

İÇİNDEKİLER

Tarih

Mehmet TAŞTEMİR

Karadeniz Bölgesinde Kendir-Keten Üretimi ve Kullanım Alanları (XV. yüzyıl sonu XVII. yüzyıl ilk yarısı)..... 1-24

Evangelia BALTA

«Gerçi Rum isek de Rumca bilmez Türkçe söyleriz» The Adventure of an Identity in the Triptych: Vatan, Religion and Language 25-44

Rıza KARAGÖZ

Osmanlı Devleti'nde Yunan Mallarına Karşı Uygulanan Ticarî Boykot (1910) 45-74

Kemalettin KUZUCU

Türkiye'de Çaycılığın Tarihi Gelişimi 75-96

Edebiyat

Menderes COŞKUN

Edebî Terimler ve Aruzla İlgili bir Eser: Ali b. Hüseyin Hüsâmeddîn Amasî'nin *Risâletün mine'l-'Arûz ve Istilâhi'sh-Şi'rî* 97-130

M. Nejat SEFERCİOĞLU

Nev'î'nin Bahar ve Kış ile İlgili İki Gazeli 131-142

Alev SINAR

Yazarlarımızın Gözüyle Çingeneler 143-164

Erdoğan ERBAY

“Bir Günün Sonunda Arzu” Şiirinin Ardından Ahmet Haşim ve Dergâh Mecmuası Yazarlarına Yöneltilen Tenkit ve Tehziller 165-184

Hülya Arslan EROL

Anlam Daralması Adlandırılmasının Tartışılması ve Eski Türkçeden Eski Anadolu Türkçesi Sonuna Kadar Örnekleri 185-222

Tercüme

Helga SCHWENK (Almancadan Çev.: Cemal YILDIZ)

Yabancı Dil Öğretimi mi Yoksa Yabancı Dilde Öğretim mi? 223-234

Kitabiyât

Cengiz TOMAR

Murat Ağarı, *İslam Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar -
Doğuşu, Gelişimi ve Temsilcileri*, İstanbul 2002 235-242

M. Esat HARMANCI

Mehmet Kahraman, *Leylâ ve Mecnûn Romanı*, Ankara 2000 243-254

KARADENİZ BÖLGESİNDE KENDİR-KETEN ÜRETİMİ VE
KULLANIM ALANLARI
(XV. yüzyıl sonu XVII. yüzyıl ilk yarısı)

Mehmet TAŞTEMİR*

ÖZET

Bir sınaî-kültür bitkisi olan kendir, özellikle tekstil sanayii, ilaç ve yemelik yağ üretimi için kullanılmaktadır. Osmanlı Devleti döneminde XVI. yüzyılda genellikle gemi sanayinde sarfedilmekte, toprak ve ikliminin uygun olması dolayısıyla da daha çok Karadeniz bölgesinde ekilmekteydi. Bez, halat, sicim urgan vs. yapımında halkın kendi ihtiyaçları için kullandığı bu bitkinin Osmanlı arşiv kayıtlarında kendir-keten/kettân şeklinde geçtiği de görülmektedir. Samsun'a bağlı Çarşamba, Terme ve Fatsa ekim alanları "ocaklık" olarak doğrudan Tersâne-i Âmir'e bağlı olup her yıl ortaya çıkan ihtiyaç açığının ise Kendir Emini vasıtasıyla Kastamonu'dan Rize'ye kadar olan ekim bölgelerinden karşılandığı anlaşılmaktadır. Alımlarda kalite esasına dikkat edilmekte olup, çalışanlarında aranan özellikler ve yaptıkları işle ilgili hukukî statüleri açık hükümlere bağlanmıştır. Ayrıca kayıtlarda her bölgenin ortalama yıllık üretim miktarı ile birim fiyatları düzenli olarak tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Kendir, keten, Kendir Emini, Ocaklık, kendirzâdeğân, Tersâne-i Âmir, çime.

Kendir, kenevir bitkisinin sapından çıkarılan lifin ismidir.¹ Türkçede bitkinin asıl ismi olarak kenevir yerine kendir kullanımı -bilhassa halk arasında- daha yaygındır. Arapçada *kinnu*, *kendir*; Farsçada *bustec*, *büstah*; Latince *cannabis*, *sativa*² kelimeleriyle anılır. Kenevir lifleri ve tohumundan istifade edilen bir bitkidir. Türkçede *çedene* (tohumu) adıyla da bilinmektedir. Kendir ve keten Türk kültür tarihi açısından da çok önemli bir yere sahiptir. Eski Türk dilleri ve dolayısıyla Fin-Ugor kavimlerinde keten ve kenevir birlikte zikredilmiş ve ketene, *kendir* denmiştir.³

* Yard. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

¹ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1987, s. 1186.

² Raif Yavaş, *Ticaret ve Endüstri Bitkileri (Özel Tarla Ziraati)*, Ankara 1969, s. 97-98; Faik Demirdağ, *Lif Kendiri*, Ankara 1964, s. 3.

³ Geniş bilgi için bkz. <http://www.turkcleronline.com/turkinanc>

Bugün zikrettiğimiz bitkinin ekimine ülkemizde uyuşturucu⁴ özelliğinden dolayı sınırlı olarak izin verilmekle beraber, bilhassa ince liflerinden Rize yöresinde olduğu gibi, iç çamaşırları ve yazlık kumaşlar dokunmaktadır. Deniz suyuna mukavemeti dolayısıyla denizcilikle ilgili malzemelerin yapımında tercih edilmektedir. Kozmetik ve ilaç sanayiinin de önemli ham maddesini oluşturmaktadır. Tohumlarının (botanik olarak meyvesi) %30-35 oranında yağ ihtiva etmesi dolayısıyla yumuşak sabunların yapımında da yoğun bir şekilde kullanılmaktadır⁵. Yine son dönemlerde bilhassa Kanada'da selüloz üretiminde önemli bir yere sahiptir. Otomotiv sanayiinin kaporta kısımlarında sağlamlık ve dayanıklılık bakımından son derece önemli katkı sağlamakta ve deneme aşamasında olduğu belirtilmektedir.

Indica, *C. indica*, *C. ruderalia* ve *C. sativa*⁶ adlı türleri bilinen kendir, ılıman ve mutedil iklimleri sevmektedir. Bununla beraber, sulanabildiği takdirde farklı iklimlerde de yetişebilmektedir. Bugünkü bilgilere göre, anavatanı Asya'nın ılıman iklim bölgeleridir.⁷ Araştırmacılar ilk üretimin Hazar ve Himalayalar'dan Çin ve Sibirya'ya kadar uzanan geniş bir alanda yapıldığını bildirmektedirler. Tarımının Çin'de M.Ö. 4000'lerden itibaren yapıldığı ancak mevcudiyetinin 10 bin yıldan fazla bir süredir bilindiği iddia edilir.⁸ (Hintlilerin kutsal kitabı) Zend-Avesta, M.Ö. 600'de kenevirin sarhoş edici reçinesinden bahsederken, Chen-Nung 5000 yıl önce kenevirin tıbbî kullanımını hakkında bilgi verdiği eczacılık kayıtlarında, kenevirin sıtma, kadın hastalıkları ve birçok diğer hastalıklara karşı olan

⁴ <http://www.hempman.com/hempinfo/hemphistory.htm>, s. 1/6 'da kenevirin aşırı alımında halüsinasyon yaptığı söylenmektedir. Melonkoni Anatomisi 1621'de moral bozukluğu (depresyon), keyifsizlik için kenevirin tavsiyesini yazmıştır. Yine İngiliz dispanserleri 1764'te deri kızarmalarına karşı kenevir gövdesine müracaat edilebileceği tavsiyesinde bulunmuşlardır. Ayrıca Afrika'da kenevir, dizanteri ve ateşli hastalıklara tedavisinde oldukça yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Bugün de bazı kabileler yılan sokmalarına karşı tedavide ve kadınların doğumdan önce sigara şeklinde içirmek suretiyle tedavi metotları uygulamışlardır. XVII. yüzyıl boyunca köylüler kenevirin sihirli gücünün olduğuna inanmışlar ve kendi kültürlerine de bu bitkinin varlığını işlemişlerdir (Focus@dbr.com.tr, sayı: 2001/06 Haziran 2001, s. 20-25).

⁵ Kenevir tohumları (çedene), çerez olarak yenildiği gibi kuş yemi olarak da kullanılmaktadır. Tohumu %34,9 yağ, %22,3-24,6 protein, %12,8-16,9 H. selüloz, %11,7-15,1 N, %5,8-6,9 su, %4,73-6,38 kül ihtiva etmektedir (Erol Günel, *Lif Bitkilerinin Yetiştiriliş Tekniği*, Erzurum 1982, s. 190).

⁶ Faik Demirdağ, *Aynı eser*, s. 3.

⁷ İbrahim K. Alakişi, *Lif Bitkileri Yetiştirme ve Islahı*, Tekirdağ 1995, s. 85-86.

⁸ Bu araştırmacıların başında Simmonds, Schultes ve Li gelmektedir (Erol Günel, *Aynı eser*, s. 191).

etkilerinden bahsetmektedir. Bu bölgede kuraklıktan önceki dönemde geniş ölçüde kenevir yetiştiriciliğinin olduğu bilinmektedir. Yabanî formlarına Kuzey Kafkasya'da da rastlanmaktadır.⁹

Kenevir, Batı Asya ve Mısır'a, milattan 1000-2000 yıl önce; Avrupa'ya da milattan 1500 yıl önce İskitler tarafından götürülmüş, daha sonra Akdeniz kıyılarında ekimine başlanmıştır. Milattan 700-800 yıl öncesine ait kenevir liflerinin Anadolu'da bulunduğunu gösteren kayıtlar da mevcuttur.¹⁰ M.S. 500 yılından itibaren Avrupa'da önemli bir lif bitkisi olmuş ve 1632 yılından itibaren de Amerika kıtasında yaygın bir şekilde kullanılmıştır.¹¹ Osmanlı döneminde, umumiyetle “kendir, kettan, kendir lifi, kendir teli, tel kendir” ismiyle anılmıştır. Özellikle liflerinden başta sicim, ip, urgan vb. üretimi olmak üzere giyim sanayiinin de başta gelen ham maddesini oluşturmaktadır. Ayrıca Tersâne-i Âmire'nin ihtiyacı olan urgan, halat vb. malzemelerin ekserisi de kendirden yapılmaktaydı.¹² XV. yüzyılın sonlarından itibaren birçok alanda yoğun bir şekilde kullanılmakta olduğu arşiv belgelerinde ve seyahatnâmelerde belirtilmektedir.¹³

Günümüzde kenevirin dünya üzerinde ekim sahaları ise Rusya, Hindistan, Fransa, Güney Amerika, Polonya, Macaristan, Romanya, İtalya

⁹ İbrahim K. Alakişi, *Aym eser*, s. 88.

¹⁰ Sümer metinlerinde urgan kelimesi karşılığı RI.HA.MUN kelimesinin ve Akadlar'da Asam Sutu, Methu kelimelerinin bulunuşu, kenevir ziraatı ve urgan imalatının Mezopotomya'da Sümerler devrine kadar indiğini göstermektedir (Hikmet Gürçay, “Urgan ve Urganlık”, *Türk Etnografya Dergisi*, Ankara 1969, XI, 13-14).

¹¹ Kendirin dünya üzerinde dolaşımı ile ilgili olarak; M.Ö. 100'üncü yıllarda Çinliler keneviri kağıt yapımında, M.Ö. 4200'de dokuma alanında kullandılar. M.Ö. 450'li yıllarda Heredotos'un anlattığına göre, İskitler kenevir bitkisini dokumakta ve geceleri barındıkları çadırları yapmakta kullanıyorlardı. 1150 yıllarında Müslümanlar, Avrupa'nın birçok bölgelerini kenevirle tanıştırdılar. Kıtanın ilk haritası kenevirden yapılan kâğıda çizildi. 1450 yılında Gutenberg, İncil'i kenevirden sayfalar hâlinde çoğalttı. 1492'de Kristof Kolomb'un gemisi 80 ton ağırlığında kenevirden üretilmiş yelken ve ipe donatılmıştır. Önemi kısa sürede kavranan bitkinin bu yıllardan itibaren hızla ekimi yayılmıştır. (Focus@dbr.com.tr, sayı: 2001/06 Haziran 2001, s. 20-25).

¹² İdris Bostan, *Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. yüzyılda Tersâne-i Âmire*, Ankara 1992, s. 142-143; M. Hanefi Bostan, *XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağı'nda Sosyal ve İktisadi Hayat* Ankara 2002, s. 509-515; Mehmet Öz, *XV-XVI. yüzyıllarda Canik Sancağı*, Ankara 1999, s. 96; Ahmet Şimşirgil, *Osmanlı Taşra Teşkilâtında Tokat (1455-1574)*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1990, s. 302.

¹³ Arşiv vesikaları olarak daha ziyade Tapu Tahrir, Maliyeden Müdevver, Mühimme defterlerine müracaat edildi. Ayrıca bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, II. Kitap, (Haz. Zekeriya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı), İstanbul 1999, vr. 247a.

olarak bilinmektedir. Bununla birlikte Kanada ve Büyük Britanya'da da ekimine kontrollü olarak izin verilmektedir.¹⁴ Kenevirin dünya üzerinde yayılışı, Orta Asya'dan itibaren iki yol izleyerek gerçekleşmiştir:

1- Kuzey Yolu: Rusya üzerinden, Ukrayna'yı takiben Orta Avrupa'ya.

2- Güney Yolu: Asya ve Anadolu üzerinden, Akdeniz Bölgesine; başta İtalya, İspanya olmak üzere bu bölgenin Kuzey, Doğu ve Kuzey Batı kıyılarına ulaşmıştır.

Güney yoluyla Anadolu'ya gelen kenevirin¹⁵ Osmanlı döneminde, tohum ve yağından çok lifi için yetiştirildiği anlaşılmaktadır. Bu bitki, Osmanlı coğrafyasında geniş sayılabilecek bir alanı kaplıyordu. Kendir ekimi yapılan bölgeler: 1-Kuzey bölgesi: Başta Samsun, Sinop, Kastamonu, Taşköprü, Vezirköprü, Amasya, Gümüşhacıköy, Merzifon, Çorum, Tokat ve Yozgat, Arım (Çarşamba), Terme, Ünye ve Fatsa, Ordu, Trabzon bölgeleridir. 2- İzmir, Ödemiş, Tire ve Burdur civarı (umumiyetle lifi ve tohumu için). 3- Urfa, Suruç, Birecik ve Malatya ekimin yoğun görüldüğü yerlerdi.¹⁶

Bu bölgelerden kısmen nemli ve ılıman olan sahil kesiminde kendir, Karadeniz'in iç kısımlarında ise (başta Tokat ve Yozgat civarı) keten bitkisinin daha yoğun bir şekilde üretiminin yapıldığı dikkati çekmektedir.¹⁷ Bunun yanında Sinop, Kastamonu, Taşköprü ve Vezirköprü, üretimi yanında kendirin işlenip, mamul madde hâline geldiği yerler arasında hayli önem arzederler.¹⁸ Bu ise diğer ziraî ürünlerin hasadının sona ermesinden

¹⁴ Fethi İncekara, *Endüstri Bitkileri ve Islahı*, İzmir 1971, s. 209.

¹⁵ Fethi İncekara, *Aynı eser*, s. 210-211; Hikmet Gürçay, *aynı makale*, s. 14.

¹⁶ İbrahim K. Alakişi, *Aynı eser*, s. 85; Erol Günel, *Aynı eser*, s. 196.

¹⁷ Ahmet Şimşirgil, *Aynı eser*, s. 303.

¹⁸ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet, Bahriye (C.BH), nr. 421 lef 1; BOA, *Maliyeden Müdevver Defterler (MAD)*, nr. 523, s. 405-419; nr. 2775, s. 53, 184, 193, 210, 220, 257, 400, 622, 658, 685, 748, 798, 1349; BOA, *Mühimme* nr. 16, s. 85. Araştırma kapsamı içerisinde yer alan yerleşim birimleri genel hatlarıyla Kastamonu ve civarı, Tokat, Samsun, Ordu ve Trabzon'dur. Üretim miktarları hesaplanırken, mümkün olduğu kadar kendir ve keten ürününü birbirinden ayrı olarak vermeye gayret ettik. Zira tahrirlerde bu ürünler bazen kendir, keten şeklinde ayrı ayrı zikredilirken, bazen de "resm-i kendir ve kettân" şeklinde belirtilmektedir. Ayrıca bu bitkiler Bağ, bostan ve meyve cinsleriyle beraber de zikredilmektedir. Dolayısıyla bunları birbirinden ayırmak oldukça zor olmaktadır. Bu nedenle, tahrirlerde hangi isimle geçmekte ise olduğu gibi belirtmeye çalıştık. Zira her iki ürünün birbirinden ayrı tarafa olmamakla beraber kendirin daha çok kaba dokunan çadır, branda, kalın kumaş, ip, urgan, halat vb. mamuller yapımında, ketenin ise daha çok yazlık türü elbiselik kumaşlarda kullanılmakla beraber kendirin işlendiği bütün alanlarda aynı şekilde ifade edildiği tahmin edilmektedir. Bugün Rize'de değişik iç çamaşırlar ve yazlık elbi-

sonra halkın boş zamanlarını değerlendirdiği oldukça önemli bir ameliyedir. Üretici, ürününün bir kısmını pazarlar, bir kısmını ise kışın boş zamanlarını değerlendirmek bakımından evinin bir köşesinde, bez, sicim, urgan, halat, çuval vb. mamuller yapmak üzere kullanırdı. Kendir bu yönüyle bir nevi küçük aile imalâthanelerinin doğmasına da vesile olmuştur. Bu tür küçük imalât sanayiinin gelişimini; bölge içinde geniş alanlarda kenevir ziraatı yapıldığından urgancılık için lüzumlu hammaddenin kolaylıkla temin edilebilmesi, sap ve lifleri uzun süre bozulmadan sağlam kalabildiği için yılın her ayında işlenmeye müsait olması, yan ürün çeşitliliğinin kadın-erkek ve çocuk gibi her yaşta iş gücünün çalışmasına imkân vermesi gibi etkenlere bağlamak mümkündür. Dönemin şartlarına göre, daha ziyade “ev sanayii” diyebileceğimiz bir faaliyet kolu olduğundan bu bölgedeki gelişmenin oldukça ileri seviyelerde olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹

Kastamonu ve Civarı

Kastamonu ve çevresi, kendir üretimi bakımından oldukça iyi sayılabilecek ekim alanlarından biri olarak gösterilebilir. Bilhassa Gök Irmak nehrinin etrafındaki verimli araziler ve bu nehrin vadilerle birleştiği bölgeler kendir ve keten ekiminin yapıldığı yerlerdir. Kastamonu, kendir üretiminin yanında imalatinin ve ihracının yapıldığı önemli bir merkezdi.²⁰ Bilhassa kendircilik ve urgancılık pazarı son yüzyılın ortalarına kadar canlılığını korumuştur. Burada kendir ve kendir ürünlerinin satıldığı ve ihracat bağlantılarının yapıldığı Kendir Hanı mevcuttu. Kendir esnafı bu handa bulunmaktaydı. Donanmanın ihtiyacı olan kendir mamulleriyle tüccarların almış olduğu yarı mamul ürünler İnebolu iskelesinden ihraç edilirdi.²¹ Kastamonu'nun yanında Taşköprü, İnebolu ve Sinop da kendir-kenen ekimi yapılan yerlerdendi. Ancak İnebolu ve Sinop'ta kendirden ziyade, ağırlıklı olarak keten üretiminin yapıldığı görülmektedir. XV. yüzyılın sonu ile XVI. yüzyılın sonlarına kadar olan yaklaşık yüz yıllık

seler hep bu bitkilerden yapılmaktadır. Dolayısıyla her iki bitkinin aynı fonksiyonları icra ettikleri anlaşılmaktadır (Fethi İncekara, *Aym eser*, s. 206).

¹⁹ Mustafa Harmancıoğlu, *Aym eser*, s. 7.

²⁰ Mustafa Harmancıoğlu, *Aym eser*, s. 25.

²¹ “... Galata'da olan mahzen-i âmirem için ol cânibde işlenmesi fermân olan kendir tellerin Bayramlı ve Sinop kadılıklarında ve İnebolu iskelesinde ve gayride...” ifadesi ürünlerin ihracının buradan yapıldığını göstermektedir (BOA, *MAD*, nr. 2775, s. 622). Ayrıca bkz. BOA, C.BH, nr. 421, lef 1; C.BH, nr. 6467, lef 2; BOA, *MAD*, nr. 523, s. 223-225, 419; nr. 9837, s. 12, 64, 70, 76, 86, 128, 135, 151, 225; nr. 2787, s. 101; *Mühimme*, nr 16, s. 85, 153; nr. 14, s. 755, 832; nr. 103, s. 4, 10, 11; BOA, *Kâmil Kepeci*, (KK), nr. 72, s. 111; nr. 67, s. 259.

dönemde gerçekleştirilen kendir ve keten üretimi aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.²²

Kaza ve Nahiyeler	Ürünün Adı	1486 Yılı			1560 Yılı		
		Öşür	Üretim	Kg. Karşılığı	Öşür	Üretim	Kg. Karşılığı
Kastamonu ²³	Kendir	21	105	323	-	-	-
	Keten	8.947	89.470	137.748	-	-	-
İnebolu ²⁴	Kendir	-	-	-	-	-	-
	Keten	3.315	33.150	51.037	-	-	-
Sinop ²⁵	Kendir	27	270	416	125	1.250	1.925
	Keten	15.213	152.130	234.219	9.404	94.040	144.784
Taşköprü ²⁶	Kendir	634	6.340	9.761	5.909	59.090	90.981
	Keten	1.147	11.470	17.659	1.733	17.330	26.681
TOPLAM	Kendir	682	3.410	5.250	6.034	60.340	92.899
	Keten	28.622	286.220	440.664	11.137	111.370	171.465

²² Tabloda Kastamonu, İnebolu, Sinop ve Taşköprü kazalarını zikrettik. Buralarda kendir ve ketenden öşür üzerinden vergi alınmaktaydı. Vergi bazen “resm-i kendir ve keten” bazen de “öşür-i kendir ve keten” şeklinde belirtilmekteydi. Kendir üretim miktarları hesaplanırken de ağırlık birimi hakkında tahrirlerde açık bir bilgiye rastlanılmamakla beraber, bununla ilgili olarak bir belgede, “Taşköprü kadısına hüküm yazıla ki; hâliyâ taht-ı kazana tâbi’ Kırankir nâm karye ahâlisi Hâbil ve İbrâhim ve Yahşi Fakih ve Şabân nâm kimesneler dergâh-ı mu'allâma gelüp aslında biz mîrî kendir hânelerinden olup, üzerimize ta'addî olunan kendirin âlâsı batmanı ondokuzar ve evsâtı batmanı ondörder ve ednâsı onikişer akça hesabı üzerine mîrî için alınugelmiş...” şeklinde belirtilmesi, batman hesabı üzerinden hesaplandığını akla getirmektedir (BOA, *MAD*, nr. 2775, s. 685). Araştırma yapmış olduğumuz Kastamonu, Tokat, Samsun, Ordu ve Trabzon'da üretilen kendir ve keteni “batman” hesabı ile ortalama bir batmanı 15 akça üzerinden değerlendirilerek toplam üretim miktarları hesap edilmiştir (1 batman = 23.094 kg). Bu konu ile ilgili olarak bkz. Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, İstanbul 2000, I, 441; Walther Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, (Çeviren Acar Sevim), İstanbul 1990, s. 30, 44.

²³ BOA, Tahrir Defteri (*TD*), nr. 23m, s. 1-328 (Kastamonu-Göl-Devrekani-Küre).

²⁴ BOA, *TD*, nr. 23m, s. 339-355.

²⁵ BOA, *TD*, nr. 23m, s. 355-575 (Sinop-Boyovası-Durağan); *TD*, nr. 327, s. 4-267, 454-756.

²⁶ BOA, *TD*, nr. 23m, s. 650-823 (Taşköprü-Araç-Daday); *TD*, nr. 327, s. 268-442. Bu iki tahrir defterinin dışında *TD*, 456 nr.lı defterin vakıf defteri olması dolayısıyla bu bölgedeki ekimi yapılan kendir ve keten üretimi hakkında tam malumat elde etmek mümkün olmamaktadır. Zira “hâsıl” kısımları tafsilâtlı bir şekilde verilemediği için bu defteri kullanmadık.

Tablodaki veriler, sadece tahrir defterlerinden hareketle elde edilmiş değerler olup tahminî rakamlardır. Her iki tahrir yıllarına bakıldığında Kastamonu ve çevresinde kendirden ziyade keten ekiminin yapıldığı dikkat çekmektedir. Kendirin en yaygın olarak ekiminin yapıldığı yer Taşköprü'dür. Diğer yerlerde ise keten üretiminin daha ağırlıklı olduğu görülür.

1486 yılında Kastamonu'da toplam 5.250 kg kendir üretiminin olduğu gözlenmektedir. Buna göre Kastamonu, diğer kazalar arasında toplam kendir üretiminin %3'üne, ketenin %31'ine sahipti. Bu tahrir yılında İnebolu'da kendir üretimi görülmezken, ketenin diğer kazalar arasında %11'ini üretmekteydi. Sinop, kazalar içerisinde toplam kendir üretiminin %3,94, ketende ise %53 gibi yüksek bir oranını karşılamaktaydı. Taşköprü ise, bölgedeki toplam kendir üretiminin yaklaşık %92,97'lik bir oranını meydana getirirken, keten üretiminde %3,83'lük bir oranı teşkil etmiştir.

1560 yılı verilerine göre, Kastamonu ve İnebolu'da kendir ve keten üretimine rastlanmamaktadır. Buna mukabil Sinop ve Taşköprü'de, her iki ürünün ekiminin yapıldığı, hatta 1486 yılına göre üretimde de hayli artışın olduğu gözlenmektedir. 1560 yılında Sinop, toplam kendir üretiminin %2,07'sini, ketende ise toplam üretimin %84,43'lük bir oranını meydana getirmektedir. Taşköprü ise, toplam kendir üretiminin %97,93'ünü, ketende ise üretimin %15,57'lik bir oranını oluşturmaktadır.

1486-1560 yılları arasında bölgedeki tahminî kendir üretiminde yaklaşık %884,97'lik bir artış olur ve toplam üretim 5.250 kg'dan yaklaşık 46.500 kg'a ulaşır. Keten üretiminde ise bunun tam tersi bir gelişme yaşanır ve toplam üretimde de %38,91'lik bir azalma söz konusu olup 143.110 kg'dan 85.732 kg'a düşer. Dolayısıyla Kastamonu, İnebolu, ve Sinop kazalarında üretim keten üzerinde yoğunlaşır.

T o k a t v e C i v a r ı

Konumu ve ticarî potansiyeli bakımından önemli bir merkez olan Tokat, bu hususiyetini XIX. yüzyılın ortalarına kadar devam ettirmiştir. Sınaî üretimin çeşitliliği, kalitesi ve hacmi yanında iktisadî faaliyetlerin canlılığı dolayısıyla da Anadolu'nun uluslararası üne sahip büyük merkezlerinden biriydi.²⁷ Dokuma sanayiinin ham maddelerinden biri olan

²⁷ Mehmet Genç, "17-19. Yüzyıllarda Sanayi Merkezi Olarak Tokat", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu* (2-6 Temmuz 1986 Tokat), Ankara 1987, s. 145.

kendir ve keten bu yörenin önemli ürünlerindendi.²⁸ Kafirni ve Kazabat nahiyeleri başta olmak üzere Turhal ve diğerlerinde²⁹ de üretimi yapılmaktaydı. Bilhassa XVI. yüzyılın sonlarında bu kazaların dışında da keten ve kenevir ekiminin yapıldığına dair bilgiler vardır. Bu dönemde söz konusu ürünlerin üretiminde Niksar'da %79,6, Karakuş'ta %10'luk artışlar görülür.³⁰ Devlet, Tersâne-i Âmirenin ihtiyacı olan kendirin önemli bir bölümünü bu bölgeden karşılamaktaydı.³¹ Aşağıdaki tablo, Tokat ve yöresinde ekimi yapılan kendir ve keten üretiminin yaklaşık elli yıllık bir kesitini vermektedir:³²

²⁸ BOA, TD, nr. 19, s. 73; *Mühimme* nr. 14, s. 832. Ayrıca bkz. Ahmet Şimşirgil, *Aynı tez*, s. 302-303.

²⁹ BOA, TD, nr. 1083, s. 27. Niksar ve Karakuş nahiyelerinde bu ürünlerden daha ziyade ketenin varlığı belirtilmekle beraber, 1485 yılında yaklaşık 5,500 kg kendir ile 16,300 kg keten üretimi gerçekleştirilmiştir (*Muallim Cevdet*, nr. O81, s. 2-8, 35; nr. O92, s. 1-63).

³⁰ Huricihan İslâmoğlu-İnan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü*, İstanbul 1991, s. 237.

³¹ “Tokat ve Zile ve Artukabad ve Sonise ve Niksar ve Kazabat kadılarına hüküm ki; zikr olunan kaza kadılarına gönderilen mektupda kazalarınız dahilinde mevcut kendir teli mîri için alınacağından, gönderilen kendir emini Ali tarafından gönderilen adamlara yardımcı olunulması ve bu hususta gereğinin yapılmasını, kazalarda bulunan kendir ve kendir urganlarını ve kendir tellerini madrabazlara aldırılmayıp kendir emini adamlarına mîrî akça ile narh-ı rûzî üzere mîrî için alvirüp adamlarıma teslim eylesin. Yararlı olan kendirleri madrabazlara aldılmaktan hazer edesin. Adamlarına da tenbih edesin. Yaramayan kendirleri de mîrî için yararlı deyip de vermeyesin” (BOA, MAD, nr. 9812, s. 125; nr. 9837, s. 135; *Mühimme*, nr. 26, s. 216).

³² Tokat ve yöresinde öşür miktarı 1/5 nispetindedir. Tahrirlerde bazen “öşür”, bazen de “resm” olarak alındığı belirtilmektedir.

Kaza ve Nahiyeler ³³	Ürünün Adı	1520 Yılı			1554 Yılı			1574 Yılı		
		Öşür	Üret.	Kg.	Öşür	Üret.	Kg.	Öşür	Üret.	Kg.
Cincife-Gelmugat	<i>Kendir</i>	-	-	-	-	-	-	390	1.950	3.002
	<i>Keten</i>	1.150	5.750	8.852	104	520	800	1.701	8.505	13.094
Kafirni	<i>Kendir</i>	30	150	230	125	625	962	1.006	5.030	7.744
	<i>Keten</i>	250	1.250	1.924	691	3.455	5.319	2.344	11.720	18.044
Kazabat	<i>Kendir</i>	205	1.025	1.578	769	3.845	5.920	834	3.478	5.354
	<i>Keten</i>	110	550	846	971	4.855	7.474	395	1.475	2.270
Komanat-Tozanlu	<i>Kendir</i>	-	-	-	-	-	-	177	885	1.362
	<i>Keten</i>	85	425	654	-	-	-	251	1.255	1.932
Yıldız Venk	<i>Kendir</i>	-	-	-	12	60	92	254	1.270	1.955
	<i>Keten</i>	320	1.600	2.463	1.061	5.305	8.167	512	2.560	3.941
TOPLAM	<i>Kendir</i>	235	1.175	1.808	906	4.530	6.974	2.661	13.305	20.484
	<i>Keten</i>	1.915	9.575	14.741	2.827	14.135	21.762	5.598	27.990	43.093

Tablo: 2

³³ Ahmet Şimşirgil, *Aynı tez*, s. 303.

1455 yılında Tokat ve yöresinde yapılan tahrirlerde kendir üretimi yer almazken üretilen ketenin toplam olarak 6,504 kg.a ulaştığı görülür. 1520 yılındaki tahrirlerde bölgede üretildiği görülen kendirin ziraatının yapıldığı nahiyelerin başında Kafirni ve Kazabat gelmektedir. Bunları Venk ve Yıldız nahiyeleri takip eder. Bölgede yapılan toplam üretim içinde önemli bir paya sahip olmamasına rağmen Tokat'ta keten ve kendir ekiminde gitgide bir artışın olduğu açıktır. Nitekim 1520 yılında kendirin toplam üretim miktarı 1,808 kg. iken, bu rakam 1574 yılında 20.484 kg.a ulaşmıştır. Kastamonu ve yöresinde olduğu gibi, Tokat ve civarındaki keten üretimi de kendire göre hayli yüksektir. 1485 yılında toplam keten üretimi 6,504 kg. iken 1574 yılında bu miktar 43,093 kg.a ulaşmıştır. Bu da ketenin kendirden yaklaşık iki kat daha fazla üretildiği anlamına gelmektedir.

Samsun ve Civarı

İç Anadolu'yu Karadeniz'e bağlayan bir konumda bulunan Samsun, Karadeniz bölgesi ekonomisinde önemli bir yere sahipti. İki verimli büyük ovaya sahip olmasının yanında limanın da ticarî potansiyelin oluşmasında katkıları tartışılmazdır. Samsun limanı, umumiyetle İstanbul'un gıda ve tahıl ihtiyacını karşılamak üzere bir ikmal merkezi olduğu kadar, ülkenin değişik bölgelerine ithalat ve ihracat yapılan yeridir. Ayrıca az da olsa Kefe ve diğer önemli şehirlere kendir ve ürünlerinin gönderildiği merkezlerdendi.³⁴ Bununla beraber donanmanın ihtiyacı olan kendir ve bundan mamul maddelerin işlenmesi ve Galata'daki Rençberli Han'a nakli de buradan yapılmaktaydı.³⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*'sinde Samsun ve halkı için kullandığı “keştibân ve kendirciyândır. Kendir ipleri ve gemi gomanaları ve katran ve ziftleri meşhûr-ı âfakdır. Cemî'î dünyâya kendir ipleri bu diyârdan müstevlî olur” ifadesi³⁶, bu ürünün bölge ekonomisi açısından önemini göstermektedir. Toplam tarım üretiminin %8-13 arasında bir oranını kendir ve keten hasılatının teşkil etmesi, bu sınaî ürünlerin bölge ekonomisindeki yerini ortaya koyan bir göstergedir.³⁷

³⁴ Mehmet Öz, *Aynı eser*, s. 110.

³⁵ İstanbul Ahkâm Defterleri, *İstanbul Ticaret Tarihi* (Yayımlayanlar: Ahmet Tabakoğlu-Ahmet Kal'a-Salih Aynural-İsmail Kara-Eyüp Sabri Kal'a), İstanbul 1997, I, 257-258; M. Emin Yolalıcı, *Aynı eser*, s. 90.

³⁶ Evliya Çelebi, *Aynı eser*, vr. 247a.

³⁷ Mehmet Öz, *Aynı eser*, s. 97.

Osmanlı Devleti, olağanüstü durumlarda doğrudan doğruya hizmet karşılığında aynî ve nakdî olarak vergi almaktaydı.³⁸ Bu anlamda Samsun ve çevresinde çakırcı, kürekçi, köprücü, çeltikçi, azep vb. hizmet mukabilinde vergiden muaf zümreler bulunmaktaydı.³⁹ Donanmanın ihtiyacı olan kendiri yetiştirenler de avâızları mukabelesinde ocaklık olarak devlete her yıl kendir vermekle yükümlüydü.⁴⁰ Bu yükümlülüğün bölgeye hangi tarihte verildiğine dair kesin bir kayıt olmamasına rağmen XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başladığı anlaşılmaktadır.⁴¹ Zira Ekim 1539 (Cemaziyelâhir 946) tarihli bir vesikada, *ocaklık* tabiri geçmemesine rağmen, Samsun'a bağlı kaza ve nahiyelerden kendir temini cihetine gidilmiş olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla tabirin bu yıllardan sonraki tarihlerden itibaren kullanıldığı tahmin edilebilir. Ocaklık olarak Samsun'a bağlı Arım, Terme, Ünye, Hisarcık, Ayvacık, Ökse, Fenaris, İfrâz-ı Fenaris ve Ayvacık olmak üzere dokuz kaza bulunmakta idi. Zikredilen kazalardan her ev bir avâız hanesi sayılarak hâne başına 40 kıyye kendir hesabıyla, mevcut 5,612 avâız hanesinden yaklaşık 5,100 kantar (yaklaşık 285,600 kg) kendir temin edilmekteydi.⁴² Ancak istenilen bu miktar zaman zaman hava şartları ve diğer sebeplerle zikredilen rakamların altına düşebiliyordu.⁴³ Osmanlı Devletinin, bu tarihten itibaren bilhassa Samsun başta olmak üzere bölgeye ayrı bir önem verdiği anlaşılmaktadır.

³⁸ Ö. L. Barkan, "Avâız", *İslâm Ansiklopedisi*, II, 13-19; Halil İnalçık, "Osmanlılarda Raiyyet Rüsumu", *Bellekten*, XXIII (1959), s. 594-595; Halil Sahillioğlu, "Avarız", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IV, 108-109.

³⁹ "Arım kadısına hüküm ki; taht-ı kazânda vâki' olan çakırcılar ve yavacıları defter-i cedide doğancı kayd olunup şimdikilerin avâız vesâyir tekâlif-i örfiyye teklif olunmayup hizmetleri mukâbelesinde muaf olagelmüşler..." (BOA, *MAD*, nr. 2775, s. 53).

⁴⁰ Bu husus, arşiv belgelerindeki kayıtlarda, "hâne-i kendirciyân, hânehâ-i kendirzâdegân. Bâ mukâbele-i avâız-ı kazâ-i mezkûrîn" şeklinde geçmektedir (BOA, *MAD*, nr. 2993, s. 170).

⁴¹ "...on beş yıldan ziyâdedir ki..." ibaresi tahminen H. 958 (1551) tarihine tekabül etmektedir (BOA, *MAD*, nr. 2775, s. 798).

⁴² İdris Bostan, *Aynı eser*, s. 137.

⁴³ Zikredilen yılda kaza ve nahiyelerden temin edilen kendir miktarı şu şekilde gerçekleşmiştir: BOA, *MAD*, nr. 523, s. 412-419'da Arım'dan (Çarşamba) 1030, Terme'den 341, Samsun'dan 87, Gedegra'dan 409, Bafra'dan 75, Taşköprü'den 11, Bayramlı'dan (Ordu) 72.5 ve Ünye'den 115 kantar olmak üzere toplam 2.100 kantar (yaklaşık 117.600 kg) ham kendir Tersâne-i Âmireye gönderilmiştir. Yine bir diğer belgede de bu nevi uygulamaların olduğu görülmektedir. Zira bu yerleşim birimleri vesikalarda "ocaklık" olarak geçmemekle beraber acil durumlarda buralardan temin yönüne gi-

Ocaklık dışında kendir ve mamullerinin tedariki hususunda ise gerekli olan nakdin “Samsun iskelesi mukataası”, “Ünye mubâyaa akçesi” gibi gelirlerden aktarıldığını görüyoruz.⁴⁴ Şayet nakit para yeterli olmazsa Tersâne-i Âmire hesabından ödemeler yapılmakta idi. Devlet kalite kontrolü yapılmadan hiçbir malı teslim almazdı. Bu hususta hiçbir müsamaha ve yanlışlığa meydan verilmemesi hususuna azamî gayret gösterilmekteydi.⁴⁵

Tersâne-i Âmireye *ocaklık* olarak bağlı kazalar ve bunlara bağlı köy sayısı ile hane sayıları yıldan yıla bazı değişiklikler arzemesine rağmen, istenen kendir miktarının XVI. yüzyılın sonlarından XVII. yüzyılın ortalarına kadar değişmediği görülür.⁴⁶ Samsun'a bağlı kaza ve nahiyelerde, yıllar itibarıyla devlete avâriz bedeli karşılığı olarak kendir vermekle yükümlü hane sayısı yaklaşık olarak 5,600 civarındadır.⁴⁷

dildiği bilgi dahilindedir. Bu yerleşim birimleri ise; Samsun, Serkeş, Köse Deresi, Cev Deresi, Alaçam ve Bafra'dır (BOA, *MAD*, nr. 3830, s. 28 (toplam 347 hâne); nr. 3833, s. 60 (608 hâne); nr. 2983, s. 170). Şayet ihtiyaç durumu daha da artarsa çeltik mukataası olan yerlerden de çeltik yerine kendir alınması emrolunmuştur (BOA, *MAD*, nr. 2775, s. 184).

⁴⁴ BOA, *KK*, nr. 178, s. 24.

⁴⁵ Arşiv kayıtlarında “kendir hususu ziyâde mühimdir”, “umûr-ı mühimmedendir”, “a'zam levâzım” şeklinde geçmektedir (BOA *Mühimme*, nr. 12, s. 75; nr. 110, s. 429).

⁴⁶ Kendir vermekle yükümlü olan hanelerin, kendilerini muaflar zümresinden add ederek avârizdan kurtulma yollarına da başvurdukları vaki olmuştur. Bu durumlarda, kadının önderliğinde kendir emini ve yerel yöneticilerle birlikte tekrar yeniden tahrir yapmışlardır (BOA, *MAD*, nr. 8480, s. 55).

⁴⁷ Bu sayı zaman zaman değişikliğe uğramakla beraber aşağı yukarı aynı rakamlar söz konusudur. 1643 yılında Ökse nâhiyesine bağlı 73 köy 871 hane, Ayvacık 40 köy 432 hane, Arım (Çarşamba) 81 köy 1288 hane, Terme 51 köy 731 hane, Hisarcık 9 köy 136 hane ve Akçay da 48 köy 703 hane, Ünye 42 köy 675 hane, İfraz 22 köy 339 hane Fenaris 22 köy 430 hane olmak üzere toplam 275 köy ve 5,605 hane olarak belirtmek mümkündür. Yaklaşık otuz yıllık bir aradan sonra ise bu rakamlarda fazla bir değişikliğin olmadığı gözlenmekte olup hane sayısı 5,497 olarak gerçekleşmiştir. Hane sayıları içerisinde mücerred olanlar bu değerlendirmenin dışında tutulmuşlardır (BOA, *KK*, nr. 2603, s. 2-24, Ramazan 1053/Kasım 1643; BOA, *MAD*, nr. 8480, s. 21-86).

Kaza ve Nahiye	Ürünün Adı	1 4 8 5 Y ı l ı			1 5 2 0 Y ı l ı			1 5 7 6 Y ı l ı		
		Öşür	Üret.	Kg.	Öşür	Üret.	Kg.	Öşür	Üret.	Kg.
Samsun ⁴⁸	Kendir	2.661	13.305	20.486	690	3.450	5.312	-	-	-
	Keten	205	1.025	1.578	50	250	384	6.748	33.740	51.950
Ünye ⁴⁹	Kendir	10.518	52.590	80.974	4.722	23.610	36.353	-	-	-
	Keten	620	3.100	4.773	5.642	28.210	43.435	6.217	31.085	46.863
Terme ⁵⁰	Kendir	10.518	52.590	80.974	14.223	71.115	109.498	-	-	-
	Keten	620	3.100	4.773	1.530	76.500	117.790	36.738	183.690	282.833
Çarşamba ⁵¹	Kendir	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Keten	28.774	143.870	221.521	23.680	118.400	182.304	57.492	287.460	442.611
Bafra ⁵²	Kendir	7.713	38.565	59.380	-	-	-	-	-	-
	Keten	1.826	9.130	14.057	-	-	-	18.815	94.075	144.850
TOPLAM	Kendir	20.892	104.460	160.840	19.635	98.175	151.163	-	-	-
	Keten	32.045	160.225	246.704	44.672	223.360	343.915	126.010	630.050	970.109

Tablo3

⁴⁸ BOA, TD, nr. 1084/1, s. 1-14; nr. 37, s. 34-232; nr. 54, s. 426; Mehmet Öz, Aynı eser, s. 121.

⁴⁹ Mehmet Öz, Aynı eser, s. 121; BOA, TD, nr. 37, s. 233-271; nr. 54, s. 172-225; Mehmet Öz, Aynı eser, s. 121.

⁵⁰ Mehmet Öz, Aynı eser, s. 119; BOA, TD, nr, 37, s. 271-470; nr. 54, s. 226-425; Mehmet Öz, Aynı eser, s. 121.

⁵¹ BOA, TD, nr. 1084/1, s. 14-345 (Terme-Ayvacic-Hisarcik-Canit); Mehmet Öz, Aynı eser, s. 120-121.

⁵² BOA, TD, nr. 37, s. 673-783; Mehmet Öz, Aynı eser, s. 121.

Ayrıca, yıllar itibariyle kendir ve keten üretimini gösteren yukarıdaki tabloda yer alan Samsun, Ünye, Terme, Arım (Çarşamba) ve Bafra kazaları için verilen rakamlar yaklaşıktır. Bölgede kendir ve keten ekiminin aşağı-yukarı aynı oranlarda yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu ürünlerin en yoğun olarak ekildiği kazaların başında Arım, Terme ve Ünye gelmektedir. 1455 yılında toplam kendir üretimi 146,305 kg, keten ise 314,675 kg'dı. Keten ekimi ise, kendirde olduğu gibi en fazla Arım ve Terme'de yapılmaktadır. 1485 yılında kendir üretiminde 1455 yılına göre %9,93'lük bir artış gözlenirken, keten üretiminde %21,13 oranında bir azalma söz konusudur. 1520 yılı toplam üretiminde bir önceki tahrir yılı olan 1485 yılına göre kendirde %6,01'lik azalma olurken, keten üretiminde %40,64 artış kaydedilmiştir.

1576 yılının kayıtlarına göre, keten üretiminde %111,96 oranında bir artış görülerek toplam üretim 970,109 kg olarak gerçekleşmiştir. Bu tahrirde sadece keten ürünü görünmesinin sebebi keten ve kendirin birlikte yazılmasından kaynaklanmaktadır. İncelediğimiz kaza ve nahiyelerdeki kendir ve keten üretiminde XVI. yüzyılda, XV. yüzyıla göre %100'lere varan artışların olduğu görülür. Bunun nedeninin ise, kendir ve ketene olan talebin yıllar geçtikçe artması olduğunu söyleyebiliriz.

Ordu ve Yöresi

Yukarıda bahsi geçen Kastamonu, Tokat ve Samsun'da olduğu gibi Ordu ve yöresinde de kendir ve ketenden “öşr-i kettân ve kendir” ve “resm-i kendir ve kettân” adı altında vergi alınmakta ve öşür miktarı 1/5 nisbetinde idi.⁵³ Ordu'da üretimin en yoğun yapıldığı nahiyelerin başında Ulubeg ve Satılmış (Fatsa) gelir. Bunları Bedirli ve Kepsil nahiyeleri takip eder.⁵⁴

⁵³ Bahaeddin Yediyıldız, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi*, Ankara 1985, s. 117. Ordu ve havalisinde kendir ve keten tabirleri ilk tahrirlerde meyve adı altında alınan vergi dilimleri içerisinde zikredilir. Sonraki dönemlerde, bilhassa XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise “öşr-i kettân ve öşr-i kendir” şeklinde alındığı tahrir defterlerinde açıkça belirtilmiştir.

⁵⁴ Ordu ve buna bağlı kaza ve nahiyeler merkez ile birlikte yirmi yerleşim birimine sahip bulunmaktadır. Biz, bu nahiyeleri birleştirerek üretim yekûnlerini yıllar itibarıyla şu şekilde tasnife tabi tuttuk: Ordu-Bolaman-İhtiyar, Satılmış-Çamaş-Bucak, Ulubeg-Ali Beğce-Şayıblü-Bedirlü-Fermüde-Kepsil-Şemseddin, Ebu'l-hayr-Bozat-Elmalu-Kınık-İskefsir-Milas-Habsamana.

Kaza ve Nahiyeler	Ürünün Adı	1515 Yılı ⁵⁵			1547 Yılı ⁵⁶			1613 Yılı ⁵⁷		
		Öşür	Üret.	Kg.	Öşür	Üret.	Kg.	Öşür	Üret.	Kg.
Bayramlı	Kendir	1.553	7.765	11.953	3.996	19.980	30.761	2.290	11.450	17.628
	Keten	1.553	7.765	11.955	240	1.200	1.847	3.270	16.350	25.172
Satılmış	Kendir	183	915	1.408	7.908	39.540	60.875	9.679	48.395	74.509
	Keten	304	1.520	2.340	35	175	270	515	2.575	3.964
Ulubeg	Kendir	-	-	-	6.511	32.555	50.121	20.600	103.000	158.578
	Keten	-	-	-	1.821	9.105	14.018	332	1.660	2.555
Ebu'lhayr	Kendir	-	-	-	3.338	16.690	25.695	6.100	30.500	46.957
	Keten	-	-	-	430	2.150	3.310	13.694	68.470	105.416
TOPLAM	Kendir	1.736	8.680	13.363	21.753	108.765	167.454	38.669	193.345	297.673
	Keten	1.857	9.285	14.295	2.526	12.630	19.445	17.811	89.055	137.109

Tablo:4

⁵⁵ BOA, TD, nr. 54, s. 172-213, 395-426.

⁵⁶ BOA, TD, nr. 255, s. 305-497.

⁵⁷ Bahaeddin Yediyıldız, *Aynı eser*, s. 245-247.

Ordu ve çevresinde kendir ve ketenin yıllar itibarıyla toplam üretim miktarları kg olarak şu şekilde belirtilebilir: 1515 yılında bu bölgede 13,363 kg. kendir, 14,295 kg. keten üretimi gerçekleşmiştir. 1547 yılında ise kendir oranı 1515 yılına göre büyük bir artışla 167,454 kg. seviyelerine ulaşmıştır. 1547 yılında, ketende de %36,03'lük bir artışla 19,445 kg. olarak gerçekleşmiştir. 1663 yılında ise kendirde %77,76'luk bir artışla 297,673 kg. ürün elde edilmiş, ketende de 137,109 kg.lık üretimle büyük bir artış gözlenmiştir. Ordu ve yöresinde diğer ana gıda ürünleri arasında yer alan mısır ve arpa⁵⁸ ile toplam üretimleri yıllara göre mukayese olunduğunda, arpa ve mısırın toplam öşür miktarı 1455 yılında 255,181 kg. iken kendir ve ketenin toplam öşür miktarı 27,658 kg dır. 1547 yılında arpa üretimi 559,839 kg. kendir-keten 189,899 kg. ve 1613 yılında arpa mısır üretiminde %41,19 oranında artışla 791,606 kg. kendir-keten üretiminde ise %132,63'lük artışla 434,782 kg. olarak gerçekleşmiştir.

Trabzon ve Yöresi

Trabzon ve çevresinde üretimi yapılan kendir ve ketenin bölge ekonomisinde vazgeçilmez bir yeri vardır. Tahrirlerden edinilen bilgiler, diğer ürünlere oranla keten ekiminin bölgede daha yoğunlukta yapıldığı kanaatini vermektedir. Trabzon ve havalisinde mum ihracından sonra ikinci derecede keten bezi gelmekteydi. Bölgede üretilen bezler, Anadolu'nun çeşitli şehirlerine ve büyük ölçüde İstanbul'a gönderilmekteydi.⁵⁹

⁵⁸ Bahaeddin Yediyıldız, *Aynı eser*, s. 117.

⁵⁹ Trabzon kadısına gönderilen bir hükümde, "idaren altında küllî kendir hâsıl olur ki..." ibaresi de bölgedeki kendir üretiminin boyutunu göstermesi açısından önem arz etmektedir (BOA, *KK*, nr. 67, s. 259). Ayrıca bkz. M. Hanefi Bostan, *Aynı eser*, s. 513.

Kaza ve Nahiyeler	Ürünün Adı	1 4 8 6 Y ı l ı			1 5 1 5 Y ı l ı			1 5 5 4 Y ı l ı		
		Öşür	Üret.	Kg.	Öşür	Üret.	Kg.	Öşür	Üret.	Kg.
Trabzon ⁶⁰	Kendir	-	-	-	-	-	-	22.460	224.600	345.794
	Keten	6.072	60.720	93.485	-	-	-	2.510	25.100	38.644
Rize ⁶¹	Kendir	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Keten	4.640	46.400	71.374	26.368	263.680	405.961	26.926	269.260	414.552
Of ⁶²	Kendir	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Keten	2.390	23.900	36.796	30.011	300.110	462.049	12.428	124.280	191.341
Giresun ⁶³	Kendir	-	-	-	32.222	322.220	496.089	2.646	26.460	40.737
	Keten	35	350	538	23.217	232.170	357.448	8.277	82.770	127.432
Akçaabat ⁶⁴	Kendir	-	-	-	-	-	-	22.724	227.240	349.858
	Keten	-	-	-	-	-	-	31.331	313.310	482.372
Toplam	Kendir	-	-	-	32.222	322.220	496.089	47.830	478.300	736.390
	Keten	13.137	131.370	202.257	79.596	795.960	225.460	81.470	814.720	1.254.342

⁶⁰ M. Hanefi Bostan, *XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadî Hayat*, Ankara 2002, s. 510; BOA, *TD*, nr. 288, s. 184-281 (Trabzon-Sürmene).

⁶¹ M. Hanefi Bostan, *Aynı eser*, s. 510; BOA, *TD*, nr. 52, s. 209-351; nr. 288, s. 282-382 (Rize-Arhavi).

⁶² M. Hanefi Bostan, *Aynı eser*, s. 510; BOA, *TD*, nr. 52, s. 352-433; nr. 288, s. 386-442 (Of-Atina).

⁶³ M. Hanefi Bostan, *Aynı eser*, s. 510; BOA, *TD*, nr. 52, s. 596-810; nr. 288, s. 506-784 (Torul-Kürtün-Çepni).

⁶⁴ BOA, *TD*, nr. 288, s. 30-182, 446-502 (Maçuka-Akçaabat). *Trabzon Şer'iyeye Sicili*, nr. 1835, s. 15'te Akçaabat bölgesinde ekimi yapılan yerlerden "kendirlik" olarak bahsedilmektedir.

Bölgede üretimi yapılan keten ve kendirin yıllara göre toplam üretimi yaklaşık rakamlarla yukarıdaki tabloda verilmiştir. Tahrir defterlerindeki verilerde, bilhassa Rize, Of ve Trabzon'da keten ekiminin yoğunluğu dikkat çekmektedir. 1486 yılında Trabzon ve yöresinde 202,257 kg. keten üretilirken, kendir ekimine rastlanmamaktadır. Toplam keten üretiminin % 40'ını Trabzon, %35'ini Rize ve %18,19'unu da Of gerçekleştirmiştir.

1486 yılında olduğu gibi, 1515 yılında da üretim yoğunluğu olarak keten ilk sırayı almaktadır. Bununla beraber kendir üretiminin de hayli yüksek olduğu gözlenmekte olup kendirin toplam üretimi 496,089 kg. olarak gerçekleşmiştir. Bölgede kendirin yoğun olarak Giresun, Torul ve Kürtün'de yetiştirildiği anlaşılmaktadır. Keten üretiminde de 1486 yılına göre hızlı bir artışın olduğu ve toplam üretimin 1,225,460 kg.a ulaştığı gözlenmektedir. 1554 yılında ise kendir rekoltesinin oldukça yüksek oranda olduğu gözlenmektedir. 1515 yılına göre üretimdeki artış oranı %49,65 olup 736,390 kg.a ulaşmıştır. 1554 yılında kendirde Trabzon-Sürmene toplam üretimin %46,95, Maçuka %24,10, Akçaabat %23 ve Giresun %5,53'ünü sağlamaktadırlar. Bu yılda keten üretimindeki artış oranı %2,36 olarak gerçekleşmiş olup 1,254,342 kg. olmuştur. Bu tahrir yıllarının dışında Akçaabat nahiyesinde 1633 yılında gerçekleşen üretim miktarı, kendirde 245,412 kg., ketende de 52,654 kg.dır.⁶⁵

XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyılın başlarında ekimi yapılan kendirin toplam üretim miktarı yaklaşık olarak 181,260 kg.dı.⁶⁶ 1520-1555 yılları arasında ise bu ürünlerdeki artış oranı yaklaşık %404,57 olup 914,579 kg.a ulaşmıştır. XVI. yüzyılın sonları ile XVII. yüzyılın başlarında bu artış hızı sürmüş ve %13,27'lik bir büyüme ile 1,054,547 kg.a yükselmiştir. XVI. yüzyılın ikinci yarısında kendir üretimindeki artışın hayli yüksek olmasının sebebi, Trabzon bölgesindeki kendir ekim sahalarının faaliyette olması ve ayrıca öşür oranının 1/10 nisbetinde alınmasından kaynaklanmaktadır. Bu artışların sürmesinin nedeni olarak, hem donanmanın ihtiyacındaki artış ve hem de halkın ekseriyetinin giyim ve diğer kullanım alanlarındaki ihtiyaçları için bu sınaî bitkisini ağırlıklı şekilde kullanmış olmaları söylenebilir.

⁶⁵ BOA, *A.DFE*, nr. 85, s. 4-51, Trabzon Hatuniye Evkafını havi defter.

⁶⁶ Verdiğimiz bu rakama Trabzon ve çevresinde elde edilen miktar dahil değildir. Dolayısıyla toplam üretime katkısı olmamıştır. Konu ile ilgili bilgiler geniş bir şekilde her bölge ile ilgili yapmış olduğumuz tablolarda yer almaktadır.

Bölgedeki keten üretimi de kendirde olduğu gibi sürekli bir artış göstermiştir. XV. yüzyılın başlarında tahminî olarak 761,910 kg. iken XVII. yüzyılın başlarında %198,13'lük bir artışla 2,271,485 kg. olarak gerçekleşmiştir. Kendir ekiminin en yoğun şekilde yapıldığı alanlar arasında Samsun, Çarşamba, Terme, Ünye, Taşköprü, Ordu ve Giresun başta yer alırken, keten üretiminde ise Rize, Of, Trabzon, Kastamonu, Sinop ve Tokat gelmektedir.

Kendirin Kullanım Alanları

Kendir hasadından sonraki işlemler çok ve yorucu olmasından dolayı kolektif bir çalışmayı gerektirmektedir. Lifler, sapından ayrıldıktan sonra dövme safhasına geçilir. Dövme safhasında bir çok alet kullanılmaktadır. Sapından ayrılan lifler yassı bir taş üzerinde ağaç tokmakları yardımıyla ezilerek yumuşatılır. Bu esnada lifin renkleri açılır ve daha sonra tarama işlemine geçilir. Taranan lifler düzgün bir hâl alarak imalat safhasına hazır hâle gelir. Kendirin işlenmiş hâlimden elde edilen ürünleri şu şekilde belirtmek mümkündür:⁶⁷

Kınnap: İmal edilen ürünlerin en incelerinden olup iki veya üç telli olarak, en iyi elyafından yapılmaktadır. Özellikleri itibarıyla halkalı kınnap, örme kınnap, uç kınnapı, ikili kınnap, üçlü kınnap olmak üzere beş çeşidi vardı. Bunlar halkın en önemli geçim kaynağını oluşturmaktaydı. Zira bu ince lifler Rize yöresinde imal edildiği gibi, araştırmamızda bahsi geçen diğer yerleşim birimlerinin de vazgeçilmez geçim kaynaklarını oluşturmuştur. İmalât safhasına gelmiş olan bu maddeden yazlık giyim için entari, gecelik, yatak ve yorgan çarşafı ve başörtüsü imal edilmekteydi.⁶⁸ Ayrıca bu ince liflerden elde edilen iplerden tente, balık ağı, çuval ve halı dokumasında çözgü ipi, çadır ve branda imali yapılmaktaydı. Bilhassa deniz suyuna karşı mukavemetli olması hasebiyle denizcilik malzemelerinin yapımında tercih edilmekteydi.⁶⁹

Sicim: Kınnaplardan daha kalın olarak imal edilir. Argalya (ince argalya ve kalın argalya), Franya (kırbaçlık franya, dört kırbaçlık franya, Selanik franyası, örmelik franya), pazar sicimi, bel ipi gibi çeşitleri bulunmaktadır.

⁶⁷ Ali İhsan Yıldırım, "Tire El Sanatları ve Urgancılık", *Türk Kültüründe Tire*, Ankara 1994, s. 192-194; Hikmet Gürçay, "Urgan ve Urgancılık", *Türk Etnografya Dergisi*, Ankara 1969, XI, 16-18.

⁶⁸ M. Emin Yolalıcı, *Aynı eser*, s. 36, 81, 86.

⁶⁹ Raif Yavaş, *a.g.e.*, s. 97; Erol Günel, *Aynı eser*, s. 190.

Urgan: Kullanım alanı en geniş mamuldür. Bağlama, düğümleme, sarma, paketlenme, tutturma ve balyalama işlerinde yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Ham madde olarak kullanılan kenevirin yetiştirilip işlenmesinden, imaline ve pazarlanmasına kadar geniş bir toplum kesimini ilgilendirmektedir. Urganlar hazır ve sipariş olmak üzere iki şekilde imal edilmekteydi. Sipariş yoluyla imal edilenler, siparişi verenin arzu ettiği ebat ve uzunlukta yapılırdı. Hazır olanlar ise standartlara uygun bir şekilde yapılarak satışa sunulurdu. Diğer esnaf teşkilâtlarında olduğu gibi urgancı esnafının da teşkilâtı bulunmaktaydı. Esnaf teşkilâtının içinde kethüda, nakib, şeyh, yiğitbaşı vb. bulunmakta ve faaliyet yürütmekteydiler.⁷⁰ Hiçbir imalatçı bozuk tellerden urgan imal edemezdi. Zira arzu edilmeyen şekilde mal üreten urgancılar, halkın huzurunda teşhir edilerek imalâtçısı küçük düşürülür ve bu işten el çektirilirdi.⁷¹

Urganlar da sicimlerde olduğu gibi çeşitli ebat ve uzunlukta imâl edilmekteydi. Bunlar, yarımlik, üçyüzlük, okkalık, beşyüzlük, birbuçukluk, ikilik, ikibuçukluk olarak adlandırılırdı.

Halat: Urgandan daha kalın olup 5 ilâ 50 kg arasında değişen ağırlıkta imal edilmekteydiler. Umumiyetle sipariş üzerine yapılırdı. Muayyen bir çeşidi olmamasına rağmen isteğe göre yapılmaktaydı. Daha ziyade gemi ve donanmanın ihtiyacı için yapılırdı. Uzunlukları yüz metreye kadar olabilmekteydi.⁷²

Tersâne-i Âmirî tarafından tayin edilen kendir emini, maiyeti ile birlikte devletin ihtiyacı olan kendir tellerini toplamak ve bunları bük-türmekle mükellefti. Bütün yetki emindeydi.⁷³ Kendir tahsil olunacağı zaman, kazalarda kadılar başta olmak üzere yerel yöneticiler ve askerî sınıf mensupları kendir eminine yardımcı olmaktadır. Kendir ve mamul ürünler ya doğrudan “ocaklık” olarak ayrılan yerlerden veya ihtiyaç hâlinde diğer kaza ve nahiyelerden alınmaktaydı. Ocaklık tayin edilen birim ihtiyaca cevap vermediği takdirde o bölgeye en yakın yerlerden veya esnaftan ücretleri mukabilinde temini yönüne gidiliyordu.⁷⁴ Kendir alımlarına biz-

⁷⁰ Ali İhsan Yıldırım, *Aynı eser*, s. 191.

⁷¹ Urgancılığın ön plânda olduğu Kastamonu'da bir lonca teşkilâtı bulunmaktaydı. Bu teşkilât bir başkan ve dört üyeden müteşekkildi. Ayrıca bunların yardımcıları bulunmaktaydı. başkan bir nevi emniyet görevlisi konumunda olup koruma ve kalite-kontrol işini yürütmekteydi (Hikmet Gürçay, *Aynı makale*, s. 18-19).

⁷² Mustafa Harmancıoğlu, *Aynı eser*, s. 35-44.

⁷³ Geniş bilgi için bkz. İdris Bostan, *Aynı eser*, s. 137-143.

⁷⁴ BOA, C.BH, nr. 625, lef 1.

zat kendir emini nezaret ettiği gibi, emin bulunmadığı durumlarda dergâh-ı âli kapıcıları da zaman zaman alım yapabiliyordu.⁷⁵ Ayrıca acil durumlarda, alım ve fiyatları belirleme işini gümrük emini icra edebiliyordu.⁷⁶ Ocaklık olarak belirtilen yerlerden her yıl 5,100 kantar, yaklaşık 285,600 kg kendir teli alınmaktaydı. Bunun dışında yapılan alımlarda ise üreticinin ücretleri belirtilen narh üzerinden ödenirdi.⁷⁷ Donanmanın ihtiyacı olan kendir ve buna bağlı mamuller yıllık olarak 5,000, 9,000, 15,000 hatta 20,000 kantara kadar çıkabiliyordu.⁷⁸

Kendir alımının yapıldığı durumlarda ise birtakım olumsuzluklar yaşanabiliyordu. Üretici konumundaki zümreye “kendirzâdegân” denilmekteydi.⁷⁹ Bunlar zaman zaman kendir vermekte direnmişler, hatta kendilerini muaf zümreler sınıfına kaydettirdikleri de olmuştu. Bu durumlarda derhal yeniden tahrir yaptırılarak durumları tespit edilirdi. Her ne şartta olursa olsun bu sınıfa mensup kişiler mutlaka üzerlerine düşen kendiri vermekle mükellef idiler. Bunun haricinde “madrabaz” olarak belirtilen fırsatçı ve stokçu esnafın, halktan ucuza aldıkları kendiri devlete fahiş bir fiyatla sattıkları olurdu.⁸⁰ Hatta bunlara bazen yerel yöneticiler ile kadılar da katılırdı.⁸¹ Devlet bu gibi fırsatçı esnaf ve yöneticileri sıkı takibe almaktaydı. Suiistimali yapan kim olursa olsun şiddetli bir şekilde cezalandırıldığı kayıtlarda belirtilmektedir.

Bükülen bu urgan ve halatların ekserisi Tersâne-i Âmirede inşa edilen kalyonlar ile çekdirilerin ihtiyacı için imal edildiği belirtilmekteydi.⁸²

⁷⁵ BOA, C.BH, nr. 509, lef 1.

⁷⁶ BOA, C. BH, nr. 625, lef 1, 2.

⁷⁷ BOA, MAD, nr. 9837, s. 4, 39-40.

⁷⁸ BOA, MAD, nr. 9837, s. 63; nr. 7179, s. 112.

⁷⁹ “Hânehâ-i kendirzâdegân. Bâ mukâbele-i avârız-ı kazâ-i mezkûrîn...” (BOA, MAD, nr. 2993, s. 170).

⁸⁰ Vesikada, kendir tahsili için gelen kendir eminine “kendirin kantarını 200 akçadan alırsanız alın yoksa aldırmmam” diyerek kendir eminini madrabaz taifesi sıkıntıya soktuğu görülmüştür (BOA, KK, nr. 67, s. 947).

⁸¹ “... mîrî için satun alınacak kendire mezkûr madrabaz tâyifesinin olugelen kânuna muhâliften dahil itmiyeler ve itdürmeyesin. Mîrîye lâzım olan urganlar ki teli bâ-tamâm mîrî için satun almayınca madrabaz tâyifesine ve gayre aldurmayasun” ifadesi, devletin bu zümreye bakışına bir örnektir (BOA, MAD, nr. 2775, s. 193).

⁸² “Be cihet-i iştirâ-yı kendir. Berâ-yı mühimmât-ı kalyonhâ-i mîrî”. Her kalyona çeşitli zamanlarda 100-200 kantar ihtiyaç hâsıl olurdu (BOA, MAD, nr. 2787, s. 101; nr. 9837, s. 151).

Devlet, malzeme imalini ya kendisine bağlı mahzenlerde yaptırır veya özel sektöre sipariş üzere büktürürdü. Sinop,⁸³ Samsun ve Ünye'de bazı mahzenler bulunmaktaydı. Bunlardan kapasite bakımından en büyüğü ise Samsun'da idi. Samsun'daki mahzenin kapasitesi zamanla yetersiz kalınca, kendir emininin verdiği rapor doğrultusunda genişletildi.⁸⁴

Kendir emini tarafından tayin edilen urgancıbaşı, mahzende bükülecek olan organlar ile ustalara nezaret etmekteydi. Organların, ustabaşılara verilen numuneler doğrultusunda bükülmesi istenirdi. Organ imalinde iklimin rolü önemliydi; eğer mutedil bir hava yoksa kaliteli ürün elde etmek zordu.⁸⁵ Özel sektörde de aynı yöntem uygulanmaktaydı. Mahzenlerin dışında ve merkezden uzak yerlerden mîrî için alınacak kendir ve organların alımlarında da titizlik ve hassasiyet gösterilirdi. Aksi bir durumda ise ilgililer cezalandırılırdı. Mahzenlerde çalışan usta ve kalfalar yetersiz kalırsa, Sinop'tan Trabzon'a kadar olan yerlerin kadılarına hükümler gönderilerek bölgede mevcut urgancı ustalarının alet ve edevatlarıyla Samsun'u desteklemeleri istenirdi. Bu ustalar, ücretleri mukabilinde çalıştırılır ve hukukları da korunurdu.⁸⁶

Arşiv vesikalarından edinilen bilgiler ışığında mevcut kendirden mamül organ çeşitlerini şu şekilde belirtmek mümkün olmaktadır: Yuma, Ucruk organı⁸⁷, Resen Mavna, Beze, Mavna Gügen, Eşek Organı, Yama, Yaka, Kevkan, İsparçına⁸⁸ (Yama ve İsparçına, özellikle kerestenin dağdan indirilmesi esnasında kullanılan bir organ türüdür). Bununla beraber üstüğü de mahzende üretilmekteydi ve buna “kendir üstüğü”, “kara üstüğü” denilmekteydi.⁸⁹ Organ imali esnasında kendir uçlarından çıkan ve “çime” olarak ifade edilen bu artık parçalardan bir yılda 161 kantar kendir tasarruf edilmişti.⁹⁰

⁸³ BOA, *MAD*, nr. 523, s. 223 (sene 943/1536).

⁸⁴ Kapasiteyi artırmak için yapılan bu harcamaya yaklaşık 1,000 kantar karşılığında 400,000 akça sarfedilmiş ve çalışmanın da bir an önce bitirilmesi istenmiştir (BOA, *MAD*, nr. 2775, s. 210; nr. 7591, s. 43).

⁸⁵ BOA, C. BH, nr. 509, lef 1.

⁸⁶ BOA *MAD*, nr. 2775, s. 1222.

⁸⁷ BOA, *MAD*, nr. 2775, s. 748. Üstüğü, dövme işleminin sonunda tarama tarağından kırılmış olan kendir telleri artıklarından meydana gelmektedir.

⁸⁸ BOA, *Mühimme*, nr. 14, s. 876.

⁸⁹ BOA, *MAD*, nr. 2770, s. 68.

⁹⁰ “Tersâne-i âmirede sâbık liman reisi Mustafa kapudanın muktezâ-yı sadakati tersâne-i Âmirede bükülen âlatların çime ta'bir olunan uçlarını telef ve izâ'a itdirmeyüp

Mahzende bükülen urganlar burada depolandıktan sonra diğer bölgelerden alınan kendir telleriyle birlikte limana sevk edilirdi. Sevk esnasında kale erlerinden yararlanılırdı. Taşıma karadan kağrı arabaları ile, denizden küçük tekneler vasıtasıyla yapılırdı. Bu şekilde Samsun limanına getirilen urganlar, Tersâne-i Âmireye ait gemilere yüklettirilerek Galata'ya sevk edilirdi. Bu gemilerin yeterli gelmediği durumlarda “rençber gemileri” olarak nitelenen tüccar gemileri de kiralanırdı. Trabzon'dan Samsun'a kadar olan bölgelerden Tersâne-i Âmire için toplanan kendir, urgan ve mamulleri Samsun limanında toplanırdı. Kastamonu ve havalisinden satın alınanlar da İnebolu İskeleyi'nde toplanır ve buradan sevk edilirdi.⁹¹

S o n u ç

Kastamonu'dan Rize'ye kadar olan bölgede mevcut kendirin üretimi ve sahalarıyla ilgili araştırmamızda, arşiv kaynaklarından istifade edilmiştir. XV. yüzyılın sonu ve XVII. yüzyılın başlarına kadar olan zaman dilimi içerisinde bölgede yetişen kendir ve ketenin toplam üretimi ve bunun kullanım alanlarını vermeye gayret ettik. Belgelerde kendir üretiminin yoğunluk olarak başta Samsun'a bağlı Çarşamba, Terme, Ünye; Kastamonu'ya bağlı Taşköprü kazaları ile Ordu, Giresun ve Trabzon'a bağlı Akçabat kazalarında olduğu görülmektedir. Adı geçen yerleşim birimleri, kendi ihtiyaçları olan giyim kuşama ilgili ürünlerinin yanında ayrıca, Tersâne-i Âmirenin ihtiyacı için bu bölgeden “ocaklık” olarak belirtilen yerlerden her yıl muntazam bir şekilde kendir ve buna bağlı ürünlerin alımının gerçekleştirildiği; urgan, ip ve bunlardan mamul eşyaların da yapımının hayli önem arzettiği tespit edilmektedir. Bu nedenle bir sınaî ve kültür bitkisi olan kendirin Karadeniz Bölgesindeki önemi oldukça fazladır.

mahall-i müemmine vaz' ve hıfz iderek iddihâr eylediği 161 kantar çimeyi açup kendir eyledikten sonra bükme ve cânib-i mîriden imâl için ücret virilmemek şartıyla çime-i mezkûr mukâbelesinde 111 kantar tel-i saf teslim-i mahzen-i sürb eylemek üzere resenci esnafından Kara Mustafa ve Sarı Mustafa nâm kimesneler ile mukavele ve çime-i mezkûre merkumana ve ber vech-i mukarrer cânib-i mîriden bir akça ve bir habbe ücret mütâlebesinde olmayup zikr olunan 111 kantar tel-i sâfi imâl ve teslim itdükke müte'ahhid olmalarıyla tel-i mezbûr mahzen-i sürbe irâdı kayd ve kapudân-ı mûmâ-ileyhe ve mahzen-i sürbe başka başka ilm-i haberleri itâsı bâbında fermân devletlü inâyetlü sultânım hazretlerindir. Fî sene 1060” şeklinde bu husus belirtilmektedir (BOA, C.BH, nr. 225).

⁹¹ BOA, KK, nr. 67, s. 259.

“HEMP PRODUCTION AND ITS PLACES OF USAGE IN BLACK SEA REGION IN THE SIXTEENTH CENTURY”

Abstract

Hemp, an industrial plant, has been used especially in textile and chemical industry as well as in the production of vegetable oil. In the Ottoman period of the sixteenth century, it was generally used in ship building industry and mostly planted in the Black Sea region since the soil and climate of that region was the most suitable for hemp production. People were using this plant in the production of cloth, rope and string. In the Ottoman documents, it was also mentioned as “kendir”, “keten” or “kettân”. It is understood from the sources that the plantation areas of Çarşamba, Terme and Fatsa were directly connected to Royal Dockyard (Tersâne-i Âmire) under the title of “ojaklık” (ocaklık in Turkish). Each year, the shortage of hemp was compensated from the regions extending from Kastamonu to Rize by the superintendent of Hemp (Kendir Emîni). Quality was the basic criteria in hemp-buying and necessary requirements and legal status of the workers were determined by clear rules. In addition, regular records were held for the amount of average production for each region.

Keywords

Hemp, flaxs, the Superintendent of Hemp (Kendir Emîni), Ojaklık, kendirzâdegân, the Royal Dockyard (Tersâne-i âmire), Çime.

«Gerçi Rum isek de Rumca bilmez Türkçe söyleriz»
THE ADVENTURE OF AN IDENTITY IN THE TRIPTYCH:
VATAN, RELIGION AND LANGUAGE*

*Evangelia BALTA***

ÖZET

Bu makale; Kapadokya'da Türkçe konuşan Ortodoks Hristiyanların kökeninin historiyoğrafik bir sorun olarak meydana çıkışını tespit edip bu sorunun çeşitli vechelerini Osmanlı İmparatorluğu bağlamında bu toplulukların tanımı konusunda sistematik araştırmaların azlığı irdelenerek incelemektedir. XVIII. yüzyılın başından Lozan Antlaşmasına kadar geçen 200 yıllık süre içinde kullanılmış olan Karamanlı yayınları tahlil edilerek bu topluluğun kültürel ve ideolojik yapısı meydana çıkarılmıştır. Nihayet, basılı kaynaklar ve arşiv malzemeleri vasıtasıyla Türkçe konuşan Anadolu Rumlarının hüviyetlerini nasıl korudukları incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler

Küçük Asya, Karamanlı edebiyatı, Türkçe konuşan Ortodoks Hristiyanlar, Anadolu Rumları, Kapadokya, Ortodoks Kilisesi, Misyoner propagandası, Mülteciler.

*«Gerçi rum isek de Rumca bilmez Türkçe söyleriz
Ne Türkçe yazar okuruz ne de Rumca söyleriz
Öyle bir mahludi hattı tarikatımız vardır
Hurufumuz Yonaniçe Türkçe meram eyleriz»¹*

It was with this four-line verse that the Turcophone Greeks or Rums (*Romioi*), who are better known in the bibliography as “Karamanlidhes” (*Karamanlı*), defined themselves in the late nineteenth century. Kara-

* This paper is the extent version of the article published under the title: «Karamanlilar: The Turcophone Orthodox Population in Cappadocia», in *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*, 2. Economy and Society, (ed. K. Çiçek), Ankara 2000, pp. 467-471.

** National Hellenic Research Foundation, Athens-GREECE.

¹ 'Although we are Rums, we don't know Greek (*rumca*) and we speak Turkish. We don't write and we don't read Turkish (i.e. in Arabic lettering), and we don't speak Greek either. We are a mixture. Our alphabet is Greek and we speak Turkish'. This successful definition of the Karamanlidhes is given in the Karamanlı book *Kaisareia mitropolitleri...* 1896. See S. Salaville-E. Dalleggio, *Karamanlidika. Bibliographie analytique des ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs*, t. III, Athènes 1974, no 306.

manlidhes are the Turkish-speaking Orthodox Christians who wrote Turkish using the Greek alphabet, inhabitants of greater Cappadocia, a region with unstable borders that differed from period to period. Its boundaries in relation to the subject in hand are: to the North as far as Ankara, Yozgat and Hudavendigâr, to the South as far as Antalya and Adana, to the East as far as Kayseri and Sivas, and to the West as far as the borders of Aydin Province. Within this geographical area with a solid Muslim population, Turkish-speaking Orthodox communities existed along with Turkish-speaking Armenians and Turkish-speaking Protestants, as well as dispersed enclaves of Greek-speaking Orthodox Christians, until the Exchange of Populations in 1924. In 1864 the archaeologist Georges Perrot observed:

Dans presque tout l'intérieur de l'Asie Mineure, ni les Grecs ne savent le grec, ni l'Arméniens l'arménien; les uns comme les autres ne parlent que la langue de leurs maîtres, le turc, mais ils l'écrivent les uns avec les lettres grecques, les autres avec les lettres arméniennes².

The Historiographical Problem

For the Turcophone Rums the two most basic components of their group (communal) identity are contradictory. They were Orthodox and they spoke Turkish. It is in precisely this antithesis between the two parameters of nationalism, religion and language, that the key to the conten-

² Georges Perrot, *Souvenir d'un voyage en Asie Mineure*, Paris 1864, p. 114. Sir Edwin Pears' remarks on the Turcophones, both Armenians and Greeks of Anatolia, are extremely interesting. He noted that "there are many Armenian villages where only Turkish is spoken, and many Greek villages where the inhabitants have forgotten the speech of their race". A personal experience in about 1905 vividly illustrates the point. At a village near Iznik, the historic Greek-Byzantine city of Nicaea, Pears attended a Greek Orthodox service in the church. The service was, of course, in Greek. Then the congregation went outdoors, where the priest conducted a special prayer service for rain. The prayers were in Turkish, read by the priest from sheets of paper. Later the priest explained to Pears that "his flock could not understand Greek". This testimony is cited by R. Davison, who comments: "The Greek liturgy they knew, through long familiarity, but anything unusual had to be translated from Greek into Turkish so they could understand. Since Pears was himself a Greek scholar, rather Hellenophile and anti-Turkish, his testimony is even more significant", See R. Davison, «Nationalism as an Ottoman Problem and the Ottoman Response», in: *Nationalism in a non-National State. The Dissolution of the Ottoman Empire*, (ed. W. Haddad and W. Ochsenswald), Ohio State University Press 1977, pp. 25-56. The article is reprinted in: R. Davison, *Nineteenth Century Ottoman Diplomacy and Reforms*, Analecta Isisiana XXXIV, The Isis Press, Istanbul 1999, p. 391.

tion of one group of researchers concerning the problem of their origin lies³. And this because, since the concept of national identity is difficult to define, every attempt to do so always returns to language and religion, institutions which on the one hand ensured the community, while on the other, without reinforcement by the element of origin, could not be utilized as determinants of national identity. Within this framework, the following views have been promoted⁴:

a) That these populations are of Greek origin and became Turcophone as a result of their isolation and continual interaction with the Turkish tribes settled in central Asia Minor or, according to another view, became Turcophone under duress.

b) That these populations are descendants of Turks who migrated to and settled within the territory of Byzantium before the Ottoman conquest, or served as mercenaries in the Byzantine army, adopting the religion but not the language of their new masters.

Sp. Vryonis presents and comments on the various theories concerning the Turkish origin of the Karamanlidhes. In his opinion the most credible version is that these were Greek-speaking Byzantine populations

³ It is already well established that within the 19th century nationalist intellectual tradition language is considered an objective criterion of community. If language is taken as an objective criterion of national community then all its other historically important uses are eventually downplayed and with them all other “prenational” forms of community based on religion and locality also disappear.... The Greek national community was conceived as a community that shared specific cultural features, especially the use of the Greek language and adherence to Orthodox Christianity... It was in the late 19th century that definitions of the Greek national community not based on language first appeared, to proliferate rapidly in the early 20th century”. See H. Exertzoglou, «Shifting boundaries: language, community, and the “non-Greek-speaking Greeks”, *Historein* 1 (1999), pp. 75-92.

⁴ A. A. Papadopoulos, *Subject Hellenism of Asian Greece examined ethnically and linguistically* (in Greek), Athens 1919. A. Aigidis, *The Greekness of Asia Minor and the Fiction of the Turkish Orthodox* (in Greek), Athens 1922. C. Baykurt, *Osmanlı Ülkesinde Hristiyan Türkler*, Istanbul 1338 (=1932). I. Voyatzidis, «Turcization and Islamization of the Greeks during the Middle Ages» (in Greek), *Epistimoniki Epetiris Filosofikis Scholis Aristoteleiou Panepistimiou Thessalonikis* 2 (1932), p. 95. T. Ergene, *Istiklâl Harbinde Türk Ortodoksları*, Istanbul 1951. G. Jaschke, «Die Turkische-Orthodoxe Kirche», *Der Islam* 39 (1964), pp. 95-129, and 44 (1969), pp. 317-323. E. I. Tsalikoglous, «When and how Cappadocia became Turkophone» (in Greek), *Mikrasiatika Chronika* 14 (1970), pp. 9-30. M. Eröz, *Hristiyanlaşan Türkler*, Ankara 1983, 28ff; Y. Aygıl, *Hristiyan Türkler'in Kısa Tarihi*, Istanbul 1995, pp. 62-68.

which became Turkish-speaking under the Seldjuk and Ottoman rule⁵. However, beyond the scientific theories and militant views expressed on this issue, study of the Karamanlidhes' origin always remains a desideratum for research. Possibly the situation was and is far more complicated than the sermons which, inspired by ethnic Manichaeism, use the designators "Greeks" and "Turks", for populations, old and new, of a region that was the melting-pot *par excellence* of the Mediterranean. Given the impasse into which studies of this kind have led, we consider that our priority should be to investigate the consciousness of the Turcophones themselves in their historical place and time, in Cappadocia in the nineteenth and the early twentieth century, and to study the facets and manifestations of this identity.

Clarification of the content of the terms "Karamanlis" (Karamanli) and "Turcophone Rum of Anatolia", which constitutes the starting point of our historical investigation, involves the confrontation of certain issues that are anything but self-evident. What is the content of the term *Karamanli* and its use, and how is this linked to the diffusion of the Turkish-speaking Greek population in the geographical region of Asia Minor? How do the Turkish-speaking Greeks define themselves? Are changes observed in their self-definition, and if so at what points in history? These are just some of the questions relating directly to the term Turcophone Rum or "Karamanlis". The answers to them firstly point out the complexity of the subject and the research required, and secondly lead to the realization that this population, perhaps more than others in the Ottoman Empire, was not something given, a structure or a form of continuity, as is maintained in the Asia Minor nationalist bibliography, the motive rationale of which is the continuity and unity of the nation. The Turcophone Orthodox community of Asia Minor constitutes a historical field of relations which is, first and foremost, linked directly with the millet system and the transformations this underwent during the nineteenth century⁶. It is linked also with the penetration of missionary organizations into Anatolia and their

⁵ Sp. Vryonis, «The Byzantine Legacy and the Ottoman Reforms», *Dumbarton Oaks Papers* 23-24 (1969), pp. 304-305; idem, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (1971), 453ff. See also C. Kafadar-A. Kuyuş, «Ortaçağ Anadolu'su ve Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine», *Cogito* 19 (Summer 1999), p. 67.

⁶ On the millet see the recent study by B. Braude, «The Strange History of the Millet System», in *Great Ottoman-Turkish Civilization*, II, (ed. K. Çiçek), Ankara 2000, pp. 409-418.

religious and educational propaganda. Above all, it is linked with the politics of Constantinople and Athens, the two national centres⁷, both of which in the late 19th century sought to include the Turcophone populations in the main national body.

From the mid-eighteenth century, the Turcophone Christian population of Cappadocia first attracted the attention of the Church authorities, which were anxious to protect it from conversion to Islam and the religious proselytism of other Churches, and second was discovered by intellectual circles in Constantinople who were involved with “mapping” the Greek community in the Ottoman Empire⁸. Furthermore, after the Tanzimat reforms and the law of 1869, which countered Ottoman citizenship to the *régime* of the millet, the importance of each ethnic group began automatically to be traced back to its numerical strength and to be measured in terms of minority and majority⁹. Of course, subsequent events and the series of laws published after 1909 attempted to abolish gradually the political and cultural autonomy of the communities and to exercise state control in sectors such as education, military service, associations etc.¹⁰ In its course towards the abolition of the millet system, the Turkish nation was, from the late nineteenth century, concurrently concerned with establishing its territory. The issue of the origin of the Turcophone Orthodox Christians re-emerged when the Turks had to validate their claim that Asia Minor had ‘always’ been their ethnic homeland and consequently its inhabitants were either of Turkish origin or conquerors. The case of the Greek Orthodox Turkish-speaking populations living there was considered as suiting their purpose. óemseddin Sami, one of the first to express the Turkish idea, insisted on the concept of the “Anatolian”, that is the inhabitant of Anatolia, as the principal population substrate of the Turkish nation, and supported the racial continuity of the inhabitants of Anatolia, as this was expressed through the use of the Turkish language: “just

⁷ P. Kitromilidis, «The Greek State as National Centre», in: *Hellenism–Greekness, ideological and experiential axes of Modern Greek Society* (ed. D. G. Tsauosis), Athens 1983, pp. 143-164 (in Greek).

⁸ I. Anagnostakis–Evangelia Balta, *La découverte de la Cappadoce au dix-neuvième siècle*, traduit du grec par B. Dulibine, Istanbul, Eren 1994.

⁹ K. Karpat, «Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era», in: *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, (eds B. Braude and B. Lewis), New York, London 1982, pp. 163.

¹⁰ F. Ahmad, «Unionist relations with the Greek, Armenian and Jewish Communities of the Ottoman Empire, 1908-1914», in: *Christians and Jews*, op. cit., pp. 410-414.

as every Muslim is not a Turk, so every Orthodox Christian is not a Greek. Religion is based on faith but ethnicity is based on the use of the language”¹¹.

After all, in the time of Kemal Atatürk, the idea of Anatolia as fatherland of the Turkish nation since antiquity was elevated to an official historical doctrine¹². In the early twentieth century, Asia Minor became “national land” which was claimed by Greeks and Turks alike. If the Greeks could appear as rightful beneficiaries and heirs to the ancient peoples of Asia Minor, by the same token, the present dominant Turkish majority could justly make the same claim. Consequently, the problem of the continuity and the legacy of the ancient cultures, and the issue of historical depth for the presence of each ethnic group, and primarily of singular communities, such as that of the Turcophone Orthodox Christians, proved critical in Asia Minor, especially in this perspective¹³.

In the same period, 1920, Papa Eftim Karahisaridis, a priest in Keskini¹⁴, was active in the cause of founding a Turkish Orthodox Church; at the instigation of supporters of Kemal Atatürk, he sought the independence of the Cappadocian flock from the Ecumenical Patriarchate. It should be noted that the prestige of the Patriarchate had been seriously undermined in the region, on account of its involvement in politics and the disputes between Venizelists and Royalists, fired by the Asia Minor campaign. After Turkey's victory in the war, the Treaty of Lausanne was explicit about the Greek origin of the Turcophone Orthodox Christians. And for this reason they too were forced to abandon their homelands, like the inhabitants of the west coast and the Pontos, following the common destiny of all the Asia Minor Greeks.

¹¹ See D. Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*, London 1977, pp. 52-53. For K. Karpat, “A ‘Turk’ can be anyone who belonged to the Muslim millet during the Ottoman time ‘Greek’ means any Orthodox Christian including any Turkish-speaking Karamanli who regarded himself as Greek”, see K. Karpat, op. cit., pp. 165.

¹² E. Copeaux, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931-1993*, CNRS éditions, Paris 1997.

¹³ B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, London 1967, pp. 349-361.

¹⁴ A. Alexandris, «The Attempt to establish a Turkish Orthodox Church in Cappadocia, 1921-1923», (in Greek), *Deltio Kentrou Mikrasiatikon Spoudon* 4 (1983), pp. 159-199. E. Cihangir, *Papa Eftim'in Muhtıraları ve Bağımsız Türk Ortodoks Patrikhanesi*, Turan Yayıncılık, İstanbul 1996. See also Z. Türkmen, «XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Devleti'nde Türkçe Konuşan Hristiyanlara Dair Bir Belge», *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 4 (2001), pp. 85-104.

The manifold aspects of the issue of the Turcophone Orthodox Christians and the approach to it, in most cases with judicial discourse and arbitrary implications, without employing historical method and the tools of historical scholarship, contributed to the creation of a political problem. As a direct consequence of such manipulations, the bibliography on the subject of the origin of this population of Asia Minor is polarized.

Aspects of the Historical Problem

Historiography has not dealt with the issue of defining the Turcophone Orthodox Christians in the milieu of the Ottoman Empire. There are no systematic studies on how they were characterized by their contemporaries. I do not mean just the references that might exist in texts of foreign travellers or reports of representatives of missionary groups, of Greek or foreign diplomats, or of teachers from Greece, the collection and systematic collation of which would be extremely useful. No research has been made into the Ottoman sources either. It is not enough to assume that basic characterization of the Turcophone Rums in the kadi codices of the provinces of Anatolia would be *gayr-i muslim*, *zimmi* or *reaya*. What is more important for us is whether it was the only characterization and whether it was kept throughout the centuries of coexistence of the Muslim and the other communities in the hinterland of Asia Minor. These are matters still begging research and which are fundamental to the historical approach to the subject. We further contend that systematic studies of the fiscal surveys (*Tapu Tahrir*) would surely shed light on the question of the ethnological composition of the populations in the regions of Anatolia where there were entrenched communities of Turcophone Rums in the eighteenth century. In a preliminary study by Irène Beldiceanu, she attempts to elicit the relationship between place names and the religious or national identity of the population on the basis of personal names. She demonstrates that a large number of towns and villages in Central Anatolia during the fifteenth and sixteenth centuries were populated partially or wholly by Christians, which fact explains the preservation of Hellenic, Latin and Hittite toponyms after the Ottoman Conquest, which were bequeathed to the Turkish language by Byzantine tradition¹⁵.

¹⁵ Irène Beldiceanu-Steinherr, «La géographie historique de l'Anatolie centrale d'après les registres ottomans», in: *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, (juillet-octobre) 1982, pp. 443-503. See also, N. Beldiceanu and Irène Steinherr, «Recherches sur la province de Qaraman au XVIe siècle», *Journal of Economic and Social History of the Orient* XI/part I (March 1968), pp. 1-129. A. Erdoğan, «Karaman Vilayet

What was the contemporary picture, however, the one created by the coexistence of various populations in this specific area of Asia Minor after the eighteenth century?

The dominant picture for the Karamanlidhes, as well as for Anatolians generally, in the first half of the nineteenth century, to judge from the testimonies published in subsequent years, is one of an Orthodox Christian population, the majority Turcophone and a small minority Grecophone, speaking ecclesiastical Greek. Apart from the factor of religion, the member of the Orthodox Christian population in no way differed from their Muslim neighbours. As far as we can tell from the archival material, the Cappadocian codices in the State Archives of Greece and the recordings of oral tradition -collected by Melpo Merlier¹⁶ and her collaborators already from 1930- in the Centre for Asia Minor Studies, the picture of the populations in Cappadocia was clear in the years of their coexistence. Subjection to the millet (ethnic-religious identity) was of itself sufficient to give each ethnic group identity in the multi-ethnic Ottoman Empire. The Rum Orthodox communities in Central Anatolia were defined mainly on the basis of their religion: Ecumenical Orthodoxy was the principal source for constituting identity as well as for organizing social and spiritual life¹⁷. The dominant language of the Rums in Central Anatolia, Turkish, and the Karamanli script, coexisted alongside Greek, without the users of these languages feeling that language could be a criterion of differentiation. This feeling was not confined to the Asia Minor peninsula, but extended to Greece opposite. For how else can we explain the presence of the Anatolian from Caesaria in Cappadocia, in Dimitrios Vyzantios's play *Babylonia* (1836).¹⁸ The Kaiserli Savvas Hadji Mouratis, the Cretan, the Peloponne-

Kanunnâmeleri», *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 7 (1996), pp 45-97.

¹⁶ Merlier Melpo, *Présentation du Centre d'Etudes d'Asie Mineure, Etudes d'Éthnographie*, Athens 1951. Ioanna Petropoulou, «Center for Asia Minor Studies: an Anniversary» (in Greek), *Historica* 23 (1995), pp. 461-465. Idem, «The ideological development of Melpo Merlier, the Centre of Asia Minor Studies and the making of the Archive of Oral Tradition», in: A. Boutzouvi (ed.), *Martyries os pigi tis istorias* [Oral Testimonies as Historical Sources], Athens 1998, pp. 117-132. G. Yiannakopoulos, «The Reconstruction of a Destroyed Picture: The Oral History Archive of the Center for Asia Minor Studies», *Mediterranean Historical Review* 8/2 (1993), pp. 201-217.

¹⁷ R. Davison, op. cit., p. 391.

¹⁸ Dimitrios Vyzantios was the *nom de plume* of Dimitrios Hadji Konstanti Aslanis, who originated from Constantinople. There is interesting information on the performances of the play in Athens and Constantinople in the 19th century and its reception by the public, in K. Biris, *Babylonia by D.K. Vyzantios*, Athens 1948 (in Greek).

sian, the Chiots, the Ionian Islander, the Cypriot and others, all met in an inn in Nauplion to celebrate the defeat of Ibrahim Paşa and to try to communicate with each other in their diverse Greek dialects, to sort out their differences and to understand the incomprehensible.

As is well known, in the late nineteenth century the Greek Orthodox communities were discovered by intellectual-literati circles in Constantinople, which applied themselves zealously to tracking down the “living monuments” of the ethnic Greek community in the Ottoman Empire. Their efforts were followed, somewhat dilatorily, by those of the other National Centre, Athens, which was intent on ‘Hellenizing’ the Turcophone Orthodox Christians, by replacing the dominant component of identity, Orthodoxy, with ethnic criteria. “It is time that the peoples in Anatolia also realized that they have a homeland and common interests”, wrote Koumoundouros in his instructions to the consuls in the Orient (22.5.1871)¹⁹. In the years that followed and up until the end of the nineteenth century, most of the historical-archaeological, geographical and linguistic studies about Cappadocia were written. Emphasis was placed on the publication of population statistics and data on religious and educational organization. In these tables, the expediency of which is obvious, the inhabitants are distinguished as Greeks, Turks and foreigners. The Turkish-speaking Christian communities are simply denoted by an asterisk. *Leitmotiv* in texts of the period referring to the Turkish-speaking Orthodox Christian Cappadocians is that they were uncultured and sunk in the deep sleep of ignorance. The education, and indeed the Greek education, as well as the learning of the Greek language by the Turcophones, were perceived as tantamount to progress and civilization. What typifies the interest of contemporary intellectuals was the provision of knowledge to, the ‘enlightenment’ of the Cappadocians. Turcophone Christian Anatolia was not a subject of research for intellectual circles in Constantinople and Athens, since, by definition, it did not give arguments for Greekness; on the contrary, it undermined them. Such arguments were given only by the Greek-speaking villages, and these were discovered quite late on, shortly after the mid-nineteenth century. Consequently, in the give and take, the Turcophone Rums became –because it was demanded of them– recipients, and only recipients, of Greek, that is Grecophone, education, the ultimate aim of which was their ‘Hellenization’.

¹⁹ See *Society for the Dissemination of Greek Letters* (in Greek), ed. Ag. Papakosta, pp. 77-78.

