

# TYB AKADEMİ

Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi



Türkiye Yazarlar Birliği

# TYB AKADEMİ

DİL EĞİTİMİ VE SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

**Yıl/Year/:** 12  
**Sayı/Volume/:**36  
Eylül 2022

**Sertifika Nu:**  
**ISSN:**2146-1759

**İmtiyaz Sahibi/Owner**  
TYB Vakfı İktisadi İşletmesi adına  
D. Mehmet Doğan

**Yayın Yönetmeni/Editor in Chief**  
Mehmet Tuğrul (Dr.)  
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

**Yazı İşleri Müdürü/Editorial Director**  
Mustafa Ekici

**İngilizce Editörü/Editor for English**  
Ali Demirel  
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)

**Yayın Kurulu/Members of Editorial Board**  
İbrahim Arpacı (TRT), Hasan Yücel Başdemir (Prof. Dr.) (Ankara Üniversitesi)  
Süleyman Elik (Dr.) (İstanbul Medeniyet Üniversitesi), Murat Erol (Adalet Bakanlığı)  
Ali Ertuğrul (Doç.Dr.) (Düzce Üniversitesi), Ali Osman Kurt (Prof. Dr.) (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
Mehmet Kurtoğlu (Vakıflar Genel Müdürlüğü), Sait Okumuş (Prof. Dr.) (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Osman Özbahçe (Milli Eğitim Bakanlığı), Nuri Salık (Dr.) (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

**Yayın Danışma Kurulu/Publication Board of Overseers**  
İbrahim Ulvi Yavuz, Muhsin Mete, Nazif Öztürk, Fatih Gökdağ, Tarkan Zengin

**Dergi Sekreteryası/Sekretariat of the Journal**  
Dr. Yahya Aydın  
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

**Yönetim yeri/Administration Address**  
Milli Müdafaa Cad. 10/12 Kızılay-Ankara  
0.312 232 05 71 -417 45 70  
www.tybakademi.com - tybakademi@gmail.com

**Baskı ve Tasarım/Publishing and Design**  
mtr medya tasarım - Göktuğ Ofset

**Fiyatı**  
45 TL

**Abone Bedeli**  
90 TL  
Kurumlar için 120 TL

**Hesap No**  
Vakıfbank Kızılay Şb.  
IBAN: TR34 0001 5001 5800 7297 391004  
Ziraat Bankası Başkent Şb.  
IBAN: TR23 0001 0016 8350 1199 485001

*TYB AKADEMİ hakemli bir dergidir. Dört ayda bir yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.*

*Yazılar yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen, basılamaz, çoğaltılamaz.*

*Söyleşi/Tartışma/Kitabiyat bölümünde yer alan yazılar yayın kurulunun onayından geçen deneme, tercüme, kitap tanıtımı vs. türü yazılardan oluşmaktadır.*

*Dergimizde yayımlanacak yazılar intihal programıyla kontrol edilmektedir.*

*TYB AKADEMİ TÜBİTAK Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM) dergi indeksinde yer almaktadır.*

**Bilim Kurulu**  
Scientific Board

Prof. Dr. Abdullah Soysal  
Prof. Dr. Adnan Karaismailođlu  
Prof. Dr. Ali Rıza Abay  
Prof. Dr. Alim Yıldız  
Prof. Dr. Ali Uzay Peker  
Prof. Dr. Arif Bilgin  
Prof. Dr. Beyhan Kanter  
Prof. Dr. Birol Akgün  
Prof. Dr. Celal Türer  
Prof. Dr. Cevat Özyurt  
Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç  
Prof. Dr. Hüseyin Karaman  
Prof. Dr. Kadir Canatan  
Prof. Dr. Kenan Çagan  
Prof. Dr. Kudret Bülbül  
Prof. Dr. Mehmet Karakaş  
Prof. Dr. Muhittin Ataman  
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi  
Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan  
Prof. Dr. Münire Kevser Baş  
Prof. Dr. Musa Yıldız  
Prof. Dr. Mustafa Çevik  
Prof. Dr. Mustafa Çufalı  
Prof. Dr. Mustafa Orçan  
Doç. Dr. Ömer Bozkurt  
Prof. Dr. Zülfikar Güngör

- “TYB Akademi” Dergisi, Türkiye Yazarlar Birliği Vakfı tarafından dört ayda bir olmak üzere yılda üç defa Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında yayımlanır.
- TYB tarafından çıkarılacak dergi sosyal bilimler kapsamına giren konuları içeren makalelerin, Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak yayımlanabileceği, disiplinler arası, hakemli bir dergidir. İlahiyat, felsefe, tarih, dil ve edebiyat konularında sosyal bilimlere ait araştırmaya dayanan, sahasına katkı sağlayacak nitelikte bilimsel makaleler yayımlanmaktadır. Ayrıca sosyal bilimlere ait bilimsel kitapların değerlendirme yazıları ve dergi yayın kurulunun belirlediği konuya dair mülakatlar derginin yayın kapsamı alanındadır.
- Dergide telif ve tercüme makaleler, araştırma makaleleri, bildiriler, yayın değerlendirme tartışma yazıları, Türkiye’de ve yurtdışında yayımlanmış kitaplar hakkında tahlil ve tenkit yazıları, sempozyum, panel gibi ilmi faaliyetlerin değerlendirilmeleri başta Türkçe, Arapça, Farsça ve İngilizce olmak üzere muhtelif dillerde yayımlanabilir.
- Dergide yer alacak yazılar Türkiye’de ve dünyada oluşan gündemleri takip eden, irdeleyen, önerilerde bulunan, günümüz insanını ve toplumlarının sorunları hakkında çözüm yolları öneren yazılar olacaktır.
- Dergi, “Hakemli” bir yayındır. Dergiye gönderilen yazı, konusu ile ilgili iki akademisyen ve Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra yayımlanabilir.
- Dergiye gönderilen yazıların başka bir dergide yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekir. Gönderilen yazıların yayımlanma zorunluluğu yoktur. Dergiye gelen yazılar yayımlansın ya da yayımlanmasın geri gönderilmez.
- Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlara aittir. Yazarlardan herhangi bir ücret alınmamaktadır.



