namık Kemal Erzurum Vali muâvinliğine atandığı gibi Ali Suâvî Efendi de Kastamonu'ya sürgün edildi. Ali Suâvî Kastamonu'ya gitti; fakat Ziya Bey ve Namık Kemal çeşitli bahânelerle vazifelerine gitmemekte direniyorlardı. Tam bu sırada ortaya yeni bir isim olarak Mısırlı Prens Mustafa Fâzıl Paşa çıkar.

Türkiye'de parlâmenter rejimin tanınmasında ve gelişmesinde bu muhteris ve mâceraperest adamın dolaylı da olsa muhakkak ki çok önemli bir yeri ve rolü vardır. Mustafa Fâzıl Paşa; o sırada Mısır vâlisi bulunan İsmail Paşa'nın küçük kardeşi ve meşhur Mehmet Ali Paşa'nın torunudur. 1840'da Mehmet Ali Paşa ile yapılan Londra anlaşmasına göre Mısır vâliliği, ailenin en yaşlı üyesine verilmesi gerekmektedir. Buna göre İsmail Paşa'dan sonra kardeşi Mustafa Fâzıl Paşa Mısır vâlisi olacaktır.

---

(19) M. Cemal Kuntay: Namık Kemal I. Sayfa: 357

(20) Türkiyede ilk Türk gazetesi devlet tarafından 1832 de yayınlanan Takvîm-i Vekayi olduğu gibi ilk hususî gazete de Churcil adlı bir İngiliz tarafından çıkarılan Ceride-i Havâdis dir.

Fakat çok haris ve entrikacı olan İsmail Paşa, pâdişah ve İstanbul Hükûmeti üzerine para yoluyla yaptığı baskılar sonucu bu usûlü değiştirerek oğlunun kendisinden sonra vâli olmasını sağlamış ve Mustafa Fâzıl Paşa'ya da o zamana göre büyük bir servet sayılan dört milyon ingiliz lirası tutarında bir para vererek onu Mısır'dan uzaklaştırmıştır. (26 Mayıs 1866 tarihli ferman)

Fâzıl Paşa bu kararı değiştirmek için mücâdeleye girmiştir. Amacı bu hakkı geri almak veya İstanbul hükûmetinde meselâ sadrazamlık gibi yüksek bir makam elde etmektir[22]. Paşa'nın bu amaçla İstanbul'da veliahd Murad Efendi ve "Meslek" mensuplarının ileri gelenlerinden Sağır Ahmet Beyzâde Mehmet ve Nuri Beylerle olduğu kadar devrin önde gelen bâzı gazetecileri ve hususile Nâmık Kemal ve Şinâsi ile de ilişkileri bulunduğu yolunda henüz kesin bir açıklığa kavuşmamış olmakla beraber kuvvetli karineler bulunmaktadır[23].

İstanbul'da bulunduğu sırada pâdişahın sempatisini kazanarak hükûmette bir vazife almayı başaran[24] Mısırlı Prens o günkü iktidar için tehlikeli görüldüğünden bertaraf edilmesi çâreleri düşünülmeye başlanır. Ve kısa bir süre sonra da 1865 de pâdişah fermanı ile imparatorluk dışına sürgün edilir. 4 Nisan 1866[25] Paşa Pariste büyük serveti sayesinde şatafatlı bir hayat sürmeye başlarsa da eski emellerinden vazgeçmiş değildir, yâni İstanbul ile ilişkisini kesmemiştir. Bu sırada Pâdişah Abdülaziz'e Fransız gazetelerinde yayınlanan bir açık mektubun Türkçe tercümesini de göndermiştir[26]. Bu mektubun Mustafa Fâzıl Paşa tarafından Romanyalı bir gazeteci olan Gregory Ganesco'ya yazdırılmış olduğu söylenmektedir[27]. Mektubun İstanbul'da yazılıp yayınlandığı hususunda bâzı yabancı kaynaklara atfen bir takım iddialar bulunmakta ise de bunların doğruluk derecesini tâyin ve tesbit etmek henüz mümkün olamamaktadır[28]. Bu iddiaya göre mektup İstanbul'da Courier d'Orient gazetesi matbaasında Giampietrie ile Şinasi tarafından kaleme alınmıştır[29].

---

(21) İslâm Ansiplopedisi. Cilt: IX, Sayfa: 551

(22) Paşanın biyografisi hakkında daha geniş bilgi için bak. M.C. Kuntay: Namık Kemal I., M.Z. Pakalın: Tanzimat Maliye Nâzırları II.

(23) İbnülemin M.K. İnal: Abdülhamîd-i Sâninin notları. T.T. Encümeni Mecmuası. Sayı: 91-92. Prof. Kaya Bilgegil: a.g.e. sayfa: 507

(24) Bugünkü Sayıştay başkanlığı karşılığı olan Meclis-i Hazâin Reisliği.

(25) Paşanın sürgün edilmesi olayı için bak. M.C. Kuntay: Namık Kemal 1.S. 311

(26) Prof. Bilgegil: a.g.e. Sayfa: 13

(27) N. Berkes: Türkiyede Çağdaşlaşma. S. 253

(28) N. Berkes: a.g.e.

(29) ayni eser. Sayfa: 250

Siyasî literatürümüzde çok önemli bir yeri olduğu muhakkak olan bu cesûrâne yazılmış mektupta[30] "pâdişahların sarayına en güç giren şey doğruluktur" meşhur sözle başlamakta ve memleketin içinde bulunduğu zorluklar açıklanarak bunların giderilmesi çareleri için tavsiyelerde bulunmaktadır.

Fâzıl Paşa, imparatorluk sınırları dışına çıkarılmasından sonra İstanbul'da bir iki gazete etrafında taplanarak hükûmeti ve daha ziyade onun başındakileri (Âlî ve Fuad Paşa) şiddetle eleştiren genç yazarlardan şahsî amaçlarının gerçekleşmesi hususunda faydalanmayı düşünür. Zaman ve ortam da bunun için gayet elverişlidir. Yukarıda da değindiğimiz gibi bu gençler hükûmet tarafından yurt içinde birer tarafa gönderilmeye başlanmıştır. Ziya Bey (Paşa) Kıbrıs mutasarraflığına, Namık Kemal Erzurum vâli muavinliğine ve Ali Suâvi de Kastamonu'ya sürgün edilmiştir.

İstanbul'da Fransızca olarak yayınlanmakta olan Courier D'orient gazetesi idarehanesinde yapılan görüşmelerde Paşa, gençleri, masrafları kendi tarafından karşılanmak üzere Avrupaya dâvet eder. Gazeteleri kapatılmış, kendileri birer tarafa sürgün edilmiş olan genç yazarlar Paşa'nın bu teklifini fazla tereddüt etmeden kabul ederler.

Ebüzziya Tevfik'in adı geçen kitabında polisiye bir roman atmosferi içinde anlatılan bu firar olayı Courier D'Orient'ın sahibi Gianpietrie'nin de yardımı ile gerçekleşir ve gençler 17 Mayıs 1867 de Marsilya'ya hareket ederler. Bunların ilk partisini Namık Kemal ve Ziya Bey (Paşa) teşkil ederler; arkasından Kastamonu'ya sürgün edilmiş olan Ali Suâvi ile Âgâh Efendi de ayni yol ile Marsilya'ya giderler ve orada öncekilerle buluşurlar. Oradan da Paris'e geçerler.

Bir müddet sonra bunlara Paris'te, İstanbuldaki Meslek teşekkülünün başında bulunan ve hükûmetçe aranmakta olan Mehmed Beyle ve Nuri Beyler de katılırlar. Ebüzziya yanlız olarak bu birleşmenin Marsilya'da olduğunu söyler. Grupa bir müddet sonra pâdişah dâmadlığından Âlî ve Fuad paşaların müdâhalesi ile uzaklaştırılarak Paris Osmanlı sefaretinde vazifelendirilen Kâni Paşa'da, Rifat Bey de katılır.

Gençlerin hiç birisi ne yapmak için Parise geldiklerini kesin olarak bilmezler. Fakat hepsinde müşterek olan bir düşünce vardır. Âlî Paşa ve şerîki Fuad Paşa bertaraf edildiği takdirde herşey düzelecektir. Bu maksatla çeştili batı gazeteleriyle takviye edecekleri propaganda yayın-

(30) Mektubun tam metni için bak. Ebüzziya/Yeni Osmanlılar tarihi. Sâdeleştirilmiş baskı. I. Sayfa: 25

larıyle İstanbul'daki halkoyunu elde etmeyi düşünüyorlardı. Bu propagandanın esâsını, imparatorluğun siyasî kaderinin Fâzıl Paşa'nın mektubunda açıkladığı ıslâhatın gerçekleşmesine bağlı olduğu ve Avrupanın ancak bu suretle Osmanlı Devletini Avrupa topluluğu içinde bir, unsur olarak kabul edebileceği teşkil etmekte idi. Namık Kemal İstanbul'da babasına ve bâzı dostlarına yazdığı mektuplarda bu propagandanın amacına ulaşacağını ve yakında İstanbul'da büyük değişiklikler olacağını belirtmektedir[31]. Namık Kemal bu suretle Avrupa Kamuoyu baskısı altında Fâzıl Paşa'nın sadrazamlığa geleceğine de inanmaktadır[32].

Hemen hepsinin elleri kılıç ve tüfek gibi silâhtan ziyade kalem tutan bu gençler Âlî ve Fuad Paşa iktidarını devirmek amacını gerçekleştirmek için tek silâhları olan kalemlerini kullanacaklar, mücâdeleleri silâhla değil kalemle olacaktı. Uzak ve yabancı bir ülkede bunu nasıl gerçekleştirecelerdi?

Mustafa Fâzıl Paşa'nın kendilerine tahsis ettiği büyücek bir para ile (250 bin altın frank)[33] kuracakları gazetenin bu amacı sağlayacağına gerçekten inanıyorlar mı idi? Gerçi o, sırada Avurapa devletleri Osmanlı Hükûmetine verdikleri muhtıralarla 1856 Islâhat Fermanının bilhassa azınlıklar hakkındaki hükûmlerinin yerine getirilmeis konusunda hükûmeti sıkı bir baskı altına almış bulunuyorlardı. Böyle bir ortamda çıkaracakları gazetede yayınlanacak yazılar Avrupa kamuoyunda Mustafa Fâzıl Paşa için olumlu bir destek sağlayacaktı. Bu destek sâyesinde de Paşa'nın Osmanlı vezir-i âzamı olması mümkün görülüyordu. Nitekim Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyâhatinde Paşa ile anlaşması ve İstanbul'a döndükten sonra da 1867 de parlementer sisteme çok önemli bir adım sayılan Devlet Şurâsı'nın (Danıştay) kurulması genç yazarların büyük ümitlere kapılmasına sebep olmuştu. Namık Kemal babasına yazdığı mektuplarda bu hususu açıkca belirtiyordu[34].

Bu parlak ümitlerle işe koyulan gençler evvela Londra'da Ali Suâvi'nin idaresinde Muhbir adında bir gazete çıkarmaya başlarlar. 31 Ağustos 1867. Fakat asıl yayın organları olacak gazetenin kuruluş hazırlıklarına da girişirler. Paşa tarafından bu işe tahsis olunan para ihtiyacı karşılayacak miktardadır. Ancak bu parlak ümitler, fazla iyimser düşünceler kısa bir zaman içinde sararmaya ve ümitsizliğe dönüşmeye başlayacaktır.

---

(31) F. Abdullah Tansel: Namık Kemalin hususî mektupları I. Sayfa 112 ve sonrası
(32) Prof. F. Akün: Namık Kemalin mektupları. S. 153
(33) M. Cemal Kuntay: Namık Kemal I. S. 565
(34) a.g.e. S. 450
(35) Prof. E.Z. Karal: Osmanlı Tarihi. C. VII. Yusuf Akçura'dan naklen.

Kendilerine "Yeni Osmanlılar" adını yakıştıran bu gençler meydana getirdiği topluluğun yukarıda değindiğimiz gibi belirli bir amacı bulunmadığı gibi bir hukukî statülerinin bulunduğu da bugüne kadar kesinlikle tesbit edilmiş değildir. Bu konuda bâzı kitaplarda altı maddelik bir programdan bahsedilirse de bu, kuruluşun yayın organı olan Hürriyet Gazetesi'nde yayımlanan yazılardan çıkarılmış bir hüküm olmaktan öteye bir değer taşımamaktadır[35]. Bâzı yabancı yazarlar tarafından (Roderic H. Davison ve Adam Lewack ile Schweiger-Lerchenfeld gibi) topluluğun nizamnamesini tesbit etmek maksadiyle Mustafa Fâzıl Paşanın başkanlığında 1867 Ağustosunda Baden-Baden'de bir toplantı yapıldığından, bu hususta bazı kararlar alındığından, hatta bu konuda bir taslak hazırlandığından bahsolunmakta ise de bunu tevsik edecek belgenin bulunduğu Varşova Millî Kütüphanesinin II. Dünya Savaşında şehrin Almanlar tarahından bombardımanı esnasında çıkan yangında yandığı[36] yolundaki iddiaların gerçekle ne derece bağdaştığı düşünmeğe değer[37].

Bununla beraber R.H. Davison'ın Yeni Osmanlıların Avrupadaki faaliyetleri ve bu arada meydana getirdikleri kuruluş hakkında bizim literatürümüzde rastlanmayan, daha ziyade yabancı kaynaklara atfen ileri sürdüğü hususlar dikkat çekici ve üzerinde durmayı gerektirecek önemdedir[38]. Davison'ın bu iddiası, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Mustafa Fâzıl Paşa'nın aralarında Polonyalı ve Macar ihtilâlcilerinin de bulunduğu 1867 yılının Ağustos sonlarında Baden-Bade'da yaptıkları bir toplantıda Yeni Osmanlıların nizamnâmesinin hazırlandığı ve imza edildiği, bunun bir nushasının II. Dünya Savaşı sırasında bombardımanlarda yanan Varşova Millet Kütüphanesinde bulunduğunu söyleyen Adam Levac'ın lehce yazılmız bir eserinde açıklanan nizamnamenin iki maddesine dayanmaktadır[39].

Yerli kaynaklarda pek bahsedilmeyen bu Baden-Baden kararlarından Ali Suâvi'nin Ulûm Gazetesinde daha değişik bir şekilde bahsedilmekte ve Davisonun adı geçen toplantıda bulunduğunu ileri sürdüğü Avusturyalı Sosyalist Dr. Simon Deutsch'ın da adı geçmektedir[40]. Namık Kemâl'in babasına buradan yazdığı bir mektupda bu şehirde bulunduğunu görmekte isek de toplantının maksat ve amacı hakkında bir kayda raslanmamaktadır[41]

---

(26) "..anahtarı nerede suya düştü, su nerede, inek içti..((diye çocukların söyledikleri bir tekerleme gibi.

(27) F. Akün: a.g.e. Sayfa: 127 ve müteakıp.

(38) Roderic H. Davison: Reform in the Ottoman Empire 1856-1876. Prinoton 1963

(39) Adam Lewak: Dzije emiraoji Polskej w Tucji (1831-1878) Warszawa 1935. Prof. Faruk Akün: Namık Kemalin mektupları S.: 131

(40) F.A. Tansel: Nâmık Kemal'in hususi mektupları I. S:. 113-116

Baden-Baden toplantısına hiç değinmeyen Ebüzziya Tevfik Yeni Osmanlıların Paris'te Mustafa Fâzıl Paşa'nın Champs Elysées'deki konağında 10 Ağustosta Paşa'nın başkanlığında yaptıkları bir toplantıdan bahisle burada Yeni Osmanlılar'ın nasıl hareket edeceklerini kararlaştırıldığını söylemekle yetinir[42].

Yeni Osmanlılar adı verilen gruptan hiç olmazsa Namık Kemal'in Baden-Baden'e gittiği ordan babasına yazdığı meptuplarla kesinlik kazanmakta ise de onun ve diğerlerinin burada bulunmasını Roderic H. Daviso'ın ileri sürdüğü gibi "Bir takım Polonyalı ve Macar ihlitâlcileri tarafından hazırlanan ve gereğinde kan dökmeyi bile göze alan bir nizamnamenin hazırlaması işi" olduğunu şöylemek kanâatimizse hiç olmazsa şimdilik mümkün değildir. Zira Yeni Osmanlılar'ın İstanbul'dan 17 Mayısta Avrupaya gittikleri düşünülür ve bu seyâhatin akabinde Pâdişah Sultan Abdülaziz'in Fransa seyahâti dolayısıyla daha Parise yerleşme imkânı bulmadan Fransa hükümetinin, padişahın güvenliği dolayısıyle, kendilerini Fransadan çıkarmasında toplantının yapıldığını bildiren 30 Ağustos 1867 gününe kadar Polonyalı ve Macar ihtilalcileriyle temas kurup müşterek bir gaye etrafında birleşerek bu amaçla bir tüzük hazırlamaları ve bunu Baden-Baden, de imza etmeleri biraz fazla hayalci bir görüş olur. Nerede kaldıki bir takım kanlı eylemleri de öngören bir ifade taşıdığı anlaşılan bu nizamnâme hükümleri[43] kalemden başka silâh kullanmayı bilmeyen Türk jönlerinin prensiplerine de aykırı düşmektedir[44]. İslâmî şeriat hükümlerine bağlılıklarını, ilerici fikirlerine ters düşmesine rağmen her vesile ile savunmaktan geri kalmayan Nâmık Kemal ve diğerlerinin, islâmın "Ulülemre itâat" ilkesine karşı çıkmalarını düşünmek biraz zordur. Nitekim 1868 yılı Eylülünde İstanbul'da Sultan Abdülaziz'e karşı hazırlandığı iddia olunan suikast teşebbüsü ile Yeni Osmanlılar'ın da alâkası bulunduğu hakkında bâzı Avrupa gazetelerindeki havâdis dolayısıyle Ziya Paşa'nın La Libertée Gazetesinde yayınlanan makalesinde bunu şiddetle reddederken Yeni Osmanlılar'ın prensipleri arasında şiddet ve katl'in aslâ bahis konusu olamayacagını belirtmesi de bunu doğrulamaktadır[45].

Mısırlı Paşa ile Nâmık Kemal'in 1867 Ağustosunda Baden-Baden'de bulundukları Nâmık Kemal'in İstanbul'a gönderdiği mektuplarla sâbit

---

(42) Ebüzziya Tevfik: Yeni Osmanlılar Tarihi. Sadeleştirilmiş basım I, S. 158

(43) Svhweiger-Lerchenfeld: Serai und Hoh Phorte. Wien 1879. den naklen: F. Aknü Mektuplar. S. 128.

(44) Bu konuda daha geniş bilgi için bak. Akün: Namık Kemalin mektupları. S.: 127-144.

(45) Prof. Kaya Bilgegil: Yeni Osmanlılar I. S.: 417

olduğuna göre bu toplantının Sultan Abdüdazizin Avrupa seyahatinde kendisiyle görüşerek aff-ı şâhâneye mazhar olan Mustafa Fazıl Paşanın Sultanı İstanbula uğurlama maksadiyle Peşte'ye kadar gittiği sırada, bundan sonra takibedeceği hareket ve Avrupaya çağırdığı Jönler'in geleceğine âit durumu tesbit için yapılmış bir toplantı olduğunu söylemek daha doğru olsa gerektir. Nitekim Namık Kemal'in Baden-Baden'den babasına yazdığı Ağustos 1867 tarihli olduğu, anlattığı olaylardan anlaşılan bir mektubu bunu doğrulamaktadır[16]. Yine Nâmık Kemal'in bu toplantıdan önce İstanbula gönderdiği meptuplardan, paşanın padişahla barışarak İstanbul'daki rakibleriyle mücadele için Avrupaya çağırdığı Yeni Osmanlıları terkedeceği endişelerinin, jönlerin zihinlerine girdiği sezilmektedir[17].

Bütün bunlar dikkate alındığı takdirde Baden-Baden'de yapılan toplantının R.H. Davison'ın ileri sürdüğü gibi, ihtilâlci bir espri taşıdığı anlaşılan Yeni Osmanlılar Niamnamesinin hazırlanması için yapıldığı ihtimalinden ziyade Paşanı İstabul'a dönmesi kararı üzerine Jönlerin durumunun ve geleceğinin bir karara bağlanması maksadiyle yapılmış olabileceğini düşünmek daha uygun görünmektedir.

Baden-Baden toplantısının Yeni Osmanlılar'ın tüzüğünün hazırlandığı bir toplantı şeklinde kabul eden R.H. Davison'un kaynaklandığı anlaşılan Avusturyalı sosyalist yazar Schweiger-Lerchenfeld ve Polonyalı Adam Lewack'ın bu konuda verdikleri bilgilerin, devrin diğer Avrupa (özellikle İngiliz ve Fransız gazeteleri) gazetelerinin günlük havâdisleri olduğu düşünülür ve gazete haberlerinin bir çoğunun ise doğruluk derecesi araştırılmayan kulaktan kapma ve yakıştırma havadislerden olduğu dikkate alınırsa iddianın ne derece doğru olabileceği daha kolaylıkla anlaşılır.

Ali Suâvî'nin Ulûm gazetesindeki Baden-Baden toplantısı hakkındaki Fâzılıye adlı yazısı, Yeni Osmanlılar arasındaki anlaşmazlıkların iyice su yüzüne çıktığı bir sırada onları böyle çirkin bir töhmetle suçlamak için yabancı gazetelerde bu konudaki haberlere dayanmış olabileceği gibi Kâni Paşazade Rifat Bey'in Yeni Osmanlılar'ın tutumunu yeren "Hakikat-i Hâl der def-i ihtiyal" risalesinde onları Leh komitecilerine benzetmesi de, risâlenin amacı olan bu kuruluşu ve onun mensuplarını kamuoyunda küçük düşürmek maksadından ileri geldiği düşünülebilr.

Bütün bunlar dikkate alınırsa, hiç olmazsa gerçek belgeler ortaya konuncaya kadar yâni aksi kesinlikle sâbit oluncaya kadar Baden-Ba-

(47) F.A. Tansel a.g.e. I. S.: 11-112. XXIV numaralı mektup.

den görüşmesini yukarıda izah ettiğimiz şekilde kabul etmenin gerçeğe daha uygun olduğu inancındayız.

Prens Mustafa Fâzıl Paşa Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahâtinden dönmesinden bir süre sonra İstanbula gitmiştir. (12 veya 14 Eylül 1867) Ancak Paris'e çağırmış olduğu gençlerin geçimi ve yayınlanmasını kararlaştırdıkları Hürriyet Gazetesi'ni çıkarabilmeleri için gerekli parayı da onların emrine vermiştir[48]. Baden-Baden toplantısında alındığı anlaşılan bu kararla, paşanın İstanbulla anlaşmasından doğan şüphe ve endişelerin giderilmesi sağlanmıştır. Nâmık Kemal'ın babasına ve İstabuldaki bâzı dostlarına yazdığı mektuplarda bunu açıkça görmek mümkündür[49]

Görüldüğü gibi Paşa ikili oynamaktadır. Padişahla anlaşarak İstanbul'a gidiyor; fakat elindeki kozu da şimdilik bırakmıyor. Bu sırada İstanbuldaki siyasî atmosfer de Paşanın lehinde gelişmektedir. Âlî ve Fuad Paşalar Prensin rakibi Hidiv İsmail Paşa aleyhine dönmüşlerdir. Prens Fazıl bundan faydalanmayı düşünürse de Paristeki yârânını da şimdilik ihmal etmez.

Gençler, hazırlıklarını tamamladıkları ve yayımına büyük önem verdikleri Hürriyet Gazetesi'nin ilk sayısını 29 Haziran 1868 de çıkarırlar. Gazete, İstanbul Hükûmeti aleyhine sert, acı ve çok kerre gerçek dışına çıkan mübalağalarla dolu yazılarıyle 63. sayıya kadar Ziya Paşa ve Nâmık Kemal'in imzalarıyle, 6 Eylül 1869 tarihine kadar devam eder. Bu tarihten itibaren Nâmık Kemal'in gazeteden ayrılması ile Ziya Paşa'nın idaresinde çok daha sert ve mübalağalı tenkit yazıları 1870-1871 Alman-Fransız savaşına kadar devam eder.

Ancak, gazetenin yayınlanmasından kısa bir süre sonra topluluk arasında temelde kuvvetli birleştirici bir bağ olmadığından, evvelâ gevşemeler sonra da kopmalar başlamıştır. Namık Kemal babasına yazdığı 27 Aralık (1869 ?) tarihli mektubunda "güvenilecek adam yok" diye bu durumu belirtir[50].

İstanbuldaki Meslek kuruluşunun başı olan Mehmet Bey gruptan ilk ayrılan olmuştur. Fikir adamı olmaktan ziyade eylem adamı olan Mehmet Bey Yeni Osmanlıları amaçları bakımından çok pasif bulmaktadır. Mehmet Bey daha Hürriyet gazetesi yayına başlamadan evvel Sultan Abdülazize bir suikast teşebbüsü maksadiyle İstanbula gittiğini, İsviçre-

(48) M.C Kuntay: Namık Kemal I. Sayfa: 565
(49) F.A. Tansel: Mektuplar I. Sayfa: 116
(50) M.C. Kuntay: Namık Kemal I. S. 562

de Hüseyin Vasfi Pasa ile beraber yayınladıkları İnkılâp gazetesindeki "Keşf el-zamir" adlı makalesinde anlatmaktadır[51]. Hürriyet Gazetesinin yayınlanmasından evvel Londrada Muhbir Gazetesini çıkarmakta olan Ali Suavi daha o sırada kendilerinden kopmuştur. Hürriyetin yayınlanmasından bir süre sonra Kâni Paşazade Rifat Bey de büyük bir gürültü ile gruptan ayrılmıştır. Ayrılmanın gürültüsü Rifat Beyin yayınladığı "Hakikat-i hal der def'i ihtiyal = hileyi bozmak için gerçeği açıklamak" adlı eserden dolayıdır. Bu broşürde Namık Kemal dışındaki bütün Yeni Osmanlıların aleyhinde bulunulmakta, bunların şahsi endişe ve çıkarları için bu işe giriştikleri teker teker açıklanmaktadır[52]. Rifat Beyi çok sevdiği bilinen Nâmık Kemal bu durumu babasına yazdığı bir mektupda "Biçare Rifat, Mehmed Ali Paşa'ya (Abdülmecid'in kız kardeşi Âdile Sultan'ın Kocası, sadrazam ve bahriye nazırı) dâmad olmak ümidiyle Dâ'rei Şura'ya memur oldu (Âdile Sultanın kızı Hayriye Hanımla nikâhlanmak için Ferik "Korgeneral" rütbesi ile Dar-ı Şûrâ-i Askerî "Yüksek Askeri Şurâ" üyesi yapılmıştı) aramıza katılma kararını Paris elçiliği maiyet memuru olduğu zaman vermişti. Prense (M. Fazıl Paşa) damad olmak için Şurâ-i Ümmet (Parlamento) isteyen Yeni Osmanlılardan ayrılarak hükümetin k..na sokuldu" demektedir[53].

Yeni Osmanlılar adı altında toplanmış olan gençlerin kısa bir süre sonra dağılmaya başlaması aslında şaşılacak ve yadırgancak bir hâdise değildi. Çünki kendilerini birleştiren içten inandıkları müşterek bir amaç yoktu. Daha çok şahsî sebeplerle o günkü hükûmete, hususiyle hükümetin başı olan Âli Paşa'ya duyulan düşmanlığın, çeşitli sebeplerle azalması veya yok olması bir araya gelen bu kişileri de tekrar ayrılığa götürmüştü.

Şahsî çıkarları için bu gençlerin Avrupaya kaçmalarını sağlayan ve orada geçimlerini sağlayan Mısırlı Prens, amacının İstanbul hükümeti ile anlaşmak suretiyle gerçekleşmekte olduğunu görünce onları bir anda terketmekten çekinmemiştir. Ziya Paşa, Prensin kendilerini nasıl aldattığını ve kendilerinin ona nasıl kandıklarını anlatmak için

Çekip bizi götürdüler şügür gibi katar ile
İşin neticesi budur, şu öndeki humar ile[54]

beytini ihtivâ eden meşhur "Kasîde-i Râiye"yi yazmıştır.

Grupun son halkasının kopması, yani Nâmık Kemal ve Ziya Paşa'nın da birbirinden ayrılması Yeni Osmanlılar'ın da sonu olmuştur. Nâmık

---

(51) Prof. Kaya Bilgegil: a.g.e. Sayfa: 436
(52) Ebüzziya Tevfik: Yeni Osmanlılar tarihi. I. Sayfa: 275-278
(53) M.C. Kuntay: a.g.e. Sayfa: 567

Kemal, Fâzıl Paşa'nın hususî sekreteri Sakakini aracılığı ile, gazetenin yayınlanmasına bir müddet ara verilmesini bildiren direktifi üzerine Hürriyet Gazetesinin 64. sayısından itibaren yazarlığından ayrılmış (6 Eylül 1869) bir müddet Viyana'da Osmanlı elçisi olan Halil Şerif Paşanın yanında kaldıktan sonra Âli Paşanın izni ile 24 Kasım 1870 de İstanbula dönmüştür.

Yeni Osmanlılar topluluğunun Avrupada lideri sayılan Ziya Paşa'nın bundan sonraki tutum ve davranışı, Yeni Osmanlılar topluluğunun bir araya gelmesinin gerçek anlamını daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Mustafa Fâzıl Paşa'nın Âlî Paşa ile anlaşarak Yeni Osmanlıları terketmesinden sonra kardeşi Hidiv İsmail Paşa, kendi şahsi emelleri için faaliyete devametmelerini sağlamak maksadiyle sekreteri Felâtun Paşa vâsıtası ile Ziya Paşa'ya başvurmuştur. Nâmık Kemal bu teklifi çok bayağı bulmasına rağmen Ziya Paşanın Bab-ı Âli ile bu şekilde mücadeleye devam için teklifi kabul etmesi üzerine gazeteden ayrılmış ve bir müddet sonra da Hürriyet gazetesi ile hiçbir ilişkisinin bulunmadığını gazete ile ilân etmiştir.