The view has been expressed recently in the Greek bibliography that the transition from the millet to the nation, in relation to the degree and extent of the Hellenization of the *millî* (secular) institutional framework, that is with the changes effected at the level of religious organization (metropolises) and in the sector of education with the creation of schools in Turcophone Cappadocia, determined the process through which the Cappadocian communities signified a quasi Greek population, like that of the western coast of Asia Minor²⁰. We would agree entirely with this position if indeed what is meant was the claiming of lands or populations by the Centre, which planned on paper and diffused national identity to consciousness which served it. It is, however, anti-scientific to ignore the actual consciousness of the localness or of the singularity of the subjects, in this case the Karamanlidhes, which at some point were forced to follow or to submit to the historical events and whose very old Rum identity –albeit Turcophone– was of necessity equated with Athenocentric Hellenic identity. Just as, moreover, we would disagree with the gravitas attached to the “delayed Enlightenment” of Cappadocia by the two national centres, Constantinople and Athens, that is with the view that the founding of schools “Hellenized” the Turcophone Greeks²¹. When Athenocentric education came to Cappadocia, it found and was supported by a centuries-old identity and simply tried to “conform”, by putting in context, the Rum identity to Hellenic identity, on the basis of current secular criteria concerning the nation. The endeavour to disseminate the Greek language in the late nineteenth century, as well as the promulgation of Greek, Grecophone education in the same period, are reminders of the belated adjunct role of education in setting its seal on a given identity. And what better and more tangible evidence of the ethnic-cultural identity of the Turcophone Orthodox Christians is there than the Karamanli bibliography? In the century and a half that intervened until the Turcophone Orthodox communities were discovered by Constantinople and Athens, a Karamanli bibliography numbering several hundred titles had already been formed²².

²⁰ Sia Anagnostopoulou, *Asia Minor 19th Century-1919. The Rum Orthodox communities. From the Rum Milleti to Greek Nation* (in Greek), Athens 1997, 37ff.

²¹ P. Kitromilidis uses the term in the introduction to *The Exodus. Testimonies from the Provinces of Central and Southern Asia Minor* (in Greek), vol. II, Athens 1982, xxxv-xxxvii.

²² S. Salaville-E. Dalleggio counted 333 titles, ending at 1900, in their three-volume work *Karamanlidika. Bibliographie analytique des ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs*, Athènes, I (1958), II (1966), III (1974). In 1987, two volumes of Kara-

Karamanli Printed Works

We shall now present very briefly, by referring to book titles, reprints and periods of intensive publishing activity, comments and conclusions on the behaviour of the Turkish-speaking reading public²³. Historically, Karamanli book production began in 1718 with religious publications, which predominated for one hundred years until the mid-nineteenth century. The religious books were catechisms, psalters, *vitae* of saints etc., a pot-pourri corresponding to the books circulating in Greek for the Greek population of certain regions. Prevalent names encountered in these publications are Zacharias the Athonite (Hagiorite) and Seraphim of Pisidia²⁴, the latter a monk in the Kykkos monastery on Cyprus prior to becoming Metropolitan of Ankara. Generally speaking, the translators and publishers of the Karamanli books were clerics: metropolitans and monks. A pioneer in this effort was Neophytos Mavromatis²⁵, Metropolitan of Naupaktos and Arta, who in 1718 published the first Karamanli book. The objective of both the publishers and the translators of these religious books –as is stated time and again in the introductions to them- was to enlighten the Christians in the eastern part of the Ottoman Empire, who, “since they have forgotten their Greek language, cannot understand what is read in Church and thus are led far from the way of God”²⁶. Therefore, the aim of the authors, or more correctly of the translators/compilers, was to teach the doctrine of the Orthodox Church and the religious duties of an Orthodox

manli bibliography were published, see Evangelia Balta, *Karamanlidika. Additions (1584-1900)*, Athènes 1987, which included 163 previously unknown titles printed before 1900. This served as an appendix to the work by Salaville-Dalleggio. The 138 titles of the second volume represent the bibliographical output of the 20th century, idem, *Karamanlidika. XXe siècle*, Athènes 1987. A third volume of addenda brought to light 122 titles, which covered the Karamanli bibliography from the 18th to the 20th century see idem, *Karamanlidika, Nouvelles additions et compléments, I*, Athènes 1997.

²³ I should make clear here that I do not see the relationship between publishers and readers of Karamanli books simply as a relationship of production-consumption, for the simple reason that there is no radical distinction between them. See Evangelia Balta, «Périodisation et typologie de la production des livres karamanlis», *Deltio tou Kentrou Mikrasiatikon Spoudon* XII, (1997-1998), pp. 129-153.

²⁴ D. E. Danieloglou, *Forerunners of the Renaissance of Letter in the East (particularly Asia Minor)*, Seraphim of Attaleia, Metropolitan of Ankara (in Greek), Constantinople 1865.

²⁵ G. G. Ladas, «The metropolitan of Naupaktos and Arta Neophytos Mavromatis and his contribution to the dissemination of religious and national consciousness to the Greeks of Asia Minor (in Greek)», *O Syllektis* 1 (1947), pp. 33-44.

²⁶ *Apanthisma tis hristianikis pisteos, yane Gülzari imani mesih... 1803*, 3 (see S. Salaville-E. Dalleggio, no 32).

Christian to the Christians of Asia Minor. The publications were intended to preserve the religious identity of the Orthodox Christian Turkish-speaking communities initially from Islamization and subsequently from missionary propaganda²⁷. A large proportion of religious books was published between 1826 and 1920 by the British and Foreign Bible Society, and the American Board of Commissioners for Foreign Missions²⁸. These books, which constitute 29% of the total of Karamanli books, most of them

²⁷ K. Lamprylos Hadjinikolaou, *Missionary Work and Protestantism in the East, namely the advent of Protestant missionaries to our lands, and to certain other lands of the earth. And on the relationship of Protestantism to the Mother of all Churches and the Greek race* (in Greek), Smyrna 1836; M[inas] D. Ch[amoundopoulos], «The Missionaries of Protestantism in the East» (in Greek), *Ekklesiastiki Alitheia*, 1 year (1880-1881), pp. 187-189, 199-201, 215-217, 231-234, 257-269, 283-286, 303-305, 323-325; V. A. Mystakidis, «Kappadokika» (in Greek), *Parnassos* 15 (1892), p. 602; Anonymous, «Contribution to the History of Protestantism in Asia Minor» (in Greek), *Xénophanis* 2 (1904-1905), pp. 353-363 and 3 (1905-1906), pp. 82-85; J. Paraskevaïdis, «Proselytism in Pisidia» (in Greek) *Xénophanis* 2 (1904-1905), pp. 223-229; A. Lévidis, «Contribution to the history of Proselytism in Asia Minor. On the activity of proselytizing organizations in Cappadocia» (in Greek), *Xénophanis* 3 (1905-1906), pp. 114-119, 145-150, 248-255, 343-351, 403-410. Kyriaki Mamoni, «Struggles of the Ecumenical Patriarchate against the Missionaries (Ecclesiastical Spiritual Commission, 1836-1838)» (in Greek), *Mnemosyne* 8 (1980-81), pp. 190-192.

²⁸ R. Clogg, «Notes on some Karamanli books printed before 1850 now in British Libraries with particular reference to the Bible translations of the British and Foreign Bible Society», *Mikrasiatika Chronika* 13 (1967), pp. 521-563; idem, «The Publication and Distribution of Karamanli Texts by the British and Foreign Bible Society before 1850: I, II», *Journal of Ecclesiastical History*, XIX/1-2 (1968), pp. 57-81 and pp. 171-193; idem, «The Foundation of the Smyrna Bible Society (1818)», *Mikrasiatika Chronika* 14 (1970), pp. 31-49; idem, «The Bible Society in Pontos. (A note concerning the activities of the British and Foreign Bible Society in the Eparchy of Khaldhia during the early nineteenth century)», *Archeion Pontou* 28 (1966-67), p. 62, note 1; idem, «Some Protestant Tracts Printed at the Press of the Ecumenical Patriarchate in Constantinople: 1818-1820», *Eastern Churches Review* II/2 (1968), p. 152; idem, «The Publication and Distribution of Karamanli Texts, II», op. cit., pp. 186-187. R. Anderson, *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, 2 vols, Boston 1872; P. E. Shaw, *American Contacts with the Eastern Churches, 1820-1870*, Chicago 1937; G. Augustinos, *The Greeks of Asia Minor. Confession, Community, and Ethnicity in the Nineteenth Century*, Kent, The Kent State University Press 1992, pp. 114-122; idem, «Enlightened Christians and the Oriental Churches: Protestant Missions to the Greeks in Asia Minor, 1820-1860», *Journal of Modern Greek Studies*, 4/2 (October 1986), pp. 129-142; Constantia Kiskira, «The periodical *Missionary Herald*, an unidentified source on the Greeks of Asia Minor», *Deltio Kentrou Mikrasiatikon Spoudon* 11 (1995-1996), pp. 119-123; St. Anestidis, «American missionaries in Asia Minor. Bibliographical review (in Greek)», *Deltio Kentrou Mikrasiatikon Spoudon* 11 (1995-1996), 375-388. A. Özcan-T. Buzpınar, «Church Missionary Society İstanbul'da: Tanzimat, Islahat ve Misyonerlik 1858-1880», *İstanbul Araştırmaları* 1 (1997), pp. 63-79.

entirely of a religious nature but also including some schoolbooks with hymns and morally uplifting stories, circulated in a great number of copies (usually 5,000). They were distributed gratis through ecclesiastical organizations, schools and philanthropic institutions²⁹. In sum, from the early eighteenth to the mid-nineteenth century, the Karamanli printed works were virtually exclusively religious and the designator “Rum Othodox” was used for their Turkish-speaking readership.

The second period of Karamanli book production begins with the appearance of the Bible Society in Asia Minor, and ends in the second decade of the twentieth century, on the eve of the Asia Minor Catastrophe. After the Exchange of Populations and the settlement of the Asia Minor refugees in Greece, Karamanli books begin to be published in Thessaloniki, Athens and certain provincial towns in Greece. For about the first twenty years of this period, the Ecumenical Patriarchate continued to reprint religious books of the preceding period, in order to protect the Christians of Anatolia from the wave of Western religious propaganda. In time, other books joined the repertoire: religious poems such as those of Aziz Alexios; prayer books; histories of monasteries; biographies, including those of the metropolitans of Caesaria, which were actually local histories of the region of Cappadocia. The production of secular Karamanli works gathered momentum in the second half of the nineteenth century, and continued until the end of the Karamanli bibliography. The number of popular books increased. These included works on practical medicine, geonics, book-keeping and so on. Books on general education also appeared, as did literary works and novels, mostly translated from French authors such as X. de Montépin, E. Sue, Charles-Paul de Kock etc. Seventeen books by European novelists have been counted in the Karamanli bibliography, printed between 1882 and 1892, most of them from the presses of the Karamanli newspaper *Anatoli*, published by Evangelinos Misailidis³⁰. Bibliographical

²⁹ I. T. Pamboukis, “*Peterimiz*”, *a few words on the contents of the religious books of Turkish-speaking Greek philology* (in Greek), Athens 1961, p. 22. The first Karamanli publications of the British and Foreign Bible Society date to 1826. The missionaries printed Karamanli books in Athens, Syros, London and especially in Constantinople, at Armenian presses (Aramian, Minasian, Bogatzian etc.).

³⁰ The earliest biography of Evangelinos Misailidis appeared in the fortnightly Karamanli periodical *Terakki*, iss. 1 (15 May 1888), pp. 53-56, and is signed by Ioannis Polybios. A second biography of Misailidis was written by Iordanis I. Limnidis, «Evangelos Misailidis», *Asia Minor Diary, Aster*, 1913, Constantinople 1913, pp. 170-172. The obituary of Misailidis and a brief curriculum vitae were published in *Ekklesiastike Aletheia* 10 (1890), pp. 4-5.

information exists to show that other novels were published too. Nevertheless, it should be noted that the best-known and most popular book of this genre was the *Temaşa-i Dünya*.³¹ Popular too, if we are to judge by the number of reprints, were the pamphlets of Kioroglou, Ashik Garip, Shah Ismail. We know from several testimonies of refugee informants, in the archival material of the Centre of Asia Minor Studies (Athens), that these circulated widely and were read avidly, which is affirmed also by the number of their editions. Also published in Karamanli during this period were 30 constitutions of organizations and associations established in Constantinople by natives of Cappadocia. This secular book category further includes 12 Ottoman law codes and legal interpretations, published between 1853 and 1891, which are transliterations into Karamanli of legislation passed after Tanzimat. This type of Karamanli publication resulted from the freedom given to non-Muslim subjects of the Ottoman Sultan by the Hatt-i Hümayun, and later by the Constitution of 1876.

So, in the second period, in addition to the stable presence of the religious book, there is also the secular. Judging from the number of editions, the Karamanli book that circulated and was read widely was either a traditional religious publication or a popular pamphlet. Those titles that appear only once were mainly books of practical information or general education. There was a proliferation of the latter after the reforms implemented in the Ottoman Empire, when more schools began to be built, and Turkish language newspapers and periodicals were published to disseminate knowledge, scientific discoveries, important events and the exploits of great per-

³¹ The *Temaşa-i Dünya* was originally published in serial form in the Turkish language newspaper *Anatoli*, and later in the Turkish language newspaper *Prosphygiki Phoni* (Refugee Voice) of K. Polatoglou in Athens in 1924-1926. The *Temaşa-i Dünya* was published transliterated into Turkish script: *Evangelinos Misailidis, Seyreyle Dünyayı (Temaşa-i Dünya ve Cefakâr ü Cefakeş)*, (eds) R. Anhegger, V. Günyol, Istanbul 1986, 1988. The Karamanli *Temaşa-i Dünya* was an adaptation of the novel by G. Palaiologos, *Ho Polymathis* (The Polymath). Penelope Stathi was the first to note this in her article «Faith and Knowledge» (in Greek), *To Vima*, 26 October 1988, and compared the Karamanli version with the original; idem, «The adventures of the Polymath of Gregory Palaiologos» (in Greek), *Mnemon* 17 (1995), pp. 131-145. See R. Anhegger, «Evangelinos Misailidis'in "Temaşa-i Dünya" Adlı Kitabı ve Türkçe Konuşan Ortodokslar Sorunu», *Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi, Constantinople 23-28 Eylül 1985, Tebliğler, II. Türk Edebiyat*, Istanbul 1985, I, 15-24; idem, «Evangelinos Misailidis ve Türkçe Konuşan Dindaşları», *Tarih ve Toplum* 50 (February. 1988) and 51 (March 1988), pp. 73-76 and pp. 175-177; T. Kut, «Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş'in Yazarı Evangelinos Misailidis Efendi», *Tarih ve Toplum* 48 (1987), pp. 342-346.

sonalities, among other things. The books which continued to run through several editions during the second period were the Prayer Book (*Ibadetname*), *Köroğlu*, *Jerusalem Ziyaretnamesi*, the Bible and the Gospels; the last two published together by the Bible Society. Constantinople was the centre of publishing activity, although a very small number of books was also published in Athens, Odessa, Smyrna, Samsun and, following the Exchange of Populations, Thessaloniki. The names of authors and translators increase during this period. Outstanding among them is that of Evangelinos Misailidis, with 92 publications to his credit: 30% of the total Karamanli output. Misailidis and his Karamanli newspaper³², *Anatoli*, attracted a coterie of intellectuals and of students who had mostly come from Anatolia to Constantinople in order to attend the city's schools and universities.

To summarize, we would say that the Karamanli book followed the historical course of the Turcophone population. At first it was exclusively religious; after Tanzimat, in parallel with the religious book there was an intense presence of the secular book, on the one hand works demonstrating the cultural mixing with the Muslim population, and on the other those promoting influences from the West and Greece.

T H E S E L F - d e f i n i t i o n o f t h e T u r c o p h o n e R u m s

We now proceed to an analysis of the *status de discours*, of the vocabulary of terms by which the Rum Turcophone Orthodox Christians of Asia Minor defined themselves in relation to the multi-ethnic mosaic of the Ottoman Empire. Presented are the results of a precursory study of mine, which draws on the forewords of Karamanli books³³. This research, conducted some fifteen years ago, was based on the hypothesis that, in a given period, the reciprocal influence of linguistic, conceptual and emotive parameters determines specific manners of thought and expression, which in

³² A first catalogue of Karamanli newspapers and periodicals was published by I. Anagnostakis - Evangelia Balta, *La découverte de la Cappadoce au 19ème siècle*, Istanbul 1994, pp. 56-57.

³³ Evangelia Balta, Les avant-propos des livres karamanlis en tant que source pour l'étude de la "conscience ethnique" des populations orthodoxe turcophones, in: *Problèmes et approches de l'histoire ottomane. Une itinéraire scientifique de Kayseri à Eğriboz*, Isis, Istanbul 1997, pp. 245-56. (A Turkish translation: «Anadolu Türkofon Hıristiyan Ortodoksların Ulusal Bilinçlerini Araştırmaya Yarayan Bir Kaynak Olarak Karamanlıca Kitapların Önsözleri», *Tarih ve Toplum* 13/74 (Şubat 1990), pp. 82-84.

their turn classify the cognitive patterns. It is a fact –if I may be permitted to repeat the obvious- that there is no human activity outside linguistic action. Consequently, emphasis should be placed on the linguistic modes and rhetorical expressions with which we follow the organizing and the presenting of the action. Correspondingly, the same attention should also be paid to whatever concerns the political implications or ramifications of verbal semantics. It is the historian's duty to restructure these representations, their uniqueness, without subjugating them to anachronistic categories, by approaching them through formulae and classifications of his/her day.

Of course the testimony used is literate, since it declares the relations of the authors and translators or publishers of Karamanli books specifically with their compatriots³⁴ and generally with the whole of the populations of the Ottoman Empire; indirectly however it also echoes opinions of the public at which it is directed. Consequently, the forewords of the Karamanli books can be considered as indicators of the mentalities prevailing during the course of Karamanli book production (1718-1935) in the area of the Turcophone populations of Asia Minor, since what is real is not, or better not only what a text presents, but the way in which it presents the reality within the conditions of production and the strategy of its writing.

The elements that interest us for the subject in hand are those that clarify and define the concepts of race (*genos*), nation (*ethnos*), the relations between them, as well as with the concept of religion. With regard to these issues, the forewords of the Karamanli books give indirect information that is extracted mainly from two points:

1. How the authors and translators address, that is name, their reading public, and how they define their relationship to this public.
2. The reasons given as stimulating the translation or the writing of a Karamanli book.

The overwhelming majority of the authors and the translators of Karamanli works call their reading public in their forewords "Christians", "Orthodox Christians", "Christians of Anatolia", "Orthodox Christians of

³⁴ This formulation in no way implies that I consider the relationship between author/translator/publisher and reader of the Karamanli book as simply a relationship of production-consumption, for the simple reasons that there is no radical distinction between them.

Anatolia”³⁵. Classification of these terms pointed out the historical turning points. The readers are called simply “Christians” or “Christians of Anatolia” during the early years of Karamanli book production, when the religious book covers 95%. When the activity of the Bible Society begins and its first publications appear around 1826, the term “Christians” is completed by the designator “Orthodox”, and so continues throughout the duration of Karamanli book production.

Analytically the terms appear as follows:

Christians 1743-1918

Orthodox Christians: 1718-1884. These intensify after 1826, when the Bible Society appears.

Christians of the East: 1718-1883. These intensify from 1802 to 1846.

So religion quite clearly defines the community of the Turcophone Rums. It defines them within the total of the populations of the Ottoman Empire; Christians as opposed to Muslims, and Orthodox in contradistinction to Catholics and Protestants of Anatolia³⁶. And this because the reality of the Eastern Church itself in the Ottoman Empire could support the subsuming of the concept of religion to the concept of race and vice

³⁵ “Rum lisanından Anadolu'da bulunan ve Rumi lisanini bilmeyen Hıristiyan kardeşlerimiz”, we read in the title of *Milleti Hıristiyanlığın ... 1835* (S. Salaville-E. Dallegio, no 71). See also I. Valavanis, *Mikrasiatika*, (in Greek) Athens 1891, pp. 26-27 and D. E. Danieloglou, op. cit., pp. 21-23.

³⁶ “The point is, of course, that the parishioners called themselves Greek because they were of the Greek religion. Their church was the Greek Orthodox Church. In the Near East the traditional dividing lines among people were religious, not national. The millet, the religious community to which an individual belonged, was the determining factor in his self-identification and in his identification by others. If there was any ‘nation’ or ‘nationality’ to which an individual belonged, it was his millet”, see R. Davison, op. cit., p. 391. Correspondingly, the self-identification of the Catholic Armenian of the Ottoman Empire was also religious. I cite a characteristic case that the same historian notes (p. 392), from the book by C. Oscanyan, who recounted the history of an Armenian from Ankara who went to Trieste, then to Hapsburg Austria, on business. “On arrival there, he was asked by the officer of the quarantine station what nation he belonged to. His unsophisticated, prompt reply was ‘Catholic’. The officer, somewhat puzzled by this novel nationality, reminded him that they were also Catholics there, but called themselves Austrians or Italians - now what is your nation? Thereupon our worthy friend unflinchingly reiterated that he was a Catholic; nothing else but a Catholic; for they now had, through the intervention of the French ambassador, a Patriarch of their own, and were recognized as a nation!, meaning a community”.

versa. It is characteristic, moreover, that whenever the publishers' relationship of affinity with their reading public is defined, in the overwhelming majority of cases the reference point for this blood relationship is religion. They address their public using phrases such as "coreligionists" and "our brother Christians". In the bilingual foreword to the *Ellinoturkkiki dialogi... Rumice [Rumca] ve Türkçe mükâlemi [mükâleme]... 1859*, its publisher, Evangelinos Misailidis, declares in the Greek text that he wrote the book for the "arts-loving fellow Greeks" (*filomusus homogenis*), while in the Turkish text, the position of the word *homogenis* is occupied by *dındaş* = "coreligionist".

The content of the word *millet*, whenever it appears in the prefaces to Karamanli books, also seems to be religious. The *bizim millet* in the text "*Bu esnalarda mahsepsis Luterler'in oyunlarını ve tuzaklarını ve Şeytani niyetlerini duyunca bizim millete dolaşıp ebleh kardaşlarımızı yanıltmaya...*"³⁷ differentiates the Orthodox Christians from the Protestant Church, and in the second example "*ve Ortodoks Rumiyan milleti kilisesi ile Ortodoks Ermenian milleti kilisesi*"³⁸, the *Ortodoks Rumiyan milleti* is placed in contradistinction to the corresponding Armenian *millet*. The word *millet* is encountered in that point of the foreword where the authors or translators of the book explain the reasons why they decided to write or translate it. Thus we read *milletimize muhabetleri için*³⁹, *millet gayret* or *millet sevicilik*. Sometimes *millet sevic* (= loving one's race) occurs as an epithet and accompanies the name of the author⁴⁰. In 1811 Zacharias the Athonite (Hagiorite), author of the Turkish-Greek dictionary that went through many editions, is called in the foreword *filadelfos ve filogeni ve karındaş sevic*, that is, as "loving his race", with three adjectives having this meaning, two of which are Greek. From all these examples we deduce that the concept of the *millet* had not been liberated from the concept of the race/nation and is used in Karamanli texts for its religious and cultural content, with great frequency from 1718 until 1836 and sporadically or occasionally until 1869. It is characteristic that it is very rarely encountered after 1869, the period of the Hatt-i Hümayun.

³⁷ *Doğru dinin talimi ki tarihte 1765 Mosha mitropolutu faziletli malumatlu Platon'dan... 1839*, (S. Salaville – E. Dalleggio, no 97).

³⁸ *Ecvibe-i Diniye... Kokoniosoğlu Samuil...1864* (S. Salaville – E. Dalleggio, no 146).

³⁹ *Pahari heyat... Serafim... 1783* (See S. Salaville-E. Dalleggio, no 19).

⁴⁰ The translator of the book *Can helasliyi... Paisios... 1835* (See S. Salaville-E. Dalleggio, no 70) calls in his foreword Nikodemos Hagioreitis (the Athonite) *millet sevic*.

It is not fortuitous that after 1864 and until 1925, the authors call, in the introduction of their forewords, the Turcophone Rum compatriots, “compatriots of Anatolia”, “Orthodox compatriots”. Thus, when they explain their motives for writing the works, they declare that these stem from love of the fatherland. The Turkish words that are used in this case are *vatanlar* (=compatriots) and *vatan* (=fatherland). The first is used in the sense of being from the same place (*sintopitis*), the second however, like the Greek word *patris* which is encountered frequently in Karamanli books, is used in the sense of place of origin or domicile, with all the sentimental and other connotations of the English word fatherland. Moreover, from the second half of the nineteenth century, “our fatherland the Anatolia” is often mentioned, which rules out any confusion with the other fatherland across the sea, Greece. Also, however hard we search for the ethnic prosonym “Greeks”, we shall not find it anywhere. Whenever they are declared “ethnically”, they are always declared as Rums, which alludes to the *Rum milleti*, and wherever the word “Greek” and its derivatives occur, they denote the language⁴¹. V. Mystakidis notes in 1920 that inhabitants of Asia Minor are called Rums of Anatolia, in contradistinction to the Greeks of Greece, “in order to avoid all policy of conflict towards the Greeks of the Kingdom (*Yunanî*)”⁴².

Noteworthy is the fact that whenever the Turcophone Rums are exhorted, through the forewords, to learn Greek, this is solely for religious reasons, at least until 1860-1870. The texts of the Christian Church are written in the Greek language and it is difficult if not impossible to translate them accurately into Turkish. After the penetration of Greek education into Asia Minor in the last decades of the nineteenth century, the Turcophone Rums were induced to learn Greek in order to participate in the common education of the Greek nation. On the contrary, when they were induced to learn Turkish (that is to read and write the Arabic alphabet) this must be because they wanted to live in fraternal harmony with the Ottomans or because they wanted to occupy public state positions, to have a political and legal career. Such hints, which occur after the Hatt-i Hümayun, are no more than expressions of the idea of Greco-Ottomanism,

⁴¹ The most frequent epithets for defining the Greek language are: *rumce lisani*, *lisan-i rumî*, *rumca* as well as *Yunan-i lisani*, the last used exclusively by the Bible Society.

⁴² V. Mystakidis, *Words: Hellenas, Graikos (Graikylos), Byzantinos, Romaios, (Graikoro-maios), Othomanos, (Helleno-othomanos), Muslim, Turk, Osmanli* (in Greek), Tübingen 1920.

the doctrine of the acceptance and the utilization of the reforms. And they should of course be seen in parallel with the silence or the inertia of the Turcophone Rums with regard to what was happening in the National Centre.

If the Turcophone Orthodox populations of Cappadocia were considered –and rightly so– as belonging to the great Greek family, this is due solely to the fact that they were Rum Ortodoks, and indeed of Anatolia, as they themselves clarified. It is no accident that the Turcophone Orthodox Christians of Cappadocia called themselves Rumiya Ortodoks, a term which in this period signifies the ecclesiastical/religious constitution of the Greek Orthodox community. Moreover, in both the archival material and the Karamanli book production, the absence of the ethnic meaning is observed not only in the actions and demands of the community but also in the projection of its own conception of its physiognomy. The position of religion in collective identities is dominant. Certainly the association made with Greek ethnic discourse after 1870, through the Cappadocian migrants living in the urban centres of the Ottoman Empire, influenced consciousnesses. But certainly not to such a degree that the Turcophone Rums espoused the ideology of irredentism, as a mythopoetic Greek bibliography that developed after the Exchange of Populations implies.

“«Gerçi Rum isek de Rumca bilmez Türkçe söyleriz»

THE ADVENTURE OF AN IDENTITY IN THE TRIPTYCH: *VATAN*, RELIGION
AND LANGUAGE”

Abstract

The study traces the birth of the historiographic problem of the origin of the Turkish-speaking Orthodox Christian population of Cappadocia and examines some aspects of the historical problem, pointing out the lack of systematic research concerning the definition of this population within the context of the Ottoman Empire. The cultural and ideological physiognomy of this population, as expressed in Karamanli publications, books and press, which were used over two hundred years, from the early decades of the eighteenth century to the Treaty of Lausanne, is discussed. Further, the self-determination of the Turcophone Orthodox Rums of the Anatolia through Karamanli printed matter and archival material from their communities, is investigated.

Keywords

Asia Minor, Karamanli literature, Turkish-speaking Orthodox Christians, Rums of Anatolia, Cappadocia, Orthodox Church, Missionary propaganda, refugees.

OSMANLI DEVLETİ'NDE YUNAN MALLARINA KARŞI UYGULANAN TİCARÎ BOYKOT (1910)

Rıza KARAGÖZ*

ÖZET

Girit Milli Meclisi'nin Yunan Kralı adına yemin edilmek suretiyle açılması (Nisan 1910), Osmanlı vilâyetlerinde protesto ve akabinde Yunan mallarına karşı boykot uygulanmasına sebep oldu. Bu makalenin giriş kısmında Girit meselesinin başlangıcından itibaren 1910 yılına kadar gelişim süreci özetlendi. Ardından boykotun nerelerde ve nasıl uygulandığı, Osmanlı Hükûmetinin boykota yaklaşımı, Avrupa devletlerinin boykota tepkileri ele alındı. Sonuç kısmında ise boykotun etkileri ve sonuçları üzerinde değerlendirilmeler yapıldı ve elde edilen bilgiler yorumlandı. Araştırmada verilen bilgilerin ana kaynağı, Osmanlı belgeleri ve gazeteler olmuştur.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı İmparatorluğu, Boykot, Yunanistan, Girit.

Girit'in Yunanistan'a ilhak edilmek istenmesi olarak vasıflandırılabilir Girit Meselesi sebebiyle Osmanlı Devletinde Yunan malları ve vapurlarına karşı boykot uygulanmıştır. Bu makalede Girit Millî Meclisinin “Helen Kralı” adına açılmasını müteakip (Nisan 1910) başlayan Yunan boykotunun memleket çapındaki uygulamalarını ortaya koymak amaçlanmıştır. Başbakanlık Osmanlı Arşivinde mevcut, konuyla ilgili belgeler¹ ışığında boykotun boyutları ve uygulanmasına dair bilgi ve değerlendirmeler bu incelemenin muhtevasını teşkil etmektedir². Ancak daha önce

* Yard. Doç.Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

¹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Dahiliye Nezareti Siyasi Kısım Belgeleri (DH.SYS) kataloğunda tespit ettiğimiz, konuyla ilgili belgelerin bulunduğu dosyalar (DH.MUI, 102-2/17; 98-1/56) bu araştırmanın ana kaynağını oluşturmaktadır.

² A. Nühket Adıyeye'nin Girit konusunda yaptığı çalışmalar meselenin başlangıcından sonuna kadar oldukça ayrıntılı bilgiler ihtiva etmektedir. Ancak 1910 yılında başlayan ve birkaç ay gibi kısa bir süre de olsa şiddetli bir şekilde uygulanan boykot konusunda gerek Adıyeye'nin eserlerinde gerekse Girit meselesi hakkında bilgi içeren diğer eserlerde fazla bilgi yer almamaktadır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde içinde boykotajla ilgili belgelerin yer aldığı bir dosyayı tespit edince, özellikle bu belgeler etrafında konunun ele alınması ihtiyacı hasıl olmuştur.

Girit meselesinin başlangıcından itibaren tarihî seyrini özetlemek yerinde olacaktır.

Osmanlıların, Girit'le münasebetleri Yıldırım Bayezid zamanında (1389-1402) başladı. Osmanlı Devletinin Batı siyaseti çerçevesinde yapılan savaşlarda Girit önemli rol oynadı. Bilhassa Fatih Sultan Mehmed devrinden itibaren Girit devamlı şekilde Osmanlı hücumlarına maruz kaldı. Kanunî Sultan Süleyman ve Sultan II. Selim zamanında Girit Osmanlı donanmasının akınlarına uğradı. Bu akınlar daha ziyade tanıma ve ganimet amaçlı idi.

Osmanlılar stratejik önemine binaen Girit'i ele geçirmek gerektiğinin bilincindeydiler. Girit Osmanlı Devletinin Akdeniz'deki hakimiyetinin tamamlanması yolunda ciddî bir engel ve tehlike teşkil ediyordu. Adayı ele geçirmek için XVII. yüzyıl ortalarında Venediklilerle amansız bir mücadeleye girişen Osmanlılar, yaklaşık çeyrek asır sürecek olan bir mücadelenin sonunda 6 Eylül 1669 tarihinde imzalanan 18 maddelik bir teslim antlaşmasıyla burayı tamamen ele geçirdiler. Osmanlı hakimiyetine giren Girit, merkezi Kandiye olmak üzere imtiyazlı bir eyalet hâline getirildi³. Zamanla adaya Müslüman Türkler de iskân edildi. Evliya Çelebi, adanın yeni sakinlerinin buradaki şehirlerin fizikî yapılarına müdahale etmeden bazı şekli değişikliklerle iskân olunduğunu yazmaktadır⁴. Osmanlı idaresi altında adada can, namus ve mal güvenliği sağlandığı gibi, yerli ahalinin dinî işlerine de müdahale edilmedi⁵.

Fethinden itibaren Mora isyanının başlangıcına kadar 150 yıl boyunca sükûnet içinde kalan Girit'te çeşitli sebeplerin etkisiyle huzursuzluklar ve isyanlar baş göstermeye başladı. Daha Rus Çarı Petro zamanında başlayıp zamanla artan Rus tahrikleri, Fransız İhtilâli akabinde başlayan milliyetçilik akımının etkisi ile Hristiyan tebaa arasında baş gösteren ayrılma arzusu ve bu arzuyu gerçekleştirmek üzere Rumlarca kurulan Etniki Eterya Cemiyetinin faaliyetleri Girit meselesinin başlamasına vesile olan başlıca etkenlerdir. Osmanlı Devleti'nin iç bünyesindeki zayıflama ve bozulma da şüphesiz Girit meselesinin doğmasında önemli rol oynamıştır. Bütün bu sebeplerin etkisi altındaki Girit'in Hristiyan halkı, 1821 yılı

³ Geniş bilgi için bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/I, Ankara 1988, s. 216 vd.; Cemal Tuğun, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Girit İsyanları ve 1821 Yılına Kadar Girit", *Bellekten*, IX/24, s. 136-206.

⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul 1339, VIII, 380 vd.

⁵ A. Nükhet Adıyeko, *Osmanlı İmparatorluğu ve Girit Bunalımı (1896-1908)*, Ankara 2000, s. 14.

Temmuz ayında ayaklandı ve adanın Türklerle meskûn köylerine saldırdı. Durumu haber alan Padişah II. Mahmud, Girit'te çıkan bu isyan ve asayiş meselesini halletmek üzere Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'yı görevlendirdi. Mehmed Ali Paşa'nın çalışmaları neticesinde adada yeniden asayiş sağlandı⁶.

“Büyük Yunanistan” kurma hayallerini gerçekleştirmek isteyen Yunanistan, bu maksatla ve adayı Osmanlılardan koparmak için Girit halkını ayaklanmaya teşvik ediyordu. Nitekim Yunanistan'ın tahrikleriyle 1866'da, bundan öncekilere nispetle daha geniş çaplı bir isyan çıktı. Babı-âli'den bazı isteklerde bulunan Girit Hristiyanları, hükûmetçe bu isteklerin hepsinin yerine getirilmesi mümkün olmadığından, kendi kendilerine geçici bir hükûmet kurdular (2 Eylül 1866). Bu ayaklanma sırasında bilhassa Fransa ve Rusya, Osmanlı Devletine Girit'in Yunanistan'a bırakılmasını veya adaya muhtariyet verilmesini teklif ettiler. Böylece büyük devletler Osmanlı Devletinin içişlerine karışmış oldular. Fakat İngiltere ve Avusturya bu olaylar sırasında Osmanlı Devleti tarafında yer aldılar. Sultan Abdülaziz Sadrazam Âli Paşa'yı Girit'e göndererek adanın Hristiyan ahalisinin lehinde olacak şekilde bir nizamname neşrettirdi (2 Ekim 1867). Bu nizamnamenin ardından umumî af ilân edilmesi ve vergi indirimine gidilmesi gibi uygulamalarla adanın asayişini ihya hedeflendiyse de Yunanistan'ın tahrikleri buna imkân bırakmadı. Osmanlı Devleti ile Yunanistan arasında 1868 yılında bir savaş çıkmasına ramak kala Paris'te toplanan Avrupa devletleri Yunanistan'a şiddetli bir ihtarname gönderdiler. Bunun üzerine Yunanistan adaya yönelik faaliyetlerine son vermek zorunda kaldı⁷.

Âli Paşa'nın neşrettiği nizamname ile kurulan yeni idarî sistem adadaki karışıklıklara son veremedi. Nitekim Osmanlı Devleti 1878'de Rusya ile harbe girince, adada Girit'i Yunanistan'a ilhak etmek maksadıyla yeniden isyan baş gösterdi. Berlin Kongresi'nde meseleyi ele alan Avrupa devletleri, 1868 nizamnamesinin bazı değişikliklerle uygulanması taahhüdünü antlaşmaya ilâve ettiler. Bunun üzerine Girit'e giden Gazi Ahmed Muhtar

⁶ Girit adası on yıl kadar Mehmed Ali Paşa'nın idaresinde kaldı. Ayrıntılı bilgi için bkz. A. Nükhet Adıyke, “Girit'in Mehmet Ali Paşa Yönetimindeki Durumuna Dair Bir Rapor”, *Belgeler, Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, XV/19, Ankara 1993, s. 293-315. Bu dönemde ve daha sonra adanın fiilî idaresi Mustafa Naili Paşa tarafından yürütüldü (Adıyke, *Aynı eser*, s. 19).

⁷ Adıyke, *Aynı eser*, s. 27. Konferans Yunan çıkarlarını gözetir bir mahiyet arz etmektedir. Nitekim büyük devletler uzun vadede diplomasi yoluyla Yunan sınırlarını genişletmişlerdir (Adıyke, *Aynı eser*, s. 27).

Paşa ile asiler arasında 23 Ekim 1878'de bir mukavele imzalandı⁸. *Halepe Sözleşmesi* ile Girit Hristiyanları hemen hemen muhtar bir idareye kavuştular⁹.

Doğu Rumeli vilâyetinin Bulgaristan Emareti ile birleştirilmesi üzerine¹⁰, Girit Hristiyanları da Yunanistan'ın askerî desteğini alarak 1885'de ve 1897'de yeniden isyan çıkardılar¹¹. Yunan kumandanı Vassos 16 Şubat 1897'de adayı Yunanistan kralı adına zaptettiğine dair bir beyanname neşretti¹². Bu olay üzerine Osmanlı Devleti Yunanistan'a savaş ilan etti¹³. Avrupa büyük devletleri Yunanistan'ın oldu-bittisine engel olmak için adayı abluka altına aldılar (Mart 1897). 5 Aralık 1898 tarihine kadar devam eden abluka esnasında adanın idaresiyle ilgili Osmanlı hükûmetine yeni bazı teklifler sunan Fransa, İngiltere, Rusya ve İtalya, Osmanlı Devletinin Girit'teki hükümlanlık haklarına riayet edeceklerini beyan ederek, adada mevcut Türk askerlerinin çekilmesini istediler. Bunun üzerine Türk askerleri adadan çekilmeye başladı.

Girit'teki siyasî buhranda dört hamî devletin (İngiltere, Fransa, Rusya ve İtalya) genel tavrı, adanın Yunanistan'a ilhakını destekler mahiyette görülmektedir. Nitekim Osmanlı Devleti Yunanistan'la girdiği savaşı galibiyetle tamamlamasına rağmen (20 Mayıs 1897)¹⁴ söz konusu devletlerin Girit'in muhtariyetini ilân etmeleri bunu göstermektedir. Gerçekten de Osmanlı Devletinin itirazlarına rağmen bu devletlerin de desteği ile Yunan prensi Yorgi (George), “fevkalâde komiser” sıfatıyla Girit valiliğine getirildi (22 Aralık 1898). Bu tarihten itibaren “ada artık Osmanlı Devleti için kaybedilmiş sayılabilir.”¹⁵

Prens Yorgi, Girit'in Yunanistan'a ilhakını kabul ettirmek için Avrupa devletleri nezdinde teşebbüslerde bulunduysa da bunda başarı sağla-

⁸ Adıyeke, *Aynı eser*, s. 28.

⁹ Enver Z. Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988, VIII, 119. Halepe sözleşmesinin metni için bkz. *Düstur*, I. Tertip, İstanbul 1299, IV, 859-863.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Mahir Aydın, *Şarkî Rumeli Vilâyeti*, Ankara 1992; Osman Köse, “Bulgaristan Emareti ve Türkler (1878-1908)”, *Akademik Açtı*, Sayı 2, Samsun 1996, s. 247-281.

¹¹ Bayram Kodaman, “1876-1920 Arası Osmanlı Siyasi Tarihi”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1993, XII, 153.

¹² Karal, *Aynı eser*, VIII, 16.

¹³ *1897 Türk-Yunan Savaşı*, Yayına Haz. Bayram Kodaman, Ankara 1993, s. 5-6.

¹⁴ Karal, *Aynı eser*, VIII, 117.

¹⁵ Karal, *Aynı eser*, VIII, 125.

yamadı. Ancak büyük devletlerin, Prens Yorgi'nin halefinin seçimi işini Yunan kralına havale etmeleri, Girit Hristiyanlarını cesaretlendirdi. Aynı tarihlerde Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilân etmesi (4 Ekim 1908), Bosna ve Hersek'in de Avusturya tarafından ilhakı (5 Ekim 1908)¹⁶ haberleri Girit'e ulaştınca, zaten uzun zamandan beri Yunanistan'la birleşmek için uğraşan Girit Hristiyanları Kandiye'de toplanarak Girit'in Yunanistan'a ilhakını ilân ettiler (13 Ekim 1908). Ardından Girit Meclisinde Yunan Anayasası kabul edildi ve adaya Yunan bayrağı çekildi. Ayrıca memurların Yunan kralı adına yemin etmeleri ilkesi benimsendi¹⁷. Yunanistan'da da kamuoyu ve hükümet, adanın Yunanistan'la birleşmesinden yana idiler. Fakat büyük devletler buna taraftar olmayınca, Yunanistan, Girit Meclisinin ilhak yönündeki kararını kabul etmediğini açıklamak zorunda kaldı¹⁸. Buna rağmen Hanya kalesine çekilen Yunan bayrağı indirilmeyince, dört Avrupa devleti adaya birer harp gemisi göndererek duruma müdahale ettiler. Yunan bayrağı indirildi ve adada çıkan nümayiş ve olaylar önlenerek, yeniden isyandan önceki duruma dönüldü (18 Ağustos 1909)¹⁹.

Girit Millî Meclisi'nin adanın Yunanistan'a ilhakını ilân etmesi bütün Osmanlı ülkesinde halkın yoğun tepkisine sebep oldu. İstanbul'da ve diğer bazı vilâyetlerde protesto mitingleri düzenlendi. Hükümet, Yunanistan'ın Girit'i işgal etmek için yabancı kuvvetlerin çekilmesini beklediğini düşünüyordu. Bu yüzden adanın tahliyesini durdurmak ve kendi hakimiyet haklarını koruyan nihaî bir çözümlerle meseleyi neticelendirmek üzere harekete geçti. Ancak Osmanlı Devletinin bu yöndeki teşebbüsleri Girit'in hamisi olan devletlerce reddedildi. Bununla birlikte Girit'teki Müslümanların emniyetinin sağlanmasını ve Türk bayrağının korunmasını taahhüt ettiler. Bu arada Yunan hükümetine de Osmanlı Devletini tahrik edici hareketlerden kaçınması tavsiyesinde bulunuldu.

¹⁶ II. Franz Jozef, Berlin Antlaşmasından itibaren fiilen Avusturya denetiminde olan Bosna ve Hersek'i ilhak etti (Donald Quataert, *Osmanlı Devleti'nde Avrupa İktisadi Yayılmı ve Direniş (1881-1908)*, Ankara 1987, s. 103; Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)*, Ankara 1997, s. 625-628).

¹⁷ Karal, *aynı eser*, Ankara 1996, IX, 232.

¹⁸ Girit meselesi Osmanlı-Yunan anlaşmazlığı olmaktan çıkmış ve adanın hamisi olan devletlerin Akdeniz siyasetlerinin düğümlendiği bir problem hâline dönüşmüştü. Bu yüzden adanın statüsünde bir değişiklik yapmak yerine şimdilik kaydıyla -kendi güdümlerinde olarak- Osmanlı idaresinin devamından yana idiler. (Karal, *aynı eser*, IX, 233).

¹⁹ Karal, *aynı eser*, IX, 231-233.

Girit Millî Meclisi 9 Mayıs 1910'da bir kez daha "Helenler'in Kralı" adına açıldı; mebuslar da kral adına yemin ettiler. Girit Hristiyanlarının bu davranışı Osmanlı hükûmetinin ve Müslüman halkın sabrını taşıran son damla oldu. Babiâli Avrupa devletleri nezdinde protestoda bulundu. Fakat daha da önemlisi bütün memleket çapında Yunan mallarına karşı boykot uygulaması ve geniş çaplı bir protesto eylemi başlatıldı²⁰.

Yemin Olayına Karşı Protestolar

Girit Meclisinde Yunan kralı adına yemin edildiği duyulunca bütün memleket çapında Girit Hristiyanları ve Yunanistan aleyhinde büyük bir protesto hareketi başladı²¹. Pek çok vilâyette halk galeyana gelerek mitingler ve gösteriler yaptı. Girit meselesini bir "İslâmlık-Hristiyanlık" meselesi olarak telâkki eden halk, Hristiyan vatandaşlara karşı bazı tecavüzkâr hareketlerde bulunmaya başladı. Müslüman halkın Hristiyan unsurlara karşı başlattığı harekâtın, Girit meselesinin çözümü için takip ettiği dış siyasete zarar verici bir hâle gelebileceği ve Avrupa kamuoyu üzerinde kötü tesiri olabileceği endişesi ile hükûmet bütün vilâyetlere bir tebligatta bulundu. Bu yazıda, halk nezdinde itibarı ve nüfuzu olan kimselerin nasihat ve telkinlerinin temin edilmesi suretiyle Müslüman ve Hristiyan unsurlar arasında nifak çıkmasına katiyen meydan verilmemesi ve tecavüzde bulunanlar hakkında kanunî takibat yapılması istendi²².

Hükûmetin bu yazısına cevaben vilâyetlerden gelen telgraflarda genellikle halk arasında Girit meselesinden dolayı büyük çaplı bir tecavüz ve ihtilâfın vuku bulmadığı, bu sebeple şimdilik herhangi bir telkinde bulu-

²⁰ Avusturya'nın Bosna ve Hersek'i ilhakı üzerine (1908) İstanbul'da halk Avusturya dükkânlarına müşteri girişini engelleyerek bir anlamda boykot başlatmıştı. Bu boykot için bkz. Quataert, *aynı eser*, s. 103-121; Erdal Yavuz, "1908 Boykotu", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 1978 Özel Sayısı, s. 163-181; Kudret Emiroğlu, "Trabzon'da Avusturya Boykotu 1908", *Toplumsal Tarih*, Sayı 8, s. 17-21; M. Emin İlhan, "İzmir'de Avusturya Boykotajı", *Tarih ve Toplum*, Sayı 161, Mayıs 1997, s. 19-26). Sınırları ve süresi çok fazla olmayan bu boykot, Şubat 1909'da hükûmetin ilhakı tanınması ve Avusturya'nın 2,5 milyon lira ödemeyi taahhüt etmesi üzerine kaldırılmıştı (Quataert, *Aynı eser*, s. 103).

²¹ "Evvəlki gün Girit Millî Meclisinin Hristiyan azaları Yunan kralı adına sadakat yemini etmişlerdir. Meclisin Müslüman azaları içtima'ya katılmayıp, yemin olayını protesto ve reddetmişlerdir. Olay Selânik'te miting ile protesto edilmektedir" (*İkdam*, nr. 59, 28 Nisan 1326/11 Mayıs 1910, s. 3).

²² Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dahiliye Nezareti Muhaberat-ı Umumiyye Dairesi (bundan sonra BOA, *DH-MUI*), 102-2/17, lef 3, Umum vilâyâta şifre telgraf, 27 Mayıs 1326/9 Haziran 1910.

nulmasına lüzum olmadığı ifade edilmekteydi²³. Bununla birlikte bazı vilâyetlerde gerek ahalinin ileri gelenlerinin nasihatleri vasıtasıyla, gerekse mahallî gazete ve matbuatta teskin edici yayınlar yapılması suretiyle muhtemel asayişsizliklerin önü alınmak yoluna gidildi²⁴. Fakat daha sonraki günlerde bilhassa Avrupa devletlerinin Girit meselesinin çözümü yolunda takip ettikleri siyasetlerini, Osmanlı Devleti hukuku ve menfaatleri aleyhine değiştirdikleri hakkında basında çıkan haberler üzerine tüm memleket çapında yeniden bir hareketlenme başladı ve protestolar yükseldi.

Protestolar kapsamında önce Meclis-i Mebusan'a Girit Meclisi'ndeki yemin olayını tel'in eden telgraflar gönderildi²⁵. Telgraflarda umumiyetle Girit'in Osmanlı toprağı olduğu vurgulanarak, adada Osmanlı hukukunun müdafaası için gereken ne ise hükûmetçe yapılması talep edilmektedir. Bandırma'dan Babiâli'ye çekilen böyle bir telgraf, Müslüman halkın Girit hakkındaki düşüncelerini ve hassasiyetini açıkça ve kararlı bir biçimde göstermesi bakımından önemlidir: Bandırma meydanında yapılan bir protesto mitinginden sonra halkı temsilen 14 kişiden oluşan bir grubun²⁶ imzasıyla çekilen telgrafta, "*Girit'in vatanın bir parçası olduğu, padişahın Girit üzerindeki hâkimiyet hakkının dört hamî devlet tarafından teslim edildiği, buna rağmen Girit Hristiyanlarının Osmanlı Devletinin haysiyetiyle ve geleceğiyle*

²³ Ankara, Beyrut, Suriye, Musul, Diyarbakır, Sivas, Erzurum ve Kosova vilâyetlerinden gönderilen yazılarda, Girit meselesinden dolayı halk arasında herhangi bir olay vuku bulmadığı ancak çıkması muhtemel olaylara karşı dikkatli olduğu ve gerektiğinde tebligatın halka duyurulacağı ifade edilmektedir. (BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 2, 4, 5, 7, 8, 11, 12, 29 Mayıs 1326/11 Haziran 1910, vilâyetlerden Dahiliye Nezareti'ne çekilen telgraflar). Erzurum ve Bağdat valilikleri, Girit meselesi yüzünden halk arasında herhangi bir boykot veya başka bir hareketin vuku bulmadığı, bu konuda yapılacak tebliğ ve telkinlerin halkın hatırında olmayan bir fikrin yayılmasına sebep olabileceği ihtimalini göz önüne alarak şimdilik tebligat yapılmamasının daha uygun olduğunu bildirmişlerdir (lef 6, Erzurum vilâyetinin yazısı, 29 Mayıs 1326/11 Haziran 1910; lef 67, Bağdat valisi ve Altıncı ordu kumandanı Nazım Paşa'nın yazısı, 26 Haziran 1326/9 Temmuz 1910).

²⁴ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 4, Suriye Vilâyeti'nden Dahiliye Nezareti'ne telgraf, 28 Mayıs 1326/10 Haziran 1910.

²⁵ Meclis-i Meb'ûsân'a bütün vilâyet ve kazalardan gönderilen telgraflar hakkında bkz. *Meclis-i Meb'ûsân Zabıt Ceridesi (MMZC)*, Devre 1, TBMM Basımevi, Ankara 1986, V, 163-164, 283-287, 317, 361; VI, 379-381.

²⁶ Telgrafi gönderenler şunlardır: Eşraftan Ali Rıza, Mehmed Servet ve Mehmed Akif, Ermeni marhasası Karabet, Müftü-yi belde Kemal, Tüccardan Ahmed bin Ömer, Hüseyin Avni, İsmail Hakkı, Halil Sami, Serkis Bapuçyan, Düzbekyan Artin, Corci, Stefanaki ve Kuzma Mihailo (BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 28-29, 31, Bandırma'dan Sadaret'e, Meb'ûsân Meclisi Reisliği'ne ve Matbuât-ı Osmaniye'ye ilânen telgraf, 30 Nisan 1326/13 Mayıs 1910).

oyynamak istedikleri” vurgulandıktan sonra, “*Girit vahşilerinin bu alçaklık ve cahilliklerini protesto ettikleri*” belirtiliyordu. Girit için gerekirse canlarını feda edeceklerini ifade eden Bandırmalılar, Avrupa devletlerinin telkinleriyle artık bu haksızlık ve tecavüzlere karşı sessiz kalınmaması gerektiğini dile getirerek, yeni Meşrutiyet hükûmetinin Girit için harekete geçmesini istiyorlardı²⁷. Benzer tepkiler diğer vilâyetlerde de gösterildi; protesto mitingleri yapıldı ve boykot hazırlıkları başlatıldı²⁸.

Girit meselesinin Osmanlı Devletinin menfaati doğrultusunda neticelendirilmesi için hükûmetçe sürekli bir şekilde büyük devletler nezdinde girişimlerde bulunuluyordu. Ancak gazetelerde İngiltere hükûmetinin bu meselede Osmanlı Devletinin menfaatine ve haklarına aykırı bir takım hareketlerde bulunduğu ve daha önceden izlediği siyaseti terk ettiğine dair gazete haberleri, halk arasında heyecanın artmasına sebep oluyordu²⁹. Nitekim Manastır müftüsü ile ulema ve eşraftan bazı şahıslar, halk adına vilâyet binasına gelerek İngiltere'nin Girit politikasının son günlerde Yunanistan lehine değiştiğine dair *Tanin* gazetesinde bir yazı okuduklarını belirttiler. “Meselenin Lahey Mahkemesine gidebileceği” şeklindeki ifadelerden endişe duyan bu kişiler, konuya karşı çok duyarlı davranarak, Girit'in elden çıktığını görmektense gerekirse ölmeyi tercih edeceklerini, hukuk ve memleket menfaati için her türlü fedakârlığı yapacaklarını söylediler. Manastır valisi kendilerine Girit meselesinin hükûmet tarafından devletin menfaatine olacak şekilde ve hukuk çerçevesinde siyasî yollardan takip edildiğini, meselenin memleket lehine sonuçlanacağını, şayet aksi vuku bulursa hükûmetin de halkla işbirliği yaparak tepki göstereceğini; bu yüzden şimdilik sabırlı olmalarını tavsiye etti³⁰.

İngiltere'nin Girit politikasının değiştiğine dair rivayetler ve gazete haberleri gerek İngiliz hükûmeti gerekse Babıâli tarafından resmen tezkip edildi. Ayrıca Girit meselesi ile ilgili görüşmeler esnasında İngiliz yetkililer Hariciye Nazırı Refik Paşa'ya İngiliz hükûmetinin Girit konusundaki

²⁷ BOA, DH-MUİ, 102-2/17, lef 28-29, Bandırma'dan Sadaret'e, Meb'ûsân Meclisi Reisliğine ve Matbuât-ı Osmaniyye'ye ilânen telgraf, 30 Nisan 1326/13 Mayıs 1910.

²⁸ Yemin olayına ilk tepki gösteren yerlerden biri de Selânik oldu (*İkdam*, nr. 92, 31 Mayıs 1326/13 Haziran 1910, s. 2).

²⁹ BOA, DH-MUİ, 102-2/17, lef 20, Dahiliye Nezareti'nden umum vilâyâta telgraf, 1 Haziran 1326/14 Haziran 1910.

³⁰ BOA, DH-MUİ, 102-2/17, lef 21, Manastır Valisinden Dahiliye Nezareti'ne telgraf, 2 Haziran 1326/15 Haziran 1910.

siyasetlerinin değişmediği hususunda sözlü olarak da teminat verdiler³¹. Buna rağmen bilhassa Balkanlar başta olmak üzere memleketin her tarafında protesto ve Yunan aleyhtarı gösteriler artmaya başladı. Osmanlı hükûmeti, uluslararası müzakerelerde aleyhte hava oluşturulabileceği için bu tepki hareketlerini önlemeye çalışarak ve vilâyetlere tebligatlar yaparak görüşmeler neticeleninceye kadar beklenilmesini istiyordu³².

Vilâyet ve Kazalarda Boykot Uygulaması

Hükûmetin tavsiyelerine rağmen özellikle Yunan mallarına, dükânlarına ve gemilerine karşı başlatılan boykot etkin bir şekilde yayılmaya başladı. Boykotun başlangıcından itibaren vilâyetlerin uygulamada Dersaadet Boykot Heyeti'ne tabi olarak hareket ettikleri görülmektedir. İstanbul'da boykot 4 Haziran 1326/17 Haziran 1910 tarihinden itibaren uygulamaya koyuldu. Osmanlı Harb-i İktisadî Heyeti İstanbul Şubesi tarafından ilân edilen boykot, heyetin Bahçekapı'daki gümrük karşısındaki dairesinden idare ediliyordu³³. İlk uygulama olarak Varna'dan gelen bir Yunan vapurundaki mallar mavnacı ve sandalcı esnafı tarafından boşaltılmadı. Vapurun bağlı olduğu kumpanya Yunan bandıralı bir istimbot bularak yolcu ve eşyaları karaya çıkartmak zorunda kaldı. Ancak bu sefer de arabacılar arabalarına kabul etmediği için, yolcular eşyalarını kendileri taşımak zorunda kaldılar. Ayrıca Silivri'ye ve Pire'ye giden iki Yunan vapuru da yolcusuz ve yüksüz olarak limandan hareket etmek zorunda

³¹ “İngiltere Hariciye Nazırı âhiren Avam Kamarası'nda uzun bir nutuk irâd ederek hükûmetinin mülk-i zât-ı hazret-i pâdişâhînin hukûk-ı hâkimiyetini muhâfaza, Girit ahali-i İslâmiyesini himaye ve Girit'in bir “idare-i muhtâra” tahtında idaresini temin merkezinde olduğunu ve sulh ve selamet hallinden vikâyesi için Giritliler'in defaatle statükoyu tağyîre tesaddî ve hükûmet-i Osmaniyye'yi iğzâb yolundaki hareketlerinin men'i icab ettiğini beyan eylemiş ve *Times* gibi en muteber İngiliz cerîdesinde lehimizde makâlât-ı mütevâliyye derc etmiştir. El-yevm beyne'd-düvel cereyân eden müzâkerât neticesinde menâfi'-i Osmaniyyeye muğâyir bir karar verilmeyeceği gibi ilhak keyfiyeti de asla mevzû' bahs olmayacağı defaatle temîn olunduğundan...” (BOA, DH-MUİ, 102-2/17, lef 20, Dahiliye Nezareti'nden umum vilâyâta telgraf, 1 Haziran 1326/14 Haziran 1910).

³² BOA, DH-MUİ, 102-2/17, lef 20, Dahiliye Nezareti'nden umum vilâyâta telgraf, 1 Haziran 1326/14 Haziran 1910. Daha önce 27 Mayıs 1326/9 Haziran 1910 tarihinde de aynı mahiyetli tebligatta bulunulmuştu.

³³ *Tanin*, nr. 644, 4 Haziran 1326/17 Haziran 1910, s. 2; *İkdam*, nr. 96, 4 Haziran 1326/17 Haziran 1910, s. 2.

kaldı³⁴. Boykotun ilerleyen günlerinde de benzer uygulamalara kararlılıkla devam edildi³⁵.

İstanbul'da Haliç Dersaadet İdaresi'nin kiralık kullandığı istimbotlar bir Yunan kumpanyasına aitti. Boykot ilân edilince idarenin zarar görmemesi için 15 gün içinde istimbotların değiştirilmesi, aksi hâlde boykot uygulanacağı bildirilmişti. Eyüp Sultan ve civarı boykot heyetinin konuyla ilgili beyanlarına³⁶ rağmen istimbotlar değiştirilmeyince, idareye karşı boykota başlandı. Halkın Haliç'ten gelip geçmesi için heyetçe kayıklar temin edildi³⁷. Halkın boykota tam desteğiyle Yunanlı kayıkçılar yolcu bulamaz oldular. Öte yandan İstanbul'da Yunanlılara ait dükkânlardan alışveriş kesildi. Çaresiz kalan Yunanlı esnafın büyük kısmı dükkânlarını kapatmak zorunda kaldı³⁸. Aynı şekilde Yunan Destoni kumpanyası da, vapurlarının iş bulamaması üzerine Osmanlı iskeleleri arasında çalışan vapurlarının seferlerini iptal etti³⁹.

Boykot vesilesiyle Zonguldak'ta Yunan bandıralı vapurlara kömür verilmiyordu. Haziran sonlarında ve Temmuz başlarında cereyan eden bir dizi yazışma Ereğli ve Zonguldak'ta Yunan bandıralı vapurlara kömür verilmemesi ve Şirket-i Osmanînin kömür ocaklarında üretimi durdurması meselesini ihtiva etmektedir. Halbuki aynı günlerde Girit'in hamisi olan Avrupa devletleri ile Osmanlı hükûmeti arasındaki diplomatik görüşmeler Girit meselesinin iyi bir neticeye doğru gittiği şeklinde yorumlanıyordu⁴⁰. Yunan gemilerine kömür verilmemesi uygulaması ise hükûmetin siyasî teşebbüslerinde olumsuzluklara neden oluyordu. Bu sebeple, ilgili birimlerden uygulamaya son verilmesi istendi⁴¹.

³⁴ *İkdam*, nr. 98, 6 Haziran 1326/19 Haziran 1910, s. 2.

³⁵ Yunan bandıralı vapurlara yönelik uygulamalar hakkında İstanbul basınında neredeyse her gün rutin haberlere rastlanmaktadır.

³⁶ Beyanat metni için bkz. *İkdam*, nr. 104, 12 Haziran 1326/25 Haziran 1910, s. 2.

³⁷ *İkdam*, nr. 103, 11 Haziran 1326/24 Haziran 1910, s. 2.

³⁸ *İkdam*, nr. 95, 3 Haziran 1326/16 Haziran 1910, s. 2; nr. 99, 7 Haziran 1326/20 Haziran 1910, s. 2.

³⁹ *İkdam*, nr. 99, 7 Haziran 1326/20 Haziran 1910, s. 2. Bu kumpanyanın bazı vapurları Osmanlı bayrağı çekerek seferlerine devam etmek istedilerse de kayıkçılar ve hamallar bunların Destoni kumpanyasına ait olduğunu bildiklerinden, yolcularını ve yüklerini çıkarmamışlardır (*İkdam*, nr. 100, 8 Haziran 1326/21 Haziran 1910, s. 2).

⁴⁰ BOA, DH-MUİ, 102-2/17, lef 47, Dahiliye Nezareti'nden Bolu mutasarrıflığına müsta'cil telgraf, 14 Haziran 1326/27 Haziran 1910.

⁴¹ BOA, DH-MUİ, 102-2/17, lef 47, Dahiliye Nezareti'nden Bolu mutasarrıflığına müsta'cil telgraf, 14 Haziran 1326/27 Haziran 1910.

Bolu'da boykot, Providancia isimli Avusturya kumpanyası tarafından sigorta edilmiş olan ve bu tarihlerde Ereğli limanında bulunan Yunan bandıralı bir geminin boykot sebebiyle kendisine kömür verilmediği hususunda Avusturya sefaretine yaptığı şikâyet üzerine dikkat çekti. Avusturya Sefareti bu konuda Hariciye Nezaretine başvurarak meselenin halledilmesini ve adı geçen gemiye kömür verilmesi için mahallin yöneticilerine emir gönderilmesini talep etti⁴². Bunun üzerine hükûmet, diplomatik münasebetlere de aksi tesir edebilecek bu kömür vermeme olayının çözüme kavuşturulması için başta Bolu mutasarrıflığına olmak üzere ilgililere yazılı talimat verdi⁴³.

Bolu Mutasarrıflığı, Dahiliye Nezaretinin emrini Ereğli ve Zonguldak'taki mülkî ve idarî amirlere tebliğ ettiği sırada, söz konusu geminin, kömür ihtiyacını karşılamak üzere Toma (?) isimli bir kömür tüccarıyla irtibata geçtiği ve ondan satın alacağı kömürü kendi sandallarıyla ve vapur mürettebatıyla gemiye nakletmeye hazırlandığı öğrenildi. Her ne kadar vapur kaptanı satın alacağı kömürü istediği şekilde nakletmekte serbest idiyse de⁴⁴, boykotajcıların buna engel olma ihtimali yüksek olduğundan, daha tehlikeli olayların meydana gelmesinden endişe ediliyordu. Ancak söz konusu vapur kömür almadan Ereğli'den ayrılınca mesele kendiliğinden halloldu ve korkulan başa gelmedi⁴⁵.

Yunan bandıralı gemilere uygulanan boykot Zonguldak ve Ereğli'deki kömür madenlerinin bir müddet kapanmasına yol açtı. Çünkü kömür

⁴² BOA, DH-MUİ, 102-2/17, lef 33, Hariciye Nezareti'nden Dahiliye Nezareti'ne, 14 Haziran 1326/27 Haziran 1910.

⁴³ BOA, DH-MUİ, 102-2/17, lef 32, Dahiliye Nezareti'nden Bolu mutasarrıflığına telgraf, 15 Haziran 1326/28 Haziran 1910.

⁴⁴ Hükûmet boykot dolayısıyla daha önce yaptığı açıklamada, cebren kimseyi çalıştıramayacağını, ancak boykota tabi olmayarak çalışmak isteyenleri de her türlü tecavüzdən koruyacağını bütün memlekete ilân etmiş ve mahallî idarecilere de bu konuda gereken itinanın gösterilmesini emretmişti (BOA, DH-MUİ, 102-2/17, lef 59, Bolu mutasarrıflığından Dahiliye Nezareti'ne şifre telgraf, 17 Haziran 1326/30 Haziran 1910).

⁴⁵ Yunan gemisinin kömür alamadığı için ve üstelik de yüklü olarak Ereğli limanında mahsur kaldığı şeklinde Avusturya Sefaretine yaptığı başvuruya rağmen, kömür almadan Ereğli'den ayrılması, onun bu şikâyetinin altında başka hedeflerin olduğunu göstermektedir. Nitekim Ereğli kaymakamlığının ve Bolu mutasarrıflığının konuya ilişkin yazılarında, gemi kaptanının kendilerine kömür verilmediği için Ereğli'den ayrılamadıkları şeklindeki sözünün gerçek dışı olduğunun anlaşıldığı ve bu şikâyetin, sefarete müracaat ederek diplomatik görüşmelere engellemeye matuf bir düşüncenin neticesi olduğu beyan edildi (BOA, DH-MUİ, 102-2/17, lef 57, Bolu mutasarrıflığından Dahiliye Nezareti'ne şifre, 18 Haziran 1326/1 Temmuz 1910).

nakliyesinde sıkıntıya düşen Şirket-i Osmanî, üretimi durdurmak zorunda kaldı. Madenlerde çalışan yaklaşık beş bin işçi ile boykota destek veren liman hamallarının işsiz güçsüz dolaşmalarının hırsızlık ve asayiş bozucu diğer bazı olaylara sebebiyet vermesinden endişelenen Bolu mutasarrıflığı, gerekirse boykotun önlenmesi ve Yunan vapurlarına kömür yüklenmesi hususunda kuvvet kullanabilmek için hükûmetten yetki istedi. Bu isteklerin yerine getirilmesi için gerektiğinde kullanılmak üzere Zonguldak'a takviye olarak askerî birliklerin de gönderilmesini talep etti. Ayrıca Şirket-i Osmaniyeye de ocakların üretime yeniden başlaması yolunda tebligatta bulunulmasını istedi⁴⁶.

Bolu Mutasarrıfı Esad Rauf'un bu talebi hükûmetçe uygun görülerek, gerekli tedbirlerin alınması için kazalara tebligat yapıldı. Ayrıca Girit meselesinin artık hal yoluna girdiği ifade edilerek boykota lüzum kalmadığı, bu sebeple Yunan vapurlarına da kömür verilmesinin temin edilmesi ve tebligata uymayanların cezalandırılması emredildi⁴⁷.

Hükûmetin bu emrine Ereğli ve Zonguldak'taki boykot heyeti tarafından riayet edildi ve 1 Temmuz 1910 tarihinden itibaren Zonguldak'ta⁴⁸, 3 Temmuz 1910 tarihinden itibaren de Ereğli'de geçici olarak⁴⁹ boykot durduruldu, gemilere kömür nakline ve ocaklarda kömür üretimine başlandı.

Girit'teki gelişmeler Manastır vilâyetinde de yankı yaptı ve halk arasında -itidalli de olsa- bir heyecana yol açtı. Olayların gidişatını basın yoluyla takip eden Manastır halkı, gelişmelerin Osmanlı Devletinin menfaatlerine aykırı şekilde cereyan ettiğini düşünüyorlardı⁵⁰. Bundan dolayı

⁴⁶ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 56, Bolu mutasarrıflığından Dahiliye Nezareti'ne şifre, 17 Haziran 1326/30 Haziran 1910; lef 35, Bolu Mutasarrıfı Esad Rauf'un Dahiliye Nezareti'ne yazısı, 16 Haziran 1326/29 Haziran 1910.

⁴⁷ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 34, Dahiliye Nezareti'nden Bolu mutasarrıflığına, 16 Haziran 1326/29 Haziran 1910.

⁴⁸ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 55, Dahiliye Nezareti'ne Zonguldak kaymakamı namına Ahmed Es'ad imzalı telgraf, 18 Haziran 1326/1 Temmuz 1910; lef 42, Bolu mutasarrıflığından Dahiliye Nezareti'ne, 19 Haziran 1326/2 Temmuz 1910.

⁴⁹ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 48, Bolu mutasarrıflığından Dahiliye Nezareti'ne, 20 Haziran 1326/3 Temmuz 1910.

⁵⁰ İttihat ve Terakki hükûmetini destekleyen *Tanin* gazetesinin 63. sayısının baş yazısında Girit meselesinin çözümsüzlüğe doğru gittiğine dikkat çekilmekte idi. Makalenin sonunda "Eğer devletler Girit üzerindeki hakk-ı hakimiyet-i padişahînin netâyic-i tabiiyesini tatbik etmemek hususunda ısrar edecek olurlarsa o zaman bizimle devletler arasında doğacak ihtilâfı Lahey Mahkemesi'ne havale etmekten başka çare-i hal düşünülemez" denilmekte idi (BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 21-22, Manastır valisinden Dahiliye Nezareti'ne, 2 Haziran 1326/15 Haziran 1910).

tepkilerini kısa zamanda gösterdiler ve diğer vilâyetlerle de irtibat kurarak hemen teşebbüse geçmeye karar verdiler⁵¹. Ancak Manastır Valisi Halil Bey'in teskin ve ikna edici sözleri halk üzerinde tesirli oldu⁵². Nitekim müteakip günlerde uygulanmaya başlayan boykot esnasında Manastır'da büyük çaplı bir olay vuku bulmamıştır. Zaten Manastır'da kurulan boykot heyeti de boykotun sona erdirilmesi hususundaki umumî tebligat⁵³ çerçevesinde uygulamaya son verdi.

Önemli liman kentlerinden biri olan Selânik vilâyetinde de Yunan mallarına karşı boykot hazırlıkları yapıldı. Aralarında gayrimüslimlerin de bulunduğu bir komisyon teşkil edildi ve 9 Haziran 1910 tarihi itibarıyla Selânik kayıkçı ve mavnacı esnafı tarafından boykot uygulaması başlatıldı⁵⁴. Ayrıca Siroz'da gerektiğinde savaşa gitmek için gönüllü kaydedilmeye başlandı. Vilâyet genelinde Hristiyanlara yönelik herhangi bir kanunsuz hareket vuku bulmadıysa da halkın heyecanı oldukça yüksekti. Selânik'teki bu gelişmeler üzerine valilikçe bir tahkikat başlatıldı ve Siroz'daki yetkililerden buradaki durum hakkında bilgi istendi. Ayrıca valilik, alınması gereken tedbirler hususunda acilen Dahiliye Nezareti'nin görüşünü ve emrini talep etti⁵⁵. Dahiliye Nezareti'nin mukabil cevabında Girit için gönüllü kaydedilmesi hakkında hükûmetçe bir karar alınmadığı belirtilerek, Siroz'daki teşebbüsün münasip bir şekilde men edilmesi istendi⁵⁶.

Selânik'te boykotun başlatıldığı saatlerde Yunan bandıralı bir vapur limanda bulunuyordu. Vapurun yükünün yarısı boşaltılmışken, boykotun başlamasından dolayı vapurdaki geri kalan yükün boşaltılmasından vazgeçildi⁵⁷. Müteakip günlerde de Yunan vapurlarıyla gelen eşya ve yolcuların çıkarılması engellendi⁵⁸. Boykot uygulamasından dolayı Selânik'te zaman zaman arbede çıktığı da oluyordu. Meselâ Selânik Boykot Heyeti, Yunan

⁵¹ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 21-22, Manastır valisinden Dahiliye Nezareti'ne, 2 Haziran 1326/15 Haziran 1910.

⁵² BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 21-22, Manastır valisinden Dahiliye Nezareti'ne, 2 Haziran 1326/15 Haziran 1910.

⁵³ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 67, Manastır'dan Dahiliye Nezareti'ne, 25 Haziran 1326/8 Temmuz 1910.

⁵⁴ *İkdam*, nr. 92, 31 Mayıs 1326/13 Haziran 1910, s. 2.

⁵⁵ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 18, Manastır vilâyetinden Dahiliye Nezareti'ne, 29 Mayıs 1326/11 Haziran 1910.

⁵⁶ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 17, Dahiliye Nezareti'nden Selânik vilâyetine, 30 Mayıs 1326/12 Haziran 1910.

⁵⁷ *İkdam*, nr. 93, 1 Haziran 1326/14 Haziran 1910, s. 2.

⁵⁸ *Tanin*, nr. 638, 29 Mayıs 1326/11 Haziran 1910, s. 1.

bandıralı Loyd vapuruyla gelen Yunanlı yolcuların çıkmasına engel olunca meydana gelen olaylarda bir Yahudi kayıkçı ağır şekilde yaralandı⁵⁹. Selânik'te boykotun şiddetle ve kesin bir kararlılıkla uygulanması üzerine Yunan vapurlarının Selânik acenteleri bağlı buldukları kumpanya merkezlerine vapurların Osmanlı limanlarına beyhude yere seyahat etmemelerini tavsiye etti⁶⁰.

İstanbul ve memleketin diğer yerlerindeki uygulamaya paralel ve onları destekleyici mahiyette⁶¹ Trabzon'da da kampanya başlatıldı. 26 Mayıs 1910 tarihinde başlatılan boykot, daha başlamadan önce hükûmet tarafından haber alınmış ve önlenmeye çalışılmıştı⁶². Ancak galeyan hâlindeki halk boykottan vazgeçmedi. Boykot kapsamında Trabzon'da hem Yunan vapurlarıyla gelen eşya ve yolcuların karaya çıkarılması, hem de tüccar tarafından bu vapurlara yük ve yolcu verilmesi engellendi. Bu arada diğer ülkelere ait vapurlara eşya ve yolcu nakli hususunda ise herhangi bir engelleme yapılmamasına özen gösterildi⁶³.

Trabzon'daki uygulamaya paralel olarak Samsun'da da Yunan vapur ve mallarına karşı boykot başlatıldı. Samsun'dan Trabzon'a sefer yapan Yunan bandıralı bir vapura yolcu ve eşya nakli, kayıkçılar tarafından engellendi. Bu hususta Samsun'daki Yunan konsolosu ve adı geçen vapurun kaptanı idarî mercilere şikâyetinde bulundular. Bunun üzerine liman reisi Mutasarrıflık makamına çağrılarak, kayıkçı esnafını uyarması ve boykotun kaldırılması talep edildi⁶⁴. Ancak Samsun'daki kayıkçı esnafın büyük çoğunluğu Trabzon kökenli idi ve oradaki kayıkçılarla işbirliği hâlinde hareket ediyorlardı. Bu sebeple Samsun'daki kayıkçıların boykotu durdurması, Trabzon'dakilerin bu yönde alacakları karara bağlı idi. Nitekim Samsun kayıkçıları, Trabzon'dan boykotun kaldırılmasına dair bir haber gelmedikçe uygulamaya devam edeceklerini bildirdiler⁶⁵. Bunun üzerine

⁵⁹ *İkdam*, nr. 94, 2 Haziran 1326/15 Haziran 1910, s. 1.

⁶⁰ *İkdam*, nr. 93, 1 Haziran 1326/14 Haziran 1910, s. 2.

⁶¹ BOA, DH-MUI, 98-1/56, lef 3, Trabzon Valisi Mustafa Bey'in Dahiliye Nezareti'ne çektiği telgraf, 15 Mayıs 1326/28 Mayıs 1910.

⁶² Girit meselesini siyasî görüşmeler yoluyla çözmeye çalışan hükûmet, boykotun bu siyaseti olumsuz etkileyeceğini düşünüyordu (BOA, DH-MUI, 98-1/56, lef 1, Dahiliye Nezareti'nden Trabzon vilâyetine telgraf, tarihsiz).

⁶³ BOA, DH-MUI, 98-1/56, lef 6, Trabzon vilâyetinden gönderilen şifre, 21 Mayıs 1326/3 Haziran 1910.

⁶⁴ BOA, DH-MUI, 98-1/56, lef 4, Canik Mutasarrıfı Vekili Nazif Bey'in Dahiliye Nezareti'ne telgrafi, 15 Mayıs 1326/28 Mayıs 1910.

⁶⁵ BOA, DH-MUI, 98-1/56, lef 2, Canik mutasarrıflığından Dahiliye Nezareti'ne telgraf, 17 Mayıs 1326/30 Mayıs 1910.

Samsun'daki boykotun zor kullanılarak kaldırılması düşünüldüyse de, daha vahim sonuçlara yol açabileceği endişesiyle bundan vazgeçildi. Öte yandan Girit olayları yüzünden Canik sancağındaki Müslüman ahalinin Hristiyan halka karşı tecavüzkâr davranışlarda bulunduğu yolunda Yunan konsolosluğu tarafından şikâyette bulunuldu. Ancak yapılan tahkikat neticesinde Canik halkı arasında Hristiyan vatandaşlara karşı herhangi bir tecavüz hareketinin vuku bulmadığı anlaşıldı ve Yunan konsolosluğu, Canik mutasarrıfınınca derhal tezkir edildi. Ayrıca kendisine destek olunması amacıyla müracaatta bulunduğu diğer bazı konsoloslar da, kesinlikle uydurma olan böyle bir haber yaydığı için Yunan konsolosunu kınadılar⁶⁶.

Boykotun etkin uygulandığı yerlerden biri İzmir oldu. İzmir'de 12 Haziran 1910 tarihinde ilân edilen boykota⁶⁷ limanda görevli hamallar ve kayıkçı esnafı ittifak hâlinde iştirak ettiler. Yunan vapurlarının yükleme ve boşaltma yapamaması üzerine İzmir'e çalışan bazı kumpanyalar, vapurlarının seyrüseferini durdurdular. Öte yandan Yunanlılara ait dükkânlardan alışveriş kesildi. Müşteri bulamayan ve zarar eden Yunanlı fırıncılar ekmek çıkarmaktan vazgeçerek fırınlarını kapattılar. Sokak duvarlarına “Yunanlılardan alışveriş yapanlar, Osmanlılar nazarında alçaktır” şeklinde yaftalar asılarak halkın da boykota uyması sağlandı⁶⁸. İzmir Boykotaj Cemiyeti Yunan uyruklu tüccarların isimlerini vermek suretiyle boykotu yaygınlaştırmaya çalıştı⁶⁹.

Boykot kapsamında Yunan gemileriyle nakliyesi yapılan başka ülke mallarının boşaltılmasında da sorunlar yaşanıyordu. Fransız elçiliğinin yaptığı şikâyet notası böyle bir olaya örnek verilebilir: Yunan bandıralı bir gemide bulunan Fransız malları Beyrut, Mersin ve Akkâ limanlarında boşaltılmadı⁷⁰. Gemi kaptanının, Beyrut limanında malları boşaltmak için

⁶⁶ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 9, Canik Mutasarrıfı Vekili Nazif Bey'in telgrafı, 30 Mayıs 1326/12 Haziran 1910.

⁶⁷ İzmir'de Boykotaj Cemiyeti Ağustos 1909'da Yunanlılara karşı boykot ilân etmişti (Sabri Yetkin, “II.Meşrutiyet Sonrası Millî İktisadın Oluşumu Sürecine Liman Kent (İzmir/Ege) Perspektifinden Bakış”, *Osmanlı, Yeni Türkiye Yay.*, Ankara 1999, III, 604). Ancak büyük devletlerin baskısı sonucu Girit'e çekilmiş olan Yunan bayrağı indirilip Osmanlı bayrağı yeniden çekilince uygulamadan vazgeçmişti.

⁶⁸ *İkdam*, nr. 103, 11 Haziran 1326/24 Haziran 1910, s. 2. Benzer uygulama diğer şehirlerde de görülmektedir. Meselâ Bursa'da duvarlara Yunanlılarla alışveriş edilmemesi için yaftalar asılmış ve Yunan mağazalarının ismi yazılmıştır (*İkdam*, nr. 109, 17 Haziran 1326/30 Haziran 1910, s. 2).

⁶⁹ Yetkin, *aymı mak.*, s. 604.

⁷⁰ Atina'daki Fransız elçiliğinin bir raporuna göre Marsilya'dan Pire'ye getirilmiş Fransız malları buradan Türkiye'nin bütün sahillerine Yunan vapurlarıyla taşınmaktaydı (Doğan Avcıoğlu, *Millî Kurtuluş Tarihi 1838'DEN 1995'E*, İstanbul 1979, III, 1109).

günlük 200 Frank vererek hamalları iknaya çalıştığı belirtilen notada elçilik bu durumun mahzurları hakkında Osmanlı hükûmetinin dikkatini çekmektedir⁷¹. Sefaretin yazısı üzerine Dahiliye Nezareti derhal Beyrut valiliğinden durumun araştırılmasını ve meselenin halledilmesini istedi. Söz konusu yazıda iskele ve gümrük hamallarının eşyayı çıkarmaya yanaşmamları hâlinde, gemi personelinin kendi imkânları ile boşaltma işlemini yapmaları için gereken tedbirin alınması, şayet buna karşı fiilen bir müdahalede bulunanlar olursa onlar hakkında kanunî işlem yapılması tebliğ edildi⁷². Bu tebliğe rağmen söz konusu Yunan gemisi limanlara alınmadı ve yükünün karaya çıkarılmasına engel olundu. Bunun üzerine gerek Beyrut gerekse Adana vilâyetlerine te'kiden tebligat yapılarak, bir daha şikâyete meydan bırakmayacak şekilde tedbir alınması ve kanunî takibat yapılması emredildi⁷³.

Benzer bir durum Yanya vilâyetinde de yaşandı. Preveze limanında İngiliz mallarını taşıyan Yunan bandıralı bir gemideki eşyanın karaya çıkarılması, mahallî boykot heyetince engellenmişti. Meselenin Preveze mutasarrıflığı ve Yanya valiliği marifetiyle Dahiliye Nezareti'ne bildirilmesi üzerine, boykotun kaldırılması hususunda gereken tedbirlerin alınması tebliğ edildi⁷⁴. Ancak Preveze limanındaki hamalların devletten maaşlı olmamaları, yani müstakil esnaf teşekkülü halinde olması ve bu gibilerin boykot muamelesinde hükûmetçe serbest bırakılmaları dolayısıyla, hükûmetin tebliğleri neticesiz kalmaktaydı. Bununla birlikte şayet gemi sahipleri kendi imkânları ile boşaltma işlemini yaptırmak isterlerse buna engel olunmaması gerekiyordu⁷⁵. Bu meyanda yapılan tebligatlarla Yunan

⁷¹ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 65, Fransız Büyükelçiliği'nin Hariciye Nezareti'ne yazısı, 25 Haziran 1326/8 Temmuz 1910; lef 60, Hariciye Nezareti'nden Dahiliye Nezareti'ne, 26 Haziran 1326/9 Temmuz 1910.

⁷² BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 65, Dahiliye Nezareti'nden Beyrut vilâyetine telgraf, 26 Haziran 1326/9 Temmuz 1910. Fransız elçiliğinin şikâyeti ve bu şikâyet yazısını müteakip gereken tedbirlerin alınması hususunda Beyrut vilâyetine yapılan tebliğ hakkında Hariciye Nezareti'ne de bilgi verilmiştir (*aymı vesika*).

⁷³ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 64, Dahiliye Nezareti'nden Beyrut ve Adana vilâyetlerine telgraf, 29 Haziran 1326/12 Temmuz 1910.

⁷⁴ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 44 ve 45, Dahiliye Nezareti'nden Yanya vilâyetine telgraf, 20 Haziran 1326/3 Temmuz 1910.

⁷⁵ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 37-38, Yanya vilâyetinden alınan şifre telgraf, 8 Haziran 1326/21 Haziran 1910. Benzer bir durum da İskenderun'da vuku buldu. Orada da boykota hükûmetin müdahale hakkının olmadığı, ancak tüccar kendi imkânları vasıtasıyla eşya nakline teşebbüs eder ve başkaları tarafından engellenir veya tecavüze uğrarsa o zaman müdahale edilmesi gerektiği belirtilmektedir (BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 40, Halep Valisi Fahri Bey'den Dahiliye Nezareti'ne telgraf, 13 Haziran 1326/26 Haziran 1910).

bandıralı gemilerle nakliyesi yapılan diğer devletlere ait malların ve yolcuların ihraçları mümkün kılınabiliyordu. Nitekim söz konusu Yunan vapurundaki malların karaya çıkarılması bu şekilde sağlanabildi ve konuyla ilgili İngiliz elçiliğinin şikâyeti çözüme kavuşturulmuş oldu⁷⁶.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere boykot uygulaması daha ziyade liman kentlerinde etkin olarak gerçekleştirildi. Örneğin Bandırma⁷⁷, Beyrut⁷⁸, Kale-i Sultanî⁷⁹, Mudanya⁸⁰, Mersin, İzmir ve Akkâ limanlarında boykot sebebiyle Yunan bandıralı gemilerin yükleri iskele ve gümrük hamalları tarafından boşaltılmadı⁸¹. Öte yandan Eskişehir, Konya gibi Anadolu'nun iç bölgelerinde de Yunan tabiiyetinde olan kişilerin dükkânlarına karşı boykot uygulandı⁸².

Uygulama esnasında Osmanlı vatandaşı Rumlarla diğer ecnebî tüccarların zarar görmemesine azamî itina gösterildi⁸³. Gerek Dersaadet Boykot Heyeti gerekse basın tarafından boykotun sadece Yunan mallarına ve Yunan tabiiyetinde olanlara münhasır kalması yönünde zaman zaman uyarı mahiyetli tebliğler ve yazılar neşredildi⁸⁴. Boykotun yakından takip

⁷⁶ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 52 ve 53, Yanya vilâyetine telgraf, 28 Haziran 1326/11 Temmuz 1910. Yanya'da Yunan vapuruyla gelen Alman malı kereste, hamallar ve ameleler tarafından çıkarılmak istenmemiştir. Alman hükûmetinin protesto etmesi ve yükün boşaltılmaması hâlinde tazminat talebinde bulunacağını açıklaması üzerine hükûmet mahallî idareye tebligatta bulunarak boşaltma işleminin sağlanmasını emretmiştir (*İkdam*, nr. 123, 1 Temmuz 1326/14 Temmuz 1910, s. 2).

⁷⁷ 30 Mayıs 1326/12 Haziran 1910 tarihinden itibaren Bandırma'da boykot başlatıldığı, kayıkçılar ve hamallar kahyaları tarafından ilân edilmiştir (*Tanin*, nr. 641, 1 Haziran 1326/14 Haziran 1910, s. 2).

⁷⁸ Yunanistan'dan ithalata karşı diğer vilâyetlerde boykot başlatılması Beyrut'ta heyecanla karşılanmış ve çok taraftar bulmuştur. Burada da boykot için bir karar almak maksadıyla derhal bir toplantı yapılması hazırlıkları başlatılmıştır. (*Tanin*, nr. 641, 1 Haziran 1326/14 Haziran 1910, s. 2).

⁷⁹ Kale-i Sultanî mavnacılar ve sandalcılar esnafı, Girit meselesi Osmanlı Devleti lehine halledilinceye kadar boykota karar verdiklerini ilân etmişlerdir (*Tanin*, nr. 639, 30 Mayıs 1326/12 Haziran 1910, s. 2).

⁸⁰ 1 Haziran 1326/14 Haziran 1910 tarihinden itibaren Mudanya'da da boykot başlatılmıştır (*Tanin*, nr. 642, 2 Haziran 1326/15 Haziran 1910, s. 2).

⁸¹ Önemli Osmanlı limanları olan İzmir, Selânik, Kavalâ, Beyrut, Kale-i Sultanî ve İstanbul kayıkçı ve mavnacı esnafı birbirleriyle haberleşerek işbirliği halinde boykota başlamışlardır (*İkdam*, nr. 93, 1 Haziran 1326/14 Haziran 1910, s. 2).

⁸² Eskişehir'de boykot Haziran ayının sonlarında başlatılmıştı (*İkdam*, nr. 114, 22 Haziran 1326/5 Temmuz 1910, s. 2).

⁸³ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 50, Hüdavendigâr valiliğinden Dahiliye Nezareti'ne telgraf, 27 Haziran 1326/10 Temmuz 1910.

⁸⁴ Dersaadet Boykot Cemiyeti dahilde Yunan malları ve vapurlarına uygulanan boykotun Osmanlı vatandaşı Rumların zarar görmemesi için boykot komisyonunca Yunan

edildiği İstanbul'da Boykot Heyeti bununla da yetinmeyip, uygulamadan Osmanlı vatandaşı Rum esnafın zarar görmemesi ve Yunan tabiiyetinde olanlardan ayırt edilebilmesi için tedbirler aldı. Bu kapsamda Rum esnafın boykot heyetine müracaat ederek bir vesika alması uygun görüldü. Ayrıca Rum vatandaşlara karşı tecavüzde bulunacak kimseler hakkında kanunî takibat yapılması kararlaştırıldı⁸⁵. Buna rağmen boykottan Yunanlı zanıyla Osmanlı Rumları'nın ve hatta bazen yanlışlıkla diğer yabancı uyrukluların da zarar gördükleri oluyordu⁸⁶.

Yanya ve Selânik gibi gayrimüslim unsurların fazla olduğu yerlerde boykot uygulamasına paralel, adi olaylarda az da olsa artış gözlenmektedir. Meselâ Yanya vilâyetine bağlı Parga'da Müslümanların, Hristiyanların can, mal ve namuslarını tehdit edici faaliyetlerde buldukları; Priştine'de de Hristiyanlara hakaret edildiği, çarşı ortasında bir kişinin dövüldüğü ve Hristiyan halkın ileri gelir kişilerine tahkir edici sözler sarf edildiği şeklinde şikâyetler vardı. Yapılan tahkikat neticesinde söz konusu olayların aslında Girit meselesi dolayısıyla duyulan teessürden ve boykottan kaynaklandığı tespit edildi⁸⁷. Ancak bu tip olaylar gerek hükûmetin uyarıcı emirleri, gerekse mahallî idarecilerin yerinde ve zamanında tedbir almaları sayesinde önemsiz derecede kalmıştır.

Boykot kapsamında bazı büyük Osmanlı ticarethanelerinde çalışmakta olan Yunan uyruklu kişilerin işten çıkarılmaları da gündeme geldi. Dersaadet Boykot Heyeti ve İzmir Boykot Cemiyeti'nin bu doğrultuda talepleri oldu. Özellikle Osmanlı Reji İdaresi ve Şimendifer İdaresi'nden, bünyelerinde çalıştırdıkları Yunanlı işçi ve memurların işine son vermesi istendi. Aksi hâlde buralara karşı boykot uygulanacaktı. Nitekim Reji İdaresi'nin, bu talebi reddetmesi üzerine onlara karşı da boykot uygulaması başlatıldı⁸⁸.

Boykot uygulaması esnasında en büyük fedakârlık limanlardaki kayıkçı ve mavnacı esnafı tarafından gösterildi. Zaten fakir olan bu esnaf

tüccarından gayrisine verilmek üzere şehadetnameler tanzim etti (*İkdam*, nr. 93, 1 Haziran 1326/14 Haziran 1910, s. 2).

⁸⁵ *İkdam*, nr. 99, 7 Haziran 1326/20 Haziran 1910, s. 2; nr. 109, 17 Haziran 1326/30 Haziran 1910, s. 2.

⁸⁶ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 36, Vilâyetlere gönderilen telgraf, 17 Haziran 1326/30 Haziran 1910.

⁸⁷ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 67, Yanya vilâyetinden Dahiliye Nezareti'ne telgraf, 22 Haziran 1326/5 Temmuz 1910.

⁸⁸ BOA, Dahiliye Siyasi (DH.SYS), 22/1-7, Dahiliye Nezareti'nden Aydın vilâyetine telgraf, 28 Teşrînisânî 1326/11 Aralık 1910; *İkdam*, nr. 109, 17 Haziran 1326/30 Haziran 1910, s. 2.

boykota katılmayı kendi iradeleriyle ve isteyerek kabul ettiler. Gerek hükûmetin, gerekse mahallî idarecilerin boykotun sona erdirilmesi yönündeki tebliğlerine rağmen onların direnişi, uygulamanın etkili oluşunda önemli rol oynadı⁸⁹. İzmir, Selânik, Kavala, Beyrut, Kale-i Sultanî, İstanbul gibi önemli limanlardaki kayıkçı ve mavnacılar boykotun başlangıcından itibaren birbirleriyle telgraflaşmak suretiyle işbirliği yaptılar ve uygulamanın etkin olmasını sağladılar⁹⁰.

Boykota Osmanlı teb'ası olan Yahudiler de destek verdiler. Yahudi vatandaşlar Yunan bandıralı vapurlara binmemeye itina gösterdiler⁹¹. Öte yandan boykot cemiyetleri de, uygulamadan zarar görmelerini önlemek için Yahudi esnaftan dükkânlarının kapılarına milliyet ve mesleklerini yazmalarını istediler. Nitekim Yahudiler işyerlerine “*Avram, Yahudi terzi*”, “*İzak, Yahudi ayakkabıcı*” gibi tabelalar astılar⁹².

Bazı Yunanlı tüccarlar, Osmanlı tabiiyetine geçmek suretiyle boykot yüzünden maruz kaldıkları zarardan kurtulmaya çalışıyordu. Bu maksatla İzmir'de 21 Yunanlı esnaf Yunan tabiiyetini terk ederek Osmanlı vatandaşlığına geçti⁹³. Bazı Yunan bandıralı vapurlar da ya Osmanlı bayrağı çekerek yahut başka ülke bandırasıyla boykottan kurtulmaya çalıştılar. Fakat söz konusu vapurlar daha önceden tanıdıkları için uğradıkları iskelelerdeki hamallar ve kayıkçılar onların yükünü boşaltmadılar⁹⁴.

B ü y ü k D e v l e t l e r i n B o y k o t a T e p k i l e r i

Girit Meclisinde Yunan kralı adına yemin edilmesi, hami devletler tarafından kabul edilmemişti. Osmanlı hükûmetinin ve kamuoyunun tepkilerini de dikkate alan bu devletlerin Yunanistan'daki elçileri, hükûmetlerinin talimatıyla Yunan kralı George nezdinde teşebbüse geçerek, Girit Meclisinde edilen yemini kabul etmemesi tavsiyesinde bulundular⁹⁵. Söz konusu dört devlet, Girit meselesinde Osmanlı Devletinin hukukî haklarını tasdik ve kabul ederek, meselenin çözümünde buna uyulacağı husu-

⁸⁹ *İkdam*, nr. 93, 1 Haziran 1326/14 Haziran 1910, s. 2.

⁹⁰ *İkdam*, nr. 103, 11 Haziran 1326/24 Haziran 1910, s. 2.

⁹¹ *İkdam*, nr. 99, 7 Haziran 1326/20 Haziran 1910, s. 2.

⁹² Avcıoğlu, *aynı eser*, III, 1112-1114.

⁹³ İzmir'de yayınlanan *Ahenk* gazetesinin konuyla ilgili haberi için bkz. *İkdam*, nr. 162, 9 Ağustos 1326/22 Ağustos 1910, s. 1.

⁹⁴ *İkdam*, nr. 98, 6 Haziran 1326/19 Haziran 1910, s. 2.