## İçindekiler/Contents

<b>D. Mehmet DOĞAN</b> İlim Tarihini “Bilim”le Okumak!	<b>7-9</b>
<b>Fatma Zehra PATTABANOĞLU</b> Araştırma Makalesi / <i>Research Article</i> 17-19. Yüzyıl Osmanlı Dönemi İlim Tasniflerinde Astronominin Yeri ve Gelişiminin Seyri <i>The Place of Astronomy in The Classifications of Science in 17-19. Century Ottoman Period and The Process of Its Development</i>	<b>11-42</b>
<b>Osman CENGİZ</b> Araştırma Makalesi / <i>Research Article</i> Son Devir Osmanlı Düşüncesi Said Halim Paşa Külliyyâtında Bilgi Sosyolojisinin İmkânı <i>Ottoman Thought in The Last Period: The Possibility of The Sociology of Knowledge in Said Halim Pasha Collection</i>	<b>43-64</b>
<b>Şeyma KARACA KÜÇÜK</b> Araştırma Makalesi / <i>Research Article</i> Edgar Allen Poe’nun “Kuzgun” ve Sadık Hidayet’in Kör Baykuş Eserlerinde Tekinsizlik <i>The Uncanny in Edgar Allen Poe’s “The Raven” and Sadık Hidayet’s The Blind Owl</i>	<b>65-81</b>
<b>Arzu YIKILMAZ</b> Araştırma Makalesi / <i>Research Article</i> “Donanma” Sözü Üzerine <i>On The Word “Naval”</i>	<b>82-91</b>
<b>Pınar KURŞUN CENGİZ</b> Araştırma Makalesi / <i>Research Article</i> Hitit İmparatorluğu’nun Vassallık Politikası Üzerine Genel Bir Değerlendirme <i>A General Evaluation on The Vassal Policy of The Hittite Empire</i>	<b>92-115</b>
<b>Kitâbiyât, Mülâkat ve Yorum</b> <i>Literature, Interview and Commentary</i> İdris Nebi UYSAL D. Mehmet DOĞAN Hayrettin ORHANOĞLU Muhammet Enes KALA	<b>119-143</b>



# İlim Tarihini “Bilim”le Okumak!

**D. Mehmet DOĞAN**

İlim insanlığın müşterek miraslarından. Bu ortak miras, tarih boyunca farklı coğrafyalarda dolaşmıştır. Başlangıç olarak Mısır biliniyor. Onu Mezopotamya, Yunan takip etmiştir. Sonra İslâm ve Avrupa safhaları gelir.

Görülen şudur: İlmî gelişmenin yüksek seviyede olduğu bir coğrafyada bir süre sonra duraklama oluyor, fakat başka bir kültür bölgesinde bir yükselme hissediliyor. Yani ilim sürgit ne Mısır’da, ne Yunan’da kalıyor. İlmî faaliyet Yunan bölgesinde duraklayınca, İslâm dünyasında yükselişe geçiyor. Bu yükselişin Abbasilerle birlikte başladığı görülebiliyor. Üç asırlık parlak bir devir var. Daha sonra da ilmî çalışmalar devam etmekle beraber, bu yeterli olmuyor. Müslüman dünyanın birikimi Avrupa tarafından tevarüs ediliyor ve böylece ilim bu sefer orada yükseliyor.

Burada sözkonusu edilen aklı ilimlerdir, evail (başlangıç) ilimleridir. Dinî ilimler, naklî ilimler ayrı bir bahistir; İslâm dünyasında bu sahada da bir duraklama olduğu söylenebilir.

Avrupa’da ilmî faaliyet yükselirken, İslâm dünyasında artık o eski parlaklığını kaybetmiştir. İlmî faaliyetlerde duraklama ve gerilemenin birçok sebepleri olabilir. Savaşlar, tabii afetler, iç kargaşalıklar gibi.

Dinin ilmin gelişmesine mâni olduğu fikri hiçbir şekilde sağlam bir zemine oturmuyor. Müslümanlıkta ilmin gelişmesine engel teşkil edecek muhteva bulmak imkânsız. Buna rağmen Müslümanlığın ilmin gelişmesine engel teşkil ettiği iddiası bilhassa son asırlarda çok fazla dile getirilmiştir. İslâm’da ilim ve din çatışmaz. Fakat Hıristiyanlıkta bu çatışma açıkça vardır. Birçok ilim adamının kilisenin gazabına uğradığı, engisizyon mahkemelerinde yargılandığı, ağır cezalar çarptırıldığı bilinmektedir. Avrupa’da ilim buna rağmen gelişmiştir.

Osmanlı, Müslüman dünyanın ilmî birikimin varisi olarak tıp gibi belirli sahalarda başarılı örnekler ortaya koymuştur. Müslüman medeniyet mirasını ise en yüksek seviyede temsil etmiştir. Edebiyat, mimarî, plastik sanatlar (hat, minyatür, tezhip), mûsıkî Osmanlı devrinde şahikasına çıkmıştır.