Ziya Paşa Londra'da bir müddet daha Hürriyet'i çıkarmaya devam etmiş ise de (84. sayıya kadar) Ali Suavi'nin "Âli Paşanın muhakemesi" adlı yazısını Hürriyet Gazetesi'nde yayınlanması üzerine, muhtemelen Âli Paşanın Londradaki Osmanlı elçisi Muzürüs Paşa aracılığı ile yaptığı müdahale üzerine, İngiltere Hükümetinin kendi kanunlarına aykırı olduğu mülâhazasıyle gazetenin yayınının yasaklanmasına ve Ziya Beyi mahkemeye vermesine sebep olduğundan Ziya Bey gazetenin 88. sayısından itibaren gazeteyi kapatmış ve avukatının tavsiyesi üzerine İsviçre'ye kaçmıştır Burada vefakâr dostu ve aşçısı Kasap Arif'in el yazısı ile taş basması (litografya) olarak Hidiv İsmail Paşa lehindeki yazılarla 100. sayıya kadar yayına devam ettiyse de başarılı olamadığından kapatmış ve Âli Paşa'nın ölümünden sonra sadrazam olan Mahmud Nedim Paşa tarafından çıkarılan genel siyasi aftan faydalanarak 1871 de İstanbula dönmüştür.

Başlangıçta Yeni Osmanlılar'la kısa bir süre beraber çalışmış olan İstanbuldaki "Meslek" kuruluşunun başı sayılan Mehmed Bey bir müddet sonra onlardan ayrılmış, 1870 Alman-Fransız Savaşından sonra bir süre Hüseyin Vasfi Paşa ile İsviçrede "İnkılâp" adında ihtilalci fiikrleri savunan bir gazete çıkarmış ve amcası Mahmud Nedim Paşa'nın sadra-

(54) Burada Fazıl Paşa deve kervanı önünde giden bir eşşek, kendileri de o eşeğin arkasından giden bir deve kervanına benzetilmiştir.

zamlığı sırasında mahkûmiyeti affedilerek İstanbul'a dönmüştür. İstanbul'dan kendisi ile beraber Avrupaya kaçmış olan ve hükûmetçe haklarında gıyâbî mahkûmiyet kararı bulunan Reşad ve Nuri Beyler ise siyasî mahkûmlar hakkındaki af kararnamesinden faydalanarak memlekete dönmüşlerdi.

Görüldüğü gibi Yeni Osmanlılar adı verilen topluluğu meydana getiren yazarlar Avrupada 3.5 sene kadar devam eden faaliyetleriyle "ne bir siyasî veya sosyal parti olabilmişler ve ne de aralarında görüş birliği sağlayabilmişlerdir." Umdukları ve bekledikleri sonuçlardan hiç birisine ulaşamadan, tıpkı bir araya gelişlerindeki tesadüfler gibi yine öyle raslantılarla dağılıp gitmişlerdir.

Bununla beraber şu hususu belirtmek gerekir ki Yeni Osmanlılar ne olduğını kendilerinin de pek bilemedikleri isteklerine belki kavuşmadılar; amma Avrupada bulundukları ve yurda döndükten sonra sürdürdükleri yazı hayatlarıyle Türk cemiyetinde etkileri uzun yıllar devam eden siyasî ve sosyal bir gelişmenin önderleri olarak gerçek yerlerini almışlardır. 1876 anayasası ve 1908 ikinci meşrutiyet hâdisesi onların yarattığı ve beslediği yeni fikirlerin bir sonucu olduğu, hiçbir şüpheye yer vermiyecek kadar kesindir.

ERZURUMLU DARÎR, FÜTÛHU'Ş-ŞÂM TERCÜMESİ VE NÜSHALARI ÜZERİNE

Mehmet YİĞİT*

Türkiye kütüphanelerindeki Türkçe yazmaların tamamının kataloğu bulunmamaktadır. Eski Anadolu Türkçesi yayınlarının da derli toplu bir bibliyografyası henüz yapılmamıştır. Bu iki sebepten dolayı, bu sâha üzerinde lisans üstü çalışma yapmak isteyenlerin, konu seçiminde bir hayli güçlüklerle karşılaşmış olduklarına bizzat şahit olduk. Bu gerçek, böyle bir çalışmanın bir nevi itici gücü oldu.

Yazımızda Darîr ,Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi ve üzerinde yapılan çalışmalar hakkında kısaca bilgi verilecek, birçoğunu yerinde görüp incelediğimiz nüshalar da geniş bir şekilde tanıtılacaktır.

Bu şekilde, Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi üzerinde çalışmak isteyenlere bir nebze yardımcı olabilirsek, bizim için bu, en büyük mutluluk vesilesi olacaktır.

DARÎR:

Erzurumlu Darîr'in doğum-ölüm tarihleri ve yerleri hakkında elimizde kesin bilgiler yoktur. Bütün bildiklerimiz, kendisinin eserlerinde verdiği kayıtlara dayanmaktadır. Bu kayıtlara göre: Darîr'in asıl adı Mustafa'dır. Babasının adı Yûsuf, dedesinin adı da Ömer'dir. Darîr, kendisini Fütûhu'ş-Şam Tercümesi'nde şöyle tanıtır : "Darîr-i Hakîr Mustafâ bin Yûsuf bir Ömerü'l-Mevlevî el-Erzene'r-Rûmî"[1]

Kendisinin verdiği künyeye ve eserlerindeki Azerî dil hususiyetlerine bakılırsa ,büyük bir ihtimalle Erzurum'da doğmuştur. Doğduğu yörede

---

(*) Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Araştırma Görevlisi.

(1) Darîr, Fütûhu'ş-Şam Tercümesi, Millet Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, No: 434, varak 1/b

ne kadar kaldığı ise meçhuldür. H. 779 (M. 1377) yılında Mısır'a gitmiş, Mısır şeyhülislamı Ecmelüddîn aracılığı ile Mısır hükümdarına tanıtılmıştır. Darîr, burada ilminin genişliği, güçlü hafızası ve tatlı sohbetiyle kendisini hükümdara kabul ettirir. Hükümdar, Salih Mansur Alaeddin Ali'nin isteği üzerine de meşhur Siyer-i Nebî tercümesini yapar.

Darîr, hayatının bundan sonraki kısmını Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi'nde şöyle anlatır: "kaçan resûl hazretinün sîresi kitâbını türkî diline tercüme kılıcak ol kitâb evvel ve âhir temâm olıcak resûl hazretinün hicretine yidi yüz toksan yıl temâm olmışıdı çün ol mübârek kitâbun tercümesi temâm olırak darîrli hakîr mısır şehrinden iskenderiyye şehrine sefer itdi iskenderiyye şehrinden dahi göçdi ehli 'yâli birle deniz güçdi dört yıl yunan vilâyetinde karaman mülkinde mukîm oldı andan sene hamse ve tis'îne ve seb'amâya olucak darîr yine şâm vilâyetine intikâl itdi çün haleb şehrine yitişdi haleb içinde bir melikün sohbetine irişdi kim halebe melik olmışıdı... melik olpan....."[2]

Fütwhu'ş-Şâm Tercümesi adlı eserini de, burada adı geçen Emir Çolpan'a sunmuştur işte. Yine yukarda geçen tarihlere göre Darîr, XIV. yüzyılın sonlarında yaşamıştır, diyebiliyoruz.

Doğuştan kör olan Mustafa bin Yûsuf, bu sebeple Darîr mahlasını almıştır. Hemen bütün eserlerinde bu mahlası kullanır. Bazı şiirlerinde de Türkçeleştirilmiş olarak "gözsük" şeklinde kullanır.

Geniş ilmi, kuvvetli hafızası, zevkle okunan ve dinlenen bir anlatımı bulunan Darîr, ömrünü hükümdarların sohbetlerinde geçirmiş, geride beş-altı asır boyunca elden düşmeyecek eserler bırakmıştır.

Darîr, tamamen manzum olan Kıssa-i Yûsuf Mesnevîsi'ne ve Siyer-i Nebî ile Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi'ndeki şiirlerine bakılırsa, oldukça kuvvetli bir şâirdir de. Birçok şiirinde Hz. Muhammed (s.a.v)'e âşık olduğunu açıkça ifade eder. Tasavvufî fikir ve yorumlara girer. Bu durum onun, aynı zamanda bir mutasavvıf, bir ehl-i tarîk olduğu kanaatini uyandırır.

FÜTÛHU'Ş-ŞÂM TERCÜMESİ:

Darîr'in Siyer-i Nebî'den sonra ikinci büyük eseri, Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi'dir. Darîr bu eseri, H. 130 (M. 746-47) tarihinde Medîne'de doğan, H. 207 (M. 822-23)'te Bağdat'ta ölen Ebû Abdullâh Muhammed bin Ömer bin Vâkdî el-Medenî'nin Şam ve dolaylarının İslâm ordularınca fetihlerine dair yazdığı, Fütûhu'ş-Şâm (Fütûhu'l-Emsâr) adlı eserinden çevirmiştir.

(2) a.g.e.

FÜTÛHU'Ş-ŞÂM TERCÜMESİ ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR :

Önal KAYA, 1981 yılında, A. Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Türk Dili Kürsüsü'nde, Fatih Nüshası 1.-75. varakları ile, Serez Nüshası'nın bu varaklara denk gelen bölümünün edisyon kritiğini, gramerini ve indeks - sözlüğünü, yüksek lisans tezi olarak hazırlamıştır.

Ben de aynı yıl, aynı fakülte ve kürsüde Fatih Nüshası'nın 151.-225. varaklarının transkripsiyonunu ve indeks-sözlüğünü yüksek lisans tezi olarak hazırlamıştım[3]. Bu iki çalışma, numaralandırılıp, kütüphanenin tezler bölümüne henüz intikal ettirilmemiştir.

Bunlardan başka, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi'nde yapılmış lisans tezleri mevcuttur:

1 — ALTIN, Hidayet, Fütûhu'ş-Şâm (Erzurumlu Darîr, 149b-175a) Metnin Transkripsiyonu ve İndeks, 1971 ,178 s. Türkiyat Ens. T. 1107

2 — AMUCA, Hasan, Fütûhu'ş-Şâm (V. 75-100) Metin Transkripsiyonu ve İndeks, 1975, IV + 50 + 392 s. Türkiyat Ens., T. 1702

3 — AYDIN, Perihan, Erzurumlu Darîr'in Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi, Metin ve İndeks (V. 40-60), 1972, III + 250 s., Türkiyat Ens. T. 1168

4 — AYGÜN, Aysel, Fütûhu'ş-Şâm, Transkripsiyonlu Metin ve İndeks, (V. 175-200), 1972, 152 s., Türkiyat Ens., T. 1231

5 — CAN, Esat, Fütûhu'ş-Şâm, Darîr, Metin-İndeks, 1970, 213 s. Türkiyat Ens., T. 1091

6 — ÇAKARER, Makbûle, Erzurumlu Darîr'in Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi ,(V. 58-75, Metin ve İndeks) 1972, 35 + 205 s. Türkiyat Ens., T. 1390

7 — ÇALIŞKAN, Nurettin Fütûhu'ş-Şâm, (275a-301b) Metin Transkripsiyonu ve İndeks ,1972, 275 s. Türkiyat Ens., T. 1384

8 — DENİZ ,Muharrem, Erzurumlu Mustafa Darîr'in Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi, (251-275), 1971, 36-94 s., Türkiyat Ens., T. 1108

9 — DİNER, Zekeriya, Fütûhu'ş-Şâm (125a-149b), Metin Transkripsiyonu ve İndeksi, 1972, s. yok, Türkiyat Ens., T. 1288

10 — DÜVENCİOĞLU, İlyas, Erzurumlu Darîr'in Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi, Metin-İndeks, (224b-250a), 1972, 334 s., Türkiyat Ens., T. 1232

(3) YİĞİT, Mehmet, Erzurumlu Darîr, Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi, (151.-225. Varaklar), A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Türk Dili Kürsüsü, Yüksek Lisans Tezi. 198011981 Öğretim Yılı, Ankara

11 — GÜNER, Ayşe, Erzurumlu Darîr'in Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi, Metin-İndeks, V. 200-225, 1972, 287 s., Türkiyat Ens., T. 1169

12 — KIPÇAK, Zekiye, Erzurumlu Darîr'in Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi, (V. 21-40), Metin ve İndeks, 1971, 205 s. Türkiyat Ens., T. 1185

13 — KIRDAL, Gülsün, Erzurumlu Darîr'in Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi, Metin ve İndeks, 1971, 260 s., Türkiyat Ens., T. 1184.[4]

Bu tezlerden başka, bir de haberden (ilândan) söz edilebilir. M. Faruk Gültunca'nın sadeleştirerek yayınladığı "Kitâb-ı Siyer-i Nebî, Sağlam Kitabevi, İst. 1977" adlı eserin arka kapağı içinde, aynı yazar tarafından hazırlanan Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi'nin yakında çıkacağı ilânı verilmiş idi. Bildiğimiz kadarıyla bu yayın, bu güne kadar gerçekleşmiş değildir. Gerçekleşmiş olsa bile, Kitâb-ı Siyer-i Nebî gibi, popüler nitelikte olacaktır, kanaatindeyim .

FÜTÛHU'Ş-ŞÂM TERCÜMESİ'NİN NÜSHALARI:

1 — Ayasofya 3328 Nüshası:

Eserin adı: Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi
Cilt: 1-2
Müellifi: Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkidî el-Medenî
Mütercimi: Mustafâ Darîr b. Yûsuf b. Ömer
Yazının cinsi: Harekeli nesih
Ebadı: 310 x 204 - 212 x 125 mm.
Yaprak sayısı: 379
Sahifede satır sayısı: 19
Kütüphanesi: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü
Kayıt no: 3328
İstinsah tarihi: Yok
Müstensihi: Yok

Baş tarafı: el-hamdüli'llâhi rabbi'l-'âlemîne ve sallallâhu 'alâ seyyidinç....

Serlevha müzehheb; söz başları, âyet ve hadisler kırmızı mürekkeple; kalın, filigranlı, krem rengi Venedik kağıdı; cilt kına rengi meşin, salbekli, şemseli, tamir görmüş; başta ve sonda Sultan II. Selim'in, 1/a'da I. Mahmut ile evkaf müfettişi Şeyhzâde Ahmed'in mühürleri ve vakıf yazısı var. Nüshanın 199/a'sında eserin birinci cildi bitiyor. 199/b'de tashih

(4) YETİŞ, Kâzım, Türkiyat Enstitüsü Kütüphanesindeki Tezlerin Bibliyografyası I, İ.Ü.E.F. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, C. XXIII, İs. 1981, s. 265-327.

olunduğuna dair bir kayıt var. Bir yaprak boş bırakılmış. 200/b'de ikinci cilt başlıyor. 301/a'da her satır kısaltılarak üçgen biçiminde, cilt bitirilişi gibi bir sayfa düzeni yapılmış, fakat yazıda böyle bir bahis yok. İki sayfa boş bırakıldıktan sonra, 302/b'de yeni bir cilde başlar kibi dua ile başlıyor, ama yeni bir cilt olduğuna dair bir ibare yoktur.

Bu nüshanın Millî Kütüphane Mikrofilm Arşivi'nde, (A) 240 numarada kayıtlı mikrofilmi bulunmaktadır .

2 — Ayasofya 3327 Nüshası:

Eserin adı: Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi
Cilt. 1-2
Müellifi: Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkidî el-Medenî
Mütercimi: Mustafâ Darîr b. Yûsuf b. Ömer
Yazının cinsi: Harekeli nesih
Ebadı: 310 x 204 - 212 x 125 mm.
Yaprak sayısı: 256
Sahifede satır sayısı: 19
Kütüphanesi: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü
Kayıt no: 3327
İstinsah tarihi: Yok
Müstensihi: Yok

Baş tarafı: el-hamdüli'llâhi rabbi'l-âlemîne ve sallallâhu 'alâ seyyidinâ...

Sonu: ..... fâris pâdişâhları kim hükm iderlerdi dahı olsa gerekdür didi va'l-lâhu a'lem bi's-savâb.

Nüshanın cilt özellikleri, mühürler ve kayıtlar, Ayasofya 3328 Nüshası'ylaaynıdır. Farklı olarak bunun cildi biraz harap, miklebi kopmuş, içinde duruyor .

Bu nüshanın da Milli Kütüphane Mirofilm Arşivi'nde 666 numarayla kayıtlı mikrofilmi bulunmaktadır.

Ayasofya 3327 Nüshası'nın kütüphane bilgi fişinde, her ne kadar 1-2 cilt deniliyorsa da, 1.-2. cilt ayırımını gösteren hiç bir ibare yoktur. Ayrıca nüshanın baş tarafı Fatih Nüshası'yla aynı olduğu için bu nüsha, eserin tamamına göre üçüncü cilttir. Ayasofya 3328 ve 3327 nüshalarının birbirinin devamı olduğu ve ancak ikisinin bir nüsha sayılabileceği ortadadır.

Ayasofya nüshalarının gerek cilt özellikleri, gerek yazı karakterleri ve gerekse dil özellikleri bizi, her ikisinin bir müstensih elinden çıktığı

kanaatine götürmüştür. Ciltlerin tam oluşu, harekeli oluşu ve dilinin eskiliği nazarı dikkate alınırsa, karşılaştırmalı bir çalışmaya esas alınabilecek en iyi nüsha budur, denilebilir.

3 — İstanbul, Üniversite Kütüphanesi Nüshası:

Bu nüsha kütüphaneye T.Y. 133, 134, 135 numaralarla kayıtlı üç ciltlik bir nüshadır .

I. Cilt:

Eserin adı: Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi
Cilt: Cild-i evvel
Müellifi: Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkidî el-Medenî
Mütercimi: Mustafâ Darîr b. Yûsuf b. Ömer
Yazının cinsi: Rik'a
Ebadı: 286 x 180 - 220 x 110 mm.
Yaprak sayısı. 203
Sahifede satır sayısı : 25
Kütüphanesi: İstanbul, Üniversite Kütüphanesi
Kayıt no: T.Y. 133
İstinsah tarihi: 1235 (Bu tarih, hicrî de rûmî de olabilir).
Müstensihi: Seyyidî-zâde Ahmed (Kermasdî?)

Baş tarafı: el-hamdüli'llâhi rabbi'l-'âlemîn ve's-selâtü ve's-selâmü 'alâ nebiyyinâ....

Sonu : .... on salavât-ı şerîf rica olunur temetü'l-kitâb bi- 'avni'l-lâhi'l-melikü'l-vehhâb.

Altın yaldız şemseli, miklepli, vişne rengi meşin kaplı cilt; kağıt su yollu, aharlı, beyaz; filigranı şeklindedir.

Ketebedeki kayıttan Silâhdar İlyas Ağa için yazıldığı anlaşılmaktadır. Müstensihin yazısıyla "sâhibü'l-kitâb Silâhdar İlyas Ağa" kaydı var. Ketebedeki harflerin üzerinde yaldız kalıntıları göze çarpıyor.

II. Cilt:

T.Y. 134 numarayla kayıtlı cild-i sânî, bütün özellikleri bakımından I. cildin aynısıdır. Farklı olarak bu, 211 varaktır.

Baş tarafı: ve tedârikle hareket idelim diyicek cümle asker...

Sonu: ..... okuyan dinleyen dîn karındaşlarıma emânet.

III. Cilt:

T.Y. 135 numarayla kayıtlı cild-i selâse, I. ve II. ciltlerin özelliklerini taşımaktadır. Cildin farklı tarafları şunlardır: 1/a-139/a başta bir varak

boş) Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi'nin III. cildidir. 139/b'den 142/a'ya kadar bazı mektuplar ve fevâid var. 142/b'den 145/a'ya kadar boş. 147/b'den 194/b'ye kadar Menâkıb-ı Tûtî-Nâme-i Garîbe adlı bir eser var. Daha sonrası 211. varağa kadar boştur.

Baş tarafı: ebâ 'ubeyda eyitdi ne'am çok 'âdâvet itdiler ve çok...

Sonu: ..... tâbi' silahdar ilyâs ağa târîh sene 1235.

Her üç cilt de bir müstensihin elinden çıkmıştır ve tamdır. Ayasofya nüshasından sonra gelen iyi nüsyadır, yalnız harekesiz oluşunu ve istinsahının çok geç oluşunu dikkate almak lazımdır.

4— Fatih Nüshası:

Eserin adı: Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi

Cilt: 1-2 (Yanlış olarak 1.-2. cilt denilmiş. Aslında eserin tamamına göre 3. cilttir).

Müellifi: Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkidî el-Medenî
Mütercimi: Mustafâ Darîr b. Yûsuf b. Ömer
Yazının cinsi: Nesih (Okunması zor bazı Türkçe ve Arapça kelimeler harekelidir).
Ebadı: 278 x 198 - 191 x 132 mm.
Yaprak sayısı: 309
Sahifede satır sayısı: 19
Kütüphanesi: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü
Kayıt no: 4286
İstinsah tarihi: H. 901 (M. 1495-96)
Müstensihi: Yok

Baş tarafı: el-hamdüli'llâhi rabbi'l-'âlemîne ve sallallâhu 'alâ seyyidinâ...

Sonu: ..... min şehr-i şevvâl el-mükerrem ahdî ve tis'amâ.

Sırtı ve köşeleri meşin, yüzü ebrû kaplı, miklepli ciltli; serlevha arebkâri müzehheb; kağıt aharlı ,Venedik; ilk çift sayfa yaldız cetvelli, diğerleri cetvelsiz.

1/a'da "el-cildü'l-evvel ve'sânî fî kitâb-ı fütûhu'ş-şâm" başlığı, Fatih ve Süleymaniye kütüphanelerinin kayıt klişeleri ile bir temellük kayıdı var. 1/b-2'de "fütûhu'ş-şâm kitâbının tercümesinde üçünci kitâbında türkî dili anun gibi haber virdi kaçan..." denilmektedir. 147/b'de el-cildü's-sâlis fî fetûhu'ş-şâm yazılı. 202/b'de ise "el-cildü's-sân îfî merecü'z-za'ferân" başlığı var. Kapaktaki adın, 1/b-2'de söylenenlerin, 147b'de ve 202/b'deki

başlıkların bu kadar birbirleriyle çelişkili olması, nüshanın problemli olduğunu göstermektedir. Ne var ki, bu nüshanın eserin tamamına göre, üçüncü cilt olduğu ortadadır.

5 — Serez Nüshası:

Eserin adı: Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi
Cilt: 1-2- (İçindeki kayıtlara göre böyle olmalıdır).
Müellifi: Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkidî el-Medenî
Mütercimi: Mustafâ Darîr b. Yûsuf b. Ömer
Yazının cinsi: Kaba nesih
Ebadı: 204 x 135-165 x 115 mm.
Yaprak sayısı: 446
Sahifede satır sayısı: 15
Kütüphanesi: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Bölümü
Kayıt no: 1866
İstinsah tarihi: H. 937 (M. 1530-31)
Müstensihi: Kâtip İbrahim
Baş tarafı: el-hamdüli'llâhi rabbi'l-'âlemîn ve's-selâtü ve's-selâmü 'alâ...
Sonu: ..... fâtiha okıya bunı yana âmin yâ rabbü'l-'âlemîn...

Şemseli, miklepli, kahverengi meşin ciltli; aharlı, kalın, Venedik kağıdı; cilt tamir görmüş; geçirdiği tamirlerde kâşifeler ve sayfa numaraları kesilmiş ,sonradan iki defa numaralanmış. Karışık ciltlenmiş olması kuvvetle muhtemel, oldukça problemli bir nüshadır.

6 — Mertol Tulum Nüshası:

Doç. Dr. Mertol Tulum'un özel kütüphanesinde bulunan bu nüsha, Siyer-i Nebî ile birlikte bir cilt içindedir.

Eserin adı: Siyer-i Nebî ve Fütûhu'ş-Şâm
Mütercimi: Mustafâ Darîr b. Yûsuf b. Ömer
Yazının cinsi: Harekeli nesih
Ebadı: 250 x 180 -185 x 125 mm.
Yaprak sayısı: 361, 114/b'den itibaren Fütûhu'ş-Şâm başlamaktadır.
İstinsah tarihi: Yok

Baş tarafı: bi'smi'llâhi'r-rahmani'r-rahîm rabbi hemmim bi'l-hayr...

Sonu: ... çokluk çeri[illegible] dirilmişdür ad u sanlu erenlerdür melikler bir yire gelüb dürürler.

Alt ve üstten vişne renk bez sırt yapılmış, kahverengi meşin cilt; aharlı, kalın ,sarı kağıt. Başta sonradan ekleme, kağıdı ve yazısı değişik 12 yapraklık yeni bir kısım var.

Hocam Prof. Dr. Zeynep KORKMAZ, bu nüshanın, Milli Kütüphane tarafından mikrofilm arşivi için filme alındığını haber vermiş idi. Ne var ki, mikrofilm kayıt numarasını elde edemedik.

Burada tanıtılan altı nüshadan başka, Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe yazmalar Kataloğu'nda[5], Bloche, A.F. 56 ve Rieu, 38b'de tanıtılan nüshaların mevcudiyetini zikretmekle yetinip ,onları tekrar ele almaya lüzum görmüyoruz.

Ayrıca Osmanlı Müellifleri'nde[6] bir Nuruosmaniye Nüshasından söz edilmektedir. Nuruosmaniye kitapları, Süleymaniye Kütüphanesinde olmasına rağmen, böyle bir nüshaya rastlayamadık. Yine Osmanlı Müellifleri'nde bahsedilen ve Osmanlı Müellifleri'ne dayanan hemen her çalışmada sözü edilen bir Millet Kütüphanesi Nüshası vardır ki —bu nüshanın özellikleri dolayısiyle— bu yazı serisinin ikinci kısmı tamamen Millet Nüshası'na ayrılmıştır.

---

(5) Karatay, Fehmi Edhem, Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmalar kataloğu, C. 1, İst. 1961 ,s. 163-164

(6) Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, Osmanlı Müellifleri, C. III, İst. 1975, s. 97

سنقداد بن اسود اولا قرق صحابیله اشغا اندلر کلیسالر بی خاموار
قدر رهامرشاه کوردیکم قلعه الله دن کندی ویجه ایدایم
دیکین مقداد بن اسود وشهر قومیله حمله قلدی اولالت بیلک کافرلی
صدیلر و ملکنی دیلادیلار و مال غنایم شهر کتوردلر مقداد
بن اسود وزیراوغلنی بلک دکدی هلال بن اذوری قاضی دکدی
اندن اولا قرق غازی الدی بنه خالد بن ولید قالنه ارشدی
وبو فتحلرک حکایتنی خالد عرض اندی خالد رضی اسکندریه
تابع اولان قلعه لری وشهرلری جمله فتح اندی مسلمان لق قلدی
براولو صحابی سنجاق بکی قلدی قاضی وخطیب امام وصوباشی
دکدی ولایتلرک مصالحنی قیوردی اندن خمس مالی الرله خلیفه عمر
بن خطاب حضرتلرینه بنی ویریدی جونکه نامه عمر ارشدی
مضمون نامه بند وکبی بلدی حق تعالی الی نوک عظمتنه سجده شکر
اندی اندن خلیفه امر ایتدی دویت وقلم حاضر ایلادیلر ابو عبیده به
بنی یازدیکم عیاض بن غنم خالد بن ولیدی دیار بکر ولایتنه
وشهر باط سلطانلرک اوستنه کوندرکلردی قاصد یله بنی کندردی

ابو عبیده یه کلدی خالد فرخ اسکندریه تبسم ندن صکن ابو عبیده یه
ارشمشدی ابو عبیده خلیفه نوک بنسنی خالد بن ولید اوخودی
جمله التسع والطاعه دیدیلر دخی سفر براغنی کوردیلر امین حضرت
لرینی عیاض بن غنم خالد بن ولیدلرینی اون ایکه بیک کوزیدن ارسیله
کندردی سهیل ابن عبد الله اولکرلرنه قراولر اولوب یورودیلر
قونه کوجه یورودیلر سوزاوکوشدیلر اسلام لشکرلری رقه شهرینه
واردیلر رقه شهرینک برکی واردی اندن بوحنا دیرلردی رئیس
العین پادشاه شهر و یاط سلطانه نعلقدی دیلدیکی عرب یله
جنک ایلیه رقه قومی براریه جمع اولوب تدبیر قلدیلر اولولرلی
ابتدا لریه عجمیله عرب راسندن براز اجنی قوموز عرب قومی خود
شفاه کبی ملکی نواحسیله الدیلر فیصری اون ایکه کزیوز بیک
جرسیله صدیلر و مصر تخنی اسکندریه شهرلی نوابعیله الدیلر
وبنی خود براوج قومی عرب جرسیله مقابل اولوما زلیر بکلرینک که
اولدرکیم عرب جرسیله صلح ایدوندلر رقه بکی بوحالدن
خبردار اولدی جرسیله شهر و یاط کلدی بلسنجه اولو بکلری واردی

كتاب فتوح الشام

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين وسلام على المرسلين
الحمد لله رب العالمين معاذ بن جبل الانصاري رضي الله عنه الى سواحل البحر جاءه
ترجمه سير مختصر مستطاب يوسف الموصلي عصمه الله وولديه وجميع المسلمين
آمين يا رب العالمين فتوح شام كتابيلك ترجمه سيدر بو كتابي
تركي دبله آنك كبي خبر ويرديكيم قيمن معاذ بن جبل انصاري رضي الله
عنه مسلمانلغي خبر سيدن اوغرايه بيلك كشي الدي وحي وكتب كتابنه بويوردي
غايت ايتمكه تا الان اعمكه متصرف اولدي بو بيكادن متصرف باد شاه بكلريدن
اولوكتيلر بزله قليطا نوس قاتنه ويريدي كندوزي سلطنت تختنده
اوتوروب تاج اوزندي تكاكه آين بزدي اوتوزدي اندن قليطا نوس كندو ملكلري
بزله قيصر ملكنك ماجلري تأبلري بزله اوكنجه يزيدلر قيصر سلطانك
بندمسنه كلدلر اولو بتوك قيصر بزله اتوردي قيصر قليطا نوس كوريلنجك
اوروطردي قرق بوردي قليطا نوس قيصر اوكندوبنه اوندي قيصر
قليطا نوس قدي كوشدي بانيندن بير آيلدي اندن بتوك بوجود بكر معبوديه
مسجد كوتوروب قيصر قليطا نوس مسجد لر اولوكليسالر ايله بزيد ن نحوز
ونوع لر تعظيم بزله قليطا نوسلك بكلري اوتوزلر قرلتاي مرولر خون
وسد لر مجلس آرايشين ايدلر اوج كون كيجه كندز آنلكبي عشرتنه
مشغول اولديلر ايما مسلمانلق جريانك تعليمندن تكي بيندن سلك ديلر
ايلام وبنك شعاريندن شوكيندن بربرينه خبر ويرولر كعابنك هولناكي