⁹⁵ *İkdam*, nr. 92, 31 Mayıs 1326/13 Haziran 1910, s. 4

sunda Babiâli'ye güvence verdiler⁹⁶. Ayrıca Almanya ve Avusturya hükûmetleri de meselenin Osmanlı Devleti menfaati korunarak çözüme kavuşturulması hususunda kefil olacaklarını ve bu yolda alınacak kararları destekleyeceklerini Osmanlı hükûmetine bildirdiler⁹⁷. Gerçekte halkın tepkisinin giderek büyümesi büyük devletleri endişelendiriyordu. Boykotun yayılması ve şiddetlenmesi üzerine hamî devletler, Osmanlı Devletine bir muhtıra verdiler. Muhtırada hamî devletlerce Osmanlı Devletinin Girit üzerindeki hükûmetlik hakkının teyit ve tasdik edildiği vurgulanarak, meselenin Osmanlı tarafının kabul edeceği şekilde neticelendirileceği, bu sebeple halkın telâşa düşüp heyecanlanmasına gerek olmadığı ifade edildi. İlgili devletler, padişahın Girit üzerindeki hukukunun korunması hususunda samimî olduklarını, aldıkları tedbirlerle ispat ettiklerini ileri sürerek Osmanlı hükûmetinden memleketin pek çok yerinde başlatılan eylemlerin sona erdirilmesini istediler⁹⁸. Bunun üzerine hükûmet olayların sona erdirilmesi için bir kez daha tamim yayımladı⁹⁹. 19 Haziran 1910 tarihli tamimde, Hariciye Nazırı Refik Paşa'nın İngiltere ve Fransa ziyaretlerindeki mülâkatlarından ve Girit'in hamisi olan dört devlette görevli büyükelçilerin verdiği bilgilerden elde edilen neticeye göre, Girit üzerindeki Osmanlı haklarının ve adadaki Müslüman halkın hukukunun korunmasına yönelik verilen taahhütlerin aynen muhafaza edildiği belirtildi¹⁰⁰. Bunun bir göstergesi olarak Girit Meclis-i Umumisindeki Müslüman

⁹⁶ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 51, dört hamî devletin Osmanlı hükûmetine verdiği muhtıra sureti, 14 Haziran 1326/27 Haziran 1910; *İkdam*, nr. 112, 20 Haziran 1326/3 Temmuz 1910, s. 1.

⁹⁷ *İkdam*, nr. 128, 6 Temmuz 1326/19 Temmuz 1910, s. 2.

⁹⁸ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 51, dört hamî devletin Osmanlı hükûmetine verdiği muhtıra sureti, 14 Haziran 1326/27 Haziran 1910.

⁹⁹ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 23, Umum vilâyâta telgraf, 4 Haziran 1326/17 Haziran 1910; *İkdam*, nr. 112, 20 Haziran 1326/3 Temmuz 1910, s. 1.

¹⁰⁰ Hariciye Nazırı Refik Paşa, İngiltere Kralı VII. Edward'ın cenaze töreni vesilesiyle Avrupa'ya yaptığı seyahatten dönüşünde Meclis'te yaptığı konuşmada, Girit meselesi konusunda Avrupa kamuoyu hakkında edindiği izlenimleri anlattı. Büyük devletlerin hariciye yetkilileriyle yapılan görüşmelerden edinilen neticeye göre, söz konusu devletler ve özellikle İngiltere, Girit üzerindeki Osmanlı hâkimiyetinin ve Girit Müslümanlarının haklarının muhafazası hususundaki görüşlerini değiştirmemişlerdi. Son yemin meselesinde de Girit'in hamisi olan dört devlet ittifak hâlinde olayı reddetmişlerdi. Refik Paşa'ya göre bu durum, hamî devletlerin daha önceden Osmanlı Devleti'ne verdikleri sözlerinde değişiklik yapmadıkları şeklinde değerlendiriliyordu (*MMZC*, Devre 1, 5 Haziran 1326, VI, 379-381). Zaten Girit'in hamisi olan dört devlet, Girit meselesinde Osmanlı Devletinin hukukî haklarını tasdik ve kabul ettikleri hususunda Osmanlı Devletine güvence vermişlerdi (*İkdam*, nr. 12, 20 Haziran 1326/3 Temmuz 1910, s. 1).

üyelerin hiçbir şekilde yemine tabi tutulmayarak Mecliste yer almaları, adadaki Müslüman memurların da yemin etmeye zorlanmamaları yolunda ada yönetimine, ilgili devletler tarafından kesin bir dille uyarı yapıldığı¹⁰¹ vurgulandı. Aynı tamimde ayrıca hükûmetin, adanın Osmanlı tabiiyetinde kalması için müzakerelere devam ettiği belirtildi. Meseleye masa başında bir çözüm getirmeye çalışan hükûmetin yaptığı teşebbüslerden bir netice alınıncaya kadar müzakerelere hanel getirecek davranışlardan kaçınılması istenen yazıda, halka bu konudaki mesnetsiz neşriyata ehemmiyet vermeme-leri ve sükûneti muhafaza etmeleri tavsiyesinde bulunuldu¹⁰². Öte yan-dan Dersaadet Boykot Komisyonu Reisi Sadarete davet olunarak, boykotun sona erdirilmesi için girişimde bulunması istendi¹⁰³. Fakat Komisyon Hükûmetin bu talebini, “*boykotun millet tarafından istendiği ve uygulan-dığı*” gerekçesiyle reddetti¹⁰⁴.

Boykotun Atina Bankası ve Union Parisienne, Doğu Bankası ve Comptoir d'Escompte ciddi zarar gördüler ve Babıâli'ye başvurdular. Fransız Dışişleri Bakanı Pichon, Maliye Nazırı Cavid Bey nezdinde müdahale ve protestoda bulundu. Hatta Pichon ayrıca büyük devletlerin müşterek bir müdahalede bulunacakları tehdidini savurdu. İngiltere ve İtalya temsilcileri de söz konusu tehditvarî girişimi desteklediler. Çünkü boykotun onlar da zarar görüyorlardı¹⁰⁵.

Boykot ilk günlerden itibaren tabiatıyla Yunanistan'ın da tepkisini çekti. Yunanistan'ın İstanbul sefiri, Sadrazamı ziyaret ederek boykotla ilgili şikâyetinde bulundu ve uygulamanın kaldırılması için hükûmetin gerekli çalışmayı yapmasını istedi. Ayrıca Yunan Elçiliği Baş Tercümanı Mösyö Naum, Dahiliye Nazırı Talat Bey'e gelerek boykotu resmen protesto etti¹⁰⁶. Sadrazam Hakkı Paşa cevaben, “*halkın hissiyatından dolayı ilân*

¹⁰¹ Girit Meclisi'nin Müslüman üyelerinin yemin etmeksizin Meclise kabulü, hami devletlerin baskısına rağmen kabul edilmek istenmemişti. Ancak Girit Hristiyanlarının bu bakış açısında ısrar etmeleri hâlinde, hami devletler adaya tekrar asker çıkaracaklarını ilân edince Girit hükûmeti, Müslüman üyeleri yeminsiz olarak Meclise almayı kabul etti (*İkdam*, nr. 118, 26 Haziran 1326/9 Temmuz 1910, s. 1; Adıyeye, “Türk Basınında Girit'in Yunanistan'a Katılması (1908-1913)”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, İzmir 1991, s. 61).

¹⁰² BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 23, 4 Haziran 1326/19 Haziran 1910.

¹⁰³ *İkdam*, nr. 112, 20 Haziran 1326/3 Temmuz 1910, s. 1.

¹⁰⁴ *İkdam*, nr. 114, 22 Haziran 1326/5 Temmuz 1910, s. 2.

¹⁰⁵ Avcıoğlu, *Aynı eser*, III, 1109-1110.

¹⁰⁶ *İkdam*, nr. 99, 7 Haziran 1326/20 Haziran 1910, s. 1.

ettiği boykotun kaldırılması hususunda hükûmetin baskı yapmasının yetkisi dahilinde olmadığı” beyanında bulundu¹⁰⁷.

Boykotun Etkisini Kaybetmesi

Yunan boykotu, dış baskılara rağmen, Temmuz sonlarına kadar şiddetli şekilde devam etti. Boykotun devletten maaş almayan esnaf kesimi tarafından başlatılması ve yönlendirilmesi, hükûmetin uygulamanın kaldırılması yolundaki tebliğlerini etkisiz kılıyordu. Dolayısıyla boykot sonraki aylarda da -nispeten daha yumuşak şekilde- devam etti¹⁰⁸.

Girit'in hamiliğini yapan devletler boykotun sona erdirilmesi için birkaç kez Osmanlı Devletinden ricada bulunmuşlardı. Bu devletler Haziran ayı sonlarında bir kez daha Babıâli'ye müracaat ettiler¹⁰⁹. Öte yandan Yunanistan da İstanbul'daki elçisi vasıtasıyla boykotun kaldırılması için sürekli olarak girişimlerde bulundu¹¹⁰. Osmanlı hükûmeti de bu talepler doğrultusunda elden geldiğince boykotun sona erdirilmesi için çaba gösteriyordu. İşte gerek dış baskılar, gerekse hükûmetin tebliğleri sonucu Temmuz ayı ortalarına doğru boykot uygulamasında yumuşama görülmeye başlandı. Hatta gazetelerde boykotun birkaç gün içinde sona erdirileceğine dair haberler çıktı¹¹¹. Fakat uygulamada görülen yumuşamaya rağmen¹¹² İstanbul Boykot Cemiyeti gazetelerde çıkan haberlerin aksine, boykotun Girit meselesi Osmanlı menfaatine uygun olarak halledilinceye kadar sürdürüleceğini ilân etti¹¹³. Aynı cemiyetin Temmuz 1910 sonlarında yaptığı bir açıklama ise boykotun başlangıca göre oldukça hafifletildiğini daha somut şekilde göstermektedir. Heyetçe yapılan açıklamaya göre¹¹⁴:

¹⁰⁷ *Tanin*, nr. 627, 18 Mayıs 1326/31 Mayıs 1910, s. 2; nr. 635, 26 Mayıs 1326/8 Haziran 1910, s. 2; nr. 105, 13 Haziran 1326/26 Haziran 1910, s. 2.

¹⁰⁸ Ağustos ve müteakip aylarda çeşitli vilâyetlerde boykotun devam ettiğine dair gazete haberleri mevcuttur (*Yeni İkdâm*, nr. 142, 20 Temmuz 1326/2 Ağustos 1910, s. 2; nr. 161, 8 Ağustos 1326/21 Ağustos 1910, s. 2).

¹⁰⁹ *İkdâm*, nr. 118, 26 Haziran 1326/9 Temmuz 1910, s. 2.

¹¹⁰ “Yunan sefiri Hariciye Nazırı Rıfat Bey'i ziyaret ederek boykotun kaldırılmasını talep etmiştir” (*Yeni İkdâm*, nr. 144, 22 Temmuz 1326/4 Ağustos 1910, s. 2; nr. 161, 8 Ağustos 1326/21 Ağustos 1910, s. 2).

¹¹¹ *İkdâm*, nr. 133, 11 Temmuz 1326/24 Temmuz 1910, s. 3; nr. 140, 18 Temmuz 1326/31 Temmuz 1910, s. 1.

¹¹² “Boykot Selânik ve Mersin'de devam etmekle beraber eski şiddetini kaybetmiştir” (*Yeni İkdâm*, nr. 142, 20 Temmuz 1326/2 Ağustos 1910, s. 2).

¹¹³ *Yeni İkdâm*, nr. 144, 22 Temmuz 1326/4 Ağustos 1910, s. 1.

¹¹⁴ *Tanin*, nr. 684, 15 Temmuz 1326/28 Temmuz 1910, s. 2.

1. Bundan sonra ecnebi gemileriyle gelen Yunan malları da hamallar tarafından boşaltılacak,

2. Yalnız Yunan gemileriyle gelen Yunan emtiası, hamallar tarafından gümrük haricine çıkarılacak, fakat bundan sonrası için taşıma yapılmayacaktır.

Rüsûmat Müdüriyet-i Umumiyyesi de genel bir tebligat neşrederek bu emre uymayacak olan gümrük hamallarının işine son verileceğini duyurdu¹¹⁵.

Boykotun yumuşamasında Avrupa devletlerinin Yunanistan ve Girit Hristiyanları üzerinde baskı kurması da etkili oldu. Hami devletlerin gerekirse adaya asker çıkaracaklarını açıklaması¹¹⁶ üzerine Yunan hükûmeti Giritlilerden “Yunanistan'ın başına bir felâket getirmemek için” büyük devletlerin emir ve taleplerine riayet etmelerini istedi¹¹⁷. Yunanistan'ın Girit meselesinde bu şekilde geri adım atmasında boykotun ne kadar rolü olduğuna dair kesin bilgimiz olmamakla birlikte, uygulamanın yumuşatılmasında bu beyanın tesirinin olduğu düşünülebilir.

Osmanlı hükûmeti özellikle hamî devletlerin Girit konusundaki teminatlarını, yapılan milletlerarası ticaret antlaşmalarını göz önünde bulundurarak ve “*haysiyetini muhafaza*” için her ne sebeple olursa olsun ecnebi mallarına karşı yapılan boykotun sona erdirilmesini istiyordu. Gerekirse bazı yerlere asker sevk edilerek boykotun men edilmesi bile düşünüldü. Hükûmetin esas endişesi boykottan diğer devletlerin de zarar görüyor olmalarıydı. Nitekim hükûmet yerel yöneticilerden ve emniyet görevlilerinden bu hususta dikkatli olmalarını ve boykotun diğer devletlere zarar vermemesi için tedbir almalarını istedi¹¹⁸.

Boykottan dolayı Yunanistan'ın ne kadar zarar gördüğü ve uygulamadan ciddi şekilde etkilenip etkilenmediği hususunda yorum yapılabilecek somut veriler, incelediğimiz belgelerde veya gazetelerde tespit edilemedi¹¹⁹. Yine de bazı bilgiler bize bu konuda fikir vermektedir. Sözelimi yabancı bir gazetenin boykotla ilgili yazısında özetle şu yorum yer almaktadır¹²⁰:

¹¹⁵ BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 61, Vilâyetlere ve mutasarrıflıklara şifre, 8 Temmuz 1326/21 Temmuz 1910.

¹¹⁶ *İkdam*, nr. 118, 26 Haziran 1326/9 Temmuz 1910, s. 2.

¹¹⁷ *İkdam*, nr. 119, 27 Haziran 1326/10 Temmuz 1910, s. 2.

¹¹⁸ BOA, DH.SYS, 22/1-2, Selânik vilâyetine şifre, 7 Eylül 1326/20 Eylül 1910.

¹¹⁹ Girit ve Girit meselesi hakkındaki muhtelif yazılarda da bu konuda tatmin edici bilgi yer almamaktadır.

¹²⁰ *İkdam*, nr. 100, 8 Haziran 1326/21 Haziran 1910.

“Yunanistan'ın Türkiye'ye olan yıllık ihracatı 6 milyon franktır. Yunanlılar bu zarara muhtemel ki katlanırlar. Fakat Türkiye iskeleleri arasında nakliyecilik sayesinde geçinen Yunan ticaret filosu dehşetli zarara uğrayacaktır. Yunanlılar bu zararı göze alamayacaklarından, Osmanlı hükûmetinin Girit meselesindeki hissiyatını dikkate almak zorunda kalacaklardır.” Gerçekten yukarıda da görüleceği üzere Osmanlı iskeleleri arasında çalışan Yunan vapurlarının pek çoğu iş bulamadıkları için seferlerini iptal etmek zorunda kalmışlardı.

30 Temmuz 1910 tarihli *Tanin* gazetesinde yer alan bir habere göre ise boykot dolayısıyla Yunan makamları 150 bin İngiliz lirası zarar ettiklerini açıklamışlardır. Ancak aynı yazıda bu meblağın gerçeği yansıtmadığı, belki bir o kadar daha ilâve edilirse sıhhatli bir rakam elde edilebileceği belirtilmektedir¹²¹. Miktar verilmemekle birlikte Yunanistan'ın boykottan büyük zarara uğradığı şeklinde bilgiler de mevcuttur¹²². Öte yandan -önceki ve sonraki birkaç yılla mukayese edildiğinde- 1910 yılında Girit hükûmetinin ekonomik buhran içinde olmasında¹²³ boykotun dolaylı da olsa etkili olduğu düşünülebilir.

Yunan hükûmeti boykot dolayısıyla uğradığı zararın giderilmesi için Osmanlı hükûmetinden 20 milyon frank tazminat ödenmesi talebinde bulundu¹²⁴. Ancak Yunanistan'ın bu talebi hukuken mesnetsiz idi. Zira Osmanlı hükûmetinin ne boykot ilânında ne de uygulanmasında resmen herhangi bir dahli ve teşviki olmamıştı. Bilakis hükûmet boykotun başlangıcından itibaren uygulamanın sona erdirilmesi için tebligatlar yapmış ve itidalli davranılması için nasihatlerde bulunmuştu. Kaldı ki boykot uygulamasına resmî kurum ve kuruluşların iştirak ettiğine dair bir bilgi de mevcut değildi. Bu yüzden Yunanistan'ın tazminat talebi reddedildi¹²⁵.

Bazı veriler Yunan boykotundan Osmanlı ekonomisinin de menfi yönde etkilendiği izlenimini vermektedir. Özellikle boykotun başladığı 1326 (1910-1911) yılına ait rakamlara bakılırsa, Osmanlı ekonomisinde bir daralma ve malî sıkıntı dikkati çekmektedir. Örneğin, Osmanlı Devletinin

¹²¹ *Tanin*, nr. 686, 17 Temmuz 1326/30 Temmuz 1910, s. 2.

¹²² İstanbul'dan Paris'e gönderilen bir rapordan alınan bu bilgi için bkz. Avcıoğlu, *Aynı eser*, III, 1108-1109.

¹²³ 1910 yılında Girit adasının 2.793.040 Frank gelir-gider açığı vardı (Adıyeke, “Türk Basınında Girit'in Yunanistan'a Katılması”, s. 59).

¹²⁴ Avcıoğlu, *Aynı eser*, III, 1109.

¹²⁵ Hariciye Nezareti Hukuk Müşaviri Reşid Bey ile tazminat konusunda yapılan mülâkat haberi için bkz., *Yeni İkdam*, nr. 169, 16 Ağustos 1326/29 Ağustos 1910.

1326 yılı bütçe rakamları, bir önceki ve bir sonraki yıllara göre oldukça fazla açık vermiştir¹²⁶. Bunda boykot dolayısıyla dış ekonomik ilişkilerde meydana gelen bozulmanın rolü olduğu düşünülebilir.

S o n u ç

Devletler arası münasebetlerde ekonomi bazen siyasî ilişkileri de yönlendirmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra, iletişimde çok çeşitli alternatiflerin kullanılmaya başlaması eskiye göre devletler arası ilişkileri daha da geliştirmiştir. İletişim teknolojisi XX. yüzyılda daha da ileri safhaya ulaşarak -deyim yerindeyse- dünya küçülmüş ve milletler ekonomik anlamda birbirleriyle daha girift münasebetler kurmaya başlamışlardır. Devletlerin birbirleriyle ikili ilişkileri artık diğer devletleri de etkiler olmuştur. Herhangi iki devlet arasında ortaya çıkan bir anlaşmazlık eğer barış yoluyla çözüme kavuşturulamamışsa, eskiden savaşlar vasıtasıyla sonuca ulaşılırken şimdi daha değişik metodlar kullanılarak karşı tarafa baskı uygulanmaktadır. İşte bu baskı ve mücadele yöntemlerinden biri de “ekonomik savaş” da diyebileceğimiz boykotlardır.

Önceleri isyanlar vasıtasıyla Osmanlı Devletinden ayrılmaya çalışan Girit Hristiyanları, daha sonraki tarihlerde Yunanistan'ın el altından tahrikleri ile bu devlete bağlanma (megali idea) yönünde hareket etmişlerdir. Girit meselesi özellikle Berlin Kongresi'nden sonra Avrupa devletlerinin müdahalesiyle çok taraflı bir konu olmuştur. Avrupa devletleri başlangıçta Girit adasında Osmanlı hukukunun ve padişahın hükümlerine hakkının korunması yönünde meseleye müdahil olmalarına rağmen, olaylar Yunanistan ve Girit Hristiyanlarının istediği şekilde gelişme göstermiştir. Nihayet 1910 yılına gelindiğinde Girit Milli Meclisinin Hristiyan üyelerinin Yunan kralı adına yemin etmeleri bardağı taşıran son damla olmuş ve bütün ülke çapında olay protesto edilmiştir. Bununla da yetinilmeyerek Yunanistan mallarına boykot uygulanmak suretiyle ekonomik savaş başlatılmıştır.

Yunan mal ve vapurlarına karşı başlatılan boykot daha ziyade liman kentlerinde ve Yunan tüccarlarının mevcut olduğu yerlerde etkin olarak uygulanmıştır. Boykotun batı vilâyetlerinde doğudakilere nispetle daha etkili olduğu görülmektedir. Boykotun Yunan malları ve vapurlarıyla,

¹²⁶ 1326 yılı bütçe açığı %37.2 iken bu açık bir önceki yıl (1325)'da %21.8, bir sonraki yılda (1327) ise %21.4 olmuştur (Şevket Kamil Akar, “Osmanlı Maliyesinde Bütçe Uygulaması”, *Osmanlı, Yeni Türkiye Yay.*, Ankara 1999, III, 569).

başka ülkelere ait olup Yunan mal ve yolcusu taşıyan gemilere uygulanması hedeflenmiştir. Fakat bu arada diğer devlet gemilerinin ve vatandaşlarının da zarar gördüğü olmuştur. Ülke dahilinde Osmanlı vatandaşı Rumların zarar görmemesi için bazı tedbirler alınmıştır. Fakat bu da zaman zaman yeterli olamamıştır. Boykot cemiyetleri yayınladıkları beyanat ve tebliğlerle halkı özellikle Rum vatandaşların boykota tabi tutulmaması hususunda uyarmışlardır¹²⁷.

Boykotu sivil kuruluşlar, esnaf ve halk başlattığı için hükümet fazla müdahale etmemiştir. Avrupa devletlerinin Girit meselesinde Osmanlı menfaatlerini koruyacaklarına dair güven verici sözleri üzerine Osmanlı hükümeti boykotun kaldırılması yönünde tebligat yapmıştır. Ancak hükümet, boykotun kaldırılması yolunda etkili ve fiilî bir müdahaleye de yanaşmamıştır. Dahası hükümeti oluşturan İttihat ve Terakki Partisinin teşkilâtları ve taşra şubeleri gayriresmî olarak boykottan yana tavır almışlardır¹²⁸.

Boykot Haziran ve Temmuz (1910) aylarında şiddetli şekilde uygulanmış, müteakip aylarda hafifleyerek devam etmiştir. 1911 yılında da bazı yerlerde boykotun devam ettiğine dair bilgiler mevcuttur. Fakat aynı yıl İtalya ile Trablusgarp mücadelesi, arkasından Balkan savaşları, Osmanlı hükümetinin ve halkının gündemini değiştirmiş ve Girit meselesi geri plânda kalmıştır¹²⁹.

Bosna-Hersek'in Avusturya tarafından ilhakı, Girit'in Yunanistan'a bırakılması ve ardından Balkan savaşları neticesinde toprak kaybı gibi bir dizi önemli olaylar boykota paralel olarak Osmanlı Devletinde “*ekonomik milliyetçilik*” tabir edilen “*millî iktisat*” politikasının gelişmesine katkı sağ-

¹²⁷ Hükümetin uyarılarının tersine İttihat ve Terakki Cemiyetinin vilâyetlerdeki teşkilâtları boykot kapsamına Rumları da dahil etmişlerdir. İstanbul'daki Amerika elçisinin boykot hakkında söyledikleri arasında “İzmir'deki bütün yabancı kurumlardan Rum personeli kovup yerlerine Müslüman personel almalarının istendiği... böylece bir milletin kendi uyruklarına karşı boykota giriştiği” ifadeleri yer almaktadır. Amerikan elçisi boykotu “Türkiye'nin millî düzeninin belirtisi saydığını” söylemektedir (Avcioğlu, *Aynı eser*, III, 1112-1114).

¹²⁸ İttihat ve Terakki Partisinin memleket çapındaki teşkilâtlarının bu yıllarda sıkça uygulanan boykotlara bakışı ve nasıl bir politika izlediği konusunda hatırat türü eserlerde fikir verici bilgilere ulaşılabilir.

¹²⁹ Bu tarihlerde Osmanlı hükümeti hâlâ “Girit'te hükümlerlik hakkımızın muhafazası esasında birleşen İngiltere, Fransa ve Rusya devletlerinin, bu esasa aykırı hareket etmeyeceklerinin temin olunduğu” neticesiz sözlerini tekrarlamaktaydı (Celâl Bayar, *Ben de Yazdım, Millî Mücadeleye Giriş*, İstanbul 1966, II, 481).

lamıştır¹³⁰. Balkan savaşlarının devam ettiği tarihlerde Girit'in Yunanistan'a ilhaki vesilesiyle boykot uygulaması, Rum vatandaşları da kapsayacak şekilde -fakat daha itidalli ve sistemli olarak- devam ettirilmiştir. İstanbul'dan Paris'e gönderilen bir raporda şu ifadeler yer almaktadır: “*Rumlara duyulan nefret en yüksek noktaya ulaşmıştır... Ne var ki Rumlar ticaret, zanaat ve hemen hemen tekelini ellerinde bulundurdukları serbest meslekler yoluyla nüfusun günlük yaşantısına karışmışlardır. Onlarla her şeyi bitirmek, onları iflas ettirmek ve millî temellere dayalı yeni bir ekonomik sistem kurmak istiyorlar...*”¹³¹.

Yunanistan'a karşı boykot, Girit'in Osmanlı hâkimiyetinden çıkışını bir müddet erteleyebilmiştir. Bu zaman içinde büyük devletler Girit adasında statükonun korunmasına ve bilahare Ekim 1911'de adanın tarafsızlığına karar vermişlerdir. Bu dönemde kesin bir çözüme ulaşamayan Girit meselesi, Balkan savaşları sonuna kadar çeşitli olaylarla devam etti. Girit Milli Meclisi Yunanistan'la birleşmek için çabalarını devam ettirirken bir yandan da adanın Müslüman halkına karşı baskılar yapıldı. Nitekim bu yüzden adada meskûn Müslümanların bir çoğu İzmir'e ve Anadolu'nun diğer bölgelerine göç etmek zorunda kaldılar¹³². Bir müddet büyük devletlerin idaresinde kalan Girit adası, İkinci Balkan Savaşları'nı müteakip Yunanistan'la yapılan Atina Antlaşmasından (14 Kasım 1913) bir ay sonra Yunanistan'a katıldı¹³³. 14 Aralık 1913 tarihinde adaya Yunan bayrağı çekildi¹³⁴.

¹³⁰ Zafer Toprak, *Türkiye'de Millî İktisat (1908-1918)*, Ankara 1982, s. 25 vd; Abdüllatif Şener, “Tanzimat ve Meşrutiyet'te İktisadî ve Malî Politikalar”, *Osmanlı, Yeni Türkiye Yay.*, Ankara 1999, III, 548-564.

¹³¹ Avcıoğlu, *aynı eser*, III, 1108-1109.

¹³² Girit'ten Anadolu'ya yapılan göçler, göçmen sayıları ve göçmenlerin iskân edildikleri yerler hakkında geniş bilgi için bkz. Nedim İpek, “Balkanlar, Girit ve Kafkaslar'dan Anadolu'ya Yönelik Göçler ve Göçmen İskan Birimlerinin Kuruluşu (1879-1912)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 1, İsparta 1995, s. 203 vd; Süleyman Beyoğlu, “Girit Göçmenleri (1821-1924)”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı 2, İstanbul 2000, s. 123-138.

¹³³ Balkan Savaşları sonunda yapılan Londra Antlaşması ile (30 Mayıs 1913), Girit tamamen Osmanlı idaresinden çıktı. Antlaşmanın 4. maddesine göre Padişah Girit üzerindeki bütün haklarını Avrupa büyük devletlerine bırakmayı kabul etti (Y. Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, II/2, Ankara 1991, s. 313).

¹³⁴ Balkan savaşları sonunda yapılan müzakereler için bkz. Bilal N.Şimşir, *Ege Sorunu Belgeler*, C. I-II (1912-1914), Ankara 1989.

E K 1

Düvel-i Erba'a-i Hâmiyye Süferâsı tarafından itâ olunan muhtıranın tercümesinin sûretidir.

Düvel-i Erba'a-i Hâmiyye şâyed Girid Meclisi mütekâribü'l-vukû' olan ictimâ'ı esnâsında a'zâ-yı müslimeyi kendilerinden hissiyâtlarına muğâyir bir tahlifin edâsını talep etmeksizin kabûl etmeyecek ve me'mûrîn-i İslâmiyenin aynı tahlifi edâ eylemedikçe serbestçe ifâ-yı vazîfe etmelerine ve maaşlarını almalarına müsâ'ade eylemeyecek olursa kendilerince münâsib görünecek tedâbire tevessül edeceklerini Girid Hey'et-i İcrâ'iyesine beyân ve iş'âra Han-ya'daki general konsoloslarını me'mûr etmişler ve bundan ma'dâ Girid sula-rındaki istasyonelerinin adedini tezyîde karar vermişlerdir.

Düvel-i Erba'a hukûk-ı hükûmrânî-i Hazret-i Pâdişâhîyi muhâfaza husû-sundaki fikir ve niyetlerini işbu tedâbîrin ittihâzı sûretiyle bir kere daha irâ'e ve isbât iderler ve bu husûsâta ibtinâ'en Hükûmet-i Seniyyeden Memâlik-i Osmâniye'deki heyecâna nihâyet vermek üzere sûret-i mü'essirede sarf-ı mesâ'î buyurmasını talep eylerler. Zîrâ Yunanistan'ın tavr ve hareketiyle vukû'ına sebebiyet vermediği bu heyecânın devâmı bir takım hâdisât-ı müte'essife tevlîd etmekden hâli kalamaz.

Eğer Hükûmet-i Osmâniye Girid'den bir idâre-i kat'iyeye te'sisine teşeb-büs edilmesi zamânının hulûl ettiği fikr ve itikâdında bulunur ise Düvel-i Erba'a ancak Berlin Mu'âhedenâmesi'ne vâzı'-ı imzâ bulunan düvel-i sâirenin iştirâkleriyle bu idâre hakkında tedkikâta ibtidâr edebileceklerini hükûmet-i müşârun ileyhâya derpîş ve ityân eylerler.

(Kaynak: BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 54).

EK 2

Girid Milli Meclisi'ndeki Hristiyan üyelerin Yunan Kralı adına yemin olayını protesto etmek maksadıyla Bandırma'dan Meclis-i Meb'ûsân'a çekilen telgraf.

Bandırma'dan, 30 Nisan 1326/13 Mayıs 1910

Son sözumüz ateşli şanlı ecdâdımızın her taşına birer baş fedâsıyla feth ve teshîr eyledikleri sevgili Giridimizde mahbûbe-i vatan adamızda bugün Yunan nâmına yemîn ediliyor. Hakk-ı feth yirminci asrın mecelle-i kemâlâtınca hukûk-ı düvelince esbâb-ı temellükün tuğrâ-yı garrâsıdır, isyanla pâymâl edilemez. Biz bu hakka müsteniden mazbûta-i cihân Girid adasının fâtihi ve hâkim-i meşrû'îlerimizi medenî muhterem Avrupa'ca ise tamâmiyet-i mülkiyemiz meşrû'iyet-i hâkimimiz taht-ı ta'ahhüd ve tekellüfe binâen aleyh bugün Girid bâgîlerinin hareketlerini nâmûs-ı tâcdârîlerine nâmûs-ı millîmizle bir tutarak dâimâ emîn ve müteşekkî olduğumuz Düvel-i Erba'a-i Hâmiyye'nin Girid üzerindeki hukûk-ı hükümrânîmizi tasdîkde ızhâr ve ibrâzından bir an bile geri kalmadıkları cümle-i medeniye ve insâniyelerine karşı bir tecâvüz bir hakâret telakkî eylediğimizi, hafî (?) vekâyi'den gözü açık ümem-i mûniseye i'lân Osmanlı İmparatorluğunun haysiyet ve mukadderât-ı mukaddimesiyle oynamak isteyen Girid vahşîlerinin şu cehâleti haysiyet-şikenânelerini şiddetle protesto eder ve bu protestoyu kanımızla canımızla fi'ilen te'bide hâzır bulunduğumuzu arzen muhterem vükelâmızın artık zamân-ı münâsibi gelmiş Girid işinin kat'iyen rabtını sabırsızlıkla bekleriz. Çünkü mesele Düvel-i Hâmiyyenin mübeccel nâmûslarına tecâvüz olmasa bile hakk-ı bekâ ve hayatımıza hakk-ı feth ve teshîrimize ta'arruz mâhiyetindedir. Bilinmelidir ki Girid mukaddes vatan-ı Osmânînin Giridi'dir. Terakkî-i te'âlîsinin kilididir, fazla olarak gıyâs-ı âlemiyyâtımızın geçididir. Evvel ve hâlde canımız cihânımız yalnız değil mukaddesiyet, milliyemizde de Girid'le kâimdir. Türk İmparatorluğu haritası parçalanmadıkça dildâde-i vatan sevgili Girid adamız Yunan'ın olamayacağına yediden yetmişe kadar cümlemiz ahd ü mîsâk sûretiyle karar verdik. Zirâ Girid bu mukaddes haritanın nokta-i rûhiyesidir. Vatan-ı Osmânî insandan ârî harâbeye dönmedikçe Girid'in bir karışından vaz geçmek bütün Osmanlılarca, biz vatanperverânca namussuzluk sayıldığından kanlarımızın seyelâbından evvel cihân içmelidir. Aksi hâlde işbu yirminci asr-ı kemâlin mukaddime-i zevâlidir. Artık kansız inkılâbla milel-i mütemedinenin hayret ve takdîrini isticlâb eden genç Türkiye günden güne olunan

hakaret ve tecâvüze karşı Düvel-i Erba'a-i Hâmiyye'ye istinâd ve i'timâdı kemâlde kalmak şartıyla sükûn ve sükûtunu vikâye edemeyeceğinden bundan sonra serbest bırakılmasını temennî eylediği bu hareketinde milletin ma'zûr görülmesini her vakit sulh ve salâhperverliğini merakla yâd eylediğimiz Avrupa düvel-i muazzamasına tebliğde vesatetlerini dileriz. Kırk bin nüfus tutar Bandırmalılar nâmına on bin kişiden mürekkep mitingi zîren imzaya me'zûn heyet-i idâresi Bandırma Kaymakamlığı vâsıtasıyla işbu son sözümüzü Sadâret-i uzmâya, Meclis-i Meb'ûsân-ı Osmânî Riyâset-i Celîlesine ve matbû'ât-ı Osmâniyyeye bilâ-te'hîr tebliğde mecbûr tutarız. 30 Nisan 1326.

Eşrâfdan Ali Rıza,

Eşrâfdan Mehmed Âkif,

Ermeni Marhasası Karabet,

Müfti-i Belde Kemâl,

Tüccârdan Ahmed bin Ömer,

Tüccârdan Hüseyin Avni,

Tüccârdan İsmâil Hakkı,

Tüccârdan Halil Sâmi,

Eşrâfdan Mehmed Servet

(Kaynak: BOA, DH-MUI, 102-2/17, lef 28-29)

“THE BOYCOTT AGAINST THE GREEK GOODS IN THE OTTOMAN EMPIRE”

Abstract

The opening of Crete National Parliament in the name of Greece's King in April 1910 caused serious protests by people living in Ottoman vilayats. These protests resulted in the boycott of Greek goods. In this article initially a short story of the Crete Question is given. Three things are dealt with: firstly the places and the ways in which the boycott was put into effect, secondly the Ottoman Government's approach to the boycott and finally the objection raised by European states. In discussing these points, the documents acquired from the Ottoman Archives and newspapers provided the main source of information. The effects and results of the boycott are studied and discussed in the conclusion.

Keywords

The Ottoman Empire, Boycott, Greece, Crete.

TÜRKİYE'DE ÇAYCILIĞIN TARİHİ GELİŞİMİ

*Kemalettin KUZUCU**

ÖZET

Çin'den Rusya yoluyla Osmanlı Devletine giren çay, Anadolu'da dört yüz yıldır kullanılmaktadır. Özellikle Tanzimat'tan sonra tüketimi artmış, XIX. yüzyılın sonlarında kahvaltı sofralarında yerini almıştır. Doğu Karadeniz bölgesinde çay yetiştirildiğine dair en eski tarih 1878'dir. Bu üretim, yöre halkının amatörce çalışmalarının sonucuydu. Sultan II. Abdülhamid döneminde çeşitli şehirlerde çay tarımı için girişimlerde bulunulmuş, ancak bunlardan olumlu sonuç alınamamıştır. Çay yetiştirme işine XX. yüzyılda daha bilinçli ve sistemli yaklaşmıştır. Bu dönemde teorik açıdan Ali Rıza Bey, uygulama açısından da Zihni Derin en gayretli iki kişi olarak ön plana çıkmıştır.

Anahtar kelimeler:

Çay, çay tarımı, II. Abdülhamid, Doğu Karadeniz Bölgesi, Ali Rıza Bey, Zihni Derin, Rize.

Dünyada sudan sonra en fazla tüketilen gıda ve ihtiyaç maddesi olan çay bugün yaklaşık kırk ülkede yetişmektedir. Kişi başına tüketimde dünyada beşinci sırada yer alan Türkiye, üretim bakımından altıncı sırada bulunmaktadır. Yaklaşık bir milyon insanın gelir kaynağı olması hasebiyle iktisadî hayatta olduğu kadar, sosyal hayatta da önemli yer işgal etmektedir. Türkçeye kattığı kelime ve deyimlerle, maddî kültüre soktuğu eşya ve gereçlerle, folklorik tıptaki yararlarıyla Türk kültürü ve etnografyasında derin izler bırakmıştır. Bu yazıda ağırlıklı olarak Türk çaycılığının Osmanlı dönemindeki durumu üzerinde durulacaktır. Zira bu konu şimdiye kadar yapılan çalışmalarda gözden kaçmış ya da ihmal edilmiştir. Osmanlı döneminde Anadolu'da çay yetişmediği, bu yönde bir faaliyette bulunulmadığı, üretimin Cumhuriyet devrinde başladığı yolundaki görüşler sık sık tekrarlanmıştır. Konuya girmeden önce, çayın keşfedilip yayılması ve Osmanlı kültüründeki yerine değinmek yararlı olacaktır.

* Yard. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

Efsaneler çayın beş bin yıl önce Çin topraklarında keşfedildiğini ortaya koymaktadır¹. M.Ö. 782 yılında Tang hanedanı zamanında, iç savaşların yol açtığı masraflara karşılık olmak üzere, çaya vergi konulması ona ticarî kimlik kazandırmıştır². Çayın keyif vericilerden sayılması ise milattan sonra olmuş; Çin'de eğlencelerde sarf edilen bir madde olarak gündelik hayata girmiş; Japonya'da asalet kazanarak ondan çâilik dini doğmuş³ ve böylece çay içme fiilî bir ritüel hâlini almıştır. Japonların çay estetiği, yöneticileri bu ürünün kendi topraklarında yetiştirilmesi fikrine sevk etmiş, nitekim 1191 yılından itibaren Japonya çay istihsaline başlamıştır. Bundan sonra çay kültürü XVII. yüzyıla kadar Hindistan, Türkistan, Moğolistan, Tataristan, İran ve Ortadoğu'ya; bu asırdan sonra da Avrupa ve Amerika'ya uzanmıştır. Çaya ilginin günden güne artması onu kahve ile rakip durumuna getirmişti. Bu nedenle hemen her kıtada birçok ülke, çay üretimi için çalışmalar başlattı. Nihayet XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Britanyalı sömürgeciler ve tacirler tarafından Hindistan'da çay üretimi gerçekleştirildi. Dünya piyasalarını Hint (Assam) çayıyla tanıştıran bu gelişmeden sonra 1870'te Seylan'da üretime geçildi⁴. Rusya'da (Batum-Ozurget sahası) 1885⁵, İran'da (Gilan) ise 1897 yılında ticarî çaycılık başladı⁶. XIX.

¹ Çayın keşfi hakkında Çin, Japonya ve Hindistan orijinli birçok efsane anlatılmaktadır. Bunlardaki ortak tema, adı geçen maddenin çeşitli hastalıklara şifalı gelen farmakolojik bir nebat olarak keşfedildiğini göstermektedir. Çin inançlarına göre, M. Ö. 2737 yılında imparator Shen Nung saray bahçesinde sıcak su içerken fincanın içerisine düşen bir yaprak suyun rengini değiştirmiş, etrafa hoş bir koku yaymıştı. Bunun üzerine yüce imparator yaprakların ait olduğu bitkinin bulunup her tarafa ekilmesini emretmiş; böylece çay yaygınlaşmıştır. Diğer efsaneler için bk. Viktor Khokhlachov, *Çay Alemi*, çev. N. Hasanaliyev, Bakü 1990, s. 9-10; Stephan Reimertz, *Çayın Kültür Tarihi*, çev. M. Tüzel, Ankara 1999, s. 63; Kudret Emiroğlu, *Gündelik Hayatımızın Tarihi*, Ankara 2001, s. 336.

² V. Khokhlachov, *age*, s. 10; Mehmed Arif, *Çay Hakkında Ma'lumât*, Dersaadet 1328, s. 6; Burhan Kacar, "Çayın Tarihi I", *Tarih ve Toplum*, Sayı 25, Ocak 1985, s. 41.

³ Okakura Kakuzo, *Çayname*, çev. A. S. Delilbaşı, İstanbul 1944, s. 11-12.

⁴ V. Khokhlachov, *age*, s. 18; S. Reimertz, *age*, s. 42; Aladin Goushegir, "Safevîlerden Günümüze İran'da Kahve ve Kahvehaneler", *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*, ed. H. Desmet-Grégoire-F. Feorgeon, çev. M. Atik-E. Özdoğan, İstanbul 1999, s. 181-182; "Çay Ziraatı", *Sihhat*, 8. sene, 23 Cemâziyelâhir 1309/23 Ocak 1892, s. 168; Hasan Fehmi, *Coğrafya-yı Smâi ve Ticârî*, İstanbul 1307, s. 119.

⁵ V. Khokhlachov, *age*, s. 22-24; A. Goushegir, *agm*, s. 189, n. 123.

⁶ Daniel Balland-Marcel Bazin, "Cay", *Encyclopedia Iranica*, California 1992, V, 103; A. Goushegir, *Aynı mak.*, s. 183. Avrupa'da XIX. yüzyıl sonlarına doğru Fransa, Güney Amerika'daki sömürgelerinden Guyana ile Martinique adasında; İtalya ise Sicilya ve Korsika adalarıyla Provence eyaletinde denemelerde bulunmuşlar, fakat sonuç alamışlardı. Kendi iklimlerinin müsait olmadığını tespit eden Hollanda ile Portekiz

yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başı itibarıyla dünyada çay yetişen yerler Çin, Japonya, Hindistan, Cava, Seylan, Brezilya, İran, Rusya ve Anadolu'dan ibaretti.

Osmanlı döneminde çay hakkında monografik eserler kaleme alınmış olmakla birlikte, bunlarda adı geçen maddenin ülkeye ne zaman ve nasıl girdiği hususunda kayda rastlanmamaktadır. Besim Ömer'in, "Çayın Memâlik-i Osmâniyyeye zaman-ı duhûlünü tahkik edemedim. Lâkin Avrupa'ya naklinden mukaddem vatanımızda revaç bulduğunda şüphe yoktur"⁷ cümlesi müphem olmakla birlikte yaklaşık bir tarihi yansıtmaktadır. Bu ifadeye istinaden Avrupa'ya ilk çay girişinin XVII. yüzyıl başları olduğu göz önüne alınırsa Osmanlı halkının XVI. yüzyılın sonlarında çayı tanıdığı ileri sürülebilir. İstanbul'da çay içildiğine dair en eski ve somut kayıt, şehir ve çevresini 1631 yılından itibaren gezen Evliya Çelebi'ye aittir. Kahvenin bid'at olduğu, sağlık açısından tehlikeler taşıdığı ve kavru- lurken yakıldığı sebebiyle haramlığı yönünde fetvaların verildiği tartışma ortamında Evliya Çelebi, çayın faydasından bahsetmiştir⁸. Eserin bir başka yerinde kendisinin o tarihe kadar hiç çay içmediği ifadesini kullanması,⁹ çayın bahsedilen tarihlerde yeni olmadığına dair ipucu vermektedir.

farklı bir metot izleyerek sömürgelerine yönelmiş; Hollandalılar Cava adasında, Portekizliler de Rio de Janeiro'da çay yetiştirmeyi başarmışlardır ("Çay", *Orman ve Maâdin ve Ziraat Mecmuası*, s. 26-27).

⁷ Besim Ömer, *Mükeyyifât ve Müskirâtdan Afyon, Kahve, Çay, Esrar*, İstanbul 1305, s. 89.

⁸ Evliya Çelebi, *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. O. Ş. Gökyay, İstanbul 1996, I, 240. Yazar, Gümrükhane hizmetçilerinin *erbâb-ı devletlere şeker*, Yemen kahvesi ve salebin yanında çay da ikram ettiklerini kaydetmiştir (s. 261). Çay kültürünün yerleşmesinden önce Osmanlı ahalisi arasında şurup, macun ve tiryak gibi sıvılar; ekşi sebze suları, ekseriyetle ilâç niyetiyle içilen kaynamış bitki suları ve süt mamulleri en eski keyif vericiler olarak ön plâna çıkmıştır (Hélène Desmet-Grégoire, *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*, s. 14). Yemeklerin yanında veya sair zamanlarda içecek olarak en fazla tüketilen sıvı, şerbetti. Salep ve rezene çayı da yaygındı (Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. E. Kılıç, İstanbul 1997, s. 233-234). Boza ise kış mevsimine mahsus, hatırlı bir içecekti. Hazırlanmasında mısır yerine arpa da kullanılan boza biraya yakın olmakla birlikte, içilmesinde dinî yönden bir yasak söz konusu değildi (Abdülaziz Bey, *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri*, haz. K. Arısan-D. A. Günay, İstanbul 1995, I, 152). İslâmiyetin yasakladığı alkollü içecekler daha çok gayrimüslimler ve sefaret personeli tarafından tüketilmiştir. Kakao ise ne çay, ne de kahve kadar şöhret bulmuş; "seçkin bir lezzet" olarak sadece Pera pastahaneleri müşterilerine münhasır kalmıştır (François Georgeon, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İstanbul Kahvehaneleri", *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*, s. 57). Osmanlı döneminde en fazla tüketilen keyif vericilerden birisi şüphesiz kahvedir. Yukarıda sayılanlarla aynı dönemde ve birlikte kullanılan kahvenin bunlardan farkı, keyif verici sınıfına giren en eski ve başlıca içecek olmasıdır.

⁹ E. Çelebi, *age*, s. 313.

Osmanlı'da çay içildiğine dair en eski tanıklardan biri de, Müslüman İranlılar, Hindistanlılar ve Araplarda olduğu gibi Türkler arasında da en gözde içeceğin çay ve kahve olduğunu ileri süren XVII. yüzyıl seyyahı Ovington'dur¹⁰. XVI-XVII. asır İstanbul'unun toplum hayatını inceleyen eserinde banyodan sonra hamamların halvet odalarında çay ve kahve içilerek sohbet edildiğini kaydeden Robert Mantran'ın görüşü¹¹ Ovington'ı tamamlamakta ise de; hamamlarda çay içildiği hususunda başka kaynaklarda bilgiye rastlanmadığını belirtmek gerekir. Bununla birlikte 1711 yılında çay hakkında Türkçe bir risale yazılmış olması,¹² bahsedilen maddeyi tanıyan kitlenin XVIII. yüzyılda biraz daha genişlediğini düşündürmektedir.

Çin çayı Osmanlı Devletine biri kuzeydeki Rusya, diğeri de Güneydoğu Asya ve Hicaz olmak üzere iki yolla girmiştir¹³. Orta Asyalı Türkler yeryüzünde çayı ilk tanıyan ve kullanan milletlerden biridir. Yesevî tarikatının kurucusu Hoca Ahmet Yesevî'ye atfedilen bir menkıbeye göre Türklerin çayla ülfeti XII. yüzyılda başlamıştır: Ahmet Yesevî sıcaktan yorgun düştüğü bir günde, Türkistan köylerinden birine sığınmıştı. Tesadüfen evine misafir olduğu çiftçinin zevcesi doğum yapmak üzereydi. Bu nedenle çiftçi Hoca'dan dua istemiş, o da bir dua yazmıştı. Nitekim duayı beline bağladıkları hamile kadın kolay bir doğum yapmıştı. Bu duruma çok sevinen çiftçi, çay kaynatıp Hoca'ya ikram eder. Ahmet Yesevî çayı sıcak sıcak içince terler ve yorgunluğu gider. Sonra da "Bu şifalı bir şey imiş, hastalarınıza bundan içirin ki şifa bulsunlar. Allah kıyamete kadar buna revaç versin" diye dua eder. Ananeye göre çay bundan sonra şifa verici bir içecek karakteriyle bütün Türkler arasında şöhret bulmuş¹⁴, hem de Çince'deki orijinal söyleniş biçimi tercih edilmiştir¹⁵. Bölgeden Anadolu ve İstanbul'a vuku bulan Türk göçleri ile çay kültürü Osmanlı topraklarına taşınmıştır. Meselâ Amasya yöresinde çayın yanında semaver kültürünün

¹⁰ Burhan Kacar, "Çayın Tarihi II", *Tarih ve Toplum*, Sayı 26, Şubat 1985, s. 35.

¹¹ Robert Mantran, *XVI. ve XVII. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat*, çev. M. A. Kılıçbay, İstanbul 1991, s. 218.

¹² Damadzâde Ebu'l-hayr Ahmed Efendi, *Çay Risalesi*, Bulak 1300. Eserin iki yazma, bir de matbu nüshası bulunmaktadır. Devlet memurluğundan önce aktarlık da yapmış olan Ahmed Efendi, risalesinde kendi tecrübeleri ışığında çayın fayda ve zararlarından bahsetmiştir (Kamer Karavit, *Türkçe Çay Risaleleri*, Marmara Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993, s. 3-4).

¹³ S. Faroqhi, *age*, s. 234.

¹⁴ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1984, s. 45, n. 39.

¹⁵ V. Vladimiroviç Barthold, *Asya'nın Keşfi Rusya'da ve Avrupa'da Şarkiyatçılığın Tarihi*, çev. K. Bayraktar-A. Meral, İstanbul 2000, s. 186.

de yaygın oluşunun sebebi, XVII. yüzyıldan itibaren Kafkasya'dan buraya hicret eden Azerbaycan Türklerine bağlanmaktadır¹⁶. Kültür ürünlerinin farklı bölgelere taşınmasında özel merak, bilimsel bir ilgi veya ekonomik amaçlarla ülkeleri gezen seyyahların rolü büyüktür. Bu durum, hac ziyareti için Hicaz'a giden Müslüman Osmanlıların, orada tanıştıkları dindaşlarının egzotik değerlerini kendi memleketlerine götürme arzusuyla, çayı Anadolu'ya taşıması olabileceklerini akla getirmektedir.

Osmanlı toplumunda başlangıçta çeşitli hastalıkların tedavisinde kullanılan çayın tüketimi XIX. yüzyılda artmış, bilhassa Tanzimat'tan sonra meskenler dışında, kahvehane, kıraathane, gazino ve bilhassa çayhane gibi kamusal mekânlara girmiş;¹⁷ resmî dairelerin hemen tamamında bulunan kahve ocaklarında çay da yapılmaya başlamış ve gerek memurlara gerekse konuklara sunulan çaylar için bardak kullanılmıştır¹⁸. Vali Mehmed İzzet Efendinin 1878 yılında neşrettiği risale, çayın Türk topraklarındaki işlerliği hakkında önemli ve kapsamlı bilgiler içermektedir. Yazar Farsça ve Fransızca eserlerin ışığında bitkinin keşfiyle ilgili efsanelerden yeryüzüne yayılışına, çeşitli kültürlerin çay demleme usullerinden kullanılan gereçlere ve çayın fayda ve zararlarından katkı maddelerine kadar birçok hususu derinlemesine incelemiştir. İzzet Efendi dibacede, kendisinin otuz seneyi aşkın süredir çay kullandığını belirtmiştir¹⁹. Çaya olan düşkünlüğünden ötürü yakın çevresi tarafından “Çaycı” lakabıyla

¹⁶ Özkan Yalçın, *Yedinci Şehir*, İstanbul 2001, s. 63.

¹⁷ 20 Rebûlâhir 1276/17 Kasım 1859, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Sadâret Mektubî Kalemi Nezâret ve Devâir (A. MKT. NZD), 295/69.

¹⁸ Carter V. Findley, *Kalemîyeden Mülkiyeye Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, çev. G. Ç. Güven, İstanbul 1996, s. 61.

¹⁹ Mehmed İzzet Efendi, *Çay Risâlesi*, İstanbul 1295, s. 1. Hacı Mehmed İzzet Efendi 1820 yılında Edirne'de doğdu. İlk tahsilini Edirne ve İstanbul'da yaptıktan sonra, Mekteb-i Maarif-i Adliye'den mezun olarak yirmi üç yaşında memuriyete başladı. Erzurum valisi Zarifi Mustafa Paşanın kethüdalığı göreviyle 1851'de ilk taşra görevine atandı. Muş, Çerkezistan, İstanbul, Hicaz, Şam ve Bursa'da çeşitli memuriyetlerde bulunduktan sonra 1872 yılında emekliye ayrılarak Kâbe yakınlarına yerleşti. Altı yıl burada kalırken, kendisine 1878'de Surre-i Humâyûn emâneti tevdi edilince tekrar memuriyete dönmüş oldu. Bundan sonra sırasıyla Suriye vilâyeti merkez mutasarrıflığı, Basra valiliği ve son olarak Adana valiliği görevlerinde bulundu. 1893 yılında ikinci defa emekli olarak Büyükkada'ya yerleşti. Memuriyeti sırasında birçok kez azil veya gönüllü istifa ile boşluklar da olmuştur (BOA, *Sicill-i Ahvâl Defteri*, nr. 4, 834-835; Ali Birinci, *Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât*, İstanbul 2001, s. 156-158). İzzet Efendi 1909 yılında seksen dokuz yaşında ölmüştür (Ekrem Reşad, Osman Ferid, *Musavver Nevâsâl-i Osmânî*, İkinci sene, İstanbul 1326, s. 189; A. Birinci, *Aynı eser*, s. 159).

anılan bu Osmanlı bürokratinin otuz yıllık tutkusu, çayın 1840'lı yıllarda kendi tiryakilerini yaratmaya başladığını göstermektedir. Çayın yayılmasında İranlılar ile Azerbaycan Türklerinin büyük katkısı olmuştur. Sema-verde çay demleme sanatında mahir olan bu iki halktan İstanbul'a göçenler, burada çaycı dükkânlarının açılmasında öncülük etmişlerdir. Yüzyılın sonlarına doğru özellikle Şehzadebaşı ve Direklerarası'nda çok sayıda çayhane açılmış; dönemin edip, şair ve gazetecilerinin devam ettiği bu işletmeler birer fikir ve sanat kulüpleri olarak hizmet vermişlerdir. Yine bu dönemde Rusya ile yapılan iki büyük savaştan sonra Anadolu'ya yerleştirilen Balkanlar ve Kafkasyalı muhacirlerin, Anadolu şehir ve kasabalarında çay kültürünün daha geniş kesimlerce benimsenmesinde önemli rol oynadıklarını belirtmek gerekir.

II. Abdülhamid Döneminde Çay Tarımı Faaliyetleri

Çayın Osmanlı halkı arasında ne zaman kullanılmaya başladığı konusunda kesin bir tarihten söz edilemediği gibi, ekimi ve üretimiyle ilgili bilinenler de yanlış veya eksiktir. Çay monografileri, her şeyden önce bir tarım ürünü olan çayın Osmanlı'daki tarihî sürecini ihmal etmişlerdir. Cumhuriyet döneminde çay teknolojisi ve kültürü üzerine eğilen yazarların genelindeki eğilim ise, bitkinin Türkiye'deki tarımsal serüveninin Cumhuriyetin ilânından sonra başladığı şeklindedir. Bununla birlikte bazı araştırmacılar, söz konusu bitkiyi üretmek için 1888 ve 1892 tarihlerinde Bursa'da yapılan iki başarısız denemeyi kaydetmekle yetinmişlerdir. Oysa dönemin basını başta olmak üzere, konuyla ilgili arşiv belgeleri ve şehir salnameleri Türk çaycılığının başlangıç tarihine dair yeni ve tatmin edici bilgiler sunmakta, çayın tarımıyla ilgili faaliyetlerin Cumhuriyetten yarım asır önce başladığını ortaya koymaktadır.

Doğu Karadeniz bölgesinin sözlü halk kültürüne göre, yörede çay üretimi Osmanlı döneminde, hatta XIX. yüzyılın sonlarında başlamıştır. Nitekim 1878 yılına ait Trabzon vilâyeti salnamesi bu görüşün doğruluğunu belgelemektedir. Zira salnamede 1878 yılında Lazistan sancağına bağlı Hopa kazasında 20.000, Arhavi nahiyesinde de 5.000 olmak üzere toplam 25.000 kıyye çay elde edildiği kayıtlıdır. Halk arasında Moskov Çayı olarak bilinse de halis Çin çayından başka bir şey olmayan bitki, şehir merkezi de dahil olmak üzere Trabzon'un çeşitli mıntıkalarında yetişmekte idi. Fakat rakamsal değer açısından salnamede Hopa ve Arhavi rekolteleri dışında kayıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte üretim düşük olarak değerlendirilmiştir. Bunun nedeni ürünü işleme tekniğinin bilinmemesiydi. Salnamenin kaydına göre hükümet, gelecek yıllarda verimin

yükseltilmesi için tedbirler alacağını vaat ediyordu. Öte yandan çayın ekonomik boyutu hakkında çiftçileri bilgilendirmek ve onları teknik açıdan aydınlatmak amacıyla vilâyet gazetesinde yazılar yayımlanması kararlaştırılmıştı²⁰.

Tamamen bireysel çabalarla gerçekleştirilen bu üretim, çalışmak amacıyla başta Batum olmak üzere Rusya'nın çeşitli şehirlerine giden Rize ve Artvinli işçilerin, memleketlerine döndüklerinde getirdikleri çay fidanlarını burada dikmelerinin sonucuydu. İlk zamanlarda özel bahçe ve tarlalarda ekilen egzotik bitkinin daha sonra ormanlık sahalarda ve kırlarda kendiliğinden yetiştiği tespit edilmişti. Yaklaşık yarım metre boy veren ağaçlar başlangıçta kimsenin dikkatini çekmemiş, sıradan bir ot olarak nitelendirilmişti. Bitkinin Rusya'daki konumuna vakıf olanlar ise yaprakları ilkel metotlarla işledikten sonra haşlayıp suyunu içmeye başlamışlardı. Zamanla diğerlerinin de ilgisini çekince bazı çiftçiler kurdukları yaprakları satıp gelir elde etme yolunu tuttular. Hükûmet yörede belli bir tüketim potansiyeli kazandığını tespit edince çaya gümrük resmi uygulama kararı aldı. Ayrıca mirî arazide yetişenler yüzde yirmi oranında orman vergisine tabi tutuldu. Ancak dar gelirli üreticilerin bu ağır yükü kaldırması imkânsızdı. Nitekim çiftçiler karara itiraz ettiler. Üreticilerin şikâyeti Trabzon valiliğince 22 Ocak 1879 tarihinde Babıâli'ye iletildi. Vali yazısında, üreticilerin maruz kaldığı vergi yükü karşısında bu işten vazgeçebileceklerine dair endişesini dile getiriyordu. Halbuki aynı bitkinin yetiştiği Rusya'da hükûmet bunu gümrük vergisinden muaf tuttuğunu ilân etmişti. Osmanlı hükûmeti de Rusya gibi, adı geçen vergileri kaldırmalı, hatta bu yeni gelir ve geçim kaynağı teşvik edilmeliydi. Aksi takdirde üretilen çayların Rusya'ya kaçırılıp orada pazarlanması dahi söz konusuydu.

Çiftçilerin itirazı ile valinin kaygı ve önerileri Şûra-yı Devlet'te tartışıldı. Esasında kırlarda veya şahsa ait tarlalarda kendiliğinden yetişen bir bitkinin orman resmine tâbi tutulması hukuka aykırıydı. Üstelik ürün halkın sarf ettiği para ve emek sayesinde meydana gelmişti. Devletin maddî ya da başka türlü katkısı söz konusu olmadığı için yapraklardan gümrük vergisi talep edilemezdi. Bu hususlar göz önüne alınarak adı geçen vergilerin kaldırılmasına karar verildi. Meclisin kararı Orman ve Maâdin Nezaretince de onaylayınca padişahın iradesiyle vergiler kaldırıldı²¹.

²⁰ *Trabzon Vilâyeti Salnâmesi*, Defa 11, sene 1296, s. 169.

²¹ Nezaret, gerekçe olarak, çay bitkisinin cins ve niteliğinin sağlık açısından yarar ve zararlarının yeterince bilinmediğini göstermişti. Bu nedenle bitkinin incelenmesi amacıyla fidan, dal, çiçek ve tohumundan bir miktar nümune gönderilmesini istemiştir (4 Receb 1296/24 Haziran 1879, BOA, İrade, Şûrâ-yı Devlet (İ. ŞD), nr. 2515.

Trabzon vilâyetinde üreticilere getirdiği vergi muafiyetiyle onları ekonomik açıdan rahatlatan hükûmet, komşu İran ve Rusya'da olduğu gibi çay tarımını devlet eliyle gerçekleştirmek için harekete geçmiştir. Mudanya kaymakamı Hasan Fehmi, 1307 (1889-1890) yılında yayımlanan eserinde, Çin'den satın alınan çay fidanlarının “Ticâret nâzırı esbak İsmail Paşa hazretleri vâsıtasıyla Bursa'ya nakl ve dikilmiş”²² olduğunu kaydetmektedir. Fakat 1888 yılındaki bu girişim, Bursa ikliminin çay yetişmesi için gerekli ekolojik şartlara sahip olmaması nedeniyle başarıya ulaşamamıştır²³. Bununla birlikte, dünya pazarlarında en fazla boy gösteren sanayi bitkilerinden olan çayın üretilmesi işinin hükûmet programına alındığını göstermesi açısından bu teşebbüs önemlidir.

Nitekim bu tarihten dört yıl sonra, 1892 yılında Bursa'da bir deneme daha yapılmıştır²⁴. Bu teşebbüsle ilgili olarak bizim araştırmalarımızda bir bulgu elde edilememiş olmakla birlikte, çayın gündelik hayatta her geçen gün bir kat daha önem kazandığı ve bu yüzden tarımına başlanması hususunda kamuoyu beklentilerinin arttığı dikkat çekmektedir. Bunu son derece bilimsel üslûpta kaleme alınan birçok gazete ve dergi makalesinden, yazı dizilerinden ya da ziraat ve iktisat kitaplarındaki atıflardan anlamak mümkündür.

Bursa'daki denemelerin başarısız olması üzerine hükûmet vilâyetlere genelgeler göndererek bölgelerinin arazi yapısıyla iklim özelliklerinin ziraat müfettişlerince incelenmesini istedi. Derhal görevlendirilen müfettişler arazi taramasına giriştiler. Müfettişler elde ettikleri bulguları rapor hâlinde derledikten sonra hazırladıkları projeleri hükûmete sunmaya başladılar²⁵. Bu rapor ve projeler ilgili kurumlarda tetkik edildikten sonra, II. Abdülhamid'in isteğiyle 1894 yılında, öncekilere oranla ciddî ve bilinçli bir teşebbüste daha bulunuldu. Padişah “havâss-ı gıdâiyye ve şifâiyyesi hasebiyle pazar-ı ticârette bir mevki-i mühim ihrâz etmesinden dolayı” çay ziraatına büyük önem veriyordu. Nitekim nümune çiftlik ve tarlalarında daha önce özellikle hazırlanmış olan birer dönümlük arazide ekiminin denenmesi amacıyla Japonya'ya fidan ve tohum sipariş edildi. Öte yandan Trabzon, Maraş, İzmit ve Bursa havalilerinde kendiliğinden yetişen ve

²² H. Fehmi, *age*, s. 117.

²³ B. Kacar, “Çayın Tarihi II”, s. 29; Turhan Baytop, *Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi (Geçmişte ve Bugün)*, İstanbul 1984, s. 202.

²⁴ Türkan Ülkütaşır, “Ülkemizde Çayın Millî Servet Olarak Kabulü ve Yetiştirilmesi”, *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 52, Ocak 1972, s. 22; B. Kacar, “Çayın Tarihi II”, s. 29.

²⁵ *Servet-i Fünûn*, nr. 172, 16 Haziran 1310/29 Ağustos 1894, s. 256.

halk arasında çay adı altında içilen birtakım bitkiler için Halkalı Ziraat Mektebi'nde bir meyvesiz ağaç fidanlığı oluşturulacak; adı geçen dört şehirde yetişen bitkilerden birer nümune de burada ekilecekti. Bursa ve İzmit'ten fidanların sökülerek getirilmesi için, bu işte uzman olarak kabul edilen Kızıltoprak Amerika Asma Fidanlığı müteahhidi Mösyö Egrelt görevlendirildi. İki şehirde bulunacağı süre zarfında Egrelt'e 50 kuruş yevmiye ödenecekti. Fidanların sökülmesi, nakliyesi, Mösyö Egrelt'in harcırahı ve ayrıca Japonya'dan gelecek fidan ve tohumların bedeliyle nakliye ücreti toplamı 15.000 kuruşluk harcama gerektiriyordu. Bu meblâğ, "umûr-ı ziraat için Ziraat bankasından üç yüz on senesine mahsûben ikrâz olunan hesap meyanında nebatât-ı müfide ihdâs ve ta'mîm-i ziraatı tahsisâtı olarak" ayrılan 150.000 kuruştan karşılanacaktı²⁶.

Faydalı bitkilerin yetiştirilmesi ve tarımının yaygınlaştırılması için bütçeden özel ödenek tahsis edilmesi, hele çay ekiminde sarf edilmek amacıyla Ziraat Bankası'ndan borç alma yoluna gidilmesi, hükûmetin konuyla ilgili hassasiyetini yansıtmaya açısından önemlidir. Hükûmetin tutumu basın ve kamuoyu tarafından ilgiyle takip edilmekteydi. Coşkunoğlu Yusufaki tarafından İzmir'de yayımlanan Osmanlı Terakkî-i Ziraatı gazetesinde yer alan bir makalede Cezayir ve Rusya'daki çaycılık faaliyetlerinden hayranlıkla bahsedildikten sonra, Doğu Karadeniz havalisinde çay yetiştirebileceği ileri sürülmüştü. Zira bu bölge Uzakdoğu'nun çay yetişen sahalarıyla aynı ekolojik şartları taşıyordu. İstihsal başarıldığı takdirde, bu değerli tüketim maddesi hem daha ucuza mal edilecek, hem de ülkeye yeni bir gelir kapısı açılmış olacaktı: "İmdi bir taraftan çayın sarfiyât-ı azîmesini diğer taraftan da memleketimizce yeni bir menba'-ı varidâtın tedârikini pîş-i nazar-ı ehemmiyyete alarak Çin'den ve Japonya'dan çay tohumlarından ve fidanlarından getirtilerek münâsip mahallerde yetiştirilmesini hükûmet-i seniyyenin her vakit meşhûd-ı 'uyûn-ı şükrân olan himmet-i terakkî-perverânesinden bekleriz"²⁷.

XIX. yüzyıl sonlarında Anadolu ve Balkanlarda birçok şehirde nebatat bahçesi oluşturulmuştu. Bunların tesisi iki amaca dayalıydı: Birincisi ülkede yetişen ürünlerin kalite ve cinslerini iyileştirmek, ikincisi Osmanlı topraklarında yetişmeyen nebatların deneme ekimlerini yapmaktı. Bahsedilen ürünlerin başında pamuk, patates, pirinç, keten, kenevir gibi sanayi

²⁶ 20 Rebiulâhîr 1312/19 Ekim 1894, BOA, İrade, Orman ve Maâdin (İ. OM), 2/R 1312.

²⁷ "Çay", *Osmanlı Terakkî-i Ziraatı*, nr. 16, 29 Rebiulâhîr 1312/28 Ekim 1894, s. 247.

bitkileri geliyordu. Bunun yanında orman bitkileri²⁸ ve keyif vericilerin tecrübesi de ihmal edilmiyordu. Hükümet 1896'da Trablusgarp'ta Yemen kahvesi ziraatını denemiş; fakat sonuç alınamayınca bir yıl sonra Bingazi'de tecrübesini kararlaştırmıştır²⁹. Sultan II. Abdülhamid çay tarımına önem vermekte, bu konudaki dahili ve harici gelişmeleri yakından takip etmekteydi. 1896 yılında Buharalı Yusuf adında biri, Trabzon'da yetişen bir bitkiden topladıktan sonra bizzat işleyerek hazırladığı çay yapraklarının, patenti kendisine ait olmak şartıyla pazara sürülmesi için Ziraat Nezareti'ne başvurmuştu. Öte yandan hazırladığı bir çay paketini, Sultan II. Abdülhamid'e takdim etmişti. Padişah bu durumdan memnun olmuş ve o tarihe kadar gelen diğer başvuruları da dikkate alarak Trabzon ve çevresine teknik heyet göndermiştir³⁰. Yine Cava adasındaki ıslahat hareketleriyle buradaki çay ve kahve tarımı faaliyetleri üzerine bir kitap hazırlayan Hollandalı Hobis'i huzuruna kabul ederek takdir etmiş, kitabı inceledikten sonra kendisini ödüllendirmiştir³¹. Dost devlet yöneticilerine hediye sunarken ülkelerin kültürel yapısını gözetmeye gayret eden padişah, Rusya'da çay kültürünün yaygın oluşundan dolayı Çar II. Nikola'ya Yıldız çini fabrikasında yaptırdığı özel bir çay takımı hediye etmiştir³².

²⁸ Örneğin Sivas'taki orman sahalarını genişletmek amacıyla satın alınan okaliptüs tohumu ile Nemçe çamı fidanları, Tokat ve Amasya sancaklarında ekilmişti. Çamın aynı cinsinden Muş sancağına da gönderilmiş; İşkodra ahalisine susam tohumu dağıtılmıştır (*Ceride-i Baytariyye ve Zirâiyye*, Dördüncü sene, nr. 15, 17 Nisan 1319, s. 227).

²⁹ 27 Rebülâhir 1315/22 Eylül 1897, BOA, Şûrâ-yı Devlet (ŞD), 524/24. Osmanlı matbuatı çayın yanında kakao, tütün ve kahve gibi diğer keyif vericileri de bütün yönleriyle işlemiş, bunların tarımının genişletilmesi hususunu gündemde tutmuştur. Örneğin *Sabah* gazetesi Yemen'deki kahve ziraatının diğer Osmanlı vilâyetlerine teşmil edilmesi konusunda bir makale neşretmiş; bu yazı birçok yerde olduğu gibi Yemen'de de yankı bulmuştu. Burada yayımlanan haftalık *San'a* gazetesi adı geçen makaleyi iktibas ettikten sonra, Cebel-i Lübnan'ın ekolojik şartlarının (bulutlu, daima sisli ve rutubetli) Yemen'in kahve yetişen vadi ve dağlarına çok benzediğini belirtmiş ve burada kahve tarımının denenmesi yolunda hükümete öneride bulunmuştu (*Sabah*, nr. 656, 15 ZA 1308/22 Haziran 1891, s. 2).

³⁰ Ali Rıza-Nureddin Münşi, "Bursa'dan Çay Çıkar mı ve Bursa Çayı Nedir?", *Halkalı Ziraat Mektebi-i Âlisi Mecmuası*, nr. 2, Temmuz 1333, s. 114.

³¹ 25 Şevval 1319/4 Şubat 1902, BOA, Yıldız Perakende Evrakı Başkitâbet Maruzâtı (Y. PRK. BŞK), 66/3.

³² Hediyeden büyük memnuniyet duyan çar, parçaları tek tek incelemiş ve mükemmelliğini takdir etmişti. Çar, özellikle takımın mavi rengine ve desenin zarafetine hayran kaldığını gizleyememiş; padişahın estetik anlayışıyla kendisinininkinin örtüşüğünü ifade etmiştir (14 RA 1320/20 Haziran 1902, BOA, Yıldız Perakende Evrakı Elçilik, Şehbenderlik, Ateşemiliterlik Maruzâtı [Y. PRK. EŞA], 40/54).

Bu arada malî bunalımdan dolayı bazı ürünlerle birlikte çay ithalatının da azalması, tiryakileri yeni arayışlara sevk etmiş, bazı şehirler kırsallarında kendiliğinden yetişen ve çayı andıran birtakım otlar çay makamında içilmeye başlanmıştı. Bunun üzerine ziraat müfettişleri ve nümune tarlaları müdürleri vasıtasıyla söz konusu bitkilerin incelenmesine girildi. Elde edilen bitki tohumları nümune çiftlik ve tarlalarına ekildi. İncelemeler sonunda bu bitkilerin çay olmadıkları tespit edilmekle birlikte, metabolik bir bozukluğa yol açmayacağı için içilmelerinde sakınca bulunmadığı belirtildi. Halk sağlığını ön plânda tutan hükûmet lâboratuvar tetkiklerini sürdürürken hakiki çay üretimi hususundaki çalışmalara da devam etmekteydi. Bu amaçla Japonya'dan halis çay tohumu, Batum'dan da fidanı getirildi. Derhal ekilen tohumlar kısa süre sonra filiz vermeye başladı. Fakat yaprakların olgunlaşması beklenirken gün geçtikçe kurumaya yüz tuttuğu görüldü. İnceleme sonunda bu durumun, yaprakların güneşe maruz kalmasından kaynaklandığı tespit edildi. Bunun üzerine ilgili birimlere yazı gönderilerek, fidanların yeni ekim döneminde çardak altlarına veya bunun gibi gölgelik alanlara dikilmesi istendi. Öte yandan işin tekniğini ve iklim koşullarını öğrenmek amacıyla Batum'a özel bir memur gönderilmesi kararlaştırıldı. Memur, dönüşünde iki yüz fidan daha getirecek ve bunların ekimi onun belirleyeceği tarzda yapılacaktı³³.

Öte yandan ağır ekonomik şartlara rağmen ithal edilen çaylar düşük kaliteli çıkmakta, bir yandan da kaçak yollarla yurda sahte çaylar sokulmaktaydı. Örneğin 1900 yılında Batum'dan getirtilen 27 çuval ve bir sandık siyah Kafkasya çayı yaprakları Mekteb-i Tıbbiye laboratuvarında tahlil edilmiş; sonuçta bunların bükülüp kavrulduktan sonra çay görünümü kazandırılmış etkisiz bir nebata ait olduğu anlaşılmıştı. Bunun üzerine “kahve ve çaylardan mevâdd-ı muzırira ile telvin ve tağşış edilmiş olanlarıyla mevzû‘ bulunanları ithal edilmeyip kezâlik iâde edilecektir” maddesi gereğince söz konusu yapraklar Batum'a iade edilmiştir³⁴.

Ülkede hüküm süren çay kıtlığı muhtekirleri de harekete geçirmişti. Kırım harbinden sonra Kafkasya'dan gelip Tokat ve Bursa havalisine yerleşen Çerkez muhacirlerden bir kısmı, kırlarda kendiliğinden yetişen ve çayı andıran bir bitki yaprağını siyah çay elde etme metoduyla kavurup işledikten sonra satmaya başlamıştı. “Yerli çay” adıyla piyasaya sürülen bu maddenin şöhreti kısa sürede İstanbul'a ulaşmıştı. Bunun üzerine Orman

³³ *Orman ve Maâdin ve Ziraat Mecmuası*, 3. sene, nr. 9, Cemâziyelâhir 1314/Ekim 1896, s. 276-277.

³⁴ 9 Cemâziyelâhir 1318/4 Eylül 1900, BOA, ŞD, 592/15, lef 1.

ve Maâdin ve Ziraat Nezareti'nin emriyle yapraklar incelendi. Tetkikler sonunda bunların çay olmadığı saptandı. Bununla birlikte çay adı altında satılmasının yanlış olduğu belirtilerek, söz konusu yaprakların kavurma, bükme vs. herhangi bir işleme tâbi tutulmaksızın doğal hâliyle ve orijinal ismiyle pazarlanmasında sakınca bulunmadığı ifade edildi. Tahlil raporu uyarınca, memleketteki çay kıtlığı da göz önüne alınarak, nezaretin direktifiyle bitkinin ekilmesi ve pazarlanması teşvik edildi. Sonuçta üretimde beklenmedik bir artış kaydedilmiş, hatta ihracatına başlanmıştı. Hükûmetin böyle bir tutum sergilemesi ekonomik krizin yol açtığı fakirlikle yakından alakalıydı. Zira bu dönemde piyasalarda ticareti yapılan zaten muhtelif türlerde çay vardı. Ahali bu farklı türleri rahatlıkla ayırt edebildiği için isteyen dilediğini satın alabilmekteydi. Yerli çay namıyla pazarlanan yaprakların sıhî bakımından tehlike taşımadığının tescillenmesi, onun toplum nazarında rağbet görmesine sebep olmuştu. Bu itibarla böylesine revaç bulmuş bir maddeye yasak getirilmesi sahiplerine ve hazineye zarar vermektan başka bir işe yaramazdı. Yine de hakiki çayla karıştırılmaması için bunun “Tokat Çayı” adıyla ve hiçbir işleme tâbi tutulmadan doğal haliyle satışa sunulması uygun görülmüştü³⁵.

XX. Yüzyıl Başındaki Çalışmalar ve Ali Rıza Bey

Kafkasya'dan Anadolu'ya göç eden muhacirlerin önceki vatanlarında çayın gerek üretimi gerekse tüketimi açısından tecrübe ve alışkanlıkları bulunduğu ve bu alışkanlıklarını devam ettirmek istedikleri açıkça anlaşılmaktadır. Bunların yeni vatandaki komşularını, yani yerli ahaliyi etkiledikleri de ortadadır. Nitekim çay, kahvaltı sofralarının başlıca tüketim maddesi hâline gelmiştir³⁶. Bu dönem, Balkan ve Birinci Dünya savaşlarının doğurduğu ekonomik sıkıntılara paralel olarak çay kıtlığının da hükümünü sürdürdüğü bir dönemdi. Tiryakiler kendiliğinden yetişen birtakım otları haşlayarak içmeye devam etmekteydi. Örneğin Bursa civarında ağaç çayı ve çimen çayı adlarıyla iki cins bitki yaprağı revaç bulmuştu. Hatta bazı çiftçiler bu yaprakları şehirde satarak gelir elde etmeye başlamıştı. Halkın kendi imkân ve becerisiyle hazırlayarak çay makamına yükselttiği bu maddeler mahallî ve genel basında ele alınarak tartışma konusu edilmiştir. Özellikle ziraatçıların kaleminde çıkan bilimsel makalelerden birkısmı Anadolu'da çay yetiştirildiğini ileri sürerken; birkısmı da Bur-

³⁵ 21 Receb 1318/14 Kasım 1900, BOA, ŞD, 592/15.

³⁶ M. Arif, *age*, s. 2; Mehmed İzzet, *Rehber-i Umûr-ı Beytiyye*, Dersaadet 1326, III, 147.

sa'da çay makamında içilen bitkinin aleyhinde bulunuyordu. Felâhat dergisi Rusya'nın Karadeniz sahillerinde çay tarımının başarıyla uygulandığını belirterek aynı denizin Osmanlı'ya ait kıyılarının da bu amaçla değerlendirilebileceğine dikkat çekmişti³⁷. Söz konusu tartışmalar, Halkalı Ziraat Mekteb-i Âlisi Mecmuası'nın sütunlarına taşınmıştı. Adı geçen mektep hocaları, yaprakları lâboratuvar ortamında inceledikten sonra ağaç çayı denilen yaprakların *Vaccinium Arctostaphylos* L. bilimsel adıyla bilinen ayı üzümüne ait olduğunu saptamıştı³⁸. Çimen çayı denilen nebatın da Rusya'da Kafkasya çayı namıyla şöhret bulan ve bilimsel adı *Vaccinium Myrtillus* L. olan yaban mersini yapraklarından başka bir şey olmadığı belirtilmişti³⁹.

Bernard Lewis, halkın kahveye bağımlılığını azaltmak maksadıyla İran ve Türkiye'de yöneticilerin teşvikiyle XX. yüzyılda yaygın biçimde çay tarımı yapılmaya başladığını ileri sürmüştür⁴⁰. Bu tespit İran açısından yerinde kabul edilse bile, Osmanlı Devleti açısından yazarın görüşüne katılmak zordur. Zira 1900'lü yılların başı, hükûmetin dahilî ve harcî birçok yeni problemle karşı karşıya kaldığı, malî bunalımın zirveye ulaştığı bir dönemdir. O nedenle yeni yüzyılın -en azından- ilk çeyreğini, Türk çaycılığının tesisi yolunda devlet uygulamalarından ziyade ferdi çabaların ön plânda bulunduğu bir dönem olarak kabul etmek gerekir.

³⁷ “Bizde dahi çayın isti'mâli seneden seneye artmaktadır. Köylerimizde bile çay içiliyor. Bizde dahi Bahr-i siyâh'ın aynı derece-i arz ve ikliminde memleketlerimiz vardır. Bahr-i siyâh'ın Rus sevâhilinde çay ziraatı muvaffakiyetle icrâ edildiği gibi, Bahr-i siyâh sahillerimizde dahi çay ziraatının icrâsı kâbil olunacağı pek âşikâr bir hakikat-ı fenniye'dir. Ziraat Nezâreti tarafından şimdiye kadar bu babda ne yapıldığına dair bize bir ma'lumât veren bir zat bulunacak mıdır?” (“Bahr-i siyâh Sahillerinde Çay Ziraatı”, *Felâhat*, I. Sene, nr. 24, 1 Mart 1330/14 Mart 1914, s. 380).

³⁸ Ali Rıza-N. Münşi, “Bursa'dan Çay Çıkar mı...”, s. 12.

³⁹ Ali Rıza, “Bursa'nın Çimen Çayı Yaban Mersini, *Vaccinium Myrtillus*”, *Halkalı Ziraat Mekteb-i Âlisi Mecmuası*, nr. 4, Kânûnısânî 1334, s. 249. Meşrutiyet döneminde Akşehir'de kaymakamlık görevinde bulunan Bereketzâde İsmâil Hakkı, burada Akşehir çayı adında bir içeceğin keyifle içildiğini görmüştü. Bunun üzerine kendisi de içmiş ve rengiyle kokusunun çaydan farkı olmadığını, üstelik terletici özelliği bulunduğunu anlamıştı. İsmâil Hakkı Bey, bu bitkiyi yöreye tanıtan kişiden hazırlama talimatını aldıktan sonra bir raporla birlikte vilâyet merkezine gönderdi. Aradan bir süre geçtikten sonra gelen cevapta, söz konusu yaprakların incelendiği ve hakikî çay olmadığı bildirildi. Yaprakların gerçekten incelenmediği kanaatini taşıyan kaymakam her ne kadar cevaptan tatmin olmamışsa da, kendisinin uzmanlık sahasına girmeyen böyle bir hususta fazla fikir yürütmekten sakınarak uğraşısını bırakmıştır (Bereketzâde İsmâil Hakkı, *Yâd-ı Mâzî*, Dersaadet 1332, s. 289-291).

⁴⁰ Bernard Lewis, *The Middle East A Brief History of the Last 2000 Years*, New York 1995, s. 161.

Ferdî teşebbüslerin ilk aktörü Rize Ziraat Odası reisi Hulusi Beydir. Adı geçen memuriyeti sırasında Hulusi Bey, Rize ile Batum'un iklim şartlarının birbirine benzerliğini göz önüne alarak 1912 yılında Batum'dan tedarik ettiği tohumları kendi bahçesine ekmişti. Tohumlar kısa müddet sonra boy verdi. Ancak Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması ve Rize'nin Ruslar tarafından işgali üzerine Hulusi Bey hicret etmek zorunda kaldı. Beş yıl sonra 1919 yılında bölgeye geri döndüğünde çay konusuna eğilmeye devam etti. Faaliyetleri hakkında kaynaklarda başka bilgi bulunmayan Hulusi Bey, deneyimlerinin sonucunu Hariciye Nezaretine ve ayrıca Halkalı Ziraat Mektebi hocalarından Ali Rıza Bey'e sunmuştur⁴¹. Hulusi Beyin çay ziraatıyla ilgili faaliyetlerini anlatan oğlu Ekrem Karadeniz, babasının ektiği tohumların tutmuş olmasından hareketle, onun Rize'de çay yetiştirebileceğini ispat ettiğini ileri sürmüştür. Yukarıda bahsedildiği üzere bölgede XIX. asrın son çeyreğinden beri çay yetişmekteydi. Bu bakımdan Hulusi Beyin çalışmasını "ilk" şeklinde telakki etmek yanlıştır. O tarihlerde halk arasında çayın hudâyî nâbit, yani kendiliğinden yetişen bir bitki olduğunu kabul edip, insan eliyle yetiştirilmesine şans tanımayan yaygın bir kanaat vardı. Bu bakımdan, böyle menfî düşünceleri çürüten bir cevap niteliğinde olmasından dolayı Hulusi Beyin faaliyetini takdir etmek gerekir.

Osmanlı döneminde çayın tarımsal serüveninde teorik anlamda en etkin kişi şüphesiz Ali Rıza Beydir⁴². Yukarıda Bursa çaylarıyla ilgili tartışma ortamında bilimsel makaleleriyle konuya ışık tuttuğuna belirttiğimiz Ali Rıza Bey, Batum'un⁴³ ziraat yapısıyla ekonomik durumunu incelemek

⁴¹ Soyadı kanunuyla Karadeniz soyadını alan Hulusi Bey, 1929 yılında İstanbul'a taşındı. Öldükten sonra Edirnekapı şehitliğine defnedilen Karadeniz'in büyük bir fotoğrafı Rize Çay Fabrikasının duvarına asılmış; ailesine de her yıl sembolik olarak üç kilogram çay hediye edilmeye başlanmıştır (Ekrem Karadeniz, "Türkiye'ye Çay Hangi Tarihte Nasıl Girdi?", *Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, 8, Ağustos 1979, s. 63-65).

⁴² Ali Rıza Bey, veteriner ve ziraatçı yetiştirmek amacıyla Osmanlı'nın son dönemlerinde açılan Halkalı Ziraat Mektebinde botanik ve bitki hastalıkları hocalığı yapmıştır. Birinci Dünya Savaşı yıllarında, meslekî ve teknik eğitim veren bu okulun müdür vekilliğine getirilen hoca, daha sonra asaleten atanmış ve 1922-1924 arasında okulun rektör unvanını taşıyan ilk müdürü olmuştur. Soyadı kanunuyla Erten soyadını almış; Cumhuriyet döneminde Mardin'den milletvekili seçilerek parlamentoya girmiştir (Şevket Raşit Hatipoğlu, *Türkiye'de Çay İktisadiyatı*, Ankara 1939, s. 13; Necdet Sakaoğlu, "Halkalı Ziraat Mektebi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, III, 527-528).

⁴³ Rusya'da XIX. yüzyıl başlarından itibaren çeşitli bölgelerde çay tarımı denenmiş, ancak 1864 yılında Batum yakınındaki Ozurget'te başarı sağlanmıştır. Daha sonra çay sahaları Batum'a kadar genişledi. 1912 yılında burada büyük bir plântasyon kuruldu.

üzere, 1918 yılında Ziraat Nezaretince Güney Kafkasya'ya görevlendirilmişti. Ali Rıza Bey savaşın akabinde Ruslardan geri alınan Kars ve Ardahan'ın yanı sıra Rize'yi de gezdikten sonra Batum'a geçerek asıl incelemelerine başladı. Burada, Kafkasya kıyı bölgesinde ılıman iklim bitkilerinden mandalina, limon, portakal, bambu ve çayın yetiştirildiğini gördü. Saptadığı toprak ve iklim özellikleriyle bölgenin meteorolojik yapısını rapor etti. Ayrıca işgal sırasında Ruslar tarafından derlenmiş olan Rize'yle ilgili meteorolojik verileri de ele geçirmişti. Bu verilerden hareketle Rize ile Batum'un toprak formasyonunun benzerliğini tespit edince, Batum'da yetişen bitkilerin Doğu Karadeniz'de de yetişebileceği kanaatine varmıştı. Ali Rıza Bey tuttuğu raporları ilgili bakanlığa sundu. Söz konusu raporlar 1921 yılında Yeni Ziraat gazetesinde tefrika edilmiş; daha sonra Cumhuriyet döneminde kitap haline getirilerek Şimâl-i Şarkî Anadolu ve Kafkasya'da Tedkikât-ı Zirâiyye adıyla yayımlanmıştır⁴⁴. Çayın ekilmesi, yetiştirilmesi, işlenmesi, nakliyesi ve pazarlanması safhalarıyla birlikte, bitkinin botanik mahiyetine temas etmesi bakımından o tarihe kadar yapılmış en kapsamlı ve bilimsel eser olan Ali Rıza Bey'in raporu, Türkiye'nin ekonomik geleceğinde çayın oynayacağı role değinmesi açısından da büyük önem taşımaktaydı.

Ali Rıza Bey eserinin giriş kısmında, Birinci Dünya Savaşı'nın galip ülkelerinin yeni müstemlekeler kazandıkları için avantajlı duruma yükseldiklerini; mağlup devletlerin ise kaybettikleri kolonilerden dolayı servet kaybına uğrayacaklarını belirtmiştir. Örneğin Fransa'da koloni denince akla ilk gelen kakao, kahve, çay, pamuk, kauçuk ve saire gibi ziraî ve ticarî maddelerdi. Fransa gibi diğer Avrupa ülkeleri de sömürge tarımına büyük önem vermişler ve bu bölgelerin sonsuz kaynaklarından azami derecede faydalanmak için hiçbir fedakârlıktan kaçınmamışlardı. “Başka milletlerin uzaklarda aradıkları ve hatta uğruna kan döktükleri mahsulât-ı zirâiyyenin birçoğunun kendi hudûd-ı millîmiz dâhilinde” bulunduğunu belirten Ali Rıza Bey, “bir memlekette ziraatın terakkîsi için evvel emirde o memleketin tanınması” gerektiğini ileri sürüyordu. Genç Türkiye'nin bu

1915 yılında Gürcistan'ın Acara ve Ozurget çay plântasyonlarının genişliği 984 hektara, üretilen kuru çay miktarı 133 tona ulaşmıştı. 1914 istatistiklerine göre Batum'da elde edilen kuru çay miktarı ise 164.024 kilogram olarak kaydetmiştir (V. Khokhlachov, *age*, s. 26-27; Ali Rıza, *age*, s. 18).

⁴⁴ Ali Rıza, *Şimâl-i Şarkî Anadolu ve Kafkasya'da Tedkikât-ı Zirâiyye*, İstanbul 1340. “Ziraat müdür-i umûmîsi Ali Rıza Beyefendinin pek mühim bir eseri olan bu kitap bu kere gayet nefis bir tarzda tab' ve neşr edilmiştir” (*Toprak*, nr. 9, 15 Kânûnevvel 1340, s. 143).

noktadaki en büyük handikabı ise coğrafya, ziraat ve hayvancılık alanındaki eserlerin yokluğuydu. Ali Rıza Bey, XX. yüzyılda ekonomik kalkınmanın, tarım sahasındaki atılımlara bağlı olduğuna dikkat çekmektedir. Hele Osmanlı/Türkiye gibi savaştan henüz çıkmış ve coğrafi konumu itibarıyla öncelikle tarıma önem vermesi gereken bir ülkenin, yeni çağın tekniklerini esas alarak, bu sektöre bağlanması kaçınılmazdı. Osmanlı'daki geri kalmışlığın sebebi, tarım ve hayvancılıkta bilimsel ve sistematik bir yöntem izlenmemesiydi⁴⁵.

Ali Rıza Beyin Batum tarımına dair tespitleri, onun zamanında ve daha sonraki dönemlerde Doğu Karadeniz bölgesindeki tarımsal faaliyetlere model teşkil etmesi açısından son derece önemlidir. Zaten kendisini Batum yollarına sevk eden etken de, iki bölgenin jeolojik ve ekolojik benzerliklerinin tespiti amacına dayalıydı. Nitekim tetkikler, Artvin'den başlayarak Trabzon vilayetinin Of kasabasına kadar olan sahil kesiminin arazi yapısının Batum gibi laterit topraktan ibaret olduğunu ortaya koymuştu. Öte yandan bölgenin meteorolojik şartları da Batum'dan pek farklı değildi. Hava sıcaklığı yıl boyunca en düşük 3 ve en yüksek 39 derece arasında seyretmekte idi. Her ne kadar bazı yıllarda sıcaklık -7 dereceye kadar girelese de, Batum gibi bu bölgenin de kuzey rüzgârlarına kapalı olması, don olayına imkân tanımıyordu. Rize'ye düşen 2.500 milimetre civarındaki yıllık yağış ortalaması da Batum'a paralellik arz eden bir başka husustu. Bütün bu benzerliklerden dolayı Ali Rıza Bey, Batum'da görülen astropikal bitkilerin Doğu Karadeniz bölgesinde de rahatlıkla yetişebileceğini ileri sürmüştür. Aslında eserin kaleme alındığı dönemde Rize civarında portakal ve limon yetişmekteydi. Bununla birlikte bütçeden bir miktar ödenek ayrılması ve bilimsel bir metod izlenmesiyle çok sınırlı üretilen bu meyvelerin geliştirilmesi, ayrıca başka sanayi ürünlerinin yetiştirilmesi imkân dahilindeydi. Yalnızca çay alımı için yılda 2 milyon liralık servetin dışarıya çıktığına dikkat çeken Ali Rıza Bey, "...bizim de derhal Rize'de bir nümune fidanlığı tesisine teşebbüs etmeliğimiz ve bu suretle bu muntika dahilinde çay ve sair nebatât-ı müfide ile beraber portakal ve mandarin bahçelerini tevsi' ve envânını ıslah çarelerini nazar-ı dikkate almamız kadar makbul bir hareket olamaz"⁴⁶ şeklinde görüşlerini tamamlamıştır.

⁴⁵ Ali Rıza Bey'in en çok yakındığı hususlardan birisi, ziraat alanında yerli hiçbir kitap bulunmamasıydı. Çeviriden ibaret ve yazıldıkları ülkelerin şartları doğrultusunda kaleme alınmış olan piyasadaki eserlerin, Anadolu'daki ziraatî çalışmalar için rehber olması mümkün değildi (Ali Rıza, *Aynı eser*, s. 3-4).

⁴⁶ İstanbul Gümrüğü istatistiklerine göre Osmanlı Devletinin son beş yılında ithal edilen çay miktarı ve bunun parasal değeri şöyleydi: 1919 yılında 527.586 kg,

Ali Rıza Bey, Türkiye'nin kuzeydoğusunda tarımsal alanda aktif bir çalışmaya girişmemiş, bahsedilen raporu vermek ve Rize'de uygulanacak tarım politikasıyla ilgili görüş ve tespitleri belirtmekle yetinmiştir. Onun raporlarının en büyük özelliği, çayın Türkiye'de yetiştirilmesinin gelecekteki faydalarına işaret eden, tüketim maddesi olmasının yanında uluslararası ticarete büyük önem taşıyan bu ürünün ekonomik anlamı ve botanik mahiyeti üzerinde duran ilk eser olmasıdır. Her ne kadar savaştan sonraki kaotik ortamda raporlar birkaç sene dikkate alınmamış ise de, onun fikirleri, aşağıda görüleceği üzere Türkiye Cumhuriyeti döneminde bölge tarımının geliştirilmesi için atılan adımların hareket noktası olacaktır. Bu arada hükümetlerin resmî politikalarının yanında bölge halkının kültürel alt yapısının etkinliğini de göz ardı etmemek gerekir. Zira bilhassa savaş ve kıtlık yıllarında para kazanmak amacıyla geçici süre için Batum ve çevresine giden bölge insanının getirdiği fidan ve tohumları kendi tarlalarında ekmeleri ve bunlardan alınan olumlu sonuçlar, hükümet için her zaman ilham kaynağı olmuştur. Ancak bireysel girişimlerin başarıya ulaşması için sübvansiyon kaçınılmaz bir unsurdu.

Zihni Derin'in Faaliyetleri ve Türk Çaycılığının Başlaması

Ekim 1917 devrimiyle birlikte Rusya kapıları kapanınca Karadeniz halkı önemli bir iş kaynağından mahrum kalmıştı. Öte yandan Birinci Dünya Savaşı'nın yol açtığı ekonomik bunalım, ardından Osmanlı Devletinin çöküşü ve devlet otoritesinin zayıflığını fırsat bilen bazı kişiler diğer bölgelerde olduğu gibi Doğu Karadeniz bölgesinde de eşkıyalık hareketlerine ve halktan haraç almaya başlamışlardı. Bütün bunların yol açtığı emniyetsizliğin önüne geçmek, bölgede huzur ve güveni sağlayıcı tedbirler almak amacıyla Nisan 1921'de Ankara'da bir komisyon kuruldu. Her neza retten temsilcinin iştirak ettiği komisyona İktisat Vekâleti adına Ziraat Müdür-i Umûmîsi Zihni Bey⁴⁷ de katılmıştı. Uzun süren tartışmalarda Zihni Bey, Rize'de huzur ve asayişin sağlanmasının iş istihdamı yaratılma-

52.152.488 kuruş; 1920 yılında 433.550 kg, 50.128.855 kuruş; 1921 yılında 127.103 kg, 12.014.740 kuruş; 1922 yılında 120.420 kg, 5.557.592 kuruş; 1923 yılında 670.920 kg, 89.499.820 kuruş (Ali Rıza, *Aynı eser*, s. 90).