Osmanlı’nın 16. Yüzyıldan itibaren Batı’da gelişen tabii ilimleri takip etmeye gayret gösterdiğine dair hayli malzeme vardır. O zamanki şartlarda bunun çok da kolay olmadığı tahmin edilebilir. Fakat zamanla iki dünya arasındaki ilmî gelişmişlik farkı artmıştır.

Türkiye’de ilim tarihi çalışmaları daha gerilere götürülebilse de gerçek anlamda Aydın Sayılı ile başlatılır. Onun DTCF’de “İlim tarihi” kürsüsünü 1955’te kurduğunu biliyoruz.

Yukarıda ilmin gelişmesine mâni olan şeylerden bahsettik. Yakın tarihimize bakılırsa, bu engellerle ilgili bol miktarda örnek bulabiliriz. Bütün bunlara rağmen, 19. Yüzyılda Osmanlı sahasında Batı’da gelişen ilimleri iktibasla ilgili bir hayli çalışma yapıldığı görülebilir. Tıp başta olmak üzere bütün akli-pozitif ilimler ülkemizde öğrenilir-öğretilir olmuştur. Türkçe bu yüzyılda akli-pozitif ilimler sahasında Arapçanın ve Farsçanın önüne geçmiştir. Bu konularla ilgili Türkçe literatür zenginleşmiş, bir müddet sonra İslâm dünyasında müşterek olarak kullanılan bir ortak terminoloji oluşmuştur. Kendi yatağını bulmak üzere olan bu çaba engellenmiştir. Türkiye’de bu ilimlerin gelişmesini duraklatan en mühim unsur dile yapılan müdahaledir. 1932’de başlatılan dil devrimi hem akli ilimlerde hem sosyal ilimlerde ciddi bir kırılmaya yol açmıştır. Yüzyılın başındaki ilim dilinin gelişmişliği ve zenginliği, dil inkılabından sonra yerini sığığa ve fakirliğe terk etmiştir.

Tıp dilinde latince terminolojiye geçişten sonra fen ilimlerinde Türkçe aramak hayal olmuştur. Şu birkaç tez başlığından bunu çıkarmak zor değildir:

İndometazin ile oluşturulan gastrik ülser modelinde oleuropeinin dna hasarı ve oksidatif stres üzerindeki etkisi

Okratoksin a toksikasyonunda folik asit ve ellajik asidin etkilerinin araştırılması.

Zoledronik asidin d-17 köpek osteosarkoma hücre hattında sitokoksik ve opopotik etkileri.

Koyunlarda dehidrasyonun bazı serum akut faz protein konsantrasyonlarına etkisi.

Sosyal ilimlerde seyir farklı olmuş, dil arılaştırması akademinin dilinin bazı uydurma kelimelerle batıdan iktibas edilen kelimelerin garip bir karması haline gelmiştir.

Yazımızın başında İlim tarihi kürsüsünün kurucusu Aydın Sayılı’dan bahsetmiştik. Bugün bu kürsüler “Bilim tarihi”ne çevrilmiştir. Neden? Türkçecilik aşkıyla! Kaba tertip bir milliyetçilik sevgiyle bu yola girildiği söylenebilir. Fakat ilim dilinde kopuş meydana getiren bu yolda gidilmesi kendiliğinden milliyetçilik hassasiyetini zedelemiştir.

“Bilim” ilim kelimesine benzetilerek 1930’larda uydurulmuş, fakat başlangıçta marifet, irfan karşılığı olarak düşünülmüştür. Kelime bilhassa ek itibarıyla sıkıntılıdır, meşhur dilcilerimizden Faruk Kadri Timurtaş’a göre de dilimizin kaidelerine aykırı olarak türetilmiştir. Anderas Tietze’nin Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati’nde “bilim” kelimesine yer vermemesi düşündürücüdür.



Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsirini okurken bir husus dikkatimi çekmişti. Orada, âlem kelimesinin kökü açısından aslı bir mânasının olduğunu, bunun da bilgi edinmeye yarayan âlet ve vasıta demeye geldiğini belirtmektedir. Kâinat'ın düzeni Allah'ın kudretine, kemaline delalet eden bir delil, bir işaret meydana getirerek ilmimizi doğrulamamıza sebep olduğundan dolayı yaratılanlar âlem diye isimlendirilmişlerdir. Âlem-ilim ilişkisinin fevkalade mühim olduğunu düşünüyorum. İnsan ilimle âlemi kavramaya, anlamaya çalışmaktadır.

Bilim kelimesi bize böyle bağlantıyı hatırlatmaz.

Bugünün manzarasına bakarak Batı'da yükselen ilmin ağır ağır gücünü kaybetmeye başladığını görüyoruz. Batı hâlâ ilmin merkezi fakat artık tek merkezi değil. Dünyanın birçok bölgesinde, bilhassa uzak doğuda ilim ve teknik alanında ciddi gelişmeler gözleniyor. Son iki asra kadar Batı ilminin dışında kalan Uzakdoğu medeniyetine dahil ülkeler de dünya mirasından paylarını almak için yarışıyorlar.