اولكبي قاعلرينه دوندوبني لها عللرينه كون اوزن عباد تلرين خليفلرينك عدليني
ملكلرينك فضلني قليطا نوسه شرح ايدلر الحق مسلمانلغي جريسي قليطا نوس جريي
جكب كلدوكندو موزيد لر جبلي اديشه ايدلر الاحق جلنا وموزينه كوكللري تأبت
ايدي مرحوم انديشه لري يله كوكللريندن يزكندي كافرلر يمكه ايچكه
مشغول اولديلر بزيجه كون اورش ايلكي سواش ايلكي جنك ايلدلر اول معاذ بن
جبل مسلمانلغي جريسيله بزله جبل شهرينه يتشدي جبله بن ايهمك بن عمرو بن
اوغلي واردي كاكاسي عباد بن جبل همرهسي واردي جبله اني كندو شهرينه
نائب وكيشدي چون معاذ بن جبل لا دينيته شهرينك اهالي لري كوريلنجي اولدي
غايت ايدي روزطوار غنمت ايدي اوغلي فيروز طوق اسيري ايلدي اندن جبله
شهرينه يتشدي مكه قيصر سلطانينك اغلي قسطنطين كم مكه
كنارنده همي قيصاريه شهرنده اولوردي انسي قيصر بيك يوك آلتون
بغداي يوكلتمش وير مش صور شهرندن مركب قلعه لرينك كوريلدوكن طرابلوس
شوبنك ولا يتندن جمع اتمش قسطنطينك حاميسي اتمش جبل شهرينه كوروش
جبله ابن ايهمك عمري اوغلي عباد بن جرحمه اجمر لشكر اولديلر قيصر يوكي
زواده سي مسلمانلغك وعدي اولدي مسلمانلق جريسي اولديلر بزله
اريه بغداي تلرجي قيصر لوجي اتكلري بزله الديلر اولايلدوكن كاتلرندن
غايت ايدكلري غنيمت بزله سوروب مسلمانلق جريسيله قرشولر مسلمانلر
اولغنيمت كوروب تكبير تهليل كتروب يلرشاه ولوغ غلغله سي بزله
انطاكيه شهرينك طاغلري طلاروب تلري يتشدوب

Ayasofya 3327 Nüshası, 1/b-2/a

هذه المجلد الأوّل من فتوح شام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين • وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله وصحبه اجمعين •

[illegible] ابو بكر ابن حسين ابن سفيان البغوي قال حدّثنا ابو بكر ابن عبيد قال حدّثنا عمر ابن عثمان ابن ابرهيم ابن الحارث التيمي • ومحمّد ابن عبد الله ابن سعد ابن روح العامري • وربيعة ابن عثمان • ويونس ابن محمّد المظفري • وعبد الله ابن يحيى ابن عبد الله • ومعاذ ابن محمّد الانصاري • وعلي ابن عبد الله ابن قادة الانصاري • وعبد الرحمن ابن العزيز ابن عبد الله • وعثمان ابن حبيب الحارث واسماعيل ابن ابرهيم ابن عقبة ابن زبير • وعمر ابن ابي بكر الانصاري • ويعقوب ابن محمّد ابن ابي معصب المازني بنو النجار رضوان الله عليهم اجمعين •

وحديثهم شلة روايت ايدرلر كه بو فتوح شام سوزلرني محنه ارشدردن لقمان الله تعالى رسولي قبض اولوب حق جوارينه تورجق ابو بكر صديق رضي الله عنه خليفه اولدي مسلمانلر جميعي سمعا وطاعة ويرلر ايدي بو يولك عرب ايچره حكم اولمز ايدي مدّتلرنه محالفت ايدرلر • الله تعالى مسلمانلره فتح نصرت ويردي • اولمز ايدي عربلرك بعضي مسلمانلر

يلديلر بعضي سيعيار ايلوب توبه . ايلديلر مسلمانلر مغلوب ايدوب بولدايلر امان امان ايچنده • مالديلر محالفت ايدركسنه مالدي جميع محمّد ديننه وشريعة سنّتاد اولدايلر اندن صكره ابو بكر ايله رسولجا يعنه كلوردي كافر اسلام اندة جمع اولورلردي ابو بكر منبره چيقوب حق تعالينك وعدينه خبر ويررديي دخي دوغرديي رسول مخصوصلك مباركدوحنه صلوات كوندردي قبرينه سلام ويررديي مسلمانلره نصيحت ايدردي دخي غزا قيلنلر اولدقجه اين سوليردي شهيدلك مرتبسين شرح ايلردي اندن صكره بركون ايتديي يا معاشر الانصار رحمكم الله سزه معلوم در كه الله تعالينك رسولي نقل ايدوكي كونلرده بوقدر لشكر جمع ايدوب دوغرديي شام فتح ايتمك ايستردي برحق تعالينك حسابلق يتشدي ضعيف اولدي جون كندوسنك ضعفين بلديي اسامه بن زيد ايله باش وكدي بجدد توب كيدردي تا مسلمانلر شام طرفنه بركوچ كوچدلر اندن صكره حضرت رسالت حسنه اولمغين يه دونديلر كلديلر ايدي بحمد الله كه اوتن مسلمانلق امن امان ايچنده در عرب قومندن كيسه محالفت ايدرلق دن دكلدر مسلمانلق حسرتيله جميع ايدمم دوسه كندم ايدي سيزده دخي اي اولولر يا معاشر الانصار نه در سزدن بوزدمدي اندن بري اولولر ايدرلر يا خليفة رسول الله سوز سوكلدن بوزمق سنك بويرو شكلدن دكلدر كما اضاعتدن دولرسن صدّيقك رايني جميع اصحاب بكندي جون ابو بكر اولوك سوزني اشتدي دعاكلدي مسلمانلرله تخمين قلديلر سكسان كشه ايدي بو خبري يا ايچيلر كلديلر من بكلرينه حميريه عمرو بن

دیکرلب اخر شهر دن چوروبی دیدنیاریدن یازیلوب چوروبی یوجه صاغدن چوروبه
امد شهرین بودزکنده کودی بوترتیبده کوبجاکزین دایه سنه سویاری ایتدیرد.
بوشهریکرمسین دخی مبارک شهرکه بودرنجه میلون بقعه وردلفریب طپراق
وآردرخرم اب هوالویردرعجب بوشهری بونک کبخرم یرده کم بنیاد اوزیدر
تنقی دولتلوملک بوملکتی یادکار قویمیدردی دایمایتدی یاسیده بورومملکانه
قاتندخی تواریخ کتابلرنده معروف مشهوریازیلمیدیلنده کم روم مملکتنده یونان
اقلیمنده برملک مملکه مالک اولدکم اول ملکه طیماوس بن اساوس بن جیمیاط بن
مکلاوکون ابن الاصفر ابن العیص ابن اسحاق ابراهیم الخلیل دولردی اول طیماوس
ملکه دولت یوزدوتدی سعادت قولاوزاولدی کرینه کمال صونرسه میتساولدی
بریوزندیکی کبزلوماللری مطلب اری حاصل قلدی مال براه جوق شهرلر قلعه لرووکر
مملکتنده بنیاد قلدی اول طیماوس ملکوک بردولتلواغلی اولادی آدی اصطنبول
ادی اول آتسی طیماوسدن دلدی ایتدی دارمکه بر شهر بنیاد ایدم دیخی بنوم آدوی
اول بنیاد اتدکوم شهره آد اورم آتسی دستور ویردی همان اصطنبول مهندسلر معمارلر
جمع اتدی اصطنبول شهرنی بنیاد اندی شهروک چورمینی التمرسنک یول قلدی
درت یانه کون درت بیک معلم معمار اشادی قلان انجه اردن ارتق دخی تمام اولدین
اصطنبول بن طیماوس ملک اولادی انوک براغلی قلدی آدی قسطنطین بن اصطنبول بن
طیماوس ادی اصطنبول شهرینوک بقیه سنی اول قسطنطین ملک یاپدی انوکون اصطنبول
شهرنوک ادی ایکی دنیایه اوزره قسطنطنیه هم اصطنبول دیرلر اول طیماوس ملک
بکلری ملکلری براله بوطاغلری بویلاقلری سیرایلیوبر براوه یتشدی بوارملاکه آزه

وسه رت بکاری کوردیکه رلاک کب صویوردن فیردیخی خیب بودجه ره ملده
دیوز مصلحت ایکوردکه بوارماقه کنارنده برمعظم شهر بنیاد اوکم اولیکه زمه
وزاسندن تاچیون ملکلری براله طاشدی دوکلی مصلحت کوردی بر طیماوس ملک
مهندسلره بویردی شهری هندسه قلملری یماغنه مشغول اولدلر بیمتس ایمدی طوپا
وسیراله الملرلردی بیوردی کم هر برملک برزرع یاللر برحمام برکلیسا یاللر انوک
کب اتدلر ملکلرینه بویروغنی برنه کاتوردلر دایه ایتدی یاسیده بوایکی قرنداشکم
بطرس یوحنادر اول ملکوک صویندن دولرلر انوکون بوملک بولاره مقرردردی
چوزمن ایمدی دایه سندن بوسوزلری اشتدی کوکلنده اندیشه بتدکی دایه سندن
کیزلدی دیکم اول ایکی قرنداشوک ارا سنه خلف دشدی برینه دشمن اولدلر شهرلر
اوتاسندن برزرع چکمشلردی بریانی بطروسک ادی بریانی یوحنانک ادی اورتا
یرده برقیو واردی اول قیویی کلیدلدلر شهر قیویی بوبکادن اول یکا اول یکادن
بوبکا کم اولدلر من ترصلحون قونقلق ایلادی نطردیی اغلی لاوری دیخی قری صوره
سرایینه اوخدی یوحنایی دیخی اغلی قری براله اوینه کاتوردی یمک یندوکندن صکره
شرابه داروی هوشبر قتدی اول ایکی قرنداشی زیرتلری براله طوتدی اولدردی
شهری کندونک ایلادی اول ایکی قرنداشوک خزینه لری قبضه ایدیچریه اولشدردی
برمعظم کلیسا یاپدی اچینی جواهر التون انجوبلر بزدی الوکشیشلری ایراق براردن
اوخدی اول کلیسایه کاتوردی بخشی عدل داد اتدی حکمه وعدله بنیاد اندیب
ایلی سرادی شهری بخلادی شویله کم رعیت انوک دیرانشندن دولت مندایلدیلر
ملایه دادنه خورسندا ولدلر اونکیل من نام شهرنده بیعت سوردی ملکه الناتی

وَمَنْ اَسْوَالِ اِخْبَاطِهِ اَنْدِيلِي بِرَجُلٍ وَزَرِينَهُ هَرَكَسْ فَاكِدِيسِهِ لَقُولُ
لَوْقُوتْ دِيوجَاغُوهِ يِلِي مُسْلِمَانْ لَرْدَنِي اَمَانْ وَيِرْدِيلِي بِجَمِيعِ اَشْغَالِهِ اَنْدِيلَرْ
بِزِيسِهِ اَنْلَرُهِ اِيشْدِي اَنْتَهِ تَعَالَى قَلْعَهِ كُزِي بِزَهْ تَوْجِيهِ اِيلَهِ فَتْحِ اَنْدِيرِ
شَنِهِ دِي سِزْ بِرُوزْ قَوْلَهِ وَسِزْ بِزَنِهِ دِيلِي سِزْ اِيلَهِ رُوزِ اَمَانِ بِرْ قُوسُونْ زِيرَا
عَهْدِ اِنْسَاوْزْ وَفَا اِيدَهِ رُوزِ سُوزِ بِي اُوْزْ وَكَزَمَكْ سُكْرُوزِ بِزَكْلَهِ وَ
مُوزِدِنْ سِزَا اَمَانْ وِرُورُكْ اَمَّا مُسْلِمَانْ اُولَيَنْدَنْ جِزْيَهِ اَلُورُوزْ وَهُمْ
كِنِهِ مُسْلِمَانْ اُولُورْسَهِ بِزُومْ سِزُورُوزْ وِرُورُوزِ دِيَ اَسْلَرْ وَفِي اُولْ
سَنَهِ قُولْ اِيدِيلِي اَكَرِي مُسْلِمَانْ لَرْدِي بُوحَبَرْ قُسْطَنْطِينِهِ
اِيرِيشْدِي كِلَهِ كِمْلَرْ اُولُوبْ وَصُورَةِ اَلِدِي وَبِنْ بِسْ بِلَدِي كِلَهِ عَرَبِ اِلَهِ
مُقَاوَمَتْ اِيدَهِ مَنْ اُولْ سَيْدَنْ مَاكِنِيرِ اَلَّذِي وَفَتْ
اُولُورْدِي حَسَنِهِ سِنِ مَالِكِ اَمَّا بِنِ اَلَّذِي عَمَالِ اَلْبَكِيلَرِ
قُولِدِي اَنَاسِنَهِ مُتَوَجِّهِ اُولَدِيغِي جِزْنِ قَبَسَارِيَهِ خَالِقِي اَيْ كُورُدِيلَرِ
عَمْرُو بِنِ عَامِرِ جِقِدِيلَرِ صُلْحِ اَنْدِيلَرِ كِهِ قَلْعَهِ تَسْلِيمِ اِيدَرْ
بِسْ اِكِي يُوزْ بِكْ وَزِرِهِ قُسْطَنْطِينِ نَقْدِ وَنْ جِنْسِدَنْ نَهِ قُوبُونِ
كُنْدِيسِهِ اَنَكْ اُوزَرِنَهِ مُصَالَحَهِ اِيدِيلَسُونْ اَنْلَرْ كِتَابِي صُلْحِ
كَتْبِ اُولُنْدِيغِي عَمْرُو قَبَسَارِيَهِ كِتْدِي مَلِكِنَهِ قُوبُتْ كِنْدِيسِهِ
اَلَّذِي خَلِيفَهِ كَاتَبِكْ بِلِ اِيجُونْ جِزْيَهِ وَضْعِ اِيدِي هَرْ بِرِ اَرَهِ دُرْتْ دِينَارْ
عُمَرْ دِي اَنَهِ اَمَدْ اَنْسْ دِي صُورَهِ يُوسُفْ بِنِ عُمَرِ بِي كُنْدِي اَمَّا
كَفَنَهِ بِنِ دِي حُسَيْنَهِ رَسُولُ اَللَّهِ صَلَّى اَللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَهِ دِي

وَمَا بِنِي عُمَرْ اَنَهِ قَلْ اُولْدِي اَمَّا بِنِ اَكَا بُوزَادَهِ وَتُمَشْ اِيدِي
رِوَايَتْ اُولُنْدِيكِ جُونْ عُمَرْ وَدَفْعِ قَبَسَارِيَهِ يَهِ فَتْحِ اَنْدِي بُوبَدَنْ
اُوكْدِيدِنْ ذِكْرِ اَنْدِي وَكُنُوزِكِ وَفَتْحِ رَجَبِكْ عَشْرِ اُولَسَنْدَهِ
اَرْبَعَا كُونْدَهِ مِجْرِتْ تَارِيخِكْ اُولُنْ بِدِي سَنَهِ عُمَرْ خَلَا قَتْلِكْ دُرْدُنْجِي
يِلِسَنَهِ اِدِي بُوخَبَرْ عَكَا وَرَمْلَهِ وَنَاصِرَهِ وَعَسْقَلَانْ وَغَزَّهِ وَنَابُلُسْ
وَطَبَرِيَهِ اَهْلِنَهِ بِيتْدِي مُسْلِمَانْ لَرِ اَلَهِ مُعَالَحَهِ اَنْدِيلَرْ بِيرُونْ
وَجَبَلَهِ وَلَاذِقِيَهِ دَخِي اَنْجَلَايِنْ اَنْدِيلَرْ بِسْ اَللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى
فَضْلِي وَكَرَمِي جَنَابِ اِلَهِ جَمِيعِ كَاتِبِ شَابِي مُسْلِمَانَلَرَهِ تَمَلِيكْ اَنْدِي
رَسُولِ اَللَّهِ صَلَّعَمْ بِرَكَتِي اِلَهِ تُمَّتِ اَلتَّرْجَمَةُ بِعَوْنِ اَللَّهِ تَعَالَى وَحُسْنِ تَوْفِيقِهِ

بیکدن جمع اولان جماعته اوغوری دوکل مسلمانلر ترشید اولر
بو سوزمک اوذرینه بزیجه کون کچدی امیر المؤمنین
عمر ابن الخطاب رضی الله عنه فیکرده و اندیشده
مایدیکم اسلام مملکت فتح اولدی خراشکندریه
مایلدی اجلدی فرات صویلرل غایت صویلرل جوزه
مسندک شهر لکیر اولدیلر ارض رنجه دیلکر
فتح اولدی دیار بکر مملکتی ارمنیستان
مایلدی مسلمانلیه مسخر اولدی قالدی
عراق مملکتی ولایت خراسان
مایلدی اولدیلر فارس
مادیسان لری کیر حکم
مایدر لرزیدرجی اولسه
کرک دردی
هو الله اعلم

Ayasofya 3327 Nüshası, 256/b

TATARCA - BULGARCA BAZI DİLBİLİM VERİLERİNE GÖRE KAZAN TATARLARININ MENŞEİ (*) (**)

Uzbek Bayçura (Leningrad)
Çev.: Dilek Elçin

Bulgar konusu üzerinde araştırma yapan bilim adamlarının görüşleri arasındaki bazı farklara rağmen, Kazan Tatarlarının, Volga Bulgarlarının dil ve kültürünün mirasçısı ve devam ettiricisi olduğu gerçeği, bu alanda ciddî incelemelerde bulunanlardan büyük bir kısmı tarafından inkâr edilmemiş; görüş ayrılıkları daha ziyade Volga Bulgarlarının diline Tatarca ve Çuvaşçadan hangisinin daha yakın olduğu üzerinde toplanmıştır.

Tatar tarihçilerinden hiçbirinin, başta Tatar tarih ilminin kurucusu meşhur Şihabeddin Mercânî[1] olmak üzere Kazan Tatarlarının Volga Bulgarlarının bir devamı olduğu hususunda en ufak bir şüpheleri yoktu. Aziz Ubeydullah[2] gibi diğer tarihçiler de aşağı yukarı aynı görüşü

(*) Bu makalenin İngilizce aslı, "Stvdia et Acta Orientalia" X, Bükreş 1980, (s. 15-26)'da yayınlanmıştır.

(**) (1965'te yazılıp 1975'te İngilizceye çevrilen) bu makale aslında "Zvukovoy stroy tatarskogo yazıka v svyazi s nekotorımi drugimi tyurkskimi finnougorskimi yazıkami, Kazan, 1960-5 (dört cilt)" adlı doktora tezimin IV. cildinin "Giriş" kısmının bir hulâsasıdır. Tezin hulâsası 1962 yılında Moskova'da basılmıştır (ss. 1 - 62). Doktora tezinin bir kopyası Moskova'daki Lenin Kütüphanesi'ne, diğer bir kopyası ise Estonya'daki Tartu Üniversitesi'ne verilmiştir. O zamandan bugüne on yıldan fazla bir süre geçmiş, bu arada görüşlerimden büyük bir kısmı Sovyet filologları tarafından benimsenmiştir. Bazıları (meselâ, Kazan ve Leningrad'dakiler) sadece eserlerimden aldıkları sonuçları tekrarlamakla kalmamış (Tatar kelimesinin geçirdiği mânâ değişiklikleri hakkındaki hükümlerimde olduğu gibi), Çuvaşça - Bulgarca hipotezi taraftarlarının görüşlerinin bir tek, üstelik de şüpheli bir harfe dayandığı şeklindeki ifademi, v.b. kullanmışlardır.

(1) Mustafâd al ahbâr fi ahwâli Kazan wa Bulgar. Kazan, c. I, 1887; c. II, 1900, ss. 4-13, v.b.

(2) G. Gubaidullin, "K. voprosu o proishojdenii Tatar", Vestnik Nauçnogo Obşçestva Tatarovedeniya, N°8, Kazan ,1928, ss. 131-142.

paylaşmakta idi. Harun V. Yusupov da Tatarcaya dönüşen eski Bulgar dili üzerinde durmuştur[3]. Onun görüşünü, eski Bulgar devleti topraklarında ele geçen XIII-XVII'nci asırlardan kalma yüze yakın mezar taşına ait fotoğraf ve metinlerle zengin bir bibliyografya da desteklemektedir[4]. Bugün de Tatar resmî tarih ilmî anlayışının konuya bakış tarzı, Kazan'da yayınlanan ve içlerinde SSCB İlimler Akademisi Kazan Şubesi Tatar Dil, Edebiyat ve Tarih Enstitüsü'nün çıkardığı H. İmâdî ile diğer araştırıcıların eserlerinde de görüleceği üzere aynıdır.

Moskova'daki ilim adamlarından bazıları tarafından da benzer görüşler ileri sürülmüştür. Meselâ, Volga bölgesi halklarının maddî kültür meseleleri üzerinde en büyük Sovyet otoritesi A.P. Smirnov, "Bulgar-Tatar kültürünü Kazan Hanlığının ve zamanımız Tatarlarının kültürü ile karşılaştırdığımızda Kazan Tatar kültürünün temelini Bulgar kültürünün teşkil ettiği hükmüne varmak hiç de zor değildir" demektedir[5].

Buna göre:

1 — Kazan Tatarlarının yaşadığı sâha (Tatar Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti)nın çekirdeği ile Bulgar topraklarının aynı yere rastlaması,

2 — Bulgarlarla Kazan Tatarlarının maddî ve manevî (meselâ: İslâmiyet) kültürlerinin birbirini takibi (Çuvaşlar, Volga havzasının bir bölümünde oturmalarına rağmen hiç bir zaman müslüman olmamışlardır),

3 — Kazan Tatar dilinin Bulgar âbidelerindeki kitâbelerle ana çizgilerde uyuşmasına dayanarak, bugünkü Kazan Tatarları ile dillerinin Bulgarlar ve dillerine, zamanımız İtalyanları ile İtalyancasının, Romalılara ve klasik Latinceye nisbetle daha da yakın bulunduğu neticesine varmak mümkündür.

Yine de, Volga Bulgar dil ve kültürünün Çuvaşlardan çok Kazan Tatarlarınınkine yakın olması gerçeğine rağmen, Çuvaşçayı Bulgar dilinin tek vârisi gösteren bazı dilbilimcileri de vardır. Bu ikinci görüş, XIX'uncu asırda N.İ. İlminskiy gibi Rus ortodoks Rum kilisesi misyonerleri tarafından ortaya atılmış, çarlık devri sansürcüleri Prof. N.İ. Aş-

(3) H.V. Yusupov, Vvedenie v bulgaro-tatarskuyu èpigrafiku. Moskva-Leningrad, 1960, s. II, ve III. bölümün tamamı.

(4) a.e.

(5) A.P. Smirnov, Voljskie bulgarı, Moskva, 1951, IV. bölüm, ss. 76-86, v.b. Kitabın ekinde, "Tatarların bugünkü ülke sınırları içindeki X-XIV'üncü asırlara ait Bulgar arkeolojik âbideleri"nin bir haritası ile 144 coğrafî ismi içine alan "X-XIV'üncü asır Bulgar kitabelerinin bulunduğu köyler"in bir listesi mevcuttur.

marin ile Prof. N.F. Katanov'dan başlayarak N.A. Baskakov ve B.A. Serebrennikov gibi günümüz profesörlerinden bazılarına kadarki takipçilerince desteklenegelmiştir.

Bu görüşte, kavimlerin maddî-manevî kültürü, antropoloji, etnografya, coğrafya ve tarihleri bütünü ile hiçe sayılarak, Kazan Tatarlarının Bulgar menşeli oluşu tamamen reddedilmekte, konu, yalnızca dilbilimi çerçevesine çekilmek suretiyle Çuvaşlar, Volga Bulgarlarının tek vârisi ve ahfadı olarak gösterilmektedir.

Bundan ötürü, Bulgar konusunun —yazımızın sınırlı oluşunu dikkate alarak— dilbilimi yönü ve metodla ilgili meselelerinden sadece en ehemmiyetlilerini ele alacağız.

Bizim Çuvaş-Bulgar görüşü olarak adlandırdığımız ikinci görüş ilmî olarak isbat edilememiştir.

Önce, etnojenez meselesinde yalnız dilbilimine ait olanların değil, mevcut bütün verilerin göz önüne alınması gerekmektedir. N.İ. İlminskiy v.b. nın vardıkları sonuçların yalnız dilbilimi verilerine dayalı olmasının geçerli birtakım sebepleri vardı. Bilindiği üzere o devirde, Bulgar mezar taşları henüz maddî kültür âbideleri, v.b. olarak incelenmiş değildi[6]. Fakat bugün, Bulgarların maddî kültürü, epigrafisi ve coğrafyası üzerinde çok sayıda ehemmiyetli eserler yayınlandığına göre, bu verilerin Bulgarlar ve dillerinin günümüz halkları ile lehçelerine veya dillerine olan bağlantısı ele alınırken ihmal edilmesi için hiç bir sebep düşünülemez.

Sonra, "Bulgarca", "Türkçe", "Çuvaşça", v.b gibi her defa başka bir kavrama delâlet eden belirsiz tabirleri kullanmak, ilmî anlayışa ters düşmektedir. N.İ. İlminskiy, Bulgar dilinde mevcut olduğunu ileri sürdüğü "çuvaşizm"leri "Türkçe ile bugünkü Çuvaşça arasında bir yerde" tarif etmektedir[7]. (Bulgar kitabelerinin asıl ehemmiyetli kısmı Tatarca ile uygunluk göstermektedir.) İlminskiy Çuvaşçayı Türk dilleri arasında saymamakta ve Çuvaşları da türkleşmiş bir Fin-Ugor kavmi olarak düşünmektedir[8]. O, "Türkçe" kavramına da bir açıklık getirmemektedir. Ancak, ele aldığı konunun gelişinden bu tabirle "Türkî" 'nin, yani 1917'den önce bütün Müslüman Türk halkları için ortak olan edebî dilin ifade edildiği sonucuna varmak mümkündür. Ayrıca, Rusça transliterasyonu

(6) P.E. Kornilov, "K izuçeniyu èpigrafiçeskogo reznogo kamnya bolgarsko - tatarskoy èpohi", Materiali po ohrane, remontu i restavrasii pamyatnikov TASSR, III, Kazan, 1929, s. 3.

(7) H. Yusupov'un kitabına göre gösterilmiştir, s. 10.

(8) a.e., s. II.

ile yayınladığı Kazan Tatarcası metinlerinde görüleceği üzere Kazan Tatarcasını "Türkî" den ayırmaktadır. (Bu metinler gerçekten de Çuvaşça ile Türkî arasında yer almaktadır-U.B.). Buna rağmen günümüzdeki takipçileriyle karşılaştırıldığı takdirde N.İ. İlminskiy'in hükümlerinde daha ihtiyatlı davrandığı görülür. Meselâ, bugün N.A. Baskakov, "Bulgarca-Çuvaşça dil grubu"ndan söz etmekte, fakat örneklerini Bulgarcadan veya Bulgarca ile Çuvaşçada ortak kelimeler yerine, sadece modern Çuvaşçadan göstermektedir[9]. Bu yolla, belirsiz "Bulgarca" kavramının yerine "Çuvaşça" konulmakta ve Bulgarcanın sadece Çuvaşça olduğu fikri mesnetsiz olarak ileri sürülmektedir. Hiç şüphesiz, böyle bir metodla sınırsız hayal gücünün herhangi bir mahsulü tam bir hakikat olarak takdim edilebilir.

Bu sebepten konuya daha fazla girmeden önce Batıda pek bulunamayan, fakat Kazan'da basılanlar dahil SSCB'de iyi bilinen bazı yeni eserleri dikkate alarak Bulgarlar, Çuvaşlar ve Tatarlar hakkında umumî bir bilgi vermek uygun olacaktır.

Türk menşeli bir kavim olan Bulgarlar —bugünkü bilgilere göre Mezopotamya'ya kadar takib edilebilen— anayurtlarından M.S. birinci binin ortasından sonra çıkmışlar, Derbent Geçidi'nden Kuzey Kafkasya bozkırlarına girerek başşehirleri Taman yarımadası'nda olmak üzere büyük Bulgar devletini kurmuşlardır. Ancak Bulgarlar sonradan bu bölgeyi terke zorlandıkları zaman üç kola ayrılmışlardır. Bu kollardan birincisi Kuzey Kafkasya civarında bugüne kadar kalmış, ikincisi batıya göç ederek Tuna bölgesinde bir ülkeyi zapt etmiş, "Bulgar" adını verdikleri yerli halkla karışmış, üçüncüsü ise kuzeye gittikten sonra, IX'uncu asırda Volga-Kama havzasında, tarihte Volga Bulgar ülkesi olarak bilinen devleti kurmuşlardır.

Bulgarlar, başta Bulgar devri mezar taşlarındaki yüzlerce kitabeden çıkan dil verileri olmak üzere, bugün yerlerinde inşa edilmiş bulunan Rus ortodoks Yunan kiliselerinin temelini teşkil eden bina kalıntılarıyla Bulgar şehrinin harabeleri gibi maddî ve manevî kültür mirası arkeoloji ve etnografya delilleri ile de ispatlandığı gibi zamanımız Kazan Tatarlarına yakın bir Türk halkı idi.