⁴⁷ Kuloğulları sülalesinin bir ferdi olarak 1880'de Muğla'da doğdu. Halkalı Ziraat Mektebini bitirdikten sonra 1905 yılında Aydın'da ilk memuriyetine başladı. Türkiye Büyük Millet Meclisinin ilk ziraat umum müdürü olan Zihni Bey, soyadı kanunuyla Derin soyadını almıştır (Erdoğan Arıpınar, "Türkiye'de Çay Tarımı", *Hayat Tarih Mecmuası*, 11, Aralık 1966, s. 34).

sına ve çalışma ortamlarının iyileştirilmesine bağlı olduğunu vurgulamıştı. Zihni Bey görüşlerini sıralarken Ali Rıza Beyin raporlarına atıfta bulunmuş ve Batum modelinin Rize'de de uygulanabileceği üzerinde durmuştu⁴⁸.

Hükûmet nezdindeki görüşmelerden sonra Zihni Bey ilk iş olarak Rize ve çevresinin ziraî ve ekonomik durumu hakkında bölgenin mülki yetkililerinden bilgi istedi. Gelen bilgileri değerlendirip neler yapılabileceğini tasarlamaya başladı. Bu sırada Ziraat Umum Müfettişliği görevine atandı. 1923 yılında, araştırma ve incelemeleri yerinde yapmak ve kurulması kararlaştırılan üretim fidanlığı projesini hayata geçirmek üzere Rize'ye gitti. Rize valisi Hurşid Bey kendisine tam destek vermiş ve Garal Dağı'nda hazineye ait 15 dekarlık araziye fidanlık işine tahsis etmişti. Zihni Bey bu arada İbrahim adlı bir ziraat memurunu çay, mandalina, limon ve portakalla ilgili incelemeler yapması ve bunların tohum ve fidanlarından satın alması amacıyla Batum'a gönderdi. İbrahim görevini başarıyla tamamladıktan sonra fidanlarla birlikte döndü. Bunlar fidanlığa dikildi. Aynı yıl Zihni Bey de Batum'a giderek Ruslar tarafından kurulmuş olan plântasyonlarıyla fabrikasını gezdi ve Astropikal Bitkiler Araştırma İstasyonunda incelemelerde bulundu. Araştırmalarını tamamladıktan sonra çay, bambu ve narenciye tohumlarıyla bir Rus bahçıvanı da yanında olduğu hâlde Rize'ye geldi. Zihni Bey bu tohumları ektikten sonra, fidanlığı Rus bahçıvana emanet ederek Ankara'daki görevine döndü. Böylece fidanlık kurulmuş oldu. Çok geçmeden burada elde edilen yarım milyon kadar çay fidanı ahaliye dağıtılacak seviyeye gelmişti. Fakat bir yandan halkın ilgisizliği, diğer taraftan devletin konuya gerekli önemi vermemesi yüzünden fidanlardan verim alınamamıştır. Bunu gören Zihni Bey, Ankara'ya döndükten sonra, çalışmalarına hükûmet desteği sağlamak düşüncesiyle bir kanun teklifi hazırlayarak meclise sundu⁴⁹. Dönemin Rize mebusları Esad ve Ekrem Beylerin desteğiyle tasarı 6 Şubat 1924 (29 Cemâziyelâhir 1341/6 Şubat 1340) tarihinde kanunlaştı. "Rize Vilâyeti İle Borçka Kazasında Fındık, Portakal, Limon, Mandalina, Çay Yetiştirilmesi Hakkındaki Kanun" başlıklı ve 407 sayılı kanun maddeleri şunlardı:

"*Birinci madde:* Rize vilâyetiyle Artvin vilâyetinin Borçka kazası dâhilinde mevcût arazideki çalılık ve kızılâğaçların ziraat fen memurunun vereceği rapora nazaran kat' ve kal'ıyla yerlerine arazinin isti'dâd-ı

⁴⁸ Ş. R. Hatipoğlu, *Aynı eser*, s. 14; Asım Zihnioğlu, *Bir Yeşilin Peşinde*, Ankara 1998, s. 14.

⁴⁹ A. Zihnioğlu, *Aynı eser*, s. 15-16.

tabi'isine göre fındık, portakal, limon, mandarin, çay ve emsâli nâfi' fidanların garsına ashâbı mecbûrdur.

İkinci madde: Hükûmet vilâyetin en müsâit bir mahallinde bir çay ve mandarin fidanlığı te'sis ve idâresini 'amelî bir mütehasşisa tevdi' eder.

Üçüncü madde: Gars olunacak fidanları hükûmet meccânen i'tâ eder.

Dördüncü madde: İşbu kânûnun tarih-i neşrinden itibaren altı ay zarfında hükûmet tarafından icâb eden tedkîkât-ı fenniyye bi'l-icrâ garsiyât mıntıkaları tespit ve ashâbına tebliğ olunur. Bu 'ameliyenin ikmâlini müteâkib ashâbı tarlalarını ihzâr ve nihâyet üç sene zarfında garsiyâtı ikmâle mecburdur.

Beşinci madde: Mi'âdında garsiyât yapılan araziden on sene müddetle arazi vergisi istîfâ olunmaz.

Altıncı madde: İşbu kânun tarih-i neşr ve ilânından itibaren mer'iyü'l-icrâdır.

Yedinci madde: İşbu kânûnun icrâsına Dâhiliye Mâliye ve İktisat vekilleri memurdur"⁵⁰.

Kanunun çıkmasının ardından Zihni Bey Nisan 1924'te yeniden Rize'ye gitti. Burada bir fidanlık kurmak için harekete geçti. Metruk araziden 70 dekarlık alan tespit edildi. Fakat Maliye Vekâleti, bu araziye muhâcir yerleştirileceği gerekçesiyle itiraz etti. Başvekil İsmet Paşanın devreye girmesiyle söz konusu arazinin ziraat dairesine teslimi sağlandı ve fidanlık kuruldu. Zihni Bey bir yandan Batum ve Rize'de tetkikler yapmakta, bir yandan da Ankara'da resmî temasları sürdürmekteydi. Bütün bu faaliyetler çay yetiştirmek isteyen bölge halkını heyecanlandırmış, ülke genelinde büyük yankı uyandırmıştı. Bu heyecan dönemin gazete ve dergilerinde yer alan yazıların muhtevasını da değiştirmişti. Basında artık, lâboratuvar ortamında incelenen çayın fayda ve zararlarını ortaya koyan; hatta gübrelemeden ve gübrelerde bulunan kimyasal içeriklerden bahseden, üreticiyi aydınlatmaya yönelik akademik yazılar yer almaktaydı⁵¹.

Ancak devletin çay tarımı işine el atmasına rağmen, üretimde herhangi bir ilerleme meydana gelmedi. Bunun çeşitli nedenleri vardı. Yörede müstakil olarak çay üretimi yapan ve bundan büyük kazançlar elde eden

⁵⁰ Ali Rızâ, *age*, s. 91. E. Karadeniz'in kanunun yürürlüğe girdiğini kaydettiği 1921 tarihi yanlıştır (*Aynı mak.*, s. 64).

⁵¹ İsfendiyar Esad, "Tahlil-i Kimyâ Çaylarda Kafein Miktarının Tayini", *Maddiyât*, nr. 11, 15 Kânûnisânî 1926, s. 12-13; Erdoğan, "Çay", *Tarla ve Bağçe*, nr. 3, 1 Mayıs 1340-42, s. 45-46.

çay üretici ve tüccarları, menfaatlerinin bozulacağı endişesiyle, devlet desteğini önlemek için gazetelerde aleyhte neşriyat yapmaya başlamışlardı. Aslında bunlar, çay kanunun çıkmaması için de gayret sarf etmişler, bazı mebuslar da aleyhteki bu kampanyaya katılmaktan geri durmamışlardı. Çıkarıcı güruhu, Reisicumhur'un Rize seyahati sırasında, Zihni Bey aleyhindeki yazıları kendisine gösterdiler. Her ne kadar Mustafa Kemal'in bu iddiaları vekâletten sormasıyla haberlerin sahteliği anlaşılmış ise de, kampanyalar yine de sonuç vermiş, ithamlara dayanamayan Zihni Bey, 1927 yılında istifa etmiştir⁵². Çay politikasının sekteye uğramasındaki bir başka etken, devlet teşvikinin halktan yeterli destek alamamış olmasıdır. Esasında kanun çıktıktan sonra hükûmetin aktif bir çalışmasından söz etmek imkânsızdır. Zira genç devletin o sıralarda daha acil problemleri bulunduğu ve paralar bu problemlerin çözümü yolunda sarf edildiğinden, çay için ne zaman ne de para kalmaktaydı. Bu nedenle istikbalini kestiremeyen ahali bu yeni kültür bitkisinin tarımına yanaşmamış ve mısır ekimini sürdürmeyi tercih etmiştir. 407 sayılı kanunun tek faydası, Rize Merkez Fidanlığı'nın ayakta kalması ve burada sınırlı da olsa satsuma cinsi mandalina üretimi olmuştur.

Türkiye'de çay yetiştirme işi 1933 yılında hükûmetin kendi kendine yetme politikası çerçevesinde yeniden ele alınmıştır. Endüstrileşme çabalarının arttığı bu dönemde hükûmet hurma, muz, çay ve kahve gibi tropikal ürünlerin dışarıdan alımını durdurup, Türkiye'de yetiştirmek düşüncesini ekonomi programının ilkelerinden biri hâline getirmişti. Bu çerçevede Ziraat Vekâleti, Cava'da çalışmış olan Doktor Tengwall adlı İsveçli bir uzmanı Türkiye'ye getirdi. Fakat Tengwall'ın Türkiye'deki sıcak bölgeleri gezdikten sonra Antalya'da bir bitki istasyonu kurulmasını teklif etmekten başka bir çalışması olmadı. Hatta Rize'de çay yetiştirdiğini gördüğü hâlde, çay konusu üzerinde yeteri kadar durmadı. Bu dönemde bölge halkıyla sivil toplum kuruluşlarının daha duyarlı davrandığı göze çarpmaktadır. Zira Başbakan İnönü, 1935 yılındaki Rize gezisi esnasında, ziraat ve ticaret odaları başkanlarının çay konusunda devlet desteği talebiyle karşılaşmıştı. İsmet İnönü Ankara'ya döndükten sonra Ziraat Vekili Muhlis Erkmen başkanlığındaki bir teknik heyetin Rize'ye gitmesini sağladı. Yaptığı incelemeler sonunda, bölgenin ekolojik şartlarının çay tarımına müsait olduğunu bir kez daha saptayan heyet, Antalya'daki Tengwall'dan rapor istedi. Tengwall'ın gönderdiği üç sayfalık raporda, 1.200 hektarlık bir çaylık ile bir çay fabrikası kurulması projesi yer al-

⁵² E. Arıpınar, *Aynı mak.*, s. 36; E. Karadeniz, *Aynı mak.*, s. 64.

makla birlikte, çaycılığın yürütülmesi için etraflı ve ölçülü bir plan yoktu⁵³. Vekâletin teknik heyetinde bulunan -ve sonradan Tarım Bakanı olan- Prof. Dr. Şevket Raşit Hatipoğlu, Ankara'ya dönüşünde çay meselesini ele alıp projeler üretmiştir⁵⁴. Ali Rıza Beyin raporuna da vâkıf olan Hatipoğlu'nun çizdiği program çerçevesinde Ziraat Vekâleti konuya daha sistemli ve plânlı yaklaştı. Hindistan'dan iki İngiliz uzman getirtildi. Rize'de iki yıl çalışan uzmanların faaliyetlerinden sonuç alınamaması bir ölçüde umutsuzluğa neden olduysa da, Hatipoğlu'nun ısrarlı gayretleriyle programdan vazgeçilmedi. O sırada Edirne'de Ziraat müşâvirliği görevini yürütmekte olan Zihni Derin'e bir kez daha başvuruldu. Vekâletin baş müşavirliğine atanan Zihni Derin, Rize'deki ziraî teşkilâtı koordine etmekle görevlendirildi. Böylece Rize'de çay yetiştirme projesi daha bilinçli ve programlı bir hüviyete sokulmuş oldu⁵⁵. Önceki yıllarda köylüye dağıtılmış olan fidanların yavaş yavaş mahsul vermesi de umutları arttırmıştı. Köylüye yüz binlerce fidan dağıtıldı. Sovyetler Birliği'nden 1937 yılında 20, 1939 yılında 30 ve 1940 yılında da 20 ton tohum satın alındı. 1938 yılında 81 lira bedel mukabilinde 135 kilogram çay yaprağı istihsal edilerek bundan ilkel vasıtalarla elde edilen 30 kilogram kuru çay Ankara'ya gönderildi⁵⁶. 29 Mart 1940 tarihinde çıkarılan 3788 sayılı “Çay Kanunu” ile çay tarımının ve üreticisinin desteklenmesi güvence altına alındı. Sonraki yıllarda kahveyle birlikte çay alım satımı da Tekel kapsamına alındı. Böylece uzun süren tecrübe aşamasından sonra hedef tutturulunca, ilkel atölyelerin yerine modern fabrikalar tesisi kaçınılmaz oldu. Nitekim Fener Mahallesi'nde 1946 yılında temeli atılan Rize Çay Fabrikası 1947 yılında işletmeye açıldı ve Türkiye çay ihracatına başladı⁵⁷.

⁵³ Ş. R. Hatipoğlu, *age*, s. 17-18; Tefik Tarkan, *Türkiye'de Çay Ziraatı ve Endüstrisi*, Ankara 1973, s. 16; B. Kacar, “Çayın Tarihi II”, s. 31; A. Zihnioğlu, *age*, s. 16-17.

⁵⁴ Hatipoğlu'na göre ülkemizde çaycılığın aksamasının iki temel nedeni vardı. Birincisi, o döneme kadar verilen uğraşların, sadece tohum tedariki ve bunların halka dağıtılmasıyla sınırlı kalmış olmasıydı. Halbuki başarıyı yakalamak için asıl gerekli olan “plânlama” konusu üzerinde durulmamıştır. İkincisi ise, işin başında gösterilen heyecan ve enerjinin devam ettirilmemesiydi. Bunun aşılması için başarıyı yakalayınca kadar çalışmak gerekiyordu (*age*, s. 19).

⁵⁵ A. Zihnioğlu, *age*, s. 20; E. Arıpınar, *agm*, s. 36.

⁵⁶ İsmail Habib Sevük, *Yurttan Yazılar*, Ankara 1987, s. 328-329; E. Karadeniz, *Aynı mak.*, s. 64. Asım Zihnioğlu 1938 yılında üretilen çayın yöre halkına dağıtıldığını, 1939 istihsalinden bir kısmının Ankara'ya gönderildiğini kaydetmiştir (s. 34).

⁵⁷ B. Kacar, “Çayın Tarihi II”, s. 31. Türkiye'de çaycılık sektöründe Cumhuriyet dönemindeki gelişmeler, karşılaşılan sıkıntılar ve yaşanan diğer olaylar hakkında en kapsamlı çalışma, Asım Zihnioğlu'nun Tübitak tarafından yayımlanan *Bir Yeşilin Peşinde* isimli eseridir.

S o n u ç

Yukarıda anlatılanların ışığında bir değerlendirme yapmak gerekirse, Türkiye'de çayın tarihine eğilen Cumhuriyet dönemi bilim adamları ve araştırmacıların savdukları, Osmanlı İmparatorluğu döneminde Türkiye'de çay yetiştirilmesi konusuna ilgi gösterilmediği, teorik ya da pratik anlamda hiçbir çalışmaya girilmediği yönündeki görüşlerin doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Her şeyden önce, Doğu Karadeniz bölgesinde daha 1878 yılında çay yetiştirildiği ve hükûmetin üreticilere vergi muafiyeti getirdiği gözlerden kaçmıştır. İç ve dış siyasî gündeminin son derece yoğun olduğu XIX. asır sonlarında Osmanlı hükûmeti, maliyesindeki bunalıma rağmen çay tarımına yönelik çalışmalarda bulunmuştur. Bihassa II. Abdülhamid'in konuyla yakından ilgilendiği ortadadır. Ancak bu dönemdeki çabaların bilimsellikten uzak, plândan yoksun olduğu; uzman elemanlarca yürütülmediği söylenebilir. Eğitimli insan sayısının arttığı, teknolojinin yeni imkânlar sunduğu XX. yüzyılda konuya daha sistemli yaklaşılmıştır. Bunun yanında Rusya'ya yakınlığından dolayı çayı ve tarımını diğer bölgelerde yaşayanlardan önce tanıyan Doğu Karadeniz halkının birikiminin, Türk çaycılığının yerleşip gelişmesinde önemli rol oynadığını belirtmek gerekir.

“THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF TEA PRODUCTION IN TURKEY”

A b s t r a c t

Tea, which was brought to Ottoman Empire through the rote from Chine to Russia, has been consumed for four hundred years. Its consumption increased, especially after the Tanzimat and it was used in every breakfast menu during the late nineteenth century. It was determined that tea was grown in the Eastern Black Sea region in 1878. This production was amateurish. During the reign of Abdulhamid II., the samples of the growing of tea were carried out in various cities, but these attempts were failed. At the beginning of twentieth century, this matter was handled more consciously and systematically. During this time, two persons were in fore, one of them was Ali Rıza Bey who studied it theoretically, the other was Zihni Derin, who studied it practically.

Keywords

Tea, tea growing, II. Abdülhamid, Eastern Black Sea Region, Ali Rıza Bey, Zihni Derin, Rize.

Edebî Terimler ve Aruzla İlgili bir Eser:

ALÎ B. HÜSEYİN HÜSÂMEDDİN AMASÎ'NİN *RİSÂLETÜN
MÎNE'L- 'ARÛZ VE İSTİLÂHI'S-Şİ'Rİ*

Menderes COŞKUN*

ÖZET

Osmanlı Türk edebiyatında edebî terimler ve sanatlar konusunda yazılmış oldukça sınırlı sayıda eser bilinmektedir. Değişik kütüphanelerde yapılan araştırmalarla bu türde bilinmeyen birkaç eser ortaya çıkarılmış ve tanıtılmıştır. Bu çalışmada edebî terimler ve aruz konusunda şimdiye kadar fazla bilinmeyen bir eser tanıtılacak ve incelenecektir. Bu eser Alî b. Hüseyin Hüsâmeddîn Amasî'nin *Risâletün mine'l-'Arûz ve Istilâhi's-Şi'rî*'dir. Bu çalışmada Amasî'nin eseri, içeriği ve dili bakımından kısaca tanıtıldıktan sonra, kendi türü içindeki diğer eserlerle mukayese edilmiş ve eserin günümüz harflerine çevirimi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Eski Türk Edebiyatı, Alî b. Hüseyin Hüsâmeddîn Amasî, edebî terimler, edebî sanatlar, aruz.

Eski Türk edebiyatında edebî terimler veya edebî sanatlar kitabı olarak gösterilen eserlerin sayıları ve eskilik sıralamaları yapılan yeni çalışmalarla değişmektedir. Nasrullah Hacımüftüoğlu, doktora tezinde “tespitlerimize göre ilk Türkçe belâgat eseri İsmail Ankarevî (öl. 1041/1631) tarafından ‘*Miftâhü'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâhe*’ adıyla ortaya konmuştur” derken,¹ Fuat Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı, Nihat M. Çetin, Mehmed Çavuşoğlu ve Ömer Faruk Akün edebî sanatlar konusunda Türk edebiyatında (muhtemelen ilk) eser olarak, 16. yüzyıl bilgin ve şairlerinden

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

¹ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Fahruddin er-Razî, Nihâyetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İcâz'ının Tahkiki Mukayesesi”, basılmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Blm., Erzurum 1987, s. 93; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 8, Erzurum 1988, s. 124 (115-127).

Surûrî'nin 1549'da yazdığı *Bahrü'l-Ma'ârif*'ini göstermişlerdir.² Müstakîm-zâde (ö. 1788)'nin *Istılâhâtü's-Şi'riyye*'sini bulup ilim âlemine tanıtan Harun Tolasa, bu eser bulununcaya kadar Türk edebiyatında “doğrudan ve müstakîl” ilk edebiyat terimler sözlüğü olarak, Muallim Nâcî'nin *Istılâhât-ı Edebiyye*'si bilinmekteydi, der ve zamanla konuyla ilgili yeni eserlerin bulunacağını tahmin eder.³ Şu an için konuyla ilgili ilk Türkçe eser olarak Şeyh Ahmed el-Bardahî'nin 1502'de kaleme aldığı *Kütâb-ı Câmî'ül-Envâ'ül-Edebi'l-Fârisî* adlı kitabın beşinci bölümü gösterilmektedir.⁴

Bu çalışmanın konusunu oluşturan Ali b. Hüseyin Hüsâmeddîn Amasî'nin *Risâletün mine'l-'Arûz ve Istılâhü's-Şi'rî*'i ile birlikte edebî terim ve sanatlarla ilgili Türkçe eserlere bir yenisi daha eklenmiş oldu.⁵ Amasî'nin bu risalesi, Süleymaniye Kütüphanesinde Nâfiz Paşa koleksiyonunda 1476 numarada kayıtlı küçük boy bir yazma içindeki üçüncü eserdir ve kütüphanenin katalogunda *Risâle min al-Arûz ve Istılâh aş-Şi'r* olarak kayıtlıdır. Eser, yazmanın 153-190'ıncı yaprakları arasındadır.⁶ Modern çalışmalarda Amasî'nin eserinden bahsedilmemektedir. Halbuki Bardahî'nin eseri Ali Emirî, Kemal Eraslan ve Kâzım Yetiş tarafından tanıtılmış ve

²Yakup Şafak, “Sürûrî'nin Bahrü'l-Ma'ârif'i ve Bu Eserdeki Teşbih ve Mecaz Unsurları”, *Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 4, Konya 1997, s. 222 (217-235); Çavuşoğlu, 1986: 2.

³Harun Tolasa, “18. yy.'da Yazılmış Bir Divan Edebiyatı Terimleri Sözlüğü – Müstakîmzâde'nin Istılâhâtü's-Şi'riyye'si-II”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXIV-XXV, 1986, s. 364 (363-379).

⁴Kâzım Yetiş, *Talîm-i Edebiyat'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyatı Sâhasında Getirdiği Yenilikler*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1996, s. 2; M. A. Yekta Saraç, “Türk Edebiyatında Belâgat ile İlgili Yazılan İlk Türkçe Eserlerin Değerlendirilmesi”, *I. Kayseri ve Tôresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni*, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2000, s. 641-650.

⁵Amasî'nin bu risalesinin eksik bir nüshası Mehmet Arslan tarafından Amasya Bayezit Kütüphanesi yazmaları arasında daha önce bulunmuştur. Yalnız Arslan'ın bulduğu nüsha ile elimizdeki nüsha arasında birtakım önemli farklılıklar vardır. İlk olarak Arslan'ın bulduğu Amasya nüshası yaklaşık 3 varakken (154b-156a) elimizdeki Süleymaniye nüshası, küçük boy bir yazma içinde 37 varaktır. İkinci olarak eserlerin adları farklıdır. Amasya nüshasının adı *Risâle-i Istılâhât-ı Edebiyye* iken, Süleymaniye nüshasının adı *Risâletün mine'l-'Arûz ve Istılâhü's-Şi'rî*'dir. Amasya nüshası eserin baş tarafının istinsah edilmesiyle oluşturulmuştur. Fakat istinsah edilen kısımda bile birtakım eksiklikler ve farklılıklar vardır (Bkz. Mehmet Arslan, “On Sekizinci Yüzyılda Yazılmış Bir Nazariyat Risalesi ‘Risale-i Istılâhât-ı Edebiyye’”, *Kızılırmak*, yıl: 1, Sayı 10, Sivas Ekim 1992, s. 25-28).

⁶Yazmada yer alan ilk eserin adı *Kütâb-ı Sübha-i Sıbyân*'dir. Bu eser, aruzu tatbikî olarak okuyucuya öğretmek için kaleme alınmış olmalıdır. İkinci eser *Ta'ribü'l-Kitâbı Şâhidî*'dir. Bu eserler harekeli bir nesihle istinsah edilmişlerdir.

eserin önemine dikkat çekilmiştir.⁷ Ali Emîrî'nin Bardahî'nin eserinin önemi ile ilgili söylediği şu sözler, Amasî'nin bu eseri için de geçerlidir: “Lisân-ı Türkîmizin şîve-i atıkası ve imlâsı hakkında bu kitaptan edilecek istifadenin derecâtı kâbil-i tarif olmadığı gibi münderecâtındaki tenevvü o zamandaki aksâm-ı ma'ârifeye de bir nümûnedir.”⁸

Alî b. Hüseyin Hüsâmeddîn Amasî hakkında kaynak eserlerde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Fındıklılı İsmet Efendinin *Tekmiletü's-Şakâ'ik*'inde Amasyalı es-Seyyid el-Şeyh Ali Efendi adlı bir kişi hakkında nispeten ayrıntılı bilgi verilmektedir.⁹ Bu bilgiler içinde Ali Efendinin “Halvetî meşâyihinden Hüseyin Efendinin 1129/1716 Zilhicce'sinde vefâtıyla” onun yerine geçtiği şeklindeki ifade, dikkati çekmektedir. Çünkü eldeki eserin yazarının adı Ali, babasınınki de Hüseyin'dir. Fındıklılı'nın verdiği diğer bilgiler, söz konusu kişinin eldeki eserin yazarı olduğuna dair herhangi bir ima içermemektedir.

Bursalı Mehmed Tâhir Osmanlı Müellifleri'nin ulema faslında Alî b. Hüseyin Amâsî (Alâ'eddîn Çelebi) hakkında şu bilgileri vermektedir: “*Türkçe Tâcü'l-Edeb*¹⁰ isminde bir eseriyle *Nesâyihu'l-Müslimîn* nâmında bir manzûmesi ve bir nüshası Yerebatan'da Es'ad Efendi kütüphanesinde mevcûd Türkçe Sûre-i Yâsîn tefsîri vardır. 875/1470 tarihlerinde irtihâl etdi. Sâhib-i terceme Ali Efendi Nigbolu muhârebesinde şehîd olan Yürgeç Paşazâde Hızır Begin mu'allimi idi. Resm-i hatt-ı Kur'ân'a dâ'ir risâlesi olan Alî bin Hüseyin Amâsî ise eserinin mukaddemesinde Taşköprüzâde'den nakl etdiğine ve risâlesinin 1096/1684'de olduğuna göre diğer bir zâtdır ki İstanbul'da Sultan Mehmed câmi'inde imâm idi. Bu zâtın bir de Türkçe Arûz Risâlesi vardır.”¹¹

⁷ Kâzım Yetiş, “Belâgat, Rhétorique ve Edebiyat Nazariyesi Sahasında Türkçe Neşredilmiş Kitapların Açıklamalı Bibliyografyası”, *Türk Dili Araştırmalar Yıllığı - Belleten*, Ankara 1987, s. 368 (367-406).

⁸ Kâzım Yetiş, “XVI. Yüzyıl Başında Yazılmış Bir Kavâid-i Şiiriyeye Risalesi”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXIX, İstanbul 2000, s. 286 (285-343).

⁹ Fındıklılı İsmet Efendi, haz. Abdülkadir Özcan, *Şakâiku'n-Nu'mâniye ve Zeyilleri, Tekmiletü's-Şakâ'ik fi Hakkı ehli'l-Hakâik*, Çağrı, İstanbul 1989, s. 454-456.

¹⁰ Bursalı Mehmed Tâhir (s. 354) *Tâcü'l-Edeb* hakkında dipnotta şu bilgiyi verir: “Türkçe olan bu eserin mevzuu âdâb ve terbiyeye dâ'ir olup *Kesfü'z-Zunûn*'da *Tâcü'l-Edeb* ismiyle muharrerse de Nûriösmâniye Kütüphanesinde mevcûd nüshasının mukaddemesinde *Târiku'l-Edeb* nâmıyla mevsumdur. İstanbul'un fethi târihi olan 857'de te'lif edilmiştir. Bu eserin ba'zı fikarâtı zamânımız erbâb-ı ilm ü dânişinden Diyarbakirli Ali Emîrî Efendi tarafından *Târih-i Osmânî Encümeni Mecmû'ası*'nın 29'ncü nüshasında neşr edildi.”

¹¹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2000, s. 354.

Bursalı Mehmet Tahir'in "Ali b. Hüseyin" başlıklı maddesinde adı geçen eserler *Tâcü'l-Edeb*, *Nesâyihul'l-Müslimîn*, *Türkçe Sûre-i Yâsîn tefsîri*, *Resm-i hatt-ı Kur'ân'a dâ'ir bir risâle* ve *Arûz Risâlesi*'dir. *Tâcü'l-Edeb* veya *Tarîku'l-Edeb* adlı eserin müellifi olan ve 875/1470 yılında vefat eden Amasyalı Ali b. Hüseyin (Alâeddîn Çelebi) tanınmış bir kişidir.¹² Sade dille yazılmış bir "âdab-ı muâşeret" kitabı olan *Tâcü'l-Edeb*, 857/1453'te kaleme alınmıştır.¹³ Tâhir'in "Resm-i hatt-ı Kur'ân'a dair bir risâle" diye tarif ettiği eserin başında rastladığı bir atıf ve bu risalenin 1684'te yazılmış olması, Tâhir'i 17. yüzyılda yaşayan aynı adlı başka bir kişinin varlığını kabul etmeye itmiştir. Tahir'in 17. asırda yaşayan Alî b. Hüseyin'e ait olarak gösterdiği *Arûz Risâlesi*, bu yazının konusunu oluşturan eser olmalıdır. Eserin orijinal nüshası elimizde değildir. Elimizdeki nüsha aruzla ilgili eserlerin toplandığı bir yazmanın içinde bulunmaktadır.

Amasî'nin bu eseri, gerek cümle gerekse kelime yapısı bakımından geç dönem Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini veya bunların kalıntılarını taşımaktadır. Meselâ, emir kipi eki -gıl/-gil eserde birkaç kere kullanılmıştır. Eyd- fiili id- şeklinde harekelenmiş ve eserde ısrarla kullanılmıştır. Yazmada, *burada* yerine *bunda*, *hangi* yerine *kanı*, *ümîddir* yerine *ümîzdür*, *damlar* yerine *tamar*, *yokdur* yerine *yok durur*, *işte* yerine *uş*, *ey* yerine *vezin gereği i* denmiştir. Bir yerde "ile" edatının eski şekli "birle" göze çarpmaktadır. "Müellifin .. yâd ideler", "mîmin burakdık" ifadelerinde görüldüğü gibi belirtme hal eki -n ısrarla kullanılmıştır. Yazmanın harekeli olarak istinsah edilmiş olması eserin eskiliğine bir işaret olarak kabul edilebilir. Eserdeki cümleler basittir ve bazıları kısmen çeviri özellikleri taşımaktadır: "Kasîde bir niçe beyitlere dirler ki tokuz beytden ziyâde ola; ne denlü ziyâde olursa olsun... Ve dahı bilgil ki ma'nâ-yı 'arûz mîzân-ı şi'ir demek olur ... Ve bu on altı buhûruñ ba'zısını bunda getürdük", "Kanı beyt kanı bahr idügin ve ne vezin idügin taktî' idüp çıkarur", "Pes ma'lûm oldı ki". Eserdeki şiir parçalarındaki ifade ve dil özellikleri de eserin eskiliğine bir delil olmasa da bir işaret olarak kabul edilebilir. Meselâ,

¹²Burada Ali b. Hüseyin Hüsameddîn'le aynı aileden gelme ihtimali olan Amasyalı başka bir yazardan bahsetmek yerinde olur. O da 1406'da kaleme alınan *Kitâb-ı Mir'âri'l-Mülük*'un müellifi Ahmed b. Hüsameddîn Amasî'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Şakir Yılmaz, "Political Thought in the beginning of Ottoman Empire in Ahmed bin Husameddin Amasi's Kitab-ı Miratu'l-Muluk (1406)", basılmamış yüksek lisans tezi, Bilkent University, Ankara 1998.

¹³Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, s. 496-497; Faruk K. Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1990, s. 158.

‘İşkîñ durur cânımı derde giriftâr iden

Hicrûñ durur hâlümi irte gice zâr iden¹⁴

Eldeki yazmanın 18. yüzyılda veya daha sonra istinsah edilmiş olabileceğini ima eden birtakım işaretler vardır. İlk olarak eserde ünlü uyumları dikkati çekecek ölçüdedir. Meselâ, bazı Farsça tamlama ileri ünlü uyumuna uydurulmuştur. *Olunmuş, olunurdu* örneklerinde görüldüğü gibi ol- fiilinden sonra dönüşlülük eki -n- uyuma uyarak yuvarlak ünlü almıştır. *Nakl, zikr, vech, şi’r, tab’* gibi kelimeler, halk dilinde olduğu gibi *nakil, zikir, vecih, şi’ir, tabı’* şeklinde yazılmıştır. Büyük bir ihtimalle müstensih kendi dil özelliklerini esere hareketlerle yansıtmıştır.

Risâletün mine'l-‘Arûz ve Istılâhı’ş-Şi’r’in İçeriğinin Bardahî, Sürûrî ve Müstakîmzâde'nin İlgili Eserleriyle Mukayeseli Olarak Değerlendirilmesi

Eserin muhtevasını mukaddime ve dört bölüm şeklinde tasnif etmek mümkündür. Dua ve giriş paragraflarından sonra birinci bölüm diyebileceğimiz kısımda şiirle ilgili genel terimler, bazı nazım şekilleri ve türleri anlatılmaktadır. Eserin ikinci bölümünde muamma, üçüncü bölümünde edebî sanatlar, dördüncüsünde de aruz bahirleri söz konusu edilmektedir. Giriş kısmının ilk paragrafında Amasî, Allah'a dua eder, ikinci paragrafta aruzun önemini, kendisinin adını ve bu eseri yazma sebebini söyler. Üçüncü paragrafta aruz bilmenin faydaları sıralanır. Amasî'ye göre eleştirel bir zekâyâ (zihn-i nakkâd) sahip yetenekli (tab-ı vekkâd) kişiler için teorik aruz bilgisine ihtiyaç yoktur. Onlar, ince zekâları ve yetenekleri ile bir beyitteki güzellikleri ve hataları ayırt edebilirler. Teorik olarak aruz bilmenin iki faydası vardır. Bunların birincisi, teorik bilgiler sayesinde kişi aruz terimlerine vakıf olur ve böylece bir beytin hangi bahirde ve vezinde kaleme alındığını söyleyebilir. İkinci faydası, şairlik yeteneği olan (sâhib-tab) kişiler aruz bahir ve kurallarını da öğrenirlerse herhangi bir beyti vezinli olarak okuyabilirler ve söz konusu beyitteki kusurları fark edebilirler. Arap şiirinde iki mısraında da farklı vezinler kullanılmış bazı beyitler vardır ki bunları teorik aruz bilgisine sahip olmayan *sâhib-tab* kişiler vezinsiz zannederler. Sonuç olarak, aruzun şiirin terazisi olduğunu, onun vasıtasıyla şiirdeki yanlışlıkların ve doğruların fark edilebileceğini söyleyen Amasî, kişinin hem sâhib-tab olması hem de teorik olarak aruzu

¹⁴ Beyit, yazmadaki hareketler göz ardı edilerek okunmuştur.

bilmesi gerektiğine inanır. Aynı kanaat Bardahî, Sürûrî ve Müstakîmzâde tarafından da ifade edilmiştir.¹⁵

Şiir İstılâhları ve Edebî Sanatlar

İlk bölümde Amasî şiir, beyit, mesnevî, rübâî, kıt'a, kasîde, tercî, gazel; medh, hicv, mersiye; neşîde, terceme, nazîre, nakîza, muvaşşah ve müstezadî kısaca tanımlar. Amasî daha sonra muammânın tanımını verir ve muamma çözme yollarını örneklerle nispeten ayrıntılı bir şekilde anlatır. Muamma için verilen örnek şiir parçalarının üçü Türkçe, üçü Farsça'dır. Daha sonra lügaz tanımlanır ve Türkçe bir dörtlükle örneklendirilir. Sanâyi-i şi'r bölümünde Amasî, önce matla, tahallüs ve tâc beyti kısaca tarif eder. Kafiye, redif, seci, musammat, tarsi, tecnis-i tam, tecnis-i hat ve iham ise hem tanımlanır hem de örneklendirilir.

Gerek Amasî'nin gerekse Bardahî'nin bazı ıstılahlarla ilgili tanımları eksiktir.¹⁶ Meselâ, Amasî, rübâîyi şöyle tanımlar: "Rübâî deyü çihâr mısra'ya dirler, ya'nî iki beyte dirler ki ahirleri kâfiyede berâber ola."¹⁷ Halbuki bütün mısraları birbiriyle kafiyeli olan ve terâne veya musarra adı verilen rübâîler olduğu gibi, kafiye örgüsü aaxa veya xaxa şeklinde olan rübâîler de vardır.¹⁸ Amasî, Bardahî, Sürûrî ve Vatvât tercî-bendi tanımlarken terkîb-bendden bahsetmezler.¹⁹ Bunun sebebini, Ömer Faruk Akün'ün "Başlangıçta terkîb-bend ve tercî-bend diye bir ayırım yapılmaksızın her ikisi için ortaklaşa "tercî" adı kullanılmış..."²⁰ şeklindeki açıklamasında bulabiliriz. Amasî, kıt'ayı "üç beyitten dokuza varınca beyitlere dirler ki evvel mısra'ı âhirine kâfiyede mutâbık olmaya." şeklinde tanımlamaktadır. Kıt'a için aynı tanımı Bardahî de yapar. Diğer yandan Sürûrî kıtayı daha doğru olarak şöyle tarif etmiştir: "Kıt'a iki beytten tokuz beyte varıncaya dek ebyâta dirler ki evvel mısra'da kâfiye olmaya". Amasî gazeli sevgilinin

¹⁵ Saraç, 2000: 646-647.

¹⁶ Bu tür çelişkiler Müstakîmzâde'nin *Istılâhu's-Şi'riye*'sinde de vardır. Harun Tolasa'ya göre bu farklılıklar eserin önemini artırmaktadır (Tolasa, 1986: 365).

¹⁷ Amasî, *Risâletün mine'l-'Arûz ve Istılâhu's-Şi'r*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, no: 1476, y. 108a.

¹⁸ Cem Dilçin, *Türk Şiir Bilgisi*, TDK, Ankara 2000, s. 209; Halil Erdoğan Cengiz, "Divan Şiirinde Musammatlar", *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II*, S. 415-417, Temmuz-Ağustos-Eylül 1986, s. 418 (291-429).

¹⁹ Yazarların *tercî-bend* tanımları aşağıda verilmiştir.

²⁰ Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9, İstanbul 1994, s. 411 (389-427).

güzelliğini söz konusu eden ve ona duyulan istek, sevgi, ayrılık ve hasreti anlatan şiirler olarak tarif eder. Aynı tarif Bardahî²¹ tarafından da yapılır. Amasî, Bardahî ve Müstakîmzâde²² gazeli bir nazım şekli olarak değil de bir tür olarak (konusu bakımından) tanımlarlarken, Sürûrî gazele bir nazım şekli olarak yaklaşmış ve onu beş, yedi veya dokuz beyitten oluşan ve sevgilinin tasvir edildiği şiir olarak tarif etmiştir.²³

Amasî,²⁴ Bardahî²⁵ ve Sürûrî'nin²⁶ nakîza tanımı ile günümüzdeki tehzîl tanımı anlam bakımından birbiriyle örtüşmektedir.²⁷ Nazîrenin bir çeşidi olan nakîza,²⁸ Kazvînî²⁹ ve Vatvat'ın³⁰ eserlerinde müstakil bir madde olarak ele alınmamıştır. Muallim Nâcî³¹ ve Şemseddin Sâmî³² de lügatlerinde nakîzayı edebî bir terim olarak tarif etmemişlerdir. Amasî, Bardahî ve Sürûrî'ye göre şiirde şairin adının anıldığı beyte tahallüs, bir sonraki beyte de tâc beyit denir.³³ Günümüzde ise kasidede şairin mahlasının geçtiği beyte tac beyit adı verilir. Amasî'nin aşağıdaki kafiye tanımı hem eksik hem de yanlış anlaşılmaya müsaittir: “Şi'r'in ahiri kangı harf üzere binâ olunursa ana dirler”.³⁴ Amasî'nin bu kafiye tanımı, Sürûrî'nin kafiye ve revî ile ilgili verdiği bilgiler okununca daha iyi anlaşılmaktadır.³⁵

²¹ Yetiş, 2000: 389.

²² Tolasa, 1986: 375.

²³ Yakup Şafak, “Sürûrî'nin Bahrü'l-Maârifî ve Enîsü'l-Uşşâk ile Mukayesesi”, basılmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1991, s. 7.

²⁴ Amasî, y. 159a.

²⁵ Yetiş, 2000: 389-290.

²⁶ Şafak, 1991: 8.

²⁷ Arslan Tekin (1999), *Edebiyatımızda İsimler ve Terimler*, Ötüken, İstanbul, s. 639; L. Sami Akalın (1984), *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Varlık, İstanbul, s. 277.

²⁸ Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, R Yayınları, İstanbul 2000a, s. 245; Tolasa, 1986: 379.

²⁹ Hatîb el-Kazvînî, haz. Nevzat H. Yanık, Mustafa Kılıçlı, M. Sadi Çöğenli (trhsiz), *Telhîs ve Tercümesi*, Huzur Yayın Dağıtım, İstanbul (bk. içindekiler).

³⁰ Reşîdüddîn Muhammed 'Umrî Kâtib-i Belhî Ma'rûf be Vatvât, haz. Abbâs İkbâl (1362), *Hadâ'îku's-Sihr fi Dekâyıki's-Şi'r*, Tahran, (bk. fihrist-i münderecât).

³¹ Muallim Nâcî, *Lugat-ı Naci*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1995, s. 909.

³² Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs-ı Türki*, Çağrı Yay., İstanbul 1987, s. 1469.

³³ Amasî, y. 163b-164a; Yetiş, 2000: 290; Şafak, 1991: 10.

³⁴ Amasî, y. 164a.

³⁵ Şafak, 1991: 42-49.

S e c i , m u s a m m a t , t a r s î

Amasî'nin risalesinde seci, bir şiir sanatı olarak alınmış ve secinin musammatla aynı olduğu söylenmiştir. Günümüzde seci nesirdeki kafiye olarak tarif edilmektedir.³⁶ Yalnız secili iki kelimenin yan yana kullanılmasıyla oluşan murassa seci bir lâfız sanatı olarak şiir için de kullanılmıştır.³⁷ Şiire has bir terim olan musammat ise günümüzde edebî sanatlar içinde yer almamaktadır. Amasî, seci veya musammatı, bir beyti üç parçaya ayırıp son kısmı hariç birbirine kafiye gibi uydurmağa derler, diye tarif etmektedir. Musammatı bir sanat olarak eserine alan Reşîdüddîn Vatvât, onu *Hadâ'iku's-Sihr fi Dekâ'iki's-Şi'r* adlı eserinde şöyle tanımlar: “Şair bir beyti dört kısma ayırır, üç kısmın sonuna sec', dördüncü kısmın sonuna kafiye getirir. Bu şiire şî'r-i müsecca da denir.”³⁸ Amasî, Bardahî, Müstakîmzâde ve özellikle Sürûrî'nin musammat tanımı Vatvât'ınki ile benzerlik arz etmektedir. Yalnız, Müstakîmzâde seciyi musammattan ayırmış, onu bir Kur'an istilâhı olarak tanıtmıştır.³⁹

Amasî, seciden sonra tarsî sanatını ele alır. Nitekim Yekta Saraç “Murassa seci, şiir için söz konusu olduğu zaman genellikle tarsî olarak adlandırılır.” demektedir.⁴⁰ Kaya Bilgegil'in tanımına göre “Bir fıkra veya mısradaki ikiden fazla kelime arasında vezin ve revî yâhut onun yerini tutan harf bakımından uygunluk bulunmasına tarsî denir.”⁴¹ Vatvât'ın *Hadâ'iku's-Sihr fi Dekâ'iki's-Şi'r*'inde⁴² ve Sürûrî'nin *Bahrül-Ma'ârif*'inde⁴³ ele alınan ilk sanat tarsîdir. Birbirine benzeyen lâfızlarla beyti süslemeyi tarsî olarak tanımlayan Amasî, onu şu beyitle örnekler:⁴⁴

Ey Sikender-der Süleymân-satvet ü Dârâb-dâr
V'ey Ğazanfer-fer Nerîmân-rütbet ü Sührâb-vâr

Beyitte tarsî sanatı, birinci ve ikinci mısradaki sıralanan Sikender-der = Ğazanfer-fer; Süleymân-satvet = Nerîmân-rütbet; Dârâb-dâr = Sührâb-vâr

³⁶ Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1989, s. 334; Kazvîni, “Nesirde sec' şiirdeki kâfiye gibidir.” der (Kazvîni, s. 156).

³⁷ Saraç, 2000a: 232.

³⁸ Vatvât, haz. İkbâl, 1362: 61-62.

³⁹ Müstakîmzâde, haz. Tolasa, 1986: 375.

⁴⁰ Saraç, 2000a: 232.

⁴¹ Bilgegil, 1989: 340.

⁴² Vatvât, haz. İkbâl, 1362: 3.

⁴³ Şafak, 1991: 50.

⁴⁴ Amasî, y. 164b-165a.

kelimelerinin kafiyeli kullanımıyla oluşmuştur. Sürûrî, eserinin şiir sanatları bölümünün sonunda bütün edebî sanatları içeren Türkçe “kasîde-i masnû'a”da ilk olarak tarsî örneklendirilir ve verilen örnek Amasî ve Bardahî'nin eserinde geçen yukarıdaki örnektir. Bardahî'nin de tarsî tanımını ve tarsîe verdiği örnek Amasî'ninki ile aynıdır.⁴⁵ Müstakîmzâde ise tarsî sanatını hiç ele almamıştır.

Tecnîsât - Cinâs

Tecnîs bölümü bakımından Amasî'nin eseri Bardahî'ninkinden ve Müstakîmzâde'ninkinden oldukça farklıdır. Amasî yalnız tecnîs-i tam ve tecnîs-i hatt hakkında bilgi verirken, Bardahî tecnîsi; tâm, nâkıs, zâid, mükerrer, mürekkeb, mutarraf, kalb, hatt olmak üzere sekiz gruba ayırır. Müstakîmzâde ise tecnîs-i tâm, tecnîs-i nâkıs ve tecnîs-i musahhafı tarif eder.⁴⁶ Amasî, tanımını yaptığı tecnîs-i tam ve tecnîs-i hattı Farsça beyitlerle örneklerken, Bardahî yedi tecnîs çeşidinden yalnız ikisine örnek verir. Amasî'nin ve Bardahî'nin tecnîs çeşitleri için yaptıkları tanımlar ve verdikleri örnekler birbirinden farklıdır. Aslında tecnîs çeşitlerinin adlandırılmasında ve tanımlanmasında edebî sanatlarla ilgili diğer eserlerde de ciddi farklılıklar göze çarpmaktadır.⁴⁷ *Verd-vird*, *şükr-şeker* gibi yazılışları aynı, okunuşları farklı olan kelimelerin oluşturduğu cinasa Amasî⁴⁸ ve Müstakîmzâde⁴⁹ cinâs-ı hatt derken, Kazvîni⁵⁰ ve Bilgegil⁵¹ cinâs-ı muharref; Vatvat⁵² Bardahî⁵³ ve Sürûrî⁵⁴ tecnîs-i nâkıs adını verir. Yalnız Bardahî “*Bazı fuzalâ buna tecnîs-i muharref didi.*” diyerek isimlendirme farklılığına dikkat çekmiştir. *Câ'iz-hâ'iz*; *âkil-gâfil* kelimelerinde olduğu gibi nokta farklılıklarından doğan cinâs çeşidine Müstakîmzâde⁵⁵ cinâs-ı

⁴⁵ Yetiş, 2000: 290.

⁴⁶ Tolasa, 1986: 373.

⁴⁷ Cinâsla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Nihat Öztoprak, “Halk ve Divan Şiirinde Cinâs Sanatının Karşılaştırılması Üzerine Bir Deneme”, *Türk Kültürü ve İncelemeleri Dergisi*, 1, İstanbul 2000, s. 155-174.

⁴⁸ Amasî, y. 165b.

⁴⁹ Tolasa, 1986: 373.

⁵⁰ Kazvîni, s. 150.

⁵¹ Bilgegil, 1989: 319.

⁵² Vatvât, 1362: 6.

⁵³ Yetiş, 2000: 291.

⁵⁴ Şafak, 1991: 52.

⁵⁵ Tolasa, 1986: 373.

musahhaf; Vatvat,⁵⁶ Nâcî,⁵⁷ ve Bilgegil⁵⁸ cinâs-ı hatt adını verir. Son gruba Sürûrî ve Amasî'yi de dahil edebiliriz. Amasî cinâs-ı hatt için “kelime sûret-i hatda bir yazıla ammâ lâfızları gayrı ola.” derken Sürûrî⁵⁹ onu “hatda müşâbih ola, ammâ lafzda müşâbih olmaya.” şeklinde tanımlamıştır. İki tanım da aynıdır. Fakat gerek Sürûrî'nin gerekse Amasî'nin bu sanata verdiği örneklerde nokta farklılıklarına dayanan kelimeler vardır. Amasî'nin cinas-ı hatt için verdiği örnek beyitte geçen *ber* ve *bür* kelimelerinde telâffuz farklılığına dayalı bir cinas, *tîr* ve *teber* kelimelerinde de nokta farklılıklarına dayalı bir cinas vardır. Sürûrî'nin örneklerindeki *yahsebûn-yuhsinûn*, *avâliyâ-gavâliyâ*, *haber-hayr* kelimelerinde nokta farklılıklarına dayalı bir cinâs vardır. Bu durumda gerek Sürûrî'nin gerekse Amasî'nin cinâs-ı hat tanımları eksik veya yanlış, fakat verdikleri örnek doğrudur. Amasî'nin cinâs-ı hat tanımının kaynağı Sürûrî olabilir. Ayrıca Amasî'nin, tecnîs-i tâmmı anlatırken örnek olarak verdiği Farsça beyti, Sürûrî, eserinin başında tecnîsi terim olarak anlatırken kullanmaktadır.⁶⁰

İ h â m

Amasî'nin eserine aldığı diğer bir sanat ihâm'dır. İhâm, Amasî'nin risalesinde bir beyit veya ifadeden farklı bir mananın çıkarılması ile oluşan sanat olarak tanımlanmaktadır. Amasî'nin ihâma verdiği örnek şudur:

Gün yüzüne müşterî mihriyle mâh

Oldı zülfün [166a] bendine bend 'ûd-ı hâm

Bu beyitte ihâm-ı tenâsüp sanatı vardır. Çünkü mâh ve mihr kelimeleri müşterî kelimesinin beyitte kullanılmayan yıldız anlamını akla getirmektedir. Bardahî de ihâma aynı örneği vermiştir, fakat beytin ikinci mısrasında *bend 'ûd-ı hâm* ibaresi yerine *bende esîr* ifadesi getirilmiştir (müsten-sih hatası olabilir). Bardahî'nin ve Müstakîmzâde'nin ihâm tanımı Amasî'ninki ile aynı doğrultuda olmakla beraber, onların tanımında geçen “zü'l-vecheyn” ifadesi ihâmı, tevcîh⁶¹ ve muhtemilü'z-zıddeyn sanatlarına iyice yaklaştırmıştır. Sürûrî'nin ihâm tanımı ise şöyledir: “ihâm lûgatda gümâna bırakmaga dirler ve istilâhda oldur ki bir lâfzun iki ma'nâsı olup

⁵⁶ Vatvât, 1362: 10; Muallim Naci (trhsiz), *Istilahat-ı Edebiyye: Edebiyat Terimleri*, haz. Alemdar Yalçın, Abdülkadir Hayber, Akabe, Ankara, s. 129; Bilgegil, 1989: 319.

⁵⁷ Nâcî, *Istilahat-ı Edebiyye*, s. 129.

⁵⁸ Bilgegil, 1989: 319.

⁵⁹ Şafak, 1991: 54.

⁶⁰ Şafak, 1991: 11.

⁶¹ Bk. Kazvînî, s. 147.

birisi karîb ve birisi ba'îd olup murâd ola". Sürûrî'nin ihâma verdiği örnek Amasî ve Bardahî'ninkinden farklıdır.⁶² Müstakîmzâde'nin ihâm için verdiği örnek mısra şudur: "Gerçi hattât oldun ammâ tâsı yok".⁶³ Hattâtın tıyı çıkardığımız zaman hatâ kelimesi ortaya çıkar. Bu ifadeden iki zıt anlam çıkarabiliriz. Birincisi sen hatalı bir hattatsın; ikincisi sen hatasız bir hattat oldun.

T e ş b î h â t

İhâmdan sonra Amasî, teşbih sanatına önemli bir yer ayırır. Yazar, önce şiirde yaygın bir şekilde kullanılan açık istiareleri sıralar. Sevgilinin yüzü için ay, gün, şem, nûr, gül, lâle ve ergavân kelimelerinin kullanıldığını, sevgilinin güzelliği için cennet, ravza, gülistân, bâğ, bostân ve İrem; saçı için zulmet, gece, kadir, berât, sünbül, müşğ, gâliye ve nâfe; dişi için dür, gevher, nazm, necim ve süreyyâ; kaşı için hilâl, yây, nûn, mihrâb ve tîğ; kirpiği için ok, tîğ, hançer ve peykân; ağzı için nokta, zerre, çeşme-i hayvân, kevser, sükker, hâtem, piste, dürc ve sade; gözleri için nergis, fitne, mestâne, bîmâr, câzû, hûnî, harâmî, âhû, gazâl sözcüklerinin kullanıldığını söyler.⁶⁴ Bu çeşit kullanımlara teşbih veya istiare denir derken, yazar teşbihi bir alt bölümü olan istiare ile birleştirmektedir. Amasî, daha sonra edebî sanatların daha da fazla olduğunu fakat uzatmamak için eserde ele alınmadığını söylemektedir.

Amasî'nin teşbihle ilgili verdiği bilgiler Bardahî'ninkilerden farklıdır. Hatta bu bilgilerin birbiriyle hiç ilgisinin olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Müstakîmzâde'nin risalesinde ise teşbih yer almamaktadır. Yukarıda özetlediğimiz gibi Amasî, klâsik şiirde sıkça kullanılan teşbih ve istiareleri sıralarken, Bardahî teşbih hakkında daha teorik ve sınıflayıcı bilgiler verir. Bardahî teşbihi; tâm, meşrût, kinâyet, tesviye, aks, izmâr ve tafdil olmak üzere yediye ayırır.

A r u z b a h i r l e r i

Edebî sanatlardan sonra Amasî, aruz bahirlerini örneklerle anlatmaya başlar. Verilen bilgilere göre, aruz fa'ülün, fâ'ilün, mefâ'ilün, mefâ'iletün, müstef'ilün, mütefâ'ilün, fâ'ilâtün, mef'ülâtün'den oluşan sekiz rükünden

⁶² Şafak, 1991: 11.

⁶³ Tolasa, 1986: 372.

⁶⁴ Kaya Bilgegil bu çeşit teşbihleri "sâde" veya "âmiyâne teşbihler" olarak değerlendirir (s. 149).

veya parçadan oluşur. Bu rükünler içerdikleri harf sayılarına göre humasî (beşli) ve sübâî (yedili) olmak üzere ikiye ayrılır. Amasî daha sonra Türk ve Fars şiirinde kullanılan on altı aruz bahrinin adını yazar. Bunlar sırasıyla şöyledir: hezec (1), recez (2), remel (3), muzâri‘ (4), münserih (5), serî‘ (6), mütekârib (7), hafif (8), müctes (9), tavîl (10), medîd (11), basît (12), kâmil (13), vâfir (14), muktezab (15), mütedârik (16). Bu bahirlerden ilk dokuzu ve kâmil bahri Haluk İpekten'e göre Türk şiirinde kullanılmıştır.⁶⁵ Amasî ilk bahri anlatırken örnek olarak verdiği Farsça beyti takti etmiştir. Yazar, herhangi bir beyti takti ederken ölçünün harfleriyle beytin harflerini sayarak karar vermenin doğru olmayacağını sebepleriyle anlatır.⁶⁶ Amasî'nin kendi döneminde yapıldığını ima ettiği bu yanlıştın benzer bir çeşidi, günümüzde aruzu yeni öğrenmeye başlayanlar tarafından mısraın ve kalıbın heceleri sayılarak yapılmaktadır.

Burada önemle vurgulanması gereken husus, Amasî'nin aruz bahirlerini anlatırken kısa açıklamalarını manzum olarak yapması ve böylece âdeta manzum bir aruz risalesi oluşturmuş olmasıdır. Aşağıdaki örnekte de görüleceği gibi bir bahri tanıtırken Amasî, önce bahrin adını yazar, sonra iki Türkçe beyit ile bahri anlatır. Çoğunlukla, birinci beyit örnektir, ikinci beytin ilk mısraında vezin, ikinci mısra da veznin adı söylenir. İki beyti dörtlük olarak düşündüğümüz zaman, veznin söylendiği üçüncü mısra dışındaki dizeler birbiriyle kafiyelidir. Türkçe mısralardan sonra genellikle Farsça bir örnek beyit verilir:

Bahr-i Hezec, Sâlim, Müsemmenü'l-Eczâ

Gel imdi akl-ı gavvâs it eyâ ‘ilm ü hüner-perver

‘Arûz-ı bahre sen talup çıkargıl dürrile gevher

Mefâ‘ilün mefâ‘ilün mefâ‘ilün mefâ‘ilün

Buña dirler hezec sâlim ögünde tut eyâ server

Misâlühü fi'l-Fârisî

Sabâ peygâm-ı ferverdîn zi-sûy-ı gülsitân âred

‘Arûs-ı gül nikâb-ı gun çe ez-ruhsâr perdâred⁶⁷

⁶⁵ Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergâh Yay., İstanbul 1999, s. 8.

⁶⁶ Amasî, y. 168b-169a; Bu bilgi benzer ifadelerle Sürürî'nin eserinde (s. 13) de geçmektedir.

⁶⁷ Amasî, y. 169b-170a.

Bazı bahirler için Farsça örnek verilmemiştir. Bahirleri anlatırken Amasî, yüz otuz dört Türkçe beyit söylerken, Bardahî iki Türkçe beyit kullanmıştır. Bu iki beyit ve “veznidür” kelimeleri atılınca, Bardahî'nin eserinin bu kısmı için Türkçe demek âdeta mümkün olmaz. Bardahî ve Amasî'nin eserlerinin elimizdeki yazma nüshalarında bahirlere örnek olarak verilen Farsça beyitlerin yazımında farklılıklar ve yanlışlıklar göze çarpmaktadır. Meselâ, Bardahî, bahr-i hafif-i mahbûnun vezni olarak fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün kalıbını yazarken Amasî, fe‘ilâtün mefâ‘ilün fe‘ilâtün kalıbını yazar. Örnek olarak verilen beyit aynıdır. Fakat yazılışları farklıdır. Örnek incelendiği zaman Bardahî'nin hem kalıbı hem de beyti yanlış yazdığı anlaşılmaktadır. Sürûrî'nin de bahirleri anlatırken yanlışlar yaptığı,⁶⁸ eserinde edebî sanatlar için verilen örneklerin vezin ve mana bakımından “başarısız” olduğu ifade edilmektedir.⁶⁹

Aruz kalıplarının anlatımı bakımından Amasî'nin eseri kısmen Sürûrî'nin ve Alî Şîr Nevâyî'nin⁷⁰ eserine benzemektedir. Sürûrî bahirleri bazen iki bazen de tek beyitle Türkçe olarak anlatmıştır. Sürûrî eserinde önce dokuz sâlim bahri söz konusu etmiştir. Bu bahirleri anlatırken, bahrin aldığı adın anlamı ve bu adı alma sebebini söz konusu eden Sürûrî, salim bahirlerden altısını Farsça ve Türkçe ikişer beyitle örneklendirmiştir. Sürûrî salim olmayan bahirleri ise adını yazdıktan sonra iki Türkçe beyitle örneklendirir. Daha sonra da bahrin kalıbını söyler. Sürûrî salim olmayan bahirlerden önce aruz ıstılahları hakkında uzunca bilgi vermiştir. Sürûrî'nin ilk bahri yani bahr-i hezec-i sâlimi anlatırken söylediği Türkçe iki beyit Amasî tarafından da kullanılmıştır. Bahirlerin sıralanışı bakımında Amasî'nin eseri Sürûrî'ninkinden farklıdır. Bazı bahirler ise Amasî'ninkinde yoktur. Amasî'nin verdiği Farsça örnekler de Sürûrî'ninkinde bulunmamaktadır.

⁶⁸ İsmail Güleç, “Gelibolulu Muslihiddin Sürûrî, Hayâtı, Kişiliği, Eserleri ve Bahrü'l-Ma'ârif İsimli Eseri”, *Osmanlı Araştırmaları*, XXI, İstanbul 2001, s. 233 (210-236); Şafak, 1991: 433.

⁶⁹ Güleç, 2001: 235.

⁷⁰ Alî-Şîr Nevâyî, *Mizânü'l-Evzân (Vezinlerin Terazisi)*, TDK, Ankara 1993.

**Amasî'nin Risalesinin Bardahî ve Sürûrî'nin
Eseri ile İfade Bakımından Karşılaştırılması**

Amasî'nin <i>Risâletün mine'l-'Arûz ve Istilâhî's-Şi'rî</i>	Ahmed Bardahî'nin <i>Câmi'-i Envâ'ül-Edebi'l-Fârisî'si</i>	Sürûrî'nin <i>Bahrü'l-Ma'ârifî</i>
<i>Giriş Paragrafı</i>		
Amasî, y. 153b: Bilgil ve âgâh olgıl kim bu fenn-i 'arûz mîzân-ı hilye-i zurefâ ve pîrâye-i şurefâ vü şu'arâdır..... Amasî, y. 155a: Ammâ ba'zılar dimişler ki tab'-ı vekkâd ve zihn-i nekkâd olan kimselere 'arûz hâcet degildir kim vicdân ebyâtın rekâketin ve sekâmetin kuvvet-i tabî'at birle temyîz idüp bilür dimişler. Ammâ biz iderüz ki 'arûz bilmekde iki dürlü fâ'ide vardır.	Bardahî, haz. Yetiş. 2000: 289: Ammâ bilgil ki ba'zılar dimişler ki tab'-ı vakkâd ve zihn-i nakkâd kimesnelere kavâ'id-i şî'riyye ve 'arûz hâcet degüldür. Zîrâ ki vicdân-ı insân ebyâtın rekâketin ve sekâmetin kuvvet-i tabî'atle temyîz idebilür ve lâkin biz eydürüz kavâ'id-i şî'riyye ve 'arûz bilmekde iki dürlü fâ'ide vardır.	Sürûrî, haz. Şafak, 1991: 3 İmdi bilgil kim 'ilm-i 'arûz bir 'ilm-i cezıldür.... ve bir 'ilmidür ki hilye-i zurefâ ve pîrâye-i şurefâdur... Ve ba'zılar dimişdür ki tab'-ı mevzûm olan kimsenün 'arûza hâceti yokdur, beyt (remel) : Men ne-dânem fâ'ilâtün fâ'ilât – Şi'r gûyem bih-ter ez âb-ı hayât Ammâ tahkîk oldur ki 'arûz bilmekde iki fâyide vardır...
<i>Şiir Terimleri</i>		
Amasî, y. 164b Sec' deyü bir beyti üç pâre kılup âhir binâsından gayrı kâfiye gibi birbirine uydurmağa dirler. Misâli: Kaşûndır câzû-yı mâhir, gözüñdür âhû-yı sâhir Beññ her fitnede mâhir ne disün bu gönül yâ cân Ve bu san'ata musammat dahı dirler.	Bardahî, haz. Yetiş, 2000: 290: Şeyh [Sec'] diyü beyti üç pâre kılup birbirine kâfiye gibi uydurmağa dirler. Misâl bi's-şî'r Gözüñdür câdû-yı sehâr kaşûndur fitne-i mekkâr Bugün zülfüñdürür gaddâr gönül sayd itmege iy cân Ve bu san'ata musammat dahı dirler.	Sürûrî, haz. Şafak, 1991: 10: Müsemmat oldur ki beyti dört bahş [pâre] iderler, üç bahşında kâfiye getürürler, dördüncü bahşında asl kâfiye getürürler ki şî'rün binâsı ol kâfiye iledür, ve buna nazm-ı müsecca' dahı dirler. Misâl-i Fârisî... Misâl-i Türkî: Pür-hün olaldan gözlerüm gül-gün olupdur yüzlerüm – Rengîn olupdur sözlerüm la'lüñle iy yâkût-leb
Amasî, y. 158a-158b Tercî' üç şî're veyâhûd beş şî're veyâhud yedi şî're dirler ki her şî'riñ arasında bir beyit bendi ola, kim aña tercî'-bend dirler.	Bardahî, haz. Yetiş, 2000: 289: Tercî' diyü üç şî're dirler veyâhud beş şî're dirler veyâhud yedi şî're dirler ki her şî'riñ arasında bir beyt ola ve aña [ter]cî'-bend dirler.	Sürûrî, haz. Şafak, 1991: 5,7 Tercî' lugatda âvâz döndermege dirler ve ıstılâhda üç beyte ya biş beyte ya yedi beyte dirler ki mâ-beynlerinde bir beyt-i mükerrer ola, ana tercî'-bend dirler. Misâl-i tercî'

Gazel deyü mahbûbuñ hüsnin ögmege ve 'arz-ı iştiyâk ve mahabbet ve firâk ve hasret göstermege dirler.	Gazel diyü mahbûbuñ hüsnini ögmege dirler şi'rlere. Şöyleki 'arz u iştiyâk ve muhabbet ve şikâyet ve hasret ve firâk göstermege dahı dirler.	ve müseddes ve müsemmat-ı kadîm ... Gazel biş beyte ve yedi beyte ve tokuz beyte dirler ki anda mahbûb vasfı ola.
<i>M u a m m â</i>		
Amasî, y. 159b Mu'ammâ deyü şol beyitlere dirler ki anda mahbûb adın gizlemiş olalar. Dahı anı firâset ile bileler. Ammâ mu'ammâ bilmekligin esbâbı çokdur. Gâh olur ki bir lügatiñ 'Arabisine varırlar. Ve gâh olur ki 'aded-i hurûfile bilinür. Ve olur ki maktûb okurlar, isim çıkar. Ve olur ki tashîf iderler. Ve olur ki göz añarlar 'ayn murâd olur. Ve ağız zikir iderler mîm murâd olur. Ve kad zikir iderler elif maksûd olur. Ve diş añarlar sîn murâd olur. Bunuñ gibi vecihleri çokdur...	Bardahî, haz. Yetiş, 2000: 299: ... Ta'miye lafzında bir nesneyi pinhân itmege dirler ki ism şi'r içinde gizlenmiş ola ve ol şi're dahı mu'ammâ dirler... Ve dahı bilgil kim ta'miye olan nesne âdem ismi olıcak olur-ısa hümâ [mu'ammâ] dirler ve eger âdem isminüñ gayrı olursa ana lügaz dirler...	Sürürî, haz. Şafak, 1991: 9: Mu'ammâ şol beyte dirler ki anda ad gizlenmiş ola. Kâ'idelerle ve fikr-ile çıka/ Misâl der ism-i Sultân Mustafâ (remel):
<i>Ş i i r S a n a t l a r ı</i>		
Amasî, y. 165b-166a: İhâm oldur ki bir beyitden veyâ bir 'ibâretten bir ma'nâ-yı âher dahı çıka. Misâli, şi'ir: Gün yüzüne müşterî mih-rile mâh Oldı zülfüñ bendine bend 'üd-ı hâm	Bardahî, haz. Yetiş, 2000: 290: İhâm diyü şuna dirler ki bir beytün ya bir ibâretün ma'nisi zül-vecheyn ola ya'nî mânâ-yı mevzû'un-lehsinden gayrı bir ma'nâ-yı âhere dahı mevhum olına. Misâl bi's-şi'r Gün yüzüne müşterî mih-rile mâh Müşk saçuñ bendine bende esîr	Sürürî, haz. Şafak, 1991: 11 "İhâm lûgatda gümâna bırakmaga dirler ve istilâhda oldur ki bir lâfzun iki ma'nâsı olup birisi karîb ve birisi ba'id olup murâd ola." Şehâ ırmak dilersin çün nazardan Sirişküm Dicle vü Ceyhûn olupdur
<i>T e ş b i h â t b ö l ü m ü</i>		
Amasî, y. 166a-166b: Ay ve gün ve şem' ve	Bardahî, haz. Yetiş, 2000: 292:	Sürürî, haz. Şafak, 1991: 105 Makâle-i Sâlise: Teşbihât ve

nûr ve gül ve lâle ve semen ve ergavân zikr iderler mahbûbuñ yüzi murâd olsa. Ve cennet ve ravza ve gülistân ve bâg ve bustân ve İrem añarlar hüsni murâd ola. Ve zulmet ve gice ve kadir ve berât ve sünbül ve müşg ve gâliye ve nâfe añarlar saçı murâd olur.	Hâzâ fî beyâni't-teşbihât İy birâder bilgil kim sanâyi'-i şî'riyyeden ve bedâyi'-i muhasseneden birisi ki teşbihdür. Tetebbu' ve istikrâ-y-ıla yedi nev'dür. Bu dahı tecnîsât gibi teşbih-i mutlak ve teşbih-i meşrût ve teşbih-i kinâyet ve teşbih-i tesviye ve teşbih-i aks ve teşbih-i izmâr ve teşbih-i tafdil	Mesâ'il-i Enîsü'l-'Uşşâk beyânındadır Ve bu makâlede yigirmi sekiz bâb tertîb idüp ve her bâbda iki fasl îrâd kılup bir faslda itlâkât-ı 'Arab ve bir faslda 'ibârât-ı 'Acem beyân eyledüm.... Bâb-ı evvel Hüsn ü Cemâl Beyânındadır ...
<i>Aruz Bahirleri</i>		
Amasî, y. 175b-176a: Bahr-i Müctes Hayâl-i hatîñ vü hâlîñ kılalı dilde karâr Kara saçın gibi her dem günüm o şebde karar Mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilâtün Bu bahr-i müctes-i mahbûn bilgil itme firâr Misâl-i Fârisî Garâmet-est be-her küşei şuden bî-yâr Harâm geşt be-her cânibî şuden bî-düst	Bardahî, haz. Yetiş, 2000: 296: Bahr-i Müctes Mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilâtün veznidür. Misâl bi'l-Fârisî Harâm geşt be-her cânibî şuden bî-düst Garâmet-est be her küşe şuden bî-nâz	Sürûrî, haz. Şafak, 1991: 33 Bahr-i müctess-i mahbûn-ı maksûr Yanağun âteşi nûr-ı çırâğ-ı Celle celâl – Cemâlün âyeti ma'nî-i hüsn ü lutf u kemâl - Mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilât

İçerik ve içeriğin sıralanışı açısından Amasî'nin risalesi ile Bardahî'nin ve Sürûrî'nin eserlerinin ilgili bölümleri arasında bazı benzerlik ve farklılıklar vardır. İlk dikkati çeken farklılık eserlerin ana bölümlerinin sıralanışında göze çarpmaktadır. Meselâ, aruz bahirlerini Sürûrî mukaddimeden hemen sonra anlatırken, Bardahî eserinin ortasında, Amasî de risalesinin sonunda söz konusu eder. Bardahî'nin eserinde var olan bazı terimler Amasî'ninkinde yoktur. Bunlar arasında nazım, nesir, revî, reddü'l-acz ale's-sadr, tecnîs-i zâid, tecnîs-i mükerrer, tecnîs-i mürekkeb, tecnîs-i mutarraf, mecazât-ı mürsel gibi ıstılahlar vardır. Amasî ve Bardahî muammaya ayrı bir bölüm ayırıp onu ayrıntılı bir şekilde anlatırlarken, Sürûrî muammaya şiir terimleri içinde küçük bir madde tahsis etmiştir. Bardahî ile Amasî birbirinden özellikle teşbihleri anlatırken ayrılırlar. Bardahî teşbih çeşitlerini anlatırken, Amasî divan şiirinde çokça

kullanılan istiareleri sıralar. Tecnis tanımları ve sıralanışı bakımından Bardahî'nin eseri, Vatvat'inkine ve Sürûrî'ninkine benzemektedir. Teşbihâtı anlatırken Sürûrî genellikle Arapça ve Farsça, Bardahî de Türkçe örnekler vermiştir. Fakat Bardahî'nin verdiği bazı Türkçe örnek beyitler Farsçadan çeviri veya mülhem gibidir.

Bardahî, Sürûrî, Amasî ve Müstakîmzâde'nin aruz ve edebî ıstılahlarla ilgili yazılarının özellikle giriş kısımları arasında ciddi bir benzerlik vardır.⁷¹ Bu da yazarların kullandıkları ortak bir kaynağın varlığına işaret etmektedir. Yalnız büyük bir ihtimalle yazarlar eserlerini oluştururlarken tek bir kaynağa bağımlı kalmamışlardır. Amasî'nin "... bu dürer-i akâyidi ve gurer-i fevâyidi cem idüp ..."⁷² ifadesi, onun eserini yazarken farklı kaynaklara başvurduğunu ima etmektedir. Yetiş, Bardahî'nin eserinin "bütünüyle Türkçe ve Türk edebiyatından çıkarılmış kaideleri ihtiva" etmediğini ve Bardahî'nin "kendisinden evvel yazılmış Arapça ve Farsça eserlerden bir veya ikisi"nden yararlanmış olduğunu söyler.⁷³ Bardahî, eserinin ara başlıklarında Arapça ve Farsça ifadeler kullanmayı tercih eder. Bu da Bardahî'nin büyük bir ihtimalle Farsça bir eserden yararlandığına ve ona büyük ölçüde bağımlı kaldığına işaret etmektedir. Eserin adı da bunu doğrulamaktadır. Bardahî'nin eserinde şiirlere verilen örneklerin çoğu Farsçadır. 67 beytin 50'si Farsça, 14'ü Türkçe ve 3'ü Arapçadır. 14 Türkçe beytin yarısı teşbih konusu anlatılırken kullanılmıştır.⁷⁴ Eserin ta'miye kısmında verilen örneklerin hemen hepsi Farsçadır. Amasî teşbihât bölümünü yazarken eğer kendi genel kültürünü kullanmadıysa Bardahî'den farklı bir kaynak kullanmıştır. Bilindiği gibi, 16. yüzyıl şairlerinden Mu'îdî de *Miftâhu't-Teşbih*'inde divan şiirinde kullanılan teşbih ve istiareleri ayrıntılı bir şekilde anlatır. Mu'îdî eserinin girişinde *Enîsü'l-Uşşâk*'tan yararlandığını söyler.⁷⁵ Yalnız bu yararlanma şekil bakımındandır. Çünkü Mu'îdî, Türkçe metinleri kendine esas aldığı eserinin mukaddimesinde şöyle ifade etmektedir: "Pes bu risâlede mektûb olan elfâz şol ibâretlerdür ki Rûm şâirlerinün fâzılları kabûl eyleyüp eş'ârında yazmışlardır..."⁷⁶

⁷¹ Bkz. Saraç, 200b: 646-647.

⁷² Amasî, y. 154b.

⁷³ Yetiş, 2000: 288.

⁷⁴ Yetiş, 2000: 288.

⁷⁵ İsmail E. Erünsal, "Mu'îdî'nin Mitâhu't-Teşbih'i", *Osmanlı Araştırmaları*, VI-VII, İstanbul 1988, s. 220 (215-272); *Enîsü'l-Uşşâk* Fars belâgatçilerinden Şerâfüddîn Râmî tarafından 1423 yılında kaleme alınmıştır. Râmî *Hakâyku'l-Hadâyık* adlı ünlü belâgat kitabının yazarı olarak tanınmaktadır.

⁷⁶ Erünsal, 1988: 221.

Enîsü'l-Uşşâk'ı, Sürûrî de *Bahrü'l-Ma'ârif*'in “Teşbihât ve Enîsü'l-Uşşâk beyânındadır” başlıklı üçüncü ve en geniş bölümünde kullanmıştır.⁷⁷ Sürûrî'nin eserinin “sanâyi'-i şî'riyye beyânındadır” başlıklı ikinci makalesi Reşîdü'd-dîn Vatvat'ın *Hadâ'iku's-Sihr fi Dekâ'iku's-Şi'r* adlı Farsça belâgat kitabının Türkçe bir özetidir.⁷⁸ Nitekim Sürûrî'nin şu ifadeleri bunu doğrulamaktadır: “*Bu fakîrden evvel üstâdlar 'Arûz ve Hadâyiku's-Sihr ve Enîsü'l-Uşşâk ve İtlâkât risâlelerin yazmışlar... Hakîr dahı bu mecmû'ayı cem' itdüm.*”⁷⁹ Amasî'nin eseri ile Reşîdüddîn Vatvat'ın *Hadâ'iku's-Sihr fi Dakâ'iku's-Şi'r*'i ve Sürûrî'nin *Bahrü'l-Ma'ârif*'i arasında içerik ve örnekler bakımından dikkat çekici bir benzerlik görülmemektedir.

Sonuç olarak Amasî, Bardahî, Sürûrî ve Müstakîmzâde'nin eserleri arasındaki farklılıklar ve aynılıklar göz önünde bulundurulduğu zaman, bunların herhangi birisinin diğerinin eserini bütünüyle kendisine model aldığını ve onu aynen tekrar ettiğini iddia etmek mümkün değildir. Amasî'nin eseri ile Bardahî'ninki arasındaki benzerlikler daha dikkat çekicidir. Muhtemelen her ikisinin de yararlandığı ortak kaynak(lar) vardır. Yalnız Bardahî'nin eseri tercüme özelliğini daha belirgin bir şekilde muhafaza ederken, Amasî eserine yer yer müdahaleler yapmış, yanlışlarıyla doğrularıyla esere kendi damgasını vurmuştur. Diğer bir ifade ile Bardahî okuduklarını çevirerek, Amasî de özetleyerek eserini oluşturmuştur. Meselâ, Bardahî, “Der-kavâ'id-i şî'riyye ve tecnîsât ü teşbihât-ı gazeliyyât ü mecâzât-ı mürsel ...” derken, Amasî “Biz geldik bundan sonra sanâyi'-i şî'ri bildirmege” der. Özellikle eserin aruz bölümünde Amasî, kendi nâzımlık yeteneğini kullanmış ve şu anki bilgilerimize göre orijinal bir aruz risalesi oluşturmuştur. Bardahî'nin, temel metne sadık kalması, her ne kadar onun eserinin özgünlüğünün büyük ölçüde reddi anlamına gelse de, bu sadakat, onun Amasî'ye göre daha az yanlış yapmasını ve daha fazla bilgi vermesini sağlamıştır.

⁷⁷ Yakup Şafak, “Sürûrî'nin Bahrü'l-Ma'ârif'i ve Bu Eserdeki Teşbih ve Mecaz Unsurları”, *Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 4, Konya 1997, s. 219 (217-235).

⁷⁸ Şafak, 1997: 219; Güleç, 2001: 234.

⁷⁹ Güleç, 2001: 233.

Risâletün mine'l-‘Arûz ve Istılâhı'ş-Şi‘r Li-Husâmi'd-dîni'l-Amasî⁸⁰

Bi'smi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm. El-hamdü li'llâhi Rabbi'l-‘âlemîn, ve's-salâtü ‘alâ hayri'l-beriyyeti Muhammedin ve ‘alâ âlihi ecme‘in. Emmâ ba‘dü, eyâ selîme's-selîkati [ve] şerîfe'n-nesebi,⁸¹ yessera'llâhü ‘aleyke'l-‘ılme ve tarîka'l-eğebi. [y. 154a]

Bilgil ve âgâh olgıl kim bu fenn-i ‘arûz mîzân-ı hilye-i zurefâ ve pîrâye-i şurefâ vü şu‘arâdır. Şi‘ir itmege⁸² ve idilmiş şi‘ri mevzûn okumağa mukavvî ve mübeyyindir. Pes bu bende-i ‘âsî ve mücrim-i kâsî, er-râcî ilâ rahmeti Hâlıkı'l-ünâsiyyi,⁸³ ‘Alî Bin Huseyn Husâmü'd-dîni'l-Amasî sâneha'llâhü te‘âlâ [y. 154b] ‘ani'l-kalbi'l-kâsî, ‘afâ ‘anhümâ bilutfihi'l-kerîm ve ‘in‘âmihi'l-‘amîm, bu dürer-i ‘akâyidi ve ğurer-i fevâyidi cem‘ idüp kaleme getürdi. Tâ ki tab‘-ı selîm ve zihn-i müstakîm olan kardaşlar bu nüsha-i müfideden müstefid olup ıstılâhâtına vâkıf olduklarından soñra ümîzdür⁸⁴ ki mü‘ellifin du‘â-yı hayrile yâd [y. 155a] ideler, inşâ‘ellâhü'l-‘azîz.

Ammâ ba‘zılar dimişler ki tab‘-ı vekkâd ve zihn-i nekkâd olan kimselere ‘arûz hâcet degildir kim vicdân ebyâtın rekâketin ve sekâmetin kuvvet-i tabî‘at birle temyîz idüp bilür dimişler. Ammâ biz iderüz⁸⁵ ki ‘arûz bilmekte iki dürlü fâ‘ide vardır. Biri [156a] oldur kim ‘arûzün ıstılâhâtın bilür. Kanğı beyit kanğı bahr idügin ve ne vezin idügin taktî‘ idüp çıkarır. İkinci oldur kim sâhib-tab‘⁸⁶ olmayan kimselere kuvvettir kim ‘arûz bilmek sebebi ile mevzûn okur. Zîrâ ki ‘arûz mîzândır. Her beyti mîzân ile müvâzene kılır ve dahı hıffetin ve sıkletin bilür, nâ-mevzûn [y. 156a] okumaz. Ve dahı ‘Arab şi‘rinde beyt olur ki ‘arûziler katında mevzûndur;

⁸⁰ Yazma metin harekelidir. Kelimelerin okunuşunda harekelere bağımlı kalındı. Fakat müdahale yapılan bazı kelimelerin yazma metindeki harekeli şekilleri dipnotta verildi. Harficerden dolayı *Li-Husâmi'd-dîni'l-Amasî* şeklinde okunan ibare *Li-Husâmed-dîne'l-Amasiyyi* şeklinde harekelenmiştir.

⁸¹ Yâ‘dan dolayı *eyâ selîme's-selîkati [ve] şerîfe'n-nesebi* şeklinde okunan ibare yazmada *eyâ selîmü's-selîkati şerîfü'n-nesebi* olarak harekelenmiş.

⁸² *Eytmege* kelimesi yazmada *itmege* şeklinde harekelenmiştir. Biz yazmadaki bu kullanımı çeviri metne yansıttık.

⁸³ Yazmada *hâlıkı'l-ünâsiyyi* olarak harekelenmiş ve buna bağılı olarak daha sonra kullanılan Amasî kelimesi de Amasiyyi olarak yazılmış.

⁸⁴ ümîzdür: ümîddür.

⁸⁵ *Eydürüz* kelimesi yazmada *iderüz* şeklinde harekelenmiştir.

⁸⁶ Metinde *tabı‘* şeklinde harekelenmiştir.

ammâ sâhib-tab⁸⁷ katında mevzûn gelmez ve tabî'ata sakîl gelür. Zîrâ 'Arab şâ'irleri bir beyitte asıldan fer'e ve fer'den⁸⁸ asla nakil iderler. Beytiñ bir mısra'ı asıl veznine ve bir mısra'ı fer⁸⁹ veznine olur. Dahı tabî'at anı temyîz [y. 156b] idemez, nâ-mevzûn sanur. Misâlühü şî'ir:

Fe'nzur ilâ dem'in cerâ fi mükletî min mühcetî⁹⁰

Ebla'l-hevâ eskâme⁹¹ yevme'n-nevâ bedenî

İşde bu beytiñ bir mısra'ı bir vezindir, sâni mısra'ı bir vezindir, mevzûn-ı⁹² ma'nevîdür. Ammâ tabî'ata sakîl gelür ve 'Arab şî'inde bunuñ gibi çokdur. Pes ma'lûm oldı ki hem tabî'at ve hem 'arûz gerek imiş. [y. 107a] Ve dahı bilgil ki ma'nâ-yı 'arûz mîzân-ı şî'ir demek olur, ya'nî 'arûz şî'riñ terâzûsı demek olur kim anuñla şî'riñ zihâfı ve selîmi ve sahîhi ve sakîmi fark olunur. Ve anıñ mi'yârı ile bilinür.

Evvelâ şî'ir nedir? Her beyt ki mevzûn-ı⁹³ ma'nevî ola aña şî'ir dirler.

Beyt deyü neye dirler? İki [y. 107b] mısra'a dirler; gerekse âhırleri birbirine kâfiyede mutâbık olsun, gerekse olmasun.

Mesnevî deyü şol beytlere dirler ki mısra'larının âhiri birbirine kâfiyede muvâfık gele. Destânlar beyitleri gibi.

Rübâ'î deyü çihâr mısra'a dirler, ya'nî iki beyte dirler ki ahırleri kâfiyede berâber [y. 108a] ola.

Kıt'a deyü üç beyitden tokuza varınca beytlere dirler ki evvel mısra'ı âhırine kâfiyede mutâbık olmaya.

Kasîde bir niçe beytlere dirler ki tokuz beytten ziyâde ola, ne deñlü ziyâde olursa olsun.

Tercî' üç şî're veyâhûd beş şî're veyâhûd yedi şî're dirler ki her şî'riñ arasında [y. 158b] bir beyit bendi ola kim aña tercî'-bend dirler.

⁸⁷ Metinde *tabî'* şeklinde harekelenmiştir.

⁸⁸ Metinde *feri'* şeklinde harekelenmiştir.

⁸⁹ Metinde *feri'* şeklinde harekelenmiştir.

⁹⁰ fi mükletî min mühcetî: fi mukley fi behcetî (Bardahî, haz. Yetiş, 2000: 289; Saraç, 2001b: 646).

⁹¹ *Eskame* Sürûri'nin metninde *esfen* olarak geçmektedir. Sürûri'nin beyitle ilgili notu şöyledir: "Mısra'-ı evvel kitâblarda böyle bulundu, ammâ eger fi mühcetî min mukletî olsa ya min mukletî fi mühcetî olsa evlâ idi" (Sürûri, haz. Şafak, 1991: 3).

⁹² *Mevzûn-ı* metinde *mevzûn-u* şeklinde harekelenmiş.

⁹³ *Mevzûn-ı* metinde *mevzûn-u* şeklinde harekelenmiş.

Ġazel deyü mahbûbuñ hüsnin ögmege ve ‘arz-ı iştiyâk ve mahabbet ve firâk ve hasret göstermege dirler.

Medih deyü bir kişiyi⁹⁴ ögmege dirler.

Hiciv deyü bir kimseyi⁹⁵ şi’irle zemm itmege dirler.

Mersiyye deyü ölü medhin itmege dirler.

Neşîd[e] deyü idilmiş⁹⁶ gâzele dirler ve şi’ri bir [y. 159a] mahalde ‘an‘ane ile okumağa dahı dirler.

Terceme deyü ‘Arabî’den veya Fârisî’den Türkî’ye döndürmege dirler.

Nazîre deyü bir kişünün şi’ri kâfiyesinde anıñ kasdların bir ‘ibâret-i âhar ile getürüp şi’ir itmege dirler.

Nakîza deyü bir kimseniñ şi’ri kâfiyesinde anıñ şi’ri kasdınıñ ‘ak-siyle şi’ir itmege [y. 159b] dirler.

Müvâşşah deyü şol şi’re dirler ki her beytiñ evvelinden bir harf alalar, bir âdem adı çıka.

Müstezâd şol şi’re dirler ki her mısra‘ından ziyâdesi ola. Ol ziyâde dahı kâfiye düşe veyâhûd redif vâkı‘ ola.

Mu‘ammâ deyü şol beyitlere dirler ki anda mahbûb adın gizlemiş olalar. Dahı anı firâset ile bileler. Ammâ mu‘ammâ bilmekligin esbâbı [y. 160a] çokdur. Gâh olur ki bir lügatiñ ‘Arabîsine varırlar. Ve gâh olur ki ‘aded-i hurûfile bilinür. Ve olur ki maktûb okurlar, isim çıkar. Ve olur ki tashîf iderler. Ve olur ki göz añarlar ‘ayn murâd olur. Ve ağız zikir iderler mîm murâd olur. Ve kadd zikir iderler elif maksûd olur. Ve diş añarlar sîn murâd olur. Bunuñ [y. 160b] gibi vecihleri çokdur.

Ammâ ol ki bir lügatin ‘Arabîsine varırlar. *Misâl-i Mu‘ammâ:*

Mîm-i dâna bi-y-efgen er ‘Arabî

Tâ bi-dânî be-nâm-ı ân çelebî

Meselâ, “dânâ”nıñ ‘Arabîsi “alîm”dür. “Mîm”in burakdık “Alî” kaldı.

Ammâ ol kim ‘aded-i hurûf ile bilür. *Misâlühü mu‘ammâ:*

⁹⁴ *Kişi’i* şeklinde yazılıdır.

⁹⁵ *Kimse’i* şeklinde yazılıdır.

⁹⁶ Yazmada *idilmiş* olarak harekelenmiştir.

Üç otuzla bir otuz bir ad olur
Bu mu‘ammâyı bilen üstâd olur

Meselâ, üç cîm ve otuz [161a] lâm bir elif yine otuz lâm “Celâl” olur.

Ol ki maktûb okurlar ad çıkar. *Misâlühü mu‘ammâ:*

Be-hakk-⁹⁷ ‘aşk-ı Âdem hüsn-i⁹⁸ Havvâ
Murâdem⁹⁹ ez tû şüd kalb-i fe-sevvâ

Meselâ, “fesevvâ” maktûb okunsa “Yûsuf” olur.

Ve ol ki tashîf idüp ad çıkar. *Misâlühü mu‘ammâ:*

Nîze-i maktûb râ tashîf kun
V'ân ki û râ der-miyân-ı tîr nih

[161b] Meselâ, “nîze”niñ ‘Arabîsi “rumuh”dur. Maktûb itsek “humra” olur. Dönsek tashîf itsek “hamza” olur. *Tashîf* deyü noktalı harfî noktasız ve noktasız harfî noktalı kılmağa dirler. Ve “ok” kim “sehim”dür. Sehmiñ ortası “hâ”dır. “Hamza” ki tashîf olunmuşıdı. Âhirine “hâ”yı getürdük “hamza” oldu.

Ol ki göz añarlar [162a] ‘ayn murâd ola. *Misâlühü şî‘ir:*

Yarım taş üstüne bir göz komuşlar
Ânı bir dilberin adı dimişler

Meselâ, taşdan murâd mermer olur, ve yarımı “mer”dir ki bir göz üstüne koyduñ ki “‘ayn”dur, “Ömer” oldu.

Ol ki ağız añarlar “mîm” murâd olur. *Misâlühü şî‘ir:*

Ağzına aldıkda zülfin ol sanem
Kim görürse cigerine kan tamar

[162b] Meselâ, ağızdan “mîm” murâd olunurdu. “Mîm” aldık ve zülüfdan “cîm” aldık. Cîmiñ şeklinden tashîfile “hâ”ya varırlar. Eger “cîm”ile çıkmazsa pes “hâ” aldık “muh” oldu. Ve “kan” aındı idi. “Kan”iñ ‘Arabîsi “dem”dir. Ve “ciger”den dahı “kalb” murâd oldu. “Dem”i¹⁰⁰ maktûb okudı, “med” oldu. Pes “Muhammed” olur.

⁹⁷ Yazmada *be-*ler, *bi-* şeklinde harekelenmiş.

⁹⁸ *Hüsn-ü* şeklinde harekelenmiş.

⁹⁹ Murâdım şeklinde harekelenmiş.

¹⁰⁰ -i hal eki hareke ile gösterilmiş.

Ve bundan ğayrı [163a] mu‘ammâ-küşâlığın dahı kavâ‘idi çokdur. Ammâ bu deñlü enmûzecz gösterdik. Bâkîsin sâhib-firâset olan kimseler bundan añlar.

Lügaz oldur ki bir nesneniñ evsâfın zıkr idüp soralar, ba‘dehü anı ‘aklıle bileler. *Misâlühü şî‘ir*:

Ol nedir kim yok durur cisminde cân¹⁰¹
Karnı içi toptolu ilan çiyân
Dili yokdur yetmiş iki dil bilür [163b]
Başını kesicegez söyler ‘ayân

İşte bu “kalem”dir. Bunuñ gibi nesnelere ki âdem adınıñ ğayrı çıka aña lügaz dirler.

Biz geldik bundan soñra sanâyi‘-i şî‘ri bildirmege

Evvelâ matla‘ neye dirler?

Matla‘ deyü şî‘riñ evvel beytine dirler.

Tahallüs deyü âhir beytine dirler ki anda şâ‘ir adın getüre.

Tâc beyt deyü şâ‘ir adı añılan [164a] beytten soñra gelen beyte dirler.

Kâfiye deyü şî‘riñ âhiri kanğı harf üzere binâ olunursa aña dirler ve andan soñra gelen mükerrer lafızlara *redif* dirler. *Misâli*,¹⁰² *şî‘ir*:

Niçe bir hicr odına bağırmı biryân idesin
Beni yola bakıdup gözümü giryân idesin

Meselâ “biryân” ve “giryân” beytiñ kâfiyesidür. Bunlardan soñra [164b] gelen “idesin” lafzı kim mükerrerdür, aña *redif* dirler.

*Sec*¹⁰³ deyü bir beyti üç pâre kılup, âhir binâsından ğayrı, kâfiye gibi birbirine uydurmağa dirler. *Misâli*:

Kaşındır câzu-yı mâhir gözündür âhu-yı sâhir
Beñiñ her fitnede mâhir ne disün bu gönül yâ cân

¹⁰¹ *Cân* yazma metinde *cânı* şeklinde harekelenmiş.

¹⁰² -i iyelik eki hareke ile gösterilmiş. Kelime bir sonraki ile birlikte “Misâl-i Şî‘ir” şeklinde de okunabilir. Kelimeyi “misâli” şeklinde okumamızın sebebi, yazarın diğer terimlere örnek verirken Arapça “misâlühü” ibaresini kullanmasıdır.

¹⁰³ *Sec* şeklinde harekelenmiş.

Ve bu san'ata *musammat* dahı dirler.

Tarsî' oldur ki birbirine [165a] müşâbih lafızlarile beyti tezyîn iderler. Misâlühü, *şî'ir*:

Ey Sikender-der Süleymân-satvet ü Dârâb-dâr
Vey gazanfer-fer Nerîmân-rütbet ü Sührâb-vâr

Tecnîs-i tâm oldur ki iki kelime birbirine harfde ve lafızda müsâvî ola; ammâ ma'nâda muğâyir olalar. Misâl-i *tecnîs-i tâm*:

Kerem be-bâg-ı irem kerem büved ü kirm bi-hôred¹⁰⁴
*Be-gûş-ı [165b] her ki bi-güftem kerem bi-güft kerem*¹⁰⁵

Tecnîs-i hatt oldur kim kelime sûret-i hattda bir yazıla ammâ lafızları gayrı ola. *Misâli, şî'ir*:

*Tîr ü teber bi-ber bi-bür purgîr*¹⁰⁶
K'û pîr-i tîr-ger teber ü tîr tîz kun

Îhâm oldur ki bir beyitden veya bir 'ibâretten bir ma'nâ-yı âher dahı çıka. *Misâli, şî'ir*:

Gün yüzüne müşterî mihriyle mâh
*Oldı zülfün [166a] bendine bend 'ûd-ı hâm*¹⁰⁷

Teşbihât

Ay ve gün ve şem' ve nûr ve gül ve lâle ve semen ve erğavân zikir iderler mahbûbuñ yûzi murâd olsa. Ve cennet ve ravza ve gülistân¹⁰⁸ ve gülşen ve bâg ve bustân ve İrem añarlar hüsni murâd ola. Ve zulmet ve gice ve kadir ve berât ve sünbül ve müşg ve gâliye ve nâfe añarlar [166b] saçı murâd olur. Ve dürr(-i) gevher ve nazm ve necim ve süreyyâ añarlar dişî murâd olur. Ve hilâl ve yây ve nûn ve mihrâb ve tîg añarlar kaşî murâd olur. Ve ok ve tîg ve hançer ve peykân añarlar kirpigi murâd olur. Ve nokta ve zerre ve çeşme-i hayvân ve kevser ve sükker ve hâtem ve piste ve dürc ve sadef añarlar ağız murâd [167a] olur. Ve nergis ve fitne ve mestâne ve bîmâr ve câzû ve hûnî ve harâmî ve âhû ve gazâl dirler gözleri murâd olur. Ve dahı ne kim bunlara beñzer var ise hep bunlara teşbihât dirler. Ve *isti'âre* dahı dirler.

¹⁰⁴ Bi-hôre yazılıdır.

¹⁰⁵ Bkz. Sürûrî, haz. Şafak, 1991: 11.

¹⁰⁶ purgîr: kiraz kuşu.

¹⁰⁷ 'ûd-ı hâm, 'ûd- u hâm şeklinde harekelenmiş.

¹⁰⁸ Yazmada *gülistân* olarak harekelenmiş.

Ve dahı sanâyi'-i şî'riyye çokdur cümlesin getürmedik, itnâb ve tatvîl olmasun deyü.