# 17-19. YÜZYIL OSMANLI DÖNEMİ İLİM TASNİFLERİNDE ASTRONOMİNİN YERİ VE GELİŞİMİNİN SEYRİ\*

THE PLACE OF ASTRONOMY IN THE CLASSIFICATIONS OF SCIENCE  
IN 17-19. CENTURY OTTOMAN PERIOD AND  
THE PROCESS OF ITS DEVELOPMENT

Fatma Zehra PATTABANOĞLU\*\*

## Öz

Bu makalede 17. ve 19. yüzyıllar arasında Osmanlı'da yazılan ilimler tasniflerinde astronominin nasıl değerlendirildiği ve bu ilimde meydana gelen gelişmelerin nasıl takip edildiği ele alınacaktır. Zira ilimler tasnifi eserleri müelliflerin ve dolayısıyla dönemin varlık ve bilgi anlayışına ışık tutması bakımından önemli bir yere sahiptir. Bu tasniflerde çoğunlukla dinî ve aklî ilim ayrımı yapılmış, fayda ve zararları bakımından ilimlerin meşruiyeti tartışılmıştır. Astronomi ilmi pratik ihtiyaçlar bakımından dinsel öneme sahip olmakla birlikte teorik bakımdan aklî ilimlerden kabul edilmiştir. Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifi kendisinden sonra gelen musannifleri büyük ölçüde etkilemiştir ve astronomi sınıflaması da en kapsamlı olanlardandır. Bu sebeple çalışmada onun tasnifinde yer alan astronomi ilmi gözden geçirildikten sonra Kâtib Çelebi, Saçaklızâde ve Hayâtîzâde'nin tasniflerinde astronominin yerine bakılacaktır. Modern astronominin Osmanlıya girişi bağlamında ele alınan isimlerden birisi olması bakımından Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın nazım türünde yazdığı ilimler tasnifinde astronomiye bakışı da kısaca verilecektir. Ayrıca zikredilen dönemlerde yeni astronomiye karşı nasıl bir tavır sergilendiği ve Kopernikçi sisteme intibakın nasıl bir süreçte gerçekleştiği ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** 17-19. Yüzyıl Osmanlı Astronomisi, İlimler Tasnifi, Kâtib Çelebi, Saçaklızâde, Hayâtîzâde

## Abstract

In this article, it will be discussed how astronomy was evaluated in the classifications of sciences written in the Ottoman Empire between the 17th and

\* Bu makale TÜBİTAK 1003-Öncelikli Alanlar AR-GE Projeleri Destekleme Programı kapsamında 119K752 numaralı "Osmanlı Astronomisinin Değişim ve Dönüşümü (17-19. Yüzyıllar Arası)" adlı proje kapsamında üretilmiştir.

\*\* Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, f.zehrapattabanoglu@kastamonu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-6756-8387.

19th centuries and how the developments in this science were followed. Because, the works of classification of sciences have an important place in terms of showing the understanding of existence and knowledge of the authors and therefore of the period. In these classifications, mostly religious and rational sciences were distinguished, and the legitimacy of sciences was discussed in terms of their benefits and harms. Although the science of astronomy has religious importance in terms of practical needs, it has been accepted as one of the rational sciences theoretically. Tashkoprižāda's classification of sciences greatly influenced the scholars who came after him, and his astronomy classification is one of the most comprehensive. For this reason, after reviewing the science of astronomy in his classification, the place of astronomy in the classifications of Kātib Çelebi, Saçaklizāda and Hayātizāda will be examined. In terms of being one of the names discussed in the context of the entry of modern astronomy to the Ottoman Empire, Erzurumlu İbrahim Hakkı's view on astronomy will be given briefly in the classification of sciences written in verse. In addition, the attitude towards the new astronomy in the mentioned periods and how the adaptation to the Copernican system took place will be discussed.

**Keywords:** 17-19. Century Ottoman Astronomy, Classification of Sciences, Kātib Çelebi, Saçaklizāda, Hayātizāda

### Extended Abstract

In this article, it will be discussed how astronomy was evaluated in the classifications of sciences written in the Ottoman Empire between the 17th and 19th centuries and how the developments in this science were followed. Although the science of astronomy has religious importance in terms of practical needs, it has been accepted as one of the rational sciences theoretically. Tashkoprižāda (d. 968/1561), who sees classification as a discipline from the sub-branches of metaphysics, made the most detailed classification of sciences in the Ottoman period. In this classification, he gave detailed information about astronomy. The classification of sciences he wrote in *Miṣbāḥ al-siyāda* greatly influenced the scholars who came after him. For this reason, after mentioning his thoughts in the article, the place of astronomy in the classification of sciences in the works of in the 17th century Kātib Çelebi's *Kaṣḥf al-zunūn*, in the 18th century Saçaklizāda's *Tartīb al- Ulūm* and in the 19th century Hayātizāda's *Afkār al-cabarūt* will be examined.

The periods mentioned above include a process by which we can follow the introduction of modern astronomy to the Ottoman Empire. Because with Copernicus's presentation of the heliocentric system in 1543, the door was opened to successive developments in astronomy and physics, and changes occurred not only in astronomy but also in many fields such as philosophy and religion. After the 17th century, the entry of Copernican astronomy and its subsequent developments to Ottoman scientific circles was generally realized with the translations of geography and zīj works. However, the entry of the new astronomy to the Ottoman Empire was a little late and its acceptance lasted almost until the second half of the 19th century. In order to follow the developments in modern astronomy in the Ottoman Empire, besides various sources such as translations from the West, original works of authors, newspaper articles, observatory and calendar studies, research on astronomy in the classification of sciences will also be beneficial. As a matter of fact,

classifications give important clues about the value, hierarchy and development of sciences, as well as the relationship of that science with other sciences.