Merkezi Kazan'a altmış kilometre uzaklıkta, Kama'nın çıkış yeri yakınında, Volga nehri üzerindeki Bulgar şehri olan Bulgar devleti asırlarca varlığını korumuş ve halkı dokuzuncu asırdan itibaren müslüman olmuştur. XIII'üncü asırda Bulgar devleti Moğolların eline geçti; Altın Orda'ya tâbî hale geldi. XIV'üncü asrın sonlarına doğru doğudan gelen is-

(9) N. A. Baskakov, Tyurkskie yazıki. Moskova, 1960, s. 106, v.b.

tilâcıların ardarda hücumlarına uğradı; bunu Rusların işgali takip etti; diğer şehirleriyle birlikte baş şehri tamamen yakıp yıkıldı. Bulgar devletinin geniş topraklarında, geride kalanları da uşkuynikler (nehir soyguncuları) ile düzenli Rus askerî birlikleri yağmalayıp harap ettiler[10]. Bulgar mimarisinin eşsiz örnekleri olan saraylar, mabetler, su kemerleri, hamamlar, kaplıca tesisleri, diğer binalar, evler ve hatta şehir duvarları yıkılarak imha edildi. Beş yüz yıl süreyle üzerinde çoğu antik değerde kitabeler bulunan Bulgar binalarının son kalıntıları ile evlerinin temellerini, duvarlarını, kiliselerini, hatta ahırlarını inşa eden bölgenin Rus halkı, en büyük zarara yol açtı. Bunun sonunda Bulgar mimarisinin hemen bütün kalıntıları yerle bir oldu. Ayakta kalabilen bazı âbideler ise yakın zamanlarda elektrik enerjisi santralları için baraj yapımı sırasında Volga nehri su seviyesinin yükselmesi üzerine sular altına gömülmüştür. Bulgar devletinin şehirleri, istilâcılar tarafından yağmalanınca halk bozkır sâhalarına, köylere doğru kaçtı. Ekseriyeti köylerde yaşadığı halde V.İ. Lenin'in Ekim Büyük Sosyalist Devrimi'nden önce belirttiği gibi aralarında okur-yazarlık yüzdesi Ruslarınkinin üç katı olan Kazan Tatarlarının kültür seviyesinin yüksek olmasının bir sebebi de budur. Bundan sonra Bulgar devleti topraklarında Kazan Hanlığı kuruldu ve yüz elli yıl müddetle varlığını sürdürdü. 1552'de Ruslar bir muhasaradan sonra Kazan şehrini zapt ettiler. Şehir, çok eski ve kıymetli kütüphaneleriyle birlikte yakılıp yıkıldı; halk, esirler ve mülteciler dahil olmak üzere öldürüldü. Hanlık, 1553'te tamamen Rusların eline geçti. Bu son beş yüz yıl içinde de soykırımı politikası, çarlık hükûmetinin bir siyaseti olarak devam etti. Meselâ, hıristiyanlaşmayı reddettikleri için bazı köylerin halkı kılıçtan geçirildi. Aynı âkıbete esirler de uğradı[11]. Ekim Sosyalist Devrimi'nden sonra, ancak 1920 yılında, bugün Kazan Tatarları olarak adlandırılan Bulgar halkı, V.İ. Lenin'in şahsî gayretiyle, Rus Federasyonu'nun sınırları içinde "Tatar Otonom Sosyalist Cumhuriyeti" nin kurulmasıyla nisbî bir muhtariyet kazanmıştır.[12]

---

(10) Bkz., meselâ Voprosı ètnogeneza tyurkoyazıçnıh narodov Srednego Povolj'ya i Priural'ya Kazan, 1971" sempozyumu; A.H. Halikov, Tatar halkının kilep çığışı. Kazan, 1074 ,ss. 51-62; ayrıca değişik tarihlere ait Rus vekayinameleri, v.b.

(11) 12'nci dipnota bkz.

(12) Tatar millî cumhuriyeti, Kazan bölgesi (vilâyeti)ndeki Rus komünistlerinin itirazlarına rağmen V.İ. Lenin'in inisiyatifi ile kurulmuştur. Bu komünistler Çuvaşlar, Mariler, Udmurtlar, v.b için millî cumhuriyetler kurulmasına rıza gösterdikleri halde, Tatar cumhuriyetine kuvvetle karşı çıkmışlardır. V.İ. Lenin, onları şahsî kudreti ve parti disiplini yoluyla razı olmağa ve organizasyon çalışmalarına katılmağa zorlamıştır.

Çuvaşlar ise, Bulgarlardan birkaç asır önce Orta Asya'nın doğusunda bir yer olduğu tahmin edilen anayurtlarından çıkarak Volga havzasına gelmişlerdir. Bu, bir yandan Moğolca ve Mançu-Tunguz dil grupları, diğer taraftan Türk lehçeleri arasında yer alan Çuvaşçanın dil hususiyetlerine de gayet uygun düşmektedir. (Bu konuda N.N. Poppe'nin eserlerine bakınız)[13]. Çuvaşların Hunların bir bölümü olduğuna, Volga bölgesine beşinci veya altıncı asırda yerleştiklerine inanan bazı bilginler de vardır. Çuvaşların oturdukları bölgenin, Tatar OSSC'nden batıda bulunduğuna göre Bulgar devleti topraklarının bir parçası olmasına imkân yoktu.

Tatarlar, adları, aslında Çingiz Han'ın imha ettiği bir Moğol kavminin adından gelmesine rağmen tipik bir Türk halkıdır. Çingiz Han, devrin geleneğine uygun olarak kendi kabilesine, imha ettiği kabilenin adını almış; sonradan Ruslar bu ismi Bulgarlar ve onların soyundan gelenler dahil olmak üzere bütün Türk kabile ve halklarını içine alacak şekilde genişletmişlerdir .Buna karşılık, Kazan Tatarları bu ismi hiç bir zaman benimsemediler; kendilerini "Bulgarlar" veya "Şimal Türkleri" v.b. olarak adlandırdılar. "Tatar" kelimesinin mânâsı, Moğollarla birlikte "Tatarlar"ın büyük bir kısmını teşkil eden bugünkü Türk halklarından Özbekler, Kazaklar, Karakalpaklar, Nogaylar, Sibirya Türk kavimleri v.b. nin ataları dâhil olmak üzere Kıpçak, Uygur, v.b. gibi çok sayıda Türk kabilesini adlandırmak üzere kullanıldığı Moğol fetihleri devrinde en geniş şekline ulaşmıştır. Çingiz Han'ın muhafız kıtasıyla torunlarından ibaret olan Moğollar ise Türkler arasında erimiştir. "Tatar" kelimesinin delâlet ettiği mânâ, bir takım siyasî sebepler yanında, önceden sahip olduğu genişliğin de tesiriyle son beş yüz yıl içinde düzenli şekilde daraldı. Günümüzde bu terim, sadece Kazan Tatarları ve Tatar OSSC'nin batısı ile güneyindeki Mişer Tatarları ile Sibirya Tatarlarının bir kısmına alem oldu. Bugün devrim öncesi Abakan Tatarlarına Hakas, Tuva Tatarlarına da Tuvalılar denilmekte olduğundan kelimenin şumûlü daha da daralmış bulunmaktadır[14].

Bu makalede "Kazan Tatarları" deyimi, başlıca Tatar ve Başkır OSSC'ndeki nüfusun ekseriyetini teşkil etmek üzere komşu bölgelerle otonom cumhuriyetlerde yaşayan, temsilcileri batıda Leningrad ile Riga'dan

---

(13) Bkz. N.N. Poppe, "Çuvaşskiy yazık i ego otnoşenie k mongol'skim turetskim yazıkam", Bull. de l' Acad. des Sc. de l' URSS, 1925, s. 426; Nicholas Poppe, Introduction to Altaic Linguistics, Wiesbaden, 1965, ss. 33-38; N. Poppe, "Zur Stellung des Tschuvaschischen", Central Asiatic Journal, Wiesbaden, 1974, c. XVIII, ss. 135-147, ve diğer eserleri .

(14) Tatar kelimesinin mânâsı için ayrıca G. Gubaidullin'in yk. daki makalesine bkz.

Uzak Doğu'da Vladivostok'a kadar yayılmış bulunan Tatar dilinin Kazan (veya "orta") lehçesine giren Tatarlarını göstermek üzere kullanılmıştır[15]. Tatar OSSC topraklarındaki temsilcileri dahil olmak üzere Mişer Tatarları (Tatar dilinin batı lehçesi) ile Sibirya Tatarları (Baraba, Çulım, Tarı, v.b.) (Tatar dilinin doğu lehçesi) asıl Kazan Tatarları grubunda sayılamazlar. Bu durum, Bulgar meselesinin incelenmesinde mühim bir yer tutar. Çünkü bazı dilbilimciler rotasizm ile diğer dil hususiyetlerini Bulgar diline has saymaktadırlar. Halbuki aynı hususiyetler, Mişer Tatarcasıyla Sibirya Tatar lehçelerinde bulunmadığı halde, bir dereceye kadar asıl Kazan Tatarcasında görülmektedir. Böylece asıl Kazan Tatarcasının bir yandan Bulgarca, diğer yandan adı geçen doğu ve batı lehçeleri arasında bir yer işgal ettiği ortaya çıkmaktadır. Meselâ, Kazan Tatarcasındaki R ünsüzü bazı hallerde Mişer Tatarcasının Z ünsözünü karşılamaktadır (krş. Kaz. Tat *yatkır*, Miş. Tat *yatkız* "yatır", "koy", v.b.)

Ben "Bulgarlar" deyimini, bazı dilbilimcilerin gösterdikleri gibi "Çuvaşlar" veya "Bulgar — Çuvaşları" kavramlarıyla eş mânâda değil, Volga-Kama bölgesi Bulgarlarını ifade için kullanmaktayım. Yine burada, Bulgar ve Çuvaş dilleri veya Bulgar kitabelerindeki dilin Çuvaşça ile bir karışımı değil, müslüman Türklere ait eski Bulgar devleti topraklarında mezar taşları ile diğer âbidelerdeki dil kastedilmektedir[16]. Bulgar devletinin henüz varlığını koruduğu devirdeki âbidelerin dili, eski Bulgarca, daha sonrakilerinki ise Yeni Bulgarca olarak adlandırılabilir.

***

1863'te Şihabeddin Mercânî[17]'nin öğrencisi tanınmış Tatar bilgini Hüseyin Feyizhanov, Bulgar âbidelerinde, Latin alfabeside HUR, YUR veya YUZ olarak transliterasyonu yapılabilen 'yüz" ün de bulunduğu bir dizi kelimenin mânâsını çözmek suretiyle bir filoloji keşfinde bulunmuştu. Ancak Feyizhanov'un genç yaşta vefatından sonra Kazanlı birkaç Tatar âliminin muhtelif konular üzerinde ortaya koydukları bazı gö-

(15) Bkz. meselâ A.H. Halikov, Tatar halkının kilep çıgışı. Kazan, 1974, ss. 116-127. Ayrıca değişik devirlere ait Rus vekayinamelerine, v.b. bkz.

(16) "Bulgarca" tabirinin yerine meselâ N.A. Baskakov'un 9. notta geçen eserinde, "Çuvaşça" konulmuştur.

(17) Şihabeddin Mercânî'nin Rusya'da kendisini ziyaret eden İngilizler tarafından alınmış bir portresi Londra'da British Museum'da bulunmaktadır. 1960 yılında Moskova'da toplanan XX'nci Milletlerarası Oryantalistler Kongresi'nde, Mercânî'nin Kazan Üniversitesi Kütüphanesi'nde muhafaza edilen ve beş cilt tutan el yazması eserlerinin tarih ilmi bakımından taşıdığı ehemmiyet dile getirilerek basılmasına karar verilmiş olmasına rağmen henüz yayınlanmamıştır.

rlişler sayılmazsa bu kitabelerin dili hakkında filolojik hiçbir araştırma yapılmamıştır. Konuyu ele alan Rus filologları ile ortodoks Yunan kilisesi misyonerleri ise, Bulgar kitabelerini filolojik bakımdan inceleyecekleri yerde, Bulgarca kelimelerin Arap harfleri ile imlâsının bugünkü Çuvaşçadaki bazı kelime ve şekillerin telâffuzunu hatırlatmasından yola çıkarak, kolayca Bulgar kitabelerinin imlâsıyla Bulgarca ve Çuvaşça telâffuz arasına bir eşitlik işareti koymuşlardır. Üstelik bunu Arap yazısının Türkçe telâffuzu vermedeki yetersizliğini isbat için kendileri tarafından ciltler dolusu kitap yazılmış olmasına rağmen yapmışlardır.

Sayıları yüzü aşan mezar taşlarının kitabelerinde Bulgar dilinde Çuvaşizm olarak adlandırdıkları on beş kadar kelime veya şekil bulmuşlar, ve o andan itibaren "Bulgarca" kavramını, yüzlerce kitabe arasından sözde bugünkü Çuvaş dilindeki bazı kelimelere uyduğu gerekçesiyle seçtikleri bu on beş kelimeye denk saymışlardır[18]. Bu "esas"a dayanılarak Volga Bulgarlarının tek vârisinin Çuvaşlar olduğu sonucuna varılmıştır. Bir yandan, Kazan Tatarlarıyla Bulgarların ülke topraklarının aynı yere isabet etmesi ile Tatar dilinin malzemeleri, diğer yandan da Çuvaş ülkesinde, "çuvaşizm" denilen unsurları ihtiva eden Bulgar mezar taşları yerine ancak XVI'ncı asırdan kalma ve Tatar dilinde yazılmış âbidelerin bulunması gerçeği tamamen ihmal edilmiştir[19].

Böylece Çuvaşça-Bulgarca hipotezinin tevsiki, Tatar OSSC topraklarında yani Tatarların ülkesinde bulunan mezar taşları üzerindeki Bulgarca kelimelerden on beş kadarının yazılı şeklinin bugünkü Çuvaş dilindeki ses (akustik) şekilleriyle birleştirilmesine irca edilmiş olmaktadır.

Bu muhakeme tarzı hem metod, hem de mâhiyet bakımından her türlü tenkidin dışındadır.

1 — Bu on beş Bulgarca kelimenin Çuvaşça kelimelere uyduğunu farz etsek bile, bu, Bulgar kitabelerinde geriye kalan kelime köklerinin başka bir dilin kelime ve şekillerine uymayacağı sonucuna varmayı gerektirmez. Bulgar dili bir Türk dilidir. (Zamanımızda buna karşı çıkan kimse yoktur.) Bu haliyle eski Bulgar devleti topraklarında (Çuvaş OSSC ülkesi aynı yerde değildir) konuşulan Tatarca başta olmak üzere diğer bütün Türk lehçeleriyle ortak bir çok yöne sahiptir. Ayrıca bu kitabe-

(18) N.F. Katanov, Bulgar kitabelerinin dilini Çuvaşça ile bir saymış, ve "Türkologların vazifesinin Tatar ve Çeremis dillerinde hâlâ muhafaza edilmekte olan Çuvaşça unsurunu ortaya çıkarmak olduğunu belirtmiştir. (Bkz. H. Yusupov, a.e., s. 10, v.b.)

(19) H.V. Yusupov, a.e., s. II

lerin bütünü göz önüne alındığında, Çuvaşça yerine Tatarca ile uygunluk göstermektedir.

Bu kitabeler, Çuvaşçayı anlamayan, fakat medresede şarkiyat öğrenimi görmüş bir Tatar tarafından rahatça okunabilir; Arap harflerini öğrense de Tatar dilini bilmeyen bir Çuvaş tarafından ise çözülemez. Bu sebepten N.F. Katanov'un, sonra da N. Ya. Marr'ın diğer dillerde (Marr'a göre, aralarında Çuvaşların da bulunduğu "Volga Yâfetî'lerinin dilinde) Çuvaşça unsur aramağa dair tavsiyesi çıkar bir yol değildir[20]. Bulgar kitabeleri umumiyetle Bulgarca kelime ve şekillerin Çuvaşçadan ziyade Tatarca ile uyuştuğunu göstermektedir. Bu uyuşma, kitabelerde çeşitli kelimelerin imlâsının pek çok varyantı bulunması sebebiyle ancak belirli dil hususiyetlerinde göze çarpar. Tabiî bu keyfiyet, kitabeleri bir bütün olarak düşündüğümüz takdirde geçerlidir. Öte yandan Çuvaş-Bulgar faraziyesinin taraftarları gibi bütünü (coğrafyayı, v.b.) ihmal ederek kitabelerin küçük bir bölümünü seçme halinde dahi, Arap dilinden alınan çok sayıda kelime bir yana, her Bulgar mezar taşı kitabesinin Kur'an'dan iktibasla başlamasına dayanarak Bulgarları, Araplarla; kitabelerin dilini de onların dili ile birleştirmek için daha fazla sebep düşünülebilir. Tek başına bu gerçek bile, Bulgarlarla Tatarların müslüman, buna karşılık Çuvaşların başlangıçta putperest, daha sonra hıristiyan olmaları dolayısıyla Çuvaş-Bulgar faraziyesine karşı ciddî bir delil sayılabilir. Bilindiği üzere dînî inançlar etnojenez meselelerinin çözümünde mühim rol oynamaktadır.

Yukarıda sözü geçen bu on beş kelimenin Bulgarca ve Çuvaşçada ortak olduğunu kabul etsek bile önce, bu durum Bulgarca ile diğer Türk lehçeleri arasında genetik bir bağ ihtimalini dışarıda bırakmamaktadır. İkincisi, çeşitli alıntı kelimelerin bulunması daima mümkün olabileceğinden bu hal Bulgarca ve Çuvaşçada, Bulgarca ile Tatarca veya başka bir Türk lehçesi arasındakine nisbetle daha yakın bir takım genetik bağların varlığını isbat etmemektedir.

II — Ayrıca, on beş Bulgarca kelimenin Çuvaşça bazı kelimelerle uyuştuğu hakkındaki faraziye de, bunların Arap harfleriyle yazılı şekilleriyle tahminî Bulgarca telâffuzlarının birleştirilmesine dayandığından isbatlanamamıştır. Makalemdeki yer darlığı sebebiyle, burada sadece, yukarıda bahsi geçen birkaç Bulgarca kelimeyi, Çuvaşçadaki karşılıkları ile birleştirmede ve böylece diğer bütün Türk lehçelerine karşı, Bulgarca ile Çuvaşçayı, hususî bir "Bulgar-Çuvaş" grubu halinde bir araya getirmede en mühim dilbilimi hususiyeti olarak ileri sürülen Bulgar Rotasizmi meselesini tartışacağım.

---

(20) 18'inci nota. Bkz.

Her şeyden önce Bulgar kitabelerinde aynı kelimenin iki değişik yazılışına sık sık rastlandığı belirtilmelidir. Bunlar arasında noktalı virgüle benzeyen Arap harfi Z (meselâ, *cuz* "yüz" kelimesinde) ile virgülü andıran R (meselâ *cur* "yüz" kelimesinde)'li kelimeler sayılabilir. Buradan Bulgarcada, birincisi R-, ikincisi Z- olmak üzere iki lehçe bulunduğu sonucu çıkarılmıştır. Bulgarcanın Z- lehçesi Tatarcaya daha yakındı. Bu sebeple tamamiyle ihmal edilerek, Çuvaşçayı Bulgarcaya yaklaştıracağı düşüncesiyle sadece R- lehçesi göz önüne alınmıştır. Bu durum, Çuvaş-Bulgar faraziyesi taraftarlarının kullandığı metodolojiyi göstermesi bakımından ilgi çekicidir.

İkinci olarak, Bulgar dilinde bu R- lehçesinin varlığı, dolayısıyla rotasizm isbatlanmamıştır. İşin aslı, Arap harflerinden R-Z arasındaki tek farkın noktadan ibaret olmasıdır. (R, virgüle, Z de noktalı virgüle benzeyen işaretlerle gösterilmektedir). Arap yazısını tanıyan herkesin bildiği üzere sadece ünlüleri gösteren işaretler (harekeler) değil, harflerin alt ve üstlerindeki noktalar da Latin alfabesini kullanan dillerde *i* harfinin üzerindeki noktanın atlanması gibi, ihmal edilmektedir.

Üstelik VII-XIII'üncü asırlar Arap imlâsında R ve Z harfleri çok defa tek bir harfle, virgüle benzeyen R ile karşılanıyor ve ayrıca kelime sonlarında üçüncü bir harfle, /N/ sesini gösteren "Nun" ile de karıştırılıyordu.[21]. H. V. Yusupov'un kitabında yer alan Bulgar kitabelerinin fotoğraflarında görüldüğü gibi yazıda noktaların ihmali ortak bir hususiyettir. Bu durum, kitabelerdeki Arapça kelimelerin imlâsı ve klasik dildeki telâffuzların karşılaştırılması ile kesin olarak isbat edilmiştir.

Buna göre Bulgar kitabelerinde Arapça *"tarih"* kelimesi, gerekli mütün noktalarla; tam bir yazışta ihtiyaç bulunduğu halde noktasız, veya harflerin üst ve altlarına değişik sayıda noktalar koymak suretiyle yazılabilmektedir. Bazen de iki nokta yerine, "Ya" harfinde olduğu gibi tek nokta ile karşılaşılmaktadır. Fakat bütün bunlar, Bulgar kitabelerinde farklı şekillerde yazılmış olan *"tarih"* gibi Arapça kelimelerin değişik telâffuzları olduğu mânâsına gelmez. Bunun sebebi, Arap yazısını

(21) "Çuvaşi i bulgarı po dannım Ahmeda ibn Fadlana, Çeboksarı, 1954, ss. 13, 63, v.b." broşüründe A.P. Kovalevskiy, VII-XIII'üncü asırlar Arapçasında, R ve Z seslerinin çoğu defa tek ve aynı harfle (noktasız virgül şeklinde) gösterildiğini ve bazı harflerin alt ve üstüne konması gereken noktaların umumiyetle ihmal edildiğini belirtmektedir. Fakat bu gerçeklere rağmen A.P. Kovalevskiy, aynı şeyin Bulgar kitabelerinde yer almış olabileceğini dikkate almayı reddederek, Arap yazısını, Bulgarca telâffuzla birleştirmiştir. Bu da onun, maksatlı davrandığını ve ilmî objektiflikten yoksun bulunduğunu açıkça göstermektedir.

kullanan Arap, Fars ve diğer kavim veya milletlerin dillerinde yazıda noktaların (ve umumiyetle ek harflerin) konulmamasının tabiî oluşudur. Sonra Bulgar kitabelerindeki Arapça kelimelerin çoğu Kur'an'dan yapılmış iktibaslardır. Bunların standart telâffuzu bulunmakta ve bu telâffuzdan herhangi bir sapma büyük günah sayılmaktadır. Bulgar kitabelerinde aynı kelime değişik şekillerde yazılsa bile söz konusu kelimenin hiç bir zaman farklı telâffuz edileceği mânâsına gelmemesi bu sebepledir. Bunun için "*tarih*" kelimesi her zaman için bu şekilde telâffuz ediliyordu. Arap yazısındaki uygulama hakkında hiç bir fikri olmayan, ancak bu harfleri bilen birinin de tahmin edebileceği gibi hiç bir zaman *yarih, barih, yaric* ve *yarbh*, v.b. olarak telâffuz edilemezdi. Bu, Rus Yunan kilisesi misyonerleri ile onların Türkoloji alanındaki takipçilerinin hatasıdır.

III — Ve son olarak, Bulgarcanın zaman içinde, Bulgarların sürekli temas halinde bulundukları Kıpçakların tesiri altında, belli durumlarda R yerine Z'yi geliştirememiş olduğunu da hiç bir şey isbat etmemektedir. Şayet Bulgarca gerçekten Kazan Tatarcasını Mişer Tatarcasından, yani Kıpçakçadan ayıran fonetik hususiyetlerden biri olan günümüz Kazan Tatarcasının rotasizminden farklı bir rotasizme sahip idi ise, belli durumlarda Kaz. Tat. R'nin Miş. Tat. Z'yi karşılaması, Kazan Tatarcasında Bulgar devrinin bir kalıntısı olarak kabul edilebilir.

***

Çuvaşça-Bulgarca faraziyesinin ehemmiyet bakımından rotasizmden sonra gelen iki delili daha vardır. Bunlar (I) Çuvaşça ve Bulgarcanın diğer Türk lehçelerinden kendilerini ayırmakta olan lambdaizmle birleşmeleri, (2) Çuvaşça ve Bulgarcada diğer Türk lehçelerinde ünlü ile başlayan bazı kelimelerin başında protetik ünsüzlerin varlığı, başka bir deyişle Çuvaşça *va/vä*'nin diğer Türk lehçelerindeki *a* ile *o*'yu karşılaması. Çuvaşça-Bulgarca görüşünün diğerleri ile birlikte bu delillerini makalemin ikinci kısmında tartışacağım. Bu arada aşağıdaki hususlara işaretle yetineceğim:

1. Çuvaşçanın ,rotasizm, lambdaizm ve diğer Türk lehçelerinin başına ünsüz gelmeksizin tek bir ünlü ile başlayan bir seri kelimesine karşılık, ilâve olduğu ifade edilen bir ünsüzü bulundurmasına bağlı olarak ,diğer Türk lehçeleri arasında hususî yer işgal ettiği bir gerçektir. Ancak bu hususiyetler ara sıra diğer Türk lehçelerinde de görünmektedir. Bu yönden Bulgarca, Çuvaşçanın değil, diğer Türk lehçelerinin yanında yer almaktadır.

Bulgarcanın lambdaizme sahip olduğu faraziyesi bir örneğe dayandırılmıştır .Bu, âbide kitabelerinde Nu: 3 (1291 yılına ait) ve Nu: 16

(1320)'da /B(e)L-NC(1)/ (*-nci* sıra sayılarına getirilen ektir) şeklinde kayıtlı, kökü /BL/ "beş" olan kelimedir. Diğer mezar taşı kitabelerinde "beş"i gösteren kelime ya yoktur, ya da alışılmış Türkçe şekil /BŞ/ görülmektedir. Bu ikinci gerçek, Çuvaş-Bulgar görüşü taraftarlarınca bir tarafa itilmiştir.

Oysa Ortak Türkçede s veya ş'yi karşılayan ve ara sıra görülmekte olan bu l'ye diğer Türk lehçelerinde de (meselâ, krş. Türkiye Türkçesi, Karayca, Kumanca *alt* ile Tatar-Türkçesi *ast*, v.b.) sık sık rastlanmaktadır. Fakat Türkiye Türkçesinde lamdaizmden söz etmek (ve içinde *"alt"* kelimesini bulduğumuz Baltık-Fin dilleri arasında saymak) için bu, yeterli bir sebep değildir. Çünkü bu gibi durumlar ârızîdir ve alıntı olabilir. İkincisi Çuvaşça *pillek* "beş", Tatar Türkçesi *biläk/bəläk* "bilek" le (krş. Tunguzca *bilän* "bilek") uyuşmakta ve Tatarca *bişlək* "beşlik" le karşılaştırılabilmektedir. Böylece bu kelime, hem fonetik, hem de leksik bakımdan tecrit edilmekte ve insan vücudunun kısımlarını gösteren başka bir grup kelimeye bağlanmaktadır. Bütün bunlar Bulgarca lambdaizm iddiasının sağlam esasa dayanmadığını ve reddedilmesi gerektiğini göstermektedir.

2. Çuvaşçada olduğu gibi Bulgarcada da, diğer Türk lehçelerinde ünlülerle başlayan bazı kelimelerde protetik bir ünsüz bulunduğu yolundaki üçüncü delil de tenkide dayanacak güçte değildir.

Önce, bu gibi münferit durumlara diğer Türk lehçelerinde de rastlanmaktadır, meselâ, krş. Tatarca *bäkə* "buz deliği" Başkırca *mäkə*, Tatar lehçelerinde *wäkə, ökə*, Eski Türkçe *ögü;* Tatar-Türk *bol/bul* "olmak", Osmanlıca., Azerîce, Karayca, v.b. *ol* Azerîce *vıruş*, Türkmence *wuruş*, v.b. "dövüşmek", Tatarca *ɔrış* azarlamak, dövüşmek", v.b. Ancak bu gibi haller, Çuvaşçada az çok sistemli iken diğer Türk lehçelerinin çoğunda, bu arada Bulgarcada ara sıra görülmektedir.

Bulgarcadaki protez hakkındaki tezlerini isbat için sadece üç kelime vermektedirler: (1) /U(W)AN/ ve /U(W)N/ "on"; (2) /U(W)C/ "üç"; (3) /U(W)TR(Z)/ "otuz". Ama bu örnekler inandırıcı değildir. Önce, biri "elif"le /AU(W)C/ ve diğeri de "elif"siz /U(W)C/ olmak üzere iki yazış biçimi vardır. Birincisi üç/öç "üç", diğeri ise umumiyetle wəç okunur. Ne var ki Çuvaşça-Bulgarca görüşü taraftarları iki yazış şeklinin varlığını göz önüne almamışlardır. İkincisi, Arap harflerinden "Waw", şayet kelime ortasındaysa o/u ünlülerini, kelime başında ve önünde "elif" bulunmuyorsa çift dudak ünsüzü "w"'yi gösterir. Bulgar âbidelerinde, müşahhas durumlarda bu harf kelimenin başında değil, ortasında görülür. Bu sebeple ünlü olarak okunmalıdır. meselâ /SKR(Z) U(W)N/ "seksen" ve /THR(Z) U(W) N/ "doksan", v.b. de tamlamanın unsurlarından /U(W) /U(W)AN/

"on" kelimesi, birleşiğin bir parçası olduğundan, "waw" harfi burada bir ünlü şeklinde okunmalıdır. Modern Türk lehçelerinde "o"u gösteren kelime, *siksän*" "*seksen*", *tuksan* "doksan" gibi birleşik kelimelere birer unsur olarak girer ve uyuma tâbî olur. Bu da, yukarıdaki örneklerde görüleceği üzere "Waw"ın gerçekten de kelime ortasında yer aldığını isbat eder ve bu sebeple *o/u* ve hatta bugünkü Türk lehçelerinde yapılacak araştırma sonucu, *a/ä* okunması gerektiğini gösterir[22]. Aynı şey /U (W)TR(Z)/ "otuz" kelimesi için de geçerlidir. Meselâ /CIAC CUR(Z) U(W)TR(Z)SKR(Z)/ "yedi yüz otuz sekiz" (Nu. 25) örneğinde görüldüğü gibi, yılı gösteren sayının bir parçası durumunda olup tek başına değildir. Üçüncü olarak, söz konusu kelimeler, başka hallerde de satır başında veya en sonunda yer almaktadır. Bu durumda "Waw"dan önce bir "elif"in bulunup bulunmadığını kesin olarak söylemek mümkün değildir. Çünkü bazen mezar taşlarının uç kısımları kopmuş veya zamanla kitabeleri silinmiş haldedir. Böyleyken, Çuvaşça-Bulgarca görüşünün lehinde delil olarak kullanılan yazı örneklerini ihtiva ettiği öne sürülen âbide kitabeleri de bu, zarar görmüş olanlardır. Gerçi Yusupov'un kitabında çok sayıda iyi korunmuş âbidelerin de fotoğrafları vardır. Fakat bunlar Çuvaşça-Bulgarca görüşünü teyid eder mahiyette değildir.