Ba'dehü kavâ'id-i [167b] 'arûzı ve kavânîn-i mîzânı beyân idelüm

Bilgil kim 'arûzın aslı sekiz rükündür. Ol sekiz rükün dahı iki kısımdır. Biri humâsî ve biri sübâ'dür. *Humâsî* oldur kim anın rükni beş harf üzerine ola, fa'ülün fâ'ilün. *Sübâ'î* oldur kim anın rükni yedi harf üzerine gele, mefâ'ilün, mefâ'aletün, müstef'ilün, [168a] mütefâ'ilün, fâ'ilâtün, mef'ülâtün gibi. Bu sekiz rükünden on altı bahir çıkar. '*Aded-i buhûr*: hezec (1), recez (2), remel (3), muzâri' (4), münserih (5), serî' (6), mütekârib (7), hafif (8), müctes (9), tavîl (10), medîd (11), basît (12), kâmil (13), vâfir (14), muktezab (15), mütedârek (16). Ve bu on altı buhûruñ ba'zısını bunda getürdük. Ol ki Türkî'de ve Fârisî'de müsta'mel [168b] degildir anları zikr itmedik. Ve dahı kâ'ide oldur ki beyti taktî' idicek mîzân hurûfile beyt hurûfin sayup müvâzene kılmak dürüst degildir. *Zîrâ* şî'irde olur ki iki sâkin bir harf sayılır, yâr ve cân gibi. Belki üç sâkin bir harf mukâbelesine olur, döst ve û-st gibi. Ve gâh olur ki [169a] bir müteharrikle bir sâkin bir harf-i müteharrik sayılır. Meselâ, cû ve ki ve ne didikde. Ve gâh olur ki teşdîd bir harf sayılır, ya'nî bir harf yerine turur, kerret ve kuvvet ve şiddet gibi. Pes ma'lûm oldu ki 'aded-i hurûfa i'tibâr olunmaz imiş. Lâzım olan asıl vezin gözlemek imiş.

Misâl-i evzân-ı 'arûz ve buhûr [169b]

Evvelâ bahr-i hezec, sâlimdür.

Bahr-i Hezec, Sâlim, Müsemmenü'l-Eczâ

Gel imdi akl-ı gavnâs it eyâ 'ilm ü hüner-perver

'Arûz-ı bahre sen talup çıkargıl dürrile gevher

Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün

Buña dirler hezec sâlim [170a] ögünde tut eyâ server¹⁰⁹

Misâlühü fi'l-Fârisî

Sabâ peygâm-ı ferverdîn zi-sûy-ı gülsitân âred

'Arûs-ı gül nikâb-ı gun çe ez-ruhsâr perdâred

Et-taktî'

Sabâ peygâm-ı ferverdîn zi-sûy-ı gülsitân âred

'Arûs-ı gül nikâb-ı gun çe ez ruhsâr perdâred [170b]

¹⁰⁹ Bu iki beyit Sürûri'nin eserinde de geçmektedir (Sürûri, haz. Şafak, 1991: 16).

Bahr-i Hezec, Mahzûf-ı Müseddes

Saçın ve'l-leyl yüzün âyet-i nûr
 Ruhun alnın nedir nûrun 'alâ nûr
 Mefâ'ilün mefâ'ilün fa'ülün
 Hezec mahzûf budur aıla ey hûr

Misâlühu fi'l-Fârisî

Tu ey dilber çunîn şîrîn ez ânî
 Ki der güften 'aceb şekker-zebânî

Bahr-i Hezec-i Müseddes [171a]

'Âlim olanın işi ferecdir
 Cehl âdemîye katı harecdir
 Mef'ûlü mefâ'ilün fa'ülün
 Bu bahr-i müseddes-i hezecedir

Misâlühu fi'l-Fârisî

Zülfet zi-dilem¹¹⁰ be-bürd ârâm
 Ber men nazarî kün ey dil-ârâm¹¹¹

Bahr-i Hezec-i Ahreb, Mefûf

Fırsatları fevt itme ki te'hîri harecdir
 Şiddetlere sabreyle ki miftâh-ı ferecdir
 Mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fa'ülün
 Bu ahreb-i mekfûfile mahzûf-ı hezecedir

[171b]

Misâlühu fi'l-Fârisî

Kadreş küleh-i târek-i keyvân be-rübâyed
 'Azmeş girih-i müşkil-i¹¹² gerdûn be-küşâyed

Bahr-i Hezec-i Ahreb, Müsemmen

Gülzâr-ı cinân lutfi hüsnünde müzeyyendir
 Şîr ü 'asel ü kevser la'liinde mübeyyendir
 Mef'ûlü mefâ'ilün mef'ûlü mefâ'ilün

[172a]

¹¹⁰ Yazmada farklı bir kelime yazılmıştır.

¹¹¹ Bkz. Bardahî, haz. Yetiş, 2000: 295.

¹¹² *Müşkil* olarak harekelenmiş.

Pes vezn-i hezec ahreb budur ki müsemmdir

Misâlühü fi'l-Fârisî

Lutfet be dil-ârâyî pîrâye-i cân âyed

Destet be güher-bahşî sermâye-i kân âyed

Bahr-i Recez-i Sâlim, Müsemmenü'l-Eczâ

Şâhâ sa'âdet âyeti tutdı cihânı ser-te-ser

Tâ âfitâb-ı tal'atîñ [172b] âfâka saldı nûr-ı¹¹³ fer

Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün

Bahr-i recez sâlim durur ahreb müsemmen pür güher

Bahr-i Recez-i Sâlim, Müsemmen, Fârisî

Ân¹¹⁴ sebze der her cânibî ferş-i zümürürd sâhte

V'ez lâle der her kûşe'i [173a] la'l-i 'akîk endâhte

Fer'-i Recez

Dil bende saña vü cân çâker

Vâlih yañaguña şems-i hâver

Fa' müfte'ilün mefâ'ilün fa'

Fer'-i recezi işit i¹¹⁵ dilber

Misâli, Fârisî

Yâr-ı semen-ber u perî-ruh

Dîdâr-ı huçeste rûy-ı ferruh [173b]

Bahr-i Remel-i Müsemmen-i Sâlimü'l-Eczâ

Âfitâbı tal'atüñüñ 'âlemi rûşen kılur

Ne yere kim düşse sâyeñ servile gülşen kılur

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün¹¹⁶

Bu remel bahri durur kim tab'ıñı rûşen kılur [174a]

¹¹³ *Nûr-ı* metinde *nûr-u* şeklinde harekelenmiştir.

¹¹⁴ *Ân* Bardahî'de (s. 295) *ez* olarak yazılmıştır.

¹¹⁵ *i* yazmada *ey* şeklinde yazılmış ve harekelenmiştir.

¹¹⁶ Son tef'ile Bardahî'de (s. 295) *fâilün'dür* ve doğrusu da öyledir.

Fârisî

Nazm [u] nesr-i tu-st 'ıkd-ı lü'lü-yi genc-i¹¹⁷ güher
Dest-i tab'-ı tu-st çerh-ı himmet-i bahr-i hüner

Bahr-i Remel-i Mahzûf

Her ki hûb ahlâkıla mevsûf ola
Devlet-i kevneyn aña ma'tûf ola
Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün [174b]
Vezni budur çün remel mahzûf ola

'Arabî

Sâhibün fi'l-cûdi ma'nen bâzilün
Muhsinün fi'l-menhi müznün¹¹⁸ hâtilün

Bahr-i Remel, Mahbûn, Müsemmenü'l-Eczâ

Gözünüñ 'ışvesine her kim iderse nazarı
Sanemâ kopdı sanur fitne-i devr-i kameri
Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün [175a]
Bu durur bahr-i remel kim ola mahbûn eseri

Misâli'l-Fârisî

Na't-i cûd-ı kefi cân-bahş-ı tu vird-i melek-est
Hâk-i dergâh-ı tu tâc-ı ser-i çerh-i felek-est

Bahr-i Remel-i Mahbûn-ı Müseddes

Ne seniñ hüsnüñe var şerh u beyân
Ne benim derdime hadd u pâyân

Bahr-i Serî'-i Matvî

Ey sanem-i dilber-i hulk-ı hasen [175b]¹¹⁹
Dünyede ol 'ömr-i¹²⁰ bekâyile sen

¹¹⁷ *Genc* kelimesi Bardahî'nin metninde (s. 295) yoktur.

¹¹⁸ Yazmada *müznün* şeklinde harekelenmiştir.

¹¹⁹ Varak kenarında şu beyitler yazılıdır:

Budur encâm-ı dehr-i bî-mürüvvet
Olur her râhatıñ soñı meşakkat
Gelüp yer yer bir iki hemdem
Firâkile cefâdır dehre 'âdet

Müfte‘ilün müfte‘ilün fâ‘ilün
Matvi serî‘ işbu durur aıla sen

Misâl-i Fârisî

Mevsim-i ‘ıyş âmed ü fasl-ı bahâr
Bâde bi-yâr ey sanem-i gül-‘izâr

Bahr-i Müctes

Hayâl-i hattıñ ü hâliñ kılalı dilde karâr
Kara saçın gibi her dem günüm o şebde karar [176a]

Mefâ‘ilün fe‘ilâtün mefâ‘ilün fe‘ilün¹²¹
Bu bahr-i müctes-i mahbûn¹²² bilgil itme firâr

Misâl-i Fârisî

Garâmet-est¹²³ be her kûşei şuden bî-yâr
Harâm geşt be her cânibî şuden bî-dûst

Bahr-i Hafîf-i Matvî

Gül yañağıñdan oldu tâze bahâr
La‘liñ âb-ı¹²⁴ hayâtı eyledi zâr
Fâ‘ilâtün mefâ‘ilün fe‘ilün [176b]
Bahr-i matvî hafif budur ey yâr

Fârisî

Çerh-ı insâf¹²⁵ râ medâr tuyî
Bâg-ı ikbâl¹²⁶ râ bahâr tuyî

Bahr-i Hafîf-i Mahbûn

Gözünññ fitnesine dil meftûn
Saçınññ ‘ukdesine cân mecnûn

¹²⁰ Metinde ‘ömr-ü şeklinde harekelenmiş.

¹²¹ Yazmada fe‘ilâtün yazılıdır.

¹²² Mahbûn kelimesinin sonuna hareke ile –ı (kesre) konulmuştur. Bu, belirtme hali eki olabileceği gibi vezin gereği de konulmuş olabilir. Yazar veya müstensihinin imâle-i memdûdeli hecelerdeki bu uygulaması diğer beyitlerde de görülmektedir.

¹²³ Garâmetesti şeklinde harekelenmiş. Kelimenin son hecesinde imâle-i memdûde vardır.

¹²⁴ Âb-u şeklinde harekelenmiş.

¹²⁵ İnsâfi râ şeklinde harekelenmiş.

¹²⁶ İkbâli râ şeklinde harekelenmiş.

Fe‘ilâtün mefâ‘ilün fe‘ilün
Bu durur çün hafif ola mahbûn [177a]

Fârisî

Me-nişîn bâ refik-ı nâ-fercâm
Ki kej âmed elif zi-sohbet-i lâm

Bahr-i Hafîf-i Müntehab

Ey nigâr-ı haddi semen v'ey habîb-i gonca-dehen
Gül-‘izâr-ı sîm-beden serv-kadd¹²⁷ ü sîb-zekan
Fâ‘ilâtü müfte‘ilün [177b] fâ‘ilâtü müfte‘ilün
Bu hafif-i müntehabiñ bahrini öğren saña fen

Fârisî

Bâ-nigâr ‘ıyş büved bâmdâd sâye-i gül
Der-bahâr hoş ne-büved bî-nigâr sâgar-ı mül¹²⁸

Bahr-i Mütekârib, Sâlim [178a]

Nigâr-ı semen-ruh şeker-leb perî-rûy
Beñi ‘anber-i ter saçı gâliye-bûy
Fa‘ülün fa‘ülün fa‘ülün fa‘ülün
Tekârüb k'ola sâlim uş ey melek-hûy

Fârisî

Zi-devrân-ı çerh-i felek dil-figâr-em
Devâ-yı dil âhir be pîş-i ki ârem

Bahr-i Mütekârib-i Maksûr

Dilâ ehl-i derd ola belâya hamûl [178b]
Ne kim gelse dilberden eyle kabûl
Fa‘ülün fa‘ülün fa‘ülün fa‘ül
Tekârüb çü kasr oldı buldı usûl

Fârisî

Be-rûy-ı tu çeşm-i felek rûşen-est
Be-ferr-i tu sahn-ı zemîn gülşen-est

¹²⁷ Herhalde medli okunması için *sîmi* ve *servi* şeklinde harekelenmiş.

¹²⁸ *Nigâr*, *bâmdâd*, *bahâr* kelimelerinden sonra vezin gereği kesre konulmuş.

Bahr-i Tavîl-i Sâlim

Bu bahr-i tavîli bil i boyı uzun¹²⁹
 Ki nice latîf [ü] hûbdur müntehâ mevzûn [179a]
 Fa'ûlün mefâ'ilün fa'ûlün mefâ'ilün
 Hemîşe sa'âdet yâriñ u devletiñ efvân

Fârisî

Tavîl-est ân bahrî ki bâşed pür ez-gevher
 Dür-i¹³⁰ nazm-ı yâri¹³¹ râ büved ta'm çün şeker

Bahr-i Medîd

Çün medîd ola müseddes vezni budur
 Çîn-zülfî gibi yâriñ müşg-bûdur
 Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün¹³² [179b]
 Hoş dizilmiş lü'lü dişiñ gibi bu dürr

Fârisî

Pîş-i cûdet mâye-i deryâ muhakkar
 Bâ-zamîret çeşme-i gerdûn mükedder

Fer'-i Bahr-i Medîd

Fitesi câzû gözünüñ 'âlemi tutdı ser-te-ser
 Zülfünüle kimesne hiç çıkışamadı ser-be-ser [180a]
 Müfte'ilün mefâ'ilün müfte'ilün mefâ'ilün
 Nazmile her sözüñi kıl bahr-i medîd-i pür-dürer

Fârisî

Şâh-ı dıraht nevber ü tâzei vü nev-cüvân¹³³
 Şahs-ı nahîf-i hasm-ı tu haste vü hôr u nâ-tüvân [180b]

Bahr-i Basît

'Aşkîñ durur cânımı derde giriftâr iden
 Hicriñ durur hâlimi irte gice zâr iden

¹²⁹ Vezin bakımından sorunludur.

¹³⁰ *Dür-ü* şeklinde harekelenmiş.

¹³¹ *Yâri* Bardahî'de *Tâzî* olarak yazılmış.

¹³² Son tefile yazmada *fâ'ilân* şeklinde yazılmış.

¹³³ Vezin problemlî, bir hece eksik.

Müstef'ilün fâ'ilün müstef'ilün fâ'ilün
Bahr-i basît oldı dür sözüñi şehvâr iden

Fârisî

Ân sünbülî pür-şiken bi-gşâd çün çîn-râ
Ez-Rûm hoş bûy gerd ân Çîn ü¹³⁴ Mâçîn-râ

Bahr-i Basît-i Mahbûn [181a]

Bahr-i basît direm añla vü diñle beni
'İlmile muhterem it cehd ile cân u teni
Müstef'ilün fe'ilün müstef'ilün fe'ilün
Ebla'l-hevâ esefen yevme'n-nevâ¹³⁵ bedenî

Fârisî

'Ömret karîn-i bekâ devlet mu'în-i tu bâd
İkbâl ber tu kabâ rif'at nigîn-i tu bâd

Fer'-i Basît

Fer'-i basîti bilseñ irmez saña melâme [181b]
Vahdet etegini tut ister iseñ selâme
Müstef'ilün fe'ülün müstef'ilün fe'ülün
Men cerrabe'l-mücerreb hallet bihi'n-nedâme

Fârisî

Ez âfitâb-ı rûyet 'âlem şude münevver
Ve'z la'l-i cân-fezâyet¹³⁶ şekker şude mükerrer

Bahr-i Kâmil-i Müsemmen

Nazar itdikce cemâliñe gözümün ziyâsı mezîd olur [182a]
Lebiñiñ beyânın ider isem dil ü cân safâsı mezîd olur
Mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün
Buña bahr-i kâmil okur iseñ sözüñün bahâsı mezîd olur

Bahr-i Kâmil, Mukattaf

Şekeri hacîl kılupdur sözüñün nebât u kandi [182b]
Görelî saçıñ nesîmin bu 'abîr-i müşg utandı

¹³⁴ Çîn ü, Çîn-i şeklinde yazılmış.

¹³⁵ Nevâ yazmada *tevâ* olarak yazılmıştır.

¹³⁶ Yazmada *fezâyed* yazılmıştır.

Mütefâ'ilün fa'ülün mütefâ'ilün fa'ülün
Buña kâmil mukattaf didiler i¹³⁷ cân efendi

Bahr-i Muzâri', Ahreb, Mekfûf

Peyveste kurulu tutar oldu kaşîñ kemân
Yâ Rab ne şûh-ı zâlim olur işbu bed-gümân [183a]
Mef'ûlü fâ'ilâtün mefâ'ilü fâ'ilâtü
İşit muzâri' ahrebiñ uş veznini 'ıyân

Bahr-i Münserih, Matvî, Mekşûf

Lü'lü-i¹³⁸ terdir dişiñ lâle-i hamrâ yüzün
'Anber-i sârâ saçıñ nergis-i şehlä gözün
Müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâ'ilün
Münseriha keşf ü¹³⁹ tayy zamm ola budur sözün

Bahr-i Münserih-i Matvî

Ey lebi yâkût-ı¹⁴⁰ ter dişleri lü'lü [183b]
Saçları müşg-i Hoten beñleri Hindû
Müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fa'
Münserih-i matvîdür bilgil i mehrü¹⁴¹

Bahr-i Vâfir, Müsemmen

Şehâ dileseñ ki tâ bulasın hazâ'in-i pür dür ü güheri¹⁴²
İşit sözümi bu vâfir-i bahre bir nazar it olup hüneri
Müfâ'aletün müfâ'aletün [184a] müfâ'aletün müfâ'aletün
Buña 'Arabî buhûr düşer ne Türkî düşer ne hod Tatarî

Bahr-i Muktedab

Bu muktedabıñ buhûrını añla ey cân
Tâ ki tâze dile dürüst gelür bu mîzân¹⁴³

¹³⁷ Yazmada *ey* şeklinde harekelenmiş.

¹³⁸ *Lü'lü-ü* şeklinde harekelenmiş.

¹³⁹ *ü* hareke ile gösterilmiş.

¹⁴⁰ *Yâkût-u* şeklinde harekelenmiş.

¹⁴¹ *Ey mîhrü* şeklinde harekelenmiş.

¹⁴² *Gevheri* şeklinde yazılmış, *güheri* şeklinde harekelenmiş.

¹⁴³ *Tâ* kelimesini atarak mısraı vezne uydurabiliriz.

Müfâ'aletün müfâ'aletün fa'ûlün
Ne Fârisi vü ne Türki¹⁴⁴ gelür bu evzân

Bahr-i Mütedârek ve Rekzî'l-Hayl Nîz Gûyend [184b]

Her kimiñ rehberi ola 'ilm ü edeb
Aña hemrâh ü hemdem ola fazl-ı Rab
Fâ'ilün fâ'ilün fâ'ilün fâ'ilün
Rekz-ı hayli bilmege işte bu sebeb

Bahr-i Mütedârek Mahbûn

Mütedârek eger habn-ı revân
Sanemâ ideyim anı saña beyân
Fa'ulün fa'ulün fa'ulün fa'ulün
Buña rekz dahı dinür aña 'ayân [185a]

Fârisî

Sanemâ bi-nümâ ruh çün kamerî
Beçe hufye kunî zi-nazar bi-perî

Temmeti'r-risâle bi-'avnihi te'âlâ ve tevfiķihi ve üsallî 'alâ nebiyyihi-mîm

"A Treatise on Literary Terms and Aruz:

ALÎ B. HÜSEYİN HÜSÂMEDDÎN AMASÎ'NİN RISÂLETÜN MINE'L-'ARÛZ VE İSTİLÂHİ'Ş-Şİ'R'İ"

Abstract

There are very small number of Ottoman texts known to us on literary terms and arts in the Ottoman Turkish literature. Recent studies in various manuscript libraries have occasionally uncovered a few texts of this kind. In this study, we deal with a little known treatise on literary terms called the *Risâletün mine'l-'Arûz ve İstilâhî's-Şi'r* by Alî b. Hüseyin Hüsameddîn Amasî. Having tried to identify Alî b. Hüseyin Hüsameddîn Amasî through primary sources, we discussed the content and language of the treatise. Since Amasî's treatise has a number of similarities with those written by fifteenth century writer Ahmed Bardahî and sixteenth century writer Süürî, a brief comparison of these three texts is made.

Keywords

Ottoman Turkish literature, Alî b. Hüseyin Hüsameddîn Amasî, literary terms, literary arts, aruz, prosody.

¹⁴⁴ Yazmada *Türki* kelimesindeki -i hareke ile gösterilmiş.

NEV'İNİN BAHAR VE KIŞ İLE İLGİLİ İKİ GAZELİ

M. Nejat SEFERCİOĞLU*

ÖZET

Nev'î, Dîvan edebiyatımızın İran edebiyatının tesirinden kurtulup zirveye ulaştığı ve Fuzûlî, Bâkî gibi kendi klâsiklerini yetiştirdiği XVI. yüzyılda yaşamış şairlerimizden biridir. Kaynaklarda iyi bir şair olduğu belirtilmekle beraber adı zirve şairler arasında anılmamaktadır. Bununla birlikte gerek şiirleri üzerinde yapmış olduğumuz incelemelerden ve gerekse eserleri üzerinde yapılan diğer çalışmalardan hareketle, aynı zamanda Bâkî'nin sınıf arkadaşı olan bu mütevâzî âlim-şairin, devrinin zirve şairleri arasında zikredilmeyi hak edecek güzellikte eserlere imza atmış olduğunu gördük. Bilhassa şiirlerinden hareketle varmış olduğumuz kanaate göre Nev'î, renkli ve orijinal hayalleri, dili kullanmadaki mahareti, kendi ifadesiyle "sanatsız fakat âşıkâne" edası, duygularını ifadedeki samimiyeti, tasavvufa olan vukûfiyeti ve düşüncelerini ifadede gösterdiği kudret ile çağdaşı olan şairler arasında ilk saflarda yer almaya layık bir sanatkârdır. Makalemizin konusunu teşkil eden ve aşağıda incelemeye çalışacağımız iki şiiri de onun sayıca oldukça fazla olan güzel şiirinin niteliği hakkında bize fikir verebilecek mahiyettedir.

Anahtar kelimeler:

XVI. yy. Klâsik Türk Edebiyatı, Nev'î, şerh, şiirde sosyal hayat.

Nev'î, Dîvan edebiyatımızın İran edebiyatının tesirinden kurtulup zirveye ulaştığı ve Fuzûlî, Bâkî gibi kendi klâsiklerini yetiştirdiği XVI. yüzyılda yaşamış şairlerimizden biridir. Kaynaklarda iyi bir şair olduğu belirtilmekle beraber adı zirve şairler arasında anılmamaktadır. Bununla birlikte gerek şiirleri üzerinde yapmış olduğumuz incelemelerden¹ ve gerekse eserleri üzerinde yapılan diğer çalışmalardan² hareketle, aynı zamanda Bâkî'nin sınıf arkadaşı olan bu mütevâzî âlim-şairin, devrinin zirve

* Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

¹ Mustafa Nejat Sefercioğlu, *Nev'î Divanı'nın Tahlili*, 2. bs. Ankara 2001.

² Hande Özer, *Nev'î'nin Hasb ü Hâl'i*, İstanbul 1196 (M.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, yayınlanmamış yüksek lisans tezi); Semra Köse, *Nev'î'nin Üç Eseri: Nevâ-yn Uşşâk-Faşlun fî-Fazîleti'l-Işk-Hadîs-i Erbâin Tercümesi*, İstanbul 2000 (M.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, yayınlanmamış yüksek lisans tezi).

şairleri arasında zikredilmeyi hak edecek güzellikte eserlere imza atmış olduğunu gördük. Bilhassa şiirlerinden hareketle varmış olduğumuz kanaate göre Nev'î, renkli ve orijinal hayalleri, dili kullanmadaki mahareti, kendi ifadesiyle “sanatsız fakat âşıkâne” edası, duygularını ifadedeki samimiyeti, tasavvufa olan vukûfiyeti, ve düşüncelerini ifadede gösterdiği kudret ile çağdaşı olan şairler arasında ilk saflarda yer almağa lâyık bir sanatkârdır. Makalemizin konusunu teşkil eden ve aşağıda incelemeye çalışacağımız iki şiiri de onun sayıca oldukça fazla olan güzel şiirinin niteliği hakkında bize fikir verebilecek mahiyettedir.

Bugün Divan şiirini anlamakta karşılaştığımız zorluk, bugüne kadar yerleşmiş olan yanlış kanaatin aksine, doğrudan doğruya dilinden kaynaklanmamaktadır. Elbette ki dilindeki Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin meydana getirdiği bir sıkıntı vardır. Yalnız Divan şiirinin dili değil, ondan daha ağır ve anlaşılmasız olan Tanzimat ve Servet-i Fünûn edebiyatlarının ve hatta onları takip edip günümüze ulaşan edebiyatlarımızın dili bile, bugünün nesli için anlaşılmasız hâle gelmiştir. Dünün en güzel Türkçe örnekleri olarak gösterilen, Ömer Seyfettinlerin, Hâlide Ediplerin, Reşat Nûrilerin ve muasırlarının eserleri bugün okullarımızda günümüz Türkçesine çevrilmek üzere ödev olarak veriliyor ve sözlük kullanılmadan genç nesiller tarafından anlaşılamiyorsa, üzerinde durulması gereken önemli bir eğitim ve kültür sorunu var demektir.

Divan şiirini kolay anlayamayışımızın temel sebebi, bu şiirin geniş kültürüne yeterince vâkıf olamamamızdır. Bu eksikliğimizden dolayı ne üzerinde durduğumuz sanat eserinin devrine, ne sanatkârının çevresine, ne de sanatkârın hayal dünyasına girmemiz mümkün olamamaktadır. Bütün zorluk kendimizi “sanatkârın yerine koyamamak”tan, diğer bir ifâdeyle “sanatkârın tarafına geçememek”ten kaynaklanmaktadır. Bunu yapamayışımızın sebebi ise Dîvan şairi kadar Türkçe, Arapça ve Farsça dillerine vâkıf; Dîvan şiirini oluşturan Kur’ân, hadîs, peygamber kıssaları, evliyâ menkıbeleri, Şehnâme, tasavvuf ve devrin yerli malzemesine yeteri kadar hâkim olamamamızdır. Ayrıca Divan şairlerinin önemli bir kısmının aynı zamanda âlim ve sanatkâr olmaları, olmayanların ise en azından devrin ilim ve sanatına ait bilgilere, kabaca da olsa, âşina olduklarını unutmamak lâzımdır. Bir başka husus da Divan şiirinin kendi ekolü içinde sahip olduğu sanat anlayışını ve prensiplerini iyi anlama ve kavrama meselesidir. Bu konuda da yeterli bilgiye tam anlamıyla sahip olduğumuz her zaman münakaşaya açık bir husustur. Divan edebiyatını şöyle veya böyle karalayıp reddetmeden önce, bu konudaki noksanlarımızı tespit edip onları gidermenin yollarını aramamız daha olumlu değerlendiri-

melerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Böylesi hem daha doğru hem daha adil olur. Altı yüz yıllık bir kültür hazinesini, bir mirasyedi hovardalığı ile elimizin tersiyle itip atmak kolay olan yoldur. Zor olan, ona sahip çıkıp onu anlamaya ve anlatmaya çalışarak yeni nesillere intikal ettirmek ve yeni meydana getirilecek eserlerle sağlam zeminler hazırlamaktır.

Kültür varlıklarımızı değerlendirmek elbette ki yapmamız gereken faaliyetlerin başında gelmelidir. Ancak yerine getirmemiz gereken önemli bir başka husus da iyi veya kötü, güzel veya çirkin, sevimli veya sevimsiz hangi vasıfları taşırlarsa taşısınlar, hiçbir kültür varlığımızı reddetmeme gerekliliğidir. Zaten bu hakkı bize hiç kimse veremez veya hiç kimsenin böyle bir davranış içine girmeye hakkı yoktur. Kültür varlıklarımız öz çocuklarımız gibidirler. Olumlu veya olumsuz özellikleri ne olursa olsun, onlar bize aittirler ve onları reddetmek imkânımız yoktur. Bu sebeple, kültürümüze ait her değeri anlamaya ve anlatmaya mecbur ve görevli olduğumuzu daima göz önünde bulundurmak durumundayız.

Divan edebiyatımızın kasîde nazım şekliyle yazılmış manzumelerinin “*nesib*” ve “*teşbib*” adı verilen ilk bölümüne, işlenen konuya göre, “*Bahâriye* (*Rebûiye*), *Şitâiye*, *Berfiye*, *Temmûziye*, *Sayfiye*, *Ramazâniye*, *İydiye* (*Bayrâmiye*), *Nevrûziye*, *Rahşiyeye* vb. gibi adlar verildiğini biliyoruz.³ Bu özel durumların dışında, aynı konularda diğer nazım şekilleriyle ve bilhassa *gazel* nazım şekliyle yazılmış manzumelere de hemen hemen her divanda rastlamak mümkün olmaktadır.

Bu yazımızın konusunu teşkil eden iki gazel de *şitâ* yani kış ve *nevrûz* yani baharın başlangıcı ile ilgilidir. Dîvanlarda hem *şitâiye*⁴ hem de *nevrûziye*⁵ başlığı taşıyan kasideler olduğu gibi redifleri *şitâ* veya *nevrûz*

³ Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara 1995, s. 122-152.

⁴ Şitâiye örnekleri için bkz. *Bâkî Dîvanı, Tenkidli Basım*, Haz. Sabahattin Küçük, Ankara 1994, s. 53 (K/21, 34 beyit); Cihan Okuyucu, *Cinânî, Hayatı, Eserleri, Dîvanı'nın Tenkidli Metni*, Ankara 1994, s. 128 (K/41, 56 beyit); *Enderunlu Vâsıf Dîvanı*, Haz. Raşan Gürel, İstanbul [t.y.], s. 229 (K/17, 57 beyit); Fuzûlî, *Türkçe Dîvan*, Haz. Kenan Akyüz-Süheyl Beken-Sedit Yüksel-Müjgân Cunbur, Ankara 1958, s.110 (K/XXXVII, 45 beyit); *Nedim Dîvânı, Külliyyât*, Haz.: Halil Nihad [Boztepe], İstanbul 1340, s. 41 (57 beyit); *Nev'î: Dîvan, Tenkidli Basım*, Haz.: Mertol Tulum-M. Ali Tanyeri, İstanbul 1977, s. 65 (K/XX, 35 beyit), s. 85 (K/XXVI, 11 beyit), s. 116 (K/XXXVIII, 41 beyit), s. 128 (K/XLII, 27 beyit Farsça); *Râmî Dîvânı*, Haz.: Erdal Hamami, Ankara 2001, s 178 (K/22, 43 beyit); Yahyâ Bey: *Dîvan. Tenkidli Basım*, Haz.: Mehmed Çavuşoğlu, İstanbul 1977, s. 110 (K/26, 50 beyit).

⁵ Nevrûziye örnekleri için bkz.: Hüseyin Ayan, *Cevrî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvanının Tenkidli Metni*, Erzurum 1981, s. 76 (K/VIII, 18 beyit); Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 119 (K/28, 39 beyit).

olan gazeller de vardır.⁶ Bunlara sadece kar ile ilgili olan *berfiyeleri* ve baharla ilgili olan *bahâriyeleri* de ilave edersek, bu konularda umduğumuzdan çok daha fazla manzume ve bu manzumelerde yer alan çok değişik ve renkli hayellerle karşılaşmamız mümkün olabilir.

Tahlile çalışacağımız birinci gazel; baharın başlangıcıyla yani nevrüz ile ikinci gazel ise kış mevsiminin tahammülü zor soğuğu ile ilgilidir. Beşer beyitten ibaret olan her iki gazelde de şairin konuyu, gözlemlerinin ışığında ve sanatkârlık gücünün kudretiyle, nasıl özlü bir şekilde ifade ettiğini kolayca görmek mümkündür. Gerek vezinlerin kullanılışlarındaki rahatlık, gerek şiirlerin ahenginde ulaşılan seviye, gerek kelime seçimlerindeki isabet ve gerekse üsluplarındaki sağlamlık bakımından her iki gazel de zevkle okunmaya ve üzerinde durulmaya değer nitelikleri taşımaktadır. Örnek olarak aldığımız bu iki gazelin özellikleri, Nev'î'nin sadece gazellerinde değil, diğer nazım şekilleriyle yazılmış şiirlerinin de genel bir vasfı durumundadır. Bu sebeple Nev'î Dîvânı'nın zaman zaman karıştırılmasında, bu işe gönül verenler ve şiirden anlayanlar için her zaman çok hoş sürprizlerle karşılaşmak imkânı vardır.

Nevrûz irişüp hurrem olup âlem açıldı
Yüzi gözi güldü çemenün bâdem açıldı

“*Nevruz erişti (bahar geldi), tabiat ve insanlar ferahlayıp neşelendi; kırların yüzü gözü güldü (her taraf çeşit çeşit çiçeklerle donandı) ve badem ağacı çiçek açtı (gözünü açtı)*” şeklinde düz yazıya çevirebileceğimiz gazelin matla beytine şairin “nevrûz” kelimesiyle başlamış olması dikkat çekicidir. Farsça birleşik bir isim olan ve “yeni” anlamına gelen “nev” ile “gün” anlamına gelen “rûz” kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşan “nevrûz” kelimesi “yeni gün” anlamına gelir. Nevrûz, güneşin koç burcuna girdiği gün olup eski takvimimizde 9 Mart, bugün kullandığımız takvimimizde 21 Mart gününe denk gelir. İlkbaharın başlangıcıdır ve Celâlî takvimine göre yılbaşısıdır. Allah (cc) âlemi ve Âdem'i o gün yaratmıştır.⁷ Nevruz'un geleneklerimizde de önemli bir yeri vardır ve o gün insanlar bahar coşkusu yaşarlar. Nev'î'nin de gazeline “Nevrûz” kelimesiyle başlaması bu duyguları en iyi şekilde ifade etmek içindir. Birinci mısradaki yer alan bir diğer önemli ke-

⁶ Ahmet Mermer, *Mezâkî. Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvanının Tenkidli Metni*, Ankara 1991, s. 386 (G/170, 16 beyit); *Nâil-i Kadîm Dîvânı*, Haz.: Halûk İpekten, İstanbul 1970, s. 264 (G/77, 7 beyit); *Nefî Dîvânı*, Haz.: Metin Akkuş, Ankara 1993, s. 302 (G/45, 7 beyit); *Râmî Dîvânı*, s. 422 (G/120, 10 beyit).

⁷ Mütercim Âsım Efendi, *Burhân-ı Katı*, Haz.: Mürsel Öztürk-Derya Örs, Ankara 2000, s. 558.

lime “kâinat” ve “bütün insanlar” anlamına gelen “âlem” kelimesidir. “Ulaşmak, nâil olmak, kavuşmak, yetişmek” gibi birçok anlamlara gelen “erişmek” ile redif olarak seçilen ve “kapalı bir nesnenin açılması, ferahlamak, uzaklaşmak, içini dökmek” gibi değişik anlamlara gelen “açılmak” fiilleri ise mısraın ve dolayısıyla beytin anahtar kelimeleridir. Bu sebeple şair matla beytinin birinci mısraında zamanın dönüp dolaşıp yeniden ilkbahara ulaştığını, kâinatın açıldığını yani bütün tabiattaki bitkilerin canlandığını ve insanların, kışın sıkıntılarından kurtulup kırlara çıkarak ferahladıklarını ifade eder. Şair, tabiattaki ve insanlardaki bu coşkuyu ve sevinci ifade eden “şen, sevinçli, güler yüzlü, gönül açan, taze” anlamlarına gelen “hurrem” kelimesini “hurrem olup” şeklinde kullanarak anlamı pekiştirir. Hurrem kelimesinin ikinci mısra da ilgi kurduğu en önemli ifade ise “aşırı derecede sevinci, coşkuyu, güzelliği ve neşeyi” ifade eden “yüzü gözü gülmek” deyimidir. Nev’î bu deymi tabiatın rengârenk bezemesini ifade etmek için tercih ederken, “bâdem açıldı” ifadesiyle hem baharda ilk çiçek açan meyve ağaçlarından biri olan badem ağaçlarının çiçek açtığını, hem de Divan şiirinde çok sık kullanılan “göz-bâdem” benzetmesini işaret ederek, “tabiatın kış uykusundan uyanıp gözlerini açtığını” da ifade etmektedir. Burada bitkilerin çiçek açıp tomurcuk verdiği noktalara da “göz” denildiğini hatırlamakta fayda vardır. Nev’î’nin bahar tasviri ihtiva eden bu nefis gazeline, böyle bir coşku ve neşe içinde başlamış olmasının sebepleri arasında, bahar mevsiminin şair bir ruhta uyardığı duyguların da yer aldığı şüphesizdir. Çünkü bahar aşk, tutku ve güzel duyguların filizlendiği bir mevsimdir.

Gülzâr-ı cinân revnakını virdi çemenler

Bir pâre keder gitdi dil-i âdem açıldı

Şair, “Yeşil alanlar (bağ ve bahçeler) cennetlerin gül bahçelerinin güzelliğinin, tazeliğinin bir benzeri oldu; keder gitti, biraz olsun insanların gönlü açıldı (ferahladı)” dediği ve hüsn-i matla beytine yakışır güzellikte tanzim ettiği ikinci beyitte, tabiattaki bu yenilenmeyi ve güzellikleri daha da ileri götürüp, “cennetlerin gül bahçeleri” gibi bu dünyada bulunmayacak bir güzelliğe benzeterek, onun değerini daha da yüceltmektedir. Bu güzellik cümbüşü ve baharın verdiği ferahlama duygusu ise insanın gönlünün açılmasının en önemli sebebidir. “Açılmak” fiili burada hem ferahlamak hem de gönlün baharla beraber her türlü güzel duyguya kapılarını açmak anlamında kullanılmıştır. Beyitte yer alan “gülzâr-ı cinân” ile “âdem” kelimeleri arasındaki ilgi de şair tarafından gözetilmiştir. Cennet, insana lâyıık görülen bir mekândır ve “Âdem Peygamber”in ilk bulunduğu mekân da

“cennet”tir. Bu yönüyle de beyit baharın insanlara verdiği manevî huzur açısından da zenginlik arz etmektedir.

Çözdi girih-i sünbüli dendân-ı benefşe
Miftâh-ı sürûr ile kilid-i gam açıldı

Nev’înin “*Menekşenin diş sümbülün düğümünü çözdü; neşenin anahtarıyla gamın kilidi açıldı*” dediği üçüncü beyitte; ilkbaharın gelmesiyle bunaltıcı kış şartlarından kurtulan insanların “gam”dan “sürûr”a dönüşen duyguları, menekşe ve sümbül gibi baharın müjdecisi çiçeklerle ve “düğüm, kilit, anahtar” gibi günlük hayatımızın ayrılmaz parçası olan unsurlarla ifade edilirken, Divan şiirinin hayatla iç içe olduğunun en güzel örneklerinden biri de ortaya konulmuş olmaktadır. Sümbül, baharda ilk açan çiçeklerden biridir ve siyaha yakın koyu mor rengi ile düğümü andıran kıvrım kıvrım çiçekleriyle beyitteki “düğüm (girih)”, “kilid” ve “gam” kelimeleriyle hem şekil hem de anlam bakımından yakından ilişkilidir. Aynı şekilde baharın ilk açılan çiçeklerinden biri olan “menekşe (benefşe)” ile “diş (dendân)”; “anahtar (miftâh)” ile “neşe (sürûr)” kelimeleri arasında da şekil ve yakın anlam ilgisi vardır. Ayrıca beyitte yer alan gayrı müretteb leff ü neşr sanatı da anlamı daha da kuvvetlendiren bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Elle açılmayan çok sıkı düğümlerin, dişlerin yardımıyla açılması gibi her gün kullandığımız bir yöntemi de burada hatırlamamızda fayda vardır. Menekşenin yapraklarıyla bilhassa dişlerin görünüşleri ve eski anahtarların elle tutulan kısımlarıyla yine menekşenin yaprakların şekli arasındaki şaşırtıcı benzerliğe de dikkat etmemiz gerekir. Düğüm, kilit ve gam insana sıkıntı veren, onun özgürlüğünü kısıtlayan ve mutsuz eden unsurlardır. Buna karşılık açılmaz gibi görünen düğümleri çözen diş, kapalı bir kilidi açan anahtar bu sıkıntıları ve özgürlüklerin kısıtlanmasını ortadan kaldıran, dolayısıyla neşeyi ve mutluluğu sunan unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gül tutdı kulak lâle açup ağzını kaldı
Gülşende seher kıssa-i câm-ı Cem açıldı

Şairin “*Seher vakti gül bahçesinde Cem’in kadehinin hikâyesi anlatılmaya başlandı; (bunu gören) gül kulak tuttu, (hikâyenin güzelliği karşısında) lâle de şaşkınlığından ağzını açtı kaldı*” dediği dördüncü beyitte “açılmak” fiilinin “anlatmaya başlamak, hikâye kitabının açılması, sohbet ve içki meclisinin başlaması” gibi anlamlara gelecek şekilde kullanıldığına da dikkat etmemiz gerekir. Gül ile kulak arasındaki şekil benzerliği açıktır, ayrıca renk ilgisi de akla gelebilir. Lâle ile açılmış ağız arasında da aynı benzerlikleri

görmek mümkündür. Nev'î bu özelliklerin yanında “isteyerek dinlemek, kulak kabartmak” anlamlarına gelen “kulak tutmak” ile “aşırı derecede şaşırıp kalmak” anlamına gelen “ağzını açıp kalmak” deyimlerini usta bir şaire yakışacak güzellikte kullanarak maharetini gösterirken, bu durumlara sebep olan hikâyeyi de “Cem'in kadehinin hikâyesi” olarak isimlendirir. Baharda kurulan sohbet ve içki meclislerine de işaret ederek, çizdiği bahar tablosunun eksiklerini tamamlar. Nev'î'nin, hikâye olarak şarabın mucidi olduğuna inanılan Cem (Cemşîd)'in kadehinin hikâyesini seçmiş olmasındaki temel sebep, hem bahar mevsimi hem bu mevsimde kurulan sohbet ve içki meclislerinde içki içilmeye başlanması, hem de gülün ve bilhassa lâlenin renk ve şekil bakımından kırmızı şarap dolu kadehle olan ilgisi önemli bir yer tutmaktadır.

Mestâne gice ağladı bir gözleri bâdâm

Nev'î gül-i terden ne aceb bâdem açıldı

“Ey Nev'î! Gözleri bademe benzeyen güzel, gece boyunca sarhoşasına ağladı; taze gül (gonca)den ne şaşırtıcı bir bâdem açıldı” denilen makta beytinde şairi şaşırtan ise taze gül goncasının badem açmasıdır. Buradaki badem, taze gül goncasına benzeyen sevgilinin gözyaşı dökken güzel gözleridir. “Mest” sarhoş, “mestâne” sarhoşa yakışacak şekilde, sarhoşasına anlamına gelir. Ayrıca “baygın bakışlı göz” için de kullanılır. İçki içen insanların ve çok ağlayıp gözyaşı dökken insanların gözleri kızarır. Halk arasında bu durum “ağlamaktan gözleri kan çanağına döndü” şeklinde ifade edilir. Göz ile badem arasındaki şekil benzerliği de açıktır. Halk arasında iri gözlü güzeller için “bâdem gözlü” ifadesi sıkça kullanılır. Sevgilinin gonca (tâze güle = gül-i ter)ya benzetildiği beyitte, bâdem gözlü, baygın bakışlı sevgilinin ağladığı ifade edilirken gözyaşları da şekil, renk ve yerlere saçılma özelliklerindeki benzerlik bakımından, hafif bir rüzgârda bile dökülen badem ağacının çiçeklerine benzetilmiştir. Buradaki badem, sevgilinin gözyaşı dökmekten kızarmış, gül goncasına benzeyen güzel gözleridir. Şairi şaşırtan da ağlamaktan kırmızı gül goncasına dönen gözlerin, seher vaktinde normale dönüp, badem şeklindeki güzelliğine kavuşmasıdır. Nev'î bu durumu “gül-i terden ne acep bâdem açıldı” şeklinde ifade etmiştir. Burada “açılmak” fiilinin “meyveye dönmek” anlamında kullanıldığına da dikkat etmemiz gerekir. Çiçek meyvenin sebebidir ve çiçekler dökülünce “çağla” dediğimiz meyve oluşmaya başlar. Sevgilinin güzel gözleri de bir badem çağlası olarak hayal edilmiştir.

xxx

Nev'î'nin üzerinde duracağımız ikinci gazeli⁸ kış mevsimi, daha doğrusu kış soğğunun şiddetiyle ilgilidir. Kış mevsiminin ne kadar sert geçtiğini ifade etmek için “Denizler dondu” yahut “Kediler damdan dama atlarken havada donup kaldı” gibi birçok abartılı ifade kullanılır. Ancak bu ifadelerin Nev'î'nin ,

Şöyle serd oldu yine sarsar-ı deyden bu cihân

Oldı mihr âteşi sincâbî sehâb içre nihân

şeklindeki, “Kışın soğuk rüzgârından bu cihan öyle soğudu ki, güneş ateşi, sincap renkli bulutun içinde görünmez oldu” dediği matla beytiyle başlayan beş beyitlik gazeline, sanatkârane bir edaya büründüğü söylenebilir. Güneş bütün âlemi ısıtan bir ateş topudur. Şairin “mihr âteşi” ifadesinin sebebi de budur. Bulutlar ise renk, şekil, sıcaklık ve yumuşaklık hissi uyandırması sebebiyle aynı özellikleri taşıyan ve soğuktan koruyucu bir giyim eşyası yapımında kullanılan sincap kürküne benzetilmiştir. Teşhis sanatıyla; güneşin, şiddetli kışın soğğundan korunmak için sincap derisinden yapılmış bir kürke bürünen insan gibi düşünüldüğü beyitte kışın şiddeti oldukça çarpıcı bir şekilde ifade edilmiştir.

Bu derece kızgın ve kuvvetli bir ateşin, korunmak için, renk ve şekil benzerliği sebebiyle, sincap derisinden yapılmış bir kürke benzetildiği bulutların içine saklanmasına sebep olan soğuk elbette ki tarifi çok zor bir soğuk olmalıdır. Bu soğuk başka beyitlerde geçen ifadelerinden de anlaşıldığı kadarıyla, Nev'î'nin uzun süre yaşadığı Edirne'nin soğğudur. Nev'î, “Edrine” redifli gazelinin makta beytinde de Edirne şehrinin soğğunu sevgisi olmayan bir güzele benzetir ve her ikisinin de insanın yerini ateş edeceğini ifade eder. “Ey Nev'î! Korkarım ki Edirne'nin kışı, şu sevgisi yok sevgili gibi, sonunda bizim yerimizi ateş eder” dediği,

Korkarın şol mihri yok dilber gibi âhır bizüm

Âteş eyler yirümüz Nev'î şitâ-yı Edrine⁹

şeklindeki güzel beytinde de Edirne'nin dayanılmaz kışını anlatırken, “mihr” kelimesinin “güneş” ve “sevgi, muhabbet” anlamlarından ustaca yararlanmaktadır. Güneşsiz veya sıcaklığını, tesirini kaybetmiş güneşe sahip Edirne'nin soğuk kışı nasıl insanı ocağın (ateşin) başına mahkûm

⁸ Nev'î: *Divan, Tenkitli Basım*, Hazl.: Mertol Tulum-M. Ali Tanyeri, İstanbul 1977, s. 444 (G/359).

⁹ Nev'î: *a.g.e.*, s. 468 (G/399-6).

ederse, gönül kaptırılan vefasız, sevgisiz bir güzel de âşığın yüreğine ateş düşürür. Her iki durumda da âşığın (şairin) yeri ateştir.

Nev'î, “Güneş ateşinin, soğuşun şiddetinden kar pamuğuna zarar verecek gücü kalmadı” dediği,

Kalmadı şiddet-i sermâ ile hîç tâkati kim
Penbe-i berfe ide âteş-i hurşîd ziyân

gazelin ikinci beytinde, matla beytinde işaret ettiği kış soğuşuna bir başka boyut kazandırır ve güneşi yine ateş yumağı olarak düşünür. Ancak bu ateş yumağı kışın şiddetinden o kadar güçsüz düşmüştür ki, ateşe hiç dayanmayan iki unsura, pamuğa ve kara zarar veremeyecek hâle gelmiştir. Şairin “kar pamuğu (penbe-i berf)” terkiibini bilhassa tercih ettiği açıktır. Bu iki unsur hem renk, hem yumuşaklık, hem şekil, hem de ateşe olan dayanıksızlıkları sebebiyle birbirlerine benzerler. Kış güneşi de gerçekten ısı bakımından çok güçsüzdür. Her tarafı ıslıl ıslıl aydınlatır, hatta beyaz karda yansımaları sebebiyle daha çok ışıklı görünür ama gücü karı eritmeye yetmez.

Gazelin,

Sîm-tenler yolına varını harc eylemeğe
Bozar altını yine akçaya sarrâf-ı zamân

şeklindeki ve “Zaman sarrafı, gümüş tenli güzellerin yoluna harcamak için yine altını akçaya bozar” dediği üçüncü beytinde şair, işlenmiş kıymetli madenlerin ticaretini yapan bir sarrafa benzettiği zamanı, aynı zamanda hovardalık yapmak için hazırlık yapan biri olarak da düşünür. Zaman sarrafının, gümüş tenli güzellerin yoluna harcamak için bozdurduğu altın, para; şekil, renk ve değer bakımından ilgi kurduğu güneş ve güneş altınının bozulmasından meydana gelen gümüş paralar da kar taneleridir. Şairin “gümüş tenliler (sîm-tenler)” ifadesini tercih etmesinin iki sebebi olmalıdır: Birincisi, güzellerin teni gümüş gibi beyaz ve değerlidir. Ayrıca gümüş kelimesinin memleketim olan Nevşehir ve yöresinde “gümüş gibi yıkamak” şeklindeki yaygın kullanılışı ile kazandığı temizlik anlamı da bu ilgiye uygun düşmektedir. İkincisi şair, gümüş para olan akça (akçe) ile ilgi kurabilmek için de bu terkiibi tercih etmiştir. Gümüş para (akça) ile kar taneleri arasında da açık bir şekil ve renk ilgisi vardır. Kışın, güneş kaybolmuş yani altın para bozulmuş, kar yağmaktadır, yani ortada bozuk para olarak akçeler bulunmaktadır.

Nev'î,

Mihr ayvasını hıfz itmek için koydı felek

Penbe-i ebr ile sandûka-i gerdûna saman

“Felek güneş ayvasını saklamak için (olgunlaştırıp ona değer kazandırmak için) bulut pamuğuna sarıp gök sandığına koydu” dediği, gazelinin dördüncü beytinde de yine tabiatı ve çevresini çok iyi gözlemenin, içinde yaşadığı cemiyetin hayatı kolaylaştırmak için bulduğu pratik çözümleri şiirine aktarmanın güzelliğini yakalamıştır. Bunlardan biri de henüz tamamen olgunlaşmamış meyvelerin pamuklara sarılıp sandıklarda saklanarak olgunlaşmaya terk edildiği ve zamanı gelince yani olgunlaşınca -ki bu genellikle kış mevsiminin ortaları veya sonudur- kullanıldığı hususudur. Bugünkü ileri teknolojinin ortaya çıkardığı soğutucu gibi imkânların bulunmadığı, şiirin yazıldığı XVI. yüzyılda geçerli olan bu pratik meyveleri koruma yolu, bugün bile bu imkânlara sahip bulunmayan yörelerde hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Meyvelerin olgunlaşarak değer kazanmasını temin eden metodun bu yönünü beyitteki “servet, zenginlik” gibi anlamlara da gelen “saman” kelimesi sağlamaktadır. Soluk kış güneşi, şekil ve renk bakımından, henüz olgunlaşmamış bir ayyaya; bulutlar, yine renk ve şekil benzerliği sebebiyle güneş ayvasının sarıldığı pamuğa; gökyüzü, bulut pamuğuna sarılmış ham ayvaların konulduğu sandığa; felek de teşhis sanatıyla bu işlemi yapan bir insana benzetilmiştir. Kış aylarında ısıtma özelliğini ve yazın taşıdığı rengini kaybedip soluk ve ısı bakımından tesirsiz olan güneşin zamanla, ham bir ayvanın olgunlaşması gibi, bahara kadar eski özelliklerini kazandığının ifade edildiği bu beyitte de Nev'î'nin, bütün Divan şairleri gibi ne kadar dikkatli bir gözlemci olduğunu görmemek mümkün değildir.

Gazelin, *“Ey Nev'î! Gerçi esen rüzgâr bulut külünü uçurur ama felek, güneşin korunu bulamaz”* şeklinde düz yazıya çevirebileceğimiz,

Bulmaz ahger-i hurşîdi felek ey Nev'î

Gerçi hâkister-i ebri uçurur bâd-ı vezân

şeklindeki makta beytinde de; devrinde geçerli olan mangal , tandır, ocak ve benzeri ısınma vasıtalarının nasıl dikkatle gözlemlendiğini ve şiire ne kadar güzel aktarıldığını tespit ederken, devrin sosyal durumu hakkında da bilgi sahibi oluyoruz. Alevi sönmüş ateş zamanla küllenir. Küllerin altında kalan kor halindeki ateşi tekrar ortaya çıkarmak için ateş eşelenir veya üfürülerek üzerindeki kül yok edilir. Ateş koruna benzetilen güneşi örten gri renkli bulutlar, şekil ve renk bakımından küle benzetilmiştir.

Bulutları harekete getiren rüzgar ise, ateş korunun üzerindeki külleri uçuran nefes gibi hayal edilmiştir. Ancak rüzgâr bulut küllerini ne kadar uçursa uçursun felek, güneş korunu asla bulamaz. Kış güneşinin artık ateş kuru olma özelliği kalmamıştır.

Nev'î'nin bahar ve kış ile ilgili bu iki güzel gazelinin temelde birleştikleri özelliklerin başında her iki şiirin de çok iyi gözleme (müşâhede) dayanıyor olması gelir. Zaten hiçbir sanat eseri tamamen hayal mahsulü olamaz. Sanatkâr içinde yaşadığı çevrenin ve toplumun ayrılmaz bir parçasıdır ve eserlerinde mutlaka bu çevrelerin ve aldığı eğitimin izleri bulunur. Bu her sanat dalı ve sanatkârları için geçerlidir. Bu bakımdan Divan şiiri için söylenen bütün suçlamaların peşin hükümlerle dile getirilmiş ifadeler olduğu düşünülebilir. Elbette ki bir sanat eserinin içinde hayal unsuru bulunacaktır. Bu, sanat eserine güzellik ve cazibe katan en önemli unsurdur. Ancak bir eserde hayal unsurunun bulunması, o eserin sanatkârının izlenimlerini, hayat tecrübelerini, eğitiminin kazanımlarını, içinde yaşadığı toplumun örf, âdet ve gelenekleri ile inançlarının izlerini taşımayacağı anlamına gelmez. Bir sanat eserini beğenmemek başka bir şey, onu reddetmek başka bir şeydir. Ben Şeker Ahmed Paşa'nın ya da Hoca Ali Rıza'nın resimlerini daha çok beğenir, Picasso'dan hoşlanmıyorum olabilirim. Benim bu şahsî beğenim Picasso'nun eserlerinin değersiz olduğu anlamına gelmediği gibi, benim Picasso'yu değerli bir sanatkâr olarak kabul etmem de söz konusu olamaz. Buna her sanat dalı için örnekler vermek mümkündür. Konunun kabul edilemez tarafı, Divan şiiri hakkında gerçekten bir değerlendirme yapılmadan kararların veriliyor olmasıdır. İncelersiniz beğenmezsiniz, buna kimsenin bir diyeceği olamaz. Ama incelemeyen, bir tahlile ve değerlendirmeye tâbi tutmadan, kulaktan dolma bilgilerle altı yüzyıl ayakta kalabilmiş ve binlerce şair yetiştirip binlerce ciltlik eserler meydana getirmiş bir edebiyatı, önemli bir kültür varlığımızı bir kalemde silip atmanın adını koymak da bizim için pek kolay olmamaktadır. Öyle umut ediyoruz ki, yeni yetişen nesiller bu edebiyatı inceleyerek ve onu anlayarak, ondan yararlanmanın yollarını bulacaktır. Bunu başarırlarsa, kendi meydana getirecekleri eserlerin ne kadar sağlam temellere oturacağını ve ne kadar zenginleşip güzelleşeceğini göreceklerdir.

“TWO GHAZELS OF NEV’Î CONCERNING SPRING AND WINTER”

Abstract

Nev’î is one of our sixteenth century poet. During this century, Turkish classical (Dîvan) literature saved itself from the influence of Iranian literature and reached its peak and raised its own classical poets such as Fuzulî and Bâki. Even though in the sources Nev’î was mentioned as a talented poet, his name is not mentioned among the top-grade poets. However, our study on his poems and other studies on his works show that he produced a number of first-rate works. By producing such works, this unpretentious poet naturally deserves to be mentioned among the first-rate poems of the period. By studying his poems, we noticed that Nev’î has colorful and original dreams, a good ability to use language, his “unpretentious but amorous” manner as he himself described, his sincerity in expression of his feelings, his knowledge of mystical thoughts and a strong ability to express his thoughts. Two poems of him will be analyzed in this article in order to give an idea about the quality of his poems.

Keywords

The Classical Turkish poetry of the sixteenth century, Nev’î, sharh, social life in poet.

YAZARLARIMIZIN GÖZÜYLE ÇİNGENELER

Alev SINAR*

ÖZET

Günlük hayatta çingenelerden uzak dururuz. Onları potansiyel suçlu gibi algılar, yanımıza yaklaştıklarında tedirgin oluruz. Ve bu davranışlarımızla bilinçli bir şekilde olmasa da onları toplumdaki dışladığımızı fark etmeyiz. Hatta toplumumuzda çingene kelimesinin pejoratif anlamda, çingenelere has özellikler diye düşündüğümüz bazı davranışları gösteren kişiler için kullanıldığı da malumdur. Oysa çingeneler garipsediğimiz ve küçümsediğimiz hayat tarzlarını koruyarak yüzyıllardır bizimle sürekli etkileşim hâlinde yaşamaya devam etmişler; toplumun kendilerine tüm olumsuz bakış açısına rağmen hem iletişimlerini sürdürmüşler hem de kendilerine has hayatlarını ve aralarındaki sosyal dayanışmayı daima korumuşlardır. Bunun yanında şunu da belirtmek gerekir ki toplumun çingenelere karşı sergilediği tavır, çok keskin bir dışlama tavrı değildir. Çünkü bu yazı için incelenen eserlerde de görüleceği üzere çingeneler toplumun eğlencesidirler. Bu, kısmen toleranslı bir tutum olarak görülebilir.

Yazarlarımızın büyük bir kısmının toplumdaki ağırlıklı olarak olumsuz çingene imajını pozitif yönde değiştirmeye çalıştıkları söylenebilir. Fakat kimin kurgusu çingene olgusuna daha fazla tekabül etmektedir; halkın mi, aydınlarınki mi? Bu, tartışmaya açık bir sorudur. Yaşadıkları dönemin birer aydın olan yazarların bize çizdikleri çingene resminin modern “insan” anlayışından beslendiği açıktır.

Anahtar kelimeler:

Çingene, tabiat, özgürlük, neşe, fakir, eğitimsiz, suç, dışlanma

Toplumlar homojen yapılar değildirler. Farklılık yalnızca toplumlar arası alanda ortaya çıkmaz. Her toplum kendi içinde de farklılıklar içerir. Toplumlar arası farklılıklar nasıl dünyanın renkleriye, toplum içi farklılıklar da o toplumun renkleridir. Toplum “biz” ve “ötekiler” kategorisine göre işler. “Biz”, bizimle aynı sosyal grup içinde yaşayanları; “öteki” bize benzemeyeni, bizden farklı olanı temsil eder. “Biz” genellikle bu kavram

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

çiftinin olumlu yanını, “öteki” olumsuz yanını gösterir. Ötekiler bizim sahip olduğumuz özelliklere ve imkânlarla sahip olmayanlardır. Elbette “öteki”ne bakış her durumda radikal bir kopukluğu göstermeyebilir¹.

İnsanlık tarihinin modern etnisite ortaya çıkmadan önceki en eski “öteki” kategorisi çingeneler için geliştirilmiştir. Çingeneler toplumların kadim ötekileridir. Batıda “rom” kelimesi ile adlandırılırlar. Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde irili ufaklı gruplar hâlinde yaşayan, adları bölgelere göre değişerek “kıptî, poşa, çingene, roman, göçer, esmer vatandaşı, rom, karaçi, abdal, mutrib, elekçi” biçiminde ifade edilen bu insanlar², kendilerini daha çok “roman” şeklinde takdim ederler. Ülkemizdeki yaygın adları ise Farsça çingâne kelimesinin Türkçeleşmiş hâli olan çingenedir.

Batıda edebiyat, sinema ve opera başta olmak üzere çingenelerin sanat eserlerine yansydıkları bilinmektedir. Victor Hugo'nun Türkçede *Notre Dame'ın Kamburu* adıyla bilinen eserinde çingeneler tarafından büyütülen unutulmaz Esmeralda tipi, George Bizet'in bestelediği meşhur *Carmen* operası, müziğiyle izleyenlerin hafızalarından uzun zaman silinmeyen *Çingeneler Zamanı* isimli film bunlar içinde ilk anda hatıra gelenlerdir. Bilhassa sinemada yansıtıldıkları şekliyle onları özgürlüklerine düşkün, neşeli insanlar olarak tanırız. Falcılık, müzisyenlik, seyyar satıcılıkla hayatlarını kazandıklarını gözlemleriz. Çigan müziği dinleriz. Ancak günlük hayatta onlardan uzak dururuz. Potansiyel suçlu gibi algılar, yanımıza yaklaştıklarında tedirgin oluruz. Bu davranışlarımızla bilinçli bir şekilde olmasa da onları toplumdan tecrid ettiğimizi, hatta şehir hayatı içinde yaşayanların bir kısmını çingene kimliğini gizlemek zorunda bıraktığımızı fark etmeyiz. Hatta toplumumuzda çingene kelimesinin pejoratif anlamda, çingenelere has özellikler diye düşündüğümüz bazı davranışları gösteren kişiler için kullanıldığı da malûmdur³. Oysa çingeneler garipsediğimiz ve

¹ “Biz” ve “ötekiler” kavramı için bkz. Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul 1998.

² Bkz. P. A. Andrews, *Türkiye'de Etnik Gruplar*, Çev. Mustafa Küpüşoğlu, Ant. Yay., İstanbul 1992, s. 265-276; Ali Rafet Özkan, “Çingene Hayat Tarzı ve İnancı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Bahar Sayısı (4), Erzurum 1997, s. 80; Erdoğan Önder, “Kayseri'de Marjinal Bir Grup: Çingeneler”, *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 22-23, Cumh. Üniv. Yay., Sivas 1999, s. 262-270.

³ Türk Dil Kurumu Sözlüğünde çingene kelimesinin ilk anlamı “Hindistan'dan çıktıkları söylenen dünyanın çeşitli yerlerinde göçebe olarak yaşayan bir topluluk veya bu topluluktan olan kimse” şeklinde verilirken mecazî anlamı “cimri” olarak ifade edilmiştir. Ayrıca sözlükte yer alan çingene borcu, çingene çergesi, çingene düğünü, çingene kavgası gibi ifadelerin karşılığı olarak verilen açıklamaların umumiyetle olumsuz yaşam biçimi veya davranış tarzlarını karşıladığı görülmektedir. Çingene borcu

küçümsediğimiz hayat tarzlarını koruyarak yüzyıllardır bizimle sürekli etkileşim hâlinde yaşamaya devam etmişler; toplumun kendilerine olumsuz bakış açısına rağmen hem iletişimlerini sürdürmüşler, hem de kendilerine has hayatlarını ve aralarındaki sosyal dayanışmayı daima korumuşlardır. Bunun yanında şunu da belirtmek gerekir ki toplumun çingenelere karşı sergilediği tavır, çok keskin bir dışlama tavrı değildir. Çünkü bu yazı için incelenen eserlerde de görüleceği üzere çingeneler toplumun eğlencesidirler. Bu, kısmen toleranslı bir tutum olarak görülebilir.

Yeni Türk Edebiyatının geniş hacmi içinde; çingene tipi, yaşayışı ve bu tipin hayata bakışı ile ilgili bol miktarda malzeme vardır. Örnek olarak Ahmet Rasim, *Şehir Mektupları* (1910-1911) ve *Fuhş-ı Atık*'te (1922) İstanbul'un çeşitli mesire yerlerindeki çingenelerden söz eder. Musikiye ömrü boyunca ilgi duyan, güzel bir sese sahip olan ve besteleriyle de tanınan yazar, onların şarkı söyleyişlerinden pek zevk almamış olmalıdır ki daha ilk söylenen şarkının yorumlanışını “feryâd” kelimesiyle anlatır. Çingenelere ait son derece canlı tasvirler yapan Ahmet Rasim onların tavırlarını ve yaptıkları cümbüşü “hakikaten çingenece” ifadesiyle niteler. Edebiyatımızda çingenelerden en olumlu bahseden yazarların başında Ahmet Haşim gelir. Haşim “Çingene” (*İkdam*, nr.11150, 7 Mayıs 1928) adlı küçük yazısında onları neşeleri ile ele alır. Baharın geldiğini müjdeleyen bir hıdırellez günü “sırf çingene görmek ve zurna dinlemek” arzusuyla Kâğıthane'ye giden Haşim, onları insanın tabiata en yakın cinsi olarak değerlendirebilir. Esmerliklerinden dolayı “tunç yüzlü”, dişlerinin bakımsızlığından dolayı “fağfur dişli” olarak nitelendirdiği çingeneler onun gözünde insan hâline dönüşmüş bir takım neşeli ağaçlardır. “Çingene bizzat bahardır”. Onlar baharın renklerine bürünüp, tabiatın içinde şarkılar söyleyip; eğlenir, eğlendirirler. Yahya Kemal ise çingenelerin kendi dünyalarında demokrat bir hayat sürdürdüklerine dikkat eder. Bir çingene alayında iyi giyimli bir çeribaşının yanında kıyafetleri pislik içinde olan çingene yürüyebilmekte, statüleri farklı da olsa teklifsiz konuşabilmektedirler. Yahya

“tutarı pek önemli olmamakla birlikte ufak ve dağınık borçların bütünü”; çingene çergesi “derme çatma ve pis bir yer”, çingene düğünü “gürültülü toplantı”, çingene kavgası “önemsiz bir sorun üzerine başlayıp gittikçe kızışan, yakası açılmadık küfürlere yol açan kavgâ” (*Türkçe Sözlük*, C.1, TDK Yay. 549, Ankara 1988, s. 312) şeklinde ifade edilmiştir. Şemsettin Sami de *Kamus-ı Türkî*'de kelimenin anlamını Türk Dil Kurumu Sözlüğü'ndekine yakın bir şekilde verdikten sonra şu açıklamayı yapmıştır: “Elek ve kalbur yapmakla, ayı ve maymun oynatmakla, demircilik ve çalgıcılıkla ve alelumüm arsızlık ve hayasızlıkla meşhurdurlar” (Şemsettin Sami, *Kamus-ı Türkî*, İkdam Matbaası, Dersaadet 1317, s. 517).

Kemal'in dikkatini çeken bir başka husus, çingenelerin çevreye karşı kayıtsızlıklarıdır. Çingene oldukları için dışlandıklarını bilirler fakat bunu önemsemezler. Hatta toplumun kendilerini ayırmasından memnun görünürler. Yahya Kemal, bu durumu çingenelerin tam manasıyla “müstakil” olmalarıyla açıklar⁴. Çingenelerin tabiat içinde özgürce yaşamalarına gıpta eden Bedri Rahmi Eyüboğlu, meşhur “Karadut” şiirinde eşine “Karadutum, çatal karam, çingenem” diye seslenir⁵. Bu mısralar edebiyata ilgi duyan pek çok kişinin çingene deyince hatırına gelen ilk örneklerden biridir. Ancak bir yazının dar sınırları içinde makale, fıkra, şiir, roman ya da hikâye türlerine yansıyan bu malzemenin tamamını kullanmak elbette mümkün değildir. Bu nedenle çalışmamızı fiktif eserlerle sınırladık. Çingene tiplerinin roman ve hikâyelere yansıyan en çarpıcı örneklerinden hareket ederek çingenelerle yakın temasta bulunanların çevreleriyle yaşadıkları çatışma, toplumun çingenelere bakışı, çingenelerin şehir hayatı içinde korumaya çalıştıkları kendilerine has hayatları ve hayata bakışlarını göstermeye çalıştık.

1- TOPLUM-ÇİNGENE İLİŞKİSİ

Çingene Kızına Duyulan İlgi

Aşk duygusu sanat eserinin vazgeçilmez temlerinin başında gelir. İnsan hayatının gençlik döneminde daha yoğun olarak yaşanan bu duygu kimi zaman yakın çevrenin, özellikle de ailenin tepkisine yol açar. Aileler genellikle çocuklarının kendi sosyal durumlarına, eğitimlerine, aile yapılarına uygun eşler seçmelerini arzular ve ferdin hayatındaki bu en önemli seçime müdahale etmeyi kendileri için bir hak olarak görürler. Bu da Tanzimat'tan beri aydınlarımızın tenkit ettikleri bir davranıştır.

Gencin gönül bağı kurduğu şahsın bir çingene olması aileyi rahatsız eder ve müdahaleyi daha da keskinleştirerek, ilişkileri içinden çıkılmaz bir hâle getirebilir. Öte yandan böyle bir gönül ilişkisi, aldığı tepki dolayısıyla gence de zarar verip hayatını alt üst edebilir. İşte Ahmet Midhat Efendinin *Çingene* romanında böyle bir kurgu vardır. Tahsil görmüş, maddî durumu ve sosyal mevki yüksek bir ailenin oğlu olan Şems Hikmet, günlünü Kâ-

⁴ Yahya Kemal, çingenelerin Bulgaristan'da nüfusça kalabalık olmalarının Bulgaristan'daki Türkler'i, onların İslâm cemaatinin başına bir gün geçmeleri konusunda endişelendirdiğini de belirtir.

⁵ “Karadut” ve şairin başka şiirlerinin değerlendirmesi için bkz. Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri 2 Cumhuriyet Devri Türk Şiiri*, Dergâh Yay., İstanbul 1984, s. 117-128.

ğithane'de göbek atarak, şarkı söyleyerek, çingene kavgası taklit ederek para kazanmaya çalışan çingenelerden birine kaptırır. Ziba adlı bu çingene kızı uzun boyu, kara gözleri ve cazibesıyla gerçekten çok güzeldir. Yazar onu şöyle tasvir eder: “Boy u fidan! Hem de nev-i nisvan içinde on bin kadında birisinde bulunamayacak derecelerde uzun. Gözler siyah. Ten esmer ise de sair çingenelerde olan esmerlik gibi değil! Eğer bu kız bembeyaz olsa idi o beyazlık kendisine bu esmerlik kadar yakışmaz idi. Çene yumru. Ağız küçük. Dişler ak mermerden yapılmış gibi bembeyaz. Burun gayet güzel!” (s.33-34)⁶. Ancak bu güzellik, Ziba konuşmaya başlayınca kaybolur. Ziba'nın arsızca ve yılışarak konuşması, cazibesini ortadan kaldırır. Ziba'nın tiz olmasına rağmen tesirli bir sesi vardır. Ama şarkı söylerken ağzını yaymaya başlayınca sesinin güzelliği de arka plânda kalır. Müzik üstadı Dâvud Bey, ömründe onunki kadar güzel ses duymadığını itiraf eder. Şarkı okurken Ziba'nın, Dâvud Beyin talimatları doğrultusunda sesini ve mimiklerini düzeltmesini yazar onun zekâsına delil olarak gösterir. Ziba, Dâvud Beyin bestelediği bir şarkıyı da yarım saat içinde, hatasız okuyacak derecede öğrenir. Ziba'dan çok etkilenen Şems Hikmet, ertesi gün yine Kâğıthane'ye giderek, kızıdan hizmetçisi olmasını ister. Hocası Selim Can'dan da çingeneler hakkında malûmat alır⁷. Selim Can, çingenelerin aslen Hintli olduklarını⁸, gayet edepsiz -özellikle kadınlarının-, pis ve murdar, maarif ve medeniyetten mahrum olduklarını, kendilerine mahsus bir dine inandıklarını, dünyadaki bütün çingenelerin ahlâk ve âdetçe birbirlerine benzediklerini, çingene kızlarıyla evlenilemeyeceğini, “Müslümanım” diyen çingeneye inanmamak gerektiğini söyler. Mensup oldukları milletin yaşayış tarzlarına uyar gibi görünseler de kendi âdetlerini asla kaybetmediklerini, çıkarlarının her şeyin önünde geldiğini belirtir. Bir romanın kahramanının söylediği bu sözlerin büyük kısmı toplumda çingenelerle ilgili daha önce işaret ettiğimiz yaygın düşüncelerle benzerlik göstermektedir. Selim Can bu kadarla kalmaz, çingenelerin gelecek hediyeler uğruna yeni doğan çocukları Hristiyan gibi vaftiz ettirip

⁶ Ahmet Midhat Efendi, *Çingene*, Kırkanbar Mat., 1304 (Alıntılar bu baskıdandır).

⁷ Bu eserdeki Selim Can, yazarın Bağdat'ta tanıdığı, İslâmiyet ile diğer dinleri iyi bilen ve yazara “şarkî ve teokratik ilimlerin kapısını açan” Can Muattar'dan hareketle yarattığı bir şahıstır (Bkz. Sema Uğurcan, Ahmet Midhat Efendinin Hatıratı ile Romanları Arasındaki Münasebet”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1987, s. 187).

⁸ Araştırmacılar çingenelerin dünyanın dört yanına Hindistan'dan yayıldıklarını belirtmektedirler. Bkz. Ali Rafet Özkan, *agm*, s. 80-81.

ardından da sünnet yaptırdıklarını da iddia eder. Bu yüzden çingenelerin imanlarının saflığına inanmamak gerektiğini savunur.

Çingeneler hakkında söylenen olumsuz sözler, Şems Hikmet'in Ziba'ya karşı hissettiklerinde bir değişiklik meydana getirmez. Çingene kızını hizmetçi olarak eve almak için teşebbüse geçer. Ziba'nın ağabeyi, ablası ve eniştesi ise bir çingeneye gösterilen bu ilgiye şaşarlar. Beyin paralı olduğunu fark etmek onları ümitlendirir. Bilhassa Ziba'nın ablası, kardeşinin çingene olmayan biriyle evlenirse kendisi gibi her gün dayak yemekten ve sefaletten kurtulacağını düşünerek sevinir. Abla, eğer bir çingeneyi eş olarak seçerse kendisini bekleyen hayatı Ziba'ya şu cümlelerle hatırlatır: “Deli kız! Efendilerin, beylerin en küçüğüne varmak bizim çingenelerin en büyüğüne varmaktan daha iyidir. Kocan çingene olduğu zaman her gün yiyeceğin dayak değil mi? Her gün işiteceğin söğmek saymak değil mi? Pek de canı ister ise seni başka bir çingeneye satıverir. Veyahut başkasının karısı ile tıranpa eder” (s.92).

Şems Hikmet bir çingene kızını annesinin karşısına çıkaramayacağını farkındadır. Niyeti kızı eğitip bir hanımefendi hâline getirmektir. Eğitimle yeni bir insan meydana getirilebileceğine inanan Midhat Efendi, eserde Ziba vasıtasıyla bu fikrini ispatlamaya çalışır. Şems Hikmet, evlenmek isteyen gençlere aracılık yapan Derya Hanım'a müracaat ederek Ziba'yı onun yanına yerleştirmek istediğini anlatır. Parası sayesinde bu arzusuna ulaşır. Musiki hocası Dâvud Bey de Şems Hikmet'i kırmak istemediği için kıza ders vermeyi kabul eder. Aslında Derya Hanım da Dâvud Bey de Şems Hikmet'in bir çingene kızına tutulmasını acayip bulmuşlar ve bilhassa Dâvud Bey böyle bir sevdâyı tasvip etmediğini açıkça söylemiştir.

Ziba daha ilk derste yeteneğini ispatlar, keman gibi çalınması zor olan bir musiki aletini ilk eline aldığı anda, kendisine anlatılanlar doğrultusunda çalmaya başlar. Akraba ve arkadaşları ile hiç görüşmeyen Ziba bir sene içinde tamamen değişir. Aldığı dersler ve Derya Hanım'ın verdiği terbiye ile Şems Hikmet'in arzu ettiği gibi kibar ve bilgili bir genç hanım hâline gelir. Ancak öncelikle Şems Hikmet'in ailesi ardından da onu tanıyan herkesin bir çingene kızı ile evlenilemeyeceğini söyleyerek, bu münasebete karşı çıkmaları ve Şems Hikmet ile alay etmeleri delikanlının kafasını iyice karıştırır. Ailesinin ve toplumun baskısına ne kadar karşı koymaya çalışırsa çalışsın başaramaz. Annesi ya da kızkardeşi Ziba'yı görüp onda iddia edilen değişikliklerin söz konusu olup olmadığını tesbit etmek yerine ön yargılarından vazgeçmezler. Şems Hikmet'in bir çingenenin de doğru bir eğitimle kibar bir hanım hâline gelebileceğini ispat etmesine

izin verilmez. Sonunda Şems Hikmet kendisinde daha fazla direnme gücü bulamayıp intihar eder. Annesi ise Ziba'yı tanıyınca onu istemediği için pişman olur ve daha önce gelin olarak asla kabul etmeyeceğini söylediği bu çingene kızını, oğlunun hatırası adına evlât olarak kabul eder. Ahmet Midhat Efendi, adeta masal havasında kaleme aldığı bu eserinde çingene-ler hakkında toplumumuzdaki yanlış kanaatleri ve peşin hükümleri göstermeyi hedeflemiş ve eğitim imkânından yararlandıkları ve ekonomik açıdan rahat bir hayat sürdükleri takdirde, umum tarafından tahkir edilen hâllerinden uzaklaşabileceklerini, topluma kazandırılacaklarını savunmuştur. Midhat Efendinin bu kurgusunda egemen ile tâbi ilişkisi söz konusudur⁹. Genelde egemen grup, kız alır; kız vermez. Kız aldığı durumlarda ise onu olduğu gibi kabul etmez. Eğitim ya da diğer yollarla onu kendine uydurmak ister; yani egemen-tâbi ilişkisini devam ettirir. Bu romanda da görüldüğü gibi önce Şems Hikmet, onun ölümünden sonra da ailesi çingene kızını kabul eder. Ancak, çingene kızı Ziba bir eğitime tâbi tutulmuş; “çingenelik”ten uzaklaştırılmış, kısaca değiştirilmiştir.

Refik Halit Karay “Yıldı Bir” (*Memleket Hikâyeleri*) isimli hikâyede Taselyalı değirmenci Bekir'in bir çingene kızına duyduğu aşkı anlatır. Bekir, unlarını her sene kendi değirmeninde öğüten çingene obasının kızlardan biri olan Elifi sabırsızlıkla bekler. Ama bir gün çeribaşından Elif'in kötü yola düştüğünü öğrenir. Yazar, “Sarı Bal” (*Memleket Hikâyeleri*) hikâyesinde de çengilik yapan bir çingene kızı vasıtasıyla hem bu kızın hem de ona ilgi duyan erkeklerin bozuk ahlâkını dile getirir. Her iki hikâyede de çingene kızları ahlâki değerlerden uzak olarak yansıtılırlar.

Ahmet Midhat Efendi ile aynı çizgide bir yazar olan Osman Cemal Kaygılı da çingene kızlarına duyulan bağlılığı *Çingene*ler adlı romanda işler. *Çingene*ler 1939'da basılmasına rağmen 1942 CHP roman yarışmasına katılınca adını duyurmuş ve o tarihte okuyucunun ilgisi ile karşılaşmış bir romandır¹⁰. Romanda göçebe hayat içindeki çingene-lerin yaşayışlarına ilgi

⁹ Bir toplumun yapısı içinde yer alan grupların hepsinin aynı önem ve oranda toplumsal ilişkilere katılmadıkları malûmdur. Bazı grupların sınırlı düzeyde bu katılımı yer aldıkları görülür. Sosyal hayatta daha kalabalık kısmı oluşturan ve etkin rol oynayan egemen gruplar olduğu gibi, bu etkin grubun yaşayışından farklı bir hayat içinde, kapalı bir yapı sürdüren gruplar da mevcuttur. Sosyologlar egemen grubun hâkimiyeti altındaki toplum düzeni içinde mevcut bulunan diğer gruplara tâbi grup (bağlı grup) adını vermektedirler (Bkz. Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İFAV Yay., İstanbul 1994).

¹⁰ Bkz. Kemal Salih Sel, “Kitap Sohbetleri “Son Kuşlar”, “Çingene-ler” Vesaire...”, *Cumhuriyet*, Sayı 7000, 11 Şubat 1944.

duyan musiki meraklısı romantik bir gencin, bütün vaktini ve parasını onlar arasında harcaması, gönül verdiği üç çingene kızı arasında kalması ve bu hayatın onu felâkete sürüklemesi işlenmiştir. Bu macerayı romanın birinci bölümünde bu gençle bir süre aynı ortamı paylaşan bir arkadaşının anlattıklarından, ikinci bölümünde de gencin hatıra defterinden takip ederiz.

Romanın aslî kahramanı İrfan, George Bizet'in bestelediği, konusunu Prosper Merimée'nin aynı adlı romanından alan meşhur Fransız operası *Carmen*'de¹¹ çizilen hoppa ve etkileyici çingene kızı Carmen'e benzer bir sevgiliye sahip olma hayali içindedir. İrfan, roman boyunca Carmen'e âşık, onun yerine hapse girmeyi göze alan, hapisten çıktıktan sonra da Carmen'i bulmak için yollara düşen genç asker Don Jose rolünü üstlenmiş gibidir.

Bir temmuz gecesi arkadaşıyla birlikte Topçular'da tabiatın sesini dinleyerek dinlenen İrfan, Tepebaşı bahçesinden *Carmen* operasının sesi yükselince az ilerdeki çingene çadırlarından bir kadının dışarı çıktığını görür. Kadın büyük bir dikkatle müziği dinler ve müzik bitince çadıra döner. *Carmen* her ne kadar çingeneye duyulan aşkı dile getiren bir opera olsa da bir harmançı çingenesinin ondan etkilenecek musiki kültürünün olması mümkün değildir. Aynı gece bu kadının çocuğunu uyutmak için çingene lisanıyla okuduğu ninninin ağır tempolu müziği de İrfan'a tesir eder. Ahmet Midhat Efendinin romanında çingene kızı güzelliği, zekâsı ve müziğe olan yeteneği ile aslî kahramanı etkilerken bu eserdeki erkek kahraman çingene kızının hem dinlediği hem de seslendirdiği musikiden etkilenir. Carmen'ini bulduğunu zanneden İrfan, ertesi gün aynı yere bu kadınla karşılaşmak umuduyla tekrar gider. Çingenelerin “ Ona derler bangal (cinli) Nazlı! O biraz acayip bir kadındır...”¹² (s. 96) sözleriyle tanımladıkları Nazlı adlı bu kadın kocasını kaybedip çocuğu ile yapayalnız kalınca melankolik, hasta ruhlu biri hâline gelmiştir. Nazlı'nın bir süre sonra ortadan kaybolması İrfan'ı çılgına çevirir. İstanbul'un hemen her yerindeki çingene çadırlarında, yazarın ifadesiyle Aslı'sını arayan Kerem gibi, onu bulmaya çalışır. Sonunda Erenköy ile Küçük Çamlıca arasındaki çadırlarda ona rastlar. Nazlı, İrfan'ın aldığı yeni kıyafetleri giyerek, onun annesiyle birlikte yaşadığı eve gider. Üstündeki çarşaf, peçe ve ayakkabılarla Nazlı âdeta yeni bir kisveye bürünmüştür. Midhat Efendinin eserin-

¹¹ Bkz. Evin İlyasoğlu, *Zaman İçinde Müzik -Başlangıçtan Günümüze Örneklerle Batı Müziğinin Evrimi-*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1994, s. 125-126.

¹² Osman Cemal Kaygılı, *Çingeneler*, Bilgi Yayınevi, 3. Baskı, İstanbul 1972 (Alıntılar bu baskıdandır).

deki Şems Hikmet gibi egemen grubun mensubu olan İrfan'ın da gönül verdiği çingene kızını değiştirmeye çalıştığı görülmektedir. İrfan'ın annesi oğlunun eve bir çingene getirmesinden hoşlanmasa da Şems Hikmet'in annesi gibi sert bir tepki vermez. Bu annenin tek isteği oğlunun çingenelere para yedirmekten kurtulmasıdır. Bunun için bir çingene gelin bile kabul etmeye razıdır. Ancak tabiatın içinde özgürce yaşamaya alışkın olan Nazlı, Ziba gibi ev hayatına uyum gösteremez. Değişmeyi kabul etmez. Medenî hayata ve çocuğundan ayrılığa ancak bir hafta dayanabilir. İrfan da onu yakından tanıdığı bu süre içinde Nazlı'nın hayalinde yaşattığı çingene tipine uymadığını fark eder, hayal kırıklığına uğrar.

İrfan'ın kendi Carmen'i sandığı ikinci çingene kızı Gülizar'dır. Gülizar, onu görür görmez fal bakma teklifi ile yaklaşır. Açtığı bakla falı sırasında söyledikleri kendisi ile İrfan arasında başlayacak olan yakınlaşmayı da işaret etmektedir: “ Bak benim karanfilli beğciğim, şimcik senin var bir sevdan... (...) Amma demem ben ona karasevda... (...) Zere kavuşacaksın yakında sevgiline... (...) Senin ki yüreciğin şimcik sevda ile susamıştır; yanar fırının içi gibi... Lâzımdır onu söndürsün bir kuyu su... (...) Sen kasavetlenmeyesin, yakında alacaksın iyi bir haber, kavuşacaksın Şirinciğine... Yalnız merak ederim ki, sen mi verdin ona gönül yoksa o mu yaktı sana daha önce abayı?” (s. 13-14). Nazlı'dan daha güzel ve genç olan Gülizar, İrfan'a aşkını dile getirdiği mektuplar göndermeye başlar. Ancak İrfan onun da aradığı sevgili olmadığını fark eder.

İrfan'ın çingeneler arasında geçen gürültü, yorgunluk ve israf dolu hayatına Nazlı ve Gülizar'ın yanında bir de Çakır Emine ile yaşanan bir macera eklenir. İrfan, sonunda Emine'ye sevdalı olan bir kabadayının saldırması üzerine kendisini müdafaa ederken ölümüne sebep olur ve hapse mahkûm edilir. Bu eserde de *Çingene* romanında olduğu gibi çingene kızına duyulan sevgi, genci felâkete sürüklemiştir. İrfan'ın çingeneler arasına girdiği andan itibaren sömürüldüğünü görürüz. Daha çadırlar arasına adım atar atmaz çingene çocukları “Ha veresin ağabeyciğim beş paracık bana!”, “ Ver derim sana, biraz harçlık bize.... (...) Te bu şoparcığın (çocukcağızın) yoktur babası... Kalmıştır öksüz...”, “Ha versene be ağam beş paracık, Odel (Allah) versin sana daha çok!”, “Ah lâcı (güzel) ağabeyciğim... (...) toslayasın (veresin) buncağıza yarım metelik! Zere (zira) nenesi hastadır, yatar çadır içinde...”(s. 12-13) gibi birbirine benzer sözlerle ondan koparabildikleri kadar para koparmaya çalışırlar. Gülizar hasta yatarken kolonya ve şeker götürdüğü zaman, kızın bir akrabasının “(...) bunları getireceğine, niçin getirmedi biraz zeytinyağı, sirke, kahve şekeri ve bi-

razcık kurufasulye... Ve birazcık tütün ve birazcık cigara kâğıdı?” (s. 84) sözleriyle karşılaşır. Gülizar da sesinin açılıp şarkı söyleyebilmesi için ondan süt ve yumurta ister. Bu talepler bir gencin sömürülmesi anlamını taşımakla birlikte isteklerin para ya da yiyecek olduğunu ve bu isteklerde bulunanların para sıkıntısı çektiklerini de göz ardı etmemek lâzımdır. Bu insanların karşı karşıya kaldıkları güç yaşam şartları, bunun beraberinde getirdiği açlığı ve paraya duydukları ihtiyacı Gülizar çok çarpıcı bir şekilde ifade eder. İrfan, Gülizar'ı tiyatroya götürmeyi ve oraya giderken giymek üzere yeni kıyafetler almayı önerdiği zaman Gülizar harcayacağı parayı doğrudan kendisine vermesini ister: “(...) Biz ekmek bulamayız yemeğe; sen istersin bizim bir kış yiyeceğimiz para ilen bana elbise, pabuç yapmak... Sen toslasan o yirmi yirmi beş oskiyi bana da girsen bir sevaba daha iyi değil mi?” (s. 176). Adı Etem olan bir çingene kıyafet isteyerek, içki meclisinde buluşmayı teklif ederek ondan para sızdırmaya girişir. Etem'in davranışı tam anlamıyla sömürmedir ve Etem, İrfan'ı sömürenler içinde baş sırada yer alır. İrfan'ın çingenelerin yaşayışına duyduğu merakı, Nazlı ile Gülizar'a karşı ilgisini kullanır. Onu içkiye alıştıırır. Kış mevsimi gelince İrfan'ı Sulukule ve Ayvansaray'da yerleşik hayat içindeki çingeneler arasına sokar. Bu çalgılı, eğlenceli içki meclisleri İrfan'ı paradan ederken, Etem'in durumunu git gide düzeltir. Devrin İstanbul eğlence hayatının önemli bir bölümünü oluşturan Sulukule ve Ayvansaray'daki çingeneler de temiz, şık, gösterişli kıyafetleri ve sun'î nezaketleri ile müşterileri kendilerine bağlayıp onlardan para sızdıran bir başka çingene grubudur.

Görüldüğü gibi gençlerin çingene kızlarına duyduğu hissi yakınlık eserlerde vuslatla sonuçlanmadığı gibi, gencin hayatına bir yığın problem getirmektedir. Gencin çevresinden uzaklaşmaya başlaması bu problemlerden sadece biridir. Bu eserlerde toplumun “biz” tarafında yer alan bir şahıs çingenelere yaklaştığı zaman, çok ağır ekonomik şartlar altında yaşayan çingenelerin de onları para bakımından sömürmeye başladıkları, maddî ve manevî açıdan onlara verdikleri zararı akıllarına bile getirmediikleri görülür.

Afet Ilgaz, “Çeribaşı Abdullahla İdamlık İsmail” (*Çeribaşı Abdullahla İdamlık İsmail*) isimli hikâyesinde bir mahkûm ile çingene kızı arasındaki duygusal yakınlığı dile getirir. Çeribaşı Abdullah'ın kızı olan güzel Selvi, “temiz, pak” bir çingene kızı olarak tanıtılır. Selvi hapishaneye sadece babası için değil, İsmail'i görmek için de gitmektedir. Bu çingene kızı idam mahkûmu İsmail'in umutsuzluğunu ortadan kaldırmış, monoton

günlerini değiştirmiş, hayatına neşe katmış ve onu kumar tutkusundan kurtarmıştır.

Halikarnas Balıkcısı'nın "Cura" (*Gülen Ada*) adlı hikâyesinde ise yaşlı bir adamın çingene kızına duyduğu babacan bir yakınlık ile karşılaşırız. 14 yaşındaki kara gözlü, kara saçlı Cura'yı Salih Efendi ilk kez bir yandan türkü okuyup bir yandan da kamyonlardan düşen kömür parçalarını toplarken görmüştür. Bir kız evlâda hasret olan Salih Efendi bir gün de hindiba satarken kızla karşılaşır. Kızın söylediği fiyatın on mislini ödemeyi teklif eder. Cura, hindibalar için niye bu kadar çok para ödeyeceğini sorunca Salih Efendi "Tıpkı senin gibi bir kızım vardı da onun için..." cevabını verir. Çingene kızının hassasiyeti, bu cevabı duyunca yaptığı hareketle belirir. Bu hindibaları kızının ona topladığını farz etmesini söyleyerek sepetindeki bütün otları ihtiyara hediye eder. Bundan sonra Cura'nın en iyi müşterisi Salih Efendi olur. Cura anne olunca, bebeğine Salih Efendi'nin isim koymasını ister. Böylelikle vefa borcunu ödemeye çalışır. Bu davranışlarıyla Cura, *Çingeneler* romanında gördüğümüz sadece kendi yaşam mücadelelerini düşünen çingene tiplerinden çok farklıdır. Hikâyede kendisine evlât gözü ile bakan ve böyle davranan şahsa bir çingenenin duyduğu minnet ile karşılaşırız. Buraya kadar sözü edilen eserlerdeki Ziba, Selvi ve Cura sevgiye sevgiyle karşılık veren, vefalı, toplumun çingeneler hakkındaki genel yargısına hiç uymayan çingene tipleridir.

Çingene - Suç ve Cellâtlık

İşledikleri suçlar yüzünden hapisaneye düşen çingeneler de eserlerde yer alırlar. Ömer Seyfettin'in "Namus" adını taşıyan mizahî hikâyesi suçlu çingene tipini yansıtan çarpıcı ve düşündürücü bir örnektir. Hikâyedeki kurgu, bir çingenenin iki köpeğin çiftleşmesini seyrederken yakaladığı ailesini öldürmesi ve dokuz kişiyi katlettiği için idama mahkûm edilmesidir. Son isteği, kaçan erkek köpeğin bulunup iğdiş edilmesi olan bu çingene kendini suçlu olarak görmez. Cinayetleri namus uğruna işlediğini iddia eder. Mizah, Ömer Seyfettin'in aslında son derece acı olan bir durumu verirken, bunu daha çarpıcı hâle getirmek amacıyla başvurduğu bir yoldur. Bu hikâyede de iki köpeğin çiftleşmesine şahit olmak, çingene tarafından namusa halel getiren ve cezası ölüm olan bir suç olarak algılanmıştır. Katilin kendini "namus" kavramına sınıksık sarılarak savunması komiktir. Bunun yanı sıra çingeneyi idam sehpasına götürmekle görevli jandarma ile çingene arasında geçen konuşmada da aynı mizahî yaklaşım

vardır. Yazar, çingene ile jandarmayı konuşurken, egemen sınıfın “ötekilere” bakışındaki ön yargıyı da gösterir:

“-Ulan senin kabahatin neydi?

Mahkûm yarasına dokunulmuş bir adam gibi haykırdı:

- Namus bire ağam, namus, namus, namus!

Yerinden kalkıyor, çırpınıyordu. Bu namus heyecanı jandarmanın canını sıktı:

- Ulan Çingenede namus olur mu?

Dedi.

-Neye olmasın ağam, Çingene insan değil mi?

-Karını başkasıyla mı yakaladın?

-Hayır.

-Kızını mı yakaladın?

-Hayır.

-Ağa, namus, namus diye bağırıp yatırsın. Ne oldu ki bakayım.”¹³

Hikâyedeki çingenenin namus anlayışı çok katıdır. Bir insanın, üstelik bir çingenenin “bu kadar yüksek bir namus niyetiyle” yaşaması cezayı verenleri dahi hayrete düşürür. Hâkimin vicdanı rahatsız, gözü yaşlıdır. Sadece kanun emrettiği için bu kararı vermek zorunda kalmıştır. İroni bu kısımda da devam eder. Oysa ortada cinayet gibi büyük bir suç vardır ve sebebi ne olursa olsun suçlu cezalandırılmalıdır. İroninin arkasında, dokuz kişinin bir anda öldürülmüş olması gerçeği yani bir facia vardır. Bu faciaya yol açan çingenenin cehaletidir.

Kemal Tahir'in *Kelleci Mehmet* adlı romanındaki Çankırı hapisanesindeki mahkûmlardan Şeker Emin, idarenin casusudur. Mahpus arkadaşlarını idareye ispiyonlar, hatta onlara iftira atar. Çünkü bu sayede revirde yatma izni alabilmektedir. Esrar içen, bulamayınca afyon yutan, dilenen annesinin gönderdiği para ile geçinen Emin'i hiç bir mahkûm sevmez, onu “çingenelerin yüz karası” olarak nitelendirirler. Çankırı'daki bütün çingenelerin de onu defterden sildikleri söylenir. Böylelikle olumsuz bir çingene tipi olan Şeker Emin'in çingeneler tarafından da dışlandığı, dolayısıyla yazarın bu tipte çingeneler için bir genelleme yapmadığı görülür.

¹³ Ömer Seyfettin *Bütün Eserleri Hikâyeler 3*, Haz. Hülya Argunşah, Dergâh Yay., İstanbul 1999, s. 45.