When we look at the science classifications of the 17-19th century, it is seen that they do not differ much from those written before. In general, while the musannifs divided the sciences into religious and mental in their classification based on utility or organization, they also made classifications in accordance with the order of importance of the courses taught in madrasahs. According to this, although learning religious sciences is the main goal, thinkers such as Kâtib Çelebi and Erzurumlu İbrahim Hakkı, who took the Ottoman's backwardness in science as a problem, stated that it was necessary to give more space to mental sciences. As a matter of fact, Ottoman scholars could not follow the acceleration in astronomy and science that started with Copernicus in the West, and there was a pause in the field of astronomy. In the 17th century, Kâtib Çelebi said that a jurist and qadi who did not know mathematics and astronomy could not be correct in their judgments. According to him, man is the enemy of what he does not know, and this causes him to make mistakes. In order to reach the right information, he should benefit from the mental information. In his *Tartīb al-Ulūm*, Saçaklızâda put the sciences in a certain order for practical purposes and dealt with astronomy in this context. Like the previous authors, he considered astrology to be harmful, but the science of astronomy, especially because of its pointing to the greatness of Allah and its guiding function in performing religious worship. As for Hayâtizâda, he not only included important information about new astronomy in his work, but also made new comments in the light of this information. Hayâtizâda's work called *Afkâr al-cabarūt* is the first known theoretical astronomy book on modern astronomy written around the Ottoman madrasah. One of the remarkable points is that it does not include astrology in the classification of sciences. Because, in the classification of sciences, there is a difference between theoretical astronomy and applied ones. The most discussed of these is astrology. As a matter of fact, while hey'et science, that is, astronomy, was considered as one of the hypothetical sciences, astrology was seen as one of the sub-branches of natural science. While Kâtib Çelebi was interested in what theoretical astronomy contributed to other scholars in this regard, Saçaklızâda approached the issue in terms of organization and utility. Hayâtizâda, on the other hand, did not include astrology in the classification, in a sense, did not see it as a science.

## Giriş

Aristoteles'e kadar dayandırılan ilimlerin tasnifi meselesi, İslâm düşünürlerinin konuya dair önemli eserler vücuda getirmesiyle gelenek haline gelmiştir. Câbir b. Hayyân'ın (ö. 200/815) *Kitâbü'l-Hudûd*, Kindî'nin (ö. 252/866) *Kitâbu Aksâmi'l-ilmi'l-insî*, Fârâbî'nin (ö. 339/950) *İhsâu'l-ülüm*, Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin (ö. 380/990), *Risâle fi'l-ülüm*, Âmirî'nin (ö. 381/992) *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, Hârizmî'nin (ö. 387/997) *Mefâtihu'l-ülüm*, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *fi aksâmi'l-ülümü'l-akliyye*, İhvân-ı Safâ'nın *Resâil*, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *Risâletü merâtibi'l-ülüm*, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu 'Ulümü'd-din*, İbnü'l-Ekfânî'nin (ö. 749/1348) *İrşadü'l-kâsıd ilâ esnâ'l-makâsıd* adlı eserleri ilimler

sınıflamasına birer örnektir. Osmanlı döneminde de devam eden bu tasnif çalışmalarına Molla Lütü'nin (ö. 900/1495) *Risâle fi'l-'ulûmi's-şer'ıyye ve'l-Arabiyye'si*, Taşköprülüzâde'nin (ö. 968/1561) *Miftâhü's-sa'âde'si*, Kâtib Çelebi'nin (1067/1657) *Keşfü'z-zunûn'u*, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (ö. 1194/1780) *Tertîbu'l 'ulûm'u* ve Saçaklızâde'nin (ö. 1145/1732) *Tertîbu'l-'ulûm'u* örnek verilebilir.

İlimler tasnifi bir düşünürün varlık ve bilgi anlayışına işaret etmenin yanı sıra din ve bilim ilişkilerine dair ne söylediğini anlamak bakımından önem arz eder. Bu tasniflerde çoğunlukla dinî ve akli ilim ayrımı yapılmış ve kaynağı farklı olan kültür ve medeniyete ait ilimlerin meşruiyeti tartışılmıştır. İlimlerin değeri ve önemi meselesi genellikle isim, tanım, konu, mesele, ilkeler, amaç ve menfaat gibi terimler çerçevesinde ele alınmıştır. Böylece ilimlerin İslâm toplumuna kazandırdığı faydalar ve zararlar farz, vacip, mubah, mekruh ve haram gibi fikhî hükümler bağlamında değerlendirilmiştir. Bu hükümler zamanla bilimlerin tasnif kriterini oluşturduğu için dini ihtiyaca göre şekillenen bir hiyerarşi meydana gelmiştir. Düşünürlerin ilimler sınıflamasındaki amaçları; ilimlerin alan ve sınırlarını birbirinden ayırmak, bu alanlar arasındaki ilişkileri belirlemek, farklı ilimlere ait elde edilen yekûnu sistematik şekilde değerlendirmek ve neticesinde eğitim sisteminin temel müfredatını ilimlerin belirlenen özelliklerine göre oluşturmak şeklinde sıralanabilir (Kutluer, 2000: 113). Dolayısıyla herhangi bir ilmin ve onun alt dallarının tasniflerdeki yerine dair bir araştırma, o ilmin, eğitim kurumlarında ve akademik dünyada yansımalarını görmek bakımından ihtiyaç duyulan verileri sunmaktadır.