Böylece, Bulgarca-Çuvaşça görüşü taraftarlarının öne sürdükleri rotasizm, lambdaizm ve protezin varlığının isbat edilmemiş olduğu sonucuna ulaşıyoruz. Ve şayet isbat edilseydi bile, bu, Kazan Tatarlarının ve dillerinin Bulgarlarla onların dillerinin vârisi olamayacağı mânâsına gelmeyecekti.

Çünkü, siyasî gayelerinden hareket eden Yunan-Ortodoks misyonerleri Bulgar kültürünü Fin-Ugor halklarına mal etmişler, Hüseyin Feyizhanov'un keşfinden sonra ise bu müslüman âbidelerini, Türk olmakla birlikte, hiç bir zaman islâmiyeti kabul etmemiş bulunan Çuvaşlara bağlamışlardır. Misyonerlerin bugünkü takipçileri de, farklı sâhalardaki gelmiş geçmiş bütün ilim adamları tarafından elde edilmiş sonuçları hiçe sayarak, temelde, müphemden de öte bir noktaya dayandırılmış bulunan Çuvaşça-Bulgarca hipotezini tekrarlamaktadırlar. Gerçekte, dillerinin bir veya yakından benzer oluşu, maddî-manevî kültürlerinin, ülke topraklarının birbirini takibi gibi hususlarla isbatlandığı üzere, Volga Bulgarlarının asıl vârisi Kazan Tatarları olduğu halde, Çuvaşları doğrudan doğruya Bulgarların soyundan getiren ve dillerini de diğer Türk lehçeleri karşısında ayrı bir birlik halinde gruplandıran bu hipotezin yaşamasını, ancak, yıllar içinde söz hürriyeti hakkının baskısı sağlamış olmalıdır.

---

(22) U(W) yazılışı, hem U hem W şeklinde okunabildiğinden Arapça "Waw" harfini göstermektedir.

BİR ŞEYH ŞÜCAÜDDİN BABA VELÂYETNÂMESİ

Şükrü ELÇİN*

Velâyetnâmeler, İslâm dîni, tasavvuf, tarikat, sosyoloji, tarih, edebiyat vb. bakımlarından üzerinde durulmağa değer kaynaklardır. Bu kaynaklardan biri de 15 inci asırda yaşadığı kabul edilen Şeyh Şücâüddin Baba'ya âit velâyetnâmedir.

Dr. Orhan Köprülü, ilk defa hususî kütüphânesindeki tarihsiz bir Şücâüddin velâyetnâmesini tarih kaynağı olarak derinliğine ve genişliğine tenkidî bir görüşle ilim âlemine sunmuştur[1]. Dr. Orhan Köprülü'nün faydalandığı kaynağın bir nüshasını Hacı Bektaş Kütüphanesi yazmaları arasında (166 - 167 - 168) numaralarla kayıtlı mecmua içinde tesbit etmiş bulunuyoruz. 29 yapraktan ibaret, değişik yazılardaki tarihsiz ve müstensihi belli olmayan mecmuada, sırasiyle : 1 — İstihrâcnâme 2 — Der beyân-ı tâlîî (yıldıznâme) 3 — Seğirnâme 4 — Hikâyet-i Kâdi'den sonra (23-b-37-a) yaprakları arasında nesir ve nazım halinde kaleme alınmış velâyetnâme yer almaktadır. Velâyetnâme'nin son manzum hikâyesi :

Çün kim gönglinden bu fikri eyledi
İşbu niyyet üzre nutkı eyledi

mısrâları ile bitmektedir. Bu kısımdan sonra, tarikat mensubu olduğu anlaşılan yazar veya belki müstensih, Alevî - Bektâşî şâirlerinden bâzılarının semâî, gazel, nefes ve koşmalarından örnekler vermiştir. Bir nevi "nutuk" karakterindeki müridlere seslenen şiirlerin yaratıcıları şunlardır: Hatâî, Hayretî, Azbî Baba, Virânî, Samed Baba, Kalender, Resmî Baba, Niyâzî Baba, Feyzî, Suâlî, Derunî, Pîr Sultan Abdal, İbrahim, Hâfız, Ecrî, Cemâlî, Derviş Ali, Kul Mehmed.

Yukarıda adı geçen şâirlerden İbrahim'e âit manzumenin köşesinde aynı kalemden çıkma 987/1579 tarihi vardır. Buna göre yazmanın 16 ncı

(*) Hacettepe Üniversitesi Türkçe Derslerini Düzenleme Başkanı.

(1) Orhan Köprülü, "Velâyetnâme-i Şeyh Şücâüddin", **Türkiyat Mecmuası, C. XVII**, 1972, s. 177 - 184.

asrın ikinci yarısında Üçüncü Murad devrinde yazıldığı kuvvetle tahmin edilebilir.

Şeyh Şücâüddin (Şecâaddin, Şücâh) tekkesi, Eskişehir vilâyetinde, Seyyid Gazi kasabasına "7" kilometre uzaklıkta "50" hâneli bir köyde bulunmaktadır. Köy, adını Şeyh Şücâüddin'den almıştır. Memleketimizde bazı yer adlarının bilgisizce değiştirilmesi sırasında, 1968 yılında köye "Arslanbeyli" adı verilmiştir.

Alevî - Bektâşî ananesinin yaşadığı bu çevre ile velâyetnâmedeki yer adları arasında sıkı bir münâsebet vardır. Vaktiyle bir kültür çevresi olan Seyyid Gazi ile bu tekkeden Pîr Mehmed Dede ve oğlu Ali İlhâmî gibi kudretli şâirler yetişmiştir[2].

Hacı Bektâş Kütüphânesi'ndeki mecmuadan nakl ettiğimiz Şeyh Şücâüddin Baba Velâyetnâmesini, ileride yapılacak mukayeseli tarih, tarikat ve edebiyat araştırmalarında faydalı olur düşüncesiyle aynen yayınlıyoruz.

DER BEYÂN-I KUTBÜ'L-ÂRİFÎN SULTAN ŞÜCÂÜDDİN BABA'NIN VELÂYET-NÂMESİDİR

Sultan - varlığı koyunı taşra salıverirdi; her kande yürürse üç kurt sultanı gözedir yürürdi. Sultan dahı koyunı ol kurtlara ısmarlar idi. Kendü varır, bir bakçe yere çıkar oturırdı. Bî-nişân dil ile sohbetler iderdi. Varırlar görürlerdi ki sultan bir yerde oturur, yanında koyun yok; eyvah koyunçugumuzı kurt kırdı deyü dağa arayu giderlerdi. Varırlar, koyunları dağda bulurlardı; görürlerdi ki ol kurtlar koyunı âdet üzerine güdüp yorurlardı, koyunlarını alup eve getürürlerdi. Sultana muhib olanlar velâyetin ne idügin bilürlerdi. Ammâ münkir olan kişilere dahı Sultan - varlığı ider, köçegüm, siz işinüze varıng, pîrler koyununuzı gütsün, dedi; anlar dahı varırlar, işlerine giderlerdi. Sultan - varlığı yine kurtlara buyurdı, koyunı alurlar giderlerdi. Kendü bir yerde otururdı, kalurdı, gelürler görürlerdi Sultan oturur, koyunı yok. Hayfâ ki rızkımızı bir pervâsız kişiye ısmarladuk, elimizden çıkardık deyü arayu giderlerdi. Varırlar dağda bulurlardı. Görürlerdi ki kurtlar güdüp yorurlardı. Aceblerdi, bu ne hikmet, bu ne sırdır ki bizim bilümizden gelen oğlanımız rızkımıza doğrılık kılmaz. Sultan-varlığı bu kurtlar doğrılık idüp koyunı gütdürürlerdi, vesselâm.

---

(2) M. Tevfik Oytam, Bektâşiliğin İçyüzü, C. I, 1962 (beşinci baskı); C. II, 1960 (ikinci baskı); Şükrü Elçin, Şâir Pîr Mehmed ve oğlu Ali İlhamî Hakkında, Milletlerarası Birinci Seyyid Gazi Semineri Tebliğleri, Eskişehir.

Hikâyet — Bayındırözi dimekle meşhurdur, anda Kanlı Melik Big (bey) derlerdi, bir yigit vardı. Sultan anıng evinde çok olurdı. Ammâ halk münkir halk idi. Şol derviş anıng evine varır gelür avratıng filânlar, derlerdi. Bir gün yüzine karşu eytdiler, şol derviş sening evinge tevekkeli varup gelmez, avratıng filânlar dediler. Ol yigit dahı gönglü yigit idi. Gözini gazab bağladı. Sultan-varlığı'ndan her ne duyup gördi ise gönglinden çıkdı. Okunı yayını eline aldı. Varayın bâri ol âşığı ok-ula urayın öldüreyin didi. Geldi gördi ki Sultan Hazret bir armut ağacına arkasın virüp otururdı. Sultanı göricek ol yiğidin yavuz kasdı göngülden gitdi. Sultan - varlığı eytdi : gel köçegüm, sanga pîrler armut salkımı virsin, dedi dahı armut agaçının üzerine çıkdı. Arkasından nemedin (kebe) çıkardı, yere düşdi. Sultan - varlığı uryan kaldı. Ol yigit dahı aşağadan yukarı bakdı. Gördi ki sultanın üzerinde iki kızıl gülüng üzerinde bir ak gül olmış; ol yigidin hemandem gönglinde müşkil kalmadı. Yüz yere koyup niyaz itdi. Münâfıklar sözine uydum, sanga yavuz kasd ile geldim dedi. Sultan dahı eytdi: Köçegüm, pîrlerde o kasd olmaz. Pîrler bir delinmedük incidür, ay gün hakkiçün, dedi.

Hikâyet — Sultan - Varlığı ol mahallerde Sultan Seyyid Gazi'de çok olurdı. Nigârınçalı'nda çok olurdı. Atlıçalı'nda ve Çamağacı'nda çok olurdı. Ve bu zikr olan mahallerde çok oynardı. Bu makamlara leyl ü nehâr velâyet göstermekde idi. Bir gün Çam bağının üstündeki yalnız çamın dibinde oturur durdı. Bir kişi çıka geldi, eytdi: Sultânım, köyümüze ölet girdi. Oğlançıklarımız var, himmet eyle, inşâallah kurtulurlar deyü niyaz eyledi. Sultan - varlığı dahı bir lahza nemedin başına çekdi. Yine yüzin açup ol kişiye eytdi; Köçegüm, yedi dâne oğlançıklarınız var imiş. Siz bunda geleli pîrler yediniz dost divânına vardı geldi. Bir vardugumuzda bir oglancügi bağışladık dedi. Âhır songra varıcak Sultan sözi tutuldı, Sübhânehu sözi dahı duyulduk gerek dediler. Ol bir kız çocuğunuz var imiş, kurban aldılar dedi. Üç günden songra göçse gerekdir dedi. Var anung yaragın gör, dedi. Hem ol kişining altı oğlı vardı. Bir dahı ol ağzı açık çocağızdı. Ol kişi evine varup ol kızın kayıbın gördi, üç günden songra göçdi. Ol köyde ol âfetden nice kişilerin kapusı kapandı. Ol kişining oglançıklarına nesne olmadı.

Ol kişi Sultânın nazarında gitdüginden songra bir kişi dahı geldi. Eytdi: Sultânım, bir müşkil iş sanga ma'lûmdur. Beş dâne deve köçegü vardı. Gice evimizden uğrı almış, gitmiş, dedi. Sultan eytdi: var köçegüm Nigârınçalı'nung ardında bir dere içinde deve köçegün iki kişi alup anda bağlayup yanında yatıyorurlar. Yürü, var, al dedi. Ol kişi vardı gördi, Sultan didügi yerde devesini bağlayup komışlar, uğrılar yanında durur. Deve ıssını göricek kaçdılar. Deveci devesin alup yola girdi. Sultânın

erligine tahsîn idüp gitdi. Andan songra Sultan - varlığı'nın nazarına halk dedeleri yedirsin, dedi. Çam ağacının dibinde oturdığı çamın üzerine çıkdı. Her dalını silkeledi. Dibine alma dökülürdi. Ve ol duran halk divşirüp yerlerdi. Sultan bize kudret lokması yidirdi deyüp koyunlarına koyarlardı, sevünürlerdi. Şâd olup gitdiler vesselâm.

Hikâyet — Ol aradan Sultan Hazreti kalkup Kırklarçam'ına vardı. Gördiler kim bir kişi ağlayu ağlayu gelüp Sultân'ın elin ve ayagın öpdi. Eytdi: Sultânım, hem dünyaya, hem âhırete köçek yetirmedim. Bir murad virici ersin, benim dahı sening katıngda bir murâdum var didi. Sultan Hazreti eytdi: Köçegüm, Pîrlerden mürâdın nedir, didi. Eytdi: Sultânım, borçluyum ve hem ayâl sâhib kişiyim. Oğlancıklar bakup dururdı. Günde gelür borçlu, beni dutar, inçüdür, dedi. Oğlançıklarıma virmege ne nafaka var ve ne borçluya vireçek vardır. Banga himmet eyle, murâdım ver. Nice kişiye murâdıng virirsin, beni dahı bu dertden kurtar deyüp ağladı. Sultan danı dayağın eline aldı. Ol yeri dürtdi. Dayagının yerinden toprak dağılup bir küpün ağzı açıldı. Kızıl altun çıka geldi. Eytdi: Eteginin dolusı yeter mi köçegüm, dildi. Eytdi: yeter sultânım, didi. Sultan dahi ol kişining eteging doldurup, yüri imdi köçegüm, didi. Ol kişi yolına gitdi. Ol küp dahı gaib oldı. Sultan dahı ol aradan kalkup oynadı.

Ol kişi evine varıcak yarındası gün eytdi: Varayın, ol hazineden murâdımca alayın, dedi. Bir kazma alup üzerine geldi. Ol gördügi yeri kazup bulmadı Aceb yerin yangıldım deyüp çevre kazmağa başladı.

Sultan dahı ol saat üzerine geldi. Yeter didüngüz, size nasibingüz değmişdir, tama' kişiyi hor eyler dedi. Ol kişi dahı utanup sultandan, hacil oldı. Sultan oradan oynadı. Karacaköy'ün karşısındaki bölük çamın (Bölükçam?) dibine kondı. Zirâ Sultan bir vakt köy içine konmazdı. Köyden ırak yerde konardı. Bir köy kavmı köy içinde derilüp dururlardı. Gördiler kim karşuda abdallar kamusı yatmış, Sultan Hazreti oturur. Aralarda bir münkir eytdi: Nolaydı, Sultan şu yatan abdallara bir dayak uraydı, yatdıkları yerde, dedi ol sözi. Sultan hazretine ma'lûm oldı. Dura-geldi. Ol yatan abdallara bir dayak urdı. Abdallar vehm idüp kamu duru-geldiler. Birbiriyle söyleşdiler ki acebâ ne eksiklikdir ki Sultan bize birer dayak urdı, didiler. Sultan dahı eytdi: Köçegüm, yazığınız mı geldi. Sultan kalkdı. Şunlara bir dayak urdı. Ve yine didi ol köy halkı ol kişiye, eytdiler ki, sen nice şûm kişisin kim sözüng sultâna ma'lûm oldı, kalkdı, ol dervişlere birer dayak urdı, didi. Pes Sultan ol arada otururken eytdi: Köçegüm, dütüni büyük evden dost kohusı gelür pîrler, didi. Andan kalkup çekildi. Seyyid Gazi hazretine geldi. Her kaçan kim Seyyid Gazî Sultâna gelse türbesinin gaibden kapusı açılurdı. Sultan - varlığı içine girerdi.

Bî-nişân diliyle sohbet ider, otururdı. Sultan ol arada üç gün oturdı. Üç günden songra cemâatın çekülp Karkın köyüne geldi. Ol gün ziyade sovuk gün idi. Her kande otursa Sultan bir yalınç yere kondı Sultânın bir kerâmeti oldur ki souk günde her kande otursa harman kadarı yere Sutanın cezbesinden souk gelmezdi. Abdallar sultânı çevre alup otururlardı. Sultânın bir kerâmeti dahı bu idi kim uryan olsa gölgesi yere düşmezdi. Bir kerâmet dahı bu idi kim düşmişler elin alıcı idi. Sultan ol gün orada âram itdi. Bir kişi bir sığır kurban getürdi ol köyden. Sultan eytdi: Köçegüm, keşkegin pişirün, dedi. Ol sığır kurbanın keşkegin pişirüp yediler. Pes yarındası Sultan dayağın eline alup kalkdı. Eytdi: Köçegüm, bir devletlü olsa bu kış bizi beslese, didi. Ol vakıt nazarında iki yüz mikdârı abdal var idi. Birisi cevap virmedi. Gördi ki kimse cevap virmez. Kürt Baba eytdi: Sultânım, senden devletlü kim ola, bu garibleri meger yine sen besleyesin, didi. Sultan-varlığı dönüp Kürt Baba'dan yanga nazar itdi. Rast idersin bre Karaca Oğlan, rast, dedi. Ol aradan çekilüp mağaraya vardı. Girüp mağaraya oturdı. Mağaraya ocak yapun köçegüm, pîrler bunda kışlar didi. Abdallar ocak yapdılar. Sultan-varlığı dahı ol kış anda kışladı. Bir gün bir bacı Sultânın nazarına gelmek istedi. Sultânım nazarında her kişinin murâdı hâsıl olur; ben dahı Sultânın nazarına varayın, dahı murâdım hâsıl idem. Benim murâdım budur ki Sultânın divanları çokdur. Birisiyle ben dahı murad hâsıl idem, murâdım vire, deyüp Sultânın nazarına geldi kim, Sultânın nazarına gelse niyeti gönglinde dururdı. Sultan anın gönglinden haber virirdi. Ol dahı niyyet tutup Sultânın karşusunda oturdı. Sultan andan yanga bakup güldi, eytdi: Köçegüm, bir lahza katlan, sening dahı istedigin vireyim, didi. Meger ol köyün altında bir ulu yol geçerdi. Ol yoldan üç yol geliyorurlardı Bunı söyleşürlerdi. Bunda bir er var imiş. Sultan Şucâh derler imiş. Her kişining gönglündekini bilür imiş deyüp gelürlerdi. Birisi dahı eytdi: Gelüng, biz dahi bir müşkil iş murad isteyelüm. Eger gerçek er ise bizim dahı murâdımız virir, dediler. Birisi dahı eytdi: Aceb ne müşkil murâd ola, isteyeviz, didi. Ol kişi eytdi: Gelüng, bir adam isteyelüm, görelüm, viribilür mi didi. Ol cihâlet fikriyle Sultâna yakın geldiler. Sultan mağaradan çıkup anlara el saldı. Gelin, meskene deyüp çağırdı. Anlar dahı hacil olup Sultânın nazarına geldiler. Sultan bacıyı kıgırıp (çağırıp) anlarıng yanına getürüp işte ol istedügün de geldi, dedi. Ol yolcılar dahı Sultânın velâyetini görüp yolına girdi. Yine bir gün ol köyde bir kişi var idi. Balık avlardı. Sultan anga nefes itdi. Ol su kuşçağızların çok eyü olmaz, didi. Ol kişi dahı Sultânın nefesin kabul idüp bir gün balık avlardı. Bir gün yine balık avlamağa varup ağını su içine saldı. Ağına bir nesne tutuldı. Çeküp çıkaramadı. Bir ağın ipini bir ağaca bağlayup kodı. Kendü varup köye haber eyledi, eytdi: ağıma bir balık tutuldı. Çeke-gördüm, kenara getüremedim. Bütün köye yeter, gelüng varalum, çıkaralum, didi.

Köy kavmı durup ağ saldı. Aynı yere geldi. Ağın ipine yapışu çektiler. Niçe kim kenara getürürlerdi, dalınup yine suyun içine giderdi. Çeke çeke yoruldılar. Sultan ağın içinden çıka geldi. Köçegüm, pîrler sanga nefes itdi. anınçün astık deyüp aldı, yürüyüvirdi. Ol kişi tevbe idüp ayruk balık avlamadı vaz-geldi, vesselâm.

Hikâyet-i Sultan — Ol kış anda geçdi. Bahar olıcak Sultan eytdi: Köçegüm komakdan pîrlerin türab kohusu gelür, didi. Kalkup andan şimdi mezarı olan yere geldi, oturdı, sundı yerden bir avuç toprak aldı, eytdi: Köçegüm, bu pîrlerin tarla kohusıdır, didi. Ol yer de bir virâne susuz kır idi. Meselâ Kerbelâ'yidi. Sultan-varlığı ol makamda karar itdi. Abdallara Sultan eytdi: Köçegüm, bunda tekye bir ev yapun, pîrler bunda dahı yürüse gerek didi. Sultânın nefesiyle abdallar dahı makam tutdılar. Ammâ suyun ırakdan getürürlerdi. Zirâ ki susuzluk yer idi. Abdalların bir gün göngüllerinden geçdi ki Sultan bunda tekye yaptırdı, nolaydı suyun dahi himmet ider idi, dediler. Sultan dahı dönüp abdallardan yanga nazar idüp eytdi: Köçegüm, pîrlering suyı çokdur, gelün varalum, çıkaralum deyü yürüyüvirdi. Bağpınarı olan yere gelüp nazar eyledi. Dayağını yere sokup çekdi. Dayağının yerinden bir su çıkdı ve eytdi: Kazın imdi Köçegüm. Abdallar çevre olup kazdılar, bir galebe su çıkardılar. Pes evvel ol sudan içerlerdi. Ol pınarın adına Bağpınarı denilmesine sebeb budur ki Horasan mülkinde bir çöl yer vardı, beriyye dimek olur. Şenliği üç günlük yerde bulunur. Acem erenlerinden Baba Hâkî dimekle meşhur bir ihtiyar kişi var idi. Gün hoşluğuna alınup da bir niçe abdallar alup ol çöle uğradı. Nâgâh ötesine varıcak ol dervişleri tufan duydı, yol bulimadı. Kanceru gideceğin bilmeyüp üzdiler. Pes tufandan mesâlleri kalmadı. Bir yer kuytusı ellerine girüp bir hafta orada sekdiler. Ol kuytudan çıkabildiler. Ne kancerü gideceklerin bilmeyüp üzdiler. Canlarından ümidin üzmişlerdi. Nâgâh gördiler, bir yorgun geyik çıka-geldi. Zebun olmış, dilini çıkarup solur, kaçmağa tâkati kalmamış. Eytdiler: Şol geyik zebun geyik; ancak kim bilür arslan mi kovdı, ya pars mı kovdi; bir ele getüreydik deyüp kovdılar, tutdılar. Basdılar kuşaklarını ayağına bağladılar ki... bu gazal geyik silkinüp ellerinden boşandı. Kuşağı sürüyüp yürüdi. Hay yine tutaydık ola mı deyüp kovdılar. Geyik zebun zebun kaçardı. Anlar dahı tutaydık ola mı deyüp kovarlardı. Pes bu halde bir köyün üzerine çıka-vardılar. Dervişler köyi göricek geyik gaib oldı. Ünlerinden eytdiler: Ol geyik değilmiş, erenlerden bir kişi imiş. Bize ol bun günde destgîr oldı, didiler. Dervişler köye varıcak başlarından geçen hikâyeti şerh eylediler. Bir nice zamandan songra Baba Hâkî azm-i Rûm kıldı Rûm'a gelüp Sultan Baba'nın nazarına yetişdi. Otuz nefes abdallar ol gün Sultânın nazarına kırk ihtiyar kişi cemâatle gelmişdi. Her birinin nazarında on, yirmi, otuz abdal var idi .Sultânın nazarında otururlar-

dı. Sultan - varlığı birbirinin başından geçen .... idüp otururdı. Döndi, Baba Hâkî'nin yüzine bakdı. Eytdi: Köçegüm, siz pîrleri yemine kasd idüp durursız, didi. Baba Hâkî fikre varup eytdi: Sultânın bize bu remzi ne ola, didi. Sultan-varlığı eytdi: Siz ol beriyyede mededsiz kalup durdunuz. Pîrler size ol arada meded yetiştirdi. Geyik donuna girüp siz pîrleri boğazlamağa kasd idüp ayağına ip daktınız. Pîrler elinizden boşanup köyecek size kılavuzluk eyledi. Alın kuşağınızı deyüp Baba Hâkînin üzerine atıvirdi. Baba Hâkî gördi ki ol geyigün ayağına bağladıkları kuşak söyledükleri başlarından geçen sergüzeşti Baba Hâkî insaf idüp eytdi: Bizim dahı istediğimiz bunun gibi erdir kim, hem dünyada, hem âhıretde destgîr ola didi. Ol dem kendüyi cemâatle sultânın nazarına teslim eyledi.. Ol demlerde Sultan - varlığı nemed ve lokma gelse bu gün yarına komazdı. Me'kûlât aslından heman ol cemâata yiyicek nesne var idi. Pirinçden ve yağdan artık nesne yoğdı. Sultan hazretinin cömerd derlerdi bir aşçısı vardı. Clan pirinci cömerd pilâv pişirdi, yağını eridirken dökdi. Ayruk yağ dahı kalmadı. Çare olmayup hacil oldı. Pes ol hâletde Sultan irişü geldi, Varın köçegüm, ne kadar yağınız döküldiyse ol pınardan mikdârı su getürüng didi. Varup getürdiler bilâv üzerine koydılar. Ol bilâva bayağından dahı .... oldı. Ol yana yağpınarı denilmesine sebeb budur vesselâm.

Hikâyet — Acem esenlerinden bir ihtiyar kişi vardı. Adına Baba Mecnun derlerdi. İhtiyar kişidi. Bir gün azm-i Rûm kıldı. Gelüp diyâr-ı Rûm'a indi. Ammâ bir erün nazarına gelürdi. Hiç kimseyi el almazdı. Kırk nefer abdalla gelüp Sultan-varlığı nazarına yetişdi. Sultan-varlığı çam bağçesinde otururdı. Cemâat Sultan'ı çevre almışlardı. Pâdişah bî-nişân diliyle sohbet idüp otururlardı. Baba Mecnun otururken bir keçi bağırdı. Durı-gelüp cemâatın orta yerinde bir az dolanup yüridi. Sultan Hazreti işaret eyledi. Şunun başına bir tas su koyun, didi. Durup başına bir tas su koydılar. Yine insan donun buldı. Yerine oturdı. Hiç kendünden nutuk gelmeyüp serâsime oldı. Pes Sultan Büklü Samud'a (yüklü?) işaret eyledi. Sor köçegüm, şol kardaş, coğı insan donundan niçün hayvan donuna döndi, didi. Büklü Samud eytdi. Abdal, şu başından geçen kıssayı bilür misin, didi. Donun insan, hayvan donuna girdi, didi. Baba Mecnun ider: Hâlimi şöyle bilürüm ki oturuyorurken bir gökçe oldum, didi. Sultan beni boğazlan didi. Emir itdi. Boğazlayup derimi soydılar. Başım kesüp şöyle bırakdılar. Karnumı yarup bağırsaklarım çıkardılar. Sultan buyurdı: Karnını, bağırsağını önce ayırdun nesne kalmasın, didi. Ayırtdılar, temiz itdiler. Sultan emr-eyledi. Kazana koyun, didi. Bir kazana koyup pişirdiler. Ortaya koyup yediler. Kemügi bir yere cem'eyleyüp yığdılar. Başumı getürüp kodılar. Bir erkeç olup duru-geldim. Pes Sultan buyurdı: Getürün, başına bir tas su dökün, didi. Getürdiler. Başıma bir tas su dökdiler, didi. Kiçi (keçi) donundan insan donuna geldim didim. İşte hâlim

şöyle oldı ki, cevab virdim, didi. Ol öyle diyincek Sultan - varlığı eytdi: Köçegüm sening gördigin oydı kim şimdengerü seni ol girdişden kurtardılar, didi. Pes Sultan'ın varlığı insaf getürüp eline ayağına düşdi. Kırk vücuda abdal ile Sultâna varını teslim eyledi. Ol oyundan üç gün öndin Sultan kırk kerre traş olmuşdı. Bilmişlerdi ki ne remzidir. Âhır bu zâhir olıcak bildiler kim bu remz imiş vesselâm.

Hikâyet — Bir gün Sultan - varlığı çam bağçesinde oturuyordı. Eytdi: Köçegüm, pîrler Seyyid Gazi donunda iken bu ervâha beltek dillü kardaşlar ile konuşurken Pîrlerin şunda bir altun sikkenin dibi geçüp durdı. Hem bir altun maşrabaya üzengimiz kalup durdı. Gelin, varalum, açalum dedi. Pes durup şimdi Balpınarı olan yerin üzerine geldi. İşte pîrlerin didügi yer budur, kazın imdi. Gördiler kim bir taşlı kır, kazdılar, su çıkdı, dahı kazdılar, ol altun maşrabayı buldılar. Alup Sultânın nazarına geldiler. Sultan eytdi: Dahı kazın, didi. Köçegüm, kazdılar. Mahmuz ile üzengü çıktı, yine kazın, didi, kazdılar. Bir göz su çıkdı. Pes, suyu bir tasa koyup sultânın nazarına getürdiler. Alup Sultan-varlığı açdı. Eytdi: Köçegüm, bala bengzer. Bunun adı Balpınarı olsun, didi. Kim ki bu sudan yunmazsa pîrler yüzi suyına dost divânına cehennem azâbından emin ola, ol, didi. Pes Sultan geçtikden sonra ol pınardan Çakamuz Kürtleri Timurtaş Bey oğlu Ali Çelebi Sultânın gayetde muhibbi idi. Eytdi: Pîrimin yâdigârı bende, yarışıvirin deyü dervişler hücum eyleyüp ellerinden aldı. Timurtaşoğlu Sultan pîrim didi ki, sebeb bu idi kim, bir gün islâm üzerine kâfir geldi. Beğler ittifak idüp üzerine vardılar. Uğraşdılar. Timurtaşoğlu andan ayrıldı. Kâfir içinde kaldı. Meded yâ Sultan Şücâh dedi. Ol arada yetişüp anı yerden kapdı. At kaçup giderken atun üzerine kodı. Mâhasal-ı kelâm, kâfiri feth idüp döndiler. Sultânın aşkı Timurtaşoğlu'nun göngline düşdi. Çün, bu saltanatdan vazgeçtim, vardım Sultânın nazarında bir nemede girüp hizmet iderim, derdi. Makamına geçen cemi hazînesin, kulların alup Sultânın nazarına geldi. Eytdi: Sultânım, bir kulunuzı kulluğa kabul eyle, nazarında bir nemede gireyim, didi. Niçe niyaz eyledi. Sultan izin virmedi. Köçegüm gediğin bekle sen; ol gedikde kabul ol, zirâ pîrler seni anda gözler, dedi. Pes, kendü dilegi sultan nazarında kabul olmayıcak dönüp yine kendü makamına geldi. Bir gün otururken bunı fikr eyledi ki bin koyun çobanla bir hemyan altun akçe, bir kûsu, bir kır, eyerli at dilediğin Sultânın nazarına getürdi. Gönglinde bu remzi tutardı ki, eger bu iletigim nesneleri kabul iderse bizi dahı dünya ve âhıret kabul etmişdir, didi. Ol niyaz ile Sultâna geldi. Ol getürdigi atı çekdi. Sultan eytdi: Alın köçegüm, dahı ardınca ol kûsu çekdi. Eytdi: Alın köçegüm pîrlerin oğlancıkları sala, didi. Ardınca nice bin koyun çobanla çekdi. Anı dahı alın köçegüm, didi Dahı ardınca ol altun bir hemyan akçe çeküp Sultan altunı kabul eylemedi.