Mehmet Seyda'nın *Yanartaş* adlı romanında iki çingene mahkûm vardır. İki yıl hüküm giyen ve cezasının önemli kısmını dolduran Şaban, hapishanenin en neşeli mahkûmudur. On yıla mahkûm çingene Mehmet ise eski bir hükümlü olduğu için bazı yetkilere sahiptir. Örnek olarak gardiyan vekilliği yapar. İşi çıkan gardiyanlar, koğuş kapısının anahtarını ona teslim ederler. Yani Mehmet hapishane görevlilerinin güvenini kazanmış bir çingenedir. O zaman Mehmet, arkadaşlarına karşı sert tavır takınır, onları yalvartır. Hatta küfür eder. Gardiyan gelip de anahtarı alınca gündüz yaptığı çirkin hareketlerin birer şaka olduğunu söyleyerek kendini affettirmeye çalışır. Bir çingenenin hapishane ortamında bu şekilde ön plâna çıkması, kendine güven duymasını sağlamış, egemen gruba karşı içinde sakladığı öfkeyi açığa çıkarmış ve kısa bir süre için bile olsa verilen yetkiyi kötüye kullanmasına yol açmıştır.

Toplumun büyük bir kısmının her an suç işlemeye hazır olarak görüldükleri çingeneler; eserlere, işledikleri suçların yanı sıra idama mahkûm suçluları asma görevinin kendilerine verilmesiyle de yansılar. Toplumun erkek çingenelere verdiği görevlerin başında cellâtlık gelir. Ancak eserlerde çingenelerin toplumun kendileri için uygun bulduğu bu rolü üstlenmek istemedikleri görülür. Halikarnas Balıkcısı'nın "Çingene Ali" (*Ege'nin Dibi*) hikâyesinde "pis çingene oğlu" diye hor görülen, iğrenilen, işsiz Ali zaptiyenin yarım altın karşılığında idama mahkûm bir suçluyu asma isteğini yerine getirmez. Ali, bu göreve niçin kendisinin seçildiğini anlayamamıştır. Madem bu şahsın işlediği suçun cezası idamdır ve cezayı verenler haklı olduklarını düşünmektedirler, o hâlde neden cezayı kendileri uygulamamaktadırlar? Bu düşünce kafasını allak bullak eder, kargaşadan yararlanarak oradan kaçır. Dağlara sığınır, yırtık cebindeki yarım altını kayalara atar. Ali başıboşur, tembeldir, hayatı ciddîye almayan bir görüntüsü vardır. Ama bu olumsuz taraflarının yanında, merhamet dolu bir kalbe sahiptir. Suçunun karşılığı idam bile olsa, Ali hiç kimseyi asabilecek bir insan değildir. Bunun sorumluluğunu yüklenmez. Onun ruh asaletini gösteren asıl hareket ise, çok ihtiyacı olduğu hâlde haketmediği parayı harcamayı bir an bile düşünmemesidir. Afet Ilgaz "Çeribaşı Abdullahla İdamlık İsmail" isimli hikâyede hapse atılan bir çeribaşından söz eder. 2. Dünya Savaşı yıllarında¹⁴ sıkıyönetim İstanbul'daki sabıkalarını

¹⁴ Bu savaş sırasında Yahudiler gibi çingeneler de Almanlar tarafından katledilmiştir. Muzaffer Arabul *Çakrazlar*, Cengiz Dağcı *Yurdunu Kaybeden Adam*'da çingenelerin maruz kaldıkları eziyetlerden söz ederler. *Yurdunu Kaybeden Adam*'da çingenelerin öldürülüşleri son derece hazindir. Ellerinde yeşil bayraklar, göğüslerinde *Kur'an* olduğu hâlde ölümden kurtulamazlar.

Anadolu'ya sürmüştür. İstanbul'un namlı yankesicilerinden Çeribaşı Abdullah, bu sabıkahlardandır. Onu Kayseri'nin bir ilçesine gönderirler. Ama Abdullah kimi zaman yürüyerek, kimi zaman kaçak trene binerek İstanbul'a döner. Döner dönmez de hemen yakalanıp askerî hapisaneyeye gönderilir. Hapiste bile neşesiyle arkadaşlarını keyiflendiren Abdullah, vefalıdır da. Hapisten çıkınca, buradaki en iyi arkadaşı İsmail'in idam cezasının gerçekleştirileceğini duyar ve bütün çingenelere haber gönderecek İsmail'i asma görevini üstlenmelerini yasaklar. Cezaevinin başvurduğu bütün çingeneler şarkı, türkü, eğlence adamı olduklarını; insan öldürmeyi kabul edemeyeceklerini söyleyerek İsmail'in boynuna ip geçirmeyi reddederler. Abdullah hapisanedeki can dostuna elinden gelebilecek tek yardımı yapmış ve idamın bir kaç gün için bile olsa tehir edilmesini sağlamıştır. Onun bu davranışı dostluk ve vefa duygularının yansımasıdır. Kemal Tahir'in *Karılar Koğuşu* adlı romanında da cinayet suçundan idama mahkûm edilen Hanım'ı asması için getirilen çingene, asılacak şahsın bir kadın olduğunu görünce kaçır. Cellâdı sürükleyerek getirirler. Ağlar, yalvarır, bir kadını asamayacağını haykırır. Vali, jandarma komutanı ve savcı muavini onu ikna etmeye çalışırlar. Tutuklamakla tehdit ederler. Ama çingeneyi razı edemezler¹⁵.

ÇİNGENELERİN YAŞAYIŞ VE DAVRANIŞ TARZLARI

A) G ü n l ü k H a y a t

Toplumla tam olarak bütünleşme imkânı bulamayan ve sınırlı düzeyde sosyal ilişkilere katılan çingeneler, günlük hayatlarında rahatlıkları, çevreye aldırmaşıları, zor şartlar altında bile hayattan zevk almayı bilmeleri ile tanınırlar. Onlar, kendi hayat şartlarının zorluklarını bu zorlukları hiçe sayarak, görmezlikten gelerek hayatı yaşanılır kılma yolunda ironik bir tavır geliştirmişlerdir. Ancak onların özellikle rahat tavırları bazen çevreyi rahatsız edici boyutlara da ulaşır.

Ahmet Midhat Efendinin *Çingene* romanında Kâğıthane'deki çingeneler teklifsiz ve edep sınırlarını aşan konuşmalar yaparak ya da şarkılar söyleyerek; ikram edilen yiyeceklerle yetinmeyip ceplerine, koyunlarına yemek doldurarak yüzsüz ve arsız bir çehre ile karşımıza çıkarlar. Ziba şarkı söylerken, bütün tenbihlere rağmen şarkıya iştirak ederler. Midhat Efendi, çingenelerin “tenbih dinler mahlûk olmadıklarını” ifade etmekten

¹⁵ Toplumun suça teşvik ettiği bir çingene tipi O. Zeki Özturanlı'nın *Batak Göl* adlı oyununda vardır. Para karşılığında yalan yere şahitlik yapan çingene İrfan çektiği vicdan azabına dayanamayarak gerçeği itiraf eder.

kendini alamaz; onların edepsizliğini hoş görmek gerektiğini belirtir. Bir arada oldukları zaman hareket ve konuşmalarıyla son derece rahatsız edicidirler. Yukarıda da görüldüğü gibi yazar içlerinden birini onlardan uzaklaştırıp eğitim fırsatı vererek topluma kazandırır.

Çingenelerin etraflarına saçtıkları neşeden Hüseyin Rahmi *İffet*'te söz eder. Romanda kızlı erkekli çingene çocukları kollarıyla çırpına çırpına, bağıra bağıra, oynaya sıçraya çayırılığın ortasında neşe saçarlar. Yarı çıplaktırlar. Ayakkabı ve pantolonları yoktur. Diz kapaklarına kadar kısa ve hangi kumaştan olduğu anlaşılmayan kirli birer entari giymişlerdir. Yakaları göğüslerine kadar açıktır. Tabiatın tüm olumsuz şartlarına karşı dayanıklıdırlar. Yaşadıkları çayırılık, onların bütün dünyasıdır. Bu çocuklar sıcak fanilalar, yumuşak kumaşlar, sıcak döşekler içinde, sobanın ısıttığı evlerde yine de hasta olmaktan kurtulamayan zengin çocuklarından çok daha sağlıklı görünmektedirler. Üstelik aileleri onların geleceği için endişe duymaz: "(...) ana ve babalarından kayd-ı ferda; endişe-i istikbal gibi sözleri asla işitmemiş olan bu Pembeler; Şöhretler; tabiatın her türlü handelerine varis bu kır çiçekleri; rüzgâr-ı serd-i sefaletin kulaklarında öttürdüğü ıslıkları oyun havası zanneden bu küçük çengiler omuzlarını o kadar kırık dökük titretiyorlar; pây-ı rakslarını bestenin ahengine tatbiken o kadar tiz alıyorlar; nakarat olan trelamlarda o kadar hoş göbük atıyorlar idi ki o hali görüp o göbük atışlardan kabaran emvâc-ı şevk içinde kalıp da vücudunun her noktasında insanın bir heves-i raks hissetmemesi kabil değildi"¹⁶. Yazar bütün çingene kulübelerini raks mektebi olarak değerlendirir. Dans eden kızlar, kendilerini seyredenlerden bahşiş isterler. Parayı aldıktan sonra kahkahalarla yerlere yatıp yuvarlanırlar. Bahşiş almayanlar da arkadaşlarının yanına arsızca yaklaşırlar. Çingene evlerinden etrafa rahatsız edici bir koku yayılır. Kadınlar evlerin önünde iki taş arasında yaktıkları ateş üzerinde birer siyah tencere içinde yemek pişirirler. Sefalet dolu hayatları aşikârdır. Yine de genç yaşlı, kaba sözler sarf ederek birbirleriyle şakalaşırlar. Hüseyin Rahmi *Hayattan Sayfalar* ismini taşıyan romanında bir çingene ailesinden de söz eder. Kızlar fal bakmaya gitmişlerdir. Gelin, kayınpederin yanında şalvarsız, yarı çıplak dolaşır. Ve bu hâli tabii bulurlar. Çingenelerin egemen toplumun ahlâk anlayışına benzemeyen ve kendi hayatlarıyla örtüşen bir ahlâk anlayışlarının olduğu açıktır. Çingeneler kolektif yaşarlar. Ve bütün gündelik hayatın bu kolektif hayatın içinde geçmesi kaçınılmazdır.

Refik Halit'in "Yıldı Bir" (*Memleket Hikâyeleri*) isimli hikâyesinde kaldıkları yerin halkına hizmet eden göçebe çingeneler yer alır. Kadınla-

¹⁶ Hüseyin Rahmi Gürpınar, *İffet*, Marifet Matbaası, 2. Baskı, İstanbul 1927 s. 160.

rın saçları örülüdür. Boyunlarının altından bağladıkları oyalı yemenilerden saçları gözükür. Giydikleri yelek ve şalvarlar vücutlarını daha da belirginleştirir. Kadın erkek arasında kaç göç yoktur. Genç kızlar ve delikanlılar serbestçe görüşürler.

Sait Faik, “Sur Dışında Hayat” (*Havuz Başı*) hikâyesinde çingenelerin fakirlik içindeki huzurlu ve mutlu hayatlarını çok canlı tasvir eder: “Baktık ki çadırlarda insanlar oturmuş, kimi körük sallar, kimi tencere kalaylar, kimi tepsi döver, kimi def gerer, kimi oynar, kimi şarkı söyler, kimi boylu boyunca yatmış, gökyüzüne bakar bakar, dalar... (...) Bir damatla bir gelin tek başına bir çadırda hülyaya yatmışlar. Gelinin bileklerinde altın suyuna batmış bakır halkalar şingirdiyor”¹⁷. Yazarın “Karabaşın Hakkını Yediler” isimli hikâyesinde de çingenelerin eğlenceli hayatları yansıtılır¹⁸.

Çingenelerin en bilinen özelliklerinden birisi özgürlüklerine düşkünlükleridir. Halikarnas Balıkcısı'nın “Çingene Ali” hikâyesinde Ali, çingene olmanın en çok özgür yaşama imkânı sağlayan tarafından hoşlanır. Onun kendisine ait “bir karış toprağı” bile yoktur ama dilediği gibi gezmek, hareket etmek hakkına sahiptir. Onun anladığı özgürlüğün en önemli parçası ise çalışmamaktır. Ancak karnını doyurabilecek bir şeyler bulamadığı zaman istemeye istemeye çalışır. Yazarın “Kancay” (*Merhaba Akdeniz*) ismini taşıyan hikâyesinde özgürlük kavramı hakkında hiç bir bilgisi olmasa da tabiat içinde doya doya özgürlüğü yaşayan hayat dolu Kancay adlı yalnız bir çingenenin yaşamı, kendini hakir görenlere karşı ön plâna çıkardığı gururu anlatılmıştır. Kemal Tahir'in *Kelleci Mehmet* romanında dağa, bayıra alışık olan mahpus çingene Şeker Emin en çok tabiatı özler.

Yakup Kadri *Panorama*'da çingeneleri yukarıda yansıtılandan farklı bir şekilde göstermiştir. Bu romanda geceleri başıboş sokaklarda yürüyen Hamdi isimli bir cinsî sapık, çingenelerin saldırısına uğrar. Köpeklerin havlamalarıyla uyanan çingeneler, tanımadıkları bu şahsı iyice dövdükten sonra üzerinde ne varsa alıp, onu uzakta bir mezarlığın içine bırakırlar. Psikolojik dengesi bozuk ve cinayet suçundan hüküm giymiş eski bir komiserin bu şekilde saldırıya uğraması okuru pek rahatsız etmez ama çingeneler bu tavırlarıyla eserde saldırgan ve hırsız olarak yansıtılırlar.

Son yıllarda yazılan romanlar içinde çingenelerin hayatına en geniş yer veren Metin Kaçan'ın *Ağır Roman* adlı çalışmasında da çingeneler bir

¹⁷ Sait Faik Abasıyanık, *Havuz Başı*, (1. Baskı 1952), Bilgi Yayınevi, İstanbul 1999, s. 87

¹⁸ Sait Faik'in eserlerindeki çingeneler için bkz. Yakup Çelik, *Sait Faik ve Değerleri Duyan Bir Varlık Olarak İnsan*, Akçağ Yay., Ankara 2002, s. 338-339.

tarafından eğlence hayatının içinde gösterilirken, bir taraftan da toplumun bozulmuş bir kesimi olarak yansıtılırlar. Bu kitaptaki şehir hayatını benimsemiş çingenelerin ekonomik nedenlerle dar bir alana -Kolera Sokağı- sıkışıp kaldıkları, burada kendileri için kurdukları dünyanın içinde yasal olmayan yollarla hayatlarını yürütmeye çalıştıkları görülür¹⁹.

Çingenelerin geçim kaynakları eserlerde sosyal hayatta olduğu gibi çalgıcılık, çengilik, harmancılık, tulumbacılık, yorgancılık, döşemecilik, ayıcılık²⁰, maymunculuk, kuklacılık, bakırcılık, demircilik, falcılık, kaçakçılık²¹, ızgara-maşa-ateş küreği-çamaşır sepeti- böğürtlen gibi şeyler satmak şeklinde belirtilir. Yerleşik bir hayat yaşamadıkları için sürekli bir işte tutunamadıkları görülür.

B) Ç i n g e n e D ü ğ ü n ü

Sazla, şarkıyla, dansla toplumun eğlence hayatında aktif rol üstlenen çingenelerin yaşamlarında düğünün önemli bir yeri olduğu görülmektedir.

Hüseyin Rahmi, “Çingene Düğünü” (*Gönül Ticareti*) hikâyesinde fakir bir çingene düğününden söz eder. Birbirine kaçan iki parasız çingene gencin evleneceği, kapı kapı dolaşarak duyurulur. Damadı düğüne bir arkadaş hazırlar. Bitlenmesin diye daima kafasını kazıtan damat, kirli bir bez parçası, ustura ve kesik bir testinin dibindeki su ile traş edilir. Gelin, çevredekilerin verdiği eski kıyafetlerle süslenir. Bu fakir çingene düğününde bile zurna sesi, gürültü ve neşe hâkimdir. Yazar, en çok bu sefalet içinde dünyaya gelecek çocuğa acır. *Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç* romanında da çingene düğününde ne vakit güvey girildiğini sadece oğlanla kızın bildiği, gelinlerin çoğunun düğünden önce doğum yaptıkları bizzat bir çingene tarafından ifade edilir.

Osman Cemal Kaygılı *Çingeneler*'de çok canlı bir şekilde gösterişli bir şehir çingenesi düğünü anlatır. Hazırlıklar günler öncesinden başlar. Hallaçlar pamuk atarlar, yeni yatak-yorgan-yastıklar dikilir, ev temizlenir,

¹⁹ *Ağır Roman*'da önceki eserlerde görülen çingene kızına duyulan ilginin tam tersi bir durum vardır. Bir çingene gencin konsomatristlik yapan azınlıklardan bir kadına duyduğu bağlılık söz konusudur.

²⁰ Hüseyin Rahmi “Eşeklerin Dilinden Anlayan Bir Uzman” (*Katil Buse*) adlı hikâyesinde dayak korkusuyla ayıları eğiten çingenelerin bu hayvanlara zulüm yaptıklarını ifade eder. “Dağların Şenliği” (*Melek Sanmıştım Şeytani*) adlı hikâyesinde de ayı oynatan çingene olumsuz bir tip olarak yansıtılır.

²¹ Sait Faik'in “Sur Dışında Hayat” isimli hikâyesinde kimseye minnet etmeyen bir mizaca sahip olan Şehreminili Mehmet Reis'in tulumbacılık, yorgancılık ve döşemecilikten sonra tütün kaçakçılığı yaptığı belirtilir.

badana yapılır, bakırlar kalaylanır, hamam-traş-cami ve gelin alayları için fenerler-meşaleler hazırlanır. Düğünden önce yüzden fazla bir kalabalık hanende, çalgı ve çengi takımıyla hamama gider. Evlerin pencerelerinden bu kalabalığın üstüne çiçekler, lâvantalar, kolonyalar serpilir. Çekemeyenler ise nispet vermek için üzerlerine limon sıkırlar. Ardından törenle damat traş olur. Düğün evi ile mahalledeki her kahvede ayrı ayrı saz ve çengi takımları vardır. İçki ve yemeklerin bulunduğu sofraya günlerce kurulu durur. Çarşamba sabahı başlayan düğün cuma akşamına kadar devam eder²².

Sevinç Çokum da “Bir Düğün Sofrası” (*Bir Eski Sokak Sesi*) isimli hikâyede bir çingene düğününü tasvir eder. Kadınlar oynak havalara, türküler eşliğinde erkekler için düğün sofrası hazırlarlar. Düğünü idare eden şişman, dişsiz kadın gülerken kepçe ve tencere kapağı ile oynar. Sofrada her çeşit yemek mevcuttur.

C) Misafirperverlik

Çingenelerin fakirliklerine rağmen misafirperver oluşları dikkat çekicidir. Türkçü yazarlardan Ömer Seyfettin'in “Tam Bir Görüş” (*Efruz Bey*) adlı hikâyesinde şehirden gelen misafirlere köylünün kaba muamelesine karşı İstanbullu bir çingene çocuğunun misafirperverliği, nezaketi ve yardımseverliğiyle karşılaşırız. *Çingeneler* romanında İrfan obaya kahvaltı için

²² Yahya Kemal, “Filibe'de” adlı yazıda bir çingene düğünü münasebetiyle Bulgaristan'daki Türkçe konuşan Müslüman çingenelerden söz eder. Hayvan ticareti yapan çingeneler içinde, bu yoldan zengin olmuş “çingene ağaları” vardır. Bu düğün, o ağalardan birinin oğlundur. Yahya Kemal'in “çingene ağaları” dediği zengin zümre Osmanlı medeniyetini öncelikle kıyafetleriyle devam ettirmektedirler: “Eski Osmanlılar gibi cepken, çakşır, ökçeli rügan kunduralar giyiyorlar, iri gümüş köstekler taşıyorlar, geniş kuşaklar dolanıyorlar, kehribar ve yasemin ağızlıklardan siğara içiyorlar. (...) Kâr-ı kadim eğerlerle süslenmiş renk renk hayvanlara binmiş, bâzısı sırma, bâzısı örme cepkenler giymiş, hepsi fesli, bâzısı fesine Trablus şalları sarmış, gümüş köstekli çingene delikanlıları önde giderek o atlı alayı muhteşem bir kaafile hâline getiriyorlardı. (...) *Koç*'larda çingene hanımları al, siyah, pembe, mor ferâceler giymişler, beyaz yaşmaklar tutunmuşlar, *aklık* sürünmüşler, kaşları rastıklı, dudakları kırmızı, gözleri sürmeli, bir çoğu püskürme benli, boyunlarında sahîh veya taklid Mahmudiyyeler ve beşibirerdeler, dizleri üstünde esmer yavruları, başlarında sikke ve boncuktan görünmeyen feslerle, ağızları ve elleri yaladıkları akîdeden kıp-kırmızı bir hâlde geçiyorlardı” Yahya Kemal, yoldan geçişleri yarım saat kadar süren bu kalabalığı son derece sevimli bulur. Düğün de Osmanlı düğünlerini çağrıştırmaktadır. Kulağına gelen davul ve zurna sesleri köklerine daima bağlı olan Yahya Kemal'in hayalinde geçmiş asırları canlandırır. Türklerin terk ettiği medeniyetin zevkini, renklerini, uslûbunu, coşkusunu çingenelerin devam ettirmesi onun burukluk hissetmesine neden olur.

gittiğinde “kilimden, hasırdan, çaputtan, minderden” oluşmuş bir yere “sofra bizim değil, sizin” (s. 33) ifadesiyle buyur edilir. Ona kızarmış ekmeğe, zeytin, peynir, domates, soğan, sarmısak, şeftali, kavurma, süt ve hamur işlerinden oluşan bir kahvaltı ikram edilir. Obada eğlenceler düzenlendiğinde de mükellef sofralar kurulur. Misafirin gece yatıya kalması gerektiğinde çeribaşının çadırında temiz yatak ve yorgan sunularak ağırlanır. Sevinç Çokum'un “Bir Düğün Sofrası” hikâyesinde çingeneler düğün sofrasına balkondan kendilerini seyreden Cahit Bey'i de davet ederler. Yüksek tansiyonu yüzünden doya doya yemek yiyemeyen Cahit Bey, bu sayede kendisi için zararlı olan bir çok yemeği lezzetle yer. Ama çingeneler bu lezzetin ötesinde kendi mutluluklarını, neşelerini onunla paylaşarak hoş vakit geçirmesine vesile olurlar.

Ç) Ç i n g e n e K a v g a s ı

Çingeler kavgalarıyla da tanınırlar. *Çingeneler* romanında şehir çingeneleri arasında geçen kavganın tasviri yer alır. Tamamen ağız dalaşına dayanan bu kavga kış boyu kapalı mekânlara hapsolan çingene kadınlarının âdeta deşarj olmalarını sağlar:

“- Biz Kâğıthane'ye gidiyoruz a kı(a kız)! Keyif etmeğe, eğlenmeğe, cana can katmaya gidiyoruz; nasıl var mı iştahınız sizi de götürelim; orada bizimle birlikte hem keyif eder; hem eğlenir; hem cana can katar; hem de soracağıma efendim, bizim sofralarımızı kaldırır, bulaşıklarımızı yıkar; pabuçlarımızın tozlarını silersiniz! (...).

- Orada bir gün yersiniz, içersiniz ama, sonra burada haftalarca açlıktan nefesiniz kokar!

- Onu sen halt etmişsin! Bizim evimizde her gün iki üç tencere kaynar! (...) Getir anam şu dünden kalan patlıcan dolmalarını görsün de arsız kızın birazcık gönlü, gözü açılsın! (...) Dolma görsün gözlerin... (...) Yağı halis Ayvalık... (...) Pirinci halis Mısır... (...) Bahar, biber tastamam... Dolma görsün gözlerin (...)" (s.182-183).

Karşı taraf da aynı şekilde bezelye dolu bir tencereyi gösterir. Arkadan evlerde mevcut diğer yemekler teker teker pencerelerden mahalleliye gösterilir. İşin içine tefler, darbukalar karışır. Her iki taraf, kapının önünde karşılıklı dizilir. Müstehcen ve argo sözler savrulur. Öğle vakti taraflar yemek arası verdikten sonra akşam erkekler işten dönene kadar kavga devam eder. Bu kavganın sadece söz düellosu şeklinde tezahür ettiği, kaba kuvvete hiç bir tarafın başvurmadiğı görülür. Kavga sayesinde

sinirler gevşer. Ertesi gün hiç bir şey olmamış gibi eski komşuluk ilişkileri devam eder. Göçebeler arasında bu tip kavgaların yaşanmamasının sebebini yazar şehrin keşmekeşinden uzak, tabiat içinde yaşamının verdiği rahatlıkla açıklar.

D) Çingenelelerin İnançları

Çingenelelerin inançları ile ilgili sahnelere eserlerinde yer veren yazarlar da vardır.

Ahmet Midhat Efendinin *Çingene*'sinde, onların Müslümanlığından şüphe etmek gerektiğini savunan bir kahraman vardır.

Halide Edib'in *Sinekli Bakkal* romanında çizdiği çingene Pembe, Osmanlı ailesinin içine kabul edilmiş, teklifsizce onlarla sohbet edip, mutluluklarına ve dertlerine ortak olan bir tiptir. Yazar onun inançlarına da temas eder. Pembe düzenli olarak namaz kılan romanın kahramanı Rabia'nın yerine getirdiği bu dinî görevi son derece zahmetli bulur. Ona göre ibadet Allah'tan bir şey istemek için yapılır ve evliyalari aracı olarak kullanmak daha kolaydır. Gerçekleşmesini istediği bir dileği varsa "Tezveren Dede"ye müracaat eder. "İyi saatte olsunlar"dan çok çekinir. Perilere karşı daima saygılıdır. Dileği yerine gelince bakıcılar, büyücüler vasıtasıyla perilere, cinlere horoz ve loğusa şekerleri götürür. "Pembe'nin bu inançları Halide Edib'in çocukluğunda yakından tanıdığı bir dünya ile ilgilidir". Onun dini yaşayışı, "dinin hurafe kısmını teşkil eder, fakat örfün bir parçasıdır"²³. Görülüyor ki bu romanda çingenenin din konusuna bakışı sadece çingeneleler arasında gözlemlenebilen bir yaklaşım değildir. Toplumun her tabakasında görülebilecek, batıl ancak dinin örfi tarafını da gösteren inançlardır. Edebiyatımızda özellikle Ahmet Midhat Efendi ve Hüseyin Rahmi Gürpınar cahil kadınlar arasında yaygın olan bu batıl inançları tenkit ederler.

Çingenelelerin inançları üzerinde Osman Cemal Kaygılı da durmuştur. *Çingeneleler*'de Sulukule'deki çingenelelerin "Göbekatan Etem Baba" namında bir evliyalari olduğunu, tüm isteklerini onun vasıtasıyla Allah'tan dilediklerini belirtilir. Bir çingene "Etem Baba"dan nasıl talepte bulduklarını şöyle anlatır: "Bir işimizin olması için gideriz. Etem Babacığımızın türbına kapanır, sonra da deriz ona: Etem Baba Etem Baba/ Sakalcığı keten baba/ Eğer ki işim olursa/ Sana göbek atam baba! (...) Sonra da artık işimiz olunca gideriz onun türbesine, cuma akşamları üçer göbek atarız, adağı-

²³ İnci Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu Batı Meselesi*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1978, s. 280-281.

mızı yerine getiririz” (s. 211). Bu komik sahne Sulukule'dekiler için ciddi bir inançtır. Raksı hayatlarının vazgeçilmez parçası hâline getirmiş bu insanlar için “Etem Baba”ya adanılan adağın maddî bir değerinin olmayıp göbek atmaktan ibaret olması dikkat çekicidir. Romandaki Etem adlı kahraman da garip bir şekilde namaz kılar. Namaz sırasındaki hareketleri ve en çok da selâm verme esnasında söylediği (Komata mançes/ Bilekten palançes/ Akine nanay/ Dikine nanay gibi) anlamsız sözler bizi güldürür. Bu sahnenin ibadet ile alâkası yoktur. Adeta pandomim veya komedi andırır.

Çingene hayatı içinde yansıtılan inançlar, yukarıda da ifade edildiği gibi sadece çingenelere has değildir. Dini, bir eğitim sürecinden geçmeksiz yaşayan bütün topluluklar, bu olguyu atalarından gördükleri gibi algılar ve yaşarlar. Bunu biraz daha genişletmek ve hemen hemen çoğu insanın atalarından devraldığı dini yaşadığını söylemek mümkündür.²⁴

İncelenen eserlerde çingenelerin ele alınışından hareketle, onlarla ilgili şu hususları tesbit etmek mümkündür:

- 1) Tabiat içinde özgür bir şekilde yaşamaktan hoşlanırlar. Medenî hayatın şartları onları sıkır.
- 2) Ekonomik açıdan sıkıntı içindedirler. Fakat fakir olmaları neşelerini engellemez. Problemlere gülerek bakarlar.
- 3) Eğitim imkânı bulamamışlardır.
- 4) Özellikle 19. yy. İstanbul eğlence hayatının önemli bir kısmını oluştururlar.
- 5) Kendi içlerinde sosyal bir tabakalaşma yoktur.
- 6) Bir arada yaşadıkları için birbirlerinden sakınmazlar.
- 7) Çevreye karşı kayıtsızdırlar. Rahattırlar. Bu yüzden toplumun hoş görmediği davranışları tekrarlamaktan çekinmezler.
- 8) Dostları olarak gördükleri insanlara karşı vefalı, dostluğa sonuna kadar bağlıdırlar.
- 9) Misafirperverdirler.
- 10) Onların hayatlarında gösteriş önemlidir. Düğün de bu açıdan onlar için ayrı bir anlam taşır.

²⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar gibi bir kültür adamı bile ölmeden çok kısa bir süre önce yazdığı satırlarda şöyle der: “Allah'a inanıyorum. Fakat tam Müslüman mıyım, bilmem. Fakat anamın babamın dininde ölmek isterim ve milletimin Müslüman olduğunu unutmuyorum ve Müslüman kalmasını istiyorum” (Mehmet Kaplan, “Tanpınar'ın Hatıra Defteri'nin Son Satırları”, *Tanpınar'ın Şiir Dünyası*, Dergâh Yay., İstanbul 1982, s. 22).

11) Toplumun kendileri için uygun gördüğü cellâtlık görevini, ihtiyaç duydukları para karşılığında bile yerine getirmek istemezler.

12) Kavga, onlar için deşarj olma vasıtasıdır.

13) Toplumdaki başka insanlar gibi onlar da cehaletleri dolayısıyla dinin batıl tarafını benimserler.

Başta Ahmet Haşim olmak üzere Hüseyin Rahmi, Halide Edib, Yahya Kemal, Sait Faik, Halikarnas Balıkcısı, Afet İlğaz, Sevinç Çokum gibi yazarlar, çizdikleri hayat manzaraları ve olumlu tipler ile çingeneleri kendi düzenleri içinde içimizden birileri olarak kabul ettiklerini gösterirler. Ahmet Midhat Efendi, eğitim fırsatı tanımak suretiyle onları topluma dahil eder. Çingeneler üzerinde en geniş olarak duran Osman Cemal Kaygılı onları fakirliğe bağlı olarak ellerine fırsat geçtiğinde toplumu sömüren bir grup olarak takdim eder. Ömer Seyfettin, Refik Halit, Mehmet Seyda ve Kemal Tahir'in eserlerinde çingeneler olumlu ya da olumsuz tipler, Yakup Kadri'de ise tamamen olumsuz tipler olarak karşımıza çıkarlar. Bu tabloya baktığımızda yazarların bir kısmının toplumda ağırlıklı olarak görülen olumsuz çingene imajını tam anlamıyla yansıtmadıkları söylenebilir. Fakat kimin kurgusu çingene olgusuna daha fazla tekabül etmektedir; halkınki mi, aydıninki mi? Bu, tartışmaya açık bir sorudur. Yaşadıkları dönemin birer aydını olan yazarların bize çizdikleri çingene resminin modern “insan” anlayışından beslendiği açıktır.

“GYPSIES IN THE EYES OF OUR WRITERS”

Abstract

We keep ourselves away from the gypsies in our daily life. We usually think them as potential criminals and feel uncomfortable when they approach to us. We push them out of our social lives. It is also a well-known fact that we use the word “gypsy” in a humiliating meaning for the people who behave like gypsies. However the gypsy society, in spite of the people's negative beliefs on them, has been continuing their close relations with the remaining part of population, keeping their own traditions and life styles. It has to be emphasized that the reaction of the people against gypsies is not a very though and specific discrimination as it is also going to be realized from the literature we studied. Gypsies are accepted as the amusing part of the societies as well and their negative life styles are tolerated in some ways.

It has to be pointed out that most of the authors have tried to change the negative image of the gypsies into a positive one. But the matter is that of how the gypsies should be considered: tolerable, amusing and positive as intellectuals think or criminals and negative as public believe?

Keywords

Gypsies, ethnic prejudices, freedom, joy, poverty, uneducated, crime, driven out

“BİR GÜNÜN SONUNDA ARZU” ŞİİRİNİN ARDINDAN AHMET HAŞİM
VE DERGÂH MECMUASI YAZARLARINA YÖNELTİLEN TENKİT VE
TEHZİLLER

*Erdoğan ERBAY**

ÖZET

Ahmet Haşim'in "Bir Günün Sonunda Arzu" adlı şiiri yayımlandığı zaman, şiir bir çok tenkit alır. Tenkidin nedeni, şiirin açık ve anlaşılır olmadığı meselesi idi. Savaş, açlık ve yoksulluk dönemin en önemli problemleri olmasına rağmen, Haşim şiirinde bu tür sosyal problemlere yer vermedi. Bu yüzden devrin mizahî dergi ve gazeteleri, hem Haşim hem de şiirini tenkit ettiler. Bu tenkitlere karşılık Haşim, "Şiir Hakkında Bazı Mülahazalar" adlı bir makale yazmış, tenkitlere cevap vermiştir.

Bu makalede, "Bir Günün Sonunda Arzu" şiiri nedeniyle Ahmet Haşim ve çevresine yöneltilen tenkitler ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler:

Ahmet Haşim, Yahya Kemal, şiir, tenkit, Aydede, Gülleryüz, Dergâh, Yakup Kadri, Abdülhak Şinasi Hisar, tehzil, Göl Saatleri, nesir, açıklık, anlaşılabilirlik.

Sanat eseri, üzerine bina edildiği zeminin vasıflarını taşımak mecburiyetindedir. Nitekim hemen her devirde moda hâline gelen veya herkesin heyecanla rağbet gösterdiği eğilimler ve ekoller vardır. Ekseriyetin tercihi olan yolu takip edenler, hemen her zaman iltifat görürken, aksine harekette ferdî ısrarı sürdürenler nazar-ı dikkate alınmadığı gibi toplum nazarında da mahkûm edilirler. Hususiyle de, sanat ve edebiyata, estetik zevkin vasıfları olmak dışında vazifeler yüklendiği devirlerde, sanat ve edebiyatın şahsî dünyasını muhafaza gayreti içinde bulunanlar, söz konusu mahkûmiyet engeliyle karşı karşıya kalırlar.

Ahmet Haşim, İkinci Meşrutiyet'in ilânından sonra meydana gelen “çalkantılar arasında” hemen tek başına sanatını icraya çalışmış bir insan sıfatıyla, o devirde bir takım tarizlere maruz kalmıştır. Sanat ve edebiyata,

* Yard. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Fen-edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi.

hüzün lisanı olmak dışında hiçbir vazife yüklediği görülen Haşim, her yönüyle karışık bir devirde şiir ve nesir yazmaya devam eder.

Şiir ve nesirde, hatta bütün güzel sanatlarda millî olma, estetiğin dışında fayda gibi endişelerden uzak, sanat eseri meydana getirme gayreti içerisinde bulunan Haşim, devrin meşhur simalarının yayınladığı Dergâh mecmuasının 15 Nisan 1337 tarihli ilk sayısında “Bir Günün Sonunda Arzu” adlı şiiri ile dikkatleri, hatta şimşekleri üzerine çeker. Bu dikkat ve şimşekler, ağırlıklı olarak, Haşim’in şiirinin anlaşılabilirliği ve anlamsızlığı üzerinedir. “Bir Günün Sonunda Arzu” şiirine yöneltilen bu tenkit ve değerlendirmelere geçmeden önce, söz konusu şiiri buraya alıyoruz.

Bir Günün Sonunda Arzu¹

Yorgun gözümün halkalarında
 Güller gibi fecr oldu nümâyân,
 Güller gibi ... sonsuz, iri güller,
 Güller ki kamıştan daha nâlân ...
 Gün doğdu yazık arkalarında :
 Altın kulelerden yine kuşlar;
 Tekrarını ömrün eder ilân
 Kuşlar mıdır, onlar ki, her akşam
 Âlemlerimizden sefer eyler...
 Akşam, yine akşam, yine akşam!
 Bir sırma kemerdir, suya baksam,
 Akşam, yine akşam, yine akşam!
 Göllerde bu dem, bir kamış olsam!

Söz konusu şiir yayımlandığı zaman, hem Ahmet Haşim'e, hem de şiire yönelik tenkitler, özellikle mizah mecmualarının sayfalarını doldurmuştur. Bu tenkitlerin hareket noktası, şiirin mana açısından karmaşık, hatta anlaşılmaz bulunmuş olmasıdır.

Nitekim Haşim, Dergâh mecmuasında yayınladığı “Şiirde Ma'nâ”² adlı yazısına tenkitlerin hangi noktada yoğunlaştığını ortaya koyan ifade-

¹ Ahmet Haşim, *Bütün Şiirleri-Piyâle/Göl Saatleri/Diğer Şiirleri*, Haz.: İnci Enginün-Zeynep Kerman, Dergâh Yay., İstanbul 1987, s. 92.

² *Dergâh mec.*, nr. 8, 5 Ağustos 1337/1921 (Bu yazı, daha sonra Piyâle mukaddimesi olarak “Şiir Hakkında Bazı Mülâhazalar” şeklini alacaktır. Biz burada, metnin Dergâh'ta çıkan ilk hâlini kullandık).

lerle başlar : “Birkaç ay evvel bu sahifelerde intişâr eden ve ma'nâsı bazılarınca muğlak telâkkî edilen bir manzume münasebetiyle şiirde ‘ma'nâ’ ve ‘vuzuh’ hakkında muhtelif şeyler söylenmiş ve yazılmıştı. Bu dakikada bunların hiç birini hatırlamıyoruz”.³ Haşim'in, yukarıdaki cümlesinden de anlaşılacağı üzere, şiire yöneltilen tenkitler, şiirde mana ve açıklık/anlaşılabilirlik üzerinedir. Ancak tenkitlerin neler olduğunu hatırlamak istemeyen ya da hatırlamayı lüzumsuz gören Haşim, söylenen ve yazılanların da karakterini bir sonraki cümlede ortaya koyar: “Nasıl hatırlayabilelim ki, söylenen ve yazılanların bir kısmı şetm ve tahkîr ve bir kısmı da yevmî gazete hezeliyatı nev'inden şeylerdi.”⁴ Şiire yöneltilen tenkitleri, ciddî bulmadığından olsa gerek, ne tenkitleri, ne de tenkidi yapanları ortaya koymaz.

Alışkanlıklar, çoğu insan için hayatı çevreleyen çelik çemberler gibidir. “Bir Günün Sonunda Arzu” şiiriyle ilgili olarak, olumsuz tarzda ortaya konulan iddiaların, edebiyat ve estetik açısından ciddî bir tenkit özelliği taşımadığı da anlaşılmaktadır. Nitekim her yeniliğin, ortaya çıkışından sonra belirli bir dönem tenkitlere maruz kalması kaçınılmazdır.

Ahmed Haşim, şiirine ve şahsına yöneltilen tenkit ve hücumları “lâf olsun” kabilinden yola çıkan bir düşüncenin ürünü olarak görür. Kendisini ve şiirini hedef alan tarzlerin, zamana ve şartlara bağlı olarak, insan beyni ve muhayyilesinde meydana gelen değişim ve gelişimlere paralel, kendi estetik zevk ve düşüncesini yenileyemeyişten kaynaklandığını iddia eden Haşim, sanat ve edebiyattan habersiz, sanat ve estetik adına hiçbir hizmeti olmayan, bir miras hâlinde nesilden nesile intikalle ‘düşünüş ayrılığından dolayı tenkidi’ de ‘şerefsiz bir miras’ hüviyetiyle üstlenenlerin işi olduğunu da vurgular :

“Edebiyat bahislerinde, telâkkî ihtilâfından dolayı, şetm ve tahkîr, bizde öteden beri kullanılan eski ve aşınmış bir malzemedir ki, şerefsiz bir miras hâlinde, aynı cinsten bazı kalem sahipleri arasında, babadan oğula intikâl eder. Onun için “tahkîr”in münhasıran zamanımıza mahsus bir münakaşa tarzı olduğu söylenemeyeceği gibi, hiçbir nesl-i edebî de onu tanımamış olmakla iftihar edemez. Fakat yeni olan ve elim bir tereddî alameti olan ‘nekre-gû’nun hayatımızda aldığı ehemmiyet ve edindiği simâdır. Nice hazîn çehrelerin son zamanda matbuâtta, maskara san’atına rağbeti ancak bununla izâh edilebilir. Bizde şimdi, siyâset, sulh, harb, ilim

³ agm.

⁴ agm.

ve edeb meseleleri ehlinden tahliye edilmiş birer boş sâhadır ve kalem nekreleri, orada gâh alim, gâh münekkid, gâh siyasî kılığında rahatça merkeplerini koşturur.”⁵

Ahmet Haşim'in, sanat ve edebiyat alanında şikâyet ettiği durumu; hem Dergâh mecmuası çevresinde, hem de sonraki dönemlerde Haşim'e yakın durmuş Abdülhak Şinasi de benzer bir şekilde tasvir eder. Söz konusu şiirle ilgili tarizlerin, edebiyat ve tenkit sahasından son derece uzak olduğunu iddia eden Hisar, Ahmet Haşim ve şiirinin bazı çevre ve kişiler tarafından, sırf anlayamadıklarından dolayı, günlük gazete ve dergiler yoluyla mizaha alet edildiğini, söylenenlerin tenkit değil, hakaret olduğunu dile getirmiştir:

“Hülâsa, eski şiiri duyan bir ekseriyet, yeni şiirin hâlis şâirlerini kolaylıkla anlayamıyor, zevkini duyamıyordu. Kahkahalarla, gülmeğe de müsaitti. Gazete ve mecmualarda bir edebiyat ve şiir mevzuu oldu mu, bunlar hazin bir takım an'anelere dökülüyorlardı. Edebiyattan hiçbir nasibi olmayan ve edebî hiçbir zevki bulunmayan bu ukala, saçma sapan bir hezeyan anlatmaya başladı mı, gazete ve mecmua sahipleri cidden alışmadıkları bu mevzulardan sıkılarak, duydukları iddiaları ciddiyetle telakkîye temayül ederlerdi. Bu karışık iddialardan hiçbir hükme varılamazdı. Münakaşa ekseriyetle gene ancak bir tezyif ve tahkir havası içinde geçilir ve samimî, ciddî bir tenkit ve tahlile varılamazdı.”⁶

Haşim'in, “Şiirde Mana”yı yazmasına neden olan ve Abdülhak Şinasi'nin satırlarında da tenkide tâbi tutulan dönemin münekkitlerini, yayın organlarının panoramasını daha yakından tanımak amacıyla Abdülhak Şinasi Hisar'ın söylediklerine devam edelim: “Karileri, bilhassa gülmek istedikleri için, mizah mecmualarının, ismi üstünde, asıl gayesi güldürmek olduğu esasına istinaden, neticede anlaşmak değil, anlaşılmamak beğenilmek değil, tezyif etmek esasına göre duymadıkları şiirlerin asıllarını duyurmak değil, onları birer muamma gibi göstererek gülünç bir şekle sokmak emeliyle, daha fena bir neticeye varılmış olunurdu. Ve o zamanlardaki bütün mizah gazetelerinin edebiyat ve şiir anlayışları, bunlar: ‘Bizim damat delidir, ne halt etse yeridir!’ fehvasında, edebî gazete ve mecmuaların yazdıklarını fersah fersah aşarak, bütün muharrir, şair ve müelliflerin hepsi aleyhlerine ret ve inkâr, isnad ve tezyif, tahkîr ve hatta

⁵ agm.

⁶ Abdülhak Şinasi Hisar, *Ahmed Haşim-Yahya Kemâl'e Veda*, Ötüken Yay., İstanbul 1979, s. 44-45.

tekfirde bulunarak bütün bunları sadece mübah değil, hatta sevap telâkki ederek, bütün bunların hepsini kâr hesabına kaydederdiler.”⁷

Haşim'in şiirlerini, hangi mizah gazetelerinin veya kimlerin tahkir edip, kimlerin tarizde bulduklarını belirtmeyen Abdülhak Şinasi Hisar, iddialarını ispat için çeşitli örnekler de verir. Zikredilen örnekler, daha önce de edebiyatımızda vuku bulan, yenilikçilerle muhalifleri arasında cereyan eden münakaşaları hatırlatmaktadır:

“Haşim'in şiirinde vardır reng ü aheng ü hayâl
Olmayan şey varsa ancak lâfz u ya ma'nâsıdır”

Bir diğeri :

“Şerh ederken Şâir Ahmet Haşim'in bir şi'rini,
Eyledim gâib tamamen aklı da, iz'anı da”

Bu tahkir, tezyif ve münakaşalar esnasında, daima Haşim'in yanında yer alan Abdülhak Şinasi Hisar da, Haşim muhaliflerinin hücum oklarına maruz kalmıştır :

“Bîcâre Şinasi, galat-ı rü'yete düşmüş
Dâhî görünür çeşmine Haşim budalası!”

Abdülhak Şinasi ile ilgili, devrin mizah dergisi *Aydede*'nin de, çok ilginç değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Tenkit ve değerlendirme, Abdülhak Şinasi'nin hem şahsına, hem de sanatına yönelik bir karakter arz etmektedir. Yazmaya geç yaşta başlayışı, eserlerinin Mehmet Emin'den çok daha fazla hamaset özelliği taşıması, buna karşılık, gerçek hayatı çok iyi tanıyamadığı meselesi mizahî tenkidin konusu hâline gelir.

Abdülhak Şinasi'ye⁸

Var mı şâirler içre çıkacak bir nâsiye
Meydan okumak için Abdülhak Şinasi'ye!

Gerçi sazı eline kırkıktan sonra aldı
Fakat Faruk Nafiz'den bile mükemmel çaldı!

Bir kerre vecde gelip şöyle dedimi: hey hey!...
Yanında yaya kalır Türk şairi Emin Bey!

“İleri”yi “Yarın”ı geldi haraca kesti,
Şair olmak beyimin nerden aklına esti!

⁷ Abdülhak Şinasi Hisar, *age.*, s. 45-46.

⁸ *Aydede*, nr.6, 20 C.ula, 1340/19 K.sani 1338/1922, s. 1.

Bir meydana çıktı ki, alt üst oldu işimiz,
Yay düştü elimizden, kırıldı kirişimiz!

Geçende Nihad ona galibâ “rûstân” demiş
Bir küçücük saksıya yanılıp bostan demiş!...

Kamber

Yahya Kemâl, Ahmet Haşim ve Abdülhak Şinasi Hisar'ı hedef alan, yukarıda bazı örneklerini sunduğumuz bu ve benzeri tahkir ve tezyifler nelerdir? Bu hücumları yoğun olarak sürdüren mecmua ve gazeteler hangileridir? Tariz, tahkir ve tenkitlerle ısrarlı olan muhalifler kimlerdir? Haşim'i, müdafaaya zorlayan tariz, tahkir ve tenkitler nasıl bir karaktere sahiptir? Hakikaten, Haşim'in Mülâhazalar'da belirttiği gibi, anmaya değer şeyler midir? Devrin mecmua ve gazetelerinde, bu münakaşalarla ilgili yaptığımız çalışmalar çerçevesinde, yukarıdaki soruları cevaplandırmaya çalışalım.

Âyîne'de yayınlanan şiirle, Haşim'in “Mukaddime” şiiri mukayese edildiğinde, mısra sayısı, şiirin bölüm sayısı ve kafiye örgüsü açısından tamamen birbirine benzediği görülür. Aynı zamanda Haşim'in şiir vadi-sinde attığı adımlarda, hakikat olandan hayalî olana doğru gittiği için tenkit edilir.

Devrin mecmualarından Âyîne, Ahmet Haşim ve şiiriyle ilgili mizahî tenkitler yayımlayan dergilerdendir.

Ahmet Haşim Bey'in “Piyâle” Unvanlı Şiirine Nazîredir:⁹

Herkes gülüyor sendeki hâle!
Gittikçe dağılmakta şuûrun,
Düşmektesin evhâm ü hayâle!

Tevlîdi ne müşkil sana şi'rin;
Sorsan bana derdim ki: Muhakkak
Öğrenmelisin “fenn-i kibâle”!

Git söyle ki Yakûb'una yazsın
Her hafta ve her gün sana dâir
Dergâh ile İkdâm'a makâle!

Gittikçe dağılmakta şuûrun,
Düşmektesin evhâm ü hayâle!

⁹ *Âyîne*, nr. 34, 13 Nisan 1338/1922, s. 2.

Mecmuanın aynı sayısında “Tecdîd-i Mukâvele” başlıklı bir yazıda, Ahmet Haşim, Yakup Kadri ve Falih Rıfkı Beylerin, sırasıyla birbirini övmek üzere aralarında bir anlaşma imzaladıkları dile getirilirken, Ahmet Haşim'in bundan böyle Falih Rıfkı'ya “Cibâli İmamının oğlu” tarzında hücum etmeyeceği de hatırlatılır.

Yusuf Ziya, “Devrâna Dâir”¹⁰ şiirinde, devrin meşhur şair ve yazarlarıyla alay eden bir dil kullanırken, Ahmet Haşim'i de unutmaz:

“Halide Edib'e, Yakûb : ‘Dev!’ demiş,
Ahmet Haşim için : ‘Bir alev!’ demiş,
‘Günün fıkrasını oku, sev!’ demiş,
Okumuş, inanmış ‘Dergâh’ erkânı.”

“Ahmet Haşim Bey'in Yeni Koşması”¹¹ başlıklı şiirse, Haşim'in sanatına yönelik tenkidin, Yunus Emre'nin şiirlerini hatırlatan bir eda ile dile getirilmiş şeklindedir:

Ahmet Haşim Bey'in Yeni Koşması
Be-tarz-ı Yunus
Ne çorbada tuzum var
Ne yaylada kuzum var
Ne kimsede gözüm var
Hoş gör bizi efendim
Arpa ektim çınara
Pekmez döktüm pınara
Sonra çıktım duvara
Bunu ben de beğendim.
Bülbül şıra içer mi
Tavuk hülle biçer mi
Pilav serden geçer mi
Benim zülfü kemendim.

Müstensihî: Hacı Bünyamin

Şiir şekil itibariyle Bir Günün Sonunda Arzu'ya benzetilirken, muhtevası açısından, birbiriyle hiç ilgisi olmayan duygu ve düşünceler kompleksini çerçevesinde Haşim'in şiiri tenkit edilmektedir.

¹⁰ *Âyine*, nr. 36, 26 Nisan 1338/1922, s. 2.

¹¹ *Âyine*, nr. 71, 28 K.evvel 1338/1922, s. 2.

Ahmet Haşim'in tenkit edilmesine zemin hazırlayan en önemli mekân Dergâh'tır. Yahya Kemâl'i "Şeyh" kabul eden devrin mizahî gazete ve mecmuaları Haşim'i de, Yahya Kemâl'in "mürid"i saydıkları için, onun sanatına hücumda mütecaviz bir tavır takınmaktadırlar.

Gazel¹²

Haste-i ümmîd isen dermânı "Nu'mân" söylesin
 Çâre-i vuslatsa kasdın söyle "Yunan" söylesin
 Şâir-i sevdâ isen maşûka yâr olma sakın
 Durma koş "Dergâh"a doğru nev-nihâlân söylesin
 Bir külâh giydirdi elhak "Sıdkî-i" nâlende kim
 İzmarit ma'nâsı "Haşim"le "Vartan" söylesin
 Bin madik attı "Emîrî" pîre ahvâl-i zamân
 "Yusuf-ı" sâniye râz-ı aşkı "Orhan" söylesin
 Şimdi sevdâ-yı ma'îşetten bitik memûrlara
 Banknot destanını "Re'fet"le "Adnan" söylesin
 Derd-i mangırdan zarûret çekme ey divâne sen
 Arzuhâl et derdini "Lutfî-i" devrân söylesin.

Ak Ay

Devrin, mizahî mecmualarından Aydede ise, Dergâh çevresi, Yahya Kemâl, Haşim ve şiiri hakkında mizah ve tenkidin en yoğun olarak yer aldığı dergilerden birisidir. Aydede'nin ilk sayılarından başlamak üzere, Haşim ve şiirleriyle ilgili mizahî tenkidin son haddine vardırıldığı bir tavrın varlığı sezilmektedir. Fiske takma adı ve "Yeni Sene"¹³ başlığı altında, Haşim'in şiirine yönelik, özellikle şiirde mana meselesine bağlı tenkit ön plâna çıkarılır: "Göl Saatleri şairi [hücre-i iştigâlinde] geçen sene bütün bozuk kafiyelerimi kullandım. Her türlü lisân yanlışlıklarını yaptım. Şiirimden ma'nâyı çıkardım... [düşünür] Ne kadar yenilik göstermişim, ya Rabbi ! Bu sene için imlâ hatasından başka yapılacak yeni bir şey bırakmamışım!" Fiske (Refik Halid) imzasıyla yayımlanan yazıda, Haşim'in, "Mülâhazalar" da üzerinde durduğu "şiirde mana" konusu mizah unsuru yapılmakta, bundan böyle şiir hususunda yapılacak herhangi bir hareketin kalmadığı, ironik bir dille anlatılmaktadır.

¹² *Âyîne*, nr. 71, 9 R.A. 1341/28 K.evvel 1338/1922, s. 4.

¹³ *Aydede*, nr. 2, 6 C.ûlâ 1340/5 K.sani 1338/1922, s. 3.

Aydede'de yayımlanan, “Cevizin İçi ve Dışı”¹⁴ adlı yazı ise, Aydede yazı heyetinin, özellikle Haşim'i farklı yollara sürüklemekle itham ettikleri Yahya Kemâl'in tenkididir. Edebiyatta, iç-dış meselesini ortaya koyduğu iddia edilen Yahya Kemâl'in, Dergâh çevresinde Mallarme olarak adlandırıldığını, Aydede çevresinin ise Dergâh'ın postnişin şeklinde telakki edildiğini de dikkate alarak, edebiyatta değil, her şeyde bir iç-dış hâli bulunduğunu, fakat sathî görüşlülerin sadece yüzeyi görebileceklerini, içe nüfuz edemeyeceklerini anlattıktan sonra, meseleyi bir ceviz misaliyle şu şekilde anlatmaktadır:

“–İşte meselâ şu ceviz... Siz bunun yalnız dışıyla uğraşırsınız. Halbuki dışının manzarası güzel olmakla beraber, içi daha güzeldir ve içinde olan madde tabîi daha çok makbûl ve kıymetlidir. Dışı katı bir kabuktur, bir okkası bir araya gelmeli ki, belki bir soba tutuştursun... Halbuki bir tane-sinin içi insana kuvvetli, leziz bir gıdadır. İşte azizim, sizin edebiyatınız bir cevizin kabuğu, bizimki de içi gibidir!

Şeyh Efendi bu suretle şerh-i da'vâ ettikten sonra cevizi kırmış, fakat ma'a't-teessüf içi tamamıyla çürük ve kurtlu çıkınca, ezilip büzülerek :

–Böyle istisnalar da olabilir ! demiştir.”

Devrin mizahî mecmualarında birlikte anılan Yahya Kemâl ve Ahmet Haşim, tenkide maruz kalırken de birliktedirler. Ahmet Haşim'e yöneltilen tenkitler, Yahya Kemâl'den yola çıkarak yapılmaktadır. Çünkü Ahmet Haşim'in şiirde takip ettiği yol, Yahya Kemâl yoludur. Yahya Kemâl, ‘habbeyi kubbe’ yapan bir şair sıfatıyla, ‘Çelebi Haşim'i’ arkasından sürükler. Haşim'in şiiri, coğrafya itibarıyla uzak mekânların, çöllerin, Halep ve Şam'ın şiiridir. Yahya Kemâl'in şiiri de, mekân olarak uzak diyarların tasviridir. Hem Yahya Kemâl, hem de Ahmet Haşim'i söylediğimiz özellikleri açısından tenkit eden metinlerden birisi şöyledir :

Şairlere Dair

Yahya Baba¹⁵

İp üstünde oynatır bütün dünyayı fendi,

Habbeyi kubbe yapar şair Kemâl Efendi!

Bir mısraı bedeldir belki bin divânedede!

Şöhreti yayılmıştır hatta “Erivan”ede!

¹⁴ *Aydede*, nr. 3, 10 C.ülâ 1340/9 K.sani 1338/1922, s. 4.

¹⁵ *Aydede*, nr. 4, 13 C.ülâ 1340/12 K.sani 1338/1922, s. 3.

Açıldı himmetiyle “Dergâh” erenler için,
 Pîre ezelden beri gönül verenler için!
 Yürür arkası sıra Ahmed Haşim Çelebi,
 Eş’ârında yaşatır bütün Şam’ı, Haleb’i!
 Çömezleri içinde Yakub elebaşdır,
 Meşhûr Halide bacı eski can yoldaşdır!
 Ehl-i tarîkat onun ardı sıra giderler,
 Demir çarık giyerek ta... Mısır'a giderler!
 Elde âsâ, belde ney ve sırtında bir abâ,
 Yürür kösemem gibi en önde Yahya Baba! ...

Çimdik

Aydede'nin, aynı sayısının bir başka sayfasında Fiske imzalı “Zamâne Hâli”¹⁶ adlı şiirde hem Haşim, hem de devrin diğer şair ve yazarları, Aydede'nin çıkışından rahatsız oldukları kanaatiyle tenkide, hatta tahkire tabi tutulurlar. Şiirde, Haşim'in anlatıldığı kıta şöyledir:

Haşim “Göl Saati” satar;
 Fâlih, Donkişot'tur, çatar;
 Rasim, akşam sabah atar;
 Hüseyin Dâniş çay ister!

Aydede'de, “Bugünün Şiirleri”¹⁷ başlığı altında, Haşim'in “Havuz” şiirine yönelik mizahî bir değerlendirme yer almaktadır. Mecmua, söz konusu şiirin ilk kısmını alıp, şiir içinde geçen bir takım kelimeleri, bu kelimelerin çağrışımlarını tenkide tabi tutar:

“Akşam yine toplandı derinde...
 Canan gülüyor eski yerinde
 Canan ki gündüzleri gelmez
 Akşam görünür havz üzerinde

Acaba dedik, eski yerinde gülen ve gündüzleri görünmeyip akşamları havzın üzerinde görünen bu canan kim ola?... Bir hayli itâb-ı zihnden

¹⁶ *Aydede*, nr. 4, 13 C.ülâ 1340/12 K.sani 1338/1922, s. 4.

¹⁷ *Aydede*, nr. 19, 1 C.Ahir 1340/30 K.sani 1338/1922, s. 2.

sonra şiirin kâiline soralım dedik. Dergâh'a kadar uzandık ve sorduk; sermuharriri dedi ki :

–Vallahî azizim, fakir de farkında değilim ama, kurbağa olsa gerek... Malûm ya, kurbağalar, gündüzün sıcakta havzın altında otururlar. Akşam oldu mu yüzüne çıkarlar!”

“Yeni Bir Şi’r-i Bihterîn”¹⁸ adlı yazıda da, Haşim'in Göl Saatleri şiiriyle ilgili, tenkidin ve mizahın sınırlarını da aşacak ölçüde bazı değerlendirmelerin varlığına şahit oluyoruz. Aydede'nin bir muhabiri Kalamış Koyu sahillerinde dolaşırken, şair Ahmet Haşim Beyin, suların çekilmesiyle ortaya çıkan, yüze yakın patlak kunduralara bakarak düşündüğünü görmüş, bu derin tahayyülün sebebini soran muhabire, Haşim, şu cevabı vermiştir :

“–Azizim, Göl Saatleri nâmındaki mecmûa-i eşârımın ikinci cildini neşretmek istiyorum. Bunun için bu defa ilhamımı göl sahillerinden değil, Kalamış Koyu sahillerinden toplamaya karar verdim. İşte bu ikinci cildi tezyin edecek mısralardan bir tanesi :

Kenâr-ı âba dizilmiş füsûn-ı mâha dalar
Çamurlu, patlak, ezik çizmelerle kunduralar”

Abdûlbaki Fevzi, “Gazel”¹⁹ inde devrin bütün sanatkârlarını, özellikle de Dergâh çevresinde teşekkül eden grubu, yaptıkları işler açısından tenkit edip, sorumlu olarak Yahya Kemâl'i gösterirken, mizah oklarından Haşim de nasibini alır:

“Haşim dedi, son şiirini tahrir ile söyle:
Evvelce kamıştım, bugün amma şeker oldum...”

“Mülâkatlarımız”²⁰ başlıklı yazı ise, Yahya Kemâl'in, Ahmet Haşim üzerindeki tesirinin ne nispette olduğunu ortaya koyan, Haşim'in, sanat ve edebiyat sahasında attığı bütün adımlardan Yahya Kemâl'i sorumlu tutan bir yazıdır. Haşim, Yahya Kemâl'in sadık bir müridi hüviyetiyle, onun iyi ve kötü söylediği her şeyi peşinen kabul eden bir şair olarak tasvir edilirken, aynı zamanda hem Yahya Kemâl'in şiiri, hem de devrin aruzla yazan şairlerine hücumlar sıralanır.

Aydede muhabiri, Göl Saatleri şairi Ahmet Haşim'in huzuruna giderek, devrin edebiyat meseleleriyle ilgili kanaatlerini sorar. Muhabir, Şair'i

¹⁸ *Aydede*, nr. 24, 24 Receb 1340/23 Mart 1338/1922, s. 1.

¹⁹ *Aydede*, nr. 34, 29 Şaban 1340/27 Nisan 1338/1922, s. 2.

²⁰ *Aydede*, nr. 18, 3 Receb 1340/2 Mart 1338/1922, s. 4.

yolda yakalamış ve konuşma yolda devam etmiştir. Bugünlerde fazla şiir yazmadığını, fakat iki ay sonra, havalar ısınınca daha çok şiir yazabileceğini, havalar ısınınca göl ve su başlarına gidip ilham alacağını söyler. Hangi su ve göllere gitme niyetinde olduğu sorusuna, “Henüz tamamıyla kestiremem... Fakat bu sene niyetim, Terkos Gölü'ne, Bendler'e doğru gitmek...” cevabını verir.

Aydede muhabirinin, bu sözlere verdiği karşılık, dönemin sosyal şartlarına uzak gördükleri saf şiiri, dolayısıyla Haşim gibi, “sanatın şahsî ve muhterem”liğine bağlı olanları tenkit söz konusudur. Muhabir, “Uzak değil mi?” derken, biraz da Haşim'in haricî âlemlerle bağlantılarını kestiğine işaret etmektedir. Sanatkâr için uzak-yakın gibi bir şeyin söz konusu olmayacağını dile getiren Göl Saatleri şairine, böyle uzaklara tek başına değil de, Yahya Kemâl'i de yanına alarak gitmesinin daha isabetli bir karar olacağı tavsiyesinden sonra, şu ifadeler yer verilir: “Yolunuzun üzerinde bir çok köyler var ki, zaman-ı seyâhatimiz Ramazan'a tesadüf ettiği için bu köylerde epeyce nüsha, kitap filan satmak, fal bakmak, hasta nefes etmek suretiyle hem lokma eder, hem mangır alırsınız”.

Yazının devamında devrin hece-aruz münakaşası çerçevesinde, her zaman öne sürülen, aruzun hükmünü tamamladığı fikri Yahya Kemâl'in şahsında ironik bir dille ele alınır. Aruz vezni, hecelerin uzunluk-kısalık veya açıklık-kapalılık kaidesine bağlı olarak düzenlendiği için, lüzumlu-lüzumsuz her türlü sözün, şairane bir özellik taşımasa da, ahengin tesiriyle okuyucuyu etkisi altına alan bir hâkimiyeti vardır. Yahya Kemâl, bir şiir dışında, aruzu kullanmaya devam etmiş bir şair olarak, devrin mizah dergisi Aydede tarafından mizah konusu yapılır. Ahmet Haşim'le ilişkisinden dolayı, Aydede muhabiri, Yahya Kemâl'in aruz bağımlılığını, sigara tiryakiliği ile ilişki kurarak anlatması, yazıya ayrı bir özellik vermektedir. Yazıda devrin edebiyat anlayışına, klâsik şiire bakış tarzını ortaya koyan ifadeler söz konusudur. Yahya Kemâl, sigara tiryakisi olduğu hâlde, yanında hiçbir zaman kibrit taşımaz. Bu nedenle, yanında kim olursa olsun, kibrit istemek için aruz vezninde bir mısra ile dalgın dalgın sorar:

“Kibriit var mı sende !

Bu, mefûlün fâilâtün vezninde bir mısradır ki, benim pek hoşuma gider ve ekseriya ben de onu takliden lüzumlu lüzumsuz mezkûr mısraı terennüm ederim... Dün yine onunla beraber köprüden geçerken cebimden bir cigara çıkardım ve Kemâl dedim:

‘Kibriit var mı sende?

Ne cevap verse beğenirsiniz monşer ?

—Kahvede mi unuttum dedi?

—Hayır azizim, hayır. İrticâlen şu beyti söyledi:

Kibriit olaydı bende

Dünyayı parlatırdım.”

Abdülbaki Fevzi “Olaydı”²¹ başlıklı şiirinde, Ahmet Haşim ve Yahya Kemâl'i aynı şiirde tenkide tâbi tutarak, iki şairin yazdıklarını mizah unsuru yapar. Haşim'in gölünden bir kanal açık olsaydı, şiir ve nesir sahası susuz bir çöl hâline gelmeyecek, Yahya Kemâl de, Abdülbaki Fevzi gibi kabiliyetli bir şair olsaydı, güzel şiirler söyleme fırsatı yakalayacaktı:

.....

Kalmazdı böyle bî-âb sahrâ-yı şi'r ü inşâ

Haşim Beyin gölünden birkaç kanal olaydı

.....

Her gün yazardı elbet Yahya da böyle eş'âr

Fevzi-i şâir-âsâ zî-irticâl olaydı.

Aydede'nin, Haşim vesilesiyle Yahya Kemâl, Abdülhak Şinasi Hisar'la beraber, mizah unsuru hâline getirdiği diğer bir isim de, Yakup Kadri'dir. “Olur mu?...”²² adlı şiirde, Yakup Kadri ile Ahmet Haşim arasındaki ilişkiyi, dalkavukluk olarak değerlendiren Aydede, şu mısra ile konuyu mizah alanına taşımaktadır:

“.....

Yakûb'a ne hoş kaside yazmış,

Haşim gibi yadigâr olur mu?

.....”

“Be-Tarz-ı Kudemâ”²³ şiirinde ise, Yahya Kemâl, Ahmet Haşim ve Yakup Kadri birlikte anılır. Abdülbaki Fevzi'ye ait şiirde, Yahya Kemâl, bir şeyh olarak ne Dergâh'a, ne de müritlere bakmayan, çoktandır şiir söylemeyi terk etmiş olduğu gibi, artık manalı bir şey ortaya koymaktan da mahrum kalmış bir insan hüviyetiyle okuyuculara sunulur. Şeyh, Dergâh'a

²¹ *Aydede*, nr.38, 13 Ramazan 1340/11 Mayıs 1338/1922, s. 3.

²² *Aydede*, nr. 39, 17 Ramazan 1340/15 Mayıs 1338/1922, s. 4.

²³ *Aydede*, nr. 50, 26 Şevval 1340/22 Haziran 1338/1922, s. 1.

ve müritlere sahip çıkmadığı için, Haşim ve Yakub'un arası da açılmış, birbirlerine hakaret etmektedirler:

“.....

Şeyhim, bugün efkârımı tevîd ile meşgûl

Yok baktığı asla yine Dergâh'a, mürîde

Çoktan beri elfâz ile dargındı, bugünler

Ma'nâya da küsmüş Edebiyat-ı Cedîde

Ben şaştım işittik de hemen, sen dahi gel şaş

Haşim ser-i Yakûb'a demiş bir koca haşhaş”

Başka bir şiirde de, Haşim'in şiirinin aslında bir “hezel” olduğu dile getirilirken, ciddiyete bürünmüş, aruzun ahengi sayesinde şiir hâline gelmiş, sahteliğini musiki ile kapatmaya çalışan bir şiir olarak anlatılır:

Gülerim²⁴

.....

Severim kisve-i ciddiyete girmiş hezeli

Haşim şi'rine müdhik demem amma gülerim

.....

Aydede mecmuasında, Ahmet Haşim'in şiirini hemen hemen bütün yönleriyle, yani imajları, sembolleri, renkleri, şekil ve muhtevasını tenkit eden, mizahî açıdan bakan yazılardan biri de 'Anber' imzasıyla yayınlanan yazıdır. Ahmet Haşim'in şiirlerini, özellikle de “Merdiven” şiirinde dile getirdiği hisleri tahkir ve tezyif eden yazı, Göl Şairi'nin şiirlerini, devler, cüceler ve heyulalarla dolu, hakikati anlatmayan, insan muhayyilesinin ürünü masallara benzetir.

Haşim'in, kelimelerin “tesadüf ve tesadümü”nden yola çıkarak ortaya koyduğu, “Şairin lisanı; nesir gibi anlaşılacak için değil, fakat duyulmak üzere vücut bulmuş, musikî ile söz arasında, sözden ziyade musikiye yakın, mutavassıt bir lisandır” tarifindeki şiir musikisini mizah unsuru yapan yazı, aynı zamanda Haşim'in şair hassasiyetine de hücum eder. Dış dünyanın bütün renkleri, sesleri, kokuları, ağaçları, suları yani her şey Göl Şairi'nin hasret ve yalnızlıkla yoğrulmuş dünyasını daha da dayanılmaz hâle getiren unsurlardır. Hasta bir ruhun, huzur bulmak istediği mavi dünyadaki her şey, Haşim için huzursuzluğun biraz daha artması manasına gel-

²⁴ *Aydede*, nr. 53, 7 Zilkade 1340/3 Temmuz 1338/1922, s. 3.

mektedir. Kâinattaki her varlık, Göl Şairi'nin yalnızlığını kollayan, ondaki yalnızlığın farkına vardıkları zaman, her taraftan çaresiz ruhuna saldıracak masal devleri gibi, sonun başlangıcını hazırlayan korkulardır. Bu korkulardan Haşim'i kurtaracak olan da Yahya Kemâl'dir. Çünkü Haşim'i, sonu gelmez ses perdelerinin arasına çeken odur:

“Ahmet Haşim²⁵

Arslanların sayhasından sular sarardı. Sevgilim hâlâ bilmem ki, neden güneşin kuyruğuna asılmış, zerdeçal aramaya gidiyor? Akreplerin boynuna zümrüt bilezik takan sevgili, mezarcuların cümbüş ve ahengini duymuyor musun? Kulaklarını tahriş eden hışırtıyı çamların feşâfeşi sanma! Zakkum tarlasının insafsız bahçıvanları, gönlümde solan beyaz salkımlara üd ağacından hulle biçiyorlar. Göldeki günlük kokusundan balıklar bile sersem oldu. Dumandan gıda arayanlar yanıma gelsin!... Birazdan ateş eriyip buz olduğu vakit burada mersiye okuyacaklara, gül şarabının katresi zehir olacağını hatırdan çıkarmayın!... Yer sallanıyor, zelzele başladı. Uzun arslan nerdesin, gel beni kurtar!... Alaca yılanlar, morarmış bahçelere konarken, kızıl kemanlar matem havası çalıyorlar. Kan fıskıran havza haber verin ki; zirvesinde dağ-ı hasret yanan dağlar raksa başladılar. Ey on yedi renkli kırbacın düğümlerinden intişar eden yeşil kokular, gönlümün maverasındaki büyük yangından haberiniz var mı?

Aman cüceler geliyor, cüceler geliyor... Torba sakallı, mavi cüceler, bana ilişmeyin, ben zaten hastayım, nefes alamıyorum, tıkanacağım!... Cüceler bana gelmeyin. Nilüferlere koşun!

Arslanların sayhasından sular yine sarardı. Nerdesin Yahya Kemâl, imdâda yetiş!... Zincir sesleri kulaklarımı sağır edecek; rica ederim, o havayı kesin, o havayı kesin rica ederim, ayaklarının altını öpeyim, kurbanın olayım, sevgilim; o havayı değiştirin, bana, gelincikli turunç şerbetinin, serviler üstündeki dansını çalın!...

Esen rüzgâr sen niçin bana merhaba demiyorsun? Akşam serinliğinde, kalbimde kanayan kazanın mahrûtî dumanları gözüne kaçtı diye mi bana darıldın?... Siz bari, sünger avından dönen yolcular, iltifatınızı benden esirgemeyin, deniz kadayıfından bir yastığınız varsa verin de, biraz yatayım!... Sular yine sarardı, yapraklar ağdalaştı, elimdeki yılanları nereye bıraksam da kalkıp cıgaramı yaksam?

²⁵ *Aydede*, nr. 58, 24 Zilkade 1340/20 Temmuz 1338/1922, s. 3.

İşte benim bulutlarım göründüler, aman, çabuk kazma getirin, kürek getirin, suları kazıp, dibine destan yazayım.”

“Teşyi”²⁶ başlıklı yazı ise, Dergâh çevresinde teşekkül eden ve başını Yahya Kemâl'in çektiği grubun tamamını, sinir ve akıl hastası gibi göstererek, Doktor Mazhar Osman'dan medet bekleyen zavallılar olarak değerlendiren. Mecmuaya göre, memleketimizde o güne kadar hiç görülmemiş olan, sinir ve akıl hastalıklarının yeni türleri hakkında Avrupa'daki meslektaşlarıyla fikir alışverişinde bulunmak üzere Viyana'ya doğru yola çıkan Doktor Mazhar Osman Bey'i Yahya Kemâl, Celal Nuri, Ahmet Haşim, Rıfki Beyler, matbuat adına Sirkeci garından uğurlamışlardır. Doktor Mazhar Osman Bey, trene bindikten sonra fesini çıkarıp saçlarını dökmesi üzerine, Yahya Kemâl Bey irticalen bir beyitle, söz konusu doktora bağlılıklarını ifade ederken, Celal Nuri dilini çıkararak, Ahmet Haşim el vurarak, Halid Fahri gözlerini kırıştırmak, Rıfki da sakalını oynatmak ve kalpağını havaya atmak suretiyle sevinçlerini dile getirmişlerdir. Bununla birlikte sinir ve akıl doktoruna kendileri için acil tedavi yolları, çareleri bulması için izin arz-ı hürmet etmişlerdir :

“Kande bir divâne varsa başına cem' eylemiş
Bir deli bayrağı açmıştır livâ-yı perçemin

Ba'dehu tren hareket ederken Mazhar Osman Beyin mendil sallamasına karşı Celal Nuri Bey dilini çıkarmak, Ahmet Haşim Bey el çarpmak, Halid Fahri Bey gözlerini kırıştırmak ve Rıfki Bey sakalını oynatmak ve kalpağını havaya atmak suretiyle mukâbele etmişler ve hep birden ‘Aman doktor, canım doktor’ şarkısını söyleyerek dağılmışlardır.”

Abdülbaki Fevzi, “Kasîdeden”²⁷ adlı şiirinde, Haşim'in sanat hayatında bu tarz bir yolu tercih edişinden sorumlu tuttuğu Yahya Kemâl'i, Dergâh çevresini tenkide tabi tutarken, Haşim'e “afyon” yutturulduğunu, artık Haşim'in bundan bıkip çevre ve fikir arayışları içinde bulunduğunu mizahî bir dille anlatır:

“.....

Gidip Dergâh'a afyon yutmadan bıkmış da Haşim Bey
Tutup Akşam'da bengîlerle olmuş hem-inân şimdi”

²⁶ *Aydede*, nr. 59, 28 Zilkade 1340/24 Temmuz 1338/1922, s. 4.

²⁷ *Aydede*, nr. 60, 1 Zilhicce 1340/27 Temmuz 1338/1922, s. 3.

Abdülbaki Fevzi “Gazel”²⁸ inde, Ahmet Haşim’i, ilham toplayıcı ve delilik âleminin eşi benzeri bulunmayanlarından olarak tavsif ederken, aynı şiirde Yahya Kemâl’i de, Nişli Ağâh lakabından yola çıkarak, Dergâh’ı olan, ama ayin ve erkânı bilmeyen bir şeyh sıfatıyla tasvir eder. Aynı zamanda Haşim, ilham toplayıcı bir şair olarak çizilir:

Gazel

“.....

Toptaşı'ndan topluyor hep gâlibâ ilhâmını
Âlem-i cinnette Ahmed Haşim'in akrânı yok

.....

Varsa da bir hayli dervişânı bir Dergâh ile
Nişli Ağâh'ın neden âyini yok, erkânı yok.”

“Be-tarz-ı kudema” sütununda, Abdülbaki Fevzi'nin yazdığı “Olacaktır..”²⁹ adlı gazelde, devrin diğer sanatkârlarıyla beraber, Ahmet Haşim de mizah konusu yapılır: Haşim, bunaklığın karanlık vadisinde, akıl ve düşünceden mahrum kalmış bir insan olarak telâkki edilir:

“.....

Haşimde kalıp vâdî-i târîk-i atehde
Cezrî gibi bîgâne-i iz’ân olacaktır.

.....”

Dergâh’la hemen hemen aynı dönemde yayın hayatına başlayan mizahî Güleryüz mecmuası da, Dergâh çevresinde toplanan sanatkârları ve bu sanatkârların ortaya koydukları ürünleri-özellikle Yahya Kemâl’i- mizahî birer unsur hâline getirip tenkide tabi tutar.

“Yahya Kemâl Dergâhı”³⁰ başlıklı yazı, daha önce de temas ettiğimiz, şeyhlik müritlik ilişkisi çerçevesinde Yahya Kemâl-Ahmed Haşim birlik-teliğini değerlendirirken, Yakup Kadri de tarizlerden kurtulamaz: “Meşhur erenlerden Yahya Kemâl Dede, bir Dergâh açmıştır. Baş zâkirlige Ahmet Haşim Çelebi ve muavinliğine de Yakub Dede'nin intihab ve tayin edildiğini haber aldık. Ramazan-ı Şerif’de her gece iftar verilecek, mâh-ı Muharrem’de de aşûre tevzî’ olunacaktır.”

²⁸ *Aydede*, nr. 74, 21 Muharrem 1341/14 Eylül 1338/1922, s. 3.

²⁹ *Aydede*, nr. 75, 25 Muharrem 1341/18 Eylül 1338/1922, s. 3.

³⁰ *Güleryüz*, nr. 1, 5 Mayıs 1337, s. 2.

Güleryüz mecmuası da, Aydede'nin tavrına paralel görüş ve fikirler ileri sürerken, Dergâhçıları deli, Mazhar Osman Bey'i de onları tedavi etmeye çalışan bir doktor olarak vasıflandırır.

Nâhik imzasıyla, Ahmet Haşim'e hitaben yazılan bir şiir, Güleryüz mecmuasının Haşim hakkındaki kanaatlerini ortaya koyan bir karakter arz eder. Çünkü şaire göre, Ahmet Haşim yedi sekiz senedir, şiir ve edebiyat adına hiçbir şey ortaya koymadığı gibi, ortaya konulanlardan insanlar bıkip usanmıştır. Boş yere gevezelik edip, boş ve faydasız sözler savurmuşlardır. Söyledikleri şeyler, şiir olarak kabul edilecek şeyler değildir. Artık senelerdir sakladıkları eksiklikleri ortaya çıkmış olup, Haşim'in de usta sıfatıyla post'a oturması temenni edilmektedir.

“Ahmed Haşim Ağabeyimize”³¹

Şairlikten Mizâhçılığa

Yedi sekiz senedir

Şi'r ü edeb nâmına

Lâkin bu yıl ağalar

Zira herkes usandı

Kulak veren kalmadı.

Ne vakit ki pazarda

Hemen biri bunların

Şairliği bırakıp

Hiç şüphesiz bunda da

Cümlemize şeyh olur.

Dırlandılar, durdular

Herzeler savurdular

Baştan kara vurdular

İpsiz, sapsız masala

Nadi dururken kavala

İplikleri söküldü;

Sağdan sola büküldü,

Paskallığa döküldü.

Usta! Çıkar inşallah

Posta çıkar inşallah

³¹ *Güleryüz*, nr. 20, 15 Eylül 1337/s. 6.

Devrin mecmualarında, yukarıdan beri bazen tamamen, bazen de özetleyerek aktardığımız, manzum ve mensur yazılara benzer çok sayıda yazı bulmak mümkündür. Ancak aktarılan örnekler, bahsettiğimiz yazıların ortak karakterini yansıttığından bütün yazıların aktarılması düşünülmemiştir. Bu yazılardan bir tanesini, Yahya Kemâl, Ahmet Haşim ve Yakup Kadri ilişkisini göz önüne sermesi bakımından buraya aktarıyoruz:

“Dergâh'da Birgün”³²

Hangi tarikâta sâlik oldukları henüz tamamıyla kestirilemeyen, fakat görünüşe nazaran tarikat-i Nedîmiyye'nin, Yahyâiyye koluna mensûb oldukları zannedilen ve elyevm pîr-i sâni Cenâb-ı Yahyâü'l-Üskübî'nin ortadan tağyibiyle Şeyh Ahmed Hâşim'ül-Bağdadî tarafından vekâlet edilen Dergâh-ı Cedîd'de Darü'l-fünun rûhîyât muallimi Mustafa Şekib Efendi ile, Düyûn-ı umûmiye Mektûbçusu Vahîd Efendilerin nasîb-i merâsimi icrâ olunmuş ve hâzirûn ile musâfahaları ba'del-ifâ nefis irmik helvalarıyla bütün ihvân ve dervîşân ve mühibbân ve şâir meduvvîn-i kirâm it'âm edilmişlerdir...”

Ahmet Haşim'in şiirlerine yapılan hücum ve tenkitleri hemen her zaman reddeden ve bu yüzden de Haşim'e yönelen oklardan hissesine düşeni alan Abdülhak Şinasi Hisar, Haşim'in şiirlerinin yoğun olarak tepkiyle karşılandığı aynı dönemde yazdığı “Ahmet Haşim'in Şiirindeki Yenilik Nedir?”³³ başlıklı yazıyla, Haşim'e haksızlık yapıldığı kanaatini ortaya koyar. “Şüphe yok ki, Ahmet Haşim-muâriızlarının gördükleri, inkâr edemediklerinden anlaşıldığı gibi ‘rûh’ sahibi bir sanatkârdır. Ahmet Haşim demek, karanlık veya musikîli, anlaşılmaz veya sevgili bir ruh demektir. Şâirin samîmî tabîatının mahsulleri olduğunda şüphe olmayan ilk şiirlerini bile yeni bir estetiğin alâmetleri ile imlâ eden bir hususiyeti vardır.”

Dergâh mecmuası ile aşağı yukarı aynı dönemde yayın hayatına başlayan, devrin çeşitli dergileri çerçevesinde yaptığımız araştırma ve değerlendirmelerin neticesinde, Haşim'in şahsiyeti ve şiiri ile ilgili tenkitler hakkında şunları söyleyebiliriz:

Öncelikle; Ahmet Haşim'in, saf şiir yolunda eserler ortaya koymaya devam ettiği, devrin tarihî, siyasî ve özellikle de sosyal panoraması gereği uygun bulunmamıştır. Çünkü, millet tarih sahnesinde kalıp kalmama mücadelesi verirken, Haşim'in fildişi kulesinde sanatını icrası kabul gör-

³² *Güleryüz*, nr.23, 6 T.evvel 1337, s. 7.

³³ *Yarın*, nr. 1, 13 T.evvel, 1337/1921, s. 5-6.

memiştir. Çünkü Haşim, “Değil politika, edebiyatta bile bir klik içinde görünmekten ürken Haşim'i, siyasî bir partide başkaları tarafından yazılmış bir programı savunurken hayal etmek bile imkânsızdır.”³⁴

Haşim'i tenkide sebep teşkil eden unsurlardan birisi de; Haşim'i, hayat, sanat ve edebiyat açısından belirsizliğe götüren Yahya Kemâl ve Dergâh çevresidir. Yahya Kemâl'i şeyh, Ahmet Haşim'i 'celebi' ya da 'mürid' telâkki eden, devrin mizah mecmuaları, şeyhi, maharet sahibi görmedikleri için, müridi de bütün kabiliyet emarelerine rağmen, başarısız kabul etmişlerdir. Devrin mecmuaları, Dergâh'ı, şeyhin emirlerinin yerine getirildiği, ferdiyetin yok sayıldığı mekân olarak yargılamışlardır.

Diğer bir nokta da; Ahmet Haşim'in Bağdad doğumlu oluşu, özellikle hayatında derin izler bırakan çocukluğunu bu mekânda geçişi, onun şiirlerinin yerli olmadığı gibi bir kanaat uyandırmıştır. Bu kanaatten yola çıkan devrin dergileri, şiirlerinde bize ait olanı işlemediği gerekçesiyle Haşim'i, tenkide tabi tutmuş ve mizah unsuru hâline getirmiştir.

“CRITICISMS AGAINST AHMET HAŞİM AND THE WRITERS OF DERGÂH JOURNAL
AFTER THE PUBLISHING OF HIS POEM CALLED «BİR GÜNÜN SONUNDA ARZU»
[LONGING AT THE END OF A DAY]”

Abstract

Ahmet Hasim's poem “Bir Günün Sonunda Arzu” [Longing at the end of a Day] was seriously criticized when it was published. One of the reasons for the criticisms was obscurity and ambiguity of the poem. Also, Hasim was not concerned with the social issues in his poem, although war, hunger and poverty were the most serious issues of the period. Therefore, he himself as a poet and his poem were extensively criticized by the humor papers and magazines of the time. As a result of these criticisms, Hasim wrote an article titled “Şiir Hakkında Bazı Mülahazalar” [Some Thoughts on Poetry] and answered these criticisms. In this study, we tried to examine the criticisms targeted on Hasim and his associates.

Keywords

Ahmet Haşim, Yahya Kemal, poetry, literary criticism, Aydede, Güler yüz, Dergâh, Yakup Kadri, Abdülhak Şinasi Hisar, satire, Göl Saatleri, prose, clarity, apprehensibility.

³⁴ Beşir Ayvazoğlu, *Ömrüm Benim Bir Ateşti-Ahmet Hâşim'in Hayatı Sanatı Estetiği Dramı*, Ötüken Neş., İstanbul 2000, s. 89.

ANLAM DARALMASI ADLANDIRILMASININ TARTIŞILMASI VE ESKİ TÜRKÇEDEN ESKİ ANADOLU TÜRKÇESİ SONUNA KADAR ÖRNEKLERİ

*Hülya Arslan EROL**

ÖZET

Anlam daralması, temel anlam değişmesi türlerinden biridir. Bunun yanında, yine bu terimle yakından ilgili olan özelleşme türü de bulunmaktadır. Her iki tür de anlam değişmesi türlerinden olan anlam genişlemesi ve genelleşme ile zıt anlamda bir uyum içinde olmalıdır. Ancak gerek türler üzerine yaptığımız genel teorik inceleme, gerekse bizzat kelimelerin anlam alanları üzerine yaptığımız art zamanlı araştırmalar, bu terimlerin tanımlarında ve bu tanımlara dayanarak yapılacak bir tasnifte birtakım sorunlara işaret etmektedir. Hazırlanan çalışmada, bu karışıklığa örnekleriyle birlikte ışık tutulmuş ve çözüm önerileri sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Anlam değişmesi, anlam daralması, özelleşme, Eski Türkçe, Eski Anadolu Türkçesi.

Anlam değişmesi türlerinden anlam daralması (Alm. Bedeutungsbeschränkung, Bedeutungsverengung, Fr. Restriction Semantique, İng. Semantic Restriction), dil biliminin/lengüistğin alt dallarından biri olan anlam bilimi/semantiğin inceleme alanına girer. Bu alanda eş zamanlı ve art zamanlı yöntem olmak üzere iki temel araştırma yöntemi bulunur. Birbirinden tamamen bağımsız olmayan bu yöntemlerden ilkinde belirli bir zaman ve mekândaki özellikler, ikincisinde ise geniş bir zaman ve mekân dilimindeki özellikler ve bunlardaki değişimler dikkate alınır. Yani kelimenin belirli bir zaman ve mekândaki anlam alanının tespitinde eş zamanlı yöntem başvurulurken, zaman içerisinde çeşitli dil içi ve dil dışı sebeplerle anlam alanında meydana gelen değişikliklerin saptanmasında art zamanlı yöntem kullanılır. Ancak art zamanlı bir incelemede doğru sonuçlara ulaşabilmek için, değişikliğin başlangıçta belirli bir zaman ve mekânda oluştuğunu unutmamak, dolayısıyla eş zamanlı inceleme yöntemi

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

mine de başvurmak gerekir. Esasen dil biliminde ister ses, ister anlam alanında olsun, değişmelerin başlangıç noktasının kişi dillerinde olduğu, kişisel olan bu değişmelerin toplumun onayına sunulduktan sonra, benimsemesi durumunda kural hâline geldiği kabul edilen bir gerçektir¹. “Değişiklikler bazı çok özel pratik durumlar altında ortaya çıkabilir veya bu her bir konuşmacının başarılı bir icadı olabilir ve kendi durumunu konuşmacının şahsî durumuna borçlu olur².”

Kısacası kelimelerin yansıttıkları kavramların değişmesi kişi dillerinden başlayarak topluma yayılır ve art zamanlı boyutta gerçekleşir. Bu yüzden gerçekleşen değişiklikler anlam biliminde art zamanlı yöntemle incelenir³. Ancak bu incelemede belirli bir tarih, eş zamanlılık (synchronism) ve belirli bir coğrafya, eş mekânlılık (isoglos) ölçüleri de dikkate alınır⁴. Dolayısıyla kelimelerin anlam alanlarındaki değişikliklerin tespiti için eş zamanlı inceleme verilerini de dikkate alarak art zamanlı yöntemi kullanmak gerektiğini söyleyebiliriz.

Anlam değişmesi denince ilk akla gelen anlam değişmesi türlerinden biri, anlam daralmasıdır. Anlam daralması terimi üzerine bugüne kadar yapılmış tanımlara baktığımızda, terimin anlam alanı ile ilgili bir karışıklık dikkat çekmektedir. Bu karışıklığı tam olarak açıklayabilmek için yapılmış olan tanımları vermek uygun olacaktır.

Zeynep Korkmaz⁵, Gramer Terimleri Sözlüğü'nde “kelimenin kavram ve anlam kapsamı bakımından bir daralmaya uğrayarak, eskiden anlattığı şeyin ancak bir bölümünü, bir türünü anlatır duruma gelmesi; bir kelimenin genel bir anlamdan özel bir anlama geçişi” tanımını vermiş; Doğan Aksan⁶, “bir göstergenin önceden anlattığı nesne ya da devininin ancak bir bölümünü, bir türünü anlatır duruma gelmesidir” demiş ve “iki anlamdan birini ya da bazı anlamlarını kaybeden kimi kelimeler de bir bakıma anlam daralmasına uğramış sayılabilir”⁷ açıklamasını yapmıştır.

¹ Leonard Bloomfield, *Language*, USA 1933, s. 282.

² Leonard Bloomfield, *age.*, s.480.

³ Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Ankara 1982, s. 85; Doğan Aksan, *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara 1999, s. 88.

⁴ Günay Karaağaç, “Eş Yazınlık, Eş Seslilik ve Çok Anlamlılık”, *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi VIII*, İzmir 1996, s. 38.

⁵ Zeynep Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 9.

⁶ Doğan Aksan, *age.*, s. 90.

⁷ Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi (Ana Çizgileriyle)*, Ankara 1978, s. 139.

Berke Vardar⁸ “anamlı bir birimin daha sınırlı bir kapsam içermeye başlanması; genel bir anlamdan dar bir anlama geçerek değişmesi”; Vecihe Hatiboğlu⁹, “geniş kavramları olan bir sözcüğün, bu kavramlar içinde tek bir anlama bağlanabilmesi”; Günay Karaağaç¹⁰, “kelimenin anlam alanında görülen daralma” tanımını vermiştir. Türkçe Sözlük'te¹¹ ise terimin anlamı “geniş kavramları olan bir kelimenin, bu kavramlar içinden tek bir anlam bildirmesi durumu, genel bir anlamdan özel bir anlama geçiş” şeklinde verilmiştir.

İlk bakışta birbirinin aynı olduğu izlenimini veren bu tanımlar arasında ve tanımların bizzat kendi içlerinde, anlam daralmasının kapsamını ortaya koymayı zorlaştıran birtakım ifadeler yer almaktadır. Aslında problem tam olarak, ancak anlam değişmesi türleri bir bütün olarak düşünüp incelendiğinde belirginleşmektedir.

Anlam değişmesi genel bir terim olduğu ve içinde bu bütünün parçası olan alt alanlar olduğuna göre, hem bu alt alanların tanımları ile tanımların ifadesi olan terimlerin, hem de her bir alt alanın birbiriyle uyumlu olması gerekir. Ancak bu türler genel olarak incelendiğinde bir uyumsuzluğun olduğu, zihinde oluşan kavram kargaşası ve hatta anlam bulanıklığı olarak adlandırılacak olaylarla ortaya çıkmaktadır. L. Bloomfield'in¹² da dediği gibi “*Dil kategorileri felsefi terimlerle belirlenemez, şekle dayalı bir belirleme yaptığımızda onların anlamlarını tanımlamakta zorluk çekeriz*”.

Anlam daralması için yapılmış tanımlar, birbirine yakın ifadeler taşıyan ve bir dil olayını açıklamağa çalışan tanımlar olarak, ilk bakışta herhangi bir soruna işaret etmezler. Ancak gerek bu tür, gerekse diğer anlam değişmesi türleri için yapılmış olan tanımlara dayanarak bir tasnif yapmağa çalışınca birtakım zorluklarla karşılaşmaktadır.

Terimin kavram alanını tespit etmek ve zorlukları bertaraf edebilmek amacıyla tanımda yer alan ifadelerin teker teker incelenmesi uygun olacaktır.

Terimin tanımında yer alan “kelimenin kavram ve anlam kapsamı bakımından daralması (Korkmaz)”/ “anamlı bir birimin daha sınırlı bir

⁸ Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 22-23.

⁹ Vecihe Hatiboğlu, *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1982, s. 14.

¹⁰ Günay Karaağaç, *age.*, s. 39.

¹¹ İsmail Parlatır, Nevzat Gözaydın, Hamza Zülfikar, Belgin Tezcan Aksu, Seyfullah Türkmen, Yaşar Yılmaz, *Türkçe Sözlük I-II*, Ankara 1998, s. 112.

¹² Leonard Bloomfield, *age.*, s. 271.

kapsam içermeye başlaması (Vardar)"/ "kelimenin anlam alanında görülen daralma (Karaağaç)"/ ifadelerinin birbiriyle, aynı zamanda da terimin, seslerin birleşmesinden oluşan ad kısmıyla tam olarak uyumlu olduğu kesindir. Tabii bu görüş dile getirilirken, bunun bir bütünün parçası olduğu yine dikkate alınmıştır.

Terimin tanımının ikinci kısmında verilen "kelimenin eskiden anlattığı şeyin ancak bir bölümünü, bir türünü anlatır duruma gelmesi (Korkmaz)"/ "bir göstergenin önceden anlattığı nesne veya devinimin ancak bir bölümünü, bir türünü anlatır duruma gelmesi (Aksan)" ve tanımın bu kısmıyla ilgili olabilecek "geniş kavramları olan bir sözcüğün, bu kavramlar içinde tek bir anlama bağlanabilmesi (Hatiboğlu)"/ "geniş kavramları olan bir kelimenin, bu kavramlar içinden tek bir anlam bildirmesi durumu (Türkçe Sözlük)" ifadeleri, anlam daralması olayı için yukarıda verilen açıklamalardan biraz farklı ve hatta terimin anlaşılmasını zorlaştırıcı özellikler taşımaktadır. Burada tam bir anlaşmayı sağlayabilmek amacıyla *bölüm* ve *tür*den kastedilenin ne olduğunun anlaşılması önemlidir.

Bölüm "bir bütünü oluşturan parçaların her biri, kısım"¹³ ve *tür* de "1. Çeşit 2. biy. Ortak özellikleri olan bireylerin tamamı, cinslerin ayrıldığı bölüm 3. fel. Kendi içinde bir birim olan ve üzerinde cins kavramının bulunduğu mantıksal kavram 4. Türü"¹⁴ şeklinde Türkçe Sözlük'te açıklanmıştır. Bu bilgilerden hareketle tanımı açıklamağa çalıştığımızda, bir şeyin "bir kısmı" ve "bir türü" ifadelerinde bir belirsizlik ortaya çıkmaktadır. Bu belirsizliği yaratan ise, ifadelerde yer alan hem "bir" hem de "bölüm/kısım" ve "tür" kelimeleri olabilir. Şöyle ki: Acaba bu tanımdan anlaşılması gereken, tanımın "tek bir anlama bağlanabilme/tek bir anlam bildirme" kısımlarından ve "bir" kelimesinin kavram alanından hareketle, çok anlamlı bir kelimenin tek anlamlı bir kelime hâline gelmesi olayı mıdır? Şayet anlaşılması gereken bu ise; bunun, terimin "kelimenin kavram veya anlam kapsamı bakımından daralması/ kelimenin anlam alanında görülen daralma/ anlamlı bir birimin daha sınırlı bir kapsam içermeye başlaması" şeklinde verilen anlamıyla tam olarak örtüşmediği ortadadır. Çünkü tanımın bu kısmında tek bir anlama geçişten ziyade anlam alanındaki bir sınırlamadan/daralmadan söz edilmektedir. Bu, beş ayrı anlamı olan, başka bir deyişle beş ayrı kavrama ad olan bir kelimenin anlamlarından birinin zamanla kullanımdan düşmesiyle kelimenin anlam alanının

¹³ İsmail Parlatur, Nevzat Gözaydın, Hamza Zülfikar, Belgin Tezcan Aksu, Seyfullah Türkmen, Yaşar Yılmaz, *age.*, s. 344-345.