Antik çağdan beri matematiksel doğa bilimi kabul edilen astronomi, matematik disiplinler için önemli bir uygulama alanı olmuştur. Böylece kinematik geometrik modellemelerin yanında sittîni (altmışlık) hesap ile hem düzlemsel hem de küresel trigonometri, tüm gelişiminde astronomi biliminden faydalanmıştır. Astronomi aletleri de teorik ve uygulamalı kullanımları bakımından alana hizmet etmiştir. Ayrıca yeni rasat faaliyetleri neticesinde tespit edilen hesaplamalar, geometrik modeller ve trigonometrik fonksiyonlar Batlamyus'un *el-Mecistî* adlı eserinin şerhlerinde, zîclerde ve diğer astronomi eserlerinde görülmüştür (Fazlıoğlu, 2017: 467). Klasik dönemde olduğu gibi Osmanlı'da da astronomi, pratik ihtiyaçlar bakımından dinsel önemi haiz olmakla birlikte teorik açıdan akli ilimlerden olan matematiğin alt bölümlerinden kabul edilmiştir. Bu minvalde Güneş, Ay ve diğer beş gezegen ile yıldızlara ilişkin gözlem verileri hareketli geometrik düzeneklerle anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Müstakil astronomi eserlerinin yanında felsefe, fizik, kozmoloji, kelam hatta tefsir eserlerinde dahi evrenle ilgili konular ele alınmıştır. Bu açıdan bakıldığında astronomi ilminin kendi içinde farklı türlere ayrıldığı görülmektedir:

1. İslâm'dan önceki halk astronomisi (envâ),
2. Kuran'dan ve sünnetten esinlenen dinî kozmolojiler (hey'etü's-sünniye),
3. Temel olarak Helenistik dönemde gelişen astroloji,
- 4.Çoğunlukla Platon'un *Timaeus*'undan, Aristoteles'in *De caelo*'sundan ve sonraki yorumcularından türetilmiş olan evrenin temel doğasını araştıran felsefi literatür,
5. Gezegen konumları, zaman işleyişi, dinî ritüel ve benzeri sorunları çözmek için matematiksel araçları kullanan pratik astronomi,
6. Felsefi temeli analiz etmeden matematiksel modellere dayalı tutarlı bir fiziksel kozmografi arayan teorik astronomi.

Bu türlerin her birinin kendine özgü sorunları, metodolojileri ve konuları vardır. Her birinin belli varsayımları ortak olsa da bir filozof ya da astrolog, evrene matematiksel bir astronom ya da ilahiyatçıdan daha farklı bir şekilde yaklaşmıştır (Ragep, 2019). Pratik astronomi gözlem faaliyetleri, kible ve vakit tayini, gezegenlerin konumları için zîcler, takvimler, astronomi aletleri, astroloji yorumları, coğrafi ölçümler ve denizcilik gibi alanlara işaret etmekte iken; teorik astronomi daha çok “ilmü'l-hey'e” adı verilen ve bütünlüklü bir evren tasavvuru sunan matematiksel ve kinematik modellere dayanan meseleleri içermektedir.

Hicrî II. yüzyıldan itibaren astronomi ile astroloji arasında kesin bir ayırımın ortaya çıktığı ve “ilmü'n-nücûm” teriminin gözden düştüğü kabul edilmektedir. Ancak geç orta çağ ve erken modern dönem İslâm coğrafyasında mîkât, rasat âletleri, takvim ve ahkâm gibi nücûm bilgisinin muhtelif uygulama sahalarında üretilen eserlere bakıldığında “ilmü'n-nücûm” ibaresinin bir şemsiye terim olarak kullanıldığı görülmektedir. Benzer şekilde ilimler tasnifi kitaplarında da nücûm/hey'et bilgisi ile bu bilginin ahkâmı arasında mutlak bir ayırmadan bahsedilmektedir. Bu tasniflerde genelde astronomi nazarî hikmetin riyazî ilimler, astroloji ise tabîi ilimler şubesinde değerlendirilmiştir. Hey'et ilmi çatısı altında tartışılan takvim ve zîc hesaplamaları ya da kırân vakitleri (kutlu vakit) tayininde astrolojik maksatların önem arz ettiğini dile getiren musannifler de olmuştur (Şen, 2015: 228-229; Sezgin, 2007: 3). Fârâbî *İhsau'l-ulûm*'da “ilmü'n-nücûm'u”, “ilmü'l-ahkâmî'n-nücûm” ve “ilmü'n-nücûmî't-talimî” şeklinde ikiye ayırarak bir anlamda matematiksel ile ahkâma ait olan astronomiyi birbirinden ayırmak istemiştir (Fârâbî, 1990: 101). Onun astroloji ilmine dair eleştirisi temelde göksel nedenselliğin reddine dayanmamaktadır. Çünkü bu düşüncesinde Aristoteles fiziğinde olduğu gibi Ay altı âlemin gözleme dayalı doğrulanabilir bir gerçekliği vardır (Pirinç, 2020: 561). Dolayısıyla Fârâbî *Makâle fî mâ yasihhu ve mâ lâ*

*yasihhu min ahkâmi'n-nücûm*'da astrologların yorumlarının fiziksel ilkelere dayanmayıp, gerçek dışı olduğunu şöyle anlatmaktadır:

Bilginlerin ittifakıyla yıldızlar ve Güneş, özleri itibarıyla (bi-zâtihî) ne sıcak ne soğuk ne yaş ne de kurudur. Öyleyse Güneş'e yaklaşan yıldızın yandığını, Güneş'in hükümdarlığın delili sayıldığını iddia eden astrologların bu görüşü ne anlama gelmektedir? İnsanların hangi mesleğe mensup olacağını yıldızların gösterdiği; mesela Merkür'ün kâtiblere veya ikbal sahiplerine delil sayıldığını söyleyen astrologlar, yıldız Güneş'e yaklaştığında niçin bu olayı hükümdara yakın olmanın işareti değil de uğursuzluk saymaktadırlar? (Fârâbî, 2005:192)

Benzer amaçlarla İbn Sînâ astronomiyi (ilmü'l-hey'e) matematik ilimlerinin aslî dalı (aksâmü'l-asliyye li'l-hikmeti'r-riyâziye), astrolojiyi (ahkâmün-nücûm) de doğa ilimlerinin fer'î dalı (aksâmü'l-hikmeti't-tabiiyyeti'l fer'iyye) saymak suretiyle iki alan arasındaki farklılığa dikkat çekmiştir (İbn Sînâ, 1989: 110, 111). Aydın Sayılı'nın Mehren'den aktardığına göre, İbn Sînâ gök cisimlerinin yeryüzü olaylarını etkilediğine inansa da bu etkilerin astrologların iddia ettikleri şekilde olmadığını söyleyerek *el-İşârât ilâ fesâdi ahkâmi'n-nücûm* adını verdiği eserinde, gerçek bir bilim adamının önsel veya apriori bilgilere ilişkin bilimleri reddetmeyeceğini, astroloji ilmine ise itibar etmeyeceğini bildirir. Ona göre göklere ve gök cisimlerine ilişkin bilginin birinci aşaması, sağlam temellere oturan astronomi ilmidir. Matematik ispatlara ve özel olarak *el-Mecisti'*ye dayanır. İkinci aşama ise sağlam bir temele dayanmayan astronominin zîc veya astronomik cetveller bilgisinden oluşur. Üçüncü aşamaya gelince o, yıldızlardan yola çıkarak gelecekte meydana gelecek olayları önceden tespit etmeyi amaçlayan astrolojidir ve bu bilim dalı sağlam temellerden tamamen yoksundur (Sayılı, 2014: 213-214, 226).

İslâm dünyasında astroloji ilmine gösterilen ihtiyat, astronomi için çok fazla söz konusu olmamış, fıkıh ve kelâm çevrelerinde dahi kabul görmüştür. Çünkü ibadet vakitlerini, kible yönünü ve Ramazan ayını belirlemek için astronomi bilgisine ihtiyaç vardır. Hatta bunun ötesinde yıldızlar ve göklere dair ayetler delil gösterilerek astronomi ilmiyle ilgilenmenin Yaratıcının yüceliğini anlamada önemli olduğu vurgulanmıştır. Ancak yıldızlardan hüküm çıkararak gayba dair bilgiler vermek şeklinde ele alınan astroloji ise, eleştirilen ve çoğu zaman reddedilen ilimlerden sayılmıştır. İbn Haldun *Mukaddime*'de astrologlardan bazılarının yıldızların kuvvet ve tesirlerinin vahiy ile bildirilmiş olduğu iddialarını şiddetle eleştirir. Ona göre bu iddialar boş ve çürüktür, filozofların yıldızların havaya tesir ettiğine dair ispat ve delilleri zannîdir, yakînî değildir. İlahî kaza ve kader kabilinden tesirleri de yoktur. Ayrıca varlıkların vücûd ve sebebini Yaratandan başkasına isnad etmek doğru değildir ve gaybı sadece Allah bilir (İbn Haldun, 1991: III, 113-119). İbn Haldun teorik astronomi ile ilgili meseleleri kozmografya



ilminde ele alır. Bu ilim sabit ve hareket halinde bir yer işgal eden yıldızların hareketlerinden bahseder. Astronomi şerefli ve riyazî ilimlerin en esaslılarından olmakla beraber, göklerin suret ve şekillerini felek ve yıldızların tertiplerini olduğu gibi bildirmez. Feleklerdeki bu şekillerin ve hareketlerin bir sonucu ve lazımı olduğunu anlatır. Bu ilmin lüzumlu bir ilim olduğu, ispata muhtaç olmayan bir gerçekliktir (İbn Haldun, 1991: II, 588-590).

Çeşitli eleştirilere rağmen astronomiden tam anlamıyla koparılamayan astroloji, 8. ve 9. yüzyılda İslâm'a Helenist, Hint ve Sasanî etkileriyle girmiştir. Hint, Yunan, İran ve Sabii astrolojisinin sentezini gerçekleştiren Ebu Ma'ser el-Belhî'nin *el-Medhalü'l-kebir* adlı eseri alanında en tesirli olanlardan birisi kabul edilmiştir. İki kere Latinceye çevrilmiş olmasından dolayı, Hristiyan Avrupa'yı etkilediği söylenmektedir. Birûnî astrolojinin özel konuları konusunda pek çok eser yazmış ancak 9. yüzyıldan sonra bu alanda yazılan eser sayıları azalmıştır. İlahî iradeyle ilgili dinî sorgulamalara sebebiyet vermesi neticesinde astroloji ilminin gözden düştüğü söylense de astronomi ilmine katkısı bağlamında gözlem aletlerinin yapımındaki etkilerini göz önünde bulundurma lüzumu vardır (Hill, 2011: 47). George Saliba'ya göre astrolojiye karşı olan bu tutum hekimleri, filozofları ve matematikçileri kendilerini astrolojilerden ayırmaya yönlendirmiştir. Astronominin caiz, astrolojinin ise yasak olduğu şeklinde kaynaklarda gösterilen görüşler, "gayb bilgisinin peygamberler müstesna sadece Allah'ın kendisine ait olması" deliline dayandırılmıştır. Ancak yine de astrolojiye yapılan eleştiriler birçok kamusal ve resmi alanda pratik yapılmasını engellememiştir (Saliba, 1994: 70-72).