Eytdi: Alın köçegüm, köpek yalağına dökün, didi. Abdallar niyaz iderlerdi. İnşaallah Sultan bu akçeyi kabul ideyevüz, derlerdi. Hele varup köpek yalağına dökdiler köpekler aşı yedi, altun yalakda kaldı. Timurtaşoğlu dahı el kavşurup karşu dururdı ki bu getürdigim nesneleri bola ki kabul eyleye derdi. Sultan eytdi: Görün köçegüm, yalağa doktüngüz altun nice oldı, didi. Varup gördiler. Aşı köpekler yemişler, altun yalakda kalmış didiler. Eytdi: Yâ köçegüm, it yimedügün biz nice yiyelim, didi. Pes Sultan sağ yanına nazar etdi bir taşa, ol taşdan bî-nihâyet altun akçe kaydı. döne-geldi. Sol yanına nazar etdi, yerden bir avuç toprak aldı, sıkdı, avucundan altun akçe oldı. Eytdi: Köçegüm, pîrlerin altun akçeye tanı (tamaı) yokdur, didi. Pes, Timurtaşoğlu Ali Çelebi ziyâde niyaz eyledi. Sultan eytdi: Köçegüm, kabul etdük, dediler, aldılar. Andan songra Ali Çelebi kendü makamına geldi. Sultan dâim gelür giderdi. Bir gün geldi, eytdi: Devletlü Sultânın, nazarunuza bir kaç şehirler ve köyler vakf ideyin, Sultânım aşkına yisünler dedi. Nice ki niyaz eyledi, kabul eylemedi. Eytdi: Köçegüm, pîrlerin kimsenin neesnesine ihtiyacı yokdur, didi. Pîrler, baş açık yalın ayak oğlancıkları doyurup durur. Anlar pîrlerin can oğlıdır. Pîrlerin ocağın anlar ..... dedi vesselâm.

Hikâyet — Yine bir gün Sultan - varlığı eytdi: Dost divânında öğdil kodılar. Yetmiş bin bî-nişân oğlanın yarışa saldılar, didi. Hepsinden pîrlerin atı öngde geldi. Ögdili pîrler aldı. Ol vaktın pîrlerin nasîbin artıdulardı Elli yedi Bin Rûm abdallarının dernegin pîrlere virdiler. Nasiblerin pîrlerden, buyurdılar. Nasibimiz pîrlerdedir, köçegüm, taleb eylen, ayunuz gönünüz yetürün, alın hakkınız ay gün hakkiçün; köçegüm pîrler kimsening hakkını yimezler. Tavşanın bögürcigin pişirüp pîrler aşkına hora geçmeyıvirenin dost dîvânında pîrler hakkını yazmaya, didi. Pes, ol demde Hünkâr Hacı Bektaş Veli abdallarından bir Ya'kub Abdal dirlerdi, Sultan nazarında hizmet kılurdı. Bir nice vakıtdı, durup ilerü geldi. Eytdi: Sultânım, biz kulunuza himmet nazar eyle, didi. Sultan - varlığı ol saat anga nazar eyledi. Cünûn ve şûrize olup. Sultânın nazarında semâ' urdı. Sultan dahı eytdi: Köçegüm, var sanga, gez, peleni yatak virdik, didi. Ol aradan semâ' üzere gitdi. Sultan - varlığı eytdi: Varın köçegüm, Yakub'a sorun, vakıtlarda ne vakıtdır, dedi. Meger kim dün ac idi. Kırkkavak'da ardından yetişdiler. Eyyûb (Yâkub) giderken sordılar. Vakıtlarda ne vakıtdır. Yâkub Baba göğe bakup eytdi: İşte gün adı ile yerinde durır, dedi. Abdallar gerü Sultânın nazarına geldiler. Neyledüngüz, köçegüm, didi. Kırkkavak'da ardından yitdük, sorduk, işte güneş öyle yerindedir, didi, dediler. Sultan - varlığı dahı eytdi: Köçegüm, âşık oldur ki gicesi gündüzi bir ola, didi. Yakûb Baba dahı Gezbeli'nde yatak salup nice oyunlar izhar idüp firar itdi. Şimdiki halde dahı âsitânesi işler oklumun eridir vesselâm.

Hikâyet — Bir gün Sultan - varlığı otururken eytdi: Köçegüm, gün altından bir kardaş çıka geleyorur. ..... Sultan bir yerde otururdı. Bir karıcık gelüp Sultâna niyaz itdi. Sultânım, bir kişining katınıza hâceti makbuldür benim dahı hâcetimi kabul eyle didi. Bir karıcugum, ibliciğim var, akçacugum yok ki dokudam bezcegümi, didi Sultan eytdi: Köçegüm, her kim bu karıcuğun maksûdın yetürürse pîrler dahı anın hâcetin kabul eyleye didi. Abdal Mehmed hallaclık ilminden bilürdi. Derilüp duru geldi. Sultânın elin öpdi. Ol ibligi alup kendü virdi. Bir kişinin dergâhında dokuyup Sultânın nazarına getürdi. Sultan - varlığı dahı ol dem anga nazar eyledi. Ammâ Sultan her kande gitse ardına düşer, nasîbim ver, derdi. Bir gün bir yerde giderdi. Sultan varup ayak yolına oturdı. Meger Sultânın ol vakte degin ayakyoluna oturdıgın kimse gördügi yoğ idi. Yerinden kalkıcak bir nesne urdı. Abdallar oraya segirdişdiler. Abdal Mehmed öngdin getişdi. Gördi ki Sultânıng oturdıgı yerde bir koz kadar gevher durur, aldı, ağzına koydı, yutdı. Andan Sultânın nazarına geldi. Sultan eytdi: Köçegüm, bizi seven buncılayın basdura didi. Üç yüz kadar abdal vardı. Nazarında her biri üzerine çaklar basdurdılar. Sultan - varlığı ol aradan oynayup gitdi. Yedi günden songra yine geldi. Üzerini açıng köçegüm, didi. Açdılar. Abdal Mehmed'i Sultan nemedine koyup koçdı. Var imdi köçegüm, sana Boklıca? şehrin yatak virdik, didi. Abdal Mehmed, Sultânın nazarından gidüp Bursa'ya indi. Bursa'nın içinde bir sermest kişi vardı. İki yanına uydurup Kuruçaçay'a karşu geldi. Eytdi: Şehrime girem, didi. Sultan - varlığı Abdal Mehmed'in sağ avcının ortasına velâyet mührini basmışdı. Açdı, gösterdi. Gördi ki velâyet mührı avcında. Eytdi: Hüküm Sultânın, şehir soningdir deyüp gaib oldı. Abdal Mehmed Bursa şehrine girdi.

Bir hamamcı külhanın içinde on sekiz yıl yatdı. Niçe niçe velâyetler izhar etdi. Gelesiniz yok, gelecegüz yok, siz de yoksunuz didi. Bir niçe dânişmendler şol küfürgâh (kâfir) ışığa (âşık) varup o da bakalım deyüp yaragla üzerine geldiler Yarakların çıkarup kasd eylediler. Ellisi kurıdı kaldı. Etdikleri işe pişman olup gerü döndiler.

Sultan Murad pâdişahının anası hâtun Abdal Mehmed'i dâim gelürdi. Bir gün hâdimi gönderdi. Var, gör, Baba Mehmed'in hatırı ne ister, didi. Baba Mehmed'in nazarına geldi. Sultânım, hâtırın ne ister, didi. Baba Mehmed dahi dedi, var bir börek getür, didi. Hâdim hâtuna haber virdi. Sultânın hâtunu halayıklarına tez börek bişirün, didi. Böregi bişirüp hâdim ile gönderdi. Böregi getüricek Abdal Mehmed eytdi: Ol a. . . . n s. . . . m niçün karavaşlara bişir dedi, kendü bişirmedi de deyü hışım eyledi. Hâdim getürüp hâtunun önügnde kodı. Abdal Mehmed'in remzini haber virdi. Bu sözi işidicek durup kendi elinden bir börek bişirdi. Yine hâdim eline virüp gönderi. Yine hâdim böreği Abdal

Mehmed'e ileticek, ha şöyle, hay a. . . .m s. . . .m, dedi. Velâyetleri meşhur oldı. Bursa şehrinin içinde âsitânesi vardır vesselâm.

Hikâyet — Bir gün Laçinoğlu Paşa Sultan'ın nazarında oturur iken eytdi: Sultânım, sana bir sûalim var, didi. Söyle köçegüm, görelim, didi. Bu sening getürdiğin dayağı hep eller dahı getürürler didi, dayanmak içün, köpek urmak içün. Sen, ne köpek ururs'ın ve dayanırsın. Buna sebep nedir, didi, Eytdi: Köçegüm, pîr Âdem don ile cennetden çıkdugumuzda Havvâ bir niçe gün ayrı düşdi. Havvâ'yı girü bulışıcak yere vahşılık? eyledi. Hakk'ın izni ile Cebrâil cennetden getürdi. Vardı, Havvâ'yı terbiyet etmek içün, anungçün izzetle getürürdi, biz bunı dedi. Bir suâlim dahı budur ki, bu başıngdagı tâcı neye giyersin, dedi. Eytdi: Köçegüm, pîrler, Ali donı ile gelüp şehid oldugımızda deveyi yedüp cismimize getürmege geldik. Hasan Hüseyin sebak olsun içün ol vakıt yüzimize urdıgımız nikabdan, didi. Anungçün pîrler bunı kisvet eydindi köçegüm, dedi. Bir suâalim dahı budur ki suâl elingdir. Meftûli bacılar işler. Sen, Sultan olasın, bacılar işin niçün işlersin, didi. Sultan eytdi: Köçegüm gök ferişteleri pîrleri emr ideler. Bir ferişte ile pîrler bir meftûli armağan gönderdiler. Anıngçün pîrler bunı cümbüş idevüz köçegüm, dedi. Böyle diyicek Lâçinoğlu'nun göngline güman. Sultan - varlığı o dem elindeki meftûli üzdi. Getürüp orta yere bıraktı. Meftûl iki başlı bir ejderha olup Lâçinoğlu'nun başının üzerine hamle itdi. Hay devletlü Sültânım. sanga inanmayana kâfirdir, dedi. Sultan dahı meftûli yine eline aldı. Lâçinoğlu bu velâyeti görüp eytdi: Yerde gökde istedügümizi bulduk. Bende dahı Ahmedtir illâ gelsün deyü üç gün çağırdı vesselâm.

Hikâyet — Seyyid Nesimî Rûm'a gittiği vaktın Lârende(de) Baba Kaygusuz, Sultan Kemal üçi bir yerde buluşdılar. Bir er kişi gerek bizden dahı ilerü, haber virsediler. Kaygusuz Baba vardır, didi. Kimdir didiler. Eytdi: Sultan Şücah dedi. Eytdiler: Gel bizi imdi, anga ilet, dediler, ileteyim dedi. Ol aradan kalkup azm-i Rûm itdiler. Sultan Kemal'in hüneri buydi kim, her kande varırsa bir şehir bazarı basardı. Yedi güne değin yer içerdi. İçinde beğlik iderdi. Bir iki günden songra ne şehir vardır ve ne bazar vardır. .... Seyyid Nesimî dahı rahmetullahialeyh dedem gelmiş, bir nizam komış. Eger olardan (onlardan) edeb olmasa benim dahı elimden gelür kim, ol nizâmı getürüp bir nizam koyam derdi. Dâvâyı kılardı. Hâsılı Seyyid Gazi Pâdişah geldiler. Andan Sultânın kandalığın teftişin idüp haber aldılar. Sultânın üzerine gönderdiler. Pes, olar (onlar) gelürken Sultan eytdi: Köçegüm, Tanrılar, münkirler, peygamberler gelürler deyüp kalkup yürivirdi. Geldiler, Sultânı yerinde bulmadılar. Eytdiler: Eger ol gerçek er ise yerinde bulunurdı. Bizden kaçdı gitdi, dediler. Sultânın bir koçı vardı. Altun boynuzlu koç derlerdi. Sultânın üzerine çok remizler iderdi. Yabanda olan giyicikler ve tavşancıklar

anıng üzerine düşerler, yürürlerdi. Sultan yerinde bulunmasa bir müsâfir gelür olsa ol tarafa karşu başın kordı. Ne kadar müsâfir gelse meskenlik iderdi. Bilürlerdi. Ol kadar müsâfir gelürdi. Seyyid Nesimî ve Kemal koçı Sultan'ın makamında buldılar. Eytdiler: Bu koçı ne koçdur dediler. Dervişler dahi Sultânımızdır, dediler. Seyyid Nesimî dahi eytdi: Sultan koçı neyler. Sultan olan münezzehdir, dedi. Ol eger münezzehse bu koçı neyler dedi. Bu koç anga put olmış, boğazlang koçı, anı bundan kurtaralım, didi. Kaygusuz Baba eytdi: Geling er nazarında küstahlık etmeyelim, didi. Sultan Kemal, Seyyid Nesimî Baba Kaygusuz'un sözine amel itmeyüp koçı boğazladılar. Kemal koçı asdı. Seyyid Nesimî derisin soydu. Koçı kazana verev kodılar. Ne kadar ki cehd etdiler, kaynadamadılar. Ol dem Sultan uryan olmış, nemedin dayağın üzerine atmış, çıka geldi. Pes Sultânı göricek bunların nutku bağlandı. Pes, Sultan - varlığı oturup bar keşt eyledi. Durup pâ-bürehne Çambahçe'ye doğru yürüyüverdi. Anlar dahı pâ-bürehne olup Sultânın ardınca gitdiler. Sultânın yürüdügi bir çakır dikenli yer idi. Nesimî'nin Kemal'in ayakları dikenle doldı. Oturuvirdiler. Dönüp Sultan anlardan yanga bakdı. Eytdi: Köçegüm, tangrılık ve peygamberlik dâvâsın kılarsın, şol degnekçuge hükmin geçmez mi didi. Kemal'in kırk müridi var idi. Her birisi kişi zâdeler idi. Kemal'in ayağı altında nemede düşdiler. Sultan varup bir çama arkasın virüp oturdı. Bunlar dahi nazarına vardılar. Bunlar varıcak Sultan Baba yanına döşek döşeyüp Sultan Kemal(i) okudı. Eytdi: Gel köçegüm, sizi pîrler doğurup durur; pîrler bâtın olsun, siz zâhir olung, dedi. Kemal dahı diledi kim varup özüni Sultâna teslim ide. Kuşçuoğlu derlerdi, bir halifesi vardı. Kadı oğliydi. Ol eytdi: Şimdiden başka tanrı geçinürdüğ, şimdi bir kişiye dahı uyarsıng, didi. Kemal oların sözile vaz geçdi. Dönüp sultan dahı Seyyid Nesimi'ning yüzine bakdı. Eytdi: Köçegüm, pirler yiyecegi virdigi imiş. Sebt çekile, nazarımız kon (koyun) didi. Seyyid Nesimi ol dem mütâlea eyledi ki: Benden songraki iki cihan; ben bu cihâna sığmazem; çün lâ-mekân benem; kevn ü mekâna sığmazem.

Sultan - varlığı güldi, eytdi: Köçegüm, eger dedim (dediğin) Muhammed'in şeriatı seni koz kabına sıgdırıp koyarlar dedi. Sultan oradan kalkdı. Bir yere dahı oturdı. Anlar dahı durup Sultânın nazarına vardılar. Kemal eytdi: Sultana aşk olsun, Sultânım, dedi. Sultan - varlığı eytdi: Hoca deyüp bir yanga dahı döndi. Yine karşusına varup eytdi: Sultânım, biz insan donundayuz, siz bizi hayvanlara benzedirsiz, dedi. Göçegüm, ıssını bilmeyen hayvandan dahı kötüdür, dedi. Sizi pîrlere diyicek ardından yatup durursız. İstegüzi (İstediğinizi) pîrler vire. Seyyid Nesimî yanında çamdan mübarek eliyle bir alma aldı ve bir tabag Seyyid'in önüngde kodı. Eytdi: Var, seni Haleb şehrinde istiyorlar didi. Sey-

yid andan durdı. Revâne aldı. Ona dahı bir armut kopardı. Sapına bir meftûl takup Kemal'in önüngde kodı. Var köçegüm, seni ma'nâda bir berat elinde istiyorurlar didi. Andan yine elin sundı. Çamın bir budagından bir kızıl gül kopardı. Baba Koygusuz'ung eline verdi. Var köçegüm, ocağıng küllensin, didi. Kendine sebeb bu idi kim, Abdal Musa Sultan Pâdişah nazarına otuz yıl arkasile odun taşıdı. Bir gün bir egri ağaç getürmedi. Bir gün odun getürüp dökerken eli boşandı. Odun katı tutdı. Döküldi. Abdal Musa pâdişah sohbetinde kakdı, eytdi: Bizi seven Kaygusuz'a birer yumruk ursun, didi. Nazarında yüz elli abdal vardı. Kaygusuz'a yüz elli yumruk urdılar. Kaygusuz Baba eytdi: Ârife yüz elli yumruk işâretdir, didi, inkâr ehlidir, didi. Komayup taşre atın didi. Kaygusuz Baba'yı sürdiler. Giderken fikrine bung geldi. Eytdi: Kapndan koğulduksa bacadan yine düşelim, dedi. Gelüp tütünlükden kendüyi yine aşağa salıvirdi. Andan indi, ateşe yüz üzre düşdi. Abdal Musa Sutânın sohbetinde idi. Eytdi: Ey ocağın küllenmesin, bizi incittin, didi. Kaygusuz'ı eline yapışup taşre çıkardılar. Andan songra Baba Kaygusuz dört köşeyi seyran eyledi. Her vardığı yerde bir tekye yaptı. Ocağına kül düşmedi. Âhır Sultan yetişicek ocag küllensin..., çıksın, didi. Öyle olsa vardı. Karacadağ'da Rûm elinde oturdı. Ocağı küllendi. Eyü kokusı çıkdı. Bu yanadan Nesimî dahı sürdi, Haleb şehrine vardı. Şehre giricek, tutun Tangrı'nın atın, dedi. Küfür söyledi deyü Halebli üzerine gulû kıldılar. Cuma güniydi. Kavga iderek câmia vardılar. Câmi'de ulemâ bahs eylediler. Namazların fâsid çıkardı. Kendülerin kâfir çıkardı. Çıkup şehirden taşra gitdi. Bu gidicek şehirli eytdiler: Bu nice işdir ki bir kişi bizi kâfir, namazımızı fâside çıkardı, dediler. Bir fersenk (fersah) yerde ardından yetdiler. Tutup yine şehre getürdiler. Kendüyi zindana saldılar. Divâna bir adamı Mısır'a Sultâna gönderdiler. Bir kişi geldi. Şunun gibi küfür söyledi. Hakkına ne buyurursuz. Ve bir kâsıd Mısır'a vardı. Seyyid'in divânını Mısır sultânına gösterdiler. Bir kişi durmış şunun gibi seyran bağlamış. Şu asıl küfri var deyü Mısır Sultânı dahı ol kişiyi banga göndering deyü bir hecin dahı ol gönderdi. Hecin Mısır'dan gelmeden Halebli Seyyid'in derisin soydılar. Ah, ah göbegine gelince söyledi. Göbegine gelince teslim oldı. İnnâ ieyhi ve innâ ileyhi râciûn, derisin soyduk deyü Halebli hecin gönderdi. Hecin varıcak, Mısır Pâdişâhı gazaba geldi. Eytdi: Benden haber vermeden şunun gibi azizin derisin niçün soydınız deyüp ol dört kadının derisin soydı. Ol kadılar ki her nerde ise kadı olanlara otuzbin akçe saldı. Ol vakıtdan berü resm oldı. Şimdi dahı olurlar. Kemal dahı sürdi. Ma'nâya geldi.

Sultan Murad'ın bir oğlı var idi. Sultan Alâüddin iderlerdi. Kemal'i göricek baba idindi. Muhabbet oldı. Öndicek kendününg atına bindirdi. Kendü öninge düşürdi. Halk getürmeyüp pâdişâha şikâyet etdiler. Bir

kişi geldi. Oğlını azdırdı. Atına bindürüp önünge düşürdi. Pâdişah dahı eytdi: Hünerin sorung ki ne hünerlü kişidir, didi. Ma'lûm olıcak ben nesne dimezim, didi. Siz bilürsüz, didi. Ne dilerseniz alın, didi. El altından vezirleri hüküm verdiler ki neylersiniz, dediler. Helâk eyleng dediler, geldiler. Pâdişah buyurdı. Divânını yırtmadılar(?). Kemâl(i) bir kavak dalında berdâr itdi.

Biz bundan incinmeziz. Bu bizim geçidimizdir, erenler göstermişlerdir bunı, didi. Gör, asılıcak. Gördiler. Bir gögerçin ağzından çıkup uçtı gitdi. Üç gögerçin birisi Frenk(?) verdi. Bir İstanbul(?) ve biri uçtu ma'nâda Kanluca(?) derler. Anda yetişüp erenler sırrından haberdar bir kişi vardı. Ol Karaburun'a doğrı uçup giden kuşun ardına düşdi. Tutaydım ola mı deyü kovarak Karaburun'a iletdi, gördi. Bir yerde iki öküz yürür, yanında bir oglancık yatur. Ol gögerçin vardı, ol yatan oglancığın ağzına girdi. Vardı ol oglancigın yattığı yerde bir detme (tekme) urdı. Nasibim taksırlık idi didi. Ol. oğlanın ismi songra Samut Baba oldı vesselâm.

Hikâyet — Sultan Murad'ın bir müftisi vardı. Monla Fenerî (Fenârî) derlerdi. Maslahat düşüp Kütahya'ya geldi. Sultânı gören kişiler eytdiler ki şu memleketde şu ehil bir kerâmetli kişi vardır deyü Sultâna medh itdiler. Monla Fnârî eytdi: Şimdiki asırda bu velâyetde adam olmazdı. Ol gördüğün velâyet neden ma'lûm. Vakt ola, Seher ola, ben anıng işledügin velâyet midir, sihir midir size bilivirim didi. Otuz mesele yazarken bizim müslimanlığımız ilmimiz şunungladır, dedi. Eger bu meseleye cevap virse erdir. Eger virmez ise sihirlidir. Ben anıng hakkından geleyin, dedi. Ol Kütahya'da mesele yazarken Sultan yönün ol tarafa virüp otururken güldi. Eytdi: Köçegüm, ol kardaşcık pîrleri sınayorur. Pîrler otuz koz gönderdi. Geliyor. Ay, gün hakkiçün içinde heman bircegizi sagçadır, kalanı çürükdür deyüp yönüni bir yanga dahı gönder, didi. Ol meselemizi yazup dört müderris ile gönderdi. Ol müderrisler Sultanıng nazarına geldiler. Karşusına gelicek eytdi: Köçegüm, ol kardaşçık pîrleri sınamak ister, didi. Pîrlere otuz koz gönderdi. Ay, gün hakkı içün heman birisi sağdır, kalanı çürükdür didi. Bunlar haber virmeden ol haber virdi. Meselenin cevâbın viricek ol müderrislere bir heybet büründi. Dülbendlerin cübbelerin çıkarup elbetde bizi derviş eyleng dediler. Sultan - varlığı eytdi: Kalkın köçegüm bunların sakalların ve başların traş eyleng dedi. Sultânın ..... traş eylediler. Pes o gice Sultan nazarında oldılar. Yarındasın oldı. Sultan otururken nemedin başına çekdi. Girdi, çıkdı, elinde bir büber salkımı tutar. Henüz dahı kopardugı yerin südi (süt) damlar durur. Eytdi: Alın Köçegüm, ol kardaş çoga (çocuk) bizden bunı nişan iledin, didi. Oradan kalkup müderrisler Fenârî oğlu'nun nazarına vardılar. Ol büber salkımını öngüne kodılar. Gördi ki derviş ol-

mışlar. Hay size ne oldı didi. Bizim hâlimiz(i) koş, önündekine nazar eyle dediler. Bir bir gördüklerin müftiye haber virdiler. Müfti büber salkımını göricek Hindistan'a sefer itmiş hâcegiler var idi. Yanına kıkırdı (çağırdı). Bu ne nesnedir, görüng, dedi. Anlar dahı eytdiler: Büber salkımı ancak, dediler. Kande biter dedi. Hindistan'da, dediler. Gayri bir yerde bitmez mi didi. Yok, didiler. Pes öyle olsa bildük, Hindistan'da olurmış. Kitab dökelüm, görelim. İmdi bu kişi bunı velâyetle mi getürdi, ya sihr ile mi getürdi. Kitab döküp gördiler. Sihirbazların hükmi on günlük yoldan var, didi. Otuz günlük yoldan vardı. Andan öte varmadı. Eytdi: Bundan öte varmadı. Eytdi: Bundan Hindistan'a ne kadar günlük yoldur. Bir yıllık yoldur öyle olsa Müfti ikrâra geldi. Eytdi: Ma'lûm oldı ki ol kişi Sâhib-i velâyetmiş. Bunı velâyetle getürmişlerdir didi vesselâm.

Hikâyet — Bir münkir kişi var idi Kadıya eytdi: Sultan Şücâ'ın dervişleri oruc tutmazlar, didi. Kadı dahı dervişler münkir kişiydi. Varayın anların hakkından geleyin deyüp atlandı Dervişlerin üzerine geldi. Bre dervişler, niçün oruç tutmazsız, didi. Cümle dervişleri dögdi. Kadı gidicek Sultan bir yerde oturdı. Dervişler durup nazarına vardılar. Eytdiler: Biz, sening gibi Sultânın kulı olavuz. Bir kadı gele, bizi döge. Bizim hakkımız andan alıver, didi. Eytdi: Köçegüm, ol gelüp dögen kişiler ne kadar ise her birine makbere düzün. Vardılar, birer kabir itdiler. Kadı ile onbeş kişiydi. Sultan bir kerre dayağın yere urdı. Kadı yoldaşları andan düşüp can virdiler vesselâm.

Hikâyet — Sultan - varlığı üç yüz abdalla atlu yola çıkdı. Taşradan yanına kimse getürmedi. Yanında olan abdalalrı, kimi on ve kimi yigirmi gün açlıkta (açlığa) katlanmadılar. Hep dağıldı gitdi. Heman nazarında onyedi abdal kaldı. Taşradan karnın doyurup geleni dahı nazarına getürmedi. Kırk gice ve gündüz oturup bînişâne dilinden haber virirdi. Kırk günden songra Tutman? dağına doğru yüridi. Bir yayla vardı. Yeşil, kızıl çadırlar kurulup durur. Ol çadırların adamları Sultânıma karşu gelüp elin ayagın öpdiler, eytdiler: Bize gelmez oldun, himmetinden, nazarından unutma. Bize gele-dur, dediler. Sultan - varlığı eytdi : Köçegüm, alın şu kardaşçıkları, birer kişi çadırımıza alın, konukluk eyleng, didi. Alup bir kişi gitdiler. Önlerine yemek getürdiler. Yemegi yedikleri gibi gaflete daldılar. Geldikleri öyle (öğle) vaktı idi. Uyandılar, gördiler, dün (tün) yarısı olmış, kendüler birer çamın dibinde otururdı. Ammâ oturdukları yer gündüze dönmiş, Sultan - varlığı dahı bir çamın dibinde otururdı. Yüzünden nur göge direk direk olmış, bir kavurur, derilüp nazarına geldiler. Sultan eytdi: Ne gördingiz, dedi. Köçegüm, söyleng didi. Anlar dahı gördüklerinden haber virdiler. Eytdi: Köçegüm, ol sizin gördügünüz gaib erenleridir. Ol yedigüngüz lokma gaib

lokmasıydı, didi. Şimdengirü siz de gaib lokmasına mahal oldunguz. Pîrler size nasibingiz virsin, didi. Mübarek eliyle onyedisinin dahı üsküfün aldı. Gözleri, göngülleri açıldı. Zâhirleri, bâtınları ayan oldı Her birinden nice dürlü velâyetler zâhir oldı.. Şimdiki zamanda dahı her birisi ulu ziyaretgâhdır. Hâcet kabul olur vesselâm.