¹⁴ *Aynı eser*, s. 2265.

daralması olayı da olabilir. Nitekim terimde yer alan “daralma” kelimesi de tam olarak bunu ifade ediyor olmalıdır.

“Bölüm/kısım” ve “tür” kelimelerini dikkate alarak anlam daralması-
nın kavram alanını tespit ederken ise, kelimenin daha önce sahip olduğu
anamlardan bir kısmını kaybetmesi, öncesine göre daha az sayıda kavramı
karşılar duruma gelmesi olayının mı anlatıldığı, yoksa buradan anlaşılması
gerekenin cinsin tür, bütünün parça hâline gelmesi olayı mı olduğu şek-
linde bir belirsizlik ortaya çıkmaktadır. Bu arada anlam biliminde *özel-
leşme* ve *genelleşme* olarak ifade edilen anlam değişmesi türlerinin var oldu-
ğunu göz önünde bulundurduğumuzda bu belirsizlik bir kat daha artmak-
tadır. Çünkü bunlar da, anlam daralması için verilen bu tanımla açıklan-
maktadır. Bu da doğal olarak, yukarıda kavram kargaşası şeklinde ifade
etmeğe çalıştığımız durumu ortaya çıkarmaktadır. Aslında kargaşa, bu
bilgileri uygulama alanına geçirdiğinizde, yani kelimedede *anlam daralması*
mı *özelleşme* mi olduğunu tespit etmeğe çalıştığınızda tam olarak kendisini
belli eder. Meselâ *et-* fiili (bk. é:d-/é:t-/it-) Eski Türkçe döneminde (8-10.
yy.) ‘tanzim etmek, düzenlemek, düzene sokmak, yapmak, etmek, teşki-
lâtlandırmak, tertip etmek’ şeklinde çeşitli yan anlamlarla kullanılırken,
zamanla bu anlamlarından bazılarını kaybeder ve Eski Anadolu Türkçesi
sonunda sadece ‘etmek, eylemek, yapmak; imal etmek’ anlamlarıyla, anlam
alanı daralmış olarak karşımıza çıkar. *et-* fiilindeki bu anlam değişmesi
olayını, başlangıçta ‘kuru şey’ anlamına gelen *kak*’ın (bk. kak) 11.yy.’dan
sonra ‘erik, kayısı gibi meyvelerin kurusu’ için kullanılır hâle gelmesiyle
veya başlangıçta ‘yabani hayvanların tümü’ için kullanılan *kéyik*’in (bk.
kéyik) zamanla sadece ‘geyik’ için kullanılması olayı ile birleştirmek veya
aynı saymak mümkün değildir. Her iki türde de bir daralma söz konusu-
dur, ancak son iki örnekteki daralma olayı ilkinden daha farklı şekilde
gerçekleşmiştir.

Anlam daralması için verilen tanımın üçüncü kısmında ise “kelime-
nin genel bir anlamdan özel bir anlama geçişi (Korkmaz)”/ “genel bir an-
lamdan dar bir anlama geçerek değişmesi (Vardar)”/ “genel bir anlamdan
özel bir anlama geçiş (Türkçe Sözlük)” ifadeleri kullanılmıştır. Burada da
genel ve *özel* kelimeleri birtakım çelişkiler yaratmaktadır.

Genel, “bir şeye veya bir kimseye özgü olmayıp onun bütün benzerle-
rini içine alan, umum”¹⁵ ve *özel* de “1. Yalnız bir kişiye, bir şeye ait veya

¹⁵ İsmail Parlatır, Nevzat Gözaydın, Hamza Zülfikar, Belgin Tezcan Aksu, Seyfullah
Türkmen, Yaşar Yılmaz, *age.*, s. 836.

ilişkin olan 2. Bir kişiyi ilgilendiren veya kişiye ait olan, hususî, zatî vs.”¹⁶ anlamlarıyla Türkçe Sözlük'te yer almaktadır. Bu tanımlardan hareketle anlam daralması olayından, bir tür adının veya sıfatın *özel ad* hâline gelişini anlaşılabilir. Tabii B. Vardar'ın¹⁷ tanımında belirtildiği şekilde, özel ada dönüşmeden ziyade, içeriğin daha dar bir kapsama geçişi de anlaşılabilir.

Anlam daralması teriminin bizzat kendi tanımındaki karışıklık bu şekilde ortaya konduktan sonra, bu anlam değişmesi türü diğer türlerle birlikte ele alınacak ve karışıklık bu açıdan da ortaya konmağa çalışılacaktır.

Anlam daralması terimi ile anlatılmak istenen anlam değişmesi türünü tam olarak açıklayabilmek için, bu olayın tersi olan anlam genişlemesi türünün tanımına bakmak gerekir. Anlam genişlemesi, kelimenin anlam alanının genişlemesi, zamanla ilgili bulunduğu kavram alanı içinde yayılarak daha geniş, daha genel bir anlam kazanmasıdır¹⁸. Görüldüğü gibi bu terimin tanımında anlam daralmasının tanımında yer alan *bölüm/kısım, tür, genel, özel* gibi ifadeler yer verilmemiştir. Oysa ki birbirinin zıddı olan bu anlam olaylarının tanımı da bu zıt ilişkiyi ortaya çıkartıcı nitelikte olmalıdır.

Daha önce de söylediğimiz gibi anlam biliminde *anlam daralması* ve *genişlemesi* dışında, bunlarla yakından ilgili olan *özelleşme* (Alm. Spezialisierung, Fr. Specialisation, İng. Specialisation) ve *genelleşme* (Alm. Generalisierung, Fr. Généralisation, İng. Generalization) şeklinde iki anlam değişmesi türü daha vardır. *Genelleşme*, D. Aksan¹⁹ tarafından “bir özel adın bir tür veya sığata dönüşmesi” ve N. Üçok²⁰ tarafından da “nevi yerine cinsi gösteren kelimenin geçmesi” şeklinde yapılan tanımlarla ve bunlar için şahıs isimlerinin genelleşmesi şeklinde verilen örneklerle özel isimlere has bir anlam olayı gibi açıklanmıştır. Oysa ki B. Vardar²¹ Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü'nde *genelleşme* için “anlamlı bir birimin içeriğinin daha kapsamlı duruma gelmesi”, Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri adlı eserinde “kelimenin toplumsal alanının, gönderge

¹⁶ Aynı eser, s. 1744-1745.

¹⁷ Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998 s. 22-23.

¹⁸ Günay Karaağaç, *age.*, s. 36; Zeynep Korkmaz, *age.*, s. 10; Berke Vardar, *age.*, s. 23.

¹⁹ Doğan Aksan, *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara 1999, s. 91

²⁰ Necip Üçok, *Genel Dilbilim (Lengüistik)*, Ankara 1947, s. 75.

²¹ Berke Vardar, *age.*, s. 106.

alanının yayılması”²² tanımlarını vermiş; P. Guiraud²³, B. Vardar’ın ikinci tanımıyla örtüşen “sözcüğün toplumsal alanının yayılması” tanımını kullanmış; K. Ahanov²⁴, “kelimenin temel anlamının üstüne yan anlamlar yüklenmesi” tanımını yapmıştır. Yani terim, *özel bir adın genel ad hâline gelişi* gibi bir anlam olayından ziyade, içeriğin daha kapsamlı duruma gelmesi olayını ifade etmektedir. Nitekim, özel adlar anlam biliminin değil *özel ad bilgisi/ad bilimi* (onomastics)nin konusudur ve dolayısıyla sözlüğe değil, ansiklopediye ait bir alandır. Ancak “dil çalışmalarının, dilin anlam kısmından çok söz kanunları peşinde koşması, ad bilimi (onomastics) teriminin ikinci anlamının öne çıkmasına yol açmıştır”²⁵. Kısacası *genelleşme* olayı ile anlaşılması gereken *sadece* özel adın, varlığın genel bir sınıfını ifade eder hâle gelmesi olayı değil, kelimenin içeriğinin daha kapsamlı duruma gelmesi veya toplumsal alanının genişlemesi olayıdır. Dolayısıyla *özelleşmeden* anlaşılması gereken de sadece, cinsin tür adı hâline gelişi veya genel bir adın özel bir ada dönüşmesi değildir. *Özelleşme*, anlamlı bir birimin içeriğinin daha dar bir kapsama geçmesidir²⁶ ve bu anlam olayında nesnel ve hareketler arasındaki parça-bütün ilişkisi dikkate alınmalıdır.

Burada dikkat çekici olan nokta *özelleşme* ve *genelleşme* ile *anlam daralması* ve *anlam genişlemesi* terimleri arasındaki yakınlıktır. Bunlar, tam olarak aynı şeyi ifade etmemektedirler. Ancak anlam daralmasının *özelleşmeyi*, anlam genişlemesinin de *genelleşmeyi* kapsadığı ortadadır. Dolayısıyla bunları kendi içlerinde, her birini kendisine has olarak tanımlamak ve aralarındaki ilişkiyi ayrıca belirtmek en doğrusudur. Buradan hareketle *özelleşmenin*, anlam daralmasının bir alt dalı ve *genelleşmenin* de anlam genişlemesinin alt dalı olarak ele alınması ve her birinin tanımının kendisine has olarak yapılması, kavramlar arasındaki kargaşayı ve anlam bulanıklığını ortadan kaldırabilmek açısından, uygun olacaktır.

Sonuç olarak *anlam daralması* “kelimenin anlam alanının daralması, daha sınırlı bir kapsam içermeğe başlamasıdır”. Bu tanımın içerisinde bölüm-tür, genel-özel, parça-bütün gibi anlam ilişkilerini düşündürecek ifadelerden buraya kadar yaptığımız açıklamaların bir gereği olarak kaçınılması gerektiği kanaatindeyiz.

²² Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Ankara 1982, s. 89.

²³ Pierre Guiraud, *Anlambilim*, İstanbul 1984, s. 70.

²⁴ K. Ahanov, *Til Biliminiñ Negizderi*, Almatı 1993, s. 98.

²⁵ Günay Karaağaç, “Özel Ad Bilgisi”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* 593, İzmir 2001, s. 521.

²⁶ Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 164.

Teorik plânda açıklamağa çalıştığımız bu durumu, Eski Türkçenin başından Eski Anadolu Türkçesinin sonuna kadar yaptığımız taramaların sonuçlarıyla örneklendirmek konuya açıklık getirecektir. Türkçenin yaklaşık on yüzyıllık dönemi üzerinde yapılan art zamanlı inceleme sonuçlarının, yukarıda açıklanmağa çalışılan durumu daha net bir şekilde ortaya koyacağı inancındayız. Yaptığımız taramalar sonucunda aşağıdaki kelimelerin anlam alanlarında bir *daralma* meydana geldiği görülmüştür.

a y - : Eski Türkçe döneminde çok anlamlı bir yapı arz eden, ancak 11.yy.'dan itibaren anlamı daralmağa başlayan bu kelimeye bu yüzyıldan sonra Batı Türkçesinde rastlanmıyor. Bu kelimenin yerini *te-* ve *sözle-* almış gibi görünüyor. Clauson'un²⁷ kelime ile ilgili açıklaması şöyledir: “(1) geçişsiz ‘konuşmak’; (2) ‘söylemek, bildirmek, emretmek (bir şeyi Acc.)’; (3) ‘söylemek’ oratio recta’da söylenen kelimelerle. *Ay-*, *te:-* ve *sözle:-* arasında çok az bir anlam farklılığı var, fakat her nasılsa en eski dönemde *ay-*, diğerlerinden farklı olarak, önem kazanmış gibi görünüyor. Sadece aşağıdaki gibi kayıtlı; açıkça *ayt-*, *bk.*, ‘söylemek’ anlamına geldiğinde kullanım dışı olmuş. *Türkü VIII, Uyğ. VIII, Hak. XI, Hwar. XIV* ‘söylemek; anlatmak’ *Qutb. vs.*”

EUTS*	söylemek, konuşmak, haber vermek
İKP	anlatmak, açıklamak, söylemek, belirtmek, tasvir etmek “teñrisi ünteyü yol ayu berdi.” (60.7)
Kaş.	söylemek
KB	demek, söylemek

b a k a : : Kelimenin anlamını Clauson²⁸ şöyle açıklamıştır: “*Tek başına ‘kurbağa’; aynı zamanda ‘kaplumbağa’, eğer bir kelimeden sonra gelirse ‘boynuz, taş’, vb.*” Biz de taradığımız kaynaklarda kelimenin birincisi ‘kara kurbağa’ ikincisi de ‘bir rütbe’ olmak üzere iki anlamıyla karşılaştık. Nitekim Semih Tezcan²⁹ da bu kelimenin Orhon Türkçesinde *san* (ya da *ad*) olarak kullanıldığını ve ‘kaplumbağa’ anlamındaki kelimeyle aynı kelime olduğunu söylemektedir. Bu iki anlam arasındaki ilişkiyi ise şöyle açıklamaktadır: “*Kaplumbağa çok uzun yaşamasından dolayı Çin inancında sonsuz-*

²⁷ Sir Gerhard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, London 1972, s. 266.

* Kısaltmaların karşılıkları, yazının sonunda yer alan Kısaltmalar Cetveli’nde verilmiştir.

²⁸ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 311-312.

²⁹ Semih Tezcan, “Eski Türkçede *buyla* ve *bağa* Sanları Üzerine”, *Türk Dili Araştırmaları Yılığ (TDAY)-Belleten 1977*, Ankara 1978, s.68-69.

luğun sembolü olarak kabul edilmiştir. Eski Türk Çağında Türklerin de bu sembolü kullandığı, kimi yazıtların (Bugut, Taryat) büyük taş kaplumbağaların sırtına yerleştirilmiş olmasından anlaşılmaktadır. Eski Tü. бага 'kaplumbağa'nın san (ya da ad) olarak kullanılması bu sembolle sıkı sıkıya bağlı olmalıdır."

Ancak kelimenin 'rütbe' anlamına Uygur Türkçesinden sonra rastlamadık. Aşağıda da görülebileceği gibi kelime Kaş.'da sadece 'kurbağa' anlamıyla kayıtlıdır. Tarama Sözlüğü'nde de bir hayvan adı ve onun un-suru anlamlarıyla karşımıza çıkar. Kısacası kelime, zaman içinde 'rütbe' anlamını kaybetmiş, anlam daralmasına uğramıştır.

EUTS бага: kara kurbağa, odlu бага

Bаgа: bir rütbedir

Kaş. kurbağa

TS 1. kaplumbağa 2. kaplumbağanın kabuğu

é : d - / é : t - / i t - : Kelimedeki anlam değişmesi hakkında en ayrıntılı açıklama Clauson'dadır³⁰. Aşağıda yer alan Clauson'un açıklamaları ve yaptığımız taramalarda ortaya çıkan sonuçlar anlam daralması olayını ortaya çıkarmaktadır: *"Uzun bir semantik tarihi var; orjinalinde 'organize etmek, düzenlemek' anlamına geliyor (sadece NE Tuv.'da Pal. 576 yaşayan anlam), sonra 'süslemek, donatmak', sonra 'yaratmak'(düzenlenmiş bir plânın parçası olarak), sonra gittikçe önemini kaybederek sadece 'yapmak/oluşturmak' ve sonunda 'yapmak/etmek'. Bu değer kaybı başlıca Batı şivelerinde ortaya çıkmış; Doğu şiveleri, belki Kaş. tarafından belirtilen sebeplerle, bu kelimeyi kullanmaktan çekinmiş ve 'oluşturmak, yapmak' için kıl-'ı kullanmağa devam etmiştir. 'Oluşturmak, yapmak' anlamı için neredeyse daima bütün modern şivelerde yaşıyor. Fakat pek çok şivede esas olarak, yabancı isimlerle, özellikle Arapça isimlerle birleşik fiiller oluşturmak için kullanılıyor. Bu fiilin ünsüzü, at-'nkinden farklı olarak, SW (Oğuz) şivelerinde ünlülerden önce -d-'dir ve bu şüphesiz en eski şekli gösterir. NE şivelerindeki ara ses -d- genelde olduğu gibi önemli değil. Türkü VIII, Uyğ. VIII, Hak.(ve Oğuz) XI, Çağ. XV, Hvar. XIII."*

OA tanzim etmek, düzenlemek, düzene sokmak, yapmak, etmek, teşkilâtlandırmak, tertip etmek

"Soğdak bodun iteyin tiyin Yinçü ögüzüg keçe Temir Kapıgka tegi süledimiz." (KA.DC: 39)

³⁰ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 36-37.

EUTS düzenlemek, tertip ve tanzim eylemek, süslemek, hazırlamak, etmek

itdür-: ettirmek, tertip ve tanzim etmek, düzenlemek

M techiz etmek, süslemek, yapmak, düzenlemek

Kaş. (yardımcı fiil) yapmak, etmek, eylemek; (Oğuzca) kılmak

KB yapmak, etmek, eylemek, kılmak ; düzenlemek, yoluna koymak, hazırlamak

SN etmek, yapmak

KG 1. yapmak, etmek 2. kılmak (namaz) 3. kurban kesmek, kurban etmek

“Ve eger vakt namazın ider-ken kalmış namazın ańsa eger vakt gin olsa...” (19b.14) (namaz kılmak)

“Eger bayram namazından ilerü kurban itseler reva olur...” (106b.9) (kurban kesmek)

DK etmek, eylemek, yapmak

ŞŞÇ 1. yapmak, işlemek 2. imal etmek

“Karındaşı dahi bir name yazdı

Mürekkep itmek için anber ezdi” (52662) (imal etmek)

içgerü:: iç'in yön gösterme şekli olan bu kelimenin tam anlamı ‘içeriye doğru’dur. Genellikle ‘içeri, iç’ anlamında kullanılmaktadır. Ancak kelimenin Eski Türkçedeki kayıtlarına baktığımızda daha o zaman yan anlamlar kazandığını ve ‘hükümdar sarayı, saray içi’ gibi anlamlara geldiğini görmekteyiz. Bu da kelimedede daha önce gerçekleşmiş bir anlam genişlemesine işaret etmektedir. Ancak daha sonraki yüzyıllarda kelimenin ikinci anlamı kaybolmuş ve kelime sadece ‘iç, içeri’ anlamıyla yaşamağa devam etmiştir. Bu da kelimenin anlam alanının Eski Anadolu Türkçesinin başlarından itibaren daraldığını göstermektedir.

EUTS 1. enderun, saray içi 2. içeri

İKP içeriye, içerde, hükümdarın yanına doğru, kral sarayında, hükümdarın sarayı

SN 1. içeri 2. daha ileri

H içeri, dahil, iç

ŞŞÇ içeri, içeriye

i di :: Başlangıçta tam olarak ‘efendi, sahip’ anlamına gelen kelime anlamını genişleterek ‘Sahip’ (Tanrı) anlamında kullanılmıştır. Ancak bu anlamı da daha sonra kaybolmuştur. Oldukça karmaşık olan kelimenin fonetik tarihi ile ilgili olarak Clauson³¹, şunları söylemektedir: “*Orijinal şekil idi: olmalı, fakat sinonim kelime iğe/iye/i-e o kadar eski ki idi: şekliyle ne kadar süre var olduğu tam olarak hesaplanamıyor. Yine de, büyük ihtimalle, sonda sıra dışı bir ünlü değişikliğiyle sekonder bir şekil gibi görünüyor. Konumu, Moğolca sinonim kelime ece(n)'nin varlığıyla karışmış ki bu da XIII. yy.'a kadar gider. Ece:, Türkçe alıntı kelimeye benziyor. İdi:, Moğolca'da ici olmuş olmalı, fakat iğe/iye'nin Moğolca'da ece olması çok zor, böylece eğer bu iki kelime aynı ise kelime, ünlü değişikliği tamamlanmadan önce ödünç alınmış olmalı ve daha sonra da bununla uyuma girmek için değişmiş olmalı. Oldukça farklı sekonder şekillerle yaşıyor, her zaman tanımak kolay olmuyor.*”

OA sahip, efendi , rab

EUTS sahip

iğe: 1.idi = sahip, bey 2. bahip = ie, bey 3. peri, ruh (me-
caz)

DK iye: sahip

ŞŞÇ eye: sahip, malik

TS eye/iye: malik, sahip, efendi

i ş i :: Eski Türkçe döneminde büyük bir anlam çeşitliliğine sahip olduğunu gördüğümüz kelime, 11. yy.'dan sonra sadece ‘kadın’ anlamında kullanılmıştır. Kelime hakkında Clauson³² şu açıklamayı yapmaktadır: “*‘hanım’, beg’in dişi karşılığı; tekil olarak sadece Uyğ.'da ve açıkça sadece beg'le ilişkili olarak ortaya çıkıyor; Kaş. tarafından kısaltılmış çokluk olduğu söylenen işle:r oldukça uzun yaşamış. Teklik şekil é:ş'in iyelik ekiyle birleşmesi ‘eşi’ ve çokluğun sadece bu kelimenin saygı ifade eden şekli olması pekâlâ mümkün, fakat eğer böyleyse, Kaş.'nın bunu ortaya koymaması garip. Uyğ. VIII, Hak.XI.*”

Clauson'un da belirttiği, Uygur Türkçesinde ortaya çıkan *beg işi* terkinin anlamı konusunda R. R. Arat³³ “*manası açık ve tereddütsüz gibi görünen bu kelimenin menşei henüz karanlık kalmakta devam etmektedir. Kelimenin yalnız idareciler sırasında ve yalnız beg ile birlikte ve onun bir müteradifi gibi kullanılması dikkate değer... Eğer burada işi hakikaten “beyin zevcesi” mânâsına*

³¹ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 41.

³² Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 256.

³³ Reşit Rahmeti Arat, *Eski Türk Şiiri*, Ankara 1986, s. 358.

geliyorsa, o zaman bu işi <iş-i şeklinde izah edilebilir. Fakat bununla da mesele halledilmiş sayılmaz; işike (iş-i-ke) iyelik eki olan kelimeler gibi tasrif edilmediğine göre, bu tâbirin çok eski olup sonradan bunun kilişleşmiş ve aslının çoktan unutulmuş olduğunu kabul etmek icap eder” demektedir.

Kelimenin Uygur Türkçesi döneminde hem ‘hanım, kadın, eş’ hem de ‘prens, beğın eşi’ anlamlarıyla kullanılması, daha sonraki yüzyıllarda ise sadece ‘kadın’ anlamında geçmesi anlamının daraldığını ifade eder.

EUTS 1. kadın, hanım, zevce, eş, hatun 2. prens, tanınmış, yüksek tabakaya mensup kadın, hanım

Kaş. işiler: kadın

KB işi: kadın

su:v: “ ‘su’; bütün dönemlerde yaygın... Türkü VIII’de yer suv pek çok defa ortaya çıkıyor; bunun mistik veya dinî anlamı olduğu iddia edilmektedir, fakat bu ve diğer şivelerdeki metinler sadece ‘toprak’, yani hem toprak hem de nehri, gölü içinde bulunduran saha vs. anlamına geldiğini göstermektedir.”³⁴

Clauson’un bu açıklamalarından hareketle kelime bir anlam daralması olduğunu düşünebiliriz. Çünkü kelime daha sonraki dönemlerde yalnızca ‘su’ anlamında kullanılmış, eski mistik veya dinî anlamını yitirmiştir.

Eski Türklerin dinî inançlarında suyun yeri konusunda Bahaeddin Ögel’in³⁵ açıklamaları aydınlatıcı nitelik taşımaktadır: “Türkler, toprak ve suyu birlikte tutuyorlar: Bütün büyük dünya kültürlerinde, toprak ile su, ayrı ayrı unsurlar olarak görülmüşlerdir. Türkler ise toprağı, susuz olarak düşünememişlerdir. Bu, gerçekçi bir görüştür. Ancak toprak ile su birbirlerinden kesin olarak da ayrılmamışlardır. “Yer ruhları”, yer ve sular içinde toplanmışlardır. “Türklerin yer ve suları” aynı zamanda Türklere yardım ediyorlardı. ... Çaylar, ırmaklar ve göller, canlı ve yaşayan şeyler gibi kabul edilmişlerdi. Bunlar, Tanrı gibi insanların çok üzerinde bulunan, mukaddes varlıklar değillerdi. İnsanlar onlarla ilişki kurabilirlerdi”.

İslamiyet’in kabulünden sonra da Türklerde suyun değerini yitirmediği, eski kutsallığını muhafaza ettiğine değinen Ögel³⁶, Anadolu’da da bu geleneğin değişmediğini, su içmenin bir “saygı protokolü” içinde yapıldığını, bu saygı töresinde “ekmek ile su”yun birbirinden

³⁴ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 783.

³⁵ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi II. Cilt*, Ankara 1995, s. 321-322.

³⁶ Bahaeddin Ögel, *age.*, s. 327.

ayrılmadığını, nitekim 11. yüzyıl kaynaklarında da yaygın olarak, yemek için “aş-su” denildiğini belirtmektedir. *Yüz suyu* ‘onur, şeref, itibar’ anlamlarında kullanılır, ‘beylerin onuru’na da *bey suyu* denir³⁷.

tizig (d-): Bu kelime için Clauson³⁸ şu açıklamayı yapmıştır: “*tiz-den türemiş isim; ‘sıra, dizi, (inciler için) ip’ vb. Bazı modern şivelerde yaşıyor; NE Tuv.’da dizig; SW Osm.’da dizi. Uyg. VIII, Hak. XI.*”

Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü’nde kelime ‘dizi, sıra’ anlamları dışında ‘gerdanlık’ anlamıyla da geçmektedir. Ancak daha sonraki kaynaklarda kelimenin bu anlamına rastlanmamıştır. Bu da kelimenin anlam daralmasına uğradığını göstermektedir.

EUTS dizi, sıra, silsile, gerdanlık

Kaş. sıra, saf, dizi

uğuş: Eski dönemde tek bir aileden daha geniş olmak şartıyla, ‘bir boy veya kabileden daha küçük birlik’, ‘genişlemiş aile’, daha belirsiz olarak ‘aile’ anlamındadır; bundan hareketle kelime ‘nesil’ veya ‘akrabalık derecesi’ anlamına gelmeğe başlar ve sonra ‘ailenin küçük üyesi, torun’u ifade eder³⁹.

Eski Türkçede *uğuş*’un *ok* ‘nesil, soy, boy, kabile teşkilatı’ ile olan anlam yakınlığına değinen S. Çağatay⁴⁰, bugün *uk* ‘aile, soy, nesil, boy’ anlamında yalnız Altay lehçelerinde yaşadığını, Eski Uygurca’daki *oğuş* ‘kabile, boy’ün da bu kelimeyle ilgili olması gerektiğini belirtir.

Kelimedeki anlam daralmasına değinen A. Caferoğlu⁴¹, bu daralmayı şöyle açıklar: “*Ashında kelime, eski çağlardan kalmış olduğundan, hem ‘toplum’, hem de ‘akrabalık’ anlamında kullanılmaya başlamıştır. Kaşgarlı buna bir tanık olmak üzere oğuşlan- sözüne ‘aile, hısım, akraba’ gibi birbirini tamamlayan akrabalık anlamını vermiştir. Anlaşılan eskiden etnonim anlamında ‘soy, boy, kabile’ gibi geniş anlamda kullanılan bu kelime, Karahanlılarda artık ‘akraba örgütü’ gibi bir anlayış türü almıştır.*”

Araştırmacıların değindiği bu anlam daralması olayı taramamızda da ortaya çıkmıştır.

³⁷ Bahaeddin Ögel, *age.*, s. 333.

³⁸ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 574.

³⁹ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 96.

⁴⁰ Saadet Çağatay, “Türkçede Çocuk Kavramı”, TDAY- Belleten 1977, Ankara 1978, s. 7.

⁴¹ Ahmet Caferoğlu, “Kaşgarlı Mahmut’a Göre Akrabalık Adları”, *Türk Dili Aylık Dil ve Edebiyat Dergisi XXVII*, 253 (*Divan ü Lügati’t-Türk Özel Sayısı*), 1972, s. 23-24.

OA oymak, hısım, akraba, kabile, soy sop, kavim kardeş, aile, nesil, soy

“Bir kişi yangılsar oğuşı bodunu bişükinge tegi kıdmaz ermiş”.
(KA.GC: 6)

ETG kabile, nesil, akrabalık; üç u. Üç devir; mazi, hal ve istikbalin nesli

EUTS oğuş: kabile, soy sop, aile, klan, nesil, oymak; hısım, akraba

uğuş: 1. benzeyiş 2. soy sop, kabile, soy

İKP nesil, alan

“Tegin inçe tep sakınç sakıntı tözimin oğuşumın belgürti sözleser inim ölgey.” (LXVII.1)

Kaş. oğuş: oymak; hısım, akraba

yalğa: - (d-): Kelimenin yapısı ve bundan hareketle anlamı konusunda Günay Karaağaç'ın⁴² “Dil, Ağız ve Kulak ile İlgili Kelimelerimiz” adlı çalışmasında dikkat çekici görüşler vardır. Karaağaç yazısında *kılavuz*, *yalavaç*, *elçi*, *keleçi* gibi kelimelerin, *til/dil* ‘dil; dil, lisan’ morfeminin dal şekillerini taşıdıklarını, ‘dil’ anlamındaki çuv. kal ~ *yal ~ *él ~ mog. hel/kele(n) ~ til ‘dil’ şeklinde kabul edilebilecek dal şekillerin öncelik sonralık ilişkisini tartışabilecek bilgilere sahip olmadığını belirtir. Dil kelimesinin türemişlerinden *yalavaç*'ı açıklarken, Räsänen'in görüşlerine yer veren Karaağaç⁴³, Räsänen'in⁴⁴ düşündüğü *yala- ‘çağırmaq, davet etmek’ diye bir dal şeklin mutlaka var olduğunu ve ‘çağırmaq, davet etmek’ üst anlamından önce, daha alt bir kavram olan ‘söylemek, demek’ anlamına gelmesi gerektiğini belirtir. Devamında *yal ‘dil’ /*yala- ‘söylemek, demek’ dal şeklinin *yala*-‘yalamak’, *yalvar*- ‘yalvarmaq’ vs. gibi birçok türemiş şekil ve anlamları olduğuna değinir. Buna göre ‘yalamak’ anlamındaki *yala*- kelimesi, *yala*-‘söylemek, demek’ dal şeklinin bir türemişidir. Kelimenin tam olarak ‘yalamak’, Uyğ.'da bazen mec. anlamda ‘okşamak’ anlamına geldiğini söyleyen Clauson⁴⁵, Kaş.'da geçen ve Günay Karaağaç'ın görüşleriyle de

⁴² Günay Karaağaç, “Dil, Ağız ve Kulak İle İlgili Kelimelerimiz”, *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi VII*, İzmir 1993, s. 94.

⁴³ Günay Karaağaç, *age.*, s. 99.

⁴⁴ Martti Räsänen, *Versuch Eines Etymologischen Wörterbuchs Der Türkischen Sprachen*, Helsinki 1969, s. 181b.

⁴⁵ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 926-927.

örtüşen 'töhmetlemek' anlamına hiç değinmeden Moğ. ve modern Türk şivelerindeki şekillerini sıralar. Ancak zamanla bu yan anlamların kaybolmasıyla kelime anlam daralması meydana gelmiştir.

ETG	yalamak
EUTS	yala-: yalamak yalğa-: 1. yalamak 2. okşamak
Kaş.	yala-: töhmetlemek yalğa-: yalamak
ŞŞÇ	yalamak

yarat-: *yara-*'ın ettirgen şekli. Tam olarak 'uygunlaştırmak, müsaitleştirmek veya uygun bulmak' vb. anlamına geliyor. Fakat en eski dönemden beri de daha belirsizce 'yaratmak', özellikle dünyayı yaratan Tanrı için kullanılıyor⁴⁶. Eski Türkçe döneminde yukarıda geçen anlamların tümü yaygınken, 11. yy.'dan sonra daha önceki anlamların bir çoğu yok olmağa ve kelime 'yaratmak' anlamıyla var olmağa başlıyor.

ETG	yaratmak, yoktan var etmek, süslemek, hazırlamak, tercüme etmek
EUTS	1. yaratmak, vücuda getirmek, tanzim etmek, düzene koymak, yeniden gözden geçirmek 2. süslemek 3. beğendirmek, kendisini göstermek (hukuk) 4. teşvik etmek, gayret etmek
M	düzenlemek, donatılmak, koşulmak; yeniden gözden geçirerek çevirmek
Kaş.	yaratmak; (Oğuzca) oranlamak, oranlayıp yapmak; kendinden uydurmak
KB	yaratmak, vücuda getirmek
KG	halketmek, yaratmak
GT	halketmek, yaratmak
DK	yaratmak
ŞŞÇ	yaratmak
TS	yaratgan: Yaradan, Tanrı

Aşağıdaki kelimelerin anlam alanlarında ise *özelleşme* yoluyla bir daralma olduğu görülmüştür:

⁴⁶ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 959-960.

aba:/apa:/ebe:/epe:: Kaynaklara indiğimizde kelimenin Eski Türkçe döneminde, özellikle Orhun Abideleri'nde 'ecdat' genel anlamına geldiğini, ancak kısa zamanda bu genel anlamın darlaştığını, Uygur Türkçesi döneminde 'abla, büyük kız kardeş' anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Aşağıda görüleceği gibi kelime 11. yy.'da Kaş.'da 'baba; ana', KB'de 'adem, insan' anlamlarında geçmektedir. 13. yy.'dan itibaren ise Nazmül-Hilâfiyyat Tercümesi, Kitab-ı Gunya gibi Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde 'büyük anne, büyük nine' anlamlarıyla kullanılmıştır. Aynı anlam Tarama Sözlüğü'nde de geçmektedir. Kelimedeki bu anlam zenginliğine dikkati çeken Clauson⁴⁷, hazırladığı etimoloji sözlüğünde bu kelimeye ayırdığı maddede şu açıklamaları yapmaktadır: *"Bu şeklin kelimeleri, çeşitli akrabalık terimlerini ifade etmek üzere modern Türk şivelerinde çeşitli anlamlarla bol miktarda bulunmaktadır. Şöyle ki: (1) 'ata' (2) 'büyük baba' (3) 'büyük anne' (4) 'baba' (5) 'anne' (6) 'amca' (7) 'hala' (8) 'abi' (9) 'abla' (10) (tahminen mec.) 'ebe'. Bazısı, mesela aba: 'amca', Moğolca abaga'nın kısaltması ve ab...la başlayan diğer kelimeler kesinlikle yabancı; genellikle tek bir dil grubunda ortaya çıkan diğerlerinin kaynakları bilinmiyor. Tek eski şekil Türkü'de apa: 'ata' ve Oğuz'da ebe: 'anne'ymiş gibi görünüyor. Kaş. ilkinin kaydetmemiş, fakat KB'de var. Bu eski dönemde sık sık ünlülerin arka mı ön mü olduğundan ve ünsüzlerin ünlü mü ünsüz mü olduğundan emin olmak imkansız; ilerdekiler akla en yakın transkripsiyonlar. Türkü VIII, Uyğ. VIII, Hak. XI, Çağ., Osm. XIV ebe; XIV ve XV'de ebe 'büyük anne' anlamına geliyormuş gibi görünüyor. TTS I; II, XVIII'de 'ebe' anlamına gelmiş; aynı zamanda ebem gömeçi gibi bir veya iki terkipte de bulunuyor."*

"Kaşgarlı Mahmud'a Göre Akrabalık Adları" adlı makalesinde aile örgütünün başı sayılan 'ana, anne'nin, Kaşgarlı'nın akrabalık düzeninde aba ile ifade edildiğini belirten Ahmet Caferoğlu⁴⁸ devamında şöyle demektedir: "Söz bu telaffuzu ile Oğuzlara aittir. Karluklarda ise apa'dır. Tübetlerde aynı söz 'baba' karşılığında kullanılmıştır."

Kelimenin bir unvan olarak da kullanımına dikkat çeken A. Donuk⁴⁹, Orhun Abideleri'nde Tonyukuk'un unvanları arasında (Inançu Apa Yargan Tarkan) bunun da yer aldığını, Apa Tarkan'ın Çin belgelerinde de 'baş kumandan' olarak yorumlanabilecek şekilde kullanıldığını bildirmektedir.

⁴⁷ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 5.

⁴⁸ Ahmet Caferoğlu, *age.*, s. 24.

⁴⁹ Abdülkadir Donuk, *Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Unvan ve Terimler*, İstanbul 1988, s. 2.

Radloff⁵⁰, kelimenin anlamlarını ‘baba, büyük baba; dede, cet; amca; abi; ayı’ olarak vermiştir.

Milletlerin hayatında değer verdikleri kavramların onların dillerinde de önemli bir yeri vardır. Türklerde de akrabalık çok önemli bir kavramdır ve bu önem onun diline de yansır. Dolayısıyla Türkçede akrabalığı ifade etmek için kullanılan kelimelerin kullanım sahasında, sayısında ve anlam alanında büyük bir çeşitlilik söz konusudur. *Aba* kelimesi de bu kelimelerden biridir. Kelime hem fonetik hem de semantik yönden büyük bir çeşitlilik arz eder.

“Herhangi bir konudaki bilgilenmelerin artması, kelimelerin anlam alanlarının bölünmesine ve yeni adlarla adlandırılmalarına; bilgilenmenin zayıflaması ve komşu kavramların, dolayısıyla bunların adlarının dilde kullanılma yüzdelerinin düşmesi, anlam alanlarının komşu alanları da içine almasına yol açar.” şeklindeki Günay Karaağaç’ın⁵¹ sözleri, bu kelimedeki anlam olayını çok açık bir şekilde dile getirmektedir.

OA ecdat, büyük baba

“Kişi oğlunda üze eçüm apam Bumın Kagan İstemi Kagan olurmuş” (KA.DC: 1).

EUTS abla, büyük kız kardeş

ETY apa: abla

“Çur apası barur” (530: VI.1)

Kaş. baba (Tibet dilince)

ana (Karluk Türklerince)

KB apa: adem, insan

“apa yazdı erse bayat kınadı

bu dünyag tunek kıldı erklig idi” (3520)

NHT büyük anne

“Yani atadan, anadan, dededen, abadan, oğuldan, kızıdan artuk hişavendlerine nafaka virmek” (99b/10)

KG ebe: büyük anne, nine

TS aba: 1. ana, anne 2. nine, anneanne

⁵⁰ W. Radloff, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte I*, S.Petersburg 1893, s. 620.

⁵¹ Günay Karaağaç, “Eş Yazılılık, Eş Seslilik ve Çok Anlamlılık”, *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi VIII*, İzmir 1996, s. 38.

“Vefat eden kahveci Mehmet bin Hızır'ın sağıyre Hatice'ye abası Zeynep bint Hacı Mustafa vasiy olup...” (TS I 1) (ana)

“Hasan ile Hüseyin'in ataları Aliye'l-Murtaza ve anaları Fatimate'z-Zehra, dedeleri Muhammede'l-Mustafa ve abaları Hadicete'l-kübradır.” (TS I 1) (nine)

ebe: büyük anne, nine

ala:ç u:: ‘çadır, kulübe’ anlamındadır. Clauson⁵², daha sonraki şekillerin genellikle son ses -k'ya sahip olması sebebiyle bunun alıntı bir kelime olabileceğini söylemektedir. Kelime, başlangıçta genel anlamda iken sonradan ‘göçmenlerin çadırı’ anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonra (bilhassa 11. yy.'dan sonra) *çadır* kelimesinin yaygınlaşmasının da etkisiyle kelimenin anlam alanı daralmış ve sadece ‘göçmenlerin çadırı’ anlamında kullanılır olmuştur.

Alaçuk'un adını renginden almış olabileceği görüşünde olan B. Ögel⁵³, kelimenin ‘derme çatma yapılmış, salaş ve fakir çadır’ anlamına geldiğini, Türk dünyasında ve en çok Anadolu'da görülen bir deyim olduğunu⁵⁴ söylemekte, “yoksul alaçuğı” ifadesinin Anadolu'da 14. yüzyıldan itibaren görüldüğünü, 15. yüzyılda yoksul bir kadının çadır veya kulübesi için “karıcuğun alacuğı” dendiğini bildirmektedir⁵⁵.

EUTS alaçık

M kulübe

Kaş. alaçuk; çadır

TS göçmen çadırı

béleg: Kaynaklarda sadece ‘hediye’ anlamıyla geçen kelimenin asıl anlamı, Clauson'un⁵⁶ da belirttiği gibi ‘sarılmış şey’ olmalı. Bunu temel anlamı kabul edersek kelimedeki özelleşme olduğunu söyleyebiliriz: “2 béle:-'den türemiş isim; asıl anlamı ‘sarılmış şey’, pratikte ‘hediye’, taşınmak için paketlenmiş şey özel anlamıyla kullanılıyor. Pek çok küçük NE ve NC şivesinde ve NW Kaz.'da bülek yaşıyor. Moğ. kelime beleg (Kow. 1115, Haltod 282) alıntı bir kelimedir ve bazı NE şekilleri Moğolca'dan geri alıntı olabilir. Uyğ. VIII,

⁵² Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 129.

⁵³ Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş 1*, Ankara 1991, s. 269.

⁵⁴ Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş 6*, Ankara 1991, s. 300.

⁵⁵ Bahaeddin Ögel, *age.*, s. 301.

⁵⁶ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 338.

Hak. XI, Çağ. XV, Osm. XIV-XVI beleg 'hediye', XVI'dan sonra kaydedilmemiş."

Kaş. armağan; konuğun hısımlarına getirdiği armağan, bir yerden başka yere gönderilen armağan.

AH hediye

SN hediye, armağan

ETT hediye, bahşış

TS hediye, armağan

b o ğ ı m : *boğ-*'dan türemiş isim (semantik bağ belirsiz); 'eklem veya oynak; (sap'da vs.) boğum'⁵⁷. Karşımıza ilk defa Kaş.'da 'boğum' anlamıyla çıkıyor. Belli ki kelime temel anlamı olması gereken 'boğma işi' anlamını kaybetmiş ve 'boğum yeri' anlamıyla yaşar olmuştur.

Kaş. boğum

ŞŞÇ parmakların şişkin kısmı, parmak boğumu

b o ğ m a k : Somut isim olarak kullanılıyor. *boğ-*'ın mastar şekli. 'Sıkıca giyilen şey, yaka, tasma düğmesi, gerdanlık' vb. (semantik bağlantı için karşı. İngilizce 'choker') anlamlarına geliyor. Sadece SW Osm.'da yaşıyor ki burada normal olarak *boğum*'la sinonimdir (fakat Sami 316 *boğmak* 'eklem' ve *boğmuk* 'gerdanlık' arasında ayırım yapıyor)⁵⁸. Kelime başlangıçta boyuna konan pek çok şey için kullanılırken anlam alanını daraltmış ve sadece gerdanlık, kolye vb. için kullanılmaya başlanmıştır. Karahanlı Türkçesi döneminden önce kayıtlı değildir.

Kaş. gerdanlık, gelin gerdanlığı

TS gerdanlık, kolye

b u r ç a k : Bahaeddin Ögel'e⁵⁹ göre kelime başlangıçta, Uygur Türklerinde baklagillerin hepsi için kullanılan bir kelime idi. Daha sonra XI. yy.'da daha çok 'fasulye' için kullanılmaya başlandı. Kelime Clauson'un⁶⁰ da belirttiği gibi *burmak* 'güzel kokmak'tan türemiş 'güzel kokulu şey' anlamında genel bir anlama sahipken, biraz özelleşerek 'baklagiller türünden şeyler' ve ardından biraz daha özelleşerek 'fasulye' ve bazen de 'bezelye' gibi bitkiler için kullanılmıştır. Zamanla mecazî bir anlam kazanmış ve 'dolmuş tanesi, ter tomurcuğu' gibi anlamlara da gelmiştir.

⁵⁷ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 315.

⁵⁸ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 315.

⁵⁹ Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş 2*, Ankara 1991, s. 169.

⁶⁰ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 357.

Kelimenin Eski Anadolu Türkçesindeki kullanımını için Ögel⁶¹ şöyle diyor: “*Burçak* sözünün eski Anadolu terminolojisinde yalnızca “*vicia savita*” için söylendiği de bir gerçek idi.” “Eski Türkçe Üzerine Üç Not” başlıklı yazısında Clauson⁶², daha çok yiyecek isimlerinde kullanılan ekleri sıralarken -çak/-çek’i de veriyor ve bu eki burçak > bur-çak ‘fasulye, nohut’ ile örneklendiriyor. L. Râsonyi⁶³ ise, Tarihte Türklük adlı eserinde Eski Türklerde çiftçilik konusuna değinirken, *burçak* kelimesinin ‘burç = biber-imsi tohum’ anlamına geldiğini söyler.

Anlam ve yapı olarak açıklamağa çalıştığımız bu kelimenin metinleri tararken şu anlamlarda geçtiğini gördük ki bunlar açıklamalarımızı kanıtlar niteliktedir:

EUTS	bezelye, burçak
Kaş.	burçak ter taneleri
DK	iri ter tanesi

çanak: “Orjinalinde ‘oyuk, konik nesne’ gibi bir şey; *SE Türki*’de ‘un değirmeninin ambarı’; *NC Kır*’da ‘göz yuvası; keten tohum kabuğu; fasulye kabuğu; mezar yeri’; *SW Az*’de, *Tkm*’de ‘tahta kap’; *Osm*’da ‘toprak kap’da yaşıyor. *Hak*.XI, *Çağ*. XV, *Oğuz* XI.”⁶⁴

EUTS	çanak, kap, ölçü kabı
Kaş.	kap kacak (Oğuzca); çanak, tuzluk ve tuzluğa benzer ağaçtan oyulmuş kap
Mar.	çanak, kap
ŞŞÇ	çanak

çerig: Eski Türkçe döneminde ‘ordu’ anlamında da kullanılan kelimenin, bu anlamının daha sonra yaşamadığını, genellikle ‘asker’ anlamında kullanıldığını görmekteyiz. “*orjinalinde* ‘savaş düzeninde tertip edilmiş askeri birlik’, ‘ordu’dan çok daha sınırlı bir anlamda, aslında *sü*: idi. Fakat *sü*: kullanım dışı olmağa başladığında daha genel olarak ‘ordu, askeri birlik’ vs. için kullanıldı. *Kaş*’nın 3 *çer*’den türetmesi morfolojik olarak imkansız. *Moğ*’da (*Haensch* 26) eski bir alıntı kelime; küçük fonetik değişikliklerle bütün modern

⁶¹ Bahaeddin Ögel, *age.*, s. 169.

⁶² Sir Gerhard Clauson (Çev : Ahmet Leventoğlu), “Eski Türkçe Üzerine Üç Not”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1966, Ankara 1989, s. 28.

⁶³ L. Râsonyi, *Tarihte Türklük*, Ankara 1988, s. 53.

⁶⁴ Leonard Bloomfield, *age.*, s.480.

şivelerde yaşıyor, fakat şimdi bazı SC, NW şivelerinde kullanım dışı. Türkü VIII, Uyğ. VIII, Hak. XI, Çağ. XV, Hwar. XIII (?).⁶⁵

EUTS	asker, çeri, ordu
Kaş.	asker, asker dizisi; ordu
KB	asker, ordu
SN	asker, ordu
KT	ordu
TİKT	ordu

“Az gişi kaldı, ol çeriden kim ol sudan içmedi.” (128b.8)

DK asker

“Tekür çerisin divşirüp meydana geldi, çadır dikdürdi.” (85-8)

ŞŞÇ asker

TS 1. asker 2. savaş

“Yürüdüm çerüden taşra çıktım... Çeri gittikten sonra.....” (TS III 863) (savaş)

eke :: Uygur Türkçesinde ‘abla, abi, büyük kardeş’ gibi anlamlarla kullanılan bu kelimenin anlamını Clauson⁶⁶ “*orjinalinde ‘kendisinden daha yaşlı ve babasından daha küçük yakın bayan akraba’, bu hem ‘küçük hala’ hem de ‘büyük kız kardeş’ sonra sadece ‘büyük kız kardeş’tir*” şeklinde açıklamıştır. Kaş.'da ‘büyük kız kardeş’ anlamıyla geçen kelime daha sonra Eski Anadolu Türkçesinde ‘abi, baba’ anlamıyla yer değiştirmiştir. Yani başlangıçta anlam genişlemesine uğradığını gördüğümüz kelime daha sonra yakın bir anlama geçmiştir. Günümüz şivelerinde de yaygın olarak ‘yaşı büyük, akraba erkekle ilgili bir terim’ olarak kullanılır⁶⁷. Nitekim T. Gülensoy'un⁶⁸ “eke sözünün ETY'nda ve eski Uygur Türkçesinde de ‘abla, büyük kız kardeş; annenin veya babanın büyük veya küçük kız kardeşi’ anlamlarında kullanılmış olması, bu sözün Mançucada da olduğu gibi birkaç anlama geldiğini göstermektedir” şeklindeki cümlesi de kelimenin çok anlamlılığına işaret etmektedir.

⁶⁵ Leonard Bloomfield, *age.*, s.480.

⁶⁶ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 100.

⁶⁷ Kaydarov ve M. Orazov (Çev.: Vahit Türk), *Türklük Bilgisine Giriş*, İstanbul 1999, s. 54.

⁶⁸ Tuncer Gülensoy, “Altay Dillerindeki Akrabalık Adları”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1973-1974*, Ankara 1974, s. 295.

Eş kaynaklı gibi görünen *eke*, *ece*, *eçi* kelimelerinin anlam alanlarının da birbirine yakın olduğu açıktır. Bu yakınlığa Tuncer Gülensoy⁶⁹ da değinmektedir: “Eski Türk Yazıtlarında ve Uygur Türkçesinde ‘hala’ karşılığı olarak belli bir isim görülüyorsa da, DLT’de *eçe* ~ *eke* ~ *eze*; Kıpçak: *eke* ‘hala, bibi (Ettuhf.); Çağatay: *ekeşi* ‘büyük kız kardeş’ (Radl.); Yakut *agaş* (İd.) (Radl.); Kazan, Kırım: *apa* ‘abla,hala, teyze’ (Radl.); Kırgız: *epe* (İd.) (Radl.); Çuvaş *appa* ‘baba yahut annenin en küçük kız kardeşi’ (Çuv. Sözl. 5) ~ *akka* ‘hala, teyze’ (Çuv. Sözl. 91) sözlerinden, bu adın müşterek bir *apa* ~ *epe* veya *aka* (> *aga*) ~ *eke* şeklinde kullanıldığı görülmektedir.”

G. Doerfer⁷⁰ bu kelimenin belki de ‘daha büyük (genel)’ anlamına sahip olduğunu söylemekte ve Söz Derleme Dergisi’nden aldığı “*eke* ‘yaşlı, ihtiyar; tecrübeli’ (pek çok ağızda)” örneğini vermektedir. Clauson⁷¹, Senglah’da yer alan bu kelimenin Moğ. alıntı kelime *aka/ağa* ‘abi’nin bozulmuşu olduğu yönündeki kayda olumlu yaklaşmakta ve bunun mümkün olabileceğini söylemektedir. E.V. Sevortyan da *eke*’nin *aga* ile olan ilgisine değinerek, bu iki kelimenin de *ak-* ‘toplanmak; yaşlanmak’ fiilinden türediğini belirtir⁷².

Kelime Eski Türkçe döneminde erkek veya kadın için büyük kardeş anlamını taşıırken, Eski Anadolu Türkçesi döneminde daha çok erkek için kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla başlangıçta genel bir anlama sahip olan kelime, erkek cins için özelleşmiştir.

EUTS	abla aga: ağabey, büyük kardeş aka: büyük kardeş, ağabey
M	abla
Kaş.	büyük kız kardeş, koca veya karının kendinden büyük kız kardeşi
DK	ağa: ağa, ağabey, baba
ŞŞÇ	ağa: 1. bey 2. ağabey 3. baba 4. harem ağası, hadım “Oturdı yir yirin begler agalar Yir öpüp her biri kıldı dualar” (29725) (bey)

⁶⁹ Tuncer Gülensoy, *age.*, s. 295.

⁷⁰ Gerhard Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen; II Türkische Elemente*, alif bis ta, Wiesbaden 1965, s. 512.

⁷¹ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 100.

⁷² E.V. Sevortyan, *Etimologičeskiy Slovar' Tyurkskih Yazıkov*, Moskova 1974, s. 121-123.

“Ferahzad'a didi kim iy güzel can
Saña aga olurmuş şahmakı İran” (31087) (baba)

“Buyurdular o kara yüzlü aga
İlede sanduğu suya bıraga” (35538) (harem ağası)

TS ağa: 1. ağabey, büyük oğul, büyük erkek kardeş 2. baba, ata 3. efendi,büyük, amir

kaçış: Tek bir kere geçen bir kelime; *kaç-*'tan türemiş isim (birlikte yapılan hareket anlamında)⁷³. İlk anlamı ‘kaçma’ olan kelime, sadece Kaş.'da aşağıdaki anlamla kayıtlıdır ki, bu da kelimenin anlamının daraldığını gösterir.

Kaş. halk arasında uyuşmazlık, döğüş

ka k / k a : k: Anlam daralmasına uğrayan kelimelerden biri de *kak'*-tır. Başlangıçta kuru olan bütün nesnelere için kullanıldığı Clauson'da⁷⁴ “genel anlamı ‘kuru şey’dir, sık sık şiddetli derecede kuru şey imasıyla. Bütün modern şivelerde yaşıyor, F.'da vs. alıntı kelime. Hak. XI, Çağ. XV.” şeklinde belirtilmektedir ve meyveler için kullanıldığı Kaş.'da kayıtlıdır. Yani kelime, başlangıçta kuru olan bütün nesnelere için kullanılırken, zamanla özelleşmiş ve meyvelerin kurusu için kullanılır olmuştur.

Kaş. erik, kayısı gibi meyvelerin kurusu

kelin (g-): Etimolojik olarak *kel-*'den türemiş isim, ‘aileye gelen kişi’ anlamında; tam olarak ‘küçük erkek kardeşin veya oğlun eşi’ anlamında bir akrabalık terimi. Sadece baba veya kocanın büyük abisi tarafından kullanılıyor, fakat genelden ziyade çoğu kere ‘gelin’ için; aslında bu anlamdaki tek Türkçe asıllı kelime gibi görünüyor⁷⁵.

“kelin. ‘gelin; dünür hâline gelen dişi kişi’ “ anlamını veren Doerfer⁷⁶ kelimenin *kel-* fiilinden türeme olduğunu kabul ederken tü. *kelin*'le tu. kelime arasında Collinder'in bağlantı kurma çabasını reddetmektedir. Hasan Eren⁷⁷, Nemeth ve Pokrovskaya gibi bilim adamlarının da kelimenin *kel-*'den -n eki ile türemiş bir isim olduğu görüşüne katıldığını belirterek, kendisi de bu görüşte olduğunu söylemekte ve kelimenin anlamlarını

⁷³ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 593.

⁷⁴ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 608.

⁷⁵ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 719.

⁷⁶ Gerhard Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen; Türkische Elemente III*, jim bis kaf, Wiesbaden 1967, s. 1700.

⁷⁷ Hasan Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara 1999, s. 152.

şöyle vermektedir: 1. ‘evlenmek için hazırlanmış kız veya yeni evlenmiş kadın’; 2. ‘bir kimsenin oğlunun karısı’.

EUTS gelin

Kaş. gelin

k é y i k: Kelimedeki anlam daralması olayına Clauson⁷⁸ açıklık getirmiştir: “Orjinalinde herhangi bir ‘yabani dört ayaklı av hayvanı’ için genel terim; bundan spesifik olarak yabani hayvanlar, geyik, yabani keçi vs. için isim olarak ve ‘yabani, evcilleşmemiş’ vs. için sıfat olarak kullanılıyor. Dolayısıyla sık sık bazı metinlerde tam anlamı tespit etmek zor. Bütün modern şivelerde yaşıyor; NW Kumyk’da giyik; SW Osm. geyik, fakat Tkm.’de keyik. Modern şivelerde ilk hecede -e- ve -i- arasındaki tercih orijinal -é-’yi doğruluyor, ki Kır.’daki imlâdır. *Türkü VIII, Uyğ. VIII, Hak.XI, Çağ.XV, Hwar. XIII (?), Osm. XIV ve XV geyik ‘yabani dört ayaklı hayvan’ pek çok metinde.”*

Taradığımız metin ve metin indekslerinde de genelden özele doğru gerçekleşen bu anlam gelişmesi kendisini göstermektedir.

EUTS 1. geyik 2. vahşi hayvan

Kaş. geyik; yaban hayvanı; aslında yabani olan her şey, eti yenen hayvanlardan ceylan, sığın, dağ keçisi gibi hayvanlar; yabani (vahşi) –evcil (ehli) karşıtı-; av hayvanı ve av.

KB geyik

DK geyik, dağ keçisi

TS yırtıcı olmayan dört ayaklı hayvan

o ğ u l: Anlam daralması olayının tipik örneklerinden biri *oğul* kelimesidir. Akralalık isimlerinin çok yaygın olduğu Türkçede, bu kelimeler içerisinde en fazla kullanılanlardan biri de *oğul*’dur. Kelime kullanım oranının genişliği ölçüsünde de anlam olaylarının etkisi altında kalmıştır. Eldeki kaynakların açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi kelime başlangıçta kız, erkek her iki cins çocuk için de kullanılmıştır. Kaş. ve KB’de de kelime ‘oğul, çocuk’ anlamlarında geçmektedir. Yani 11. yüzyılda hâlâ anlam genişliğini korumuştur. Yaptığımız metin, dizin ve sözlük taramalarında gördük ki kelime ilk defa 13. yy.’da ‘erkek çocuk’ anlamıyla kayıtlıdır. Geçtiği kaynak da *İbn-i Mühennâ Lugatı*’dır. 14. yy.’a ait olan *Nazmü’l-Hilâfiyyat Tercümesi* isimli Eski Anadolu Türkçesi metninde de kelime ‘erkek çocuk’ anlamıyla geçmektedir. Yine bu metinde ve Şerîfi Şehnâme

⁷⁸ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 755.

Çevirisi'nde kelimenin 'hayvan yavrusu' anlamıyla da geçmesi gösteriyor ki kelime bu anlam daralması olayından sonra bir de anlam genişlemesi olayını geçirmiştir. *Oğul* kelimesi ile ilgili olarak Clauson'un⁷⁹ yaptığı açıklama şöyledir: “Çocuk, evlat, orjinalinde her iki cinsiyet için de, fakat kuvvetli bir ifadeyle ‘erkek çocuk’; tek başına ‘erkek evlat’; fakat ‘kız’ değil; çoğulu ‘erkek ve kız çocuklar’ anlamına gelebilir, fakat oğul kız daha normal bir ifade olabilir. -n ile çoğul olan, oldukça az Türkçe kelimedendir. Dolayısıyla oğla:n orjinalinde çoğul idi. Fakat bu, sonra unutuldu ve oğul ‘erkek evlat’ ve oğla:n ‘erkek çocuk/oğlan/delikanlı’ ve sonra ‘hizmetçi, uşak’ veya ‘badigard/koruma’ (Almanca Uhlan’ın kökeni) anlamına gelmeye başladı; bu değişimlerin zamanlaması henüz tespit edilmedi. Her iki kelime de çeşitli fonetik değişikliklerle bütün modern şivelerde yaşıyor. Türkü oğul Uyg., Hak. Oğul, Çağ. oğul; oğlan, Hwar. XIII (?) oğul, Tkm. oğul, oğlan, Osm. XIV oğul; oğlan.”

K. Grönbech⁸⁰, beraberliklerin -lar’lı olmadıkları zaman teklik olarak anlaşılabilirliğini, teklikten sapan bir anlam ile bugüne kadar kendilerini başlı başına kelimeler olarak ortaya koyabildiklerini belirtmekte ve *oglan* kelimesinin anlamını buna göre şöyle açıklamaktadır: “*oglan* evin reisinin bütün oğullarını, yerine göre de muhtemelen, evin evlenmemiş genç adamlarını gösteriyordu. Bundan dolayı, kelime, teklik olarak ele alınırsa ‘erkek çocuk, genç’ anlamına gelirdi”.

Yeni Farsça'da Türkçe ve Moğolca Unsurlar isimli eserinde Doerfer⁸¹, *oglan* ve *ogul* kelimelerini ayrı ayrı maddelemiş ve *oglan* kelimesinin anlamı ile ilgili olarak şu açıklamayı yapmıştır: “*oglan*. ‘prens’, sık sık ‘çoğlanı, hizmetkar’ ile birleştirilmiş ~ tü. *oglan* ‘oğlan’, özel olarak ‘prens’, ‘hizmetkâr’.... Tü. unvan *oglan* muhtemelen mo. kübegün'den alıntı, ki ‘oğlan’, özel anlamda ‘han oğlu, prens’ ile aynı anlamda.... Moğol hiyerarşisinde *prens*, Han’la bey arasında orta bir mevkidedir... Osm.’da *oglan* ‘saraya mensup daha alçak derecedeki memur’ gibi bir anlamda idi.”

Daha sonra *ogul* maddesinde “*ogul* terimi Cengiz Han neslinden gelen *prensler* için de kullanılmıştır. Bu kelime Ar. kaynaklarda ve Harezmi-İran’da ortaya çıkıyor.” diyen Doerfer⁸², Krejnoviç, Bang, Bernstam, Kononov, Ramstedt’in kelimeyle ilgili etimolojilerine yer vermiş ve hepsini reddet-

⁷⁹ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 83-84.

⁸⁰ K. Grönbech, *Türkçenin Yapısı*, Ankara 1995, s. 57.

⁸¹ Gerhard Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen; II Türkische Elemente*, alif bis ta, Wiesbaden 1965, s. 498.

⁸² Gerhard Doerfer, *age.*, s. 502.

miş. Bu etimolojiler içinde dikkat çekici olanlar Bang'ın, kelimenin önce *o-*'dan sonra da *u-* 'muktedir olmak'tan *-gul* eki ile türediği iddiası ve Kononov'un 'anne' anlamındaki *og/ög* kelimesine *-ul* küçültme eki eklenecek olduğu iddiasıdır. 1968 Belleten'inde çıkan "İsimlerin ve Sıfatların Küçültme Şekilleri ve Söz Yapımı" adlı yazısında Kononov⁸³ şöyle demektedir: "Çok ihtimal vardır ki *oğul* kelimesi de *ög* kelimesinden türemiştir: *oğ+ul* (*-l* küçültme ekidir) **küçük anne*' > 'erkek çocuk' "

Doerfer'in değindiği 'Cengiz Han neslinden gelen prens' anlamıyla *oğlan* kelimesi, Toktamış yarlığında, Temir Kutluk yarlığında ve Kırım hanlarından Hacı Girey Han Tarhanlık yarlığında geçmektedir. Bu lâkap Cengiz Han neslinden gelen, fakat tahta çıkma hakkı olmayan prensler için kullanılmıştır. Osmanlı Devletinde ise tam tersine hükümdarın ve hanedan mensuplarının hizmetinde bulunan, sarayda hizmet eden genç erkek ve kız hizmetkârlar için kullanılmıştır⁸⁴.

Kelimenin yapısı ile ilgili olarak Necmettin Hacıeminoğlu⁸⁵ ve Saadet Çağatay⁸⁶ benzer görüşleri paylaşmaktadır. Necmettin Hacıeminoğlu, bu kelimenin 'boy' anlamındaki *ok* isminden *-u-* ile yapılmış *oku-* fiilinden türetildiği kanaatindedir. Saadet Çağatay da bu kelimeyle ilgili bir yazısında paralel görüşler dile getirmektedir: "Çocuk için her yerde ve her zaman kullanılan en işlek sözcük olan *ogul* eskiden her iki cins (kız ve erkek çocuk) için kullanılabildiği hâlde, yeni devirde özellikle erkek çocuk için ayrılmıştır... Anadolu yazı dilinde, Eski Osmanlıca metinlerde de *ogul*, *oglan* büyük yer tutar. Tarama Sözl. V'te *oglan* 'erkek veya kız evlat, her iki cins' ve bir çok birleşik deyim de vardır: ... Eğer *elif a* okunacak olursa, *aktık*, *akdık* 'son', *aktık bala* Kıpçak ağızlarında 'son çocuk, geride kalan çocuk', yani 'ahfad'dır. Tarama sözlüğünde olduğu gibi *ok* okunmak istenirse dahi, *ok* 'nesil, kabile' -*duk* ise (-*duruk* eki gibi), *addan ad* yapan bir ek olarak anlaşılabilir. ... Eski dilimizde (Yazıtlar ve Eski Uyg.) *ok* 'nesil, soy, boy, kabile teşkilatı' anlamındadır. Orhon yazıtlarında idi oksuz Kök Türk "kabilelere bölünmeyen Kök Türkler" deyişi geçer, yine bu yazıtlarda *on ok* bodun "on boy" "Batı Türkleri"ni anlatmaktadır. Bugün *uk* "aile, soy, nesil, boy" anlamında yalnız Altay lehçelerinde yaşamaktadır. ... Eski Uygurcadaki *oguş* "kabile, boy" da herhalde bu sözcükle ilgilidir."

⁸³ A. N. Kononov, "İsimlerin ve Sıfatların Küçültme Şekilleri ve Söz Yapımı", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1968, Ankara 1989, s. 87.

⁸⁴ A. Melek Özyetkin, *Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerin Dil ve Üslup İncelemesi*, Ankara 1995, s. 167.

⁸⁵ Necmettin Hacıeminoğlu, "Eski Türkçenin Gramer Yapısı ve Örnek Olarak Fiilden İsim Yapan -l Eki", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1990, Ankara 1994, s. 75.

⁸⁶ Saadet Çağatay, *age.*, s. 6-7.

Ahmet Caferoğlu'nun kelimeyle ilgili açıklamaları dikkat çekicidir. Caferoğlu⁸⁷ *oğul*, *oğlan* ve *oğlak* kelimeleri arasındaki ilgiyi şöyle açıklamaktadır: “Eski Türkçe devresinde *oğul* bugünkü anlamda kullanıldığı hâlde *-kan*'la beraber ‘*oğul*’ yanında bir de *oğlan* kız gibi ‘*evlad*’ı ve sili *oğlan* ‘*genç kız*’ı tekeline almıştır. Buradaki *-n*, Hasan Eren'in haklı olarak *ogul* > *ogulan* > *oglak*'ta görmek istediği küçültme *-k* ekinin diğer bir eşi olsa gerektir Bir kökten geldiğine şüphe edilemeyecek olan *ogul*, *oğlan*, *oglak* kelime ailesi, ilk aşamasında, herhalde cins ayırt etmeden, ‘*kuşak*, *nesil*’ ve genellikle ‘*evlat*’ anlamı yükünü taşımış, daha sonraki yerleşik kültür devresinde, toplum anlayışının kendine yakıştırdığı kavrama doğru kaymıştır. Hatta *ogul* yalnız başına *kız*'ın bir karşılığı olarak da, semantik yönden ortak bir devre yaşamıştır. Ve akrabalığın antonimik bir deyim olmak üzere, her ikisi de birbirinin ayrılmaz parçaları olmuşlardır. Bugün olduğu gibi her ikisi de ‘*evlad*’ın karşılığıdır.”

Kelimenin anlam yönünden geçirdiği aşamaları *kişi* kelimesi ile birleştiren Caferoğlu⁸⁸, aynı yazısında sözlerine şöyle devam etmektedir: “Semantik yönden geçirdiği anlam türleri tıpkı *kişi* kelimesinin tuttuğu yol üzerinde yürümüştür. Bilindiği üzere *kişi* ve *ogul*, daha ilk Orhun devleti töresinde ‘*insan*, *kuşak*, *nesil*, *yaratık*’ anlamlarında olup, cins ayrıklığına uğramamıştır. Erkek ve kadın cinslerine ayrılışları daha sonraki çağlara bağlı kalmıştır. Nitekim Uygurlarda *kişi* ‘*kadın*’ anlamını alınca *ogul* da ‘*küçük anne*, *kuşak*’ anlamına doğru kaymıştır. O kadar ki Orhun devri yazıtlarında *kadın* ve erkek cinsten müşterek olan ‘*kuşak*, *nesil*’ anlamı, özel sıfatlarla belirtilmeğe çalışılmıştır: *urı-ogul* ‘*oğul*’, *kız-ogul*, *kız-oğlan* ‘*kız çocuğu*’ gibi... Daha sonra *kişi* ‘*kadın*’lıktan çıkınca, *ogul* da aynı anlam sınırları dışına çıkarak, birincisi ‘*adam*, *erkek*’ manasını almış, ikincisi de ‘*oğul*, *erkek çocuğu*, *erkek kuşağı*’ gibi anlamlara bürünmüştür. Hatta Uygurlarda ‘*erkek adı*’ derecesine dahi yükselmiştir. Böylece *ogul* kelimesi, türlü anlam aşamaları sonucunda tıpkı *kişi* gibi bir ‘*tangrı*, *ilah*’ temsilcisi olarak yüzyıllar inancını yaşatmıştır.”

Taradığımız metin, dizin ve sözlüklerde kelime şu anlamlarda geçmektedir:

ETG	<i>oğul</i> , çocuk; şahıs adı
	<i>oğlan</i> : çocuk, <i>oğul</i> , <i>oğlan</i>
EUTS	<i>oğul</i> : <i>oğul</i>
	<i>oğlan</i> : 1. genç adam 2. <i>oğlan</i> , çocuk

⁸⁷ Ahmet Caferoğlu, “Filolojide İnsan ve Hayvan Soybirliği”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1968, Ankara 1989, s. 7-8.

⁸⁸ Ahmet Caferoğlu, *age.*, s. 8-9.

Kaş.	oğul: oğul, çocuk oğlan: oğlan, oğul; çocuk, çocuklar
KB	oğul/oğlan: oğul, oğlan, çocuk, genç “çıkardı atası bitigin ogul iligke ötündi kör akru amul” (1556) (çocuk)
İML	1. nesil, evlat 2. erkek çocuk
NHT	oğlan: evlat; erkek çocuk; hayvan yavrusu “...bu oğlan mec□siniñ oğlıdur, dakı kızınıñ oğlıdur...” (132a/15)
SN	1. oğul, erkek evlat 2. çocuk, genç delikanlı “Didi ger benüm oğlanum olmaya Nice t□c ü taht ayruga kalmaya” (390) (oğul, erkek ev- lat) “Hiç oğlan olup oynamazdı oyun Ya karnı acup gözlemezdi öyin” (5208) (çocuk, genç delikanlı)
KG	1. oğul, erkek çocuğu 2. çocuk, evlat, bebek 3. genç, ergenlik ça- ğına girmiş erkek çocuğu, delikanlı
KT	1. oğul, erkek çocuk 2. küçük çocuk 3. çocuk, evlat 4. genç, büluğ çağına yaklaşmış çocuk 5. oğul; evlatlık 6. döl yatağı , rahim
DK	oğlan, çocuk (oğlan veya kız)
MM	ogul, erkek evlat; yaşlı kişilerce genç erkeklere hitap et- mek için kullanılan söz “Didi ogul o şâh-i cânâne Yüz sürur bendesi o sultâna” (3297)
ŞŞÇ	ogul: 1. erkek çocuk, oğul, evlat 2. hayvan yavrusu oğlan: 1. i. Erkek çocuk 2. kız ya da erkek çocuk, evlat 3. delikanlı, genç 4. hayvan yavrusu
TS	oğul: 1. erkek evlat 2. yavru oğlan: 1. (erkek olsun, kız olsun) evlat 2. erkek çocuk, yavru

örğüç: Kelimedeki anlam daralması olayına sadece Clauson'da⁸⁹ işa-
ret edilmektedir. Clauson kelimenin asıl anlamının ‘yükselen veya çıkıntı

⁸⁹ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 223.

olan şey' olması gerektiğini bundan hareketle özel olarak 'deve hörgücü' için kullanıldığını söylemektedir.

TS hörgüç

örtgü:n: ört-'den türemiş somut isim; etimolojik olarak 'örtülmüş şey', pratikte 'otluk' vb. NW Kar'de ve SW XX Anat.'da yaşıyor⁹⁰.

Kaş. samanı ayrılmış saman, çeç

sü: : Başlangıçta genel olarak 'ordu' anlamına gelen bu kelime, Eski Anadolu Türkçesinin ortalarından itibaren 'asker' anlamını ifade etmeğe başlamıştır. Kelime hakkında Clauson'da⁹¹ ayrıntılı açıklama yapılmıştır: *"'ordu'. TT X, p. 19, note 206'da ileri sürülen teori, bunun şö: transkribe edilmesi gerektiği ve Çince'den shou 'avlanmak' (Giles 10, 013) alıntı kelime olarak alınması gerektiği şeklindedir. Bu kesinlikle savunulamaz, çünkü s-'li imlâ Ar. yazılı metinlerde geneldir. Kelime tek başına XV'lerden daha sonra izlenemiyor, fakat sü: başı: olarak alınmış ve 'su (yani sulama) amiri' için kullanılmış, Orta Doğu'da büyük önemi olan bir rütbe, bk. mes. SW Osm. su başı Sami 835, Red. 1188. Bu yanlış anlama gösteriyor ki ünlü -ü: idi. Fakat bu kesin değil. Türkü VIII, Uyğ. VIII, Hak. XI, Osm. XIV-XVI sü 'ordu' pek çok metinde; sü başı, burada su başı deniyor, su ile XV'den bu yana (belki daha sonra MS.) bazı metinlerde geçiyor, bütün dönemlerde var olan bir kelime; en eski dönemde unvan açıkça askerî idi ve bu XVIII'e kadar devam etti, fakat sivil görevlere aktarımı XVI'dan bu yana sözlüklerde ima ediliyor."*

ETG ordu

EUTS ordu, asker

Kaş. asker

KB asker, ordu

SN asker

TS 1. asker, çeri, leşker 2. güç, kuvvet

sü:çig (sü:cig): "süç:-'den türemiş isim; 'tatlı; tatlı madde', mes. 'şarap'. Türkü VIII, Uyğ. VIII, Hak.XI, Çağ.XV, Hwar. XIV, Osm. XIV süci, bazen sücü, 'şarap'; bütün dönemlerde yaygın: XVIII süci Rumi'de 'şarap' San."⁹²

⁹⁰ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 206.

⁹¹ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 781.

⁹² Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 796-797.

Eski Türkçede ‘tatlı’ kavramı için *tatlıg* ve *süçig* olmak üzere iki sıfat bulunduğunu söyleyen D. Aksan⁹³, bu kelimelerin Eski Türkçenin belgelerinde belirli bir anlam gelişmesi ve deyim aktarması eğilimiyle, soyut kavramlar için de kullanıldığına dikkat çekmiştir. *Süçig* kelimesinin kökeninin belli olmadığını belirten Aksan, kökeni ne olursa olsun, kelimenin *tatlı*’dan başka bir kökten, başka bir yoldan aynı kavramı yansıtır duruma gelmiş olduğunu; onunla eş değerli ve eş anlamlı olduğunu söylemektedir. Aynı dilin başlangıçta tek bir kavram için iki ayrı öge kullanması olanak dışında olduğuna göre iki ayrı öge, belirli bir anlam gelişmesi evresini geçirdikten sonra eş değer duruma gelmiş olacaktırlar.

Bundan ortaya çıkmaktadır ki Eski Türkçe döneminde tek bir kavramı ifade etmek için iki ayrı kelime kullanılmıştır. Dilin başlangıcında böyle bir şey mümkün olamayacağına göre, bu iki kelime belirli bir anlam gelişmesini geride bırakarak zamanla eş anlamlı duruma gelmiştir.

OA tatlı, lezzetli

“Tabgaç bodun sabı süçig agısı yımşak ermiş. Süçig sabın yımşak agın arıp irak bodunug ança yagutır ermiş.” (BKA.KC: 4)

EUTS 1. tatlı, şarap 2. tatlı, lezzetli

Kaş. tatlı; içilecek şey, şarap

KB tatlı, içilecek şey, şurup

ŞKM şarap, içki, düşkünlük

ŞŞÇ içki, şarap

TS 1. şarap 2. içki içme

t a m ğ a : k (d -): (doğal hareket anlamında) *tam*-’dan türemiş isim; asıl anlamı ‘sürekli damlayan’, fakat pratikte ‘boğaz’ veya belki daha kesin olarak ‘yumuşak damak’. Pratikte *boğuz*’la sinonim. Bazen ‘nehirin ağzı’ ve ‘yemek’ gibi genişlemiş anlamlar pek çok modern şivede yaşıyor⁹⁴. Clauson’un bu açıklamaları ışığında kelimenin anlamında bir daralma meydana geldiği anlaşılıyor. Günümüz şivelerinde, deyim aktarması yoluyla kazandığı anlaşılabilir anlamlarla bir genişleme de yaşamıştır.

⁹³ Doğan Aksan, “Eşanlamlılık Sorunu ve Türk Yazı Dilinin Eskiliğinin Saptanmasında Eşanlamlılardan Yararlanma”, *I. Türk Dili Bilimsel Kurultayına Sunulan Bildiriler 1972’den Ayırbaşım*, Ankara 1975, s. 539.

⁹⁴ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 505.

ETG	boğaz, damak
EUTS	tamak: damak, gırtlak, boğaz
Kaş.	boğaz, damak (Türklerce) Bk. Tamak (Oğuz, Kıpçak ve Uyanlarca)
TS	damak

teñiz (d-): Aşağıda Clauson'un⁹⁵ da açıklamalarında görüleceği üzere kelime başlangıçta 'büyük su' gibi genel bir anlama sahipken sonradan 'deniz' anlamıyla yaygınlaşıyor. "İlk olarak gerçekten talu:y'un yerini aldığı XI'dedir, ki bu tarihte gözden kaybolmuş. Fakat Macarca tenger 'deniz, okyanus'un ödünç alındığı L/R şivelerinde yaşamış olacak kadar eski. Orjinalinde muhtemelen herhangi bir 'büyük deniz', statik, bir göl gibi veya hareketli, büyük nehir gibi. Daha sonra özel olarak ve sonunda yaygın olarak 'deniz'. Doğal olarak bunu tercüme etmekte kullanılan Ar. al-bahr eşit şekilde belirsiz olduğu için anlamın tam gelişimini takip etmek imkansız ve teñiz ile kö:l arasındaki tam farklılığı tespit etmek zor. İkincisinin daha dar bir anlama sahipmiş gibi görünmesi dışında. Sadece deniz bütün modern şivelerde yaşıyor, talay'ı Moğ.'dan geri alarak kullanan bazı NE şiveleri dışında bu anlamda kullanılıyor. SW Az.'de deniz; Osm., Tkm.'de deniz. Hak.XI, Çağ. XV, Hıwar. XIII, Osm. XIV."

Kelimenin genel anlamına Hasan Eren'in⁹⁶ etimoloji sözlüğünde de değinilmekte ve şöyle denmektedir: "deniz 'yer kabuğunun çukur bölümlerini kaplayan tuzlu su kütlesi'... Orta Türkçeden başlayarak kullanılır (teñiz)... Eski bir açıklamaya göre, Türkçe teñ 'eşit' kökünden -(i)z ekiyle yapılmıştır. Bu açıklamanın daha köklü olarak gözden geçirilmesi gerekir. Buna karşılık Orta Türkçede 'göl, bataklık' olarak kullanılan teñ köküyle teñiz (>deñiz) arasında da derin bir benzerlik göze çarpıyor."

Taradığımız metinlerde kelime yaygın olarak 'deniz' anlamıyla geçmektedir.

Kaş.	deniz
DK	deniz
TS	deniz

tolğa:ğ (d-): tolğa:-'dan türemiş isim; asıl anl. 'bükme, bükülmüş şey' vs.; Kaş. üç anlam veriyor; üçüncüde 'kar fırtınası' talğa:ğ vokallendirilmiş; bu anlam başka yerlerde bulunmuyor, fakat 'dönen şey'

⁹⁵ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 527.

⁹⁶ Hasan Eren, *age.*, s. 108.

anlamında aynı kelime olabilir. Uyğ. kelimenin -k ile türemiş paralel bir isim olması muhtemel⁹⁷.

ETG	sancı, keder
EUTS	hastalık, eziyet, ızdırap; sıkıntı, keder, sancı
Kaş.	kadın küpesi sıkıntı, kulunç ve iç ağrısı talğâğ: insanı öldürecek derecede şiddetli tipi

topra:k: *topra*:- ‘kurumak’tan türemiş isim. Kaş.'da kayıtlı olan *topra*- ‘kurumak’ fiili ve türemiş şekilleri *topraş*-, *toprat*- göstermektedir ki kelime ‘kuru şey’ temel anlamıyla *topra*- fiilinden türemiş bir isimdir. Kelimenin *topra*-'tan türediği Räsänen'de de kayıtlıdır⁹⁸. Bu genel anlamdan hareketle kelime özelleşmeye uğramıştır. Ancak daha sonra anlam alanını genişletmiş ve ‘toprak’ anlamının üzerine ‘yer, zemin; yurt, memleket’ gibi anlamları kazanmıştır. B. Ögel⁹⁹, *toprak*’ın anlam alanına, yer kavramı ile bir karşılaştırma yaparak şöyle yer verir: Türklere göre *yer*, oturduğumuz ve bastığımız toprak parçasından başlayarak bütün dünyayı içine alan, iyi ve ölümlü olan tarafları ile düşünülen, bu dünyanın bölünmez, elle tutulmaz bir parçası ve bastığımız, üzerinde durduğumuz bir yer iken, toprak dünyayı baştan başa saran elle tutulur bir şeydir. Yani, *yer* manevî bir kavram alanına, *toprak* ise maddî bir kavram alanına sahiptir.

EUTS	toprak
Kaş.	toprak topra-: kurumak topraş-: kuruyup tozlaşmak, toz olayazmak toprat-: -hayvan- yeri kurutasiya dek otunu yemek
ŞŞÇ	1. toprak 2. yer, zemin
TS	yurt, il, memleket “Anın aslı vü toprağı Rum idi Hüner cümlesi ana ma’lum idi” (TS V 3826)

⁹⁷ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 496.

⁹⁸ Martti Räsänen, *Versuch Eines Etymologischen Wörterbuchs Der Türksprachen*, Helsinki 1969, s. 489b.

⁹⁹ Bahaeddin Ögel, *age.*, s. 93.

t ö k ü k (d -): *tök-*'den türemiş isim/sıfat; asıl anlamı 'dökülmüş'. SW TC'de dökük (ve dökük saçık) (saç için vb.) 'salık bir şekilde omuzlara salınan' yaşıyor¹⁰⁰.

EUTS libation; ilahların şerefine yere içki dökme

y a d ı m : *ya:d-*'tan türemiş isim; asıl anlamı 'tek bir yayma hareketi', pratikte 'kilim, halı'. Açıkça SW Osm.'da *cacım* 'kaba tüylü halı çeşidi' Red.; XX Anat.'da *cecim/cicim*; fakat bu kelime başka bazı teşhis edilmemiş Türk şivelerinden alınmış olmalı¹⁰¹.

Kaş. döşek, yaygı, sergi

KB yayım, döşek

y a ğ ı ş : *yağ-*'dan türemiş isim. Clauson¹⁰² asıl anlamının 'beraber akma/yağma' şeklinde genel bir anlam olduğunu ve orjinalinde oldukça özel olarak tanrıya 'bir şarap hediyesi'; daha sonra, daha özel olarak İslâmiyet çevresinde yaygın olarak 'sağanak' anlamında, genellikle yağmur için kullanıldığını kaydetmektedir. Bu açıklamaları dikkate aldığımızda kelimedeki bir anlam daralması gerçekleştiği sonucuna varabiliriz.

ETG kurban, kurban aşısı

EUTS kurban

Kaş. putlara kesilen kurban

TS yağmur

y a r ğ u : : Kelime için Clauson'da¹⁰³ "*yar-*'dan türemiş isim (araç ismi); asıl anlamı 'yarmak için araç'. Fakat normalde 'kanunî mahkeme' (yani yarma olayları ve gerçeği keşfetmek için araç). Bundan bazen 'dava' veya 'kanunî karar'." şeklinde yapılan açıklama bir anlam daralması veya özelleşmeye işaret etmektedir.

EUTS karar, hüküm

SN mahkeme, hüküm

TS 1. hüküm, muhakeme 2. dava, kaziyeye 3. yasak

Bütün bu tartışmalar ve tartışmalara dayalı örneklendirmeler sonucunda görüleceği üzere *anlam daralması* ve *özelleşme* birbirine yakın anlam olayları olmakla birlikte aralarında bazı ayrılıklar da bulunmaktadır. Bu

¹⁰⁰ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 480.

¹⁰¹ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 891.

¹⁰² Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 908.

¹⁰³ Sir Gerhard Clauson, *age.*, s. 963.

yüzden *özelleşmenin anlam daralması*nın bir alt dalı olarak düşünülmesi, ancak kendisine has özellikleri dikkate alınarak ayrı bir şekilde tanımlanması ve örneklerinin ayrıca gruplandırılması doğru olacaktır. Aksi takdirde aynı anlam olayını ifade eden iki farklı dil bilimi terimiyle karşı karşıya olduğumuz ortaya çıkar ki, dilcilikte bugün en büyük sorunlarımızdan biri olan terim kargaşasının bir başka örneğini yaratmaktan ve zihinleri bulandırmaktan ileriye geçemeyiz. Kısacası *anlam daralması*nın “kelimenin anlam alanının daralması, daha sınırlı bir kapsam içermeğe başlaması” şeklinde ve *özelleşmenin* de, anlam biliminin değil ad biliminin bir konusu olan özel adlara has bir anlam olayı olmaktan çıkartılıp, “parçabütün ilişkisi içinde anlamlı bir birimin içeriğinin daha dar bir kapsama geçmesi” şeklinde tanımlanmasının, aralarındaki ilişkinin de ayrıca belirtilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz.

KISALTMALAR CETVELİ

- DK ERGİN, Muharrem (1991a), *Dede Korkut Kitabı II (İndeks-Gramer)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- DK — (1994), *Dede Korkut Kitabı I (Giriş-Metin-Faksimile)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- ETG GABAIN, A. Von, *Eski Türkçenin Grameri* (Çev: Mehmet Akalın), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- EUTS CAFEROĞLU, Ahmet (1993), *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Enderun Kitabevi, İstanbul .
- GT ÖZKAN, Mustafa (1993), *Mahmud B. Manyas Gülistan Tercümesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- H AYAN, Hüseyin (1979), *Şeyhoğlu Mustafa Hurşid-Nâme (Hurşid ü Ferahşad) İnceleme- Metin-Sözlük-Konu Dizini*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum.
- İKP HAMILTON, James Russel (1998), *İyi ve Kötü Prens Öyküsü* (Çev: Vedat KÖKEN), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- İML TAYMAS, Abdullah Battal (1988), *İbn-i Mühenna Lugati*, Türk Dil Kurumu Yayınları Ankara.
- Kaş. ATALAY, Besim (1985), *Divanü Lügat-it Türk Tercümesi I, II, III*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kaş. — (1986), *Divanü Lügat-it Türk Dizini “Endeksi” IV*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

- KB ARAT, Reşit Rahmeti (1979), *Kutadgu Bilig III İndeks*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, İstanbul.
- KB — (1991a), *Kutadgu Bilig I Metin*, Türk Dil Kurumu Yayınları Ankara
- KB — (1991b), *Kutadgu Bilig II Çeviri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- KG AKKUŞ, Muzaffer (1995), *Kitab-ı Gunya*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- KT TOPALOĞLU, Ahmet (1978), *Muhammed Bin Hamza “Satır Arası” Kur’ân Tercümesi II. Cilt (Sözlük)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- M TEKİN, Şinasi (1976), *Uygurca Metinler II, Maytrısimit*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- MM ERSOYLU, İ. Halil (2001), *Lokmanî Dede, Menâkıb-ı Mevlâna*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- NHT BİLGİN, Azmi (1996), *Nazmü'l-Hilâfıyyat Tercümesi (Giriş-Dil Özellikleri-Metin-İndeks)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- OA ERGİN, Muharrem (1991), *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- SN DİLÇİN, Cem (1991), *Mesut Bin Ahmed, Süheyl ü Nevbahar (İnceleme-Metin-Sözlük)*, AKM Yayınları, Ankara.
- ŞŞÇ KÜLTÜRAL, Z. ve L.BEYRELİ (1999) *Şerîfî Şehnâme Çevirisi (Giriş-Metin-Sözlük)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- TİKT YELTEN, Muhammed (1997), *Şirvanlı Mahmud Tarih-i İbn-i Kesir Tercümesi (IV.Cilt, 1. Kısım) (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- TS DİLÇİN, Cem (1983), *Yeni Tarama Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- TS TÜRK DİL KURUMU (1963), *Tarama Sözlüğü I-VIII (1963-1977)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

KAYNAKLAR

- AHANOV, K. (1993), *Til Biliminin Negizleri*, “Sanat” Baspası, Almatı.
- AKSAN, Doğan (1975), “Eşanlamlılık Sorunu ve Türk Yazı Dilinin Eski-
liğinin Saptanmasında Eşanlamlılardan Yararlanma”, *I. Türk
Dili Bilimsel Kurultayına Sunulan Bildiriler 1972'den Ayırbaşım*,
Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- (1978), *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi (Ana Çizgileriyle)*, Ankara
Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara.
- (1999), *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, En-
gin Yayınları, Ankara.
- ARAT, Reşit Rahmeti (1986), *Eski Türk Şiiri*, Türk Tarih Kurumu Yayın-
ları, Ankara.
- (1987), *Makaleler I*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları,
Ankara.
- BLOOMFIELD, Leonard (1933), *Language*, USA.
- CAFEROĞLU, Ahmet (1972), “Kaşgarlı Mahmut'a Göre Akralalık Ad-
ları”, *Türk Dili Aylık Dil ve Edebiyat Dergisi*, XXVII, 253, 23-26.
(*Divan ü Lügati't-Türk Özel Sayısı*).
- (1989), “Filolojide İnsan ve Hayvan Soybirliği”, *Türk Dili Araştırma-
ları Yıllığı-Belleten 1968*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1-
15.
- CLAUSON, S.Gerhard (1972), *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-
Century Turkish*, Oxford Univ. Press, London.
- (1989), “Eski Türkçe Üzerine Üç Not” (Çev: Ahmet Leventoğlu),
Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1966, 18-37.
- ÇAĞATAY, Saadet (1978), “Türkçede Çocuk Kavramı”, *Türk Dili Araştır-
maları Yıllığı-Belleten 1977*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara,
1-16.
- DOERFER, Gerhard (1963), *Türkische und Mongolische Elemente im
Neupersischen; I Mongolische Elemente*, Wiesbaden.
- (1965), *II Türkische Elemente*, alif bis ta, Wiesbaden.
- (1967), *III ditto jim bis kaf*, Wiesbaden.
- DONUK, Abdülkadir (1988), *Eski Türk Devletlerinde İdari-Askeri Unvan ve
Terimler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul.

- EREN, Hasan (1999), *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Bulak Neşriyat, Ankara.
- GRÖNBECH, K. (1995), *Türkçenin Yapısı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- GUIRAUD, Pierre (1984), *Anlambilim*, Kuzey Yayınları, Ankara.
- GÜLENSOY, Tuncer (1974), “Altay Dillerindeki Akrabalık Adları”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1973-1974*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 283-318.
- HACIEMİNOĞLU, Necmettin (1994), “Eski Türkçenin Gramer Yapısı ve Örnek Olarak Fiilden İsim Yapan -l Eki”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1990*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 65-80.
- HATİBOĞLU, Vecihe (1982), *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara.
- KARAAĞAÇ, Günay (1993), “Dil, Ağız ve Kulak İle İlgili Kelimelerimiz”, *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi VII*, 8-113.
- (1996), “Eş Yazınlık, Eş Seslilik ve Çok Anlamlılık”, *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi VIII*, 31-55.
- (2001), “Özel Ad Bilgisi”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 593, 520-525.
- KAYDAROV, A. T. ve M. ORAZOV (1999), *Türklük Bilgisine Giriş* (Çev: Vahit Türk), Birleşik Yayınları, İstanbul.
- KONONOV, A.N. (1989), “İsimlerin ve Sıfatların Küçültme Şekilleri ve Söz Yapımı”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1968*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 81-88.
- KORKMAZ, Zeynep (1992), *Grammer Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- ORKUN, Hüseyin Namık (1987), *Eski Türk Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- ÖGEL, Bahaeddin (1991a), *Türk Kültür Tarihine Giriş I*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- (1991b), *Türk Kültür Tarihine Giriş 2*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- (1991c), *Türk Kültür Tarihine Giriş 6*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- (1995), *Türk Mitolojisi II. Cilt*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

- ÖZYETKİN, A. Melek (1995), *Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerin Dil ve Üslup İncelemesi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- RADLOFF, W. (1893), *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte* I (1893), II (1899), III (1905), IV (1911), S.Petersburg.
- RÂSONYI, Laszlo (1988), *Tarihte Türklük*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.
- RÄSÄNEN, Martti (1969), *Versuch Eines Etymologischen Wörterbuchs Der Türksprachen*, Helsinki.
- SEVORTYAN, E.V. (1974), *Etimoloğeskiy Slovar' Tyurkskih Yazıkov*, İzdatelstvo "Navka", Moskova.
- TEZCAN, Semih (1978), "Eski Türkçede buyla ve бага Sanları Üzerine", *Türk Dili Araştırmaları Yılığ-Belleten 1977*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 53-69.
- ÜÇÖK, Necip (1947), *Genel Dilbilim (Lengüistik)*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara.
- VARDAR, Berke (1982), *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- (1998), *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, ABC Kitabevi, İstanbul.

"DISCUSSION ON NAMING OF SEMANTIC RESTRICTION
AND ITS EXAMPLES FROM OLD TURKISH TO OLD ANATOLIAN TURKISH"

Abstract

Semantic restriction is one basic type of semantic changes. There is also specialization, which is another type of semantic changes and is closely concerned with semantic restriction. Each of them must be in harmony with the other semantic changes such as semantic extension and generalization, from opposite point of view. However, both the general theoretical study that is done on types, and researches on semantic history of words have pointed out some problems in descriptions and classifications of these terms. This article tries to enlighten this confusion by giving examples and offers some suggestions for solution.

Keywords

Semantic change, semantic restriction, specialization, Old Turkish, Old Anatolian Turkish.

YABANCI DİL ÖĞRETİMİ Mİ YOKSA YABANCI DİLDE ÖĞRETİM Mİ?*

Helga SCHWENK**

Almancadan Çeviren: Cemal YILDIZ***

ÖZET

Küreselleşmeyle birlikte önemi sürekli artan İngilizce tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de okullarda öğretilen tek yabancı dil hâline gelmekle kalmamış, bu dil kısmen ana okullarından üniversiteye kadar bir çok öğretim kurumunda öğretim dili hâline de gelmiştir. Bu çalışmada, Türkiye'de bir model olarak seçilen yabancı dilde öğretim konusundaki dil eğitimcilerinin bakış açıları, Türkiye'nin de üye olmak için son zamanlarda yoğun çabalar gösterdiği Avrupa Birliği ülkelerindeki yabancı dil öğretimi ve çok dillilik konularındaki uygulamalar ele alınacak ve birçok alanda yeniliklere ihtiyacı olan Türkiye'nin yabancı dilde öğretim uygulaması modelinden (Türk Modeli) kaynaklanan karmaşık durumdan yani, toplumun "İngilizce" ve ağırlıklı olarak Türkçe eğitilmiş olanlar olmak üzere ikiye ayrılmış olması, farklı düşünce yapıları nedeniyle tartışma ortamını ve kendi memleketleri için uygun ortak bir yaklaşımın oluşturulamaması karmaşıklığından ancak kendi çözümlerini bulabilmek için millî bir çaba sarf etmek yoluyla çıkabileceği görüşü savunulmaktadır. Çünkü düşünsel alanda dışarıdan alınan hazır ürünlerin çok kötü sonuçları olduğu bilinmektedir. Devletlerin dili ve anadiller, insanların dili olarak birçok alandaki üretkenliğin temelini oluşturmaktadır ve biliminde de fonksiyonunu yitirmemelidir. Eğer ülkedeki bilim İngilizce üzerinden yürütülürse Türkiye'de kaliteli bilimsel çalışmalar nasıl oluşabilir? İşte bu noktada Türkiye'de var olan yabancı dil uygulamalarının olumsuzluğu bir kat daha artmaktadır. Çünkü bu sistem toplum ilişkilerini, tartışma yeti ve olanaklarını temelden etkilemektedir. Öğretimin elit tabakada İngiliz dilinde, geri kalan kısmında ise Türk dilinde yapıyor olması biliminde kendini göstermekte ve millî diyalogu engellemektedir.

Anahtar kelimeler:

Yabancı dil öğretimi, yabancı dilde öğretim, bilim dili, iki dillilik, çok dillilik.