Hikâyet —

Yine dingle bir hikâyet ey civan
Hazret-i Sultan idibdi bî-güman
Bu velâyet sözüni inkâr iden
Oldurur kendü yerini nâr iden
Hak Teâlâ evliyâdan yâd ider
Evliyâya yokdurur çün hazer
Zirâ lâ havfe aleyhim didi Hak
Ger kelâmullahdan aldınsa sebak
Evliyâdan dingle imdi bir haber
Lezzetinden mat olur şehd ü şeker
Seydi suyunun kenarında meger
Otururdı Sultan o sâhib hüner
Galabalık varmış idi yangına
Kim niyaz ide o mürvet kânına
Nazarına Sultân'ın ol gün yine
Üç kişi gelür didi yüz sürmegine
Üçi dahı derviş idi Hindiler
Sultan içün dingle kim ne dediler
Didiler kim gerçek er ise ey can
Bize vire yerimizden bir nişan
Magrib ü maşrıka yeter ise güci
Bir nişan vire didler ey hacı
Gelübeni nazarına erdiler
Sultânı halk çevre almış gördiler
Nazarında kıldılar Şah'ın sücûd
Dingle cân ile sözi ey ki hod
Ol gelen kişileri ni'metleri
Nazarında durmış idi her biri
Hâceti her kimin olmazsa kabul
Yemegin Sultan yemezdi pür - usûl
Sultan ol dem kişilere söyledi
Kabul oldı hâcetüngüzün didi

Dost divânında buyura haber
Hâcetingiz kabul oldu ey pîr
Eyleyicek işbu remzi pâdişah
Ni'mete sundı kamu pîr mîr ü sipâh
Çünki ni'met yiyüben oldı temam
Eylediler gülbenk salâbetle selâm
Kalkdı Sultan soyuna girdi suya
Dinleyenler evliyâ sırrın duya
Gördiler kim Sultan suya girür
Her birisi giyecegin soyınur
Sultan ol dem suya daldı bahr-var
Her birisi görür iken âşikâr
Gâib oldı Sultan ol dem nâgihan
Hayrete vardı kamu pîr ü civan
Gördiler kim Sultan yalvarın adı
Kimsenin fikri bu remze ermedi
Bir saatdan gördiler çıktı yine
Her birisi kıldılar medh ü senâ
Üç dâne bübercik dutar
Getürüp dervişler üstüne atar
İstedüngüz pîrden nişan
Pîringizden alıng imdi der ey can
Gördiler Sultanın ol erliği
Kim nicedir dost-ıla dirligi
Evliyâya birdür yakın ırak
Mü'min iseng şirkini odlara yak
Çün kim Sultan işledi bu işi
Derya hükmin içinden bir kişi
İşte bildin Sultan ki er-durur
Magrib ü maşrıka güci yeter durur
İşbu göklere eli irer ola
Geçti gönglünden veli gelmez dile
Döndi Sultan bakdı anung yüzine
Görünce virir cevab sözine
Dedi üç kardaş çıkdı ey aziz
Gökde olurduk üçimiz dahı biz
Bizi arkaya(?) bindirdiler
Ol Nigârınçalı'ya endirdiler
Salınıp durdurdı pîrler yürürdi
Ol birimiz dahı sever emridi ?
Pîrimiz yaturdı ağlayu ?
Hak Teâlâ'dan nasîbin dileyü

Böyle didi ol merd-i güzîn
Ol velâyet ma'deni ol şâh-ı din
Hatm olsun bu arada bu kelâm
Evliyâ Sultânımızdır biz kemter gulâm

Hikâyet — Sultan Şücâüddin Baba Kaddesallahü sırrehu aziz-i himmet Şah-ı merdân Ali.

Yine dingle bir hikâyet şekerin
Kim miskin ol anga halled berin
Evliyâ nutk-ı gıdâ-yı rûh olur
Mâ-kable bâb-ı Hak meftûh olur
Ol zamanda Hazret-i Sultan yâr
Kim velâyetler iderdi âşikâr
Bir nice bâzirgân ol vakt ey yâr
Dilediler Hind'e sefer kılalar
İçlerinde bir bâzirgân var idi
Anga Hâce-i Mehdî derler idi
Mâldâr idi ol gâyet kişi
Hem begâyet âlim idi angla işi
Müddet ile vardılar Hind'e bunlar
Gelür iken dingle ey cân noldılar
Tutdı deryâda bulara bir tufan
Her birisi kıldı feryâd (u) figan
Bâd muhâlif çün kim erdi ey yâr
Neylesünler kıldı bunları câr
Aldı gemileri ey ser - efrâz
Saldı ummân cûyına sanki bâz
Çünki bu vartada bunlar kaldılar
Baş açup her biri zâri kıldılar
Baş açup Hâce-i Mehmed söyledi
Dingle imdi süzini kim ne didi
Didi ya dengizde ya karada evliyâ
Ola hükmin yüride ger var ise
Er göre bize meded evliyânın
Lûtfı çokdur bî-aded çünki anıng
Hâce işbu resme yalvarır
Dingle imdi evliyâyı ne kılur
Gördilerki bir kişi oldı iyan
Başına yeşil nikab giymiş heman
Gelüben gemilerine o dedi
Bunları ol dem kenâra irgör

Hoca gördi kim gemi buldı kenar
Didi Sultan kim ey Sultânım eri
Sözi kande soralım ey pâdişah
Kim tapun oldı bize puşt u penâh
Didi Sultan anlara kim siz bizi
Rûm'da isteng andadır Seyyid Gazi
Anda iderler bize Sultan Şücâ'
Kim bizi sevenler yokdur salâ' ?
Öyle didi oradan oldı nihan
Bunların ahvâlin idelim beyan
O hoca çün kim irişdi eline
Dingle imdi ne olur tedbirine
Düşdi göngline dostun erenler sözine
Evliyâ'nın münkiri oldur âsî
Bir sûret tutdı o dem bî-nevâ
Diledi kim derdine kıla devâ
İlining Cem' etti ulularını
Anlara cümle ider derd ü varını
Akçesinin varını cümle yedi
İki bin dinârını alıkodu
Yine çötdi bin akçesin dahı
Alıkodı bingini bil ey ahi
Didi vâcib oldı kim duram
Ol banga mürvet kılan Şah'ı soram
Vakt ola kim kutlu yüzini görem
Nezrim olsun işbunı anga virem
Sabr idemeyüp anı dahı yedi
Kıldı sermâye kitapları hemin
Azm kıldı kim göre Rûm iklîmin
Kande varsa ister idi Sultan
Şöyle hem seyirdirler hasret-i duhan ?
Mes'ele sorardı âlimler
Cümlesin mülzem kılurdı ey pîr
Ahvâlimiz yerdi Sultan yüzine ?
İrgörür Hak her kulu ümidine
Kodı bir alma Sultan öngine
Kim niyâzın ide alsın eline
Öpdi eling ayagın sürdi yüzine
Dedi ma'zur buyur eksikligimize
Sultan ider anga göçkü kanı
O bin akçe pîrlere virding anı

Didi kim eksiklik idik pâdişah
Bilürüz kim bizden olmuşdur günah
Der kabrımız pîrler anga kılmadı
Sultan beğler beğilik virdim dedi
Elli yedi bindir abdâlân-ı Rûm
Evliyâlar böyle kılmışdır sûrum ?
Seni kıldım kamusının ulusı
Gör ki anga nice degildir ölisi ?
Kıldı Sultânın nazarında karar
Neylesin girdi eline doğrı yâr
Her kaçan âlimlere erse eli
İncinür mülzem kılardı ey dili ?
Eline aldı elin ol pâk - bâz
Virdiler Çambagçe ey serfirâz
Sultan ol dem bir nazar kıldı yere
Evliyânın hükmine kimler ere
Ol saat açıldı kudret kapusı
İçeri girdiler ol dem ikisi
Hoca bagçeyi görür nâzük - ter
Güller çok bülbülleri nâlân öter
Dahı gördi bir muazzam çü saray
Hoş yapılmış anda bil ey hulk-ı yâr?
Gördi yapılmış içine bir serîr
Kim o tahtı görenin canı erir
Hem o taht üstünde bir hulle durur
Dahı bir bir mushaf ki verir cisme nûr
Didi Sultan imtihânı komadıng
Dahi dâniş terkini sen urmadıng
Sultan ol dem mushafı alur yere
Bir saatde hatim okur bire?
Didi pîrler de akıdı köçegüm
Kılmadılar keşki kimseye hücûm ?
Anda dil ötmez öter derdlik deri ?
Kal-i hâl etmekdir erlik dedi ?
Yine alup elli taşra çıkar ?
Gaib oldı kapu günümüz atar ?
Yine pâdişah ol saat kıldı niyaz
Dedi eksiklüm ey şâh-ı Hicâz
Hoca bildi bu kez eksikliği
Tevbe kıldı devşürürdi öngüni
Çün kim gönglinden bu fikri eyledi
İşbu niyyet üzre nutkı eyledi.

PROF. NECÂTİ AKDER'İN YAYINLARI

Profesör Necâti Akder'in öğrencileri tarafından tamamlanmasını temenni ettiğimiz bibliyografyasını okuyucularımıza sunuyoruz.

Kısaltmalar:

Dil ve Târih Coğrafya Fakültesi Dergisi	D.T.C.F.Der.
Devlet Tiyatroları Dergisi	D.Ty.Der.
Öğretmen Dergisi	Öğr. Der.
Bilgi Dergisi	Bl. Der.
İslâm Dergisi	İs. Der.
Türk Yurdu Dergisi	T.Y.Der.
Türk Kültürü Dergisi	T.K.Der.
Araştırma Dergisi	Arş. Der.
Türk Dili İçin	T.D.İ
Tarancı Dergisi	Tr. Der.
Bayrak Dergisi	Bay.Der.
Belgelerle Türk Târihi Dergisi	B.T.T.Der.
Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü	T.K.A.E.

1. Lacombe, Prof. Olivier, "Ankara Dil ve Târih-Coğrafya Fakültesi'nde Felsefe Öğrenimi", (Çev. N. Akder), D.T.C.F.Der., c.1, nu.1, 1942, s.7.
2. Lacombe, Prof. Olivier, "Felsefe Târihi Mâhiyeti Hakkında Düşünceler", (Çev. N. Akder), D.T.C.F.Der., c.1. nu.2, 1943, s.47.
3. Akder, Necâti, "Felsefe Târihi Dersleri", [Aster, Prof. Dr. Von Ernst, 'Felsefe Târihi Dersleri', İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi, (Çev. Doç. Dr. Mâcit Gökberk), İst., Ünv. Edebiyat F. Talebe Cemiyeti Neşriyâtı: 1, Ahmed İhsan Matb. Ltd. Şrk., İst., 1943] Tanıtma, D.T.C.F.Der., c.2, İkinci Kânun-Şubat, 1944, s. 340-344.
4. Akder. Doç. Necâti, "Ziyâ Gökalp, Âlim ve İdealist Şahsiyeti", D.T.C.F. Der., c. 3, nu. 2, Ocak-Şubat 1945, s. 159-181.
5. Akder, Doç. Necâti, "Kısa Münâzarada Metod", [Robert Kolleji Edebiyat Öğretmeni Ahmet Aksoy, 'Kısa Münâzarada Metod', İsmâil Akgün Matb., İst., 1945] Tanıtma, D.T.C.F.Der., c. 4, nu. 1, Kasım- Aralık 1945, s. 139-143.
6. Akder, Doç. Necâti, "Bilgi Teorisi ve Mantık, [Astor, V.E., 'Bilgi Teorisi ve Mantık', (Çev. Dr. Mâcit Gökberk), İst. Ünv. Edebiyat F. Yay., nu. 267, İst., 1945] Tanıtma, D.T.C.F.Der., c. 4, nu. 3, Mart-Nisan 1946, s. 373-386.

7. Akder, Doç. Necâti, "Bir Aksiyon Problemi Olarak Felsefe", D.T.C.F. Der., c. 4, nu. 5, Temmuz-Ağustos 1946, s. 537-596.
8. Akder, Necâti, "Türkçülük", Özleyiş Der., Kasım 1947, c. 1, nu. 7, s. 3.
9. Robert, Prof. Louis, "Anadolu'nun Eski Şehirleri", [Çev. Necâti Akder], D.T.C.F. Der., c. 6, nu. 5, Kasım-Aralık 1948, s. 531-536.
10. Akder. Prof. Necâti, "Tanrı Fikrinin Ana Kaynağına Dâir Eserler Serisinden 8. inci Cild Üzerine Tahlîlî Düşünceler", D.T.C.F. Der., c. 8, nu. 4, Aralık 1950, s. 659-674.
11. Akder, Prof. Necâti, "Ord. Prof. Fuad Köprülü'nün İlmî Hayatı ve Faaliyetindeki Felsefî Cepheye Umûmî Bir Bakış", D.T.C.F. Der. c. 12, nu: 1/2, Mart-Haziran 1954, s. 33-39.
12. Akder, Prof. Necâti, "Kültür Grupları ve Mûsıkî İnkılâbımız", D. Ty. Der., nu. 29, Ekim 1956, s. 4-5.
13. Akder, Prof. Necâti, "Öğretim Mefhumundaki Zıt Mânâların Meslek Topluluğu Bakımından Yeri ve Değeri", Öğr. Dr., c. 10, nu. 109, Kasım 1956; s. 4-7.; c. 10, nu. 111, Ocak 1957, s. 9-22.
14. Akder, Prof. Necâti, "Kültür Hayâtımızın Târihî Sürekliliğine Bağlı Tehlikeler ve Tipolojik Örnekler", Öğr. Der., c. 10, nu. 113-114, Mart-Nisan, 1957,
15. Akder, Prof. Necâti, "Rahmetli Ord. Prof. Şekip Tunç'un Aziz Hâtırâsına", Bl. Der., c. 11, nu .132 ,Mart 1958, s. 12.
16. Akder, Prof. Necâti, "Vahyin Metafizik Temeli", İs. Der., c. 2, nu. 3/4, Mart/Nisan 1958, s. 5-8.
17. -Akder, Prof. Necâti, "Kader Fikri ve Millî Mesuliyet Şuuru", T.Y. Der., sene. 49, nu ,271 (1), Mart 1959, s. 6-8.
18. Akder, Prof. Necâti, "İçtimâî Vicdan ve Değer", T.Y. Der., sene. 49, nu. 272, Nisan 1959, s. 5.
19. Akder, Prof. Necâti, "İlmî Objektivizm ve Subjektif Gerçekler", T.Y. Der. Y. 49, nu. 273, Mayıs 1959, s. 5.
20. Akder, Prof. Necâti, "Hakîkat Dâvâsının Çift Mânâsı ve Ferdî Hak", T.Y. Der., Y. 49, nu, 274 (4), Haziran 1959, s. 5-10.
21. Akder, Prof. Necâti, "Çanakkale Âbidesi Üzerine Düşünceler", T.Y. Der., Y. 49, nu, 274 (4), Haziran 1959, s. 55.
22. Akder, Prof. Necâti, "Son Türk Ocakları Kurultayı ve Meselelerimiz" T.Y. Der., Y. 49 ,nu. 275 (5), Temmuz 1959, s. 35.
23. Akder, Prof. Necâti ,"Bir Milletin Doğuşu Meselesi -1-", T.Y. Der., Y. 49, nu 276 (6), Ağustos 1959, s. 9.
24. Harboğlu, (Necâti), "Üniversitelerimizde Rektör Seçimleri", T.Y. Der., nu .276 (6), Ağustos 1959, s. 52.
25. Akder, Prof. Necâti, "İkinci Dünyâ Harbi Sonrasına Âit Felsefe ve Umûmîyetle Kültür Hareketlerini Yakından İncelenmek Üzere Gitmiş

Olduğum Almanya'daki Meslekî Faaliyetimi Bildirir Rapordur. Ankara, 7 Mart 1959", D.T.C. F. Der., c. 18, nu. 3/4, Temmuz/Aralık 1960, s. 291-304.
26. Akder, Prof. Necâti, Türk Ocakları, Halkevleri ve Kültür Dernekleri", T.Y. Der., Y. 50, nu. 287 (5), Ağustos 1960, s. 44.
27. Akder, Prof. Necati, "Trafik Derdi ve İnsan Değeri", T.Y. Der., Y. 50, nu. 287 (5), Ağustos 1960, s. 11.
28. Harboğlu, (Necâti), "İki Kitap", [Alkan, Necmeddin, "Çosın-Sâkin Sabahlar Memleketinde Bir Yıl", Sevinç bsmv., Ank, 1960, 202 s.; Bekata, Hıfzı Oğuz, "Birinci Cumhuriyet Biterken", Çığır yay., Yeni Matb., Ank., 1960.] -Tanıtma-, T.Y. Der., Y. 50, nu. 287 (5), Ağustos 1960, s. 61.
29. Akder, Prof. Necâti, "Türk Ocakları, Halkevleri ve Kültür Dernekleri -2-" T.Y. Der., nu. 288 (6) ,Eylül 1960, s. 1.
30. Harboğlu, (Necâti), 'Gözümüze Çarpanlar", T.Y. Der., nu. 288 (6), Eylül 1960, s. 61.
31. Akder, Prof. Necâti, "Ziyâ Gökalp ve Kültür Buhrânı", T.Y. Der., c.2, nu. 289 (7), Ekim 1960, s. 5-14.
32. Harboğlu, (Necâti), "Gözümüze Çarpanlar", T.Y. Der., nu. 290 (8), Kasım 1960, s. 51.
33. Akder, Prof. Necâti, "30 Ağustos Zaferi'nin Türk Ocakları Açısından Mânâsı ve Değeri", T.Y.Der., nu. 290 (8), Kasım 1960, s. 55.
34. Akder, Prof. Necâti, "Son Üniversite İnkılâbı Karşısında Eski ve Yeni Düşünceler", T.Y. Der., nu. 291 (9), Aralık 1960, s. 25-36.
35. Akder, Prof Necâti, "İnkılâb ve Felsefe -1- ",T.Y. Der., c. 2. nu. 292 (10), Ocak 1961, s. 3-8.
36. Harboğlu, (Necati), "Gözümüze Çarpanlar", T.Y. Der., nu. 292 (10), Ocak 1961, s. 48.
37. Akder, Prof. Necâti, "İnkılâb ve Felsefe -2-", T.Y. Der., c. 2, nu. 293 (11), Şubat 1961 ,s. 3-21.
38. Harboğlu, (Necâti), "Gözümüze Çarpanlar", T.Y. Der., nu. 293 (11), Şubat 1961, s. 51.
39. Akder, Prof. Necâti, "İnkılâb ve Felsefe 3: Komünizm, Faşizm ve Millî Birlik", T.Y. Der., c. 2, nu. 292 (12), Mart 1961, s. 3-12.
40. Harboğlu, (Necâti), "Gözümüze Çarpanlar", T.Y. Der., nu. 295 (12), Mart 1961, sı 50.
41. Harboğlu, (Necâti), "Sosyalizm", [Prof. Fahreddin Ziyâ Fındıkoğlu, "Sosyalizm", 1. cilt, Türkiye Harsî ve İçtimâî Araştırmalar Derneği Neşriyâtı, seri. a, nu. 30, 2. bsk., 264 sayfa, İst., 1961.] T.Y. Der., cı 2, nu. 295 (12), Mart 1961 ,sı 54.
42. Akder, Prof. Necâti, "Üçüncü Cilde Başlarken", T.Y. Der., cı 3, nu 295 (1), Nisan 1961, sı 3.

43. Harboğlu, (Necâti), "Gözümüze Çarpanlar: 2. İnönü Meydan Muharebesi'nin 40. Yıldönümü; 147'ler Meselesi ve Bir Tenkid", T.Y. Der., c. 3, nu.295 (1), Nisan 1961, s. 45.
44. Akder, Prof. Necâti, "Değerli Bir Eser: Prof. Dr. İng. Sâid Ali Ankara, "Denel Fizik Elektrik Bilgisi", Ank., Ünv., Fen Fak. yay. Ünv., Matb., 433 sayfa, Ank., Nisan 1961, s. 55-56.
45. Akder, Prof. Necâti, "İlmî Zihniyet ve İdeoloji Buhrânı", T.K. Der., c. 1, nu. 1, Kasım 1962, s. 14-25.
46. Akder, Prof. Necâti, "İlmî Zihniyet ve İdeoloji -2-", T.K. Der., c. 1, nu. 2, Aralık. 1962, s. 14.
47. Akder, Prof. Necâti, "İlmî Zihniyet ve İdeoloji Buhrânı -3-", T.K. Der., c. 1, nu. 5, Mart 1963, s. 12-23.
48. Akder, Prof. Necâti, "Ziyâ Gökalp'in Târih Anlayışı -1-":, Ziyâ Gökalp'ta Târih Anlayışının Felsefî Temelleri", T.K. Der., c.1, nu. 12, Ekim 1963, s. 5-8.
49. Akder, Prof. Necâti, "Gökalp'ın Tarih Anlayışı Açısından Atatürk İnkılâbı ve Değerlendirme Buhrânı", T.K. Der., c. 2, nu. 13, Kasım 1963, s. 13-49.
50. Akder, Prof. Necâti, "Ziyâ Gökalp'ın Târih Anlayışı -3-: Gökalp'ın Târih Anlayışı Açısından Atatürk İnkılâbı ve Değerlendirmesi", T.K Der., c. 2, nu, 14, Aralık 1963, s. 35-61.
51. Akder, Prof. Necâti, "Kültür ve İktisat", T.K.A.E. Konferansları, T.K.A.E. yay., Ocak 1964, s. 27-41.
52. Akder, Prof Necâti, "Türk İnkılâplarında İçtimâî ve Felsefî Düşüncenin Tekâmülü Açısından Felsefe ve Sosyoloji Yayınlarına Umûmî Bir Bakış", T.K. Der., c. 2, nu. 15, 1964, s. 162-169.
53. Akder, Prof. Necâti, "Est - Ouest 308, 309, 311" T.K. Der., c. 2, nu. 16, Şubat 1964, s. 65-67.
54. Akder, Prof. Necâti, "Millî Eğitim Buhranı ve Millî Kültür Problemi", T.K. Der., c. 2, nu. 18, Nisan 1964, s. 21-48.
55. Akder, Prof. Dr. Necâti, "Esir Milletler Dâvâsı Açısından Hürriyet ve İstiklâl Fikirlerinin Mânâsı ve Münâsebetleri", T.K. Der., c. 2, nu. 21, Temmuz 1964, s. 9-11.
56. Akder, Prof. Necâti, "Savaş Kanunu ve Barış Mefkûresi", T.K. Der., c. 2, nu. 22, Ağustos 1964, s. 14-27.
57. Akder, Prof. Necâti, "Ziyâ Gökalp'ın 40 'ıncı Ölüm Yıldönümünü Anarken", T.K. Der., c. 2, nu. 24, Ekim 1964, s. 2-6.
58. Akder, Prof. Necâti, "Kayıplar: Mehmet Emin Erişirgil 1891 - 7 Şubat 1965", T.K. Der., c. 3, nu. 28, Şubat 1965, s. 904-923 .
59. Akder, Prof. Necâti, "Leibniz'in Metafiziği", Arş. Der., Mart 1965. s. 307-315.

60. Akder, Prof. Necâti, "Ziyâ Gökalp'a Göre Dil İnkılâbı ve Ötesi", T.K. Der., c. 3, nu. 36, Ekim 1965, s. 904-923.
61. Akder, Prof. Necâti, "Ziyâ Gökalp'a Göre Dil İnkılâbı ve Ötesi -2-", T.K. Der., c.4, nu. 37, Kasım 1965, s. 9-44.
62. Akder, Prof, Necâti, "Dil ve Felsefe", T.K. Der., c.4, nu. 38, Aralık 1965, s. 129-145.
63. Akder, Prof. Necâti, "Ziyâ Gökalp'a Göre Dil İnkılâbı ve Ötesi -3-", T.K. Der., c. 4, nu. 38, Aralık 1965, s. 129-145.
64. Akder, Prof. Necâti, "Ziyâ Gökalp'a Göre Dil İnkılâbı ve Ötesi I, II, III" T.D.İ., c. 1, 1966, s. 9-80.
65. Akder, Prof. Necâti, "Demokrasi Dramı ve Kızılbayrak Gösterisi" T.K. Der., c. 7, nu. 77, Mart 1966, s. 338-355.
66. Akder, Prof. Necâti, "Hamdullah Suphi Tanrıöver'de Milliyet Fikri ve Milliyetçilik Mefkûresi", T.K. Der., c. 4 ,nu. 45, Temmuz 1966, s. 747-789.
67. Akder, Prof. Necâti, "Hamdullah Suphi Tanrıöver'in Vefatı Dolayısıyla Yazılan Yazılardan Seçmeler", T.Y. Der., c. 6, nu. 6, Şubat 1967, s. 95.
68. Akder, Prof. Necâti, "Türkiye'nin Kalkınmasında Doğu İllerimizin Yeri ve Değeri", Tr. Der., c. 1, nu. 3, Mayıs 1967, s. 1-5.
69. Akder, Prof. Necâti, "Üniversite Buhranı ve Gençliğin Bunalımı Dâvâsı", T.K. Der., c. 6, nu. 69, Temmuz 1968, s. 603-642.
70. Harboğlu, Necâti), "Alkan Necmeddin: Japonya'da Tâtil", T.K. Der,. c. 7, nu. 74, Aralık 1968, s. 56-57.
71. Harboğlu, Necâti), "Alkan, Necmeddin: Asker Bahçesi -1-" T.K. Der., c. 7, nu. 74, Aralık 1968, s. 57-59.
72. Akder, Prof. Necâti, "Demokrasi Dramı ve Kızılbayrak Gösterisi", T.K. Der., c. 7, nu. 77, Mart 1969 ,s. 19-35.
73. Harboğlu, Necâti, "Löker, Erhan: Ortanın Solu", Bay. Der., c. 17, nu. 667, Haziran 1969, s. 14-17.
74. Akder, Prof. Necâti, "Millî Şuur Buhranı ve Nasyonel Demokrasi", T.K. Der., c. 7, nu. 81, Temmuz 1969, s. 604-620.
75. Akder, Prof. Necâti, "Ordu ve İdeoloji", T.K. Der., c. 7, nu. 82, Ağustos 1969, s. 673-691.
76. Akder, Prof. Necâti, "Hürriyet ve Formalizm", T.K. Der., c. 8, nu. 85, Ekim 1969, s. 71-91.
77. Akder, Prof. Necâti, "Formalizm ve Rasyonalizm", T.K. Der., c. 8, nu. 87, Ocak 1970, s. 176-202.
78. Akder, Prof. Necâti, "23 Nisan Bayramı ve T.R.T. Programı", T.K. Der., c. 8, nu. 91, Mayıs 1970, s. 451-577.

79. Akder ,Prof. Necâti, "İdeal Buhranı ve Üniversite Anarşisi", T.K Der., c. 8, nu. 93, Temmuz 1970, s. 589-615.
80. Akder, Prof. Necâti, "İdeal Buhranı ve Üniversite Anarşisi -2-: İki Tehlike ve Bunların Mâhiyet Ortaklığı", T.K. Der., c. 8, nu. 94, Ağustos 1970, s. 671-711.
81. Akder, Prof. Necâti, "Bir Neslin Dramı Üzerine Düşünceler -1-", T.K. Der., c. 9, nu. 99, Ocak 1971.
82. Akder, Prof. Necâti, "Bir Neslin Dramı Üzerine Düşünceler -2-", T.K. Der., c. 9, nu. 100, Şubat 1971, s. 253-273.
83. Akder, Prof. Necâti, "Doğumunun 95. Yılında Ziyâ Gökalp", T.K. Der., c. 9, nu. 101, Mart 1971, s. 1-8.
84. Akder, Prof. Necâti, "Üniversite Dramı ve Kültür Problemimiz", T.K. Der., c. 9, nu. 102, Nisan 1971, s. 505-537.
85. Akder, Prof. Necâti, "Dil ve Kültür Şuuru -1-", T.K.Der., c. 9, nu. 103, Mayıs 1971, s. 569-592.
86. Akder, Prof. Necâti, "Dil ve Kültür Şuuru -2-", T.K. Der., c. 9, nu. 104, Haziran 1971, s. 652-686.
87. Akder, Prof. Necâti, "Hayat İrâdesi ve Târih", T.K. Der., c. 9, nu. 105, Temmuz, 1971, s. 716-739.
88. Harboğlu, (Necâti), "Bibliyografya: Alkan, Necmeddin, Asker Bahçesi (Asker Ocağından Gelenlerin Kalemlerinden ve Fırçalarından Örnekler), Ank., 1971", T.K. Der., c. 9, nu. 106, Ağustos 1971, s. 833-836.
89. Harboğlu, (Necâti), "Öğretmen Tabakoğlu Süleyman Nuri Öz: Bu Nasıl Adam? 'Bir Öğretmenin Anıları', İst., 1971", T.K. Der., c. 9, nu. 107, Eylül, 1971, s. 900-902.
90. Akder, Prof. Necâti, "Profesör Akder Nimet Kurat'ın Ardından: Hâtıralar ve Düşünceler", T.K. Der., c. 9, nu. 108, Ekim 1971, s. 913-927
91. Akder, Prof. Necâti, "Seçkin Vatansever, Büyük Milliyetçi, Değerli Fikir ve Mefkûre Adamı Ahmet Ferid Tek Üfûl Etti", T.K. Der., c. 10, nu. 110 ,Aralık 1971, s. 36-48.
92. Akder, Prof. Necâti, Millî İrâde ve Ordu", T.K. Der., c. 10, nu. 118, Ağustos 1972, s. 72-121 (992-1041)
93. Akder, Prof. Necâti, "Kültür Buhranı ve Târih", B.T.T. Der. c. 12, nu. 67/68, Nisan/Mayıs, 1973, s. 56-67.
94. Akder, Prof. Necâti, "Bilim Dâvâsı ve Örf Korkusu", T.K. Der., c. 14, nu. 160, Şubat 1976, s. 195-207.
95. Akder, Prof. Necâti, "Bilim Dâvâsı ve Örf Korkusu -2-", T.K. Der., c. 14, nu. 161, Mart 1976, s. 260-273.
96. Akder, Prof. Necâti, "Bilim Dâvâsı ve Örf Korkusu -3-", T.K. Der., c. 14, nu. 162, Nisan 1976, s. 321-332.

97. Harboğlu, (Necâti), "İstanbul Televizyonunca Ziyâ Gökalp'ın 100 üncü Doğum Yılı Münâsebetiyle Düzenlenen Anma Programı", T.K. Der., c. 14, nu. 163, Mayıs 1976, s. 385-391

EK :

1. Akder, Necâti, "Felsefî Tahliller: Özleyiş ve Mânâsı", Özleyiş Der., c. 1, nu. 1, Ekim 1946, s. 3-5.
2. Akder, Necâti, "Özdeyiş'in Ansiklopedisi: İdealizm (İdealisme))", Özleyiş Der., c. 1, nu. 1, Ekim 1946, s. 16-17.
3. Akder, Necâti, "Felsefî Tahliller: Özleyiş'in İstikameti", Özleyiş Der., c. 1, nu. 2, Kasım 1946, s. 2-3.
4. Akder, Doç. Necâti, "Felsefî Tahliller: Özleyiş ve Hakikat", Özleyiş Der., c. 1, nu. 3, Aralık 1946, s. 2-3.
5. Akder, Doç. Necâti, "Özleyiş'in Ansiklopedisi: Gerçeklik-Gerçek-Realite-Reel", Özleyiş Der., c. 1, nu. 4, Ocak 1947, s. 13.
6. Akder, Necâti, "Felsefî Tahliller: Mantıkî Zihniyyet-Mistik Zihniyyet", Özleyiş Der., c. 1, nu. 5, Şubat 1947, s. 4-5, 14.
7. Akder, Necâti, "Felsefî Tahliller: Mistik ve Metafizik", Özleyiş Der., c. 1, nu. 6, Mart 1947, s. 2-3, 14-16.

Mehmet ÖNAL

BİBLİYOGRAFYA

Karabulut Ali Rıza, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesindeki TÜRKÇE, FARSÇA, ARAPÇA, Yazmalar Kataloğu, Kayseri, Emek Matbacılık, 1982, III + 732 s. (Sahifeler iki sütuna ayrılmış ve her sütuna sahife numarası verilmiştir. Gerçek sahife sayısı 366'dır).

Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi Şefi olarak çalışan Ali Rıza Karabulut, memleketimizin diğer kütüphanelerinde hizmet gören ve eli kalem tutan meslekdaşlarına örnek olacak bir eserini daha Türk kültürüne armağan etmiştir. Bu kataloğ, yazarın, 1 — Hâtemü'l-Enbiyâ Hz. Muhammed Aleyhi's-Selâm'ın Mûcizeleri, II — İslâm'da Vasıyyet ve Iskât Meselesi, Ölüm ve Rûhlar Âlemi, III — Gülzâr-ı Mânevî ve İbrâhim Tennûrî, IV — Medeniyyet Tarihinde Kütüphaneler'le birlikte beşinci basılmış eseridir.

Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ne kuruluşundan (1211 = 1796) itibâren "Kadı Mahmud, Sadrazam Mehmed Paşa, Hacı Halil, Kara Mustafa Kütüphanelerinin ve Feyzî-zâde Osman Hayri Bey, Hacı Nâfî Efendi, Eski Kayseri Müftüsü Bâhir Enver Efendi ile diğer hayır severlerin bağışladıkları kitaplar"da intikal etmiştir.

Kataloğ'da 393 Türkçe (49-136 s.), 185 Farsça (141-198 s.) ve 2568 (205-714 s.) tane Arapça elyazması kitap "tanıtılmıştır".

Kütüphane kataloğları araştırıcının, okuyucunun ve diğer ilgililerin ilk başvuracağı el kitaplarıdır. Ancak kataloğların değeri hâlâ gereği gibi anlaşılamamıştır. Bâzı kütüphanecilerimizin, böyle bir kataloğu hazırlamak gibi külfetlere katlanmaları şöyle dursun, muhafazasına ve isteyenlere "takdime" memur oldukları kitapların listesini bile okuyucudan "sakladıklarına" şâhid olmaktayız. Zâten "hizmetin gerektirdiği bilim hazırlığına" sahip olup olmadığına bakılmaksızın tâyin olunan bu gibi "kütüphaneciler"in, kitapların muhtevâsına vâkıf olmaları bir yana elyazmalarının başlığını bile okuyamadıklarını hayretle görmekteyiz. Bu gibilerin kitabı "koruma" şuurundan da mahrum olduklarını gittiğimiz kütüphanelerde görmekteyiz.

Ali Rıza Karabulut, bastırmayı başardığı Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu'na başladığını "Önsöz"de (I s.) anlatmaktadır.

Karabulut, Kütüphanenin kurucusu Râşid Efendi'yi, kaynaklara ve "Vakfiyye"ye dayanarak, bir kadirşinâslık örneği olarak, etraflı bir şekilde tanıtmaktadır (1 - 16, 27 - 42). Ayrıca kütüphanenin "Vakfiyye"sini de kataloğa eklemiştir (27 - 42). Bu vesîka, Râşid Efendi'nin kitaplarını hangi şartlar altında ve ne maksatla "vakf" ettiğini ortaya koymaktadır. Diğer şartlar arasında, kütüphanecilerin:. "mutâlea ve istinsâh içün talebe-i ulûm ve müstefidînin matlûbları olan kütübi, hâfız-ı kütüb"ün çalışma ve izin saatlerini de tâyin eder. "Iskâat-ı farîza-ı yüp kemâl-i rıfk u mülâyemet ve nevâziş ü mülâtafet ile i'tâ eyle.." melerini isteyen Râşid Efendi, kütüphaneye tâyin olunan üç tane "hâfız-ı kütüb"ün çalışma ve izin saatlerini de tâyin eder. "Iskât-ı ferîza-ı ferîzâ-ı Hac ve sıla-i rahim misillû bir sefer" dışında izin kullanamıyacaklarını da "Vakfiyye"de şarta bağlar. Bu Vakfiyye, daha önce Vakıflar Dergisi'nde yayımlanmıştır[1]. Kütüphanecidikle ilgilenenlerin dikkat ve ibretle okumaları gerekir.

Kataloğ'u hazırlayan ve bu uğurda büyük emek harcayan Ali Rıza Karabulut, "Kataloğun hazırlanmasında tâkip edilen usûl (s. 44)'ü belirtmektedir. "Usûl"ler çok çeşitli olmakla beraber, noksan kalmış tarafları her zaman tartışmaya açıktır. Bir müellifin, günümüzün mâlî imkânları içinde böyle bir kataloğun bastırılmasında doğacak müşkülleri hesaba katması kadar tabiî bir şey olamaz. Her halde bundan dolayıdır ki Ali Rıza Karabulut, "dört başı mâmûr" bir kataloğ hazırlamaktan çekinmiştir. Yazma eserlerde, kitabın başı ve sonu, "aynen" kataloğa alınması kaçınılmaz bir "usûl"dür. Baş ve sonu tesbit edilen yazmanın, diğer kataloğlarla mukayesesi neticesinde "kimliğini" anlamak kolaylaşır. Eserin kataloğ numarasından sonra düşürülen "notların değeri ve isâbeti" ortaya çıkar. Yazmalar hakkında kataloğlara geçen bu notların önemi büyüktür. Ancak isâbetli olup olmadıkları her zaman münâkaşa götürür, kanaâtindeyiz.

Ali Rızâ Karabulut, Râşid Efendi Kütüphanesi Elyazmaları Kataloğunu, Keşfü'z-zunûn ,Osmanlı Müellifleri, Hediyyetü'l-Ârifîn ve bâzı kataloğlarla da karşılaştırılmıştır. Böylelikle eserin değeri bir kat daha artmıştır.

Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesinin çok kıymetli elyazmalarına sahip olduğunu eskiden beri bilirdik. Lâkin bu kataloğla, kütüphane, gözümüzde biraz daha büyümüştür. Edebiyat, Tarih, Fıkıh, Ahlâk, Coğrafya, Tefsîr, Tıp vs. konularda araştırmada bulunanların bu kataloğdan

edinmeleri bir zarûrettir. Kütüphanede bulunan eserlerin pekçoğu kaynak eserlerdendir. Türkçe "Tezkiretü'ş-şu'arâ"lardan: Latîfî (No: 313), Kınalızâde Hasan Çelebi (315), Safâyî (314), Sâlim Efendi (312); Farsça: Tuhfe-i Sâmî (499), Arapça: Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye (2046), Müntezehü'l-'Uyûn.. (1444) gibi değerli biyoğrafya eserleri yanında, tarih, tefsîr ve hadîs sahasında kendini kabûl ettirmiş müelliflerin eserleri de bu kütüphanenin "hazînelerini" teşkil etmektedir.

Râşid Efendi Kütüphanesi Kataloğu, müellifinin kitap tanımadaki tecrübesini ve çeşitli ilimlere vukûfunu da göstermektedir. Hemen her kitabın künyesine yazılan notlar, bunun birer delilidir. Karabulut'un "notları", araştırıcıya, kitapla ilgili ilk bilgileri vermesinden dolayı büyük önem taşırlar. Bakınız, Nev'î'nin 247 numarada kayıtlı Netâyicü'l-Fünûn ve Mehâsinü'l-Mütûn'una nasıl bir not eklenmiştir: "III Murad'a takdim edilen bu eserde, Tarih, Hikmet, Hey'et, Kelâm, Tefsîr, Usûl-i Fıkıh, Hilâf, Tasavvuf, Tâbir-i Rü'yâ, Efsûn. Tıb ,Felâhat, Nücûm, Fâl ve Zecr gibi ilim dallarından bahsedilmektedir". Böylelikle eserin muhteviyâtı belli olmaktadır.

Kataloğ hazırlama ve neşrinde, taranskripsiyon işâretleri ile metin tesbitinin zorluğu ortadadır. Karabulut, bunu derinden hissetmiş olmalı ki:".. kitap adları ile yazar isimleri Arap harfleriyle konabilseydi.." bu kataloğ "daha da mükemmel olurdu", demektedir. Bu görüşe katılmakla beraber, "mükemmel"lik için daha başka şartların gerektiğine de inanmaktayız.

Râşid Efendi Kütüphanesi Kataloğ'unda tam bir transkripsiyona gidilmemiştir. Zâten kitaba, "transkripsiyon işaretleri" de konmamıştır. Böyle olmakla beraber: "Garîb-nâme (116), Gunyetü'l-Muhassılîn.. (124), Hadîyıgu'r-Reyhân (127) ve Hadîgatü's-Süadâ (128)'ının neden bu şekilde yazıldığı anlaşılmamaktadır. Eğer Türk İlmî Trankripsiyonu müellif tarafından benimsenmiş olsaydı yukarıdaki eserlerin adları kolayca tesbit edilebilirdi: Garîb-nâme (116), Gunyetü'l-Muhassılîn.. (124), Hadâyiku'r-Reyhân (127), Hadîkatü's-Sü'adâ (128), Transkripsiyonun tam tesbit edilmeyişi bâzı kitap adlarında iltibâsa da meydan vermektedir. Meselâ: 2246 numarada kayıtlı bulunan "Ziyâü'l-Gulûb fî Şerhi Cilâli'l-Gulûb" adını taşıyan Zencânî'nin eserine ("Birgivî'nin Cilâlü'l-Kulûb" isimli eserinin şerhidir), notu okunmadan pekâlâ "gulûb" etrafında tedâîlere düşülebilir. Fakat bunlar, kataloğun ikinci baskısında giderilebilecek cinsten şeylerdir.

Ali Rıza Karabulut'un Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi Yazmaları Kataloğu, sahasında büyük bir boşluğu doldurmuş ve ihtiyacı karşı-

lamıştır. Kütüphanelerimizin başında bulunanlara örneklik edece kbir çalışmadır. Meslekdaşlarının, Ali Rıza Karabulut'u tâkip etmelerinin gönülden istemekteyiz.

Türk Kültür hazînesine sabır ve vukûfla eğilip eserini araştırıcıların eline sunabildiğinden dolayı Karabulut'u kutlar ve başarılarının devamını Allahtan dileriz.

Doç. Dr. Hüseyin AYAN

(1) Dr. Müjgân CUNBUR, Râşid Efendi Kütüphanesinde Mahfuz Vakfiyye Sûreti, Vakıflar Dergisi, Ankara, 1969, Sayı: VIII, Sayfa: 188-195.

Prof. Dr. Âmiran Kurtkan, **Sosyal İlimler Metodolojisi**, Birinci baskı, İstanbul 1978, İ.Ü. İktisat Fakültesi yayını (İkinci Baskı, İstanbul 1982, Filiz Kitabevi)

İlk andan beri insanoğlu, zaman zaman ürkütücü hatta korkutucu, bâzen de heyecan verici bir bilmece gibi görünen kâinâtı bilmek, anlamak ve açıklamak ihtiyacını duymuştur. Açıkladığı ölçüde hâkim olabildiği, maddî ve maddî olmayan olguların oluşturduğu kâinâtın en karmaşık parçası yine kendisi olmuş ve bu bütünü çözüp anlayabilmek için çeşitli sistemler geliştirmeye çalışmıştır.

Ortak olan temel gayelerini gözönünde tuttuğumuzda, kâinâtı açıklama yolları olarak da ifade edebileceğimiz bu sistemleri **teolojik, metafizik, ideolojik** sistemler ve **bilim** olarak dörde ayırabiliriz. Her sistemin, çözmek istediği meseleye ya da meseleler bütününe yaklaşma yolu ve analiz etme tarzı farklıdır. Bu yaklaşım ve çözüm süreci her sistemin metodolojisini oluşturur. Şu halde metodoloji: yaklaşıma karşılık olmak üzere bir anlayışı, çözme sürecine karşılık olmak üzere de bir uygulamayı gerektirir. Metodoloji zihin ve davranış faaliyetinden meydana gelen bir açıklama ve çözüm tarzıdır. Ve bu terim daha çok bilim metodolojisinden söz edilirken kullanılır. Ancak bir açıklama ve çözme yolu olarak metodolojinin zihnî ve uygulama süreleri arasında bir öncelik sonralık değil, birlikte işleyiş söz konusudur.

İnsanlık tarihine baktığımızda medeniyetin yapı taşlarından biri olan bilimin verimli sonuçlarını, bilim zihniyeti ve metodolojisindeki gelişmeden ayıramadığımızı görüyoruz. Bu durum fizikî bilimler kadar sosyal bilimler için de söz konusu olmaktadır. Ancak fizikî realiteye nazaran daha karmaşık ve düzensiz bir görünüme sahip bir inceleme sâhasına yönelmiş bulunması sebebiyle bilimlerin, metodoloji konusunda daha çetin meselelerin tartışılması ve çözümü büyük ölçüde, çağdaş bilim zihniyetini besleyen sağlam bir metodolojinin yerleşmesi ve yaygınlaşmasını sağlayacak olan gerek telif gerekse tercüme eserlerin artmasına bağlı görünmktedir. Hususiyle son on yıldanberi metod konusundaki kitap ve makalelere daha sık rastlanmakta oluşumuz bu açıdan sevindirici olabilirdi. Ancak bu konudaki çoğu eserin, metodolojiyi

veri toplama tekniklerinden ve işlemlerinden ibaret basit bir teknik çerçevede ele almış olduklarını görüyoruz. Bu yüzden söz konusu eserler bize, bir zamanlar batıda moda olan, hususiyle Sorokin'in tenkidiyle mücâdele sonucu bugün verimsizliği daha çok ortaya çıkan bir metod anlayışının ülkemizdeki gecikmiş uzantıları intibâını vermektedir. Oysa metodoloji, ilerde açıklamaya çalışacağımız üzere zihin ve uygulama faaliyetlerinin bir örgüsüdür. Bu iki boyut birlikte işlediği zaman ancak metodolojiden söz edebiliriz.

Bu yazıda tanıtmaya çalışacağımız Sayın Amiran Kurtkan'ın "Sosyal İlimler Metodolojisi" adını taşıyan eseri, metodoloji kitapları içinde üç temel hususiyeti ile ayrı bir yer tutmaktadır. Eserin bölümlerini açıklamaya geçmeden önce bu hususiyetleri ele alalım.

Eserin birinci hususiyeti metodolojik meseleleri, veri toplama tekniklerine indirgemeden, içiçe geçmiş iki boyutu (zihin ve uygulama süreci) ile birlikte işlemiş olmasıdır.Metodolojinin zihnî sürecini meydana getiren belli başlı konular olarak sıralayabileceğimiz, çeşitli realiteleri bilme imkânı, indüktif ve dedüktif muhâkeme, akıl ve tecrübe ilişkisinde sezgi boyutunun imkânları, bilim ve metafizik ilişkisi, teorinin vazifesi, kavramlaştırma, varsayım kurma gibi faâliyetler daha çok zihnî çerçevede işler. Zira bu meseleler metodolojiyi düşünce tarihi, felsefe, mantık bilim felsefesi gibi sâhalara bağlar. Metodolojinin uygulama kısmını teşkil eden; olguları tanımlamak, sınıflandırmak ve açıklamak için yapılan gözlem tecrübe ve ölçme gibi faâliyetler ise ilk bakışta teknik bilgi gibi görünürlerse de temelde zihnî niteliktedirler. Bu konuda eserin Giriş kısmından aldığımız şu satırlar yazarın yaklaşımını kendi sözleriyle ifâde etmesi bakımından daha aydınlatıcı olacaktır. ".... Çünkü, metodoloji öğrencinin (ev hanımlarının mürâcaat ettikleri herhangi bir "pasta târifleri" kitabındaki izahlara benzeyen) kestirme târiflerden ibaret bir araştırma tekniği ve teknikleri öğrenmekle tatmin olabileceği bir sâha değildir. Çeşitli tekniklerin faydalı ve mahzurlu taraflarını karşılaştırabilmek, aralarındaki metodolojik vahdet'e (bütünleşmeye) rağmen, her birinin hususî kullanım sâhalarını teşhis edebilmek, ancak yeterince nazarî bilgi sahibi olmakla ve muhâkeme kabiliyeti kazanmakla başarılabilecek bir iştir... Gerçi, kitabın fihristine göz atan okuyucuda, sâdece, birinci bahsin, felsefî bir muhtevâya sâhip olduğu izlenimi hâsıl olabilir. Fakat aslında bütün bahislere teknik bilgilerin yanı sıra, imkân nisbetinde, felsefî bir derinlik kazandırılmaya çalışılmıştır. Çünkü metodoloji, bilhassa sosyal ilimler sâhasında, "ölçme'nin ne demek olduğu" meselesinin dahi, felsefî düşüncelere ve münakaşalara yol açacak kadar derinlik kazanabildiği bir sahadır." (s. 1-2)

Eserin ikinci hususiyeti olarak ise, asırlar boyu süren çeşitli metod arayışlarının çağımızda kazandığı bütüncü karakteri görüyoruz. Bilimin aydınlattığı alanların genişlemesi sonucu, 20. asırda metodlar arası sıkı bir işbirliği hatta işbirliğinden öte bütüncü (bağdaştırıcı) bir metodoloji gelişmeye başlamıştır. Ancak bu noktaya varılıncaya kadar çeşitli metod anlayışları birbirleri ile kâh çatışarak kâh uzlaşarak bilinen alanlarla birlikte ve içiçe bir şekilde gelişmişlerdir. "Bir şeyi bilmek başka, yapabilmek başkadır. Yapabilmek için hem metod bilgisine, hem sezgici akıla ihtiyaç vardır. Böyle olduğuna göre, tecrübe ve müşâhade'ye dayanan metodlarla akılcı metod arasındaki bütünleşmeyi reddedebilmemiz de mümkün değildir. Aynı şekilde, içten ve dıştan araştırma metodlarında göze çarpan zahirî ayrılığa rağmen, hakikatte bu iki tip metodolojinin de birbirlerini tamamlama durumuna gelmiş olduğumuz açıkca ortaya çıkmış bir hakikattir." (s. 335-336)

Eserin üçüncü hususiyeti de, çeşitli metodolojiler incelenirken sâdece batılı metod düşünürleri ile sınırlanmamış olmasıdır. Akılcılık, tecrübecilik, tek sebepli (monist) ve çok sebepli (plüralist) izah metodları, içten ve dıştan araştırma metodlarının hususiyetleri batı medeniyetindeki temsilcileri kadar, yeri geldiğinde Türk-İslâm medeniyetindeki temsilcilerinin görüşleriyle birlikte işlenmiştir. Akılcı metodolajide Aristo, Gazzalâlî ve Decartes, tecrübeci ve müşâhadeci metodolojide İbni Sına, Beyrûnî, İbni Haldun, Bacon ve Claude Bernard, tek sebepli metodolojide Le Play ve Karl Marx, çok sebepli metodolojide Durkheim ve Moreno, içten araştırma metodolajisinde Muhyiddin İbn'-ül Arabî, dıştan araştırma metodolojisinde ise Auguste Comte örnek olarak ele alınmış, bağdaştırıcı metodoloji ise çağdaş sosyolog Pitirim A. Sorokin örneğinde açıklanmıştır. Bu yaklaşım "batıda bir kaç asır sonra orta çıkan bâzı metod akımlarının son derece tatmin edici fikirlere sâhip öncülerinin, ilk defa Türk kültüründe yer almış olmaları gerçeğinden doğan bir neticedir." .s. 2)

Bu öncülere birkaç örnek verecek olursak; tabîiyatta yumşak determinizmi Hume'den çok önce ortaya koyan Gazzâlî "Decartes'ten beşbuçuk asır önce, kesin bilgi elde edilinceye kadar, bütün bilgilerden şüphe etmek gerektiğini öne sürmüş ve böylece metodik şüphenin bayraktarlığını yapmıştır." (s.34) Bugün hususile makro ve mikro fizikteki gelişmeler sonucu ilmî araştırma alanının sınırsızlığı düşüncesine ulaşmışken, 11. asırda Beyrunî ve İbni Sina bu sonsuzluğu dile getirmişlerdi. Ayrıca Beyrunî'nin sosyal ilimler için tarihin gözlem alanı olduğunu ileri sürerek, gerçek olayların hurafelerden ve mitolojik unsurlardan

ayıklanabilmesi için gözlemci ve deneyci bir metod uyguladığını görüyoruz. Beyrunî bu konuda Bacon'dan altı asır önce "var levhası" ve "yok levhası" işlemlerinin temelini atmıştır. Eseri incelerken okuyucunun bu gibi örnekleri daha da arttırması mümkündür. Biz burada konuya işaret etmek maksadıyla az sayıda örnek vermekle yetindik.

Belirlemeğe çalıştığımız üç temel özelliği çerçevesinde dört bahisten meydana gelen eserin muhtevasını bölümlerine göre vermeğe çalışalım.

"Metod Bilgisinin Özellikleri ve Metodolojik Bütünlük" adını taşıyan birinci bahiste, metod ve ilmî kanun tanımları verilmekte, fizikî ve sosyal bilimlerde determine oluş ve olmayış iddialarından yola çıkarak çeşitli realitelere âit metod bilgilerimiz üç hususta muhakeme edilmektedir:

"A — Farklı realitelerin müşterek temelini yeterince tanımıyoruz.

B — Her bir realitenin, bilinen kendi sâhasındaki faktörlerden önceki ve sonraki faktörleri tanımıyoruz.

C — Sosyal Realitenin incelenmesinde çeşitli faktörlerin hepsini tanımada başarısız olabiliyoruz." (S. 3-15)

Bu önermeleri tartışılması boyunca pozitivisit bilim anlatışım silen çağımız bütüncü bilim anlayışı ve metodolojik yaklaşımın temel özellikleri verilmiş oluyor. Bu tür metodolojik bilgilerin dört ayrı şekil ile gösterilişi ise, gerek bu kitabın diğer bahislerinde gerekse diğer eserlerinde yazarın uyguladığı başarılı kavram şemalarının bir başka örneğidir.

"Metodolojik Bütünlüğü Teşhis Yetersizliğinden Doğan Metod Farklılıkları" adını taşıyan alt başlıkta ise, eserin üçüncü hususiyetinde belirttiğimiz üzere çeşitli metodlar ve hususiyetleri Batı ve Türk-İslâm medeniyetindeki temsilcilerinin görüşleriyle zenginleştirilerek verilmiştir.

"Teori ve Faraziye ile Ampirik Araştırma Arasındaki İlişki ve Araştırmalarda Karşılaşılan Güçlükler" başlığını taşıyan ikinci bölümde ise daha önce tartışılan bilgilerin ışığında ilmî araştırma için zarurî olan teori ele alınmış, güvenilemeyecek teorilerin hususiyetleri açıklanarak tek cepheli teorilerin yetersizliği üzerinde durulmuş ve mesele zengin örnekler çerçevesinde ortaya konulmuştur. Sosyal bilimlerde mümkün olduğu kadar çok değişkeni ele alan, daha geniş bir realite sahasını, da-

ha iyi ve daha basit olarak izah eden teoriye ulaşmanın güç ancak tek cepheli yetersiz teorilere dayanmanın verimsiz olduğu anlatılmıştır.

Böylece teori, faraziye, hüküm ve kanun kavramlarının mânâları üzerindeki açıklamalar, teori ve umumî kanun arasındaki farkı belirlememize yardımcı olurken, teori ile uygulama arasındaki köprü vazifesini gören varsayımın (faraziyenin) güvenilir nitelikte bir teoriden nasıl çıkarılabileceği ve karşılaşılan güçlüklerin neler olduğu somut bir şekilde sergilenmiş olmaktadır.

"Tümdengelim ve Tümevarım Usullerinin Mahiyetinden Doğan Meseleler" alt başlığı altında ise hususile sosyoloji için bâzı çıkmazları açıcı metodolojik bilgilerle karşılaşıyoruz. Tümdengelim usulünde karşılaşılan güçlükler tartışılırken, fizikî ve sosyal realitede' ideal modelin farklılığı üzerinde durularak sosyolojik araştırmalarda **ideal model** ile **tabii model** habulünün doğurduğu tümdengelim problemi sosyalleşme örneğinde ele alınmış oluyor.

Tümevarım konusunda karşılaşılan güçlükler konusundaki açıklamalar ise "anomi" olgusu ile örneklendiriliyor. Çok defa statik bir metod olarak uygulanan tümevarım metodunu "bir cemiyetin bütünü için kullanabilmek çok zordur. Kimyevî realiteden farklı olarak; sostal realite ,her zaman, her yerde aynı terkip unsurlarının aynı neticeyi meydana getirdiği bir realite değildir" (s. 205)

Sosyal realitede "çok defa aynı netice ayrı ayrı realitelerde birbirinden farklı (hatta vasıfları itibariyle bâzen birbirine tamamen zıt) terkip unsurları aynı neticeyi ortaya çıkarmayabilir. Böyle olunca da bu realitelere ait sebep-netice ilişkilerinin genelleştirilmesi güçleşir, hatta imkânsızlaşır". (s. 206) "Statik ve ayrıntılı saha araştırmalarının tümevarımcı metod yardımı ile her zaman ve her çevrede geçerli genel hükümleri ortaya koyabilen araştırmalar sayılabilmesi çok defa mümkün olmamaktadır. (s. 207)

Sonuç olarak ikinci bölümde ele alınan bütün metodolojik meselelerde, sosyolojinin bilim felsefesi temelinde kilit problemi olan genel kanunların sınırlarının derinliğine tartışıldığını görebiliyoruz.

Üçüncü bölüm her araştırmada bulunan iki pratik gayenin adını taşıyor: "Bilgiyi Toplama ve Ölçme". Burada bilgi toplamada çeşitli örnekleme metodları yanısıra örneklemeden başka yollaria bilgi toplama tekikleri ele alınmış ve bunların çeşitli özellikleri muhakeme edilmiştir.

Anket sorularının hazırlanması, elde edilen bilgilerin işlenmesinde kodlama ve cetvelleme faaliyeti de yine somut örneklerle açıklanmıştır.

Bilgiyi ölçme konusunda ise ölçme işleminin sosyolojik bakımdan taşıdığı özellikler belirtilerek, sosyolojik ölçme vasıtaları olan ölçekler ve ölçmenin başarılı olma şartları incelenmiştir. Thurstone ölçeği, Likert ölçeği ve Guttman ölçeği (Skalogram analizi) açıklanmıştır

Eserin son bölümlerine doğru sosyal bilimi, sosyal olguların basit bir tasvirinden ibaretmiş gibi görmenin mümkün olmadığını daha berrak bir şekilde kavryoruz. Böylece eksik istatistiklerden edinilen verilerin, ideolojik kaygular ya da sınırlı şahsi gözlemlerden yola çıkarak genelleştirilmesinin neden ilmî bir çalışma sayılamayacağının sağlam delillerini bulabiliyoruz.

"Toplanan Bilgilerin Yorumlanması ve Bulunan Neticelerin Yazılması" başlığında ele alınan dördüncü bölümde ise, toplanan bilgilerin yorumlanması konusunda düz ilişkiler ve çapraz ilişkilerin tesbiti üzerinde durulduktan sonra hem statik hem dinamik bir yaklaşımla meselelerin incelenmesi imkânını sağlayan matris formülleme konuları açıklanmaktadır. Daha sonra da, bulunan neticelerin yazılması sırasıda uyulması gereken kurallar üzerinde durulmuştur.

Bu eserin incelenmesi sonucu vardığımız noktaları şöyle hulâsa edebiliriz: Asırlar boyu olguların mümkün olabilen en doğru bilgisini edinebilmek için diğer sistemlerle, hatta 19. yüzyıl pozitivist anlatışında olduğu gibi bazen kendisi ile savaşan bilimin ulaştığı zihniyet ve başarıyı metodolojisinden ayıramıyoruz.

Sağlam bir bilim zihniyetinin kurulabilmesi ve verimli kılınabilmesinin temel şartını bu münasebetin özünü kavramaya bağlayabiliriz. Tanıtmaya çalıştığımız bu eserin ışığında, Türk İslâm medeniyetinin bilimin gelişmesindeki payını muhakeme ettiğimiz zaman, hususiyle din ile bilim arasındaki ilişkiye sâdece batı biliminin gelişme mücadelesi açısından bakmanın doğurduğu bâzı hatalı kabul ve sonuçlar daha çok aydınlığa çıkmaktadır. Bu kabul ve sonuçların ülkemiz için ilim metodolojisi sınırlarını aşmış olması, konunun önemini büsbütün artırmaktadır. Kendine has bir yaklaşımla metodolojiyi gerek zihin gerekse uygulama faâliyeti olarak inceleyen, tek faktöre dayanan kesin determinist anlayışın kısır sonuçlarını çağdaş bilim anlayışı içinde açıklayan bu eser, Türk sosyal bilimleri sahasında bütüncü yaklaşım için sağlam ve temel bir kaynaktır.

Dr. Beglü Eke

Ayyıldız Matbaası A.Ş., Ankara - 1984 Tel : 13 19 62

FİATI : 800 TL.

1