* Bu metin Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi ile Osnabrück Üniversitesi (Almanya) İşbirliği ile 22-25 Haziran 2002 tarihinde düzenlenen "I. Uluslararası Çanakkale-Truva Dil Eğitimi ve Okul Gelişimi - Avrupa Yolunda Yabancı Dil Öğretimi ve Okul Gelişimi" Sempozyumu'nda sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir.

** Prof. Dr. Helga Schwenk, Giessen Üniversitesi (Almanya), Türkoloji, Fin-Uygur Dilleri, Alman Dili ve Edebiyatı alanında doktora yaptı. Almanya, Finlandiya ve Türkiye'deki değişik üniversitelerde ders verdi ve emekli olduktan sonra 1995 yılında Türkiye'ye yerleşti. 1997 yılından beri Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ve ATAUM'da (Ankara Üniversitesi Avrupa Toplulukları Araştırma ve Uygulama Merkezi) lisans üstü programlarında dersler vermektedir.

*** Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Alman Dili Eğitimi Ana-bilim Dalı.

Yabancı dil eğitimi konusu, küreselleşmeyle birlikte tek hedef dil hâline gelen İngilizce söz konusu olduğunda, esasen hakkında çok fazla açıklamaya gerek duyulmayacak bir konudur. Özellikle İngiltere ve Amerika'da bu dilin öğretimi hakkında *EFL* (English as a Foreign Language- yabancı dil olarak İngilizce) ve *ESL* (English as a Second Language- ikinci dil olarak İngilizce) kapsamında metodik çalışmalar yapılmakta ve dünya çapında sunumu ve satışı gerçekleştirilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, aslında durum hiç de görüldüğü gibi değildir. Çünkü bu dil, alıcı ülkelerde çok farklı kültürler, ana dilleri ve eğitim sistemleriyle karşılaşmaktadır. Ben burada, sadece basit bilgi aktarımından iki dilli eğitim modellerindeki yüksek dil becerisinin elde edilmesine kadar uzanan yabancı dil eğitiminin ne anlama gelebileceği konusunda açıklama yapmayacağım ve yapmak da istemiyorum. Amacım, daha çok meselenin biz dil eğitimcilerinin de ilgilendiği bir yönüne, yani konunun karmaşıklığına dikkat çekmektir. Bu kapsamda, hakkında konuşulacak dil, eğer *öğrenmenin konusunu* düşünecek olursak İngilizce, Almanca, Türkçe ya da başka bir yabancı dil olabilir. *Öğretim durumunu* düşünecek olursak bu 'normal' okul dersi, yoğunlaştırılmış yabancı dil dersi, 'iki dilli' model ya da erken yaşta başlamış yabancı dil eğitimi; *öğrenme sırasını* düşündüğümüzde ise birinci, ikinci, üçüncü yabancı dilden söz edebiliriz. Bütün bu sayılanların esasında dil öğretiminde yöntem belirlemede önemli etkileri bulunmaktadır. Bunun yanı sıra söz konusu ülkelerin Bulgaristan, Hollanda, Finlandiya, Çek Cumhuriyeti gibi ana dillerinin kullanım alanları kısıtlı olan küçük ülkeler mi, yoksa Türkiye, Almanya gibi büyük ülkeler mi olduğunun da bu yöntem belirleme sürecinde önemi vardır.

Benim çalışmamın ağırlık noktasını, Türkiye'nin sunduğu genel eğitim imkânları ve öğrenim ortamı oluşturacaktır ki bu esasen eğitim politikasının belirlenmesini ve okulların gelişimini de etkilemektedir. Karşılaştırmalı bir değerlendirmede bulunabilmek için diğer ülkelerin durumlarını doğrudan veya dolaylı olarak konunun içine katacağım.

Şahsen ben, Finlandiya'daki dil öğretim politikasını ve uygulamalarını bizzat 60'lı yıllarda takip etme imkânı bulmuştum. Almanya'daki ana dili eğitimi ve yabancı dil teorileri üzerinde bir öğretim üyesi olarak 70'li yıllardan itibaren aktif olarak çalıştım ve 90'lı yıllardan bu yana yoğun bir şekilde Türkiye'deki eğitim-öğretim durumuyla ilgilenmekteyim ve bunu yaparken okulların varlığını etkileyen kültürel arka plân gerçeğini de an-

lamaya çalışıyorum. Almanya ve Türkiye'ye dil eğitiminin yaygın şekilde yapıldığı ülkeler olarak karşılaştırmalı şekilde baktığımızda şu noktalar dikkatimizi çeker: Her iki ülke de Avrupa bağlamında etkileşim içerisindedirler. İki ülkede de diğerinin dili önemli bir role sahiptir fakat bunlar oldukça farklı rollerdir. Türkçe Almanca'ya, Almanca da Türkçe'ye aynı derecede uzak olduğu hâlde, yani dilbilimsel mesafe aynı olduğu hâlde, sosyal ilişkilerde ve eğitimin işleyişinde temel farklılıklar söz konusudur. Almanya'da bir azınlık grubunu teşkil eden Türk vatandaşları orada diğer özellikleri yanında ana dilleriyle de mevcudiyetlerini sürdürmektedirler. Türkiye'de ise Almanca'nın konumu sadece bir yabancı dil olmakla sınırlıdır. Didaktik terminolojiye göre bu durum şu anlama gelmektedir: Almanya'da ikinci dil olarak Almanca (DaZ= Deutsch als Zweitsprache) öğretilirken Türkçe anadili olarak öğretilmekte, Türkiye'de ise Almanca yabancı bir dil olarak öğretilmektedir (DaF= Deutsch als Fremdsprache). Şüphesiz Almanya'da her iki versiyon da (yani ülkenin resmî dili olan Almanca öğrencilerin 2. dili olarak ve de Türkçe) öğretim dili olarak kullanılmaktadır. AB'ye girme sürecinde -eğer Türkiye tam üyeliğe kabul edilirse- Türkçe'nin de resmî dil olarak diğer dillerle eşit haklara sahip olduğu kabul edilmek zorunda kalınacak ve Türkçe de Avrupa dil öğrenimi ve öğretimi geliştirme programlarına sokulacaktır. Şimdiye kadar Avrupa sınırları içinde oturan milyonlarca Türk'e rağmen Türkçe, bu programlara dahil edilmemiştir. Şu anki konumundan farklı olarak Türkçe Almanya'nın eğitim sisteminde önemli etkilere sahip bulunmaktadır. Türkiye'de ise geleneksel bir yabancı dil olarak Almanca'ya olan ilgi giderek azalmaktadır. Bu durumun küreselleşme ruhu ile ilgili gerekçeleri bulunmakla beraber ülkede genelde sadece tek bir yabancı dilin öğretildiği gerçeğinin de bu ilgi azalmasında şüphesiz payı vardır.

Dil öğretimi alanında Alman-Türk ilişkileri tablosunu burada daha fazla derinleştirmeye gerek yoktur. Daha çok, 'çift-yarımdillilik' (Semilingualismus) diye adlandırılan kavramın iki ülkede gösterdiği paralelliğe dikkat çekmek istiyorum. Bu olgu, batı Avrupa endüstri ülkelerinde yaşayan göçmenlerde görülmektedir. Bu insanlar konuştukları dilleri işlevsel olarak kullandıkları hâlde her ikisinde de tam bir dil becerisi sergileyememekte ve bu durum öğrenimde önemli aksaklıklara yol açmaktadır. Bana göre, aslında bu kavram Türkiye'deki durum için de kullanılabilir, ancak burada ilgili bireyleri tehdit eden bir olgu olarak değil de daha çok genel anlamda, yabancı dil alanında uygulanan hatalı eğitim politikası nedeniyle toplumu bütün olarak tehdit eden dilsel durum açısından

kullanılabilir. Benim bu konudaki tezim, *Türkiye'de dil eğitimi konusunda toplumda çift-yarımdilliliğin yerleşmesine sebep olacak zararlı yapılanmaların meydana geldiği* ve bunların önlenmesi gerektiği yönündedir. Bu tez belki şaşırtıcı ve karmaşık gelebilir, fakat açıklanabilir.

Peki bu iddia temelini nereden almaktadır? Buradaki konu, İngilizce'nin Türk eğitim sisteminde hâkim olması ve daha da somut olarak İngilizce eğitim yapan elit okullarının rolü ve buna karşılık ülke gelişmesinde yer alan bireylerin ve bilimin düşünce dili olması bakımından Türkçe'nin konumudur. Dil didaktiğine göre bu durum, yabancı dil öğretimi, ülkedeki ana dili eğitimi ve ikidillilik¹ başlıkları altında ele alınmaktadır.

Türkiye'de okul ve yükseköğretim gelişimi alanında, genelde ideolojik sebeplerle oldukça zıt görüşler temsil edilmektedir. -Ben, tek yönlü bir politika izleyen milliyetçi ya da dinî bir temele dayanan gelenekçi gruplardan yana ifadeler kullanmamak adına, eğitimsel gerekçeleri ön plânda tutmaya özen göstereceğim-. Bu cephelerin söylemleri bir yandan “Türk milletinin şerefi her şeyden önemlidir”, diğer yandan ise “bu eğitim tarzı sömürgeci ve hıristiyan batı tarafından yönlendirilmektedir” şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Burada eğitim politikasıyla ilgili yargılarda bulunacaksak mümkün olduğu kadar farklı boyutları da göz önünde tutmalıyız. Örneğin pedagojik görüşler yanında siyasî, tarihî ve sosyokültürel boyutları da dikkate almalıyız. Fakat buna sonra değineceğim. Dil eğitimcileri olarak öncelikle Türkiye'de yabancı dil eğitiminin ‘normal’ eğitim sisteminde gereken yeri alamadığını ve oluşan boşluğun (“*Üst sosyal sınıfın İngilizce-Türkçe ikidilli eğitim gördüğü Türk modeli*”) Türklere özgü bir şekilde doldurulduğunu tespit edebiliriz. Tüm dünyadaki diğer devletlerin ve özellikle de Avrupa Birliğinin dil öğretimine giderek artan oranda verdiği önemi düşünecek olursak burada oldukça pragmatik bir çözümden bahsedebiliriz: Toplumun bir kısmı gerçekten çok iyi bir yabancı dil eğitimi almaktadır. İngilizce üzerindeki tek yönlü yoğunlaşma ve bu eğitimi ancak elit tabakanın

¹ İkidilliliğin bir çok türü bulunmaktadır ve bunlar etkileri bakımından kısmen olumlu kısmen de olumsuz olarak değerlendirilebilir. Bizim burada ele aldığımız okuldaki derslerin yabancı dilde verilmesi konusu bakımından ise iki dilliliğin daha çok olumsuz yönü olan kayıplı (subtractive), geçişli biçimidir. Zira bu derslerde işlenen konular aynı zamanda ana dilinde de işlenmemekte ve düşünülmemektedir. İkidillilik konusunda ayrıca şu kaynaklardan faydalanılmıştır: Doye, Peter, *Mehrsprachigkeit als Ziel schulischen Sprachunterrichts* In: *Neue Wege im Fremdsprachenunterricht*, hrsg. Christoph Edelhoff, Schroedel-Verlag, Hannover 2001; Ayşe Kilimci, *Anadilinde Çocuk Olmak*, Papirüs Yayınları, İstanbul 1998.

elde edebilmesi Türkiye ile diğer ülkeler arasındaki temel farklardan biridir. Bu yüzden karşımızda daha çok bir acil çözümün yani bir by-pass'ın durduğunu söyleyebiliriz.

Konuyu biraz daha somutlaştıracak olursak, derslerin bir kısmının yabancı dilde yapıldığı Anadolu liselerini, özel okulları ve yabancı dilde eğitim veren üniversiteleri örnek olarak gösterebiliriz. Sayılarının az olmasına rağmen etkilerinin çok büyük olduğu bu okulların bazı özellikleri şöyle özetlenebilir:

- Matematik ve fen bilgisi derslerinin %50'si batı dillerinde işlenmektedir.
- Hazırlık sınıfları vardır ve bunlarda yoğun bir şekilde (neredeyse tümüyle) ilgili yabancı dil öğretilmekte, bu da öğrenim hayatını 1-2 yıl kadar uzatmaktadır.
- Bu model öncelikle elit bir azınlığa hitap etmektedir, çünkü uygulanan öğrenci seçme sınavlarıyla eleme yapılmakta ve bu sınavlara da özel takviye dersleriyle hazırlanılmaktadır, ayrıca özel okullar da ücretli eğitim vermektedirler.
- Ders kitabı olarak Türkiye'ye göre şekillendirilmemiş, çoğunlukla İngiltere'den ithal edilen kitaplar kullanılmaktadır ve bunların satış fiyatları da oldukça yüksektir.
- Bu okulların donanımları genel olarak diğer devlet okullarından çok daha iyidir.

Bu okullar bir taraftan sert eleştirilere maruz kalmakta fakat diğer taraftan da eğitim konusunda bilinçli ve çocukları için iyi bir eğitim isteyen aileler tarafından tercih edilmektedir. Ayrıca Millî Eğitim Bakanlığı tarafından da tanınmaktadırlar ya da bir ölçüde acil çözüm olarak hoş görülmektedirler. Peki bu oluşum nasıl gerçekleşti ve nedenleri nelerdir? Bu noktada iki faktör birbiriyle bağlantılıdır. Birincisi Türkiye'nin çok iyi dil bilen insanlara ihtiyacı olduğu görüşü -ki bu tartışılmazdır-, diğeri de yabancı dilin -en azından Türkiye şartlarında- en iyi sadece bu şekilde, yani yoğun olarak hazırlık sınıflarında ve branş derslerinde kullanımı ile öğretilbileceği düşüncesidir. Normal devlet liselerinde sunulan eğitim olanaklarını ve yabancı dilin üniversite seçme sınavındaki etkisizliğini göz önünde bulundurduğumuzda bu nedenlerin gerçekten de isabetli olduğunu görebiliriz. Yani bu oluşumda Türkiye'nin eğitim şartları etkilidir, fakat bu da değiştirilebilir!

Orta öğretimde yaşanan durumların aynısı yüksek öğrenimde de görülmektedir. Normal devlet üniversitelerindeki öğrenme koşullarının yetersiz olmasına karşın yabancı dilde öğretim yapan yüksek okulların eğitim şartları normal devlet üniversitelerine göre çok daha iyidir. Burada kastettiğim özellikle kütüphane, kaynak vs. gibi bilimsel donanımdır. Fakat sistem bu noktada kendi kazdığı kuyuya kendisi düşmektedir. “Eğer ülkedeki bilim İngilizce üzerinden yürütülürse Türkiye’de kaliteli bilimsel çalışmalar nasıl oluşabilir?”

Bu noktada söz konusu eğitim sisteminin tarihî gelişimini kısaca açıklamak gerekir:

Türkçe’nin ders dili olarak kabul edilmesi 1924’te Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun çıkarılmasıyla gerçekleşti. Bu kanunun çıkmasıyla birlikte ders dili Arapça olan medreseler, aynı şekilde yabancı misyoner okulları ve azınlık okulları da (Ermeni, Yunan) kapatıldı. Sadece iki okul Lozan anlaşmasına göre eğitim hayatına devam edebildi: Amerikan *Robert Koleji* ve Fransız *Galatasaray Lisesi*. Yüksek bir eğitim kalitesine sahip olan bu okullar az sayıdaki azınlıklar için işletiliyordu. Fakat zamanla Türk öğrenciler de kabul edilmeye başlandı. Bunların dışında Askerî Tıp Fakültesi de öğretim dili olarak Fransızca’yı kullanıyordu.

Türk okulları Tanzimat’tan bu yana büyük bir gelişme göstermişlerdir ve günümüzde de nicelik ve nitelik açısından bu gelişmeyi sürdürmek zorundadırlar. Cumhuriyetin ilk döneminde dil ve eğitim bilimi alanında çok büyük gelişmeler sağlanmıştır. Burada öğretmenlerin ve halkın eğitilmesinde etkili olan öznel bir Türk hareketi durumundaki *Köy Enstitülerinin* payını düşünmek gerekir.² Benim görüşüme göre bu başarı, dışarıdan alınan fikirlerin iyice işlenip yerel şartlara uygun hâle getirilmesinde yatmaktadır. Yürütülen tartışmaların dili Türkçe idi ve buna ek olarak yabancı dil eğitimi de veriliyordu.

50’li yıllarda Amerika’ya yönelinmesiyle başka bir gelişme başladı: Orta öğretimde derslerin bir kısmını batı dilinde öğreten -çoğunlukla İngilizce- kolej adı verilen liseler kuruldu. Bu akım 60’lı yıllarda devletin de bunu desteklemesiyle kuvvetlendi ve 80’li yıllarda, önceden kurulmuş olan iki yabancı dilli üniversitenin örnek alınmasıyla sayısız yabancı dilde eği-

² Berka Özdoğan-Helga Schwenk (ed.), *Reform Pedagojisi, Eğitim Bilimleri, Okul Reformu, Öğretmen Eğitimi (Modern Pedagoji Açısından Türk Alman İlişkileri –1900’den Günümüze) ve Dr. Halil Fikret Kanad*, Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 2002.

tim veren üniversite kuruldu. Anadolu'da da birçok şehrin girişinde kolej tabelalarına ve yeni özel üniversite binalarına rastlamak mümkündür. Ayrıcalıklı öğrenciler bu okullara özel servis araçları ile taşınmaktadırlar. Bu gelişmenin sonucu olarak, eğitimde elit tabakayla halk arasında görülen ayrımın Osmanlı İmparatorluğundan bu yana arttığını söyleyebiliriz.

Bu okul tiplerine karşı olanlar, bu tarz eğitim kurumlarının dilsel-hegemonya karakterinden bahsetmektedir. Amerika'da önemli başarılar elde etmiş bir atom fizikçisi olan *Oktay Sinanoğlu* bu grubun önemli temsilcilerinden biridir. Sert eleştirilerde bulunan Sinanoğlu yalnızca kültürel cinayetten ve kokuşmuşluktan bahsetmekle kalmayıp aynı zamanda eğitim alanında kapitülasyonların varlığından da söz etmektedir. Buradan da, “kültürel ekoloji” kavramına varmaktadır. Sinanoğlu, ülkede İngilizce eğitim verilmesi çabalarının arkasında dışarıdan gelen kötü niyetlerin olduğundan bahsetmekte ve ülkede İngilizce eğitime geçen TED (Türk Eğitim Derneği) kolejinin hikâyesini anlatmaktadır. Bu okul Türkçe eğitim veren mükemmel bir okul olarak kurulmuş ve 1953 yılında İngilizce eğitim vermeye başlamıştır. Onun düşüncesine göre bu büyük bir hata idi. Sinanoğlu, Bulgar ayaklanmasında önemli bir role sahip olan *Robert kolejinin daha sonra şimdiki Boğaziçi Üniversitesine dönüşmesini de yanlış buluyor*. Oktay Sinanoğlu'nun görüşüne göre Ankara'da Amerikan yardımıyla kurulan ODTÜ'de kapasitesi henüz kendi halkına yetmezken yabancı öğrencileri çekmek için öğretim dili olarak İngilizce'yi seçmekle yanlış görüş ve kişilerin etkisinde kalmıştır ve yanlış bir etiketle çalışmaktadır.

Korkutucu bir örnek olarak İrlanda'da yaşanan durumu gösteriyor; burada ülkenin ana dili sistematik bir şekilde kenara itildi ve yerine İngilizce konuldu. Başka bir örnek olarak da, Türk halklarını ve Balkan devletlerini etkilemiş ve hâlâ etkilemekte olan Rus dil politikasından bahsetmektedir. Ben şahsen Letonya'da devletin kendi ana dilini bütün alanlarda yeniden kullanılabilir kılmak için sarf ettiği çabalara baktığımda Sinanoğlu'nun haklı olduğunu düşünüyorum. *Sinanoğlu* ayrıca Türkçe'nin Osmanlıca'dan tamamen arındırılmasıyla bilim dili olarak fazlaca kayba uğradığını iddia ediyor ve üç aşamalı hızlı bir dönüşümünden bahsediyor: Osmanlıca'dan öz Türkçe'ye ve şimdiki anglo-Türkçe'ye geçiş, buna İngilizce kavramların eklenmesi nedeniyle “Anglomanca” diyor. Bütün bu olumsuzluklara ek olarak bir de öğretim dili hâline getirilen yabancı dilin

öğretilme seviyesinin de yetersiz olduğunu ekliyor. Bundan dolayı artık Sinanoğlu'na göre etkili bir yabancı dil eğitimi için bir şeyler yapılmalı.³

Bütün bu iddiaları görmezden gelmek mümkün değildir. Bunları kanıtlayabilmek için bu okul tiplerinin en önemli unsuru olan hazırlık sınıflarına bakmak yeterlidir. Bu hazırlık sınıflarında gerçekleşen yoğun dil dersleri bilişsel alandaki dil geçişini sağlayan metoda göre şekillendirilmiştir ki bu yurt dışındaki okullarda başarıyla uygulanan bir metottur (aynı metot yurtdışındaki Alman okullarında da uygulanmaktadır).

Bir başka eleştirmen de dil öğretimi konusunda uzman olan *Ömer Demircan*'dir. Onun özellikle vurguladığı konu ise Türk eğitiminin gelişimini durduran etkilerdir. Kendisine göre görünüşteki ikidilliliğin etkisiyle öğrencilerin bilişsel gelişimlerine ket vurulmakta ve okuma alışkanlığı kazandırılmamaktadır. Öğrencilerin sadece ders kitaplarına bağlı kaldığını ve konuları ezberleme yoluna gittiklerini vurgulamaktadır. Bu duruma karşı şimdiye kadar bir eğitim yaklaşımının geliştirilmediğini ve öğretmenlerin de buna göre özel bir eğitime tabi tutulmadıklarını belirtmektedir. Demircan, bu sorunun öğretim dili İngilizce olan üniversiteler tarafından, sadece değişik branşlarda çalışan ancak yabancı dil bilen branş hocalarına görev vermekle halledilmeye çalışıldığını vurguluyor.⁴

Ülkenin genelinde bu türlü eğitim kuruluşlarının varlığının iyi yetişmiş gençlerin ülkeden göçmelerine, yani “beyin göçü”ne zemin hazırladığından şikâyet edilmektedir. Aynı zamanda bu okulların batı dilleriyle birlikte pozitif bir kültürel faktörü yani eğitimde demokrasinin hissedilmesini beraberinde getirdiği ve buna birçok ailenin önem verdiği de kaydediliyor.

Değişik zeminlerde sık sık bu tür yabancı dilde eğitim modellerinin sadece sömürgelerde var olduğu iddia edilmektedir. Oysa Avrupa'ya şöyle bir göz gezdirmek bu konuyu anlamada yeterli olabilir. Çünkü yıllardan beri Avrupa Birliği okullardaki dersler de dahil olmak üzere dil çeşitliliğini teşvik etmekte ve Avrupa komisyonu da içerikle dilin kaynaşmasını desteklemektedir (Content and Language Integrated Learning [CLIL]).⁵

³ Oktay Sinanoğlu, *Bir Nev-York Rüyası, “Bye-Bye” Türkçe*, 6. Basım, Otopsi, İstanbul 2002. Bu kitap Nisan 2002 itibarıyla altıncı baskısını yaptı ve geniş bir kitleye ulaştı.

⁴ Ömer Demircan, *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri*, DER Yayınları, İstanbul 2002, s. 8-11; Ömer Demircan, *Dünden Bugüne Türkiye'de Yabancı Dil*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.

⁵ <http://europa.eu.int/comm/education/languages/index.html>; Avrupa Konseyi (ed.) *A common European Framework of Reference for Languages: Learning, Teaching, Assessment* (Bu yapıt Fransızca ve Almanca olarak da yayınlandı).

Ayrıca Avrupa'da 'çift dilli sınıflar' ve çift dilli okullar da bulunmaktadır. Pedagojik olarak bir değerlendirmede bulunabilmek için bu projeleri tek tek incelemek gerekir. Şüphesiz ki bu projelerin didaktik temelleri için çok çaba sarf edilmiştir. Ve şu nokta kesindir ki, *bu çeşit bir eğitim modeli iki ayrı tek dilli eğitim sisteminin bir araya getirilmesinden ibaret değildir, çift dilli ders birbirinden kopuk yürütülmemelidir!* Bu, öğrenim aşamalarına katılan her unsur (öğretmen, öğrenci, ders plânı, okul hayatı vs.) için aynı şekilde geçerlidir.

Bu modele örnek olarak yıllar önce kurulmuş olan "Avrupa okulları" gösterilebilir. Avrupa okulları "karşılaşma okulları" olarak tasarlanmış ve bir sınıftaki öğrencilerin yarısı örneğin İspanyol diğer yarısı ise Alman öğrencilerden oluşmaktadır. Eğitim ise iki dilde gerçekleşmektedir. Bunun dışında bir de Alman-Fransız çift dilli lisesini örnek gösterebilirim. Bu okul Türk modelinde eksik olan önemli bir özelliğe sahiptir: *öğrencilerin branş derslerindeki temel kavramları her iki dilde de tanımalarına önem verilmektedir.* Bu ise, konu bir dilde ayrıntılı olarak işlenip ötekisinde de sonradan özet olarak işlenerek sağlanmaktadır. Böylece döneme göre bir ya da öteki dili öğretim dili olarak kullanan okullar da vardır. Şüphesiz ki öğrencilerin bilişsel gelişiminin birbirinden kopuk ilerleyen iki yol yüzünden engellenmemesi ve anadilin baskın çıkması adına, öğretmenler eğitim programının modele uygun şekillendirilmesi için çaba sarf edilmekte ve ders konuları buna göre belirlenmektedir.

Türkiye'deki yabancı dilde öğretimde ise tamamen kendine özgü, başka hiçbir yerde görülmeyen sömürgeci yapıda bir eğitim şeklinin oluştuğu ve özellikle İngilizce'de sabit kalındığı iddiası doğrudur. Avrupa'da ise amaç lisan çeşitliliğini koruyabilmek, geliştirmek ve düşünce dilleri olarak korumaktır. Buna azınlıkların dilleri de dahildir (ancak burada Türkiye'deki durumla ilginç paralellik ve farklılıklar bulunmaktadır: örneğin İskandinavya'nın kuzeyinde Laponya halkı, ayrı bir devlet kuramamış ve bir sınır bölgesinde dört farklı devlette yaşamaktadırlar. Bu devletlerin hepsinde ülkenin resmî diline ek olarak bu halkların anadilleri sunulmakta ve korunmaktadır).

Avrupa'da genel olarak yabancı dil derslerinin geliştirilmesiyle herkesin İngilizce bilgisine sahip olması ve kıtada lisan çeşitliliğinin korunması amaçlanmaktadır. Her vatandaş burada kendi anadiline ek olarak en az iki dil daha öğrenmelidir. Yani tek taraflı olarak İngilizce'ye odaklanılmamalıdır. *Devletlerin dili ve anadiller, insanların dili olarak birçok alandaki üretkenliğin temelini oluşturmalı ve bilimde de fonksiyonunu yitirmemelidir.*

İşte bu noktada Türkiye'de var olan yabancı dil uygulamalarının olumsuzluğu bir kat daha artıyor, çünkü bu sistem toplum ilişkilerini, tartışma yeti ve olanaklarını temelden etkiliyor. Öğretimin elit tabakada İngiliz dilinde, geri kalan kısmında ise Türk dilinde yapıyor olması - ki Türkçe öğretimin kalitesi de daha düşüktür- bilimde kendini göstermekte ve *millî diyalogu engellemektedir*. Burada kastettiğim daha çok bir ülkenin kültürel iklimini etkileyen sosyal bilimlerdir. Aşağıda iki yönlü paralel gelişmenin ve İngilizce'ye yoğunlaşmanın eğitim alanında getirdiği olumsuz etkileri somut bir şekilde gösteren iki olaydan bahsedeceğim:

1. Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) 1994-1997 yılları arasında Dünya Bankası ile işbirliği içinde öğretmenlerin daha iyi yetiştirilmesi amacıyla bir proje başlattı ve yürüttü. Değişik branşlardan gelen yerli ve yabancı uzmanlardan oluşan çalışma grupları oluşturuldu ve bunların başkanlığını ise İngilizce öğretim veren Bilkent Üniversitesinden Dr. Margaret Sands yapıyordu. Bununla ilgili yayınlar uzun zaman önce çıkmış ve ilgili bütün Eğitim Fakülte-rinin dekanlıklarına gönderilmiştir. Bana göre bu yayınlar etkili fikir ve öneriler içermektedirler, tabii ne kadar kabul gördüklerini ve kullanıldıklarını bilemem. Fakat asıl sorun şudur: İngilizce dersi için hazırlanan el kitabı İngilizcedir. Almanca ve Fransızca dersi için el kitabı basılmadı, muhtemelen buna değmeyeceği düşünül-dü. Ancak ben *Türkçe* dersi için hazırlanan el kitabını sor-dum. YÖK bana, *bu branş için bir komisyonun kurulmadığı* bilgisini verdi. Ana dile karşı gösterilen bu ilgi eksikliğinin nedenini Tür-kologların ve anglosakson eğilimli uzmanların dilbilimsel ve metodik anlamda ortak bir dil bulamamalarına bağlıyorum. Çünkü bu uzmanlar aynı ekolden yetişen kişiler değildir. Kaynak ve yöntemleri farklı olan kültür çevrelerinden geliyorlar. Yani öğ-retim konusunda ulaşılmak istenen bilimsel tartışma platformu daha filizlenme aşamasında boğuluyor.
2. Türkiye'deki eğitim bilimleri Amerika'da 50'li ve 60'lı yıllarda yapılan araştırmalardan etkilenmiş ve bu yönde gelişmiştir. Birçok genç bilim adamı o yıllarda ABD'ye gönderilmişti ve bunlar ül-keye geri dönerlerken beraberlerinde davranışçılık (Behavioris-mus) temelli ampirik bir araştırma yaklaşımı ve müfredat teori-siyle döndüler. Ayrıca B.S Bloom tarafından çıkarılan Öğretim Hedefleri Taksonomisi El Kitabı (1956) çok ses getirmişti. Bu yaklaşım, Türkiye'de günümüzde de biraz daha zayıf olmakla bir-

likte hâlâ daha baskın olan bir yaklaşım olarak bilimsel açıdan savunulmakta ve pratikte uygulamaya konmaya çalışılmaktadır. Bence bu noktada bir tıkanma söz konusudur. Çünkü başka ülkelerde de, örneğin Almanya'da bu akımlar ele alındı ve bunlarla ilgilenildi. Bu ülkelerde de bilimsel tartışmalar yapıldı, eleştiriler yazıldı ve 70'li yıllarda bu tür bir yaklaşımın sınırlarının kısıtlı olduğu kanaatine varıldı. Ancak bu açıklamalar Türkiye'de bilimsel alanda tek yönlü düşünüldüğü ve tek görüşe bağlanıldığı için maalesef gereği gibi anlaşılmadı. Eğitim biliminde hakim olan düşünencinin tarihini ve etkisini, savunucularının görev yaptığı Ankara Üniversitesinin Eğitim Bilimleri Fakültesini ve 40 yıldır sunduklarını analiz ederek ve oradan mezun olanların nerelere gittiklerini ve çalıştıklarını takip ederek kolaylıkla anlayabiliriz. Gerçi burası öğretim dili İngilizce olan bir fakülte değildir ama tek yönlü yapılanması ve dışarıdan bilim ithal etme geleneğiyle, önemli konularda ve kendine özgü çözüm yolları bulma noktasında geniş yelpazeli bilimsel temelleri olan millî bir tartışma platformunun oluşmasını engellemiştir.

Türkiye'nin birçok alanda yeniliklere ihtiyacı vardır. Toplumun “İngilizce” ve ağırlıklı olarak Türkçe eğitilmiş olanlar olmak üzere ikiye ayrılmış olması, farklı düşünce yapıları nedeniyle tartışma ortamını ve kendi memleketleri için uygun ortak bir yaklaşımın oluşturulmasını engellemektedir. Oysa kendi çözüm yollarını bulabilmek için millî bir çaba sarf etmeye her zamankinden çok fazla ihtiyaç vardır. Çünkü düşünsel alanda dışarıdan alınan hazır ürünlerin çok kötü sonuçları vardır. Bu ikilemden ancak İngilizce'nin dışında farklı dilleri de kapsayabilen iyi ve etkili bir yabancı dil eğitimi ile kurtulunabileceği kanaatindeyim.

Bunun için temel alınacak kaynaklar çeşitli dil ve kültür çevrelerinden gelmeli ve tartışmalar ülkenin resmî dili olan Türkçe'de yapılmalıdır. Ancak bu şekilde dil eğitiminde ana dili ve yabancı dil için temel yapılanma verimli bir şekilde tartışılabilir ve resmî dil düşünme dili olarak gelişme imkânını bulur.

Millî Eğitim Bakanlığı, az sayıdaki üst tabakaya hitap eden ve toplumun geneli açısından tıkayıcı bir fonksiyona sahip olan Türkiye'ye has bir İngilizce eğitim modeliyle yetinmemelidir. Ancak o zaman eğitim alanında “çoktan seçmeli” şemaya göre (multiple-choice) şekillendirilmiş sınav sistemi ve bugünkü uygulayıcı öğretmenlerin formasyonlarını değiştirecek olan daha farklı reformlar da başarıyla uygulanabilir. Netice olarak,

ancak bu şekilde özel dershanelerin ortadan kaldırılması mümkün kılınır. Bu değişikler belki Avrupa Birliğine katılma hedefinde de yardımcı olabilir!

“FOREIGN LANGUAGE EDUCATION OR EDUCATION IN A FOREIGN LANGUAGE?”

Abstract

English has become the most important language of the world as a result of the globalization process. In Turkey English is not only the only foreign language taught at schools, but also it is the common language of education at all institutions of education from kindergartens to universities. This study aims to focus on the opinions of foreign language education scholars on 'education in a foreign language'. It also deals with foreign language education and applications of multilingualism in the member countries of the European Union which Turkey wants to join in the near future. Turkey needs some revolutionary changes in the field of foreign language education. Due to the complicated structure of the Turkish Model of Foreign Language Education, the society is divided into two: those who have been educated in English and those who have been educated in Turkish. People belonging to different groups do not create an appropriate environment for discussion, and so do not try to find solutions to their specific problems. This study argues that some national solutions to these problems should be found. The ready-made products, which are imported from abroad, lead to disasters in social sciences. The mother tongue is the basis for a human being's productivity and it shouldn't lose its importance in science. If scientific studies are carried out in English, then how will qualified scientific works be published in Turkish? At this point, the negative influence of foreign language education methods in Turkey are quite visible. These methods affect social relations, the capability and possibility of arguing on a topic. The analysis of scientific works clearly shows the fact that the elite are provided with an education in English, whereas the lower classes are offered an education in Turkish. This fact cannot be overlooked, because it is the main factor which hinders the national communication among people.

Keywords

Foreign language education, education in foreign language, scientific language, bilingualism, multilingualism.

MURAT AĞARI, *İslâm Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar -Doğuşu, Gelişimi ve Temsilcileri-*, Kitabevi, İstanbul 2002, 429 Sayfa.

Oldukça geniş bir literatüre sahip bulunmakla beraber Ortaçağ İslâm coğrafyacılığı henüz üzerinde yeterince çalışılmamış bir alandır. I. Krachkovski'nin *Târihü'l-edebi'l-coğrâfiyyi'l-Arabî* (Kahire 1963-1965) ve Andre Miquel'in *Le Geographic humain du monde musulman Jusqua milieu du 11e Siecle*, (Paris 1973-1980) başlıklı eserleriyle S. Maqbul Ahmad'in makaleleri, Fuad Sezgin'in neşirleri ve bu neşirler arasında yayımlanan makaleler bu alanda yapılmış en önemli çalışmalar olarak göze çarpmaktadır. Ramazan Şeşen'in, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, (İstanbul 1998) İslâm coğrafyacılarını ve eserlerini derli toplu olarak tanıtan ilk Türkçe eserlerdendir. Bu bakımdan Murat Ağarı'nın Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktora tezi olarak hazırladığı *İslâm Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar* adlı eserinin önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmekteydi. Ancak yakından incelendiğinde, çalışmanın bu ümidi boşa çıkaracak mahiyette olduğu görüldü.

Giriş, dört bölüm, sonuç, bibliyografya ve indeksten oluşan eserin giriş kısmında araştırmanın metodu ve kaynaklar ile kavramsal çerçeve, tarih, coğrafya ve tarihî coğrafya incelenmektedir. "Araştırmanın metodu ve kaynaklar" kısmında kitabın içeriği özetlenirken, *tarihin en eski bilim* (!) olduğu belirtildikten sonra "*düşünce alanında Kur'an ve onu beyan eden Peygamber'in, eylem alanında da bu düşüncelerin tatbik edilmesi çabasına düşmesinin ivme kazandırdığı dönem, daha ziyade bir hazırlık aşamasıdır*" gibi ilginç (!) ancak anlaşılamayan cümleler kurulmaktadır. Girişin kaynaklar bölümünde müellifin kullandığı eserler ile tarih, coğrafya, felsefe kitapları, ansiklopedi ve bibliyografyalar sıralanmıştır.

"Kaynaklar ve kavramsal çerçeve" başlıklı kısım tarihin anlamı, tanımı ve konusu ile başlamaktadır. İslâm coğrafyacılığı serlevhalı bir eserin tarih metodolojisinin konusu olan "*tarihin tanımı ve anlamı*" ile başlaması oldukça yadırgatıcıdır. Bu bölümde "*Tarih ancak kapandığı zaman anlamını kazanan bir alandır*" gibi hükümlerde bulunmaktadır. Tarihin kapanma-

sından herhâlde eskatolojik bir sonun ardından tarihçilik yapılacağı gibi bir sonuç çıkmaktadır. Ya da Fukuyama'nın *Tarihin Sonu* kavramı gibi tarih felsefesine yeni bir terim kazandırılmaktadır. Yine bu bölümde pek çok tarih tanımı alıntılanırken verilen referanslardaki sayfalar da maalesef tutmamaktadır (Meselâ s. XXXIV, dipnot 25. Karşılaştırınız: J. Tosh, *Tarihin Peşinde*, [İstanbul 1997] s.13-14). Eserin giriş kısmında tarihî coğrafyayı şekillendiren unsurlar yani çevre, zaman ve insanın tarih ve coğrafya ile etkileşimi anlatılmaktadır.

“Tarihin kökeni, insanlık tarihi kadar eskidir ve oluşturulan her yeni tarih de tarihçi açısından gidilmesi gereken en eski tarihtir... Ancak insanların tarih yazımıyla uğraşmaları konusu üzerinde yani tarihçiliğin tarihinde durduğumuzda durum değişmektedir” gibi totolojik(!) bir girişle başlayan ve “İslâm Öncesi Dönemde Tarihî Coğrafya” başlığını taşıyan birinci bölümde tarih yazım tarzları ele alındıktan sonra ilkçağ tarihçileri Homeros, Herodotos, Thucydides ve Tacitus'un hayatları anlatılmaktadır. *İslâm Coğrafyacıları* adını taşıyan bir kitaba tarih metodolojisinin konusu olan ilk çağ tarih yazımı ve yazarlarıyla başlamanın sebebini anlamak bir hayli güçtür. Yine bu bölümün “Eskiçağ Tarihi'nin Değerlendirilmesi” adlı son kısmında *“bu dönemde Yunanlılar ve Romalılar da tarih yazıcı halklar olarak karşımıza çıkmaktadır”* denilerek tarih metodolojisine sanki tarihi yazan halklarmış gibi *“tarih yazıcı halklar”* deyimini armağan edilmektedir. Müellif dipnot vererek kaynağından aynen aktardığı cümlelerde dahi hatalar yaparak *“Roma ise tektanrılı bir anlayışla tarihçilik yapmıştır. Hristiyanlık bir tarihçilik dinidir”* gibi ilginç cümleler kaleme almıştır. Esasında bir yüksek lisans ve doktora öğrencisinin ilk öğrenmesi gereken nokta tırnak açılmaksızın dipnot göstererek yapılan alıntılarda araştırmacının kendi cümlelerini kurmasının gerekliliğidir. Ancak müellif yaptığı bu tür alıntılarda da çoğunlukla tercüme olan kaynaklarının hatalarını tekrarlamıştır.

Bu bölümün ikinci başlığı olan “Coğrafya'nın Gelişimi” adlı kısımda *“Coğrafyanın da tarih gibi insanlık tarihi kadar eski”* olduğunu belirten araştırmacı, İslâm coğrafyacılığı'nı anlatmak yerine “Eski Yunan Öncesi” (!), “Eski Yunan” ve “Helenistik ve Roma Döneminde Coğrafya” ile Herodotos, Thales, Strabon gibi Eskiçağ coğrafyacılarının hayatlarını anlatmaktadır.

“İslam Tarihî Coğrafyacılığının Teşekkül Devri” adındaki ikinci bölümde “İslam Öncesi Arap Toplumunda Tarihî ve Coğrafi Motifler” alt başlığını taşıyan kısma şu girişle başlanmaktadır: *“Önceki bölümde tarihî coğrafyanın daha net bir biçimde anlaşılabilmesi için tarihin ve coğrafyanın eski*

çağlardaki geçmişini vererek hem bu ilim dalının çerçevesini çizmeye çalıştık, hem de oluşan tabana, Orta Çağ'da Müslümanların katkılarının ne olduğunun anlaşılabilmesi için, oluşan taban ortaya koyduk” şeklinde “oluşan tabana, oluşan bir taban koymak” gibi yeni ve en azından benim anlayamadığım bir tabir kullanılmaktadır. “Eski Arap Toplumunu ve Tarihi Mirası” alt başlığında süslemeler ve yazıtlar, Tevrat, Hristiyan kaynakları anlatılmaktadır. Burada Tevrat'ın kısaca tarihi incelendikten sonra Tevrat'ta Araplardan bahsedildiği üzerinde durulmaktadır. Maalesef Tevrat'ta Araplardan bahsedilmesinin İslâm coğrafyacılığı ile bağlantısının ne olduğu açıklanmamaktadır.

“Eski Arap Toplumunda Coğrafya” alt başlığında “Arapların Cahiliye devri olarak nitelenen dönemdeki hâlleri, Yunanlıların durumu gibidir. Kendileri medeniyet yoluna girince Yunanlıların ulaştıkları türden bir medeniyet sergilemişlerdir. Bu sözler, Arap toplumunun ilerlemiş olduğu yolun, Yunanlıların yoluna benzediği şeklinde algılanmamalıdır” gibi diğer bir ilginç(!) ve anlaşılmasız bir cümleyle başlamakta ve Araplardaki ilkel coğrafya bilgisi anlatıldıktan sonra “Mu'allakâtu seb'a”nın bazı şiirlerinde geçen coğrafi terimler ve yer isimleri sıralanmaktadır.

“İlk Dönem İslâm Toplumunda Tarih ve Coğrafya” adlı bölüme her zaman olduğu gibi tarihle başlayan müellif “İslâm Tarihi ilk İslâm döneminde Hz. Peygamber ile başlar” diyerek bizleri daha önce hiç bilmediğimiz (!) yeni bilgilerle aydınlatmakta ve daha da ileri giderek “Hz. Peygamber tarihin başıdır” (s. 82) buyurarak ufkumuzu açmaktadır (!) Thomas Kuhn'un “bilimde sıçrama” veya ‘bilimsel devrim’ dediği şey bu olsa gerektir.

“İlk Dönem İslâm Tarihçiliğinin Şekillenmesi” alt başlığını taşıyan kısımda “Klâsik tarihçilik açısından oluşan şekillenme İslâmın kendisini ilgilendirmektedir. Kişinin kendi geçmişinin bütün boyutlarıyla kendisini ilgilendirmesi ve bu tarihin iniş ve çıkışlarının yine sadece sahibi tarafından bilinmesi gibi İslâm dinine ve Müslümanlara ait bir değer bütünlüğüdür. Bir başka ifade ile Yahudilik ya da Hristiyanlık tarihi gibi konu İslâm tarihidir. Hâkim dönemi, zayıf dönemi olabileceği gibi dostu ve düşmanı da olabilir. Yaşayan bir insan gibidir ve yaşadığı müddetçe insanın başına gelmesi muhtemel şeylerden nasibini alacaktır” (s. 82) gibi ne anlatılmak istendiği bir türlü anlaşılmasız paragraflarla devam edilmektedir.

Araştırmacı İslâm coğrafyacılığı üzerine yaptığı araştırmasında tarih felsefesine yeni açılımlar getirmekten de geri durmamaktadır: “Aslında

olay sadece bir peygamberin hayatını kaydetmek ve yeni bir dinin doktrinlerini sabitleştirmek hadisesi değildir. Bir başka ifade ile bu derece basit algılanabilecek konumda değildir. Tarihin kendi geçmişinde bulunmayan şeyler gerçekleşmeye başlamıştır. Tarih kendini yazma gayretini gütmektedir. Belki de tarih kendi bülüğuna ermiştir” (s. 85).

Eserin “Kuran ve Tarih” başlığını taşıyan bölümünde tarih felsefesine devam eden yazar “*Kur’an’ın gelmesiyle artık aydınlatılacak bir geçmiş kalmadığını bu nedenle de bundan sonraki geçmişin yazılması gerektiğini*” (s. 86) ifade ederek bize yeni ve orijinal (!) bilgiler sunmaya devam etmektedir. Kısaca “*İslâmî akıldan*” bahseden ve “*Hz. Peygamber’e en yakışan sıfatın Fahr-i Kâinat olduğuna*” karar veren müellif, *kıyamet ve insanların niçin helâk edildikleri* üzerinde durduktan sonra Kur’an kıssalarına ve peygamberler tarihine geçerek Hz. Adem, Hz. Nuh, Âd ve Semud kavimleri, Hz. Lût, Sebeliler ve Fil Olayını (s. 92-100) anlatarak tefsir alanına da girmektedir. Maalesef bu olayların coğrafya ile ne alâkası olduğu hususunda herhangi bir aydınlatıcı bilgi verilmemiştir. Bundan sonra tarih-hadis ilişkisini inceleyen müellif hadislerin tarihî kaynak olarak kullanılıp kullanılmayacağı sorusuna şöyle cevap vermektedir. “*Olaya çok basit yaklaşmamız gerektiğinde, Herodot, yazmış olduğu tarih kitabıyla ‘tarihin babası sıfatını kazanmakta ve eseri ‘tarihi eser’ niteliğine hâiz olmaktaysa eğer, hadisler de ‘tarih ilmine kaynaklık eder’*” buyurarak olaya hakikaten basitçe yaklaşmakta ve anlamamızı kolaylaştırmaktadır (!).

Eserinin 104. sayfasında nihayet coğrafya başlığına gelen müellif burada da ‘*Yaratmanın Allah’a Ait Olması*’ alt başlığında Allah’ın sıfatları, *Başlangıç ve Sonun Sahibi, öldüren ve dirilten, göklerin ve yerin sahibi, her şeyin kendisine döndürüleceği, hüküm sahibi* gibi maddeler altında konuyu anlatmaktadır (s. 105-111). Hızını alamayan müellif ‘*Yaratmanın mahiyeti*’ni de inceleyerek esasında kelâm ilminin konusu olan Allah’ın zâtî ve subûtî sıfatları ile isimleri ve yaratmanın mahiyeti hususunda da bizleri aydınlatmaktan geri durmamıştır. Esasında bunda dahi başarılı olamamış ve konuyla ilgili âyet meallerini sıralamaktan öteye geçememiştir.

“*Tabiat ve Düzeni*” başlıklı kısımda *tabiatın yapısı, denge, izin, itaat, yeryüzü ve gökyüzü, güneş, hayvanlar, denizler ve yedi kat sema* âyet mealleri vasıtasıyla anlatılmaktadır. “*Tabiatın İnsanın Hizmetine Verilmesi*” adlı kısımda *mal ve oğul, yiyecek, içecek, rızık, giyecek, hayvanlar, gece ile gündüz ve denizler* yine âyet mealleri vasıtasıyla açıklanmakta ve bunu takiben *ard, ardullah, lillâhi mülkü’s-semâvâti ve’l-ard, arz-ı mev’ûd, kutlu toprak* gibi müellife göre “*Kur’an’daki coğrafi yer kavramları*” yine âyetler vasıtasıyla

anlatılmaktadır. Bu bölümde araştırmacı ilk İslâm fetihlerini Taberî'nin *Tarih'i* ile P. Hitti'nin Türkçeye çevrilen *İslâm Tarihi*'nden anlatmayı da ihmal etmeyerek bizi bu açıdan da tenvir etmiştir.

Eserin “Abbâsîler Döneminde Tarihî Coğrafya” adını taşıyan üçüncü kısmında Beytül-hikme ve burada yapılan tercüme faaliyetleri ele alınmadan önceki girişte müellif hiçbir delile istinat etmeksizin “*tarihin derinliğinin Hz. Peygamber'le gerçekleştiğini... Son peygamber'in ümmeti olmasaydık Yahudilere göre Hıristiyan pozisyonunda bulunurduk... Bundan 14 asır önce yaşanılan birtakım hadiseler bugün yaşamıyor olsaydı insanlık ve biz hâlâ basit ve görsel bir takım realitelerin peşinden gider, bilimsel alanda günümüzün düzeyini yakalayamazdık. Keldânilerden itibaren üzerine gram cinsinden hafiflikler konulan bilgi malzemesi, belki Türklerin, belki Arapların ve belki de Romalıların üzerine koyacağı katkılarla belli bir düzeye ulaşacak ama bu düzey asla bir kilogramın üzerine çıkamayacaktı. Muhtemelen İstanbul fethedilmeyecek, Bastil Hapishanesi basılmayacak... Rönesans kavramı olmayacaktı*” (s. 165-166) diyerek modern tarih metodlarından olan *fictitious* (!) tarihten örnekler sergilemektedir.

Beytül-hikme ve İslâm coğrafyacılığına etkisinin ele alındığı bölümde Sanskritçe, Grekçe ve Pehleviceden (müellif bunları Hintçe, Yunanca ve Farsça olarak adlandırıyor) yapılan tercümeleri ilgili-ilgisiz olarak vermektedir. Bu dönemde Sanskritçeden coğrafya ile ilgili olarak tercüme edilen I. Aryabhata'nın *Aryabhata* (*el-Ercebed*) ile Brahmagupta'nın *Khandakhadyaka* (*Arkand*) adlı eserleri; Pehleviceden tercüme edilen eserler arasında coğrafya ile ilgisi olmayan *Kelile ve Dimne*'den dahi bahsedilirken *Zicü's-Şâh*'i gözardı etmesi; Grekçeden tercüme edilen bütün felsefe eserleri sayılırken *Tetrabiblos*'un Arapçaya *el-Makalâtü'l-erba'a* adıyla yapılan coğrafyayla ilgili çevirisinden hiç söz etmemesi müellifin hadisten kelâma, tarih metodolojisinden felsefeye her şeyden bahsederken esas konusunu ihmal ettiğini ortaya koymaktadır.

“Abbâsîler Döneminde Tarih ve Coğrafya” başlığı altında İbn Kuteybe, Taberî, Mes'ûdî gibi tarihçilerin hayatları ve eserleri anlatılmaktadır. Bundan sonra “Coğrafya” altbaşlığında tekrar Beytül-hikme'ye dönülerek Yunan, İran ve Hint etkisi bir defa daha incelenmektedir. Bu kısmı takip eden “coğrafyanın bilimselleşmesi”, “ticaret ve askeri seferler”, “kutsal ve coğrafya” ile “yeni coğrafi düşünce” bölümlerinde müellif çeşitli yazarlardan tırnak açmaksızın aynen aktarmaktadır. Mesela kutsal ve coğrafya kısmı (s. 206-207) Seyyid Hüseyin Nasr'ın Türkçeye *İslâm ve İlim* (İstanbul 1989) ve *İslâm'da Bilim ve Medeniyet* (İstanbul 1991) adıyla çevri-

len eserlerinden sadece dipnot gösterilerek kelimesi kelimesine aynen alınmıştır.

İslâm toplumunda haritacılık ve gelişim sürecinin anlatıldığı bölümde müellif “önceliği hangisine vermekte zorlandığımız bu zorunluluklardan birincisi siyâsîdir” (s. 210) ve “kendi millî karakterlerini ortaya koyma düşüncesindeki İranlılar, bunu İrânşehr'i harita düşüncelerinin ortasına koyarak gerçekleştirmişlerdir” (s. 211) gibi filozofça (!) cümlelerine yenilerini ilâve etmesinin yanı sıra “harita düşünceleri” ve “devamlı bir okyanus düşüncesi” (s. 212) “göksel ve karasal tasarılar” (s. 218) gibi yeni tabirlerle düşünce ufuklarımızı genişletmektedir. Bundan sonra haritacılıkta Batlamyus ve Belhî geleneği ile deniz haritaları *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'ndeki (DİA) “Haritacılık” maddesi ve *İslâm Düşüncesi Tarihi* adlı eser vasıtasıyla incelenmektedir.

Araştırmacı *İslam Coğrafyacılığı* adlı kitabının “Diğer Bilim Dalları ve Gelişime Katkıları” adlı bölümünde “Kur'an ve hadisin felsefeye kaynaklık etmesi” üzerinde durduktan sonra Grek, İran ve Hint felsefesinin İslâm felsefesine etkilerini inceleyerek bizleri felsefe tarihinden de mahrum bırakmamıştır. Buradan tabiat felsefesi ve tabiatçı filozoflar olarak Kindî, Ebû Ma'sher ve Ebû Zeyd el-Belhî, Serahsî'nin hayatı ve eserleri ile İhvân-ı Safâ'yı incelemektedir. Matematik ve astronomi, astroloji ile tıp adlı bölümlerde bu bilimlerin coğrafya ile ilişkisinden ziyade tarihî gelişimleri aktarılmaktadır. “Abbâsiler Döneminde Tarih ve Coğrafyanın Değerlendirilmesi” başlığıyla bu bölümü hitâma erdirirken “görüldüğü üzere Abbasiler dönemine gelinceye kadar parçalı duran bilimsel manzara Abbasiler dönemiyle birlikte bütünlük arzeden bir pozisyona bürünmüştür... Bu noktada iki ayrı tabandan söz etmek yerinde olacaktır. Bunlardan birincisi dinî tabandır ki, kısaca bunu dinî motivasyonlu zemin ya da Kur'an ve hadis temelli bir ortam olarak değerlendirmek mümkündür. Bu tabanın ayrıca sabit taban olduğunu vurgulamak gerekir. Diğeri ise bunu peşinden ilerleyen, aktarma taban ya da değişken zemin olarak değerlendirebileceğimiz, oluşturma tabandır.” (s. 243) diyerek kendisine ait ‘taban teorisi’ne(!) atıfta bulunarak felsefî *discourse*una devam etmiş ve ardından Kur'an'ın Arap aklının oluşumundaki payını irdelemiştir.

Nihayet dördüncü ve son bölümde “İslâm Coğrafyacıları ve Eserleri”ne yer veren müellif bu bölümde milâdî 1000 tarihinden önce yaşamış İbn Hurdazbih, Yâkûbî, İbn Rüste, İbnü'l-Fakîh, Mes'ûdî ve İbn Havkal gibi İslâm coğrafyacılarına ve eserlerine yer vermektedir. Meselâ İbn Hurdazbih kısmı “İslam coğrafyacılarının babası olarak kabul edilen büyük üstad” (s. 253) cümlesiyle başlamakta, İbn Rüste için ise “A'lâku'n-Nefise

isimli adı gibi nefis kitabın yazarıdır” (s. 278) gibi ilginç (!) tanıtım cümleleri kurmaktadır. Burada da coğrafyacıların eserleri arasında hiçbir karşılaştırma yapılmaksızın ve eserler arasındaki farklar belirtilmeksizin coğrafyacıların bütün ansiklopedilerde bulabileceğimiz hayatı ve eserleri ile ilgili bilgiler verildikten sonra eserlerinin içerikleri tercüme yapılmak suretiyle anlatılmak istenmiştir. Meselâ İbnü'l-Fakîh ve *Kitâbü'l-büldân* tanıtılırken eserin günümüze ulaşan kısmının tamamının Yusuf el-Hâdî tarafından yapılan tahkikli neşrinden (Beyrut 1996) dahi söz edilmemiştir.

Sonuç kısmında da *“Eski Yunan sonrası dönem, çok tanrılıktan tek tanrılığa geçişi simgeleyen Hristiyan dönemidir... Allah Teala ilk insandan başlayarak başta eşyanın isimleri olmak üzere insanoğluna pek çok şeyi öğrettiğini bildirmektedir. Bu bildiri, tabiatın mantığına da uymaktadır. Aksi görüş bizi materyalist bir anlayışa götürür. Bu ise dipsiz bir kuyuya inmek gibidir. Böylelikle, tabiatın yapısında görülen, insanın bilgilendirme sürecinde de yaşanmaktadır. Bu nedenle gerek İlâhî kaynaklı ve gerekse insanın uğraşları sonucu, tabiatta bir bilgilendirme süreci yaşanmaktadır.”* diyerek materyalizmi bizlere *“dipsiz kuyu”* metaforuyla veciz bir şekilde açıklamaktadır.

Sonuç olarak İslâm coğrafyacılığına dâir bu eserde âdeta coğrafyadan başka her şeyden bahsedilmektedir. Eser tutarsızlıklar ve hatalarla doludur. Maalesef araştırmada İslâm dünyasında coğrafya literatürünün nasıl ortaya çıktığından dahi bahsedilmemiş, pek çok yerde *“Kur’an bir tarih ve coğrafya kitabı değildir”* diyen müellif bu literatürün doğmasına tek sebep olarak Kur’an’daki coğrafya ile ilgili âyetleri ve dinî ihtiyaçları göstererek kendisiyle çelişmiştir (mesela bkz. s. 214). Bir fenomen olarak dinin toplum hayatındaki rolü inkâr edilemez. Kâbe'nin konumu, Hac, kıblenin tayini, namaz vakitlerinin belirlenmesi gibi ihtiyaçlar şüphesiz çeşitli bilimlerin ortaya çıkmasında pay sahibidirler. Ancak çok kısa zamanda geniş toprakların fethedilmesi sonucu İslâm idaresine giren toplumların yönetiminin getirdiği zorluklar (meselâ isyanlar), tarım topraklarının idaresi ve vergilerin toplanması, çok canlı olan ticaret gibi hususlar da göz ardı edilmemelidir. Öte yandan eserde yer verilen İbn Hurdazbih, Yâkûbî, İbn Rüste, Kudâme b. Cafer, İbn Havkal gibi coğrafyacıların devlet hizmetinde ve özellikle de istihbarat ve resmî postadan sorumlu berid teşkilâtında vazife aldıkları, Hemdânî'nin kervancı ve tüccar olduğu; buna ilâve olarak bu dönemde yazılmış coğrafi eserlerin genellikle idarî merkezler, yönetim birimleri, şehirlerin birbirlerine uzaklıkları, yollar ile mesafeler ve ne kadar vergi ödediklerinden bahseden iktisadî ve ictimâî içerikleri göz önüne alındığında İslâm coğrafya literatürünün dinî ihtiyaçlardan

ziyâde devlet ve ticaret hayatının pratik gereklilikleri sebebiyle ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim Mes'ûdî coğrafyayı “yollar ve berid ilmi” şeklinde hafife alırken esasında Ortaçağ İslâm Dünyası'nda teşkil edilen coğrafya literatürünün konusunu veciz bir şekilde ifade ediyordu. Bu alanda yaptığı çalışmalarla tanınan Andre Miquel'in de Ortaçağ İslam coğrafyacılığı üzerine yaptığı çalışmaya *Le Geographic humain du monde musulman* yani *İslâm Dünyası'nın Beşerî Coğrafyası* adını vermesi bu iddiayı güçlendirmektedir.

Ayrıca *İslam Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar –Doğuşu, Gelişimi ve Temsilcileri-* adını taşıyan bir eserin kapağında herhangi bir zaman tahdidi bulunmadığından Irak ve Belh coğrafya okulları ile seyyahlardan ve denizcilik literatüründen, tüccarların coğrafya ilmine katkılarında, bölgesel coğrafya ve şehir tarihlerinden de bahsedilmesi gerekirdi. Eserdeki en önemli eksikliklerden birisi de İslâm coğrafyacılarının eserleri anlatılırken hiçbir muhteva karşılaştırması yapılmaması ve dolayısıyla zaman içerisindeki değişikliklerden hiç söz edilmemesidir. Şayet müellif eserini plânlar, bibliyografyasında yer vermediği, bu alandaki en önemli eserlerden olan ve Arapçaya da tercüme edilen Andre Miquel'in *Le Geographic humain du monde musulman Jusqu'à milieu du 11e Siècle* (Arp.trc. İbrâhim Hûrî, *Cuğrâfiyyetü dâri'l-İslâmî'l-beşerîyye hattâ müntasafî'l-karnî'l-hâdi 'aşer*, Dımaşk 1995) veya çok sık referans verdiği S. Maqbul Ahmad'ın 'Coğrafya' maddesinin (*DİA*, c. VIII, 50-62) plânını incelemiş olsaydı telif açısından daha faydalı bir eser meydana getirebilirdi.

Bu noktada yayınevlerinin de özellikle bilimsel inceleme veya çevirileri yayımlamadan önce konunun uzmanı bir editör yada hakeme sevk ederek görüş almasının faydalı olacağını düşünüyoruz.

Cengiz TOMAR

MEHMET KAHRAMAN, *Leylâ ve Mecnûn Romanı*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları/2521, Yayınlar Dairesi Başkanlığı Kültür Eserleri Dizisi/282, Ankara 2000, XIV + 330 s.

Bu yazı, Mehmet Kahraman tarafından hazırlanmış bir araştırma-inceleme eseri olan *Leylâ ve Mecnûn Romanı* üzerine yaptığımız değerlendirmeleri içermektedir. Kitabın büyük bir bölümü, Leylâ ile Mecnûn'un adlandırılması ile ilgili olduğu için bu yazıda çoğunlukla bu konu üzerinde durulacaktır. *Önsöz* ve *Giriş*'ten sonra beş bölümden oluşan eser; *Roman*, *Mesnevi*, *Leylâ ve Mecnûn*, *Modern Roman Bilgilerimiz Işığında Leylâ ve Mecnûn*, *Mecnûn* başlıkları altında toplanmış, *Son Söz*'le tamamlanmıştır. Kitabın önemli bir bölümü (s. 17-187) *Önsöz* ve *Giriş* bölümlerinde yer alan iddiaların temellendirilmesine ve desteklenmesine ayrılmıştır. Bu iddiaların esasını da Leylâ ve Mecnûn'un, dolayısı ile de mesnevîlerin 'roman' olarak adlandırılması oluşturmaktadır.

I

Yazar, kitabın arka kapagındaki tanıtım yazısında, "6 yıl boyunca sürdürdüğü araştırmalar(la)" Leylâ ve Mecnûn'un "özgün bir roman olduğu" sonucuna vardığını belirtmekte, "bu, *Leyla ve Mecnun'a Türk roman tarihinde saygın bir yer verilmesini sağlayacaktır.*" ifadesini kullanmaktadır. "Fuzulî'nin *Dâstân-ı Leylî vü Mecnûn* şeklindeki adlandırması da günümüz Türkçesiyle *Leylâ ve Mecnûn Romanı* anlamına gelmektedir." iddiasında bulunmaktadır. Zaten kitap, "Bu kitap, adını, bir bakıma, bizzat Fuzûlî'nin kendi kaleminden aldı." (s. IX) cümlesi ile başlar. Bu adlandırma, aslı Farsça olan *Dâstân-ı Leylî vü Mecnûn* ifadesinin günümüz Farsçası dikkate alındığında Türkçeye tam olarak *Leylâ ve Mecnûn Romanı* şeklinde çevrilmesi esasına dayandırılır. (s. IX)

Yazar, eserini, bu gerçeği yakalamak ve bunun bilimsel sağlamasını yapmak için kaleme aldığını anlattıktan sonra bu düşüncenin ortaya çıkış öyküsünü-tıpkı mesnevîlerin sebep-i teliflerinde olduğu gibi- şu cümlelerle anlatmaktadır: "Fuzuli ile ilgili bir sempozyum öncesinde 'neler söylenebilir?' sorusu etrafında düşünce egzersizleri yaparken, içime, 'Leylâ ve Mecnûn'a

roman demekle gündeme gelme şansı artar mı?’ gibi bir istifham ve onu aydınlatmaya çalışan bir ışık doğmaya başladı. Sonra, bu giderek büyüdü. Kendi kendime, ‘roman desek ne olur, kıyamet mi kopar’ diye düşünmeye başladım.” (s. IX)

Yazar, “Birden, Leyla ve Mecnun’un, aynı zamanda sahiden bir ‘antika eşya’ konumunda olduğunu fark et(miştir).” (s. XI). Onun “adı, şekli, konusu, dili antika(dır)”. (s. XI) Roman adlandırmasının Leylâ ve Mecnûn’a sağlayacağı yarar da şöyle ifade edilmektedir: “Sözgelimi, bu gerçekleşirse, Leyla ve Mecnun, sadece eski edebiyat çalışmaları içinde bir yerlerde kalmayacak; ona, son dönemlerle ilgili çalışmalarda da yer verilecek, roman tarihi ile ilgili metinlerde mutlaka sözü edilecekti. Sonra antika hâlinde, artık kullanılmayan bir ‘eski eşya’ değil, çevremizde sürekli görmekte ve kullanmakta olduğumuz bir eşya hâline gelmiş olacaktı” (s. X). Böylelikle de “çok güzel, büyük, âbide gibi övücü ifadelerle andığımız halde, bir türlü ortalıkta gözükmeyen, konunun uzmanlarının dışında kimsenin ömründe hiç görmediği bir metin olmaktan kurtulmuş olacaktı” (s. X).

“Antika eşya” olan Leylâ ve Mecnûn’a talebin artırılması için bulunan çözüm şudur: “Eğer elimizde, onun gündemde kalmasını sağlayacak bir tutamak olsaydı, diğer bütün ‘arkaik’ ve ‘antika’ bulduğumuz yanları, kendiliğinden olumlu bir noktaya çekilebilirdi. Bunlar içinde antika olmaktan en kolay kurtarılacak olan da, onun, günümüzde geçerliliği olan bir isimle çağrılabilir olmasını sağlamak olmalıydı. O zaman tanıdığımız bir nesne hâline dönüşeceği için, gündemde kalması da mümkün olabilirdi. Yani, bana göre, hiç olmazsa öncelikle adı antika olmaktan kurtulabilirdi” (s. XI).

Aslında yazarın çıkmazı şu dört soruda düğümlenmektedir: “Leyla ve Mecnun, batı edebiyatında, hangi edebî tür adıyla ifade edilebilir. Roman türü için, doğu edebiyatından hangi edebî eserler örnek olarak düşünülebilir. Türk edebiyatında karşımıza çıkan edebî türleri ve eserleri, batı dilleri ve edebiyatlarının kendi imkanları içinde nasıl adlandırabiliriz? Veya onları, yapılmış adlandırmalardan hangileri ile karşılayabiliriz?” (s. 4).

Yazarın taşıdığı bir diğer kaygı da şudur: “‘Mesnevi’nin, Fuzuli’nin Leyla ve Mecnun adlı eserinin tür adı olduğunu anlıyoruz, ama mesnevi onu okumayı arzu ettirecek biçimde, ihtiyaçlarımız arasına giremiyor. Çünkü günümüz toplumu için böyle bir anlamı yok. İhtiyaçlarımızdan birisi anlamına gelmeli ki, ekmeğe gibi, su gibi, zihnimizde hemen çağrışımını yapsın, anlamını düşündürsün” (s. 7).

Yazarın günümüz insanların ondan yararlanması için öne sürdüğü teklifi şudur: “Leyla ve Mecnun’a bilimsel disiplin gereği ‘mesnevi’ desek bile,

günümüz insanlarının onlara uzanmalarını sağlamak için, günümüzde geçerli adlarla bir bağlantı kurmak hayâtî bir önem taşımaktadır” (s. 11). Fuzûlî'nin Leylâ ile Mecnûn'u için gündeme gelen bu teklif, devam eden cümlede; “Bu bakımdan, ben, mesnevîlere ‘roman’ denmesinden yanayım.” ifadesi ile bütün mesnevîlere şamil kılınmıştır.

Yazar, çok az okunmuş bir metin olduğunu belirttiği Leylâ ve Mecnûn için; “uygun şartlarda arz edilmiş olsaydı her hâlde talep eden de çıkardı” (s. X) demektedir. Hâlbuki kitabının 153. sayfasında “Leyla ve Mecnun, en çok ‘istinsah’ edilen ve en çok baskısı yapılan metinlerden biridir.” ifadesiyle kitabın arka kapağındaki “Ölümsüz eserler, her çağda okuyucusunu bulur ve etkili olmayı sürdürürler.” cümlesi bununla çelişki teşkil etmektedir.

“Leyla ve Mecnun, Hüsn ü Aşk kütüphanelerimizin tozlu raflarında hâlâ duruyor. Ama ne yazık ki özel ilgi alanına girenlerden başka hiç kimse onlara dokunmuyor. Bazı kitapların birkaç yılda onlarca baskı yaptığı bir zamanda, Leyla ve Mecnun, Cumhuriyet tarihi boyunca, iki tanesi de tamamen bilimsel kaygılar taşımak üzere, sadece 6 kez basılabilmıştır” (s. 13) denilmekte, bu yayınlar için “Bunlar, Leyla ve Mecnun'un bütün toplumu dikkate alan bir düzenlemeyle yayınlanmadığını gösteriyor. Mesajı olan bir kitabı değil, artık kullanımdan kalkmış ve dokunsan bir yerleri dökülüverecek bir müze eşyasını andırıyor” (s. 13) ifadeleri kullanılmaktadır.

“Biz onlara mesnevî deyince herkes arkaik bir eşyadan söz ettiğimizi düşünüyor. Dolayısıyla kimse onlara başvurmayı ve problemlerini çözüm için kullanmayı akletmiyor” (s. 13) denilmektedir.

Yazar Giriş bölümünü; “Ama öncelikle biz, edebi eserleri belirleme, adlandırma ve toplumun yararlanabileceği hâle getirme mevkiinde bulunan insanlar olarak onlara roman deme cesaretini gösterelim” (s. 14) ifadesi ile sonlandırır.

II

Bu yazıda, Leylâ ve Mecnûn gibi eserlerin çok az okunduğu, antika bir eşya gibi dokunsan bir yerleri dökülüverecekmiş gibi oldukları, okuyucuların problemlerini çözecekleri bir eser olamayışları vs. gibi iddialara ve bütün bu iddiaların satır aralarında yatan manalara takılarak her birine bir cevap verme gereği duyulmamıştır. Bu cümleler, yukarıya alınmakla okuyucunun takdirine bırakılmıştır.

Yukarıda aktarılanlardan, biri diğerine hizmet eden iki iddia öne çıkmaktadır. Bunlar; Leylâ ve Mecnûn'un, dolayısı ile de mesnevî nazım

şeklinin ‘roman’ olarak adlandırılması gerektiği ve böylelikle de daha çok okuyucu bularak hak ettiği yeri bulacağıdır. Aslen İran kökenli bir nazım şekli olan mesnevî, İslâmî edebiyatta Pehlevîceden Arapçaya çevrilen Kelile ve Dimne (IX. yy.) ile ortaya çıkmıştır. Bundan başka mantık kitabı, oruç ve zekât gibi konularda öğretici ve ezberlenmesi kolay olan konulara ait mesnevîler yazılmıştır. X. yüzyıldan itibaren Müslüman İran edebiyatında destanî konular işlenmeye başlamıştır. Gazneliler devrinde (X.-XI. yy.) yazılan Firdevsî'nin Şâh-nâme'si ve Ayyûkî'nin Varka vü Gülşah'ından itibaren Arap ve İran Edebiyatında sayısız mesnevî yazılmıştır. İran edebiyatında Selçuklular devrinde Nizâmî (ö. 1203) mesnevîye son şeklini vermiştir. Sonraki dönem edebiyat nazariyecileri, Nizâmî'nin Hamse ismi altında toplanan beş mesnevîsinde, tam bir mesnevînin mukaddimesinde bulunması gerektiğini söyledikleri; tevhid, münacat, na't, hükümdarın medhi, sözün övülmesi, eserin yazılmasının sebebi gibi bölümlerin bulunduğunu tespit etmişlerdir.¹ Mesnevî, Türk edebiyatında, Yûsuf Has Hâcib'den başlayarak XIX. yüzyıla kadar asırlarca kullanılan bir nazım şekli olmuştur. Yapılan çalışmalar göstermiştir ki mesnevîler, tertip açısından bir takım küçük farklılıklar bulunmakla birlikte yukarıda Nizâmî'nin hamsesi ile vurgulamaya çalıştığımız bir tertip düzeni ile sınırları uzun bir süreçte belirlenmiş bir nazım şekli olarak kabul görmüştür. Geline son noktada mesnevî nazım şeklinin tertip özellikleri kesin olarak ortaya çıkmıştır.²

Bu noktadan geçmişe baktığımızda, hangi edebî türün mesnevî sayıldığı açık biçimde anlaşılmaktadır. Nasıl ki bir eserin roman sayılabilmesi belli kriterlere bağlı ise mesnevîler de asırlarca temsil edilen örnekleri ile klâsik bir hüviyet kazanmış türlerdir. Şairler böyle bir eser vücuda getirirken kendilerinden önce ortaya konan eserleri gördüklerini belirterek gelenek zincirinde halka oluştururlar. Bir fark var ki o da roman sanatının ilkesel düzeyde ele alındığı çok sayıda eser yazılmışken aynı şeyin mesnevîler için yeterince yapılmamış olmasıdır.

Şerif Aktaş, Hüsn ü Aşk'ı değerlendirdiği yazısında onun “*roman olduğunu iddia etmeyeceği(ni) ancak mesnevîlerin belirli bir dönemde toplumuzda roman ihtiyacını karşılayan edebî nevîlerden biri olduğunu söylemekten de*

¹ Ahmet Ateş, “Mesnevî”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, VIII, 131.

² Bakınız: Ahmet Kartal, “Türkçe Mesnevîlerin Tertip Özellikleri”, *Bilig*, sayı 19, Güz 2001.

çekinmeyeceği(ni)” ifade ederek söze başlar.³ Mesnevî,⁴ şahıs kadrosunu teşkil eden fertler arasındaki münasebetlerin tezahürü olan vak’a/olay, zaman ve mekân açısından belli bir dönemde bugünkü romanın yerini tutan eserler olarak klâsik Türk edebiyatında da yer edinmiştir. Mesnevîyi roman zannettiren şey, her ikisinin de tahkiyeye bağlı eser oluşlarıdır. Tahkiyeye bağlı eserlerde vak’a/olay esas unsurdur. Şahıs kadrosu da olayı meydana getiren ilişkilerin aktörleridir. Olay, belli bir yer ve zamana da muhtaçtır. Belirtilen bu temel unsurlar mesnevî ve romanların vazgeçilmez unsurlarıdır.

Tahkiyeli eserlerdeki hikâyeler, diğer adlandırmalar yanında roman olarak da ifade edilmiştir. Bu doğrultuda mesnevîler, onlarda anlatılan hikâyeler kastedilerek “roman” kavramı ile karşılanmışlardır. Roman, bir kavram olarak; macera, hikâye, efsane, fabl, mesnevî anlamlarına gelecek şekilde kullanılmışken bugün bir edebiyat terimi olarak tartışmasız bir edebî tür hâlini almıştır. Kaldı ki kitapta, roman kavramının kullanımı ile ilgili örneklerin hepsi, benzer edebî türlerin aynîleştirilmesinden çok, farklı türlerden bahsederken, benzer işlevleri gereği aynı ana başlıkta adlandırılmalarından ibaret kalmaktadır. Bu durum sadece roman için geçerli olmamış, aşağıda aktarıldığı gibi mesnevî için de benzer adlandırmalar olmuştur. Fakat bugün itibarıyla; mesnevî, hikâye, roman, fabl, esatir, destan, masal, halk hikâyesi gibi terimlerden ne anlaşıldığı konusunda şüphe yoktur.

Yazarın, “*Roman Kavramı Çerçevesinde Hikaye, Halk Hikayesi, Masal, Tarih, Gazavatname*” başlığı altında aktardıkları, anlaşılma sorunu olmadığı için bir türün yerine başka bir tür adının kullanılmasından ibarettir. Yazarın yapmaya çalıştığı şey, mesnevîler söz konusu edilirken “roman” kavramını ele alan yazarların değerlendirmeleri ekseninde kavrama aşinalık kazandırmaktır. Kendisi, Önsöz’de de uzunca belirttiği gibi Leylâ ve Mecnûn’u “roman” olarak adlandırma işini mantık yöntemi ile izaha çalışmaktadır. Mantık silsilesi şöyle kurgulanmıştır: Yazar, “roman” kelimesini, serüvene dayalı eserleri kasteden yazarların cümleleri arasından seçerek onlara aleniyet kazandırır. Hikâye, mesnevî, halk hikâyesi gibi türleri kasteden bu kullanışlardan genel bir hüküm çıkarır. Bunu yaparken de

³ Şerif Aktaş, “Bir Anlayışın Romanı: Hüsn ü Aşk”, *Şeyh Gâlib Kitabı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 1995, s. 123.

⁴ Burada mesnevî nazım şeklinden tahkiyeye bağlı eserlerin kastedildiği açıktır. Aksi takdirde yine mesnevî türü içerisinde yer alan özellikle büyük bir bölümü didaktik eserlerin varlığını göz ardı ettiğimiz düşünülmemelidir.

dipnot müdahalelerine başvurur. Meselâ yazar, Pertev Naili Boratav'ın; “aynı ictimai şartların, farklı toplumlarda, aynı türde eserler ortaya çıkaracağını öne sür(düğü)” satırlarda dipnotla araya girip roman terimini kastederek; “o zaman da bazı bakımlardan ona benzerliği ortaya çıkan metinlerin bu genel adla adlandırılmaları, genel bir edebiyat teorisi bakımından yanlış olmamalıdır. Eğer böyle bir mantıkla bakılabilirse Boratav'ın söylemeye çalıştıkları daha anlaşılır hâle gelmiş olacaktır” (s. 31-32) diyerek Boratav'ın söylemediğini söyletmeye çalışır. Halbuki Avrupalı bir romancı olan Milan Kundera tarafından roman, “biçimlerinin zenginliğiyle, evriminin baş döndürücü yoğunluğuyla, toplumsal rolüyle başka hiçbir uygarlıkla karşılaştırılmayacak kadar eşsiz”⁵ görülür.

Yazarın yürüttüğü mantık metodunun esasını, Fars edebiyatında romanların dâstân olarak adlandırılması oluşturur.⁶ Yazara göre, ‘dâstân’ terimi bugün İran edebiyatında roman adıyla karşılanıyorsa bizim *Dâstân-ı Leylî vü Mecnûn*'u, *Leylâ ve Mecnûn Romanı* olarak adlandırmamızda bir sakınca yoktur. Çünkü batıda romanın tarihçesi gündeme gelince, en azından söz konusu dönem için, destanlar da söz konusu ediliyorsa, Fars edebiyatında dâstânlardan söz edilirken Leylâ ve Mecnûn'un da anılması doğal karşılanmalıdır. Bunları ileri süren yazar, aynı eserde, çıkış yeri Fars dili olan ‘dâstân’ kelimesini ‘destan’ olarak anlamayı Fars diline özgü bir durum olarak değerlendirerek kendisi ile çelişmektedir (s. 167). Halbuki ‘destan’, Türk edebiyatında farklı bir türün adıdır. Dolayısıyla Fars dilinde gerçekleşen dâstân>destan>roman serüveninin Türk dili için mümkün olmadığını yazar kendisi kabul etmektedir. Bu, yazarın eserinde kendi içindeki çelişkisi olarak karşımıza çıktığı gibi mesnevînin romanlaştırılmasındaki temel mantık hatası anlamına da gelmektedir. Fakat devam eden satırlarda yazar, aynı ‘dâstân’ kelimesine dayalı bir mantık yürütmeden hareketle önceki sözlerine Fuzûlî'yi de ortak etmektedir: “Burada bizim için asıl öne çıkan sonuç, *Leylâ ve Mecnûn*'un bizzat Fuzûlî tarafından,

⁵ Milan Kundera, *Roman Sanatı*, Afa Yayıncılık, İstanbul 1989, s. 167.

⁶ Yazar, “dâstân kelimesinin farklı bir söyleyişi ‘destan’ olduğuna göre, bu birlikteliğin yanına bir de batıda roman kavramının bir zamanlar destanları da içine alacak genişlikte oluşunu koymak gerekir. Fuzuli eserine dâstân adını bizzat kendisi yapmış olsa da bu kavram destan şekliyle yaygınlık kazanarak, başka bir edebi türün adı haline dönüştüğü için aynı şekilde adlandırmaya çalışmamızın bir anlamı yoktur” demektedir (s. 166-167). Aynı sayfalarda bu ifadeler yer alırken “Dâstân veya destan kelimeleri ile ‘roman’, tarihi süreçlerinde yaklaşık aynı anlamları bünyelerinde taşımışlardır. Bu birliktelik, bize, *Leyla ve Mecnun*'a, sadece, ‘dâstân’ deme imkanını değil, bundan daha önemlisi, asıl, ‘roman’ deme şansını sağlayacaktır” (s.167) ifadeleri de çelişki teşkil etmektedir.

zamanla, batlıların 'roman' kelimesiyle aynı kaderi paylaşır hale gelmiş bir kelime ile adlandırılmış olmasıdır. Bu, bizim, Leylâ ve Mecnûn'a roman deme şansımızı daha da artırmaktadır. Hatta bu açıklamalar doğrultusunda, söz konusu adlandırmanın, aslında Fuzûlî tarafından da yapılmış olduğunu söylemek pek de yanlış sayılmaz" (s. 168). Yazar, kitabına *Leylâ ve Mecnûn Romanı* adını vermekle yetinmeyip *Dâstân-ı Leylî vü Mecnûn* ikinci başlığını gerekli görmüştür. Yazarın gönlünde çözdüğünü söylediği (s. 187) bu isim bulma sorununun gönlünde bile hâllolmadığı görülmektedir.

Üzerinde durulması gereken ve hakkında görüş belirttiğimiz kitabın, mesnevîleri roman olarak adlandırmadaki mantık silsilesine malzeme teşkil edilen şey, şairlerin eserlerini dâstân, kıssa, hikâye, efsâne (fesâne), esâtîr gibi adlarla karşılamaıdır. Dâstân-ı Leylî vü Mecnûn, Hikâyet-i Vâmık u Azrâ, Kitâb-ı Vâmık u Azrâ gibi adlandırmalar yanında, mesnevîlerde konu anlatılırken şairlerin kıssa, efsâne gibi terimler kullandıkları da görülür. Meselâ 16. yüzyıl şairi Manisalı Câmi'nin *Muhabbet-nâme*⁷ adlı mesnevîsinde anlatılan olay, beş farklı isimle karşılanmıştır:

Düzet adına bir hoş **dâstânı**
Bedî'-ile beyân eyle ma'ânî (344)

Sözün artuğın eksügin kıoyalum
Fesân-ı Vâmık u 'Azrâ diyelüm (542)

Ser-âgâz it söze fehm ola mefhûm
Baña bu **kıssa** şöyle oldı ma'lûm (550)

Rivâyet kıldı erbâb-ı rivâyet
Ki hâl-i mâziden bir hoş **hikâyet** (551)

Kitâb-ı Vâmık u 'Azrâ disünler
Riyâz-ı bülbül-i şeydâ disünler (338)

Bunlar, şairin kendisinden önce yazılmış ya da anlatılan bir kıssa, hikâye ve efsâne tabiri ile karşılanan olayı görmüş ya da dinlemiş olduğunu ve eserini ele alırken bu geleneğin râvîlerinden bir râvî olduğunu kabul ettiğini gösteren geleneksel klişelerdir. Klâsik Türk edebiyatının en önemli ayağının sözlü edebiyat olduğu da bir gerçektir. Gerek destanlar dönemi gerekse mesnevîlerin yazıldığı dönemlerde halkın belleğinde kuşaktan kuşağa aktarılan sözlü edebiyat ürünleri hep var olmuştur. Leylâ ile

⁷ Manisalı Câmi'î, *Muhabbet-nâme*, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü 4142.

Mecnûn'u kaleme alan şair, hem yazılı hem sözlü anlatı geleneğinin bütününe kulak kabartan bir anlatıcıdır. Fuzûlî, kendi eserini kâğıda aktarıırken Nizâmî, Celîlî, Şeyhî ve Ahmedî'yi anmakta;

Leylî Mecnûn Acemde çokdur

Etrâkde ol fesâne yokdur⁸

beytinden anlaşılacağı üzere Türk toplumu arasında böyle bir konuyu ihtiva eden hikâyenin anlatılmadığını belirterek sözlü geleneğe de işaret etmektedir.

Yazar, kitabına *Modern Roman Bilgilerimiz Işığında Leyla ve Mecnun* başlıklı müstakil bir bölüm ayırmışsa da Leylâ ve Mecnûn metnini, evreleri de dikkate alınarak roman bilgileri ışığında değerlendirmemiştir. Klâsik/geleneksel-gerçekçi, modern ve postmodern roman teorileri açısından Leylâ ile Mecnûn hikâyesi karşılaştırılabilir. Geleneksel-gerçekçi roman; 'nerede', 'ne zaman' ve 'neden' sorularına açık bir cevap oluşturan biçim ve muhteva dokusu ve pozitivist bir mantığın ürünü oluşu; en, boy ve derinlik gibi üç boyutunun ayrıntılı çevre tasvirleri ile zenginleştirilmesi; yazar tarafından dış dünyanın bütün gerçekliği ile birebir yansıtılması; kahramanlarını yönlendiren yazarın metindeki güçlü varlığı ve dış dünya ile örtüşen mantıklı öyküsü gibi temel esaslar üzerine kurulmuştur. Bunlar, romanın XIX. yüzyıla kadar geçirdiği sürecin karakteristiğidir. XX. yüzyılın ilk yarısından itibaren modern sayılan bir değişimle 'modern roman' doğmuştur. Modern romanda gerçeklik önemini yitirmiş, geleneksel romandaki öykünün yerine, biçimin serüveni gelmiştir. Metin, artık gerçekliği yeniden kurulması gereken bir biçim denemesine dönüşmüştür. Modern romanda, okurun "*neyin gerçek neyin ise düş/fantezi/eğretileme olduğu konusunda kararsız kalmasına neden olmuştur*".⁹ XX. yüzyılın ikinci yarısında, "*tüketim kültürünün vitrin çoğulculuğu*" ile modernistlerin, hayatta her şeye rağmen var olduğunu düşündükleri 'anlam'ı aramaktan da vazgeçilmiştir. "*Rönesanstan bu yana özgün olma savında olan ve diğer edebiyat ürünlerinden aldığı etkileri gizlice dokusuna işleyen edebiyat, artık bunu açığa vurmaktadır*".¹⁰ Adına 'postmodern roman' denen bu yeni tarzda, üstkurmaca

⁸ Fuzûlî, *Leylâ vü Mecnûn*, Haz. Hüseyin Ayan, Dergâh Yayınları, İstanbul 1981, beyit: 384.

⁹ Yıldız Ecevit, *Orhan Pamuk'u Okumak*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1996, s. 16.

¹⁰ Yıldız Ecevit, *age.*, s. 19.

olarak adlandırılan olgu ile yazar, okur ve yazma eylemi metnin dokusunda yer almaktadır.

Romanın, geçmişte bir dönemde diğer anlatı türlerinde olduğu gibi mesnevîlerle de bir takım yönlerden benzerlik göstermesi son derece doğaldır. Fakat romanın geçirdiği ve daha da devam edecek olan bu süreci, mesnevî türü için geçerli kılmak mümkün değildir. Yukarıda özellikleri anlatılmaya çalışılan postmodern roman tarzında, *Leyla ve Mecnun Romanı* yazarının iddialarının aksine bir durum söz konusudur. Bugünün 'postmodern roman' yazarı, bir mesnevîyi roman olarak adlandırmak yerine geçmişte kaleme alınmış olan mesnevîlerden bir roman meydana getirmeyi yeğlemiştir. Yani mesnevîye roman demek bir yana, postmodernizmle birlikte romanın bir takım örneklerde mesnevîleştiğini söylemek daha doğru olacaktır.

Meselâ Orhan Pamuk, *Benim Adım Kırmızı* romanında; yirmi değişik soyut ve somut kahramanın konuşulduğu elli dokuz bölüm, sebeb-i te'lif de diyebileceğimiz ifadeler, âyet ve hadis metni ve meali, mi'raç, dinde taassup anlayışı ve hurafeler, İslâm kültürü, sosyal yaşam, tarihî ve efsanevî kahramanlar, aşk, gelenek, giyim-kuşam, mektuplaşma geleneği, insan olmayan soyut ve somut varlıkların konuşulması, Şirin'in Hüsrev'i resimde görüp âşık olması, Hüsrev'in Şirin'e, Mecnûn'un Leylâ'ya olan aşkları, aslında bir sanat düşününü olan İran şahı Tahmasb'ın sonradan sanata ve sanatçıya yüz çevirerek çevresindeki sanatçıların kaçmasına zemin hazırlaması, Nizâmî'nin Hüsrev ile Şirin'indeki Hüsrev'in önceki hanımından olan kızı Şiruye'nin babasını yatakta hançerlemesi, Fâhir Şah'ın Selahattin Şah'ı yenerek karısı Neriman Sultan'a sahip olması, Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah ile Akkoyunlu Uzun Hasan'ın meşhur nakkaş Şeyh Ali Tebrizî'ye kitap nakşettirmeleri, kardeşleri tarafından Yûsuf'un kuyuya atılması ve Midyanlı tüccarlarca çıkarılması, Zal Oğlu Rüstem, İskender, Behram-ı Gûr, Doğu ve Osmanlı nakkaşlarının klâsik dönemdeki nakış geleneği ve Osmanlı düğün geleneği gibi mesnevîlerde işlenen pek çok motif, benzetme ve başka unsurları kullanmaktadır. *Leylâ ve Mecnûn Romanı* yazarı da kitabında, postmodernizmin roman üzerine uyarlamasının doğurduğu sonuçla ilgili olarak; "romanın, şu andaki normlar çerçevesinde, belki farkına varmadan, *Leyla ve Mecnun* gibi çalışmaların taşıdığı normlara doğru yaklaştığı da görmezlikten gelinmemelidir" (s. 207) tespitinde bulunmaktadır. Bunu edebiyat bilimcilerin 'metinler arasılık' diye adlandırdıkları ve Julia Kristeva'in "her metin bir başka metnin sindirilmesi ve

biçim değiştirmesi”¹¹ olduğu olgusu daha iyi anlatacaktır. Yazarın metinler dünyasına sığınarak ikinci elden yarattığı bu dünyayı eskiler “‘çalıntı’ diye aşağı gör(ürken) postmodern edebiyatta bir estetik öğeye dönüşür.”¹²

Bir bildiride Holbrook şöyle diyor: “*Edebiyatı, hızla geçip giden günü-birlik siyasi polemiklerin bir sahası olarak görme eğilimi, çok yaygın, hatta diğer edebi anlayışları gölgeleyebilecek kadar egemen.*”¹³ Popüler bir kavramla imaj yenileme çabası belki çağdaş ama modern olmayan bir gayrettir ve bir organizma gibi kendi mecrasında yer bulan edebî ürünlere yön tayin etmek üzere başvuru bir yol değildir. Çünkü edebiyat, günü birlik siyasî ve popüler polemiklerin sahası olmamalıdır.

Asırlarca sayısız örnekle temsil edilen bir türün günümüzdeki farklı tezahürleri olarak yorumlanan romanlarla aynı adla adlandırılması mümkün olmadığı gibi bu çabanın her iki türe nasıl bir yarar sağlayacağı sorusunun yanıtı da anlamlı görünmemektedir. Bugün sadece mesnevî terimi ile karşıladığımız eserlerin özellikle serüvene dayalı olanlarını romans ya da roman olarak adlandırmak ondaki muhteva ve şekil özelliklerini romanlarla özdeşleştirmeye çalışmak popüler bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, Türk edebiyatında batılı anlamda roman türünün yakın dönemde temsil edilmesinin yol açtığı bir eziklikten kaynaklanıyor olmalıdır. Bu, “*eskiyi İran etkisi dolayısıyla hor gören ve yeniye Batılı modelleri taklit ettiği için göklere çıkararak eski/yeni dönemlendirmesinin hortlatılması, Türk edebiyatının bir kere daha gecikmiş ve dolayısıyla ikinci sınıf olarak görülmesi*”¹⁴ anlamına gelmektedir. Tanzimatçıların verdikleri ilk örnekler, çağdaş Türk edebiyatının en önemli hamleleri olarak kabul edilir. Yazarın, Leylâ ile Mecnûn'u roman olarak adlandırmaya çalışması, yakın dönemde temsil edilen roman türünün başlangıcını daha önceye alma gayreti midir? Meselenin özünde bu yatıyorsa bu tür değerlendirmeler Klâsik Türk edebiyatının kendi mecrasında algılanmamasından kaynaklanmaktadır.

¹¹ Gürsel Aytaç, *Edebiyat Bilimi*, Kuram Yay., İstanbul 1999, s. 150.

¹² Yıldız Ecevit, “Benim Adım Kırmızı'da Çoğulcu Estetik”, *Varlık* (Mart 1999), sayı 1098, s.52.

¹³ Victoria Holbrook, “Mazmun mu Klişe Yoksa Devralınmış Mazmun Kavramı mı? Gâlib'in Hayâlindeki Renk Yorumu”, *Şeyh Galib Kitabı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 1995, s. 131.

¹⁴ Victoria Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, s. 57-58.

Yazarın Son Söz'de belirttiği gibi “roman, en son uygulamalarla ‘Batılı anlamda’ bir olgu olmaktan giderek daha çok uzaklaşıyor.” (s.295) Postmodern edebiyatın geldiği noktadan baktığımız zaman roman yazarının; coğrafya, dil, din ve dönem farkı gözetmeksizin nasıl bir özgürlük alanına sahip olduğunu görürüz. Her türlü metin, bir sonraki metinler için malzeme olabilmektedir. Klâsikleşmiş bir edebiyat türünün, son derece hareketli bir tür olan romanın peşine takılmaya çalışılması zorlama bir macerape-restlik olarak görülmelidir. Çünkü roman, son yüzyıllık dönemde çok büyük bir değişime uğramıştır, değişmeye de devam edecektir.

Kitap; “Türk roman tarihinin çok daha önceki dönemlerden başlatılması gerektiği” (s. 302) önerisi ile son bulur. Duruşumuzu tam olarak tayin ettiğimiz zaman içinde bulunduğumuz garabet çok daha iyi anlaşılacaktır. Yazarın iddiası doğrudur. ‘Türk roman tarihi’, Türk edebiyatının tahkiyeye dayalı bütün ürünlerini içine alacak bir kavramdır. Bu durum, Tanzimatçılara kadar da böyle anlaşılmıştır. Bir türün geçmişini, yönümüzü batıya döndüğümüz günlerden şimdiye kadar sınırladığımız için bugün bu alanı genişletme ihtiyacı hissediyoruz. Yazarın sayfalarca belirttiği, roman türünün mesnevîleri de içine alacak bir genişlikte olduğu iddiası doğru anlaşılmalıdır. Başlangıcından günümüze anlatı türlerinin genel adı ile çağdaş dünya edebiyatlarında aynı anlamda anlaşılacak ‘roman’ farklı şeylerdir. Bir araştırmacı, bilimsel bir çalışma ile Türk kültüründeki anlatı türlerini, başlangıcından bugüne kadar geçirdiği süreci dikkate alarak değerlendirmelidir. Aksi takdirde, Türk dilinin çağlar boyunca oluşturduğu, bir süreç sonucu ortaya çıkan ürünler inkâr edilmiş olur. Fakat bunu yaparken, her cümlede duruşumuzu kontrol edip; bu işi çağdaş bir adlandırma inatlaşmasından ibaret kılmamalıyız.¹⁵ Böyle bir kaygı, her seferinde yüzeyde kalmamıza sebep olacak ve metinlerin bizzat metin olarak değerlendirilmelerine katkı sağlamayacak, böylelikle de gündem sapmış olacaktır.

Belki de bizi böyle düşünmeye sevk eden sebeplerden biri; bizim kültür ürünlerimizi belli tarihsel dönemlendirmelerle paylaşmış olmamızdan kaynaklanmaktadır. Uzunca bir geçmişe sahip olan bu eski-yeni dönemlendirmesi, bünyesinde siyasî ve psiko-sosyal bir yapıyı da barındırmaktadır. Kitap, bu yakıştırmaya karşı artık uç vermeye başlamış bir bilimsel tepki olarak anlaşılmalıdır. Araştırmacı, bir metni hangi tür ve

¹⁵ “Problemin asıl çözümü de, bu türlü çalışmaların sonuçları doğrultusunda, Leyla ve Mecnun’a ‘roman’ denilip denilemeyeceğinin bir sonuca ulaştırılmasında yatmaktadır.” (s. 169).

dönemde yazılırsa yazılsın modern yöntemlerle değerlendirebilir. Fakat, geçmişte oluşturulan bir metnin bugün ele alınabilmesi için onun güncel bir isimle anılması gerekmez. Leylâ ve Mecnûn'a çağdaş bir meşruiyet kazandırma çabası olarak anlaşılacak olan 'roman' adlandırması da edebiyat ilminin sınırlarını aşan bir iş olsa gerektir.

M. Esat HARMANCI