Astronominin hem teorik hem de pratik her iki alanıyla da meşgul olan münecimliğin devlet teşkilâtı içinde bir müessese olarak yer alması ilk defa Osmanlılarda olmuştur. Hemen hemen her halife veya sultanın sarayında astronomi ve astroloji konularında danıştığı ve devletin takvim işlerini yürüten bir veya birkaç müneciminin var olduğu bilinmektedir. Münecimbaşılar, saraydaki görevlerinin yanı sıra İstanbul Rasathânesi, Mekteb-i Fenn-i Nücûm ile İstanbul ve taşradaki muvakkithanelerin idaresiyle de vazifeli olmuşlardır (Aydüz, 2004: 413). Muvakkit ve münecimlerin gezegen konumlarının bilgisini verme, hesap yöntemlerini gösteren zîc cetvellerinin güncellenmesini sağlama gibi görevleri rasathanelerin kuruluş amaçları içinde sayılmaktadır. Bu zîciler zaman ve yön tayinine yönelik verilerin yanında, astrolojik önemi haiz hesaplamaları da içermektedir (Şen, 2015: 229-230). Aydın Sayılı'ya göre de (2014: 209) astroloji ilmi çeşitli eleştirilere uğramasına rağmen, çok yaygın bir şekilde desteklenmiştir. Özellikle horoskop astrolojisi (ilmü ahkâmi'n-nücûm) ile ihtiyârât (uğurlu ve uğursuz gün ve zamanları seçebilmek iddiasında olan astroloji dalı) ve es'ile (kaybolan eşya vb. şeylere ilişkin sorulara cevap veren bir çeşit yıldız falı) gibi bazı astroloji dalları çok rağbet görmüştür. Hükümdarlar astroloji sayesinde mezkûr bilgilere ulaşmak istedikleri için

astrologları desteklemiş ve himaye etmişlerdir. Bu bilgileri elde etmek için de gezegen konumlarının doğru bir biçimde belirlenmesini mümkün kılan cetvellerin hazırlanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bundan dolayı astroloji yoluyla astronomi ve matematik çalışmaları da teşvik ve himaye görmüştür.

### 1. Taşköprülüzâde'nin İlimler Tasnifinde Astronominin Yeri

16. yüzyıl Osmanlı düşünürlerinden Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde*'si ilimler tasnifine dair yazılan en şümüllü ve astronomi ile ilgili en fazla ilim dalından bahseden eserdir. Kendisinden sonra kaleme alınan tasniflere büyük ölçüde model teşkil ettiği için Taşköprülüzâde'nin astronomi ile ilgili tasnifini gözden geçirmekte fayda vardır. Nitekim Kâtib Çelebi ve Saçaklızâde'nin tasniflerinde de onun tesiri görülmektedir.

Taşköprülüzâde önce varlık alanlarına, sonra elde edilmiş yöntemlerine dikkat çekerek ilimleri yazıda, sözde, zihinde ve dış dünyada (a'yanda) olmak üzere dörde ayırmıştır. Dış dünya ile ilgili ilimleri değerlendirirken 4. bölümde (devha) teorik felsefeyi verir. Bu bölümde 1. şube ilahî, 2. şube onun alt dalları (furûu) 3. şube tabîî (fizik) 4. şube fiziğin alt dalları 5. şube onun da alt dallarıdır (unkûd) o da tıp, feraset, astroloji ve sihir olmak üzere dört bölümdür. 5. şube riyâzî (matematik) ve 6. şube matematiğin alt dallarını içerir. Bu sınıflamada astroloji (ilmü ahkâmi'n-nücûm), fiziğin ikinci alt dallarındandır ve onun da bölümleri vardır (Taşköprülüzâde, 1975: I, 335-339). Taşköprülüzâde'ye göre astroloji ilmi ile gökyüzü cisimlerinin (felekler ve gezegenler) üçlü, altılı, dörtlü olarak yan yana ya da karşı oluşlarından kaynaklanan şekil ve konumlarından havanın, madenlerin, bitkilerin ve hayvanların hallerinden, dünyada meydana gelecek olaylar bilinir. Ancak âlimlerin çoğu astroloji ilmini haram sayarken, bazıları da yıldızlara bizzat müessir demeyi haram kabul etmiştir. Buna karşı Taşköprülüzâde, İmam Şâfî'nin müneccimin Allah'tan başka müessir kabul etmemesi şartıyla yıldızların hareketlerinden yola çıkarak yorumlarda bulunmasında bir beis olmadığı sözünden yola çıkarak, bu ilme olan katı eleştirilerin önüne geçmek istemiştir (Taşköprülüzâde, 1975: I, 313-314). Ona göre astrolojinin altında ele alınan ilimler şunlardır:

1. İlmü'l-ihdiyârât: Hangi vaktin uğurlu veya uğursuz olduğunu, hangi vakitte bir işe başlanması veya başlamaktan sakınılması gerektiğini söyleyen ve böylece zamanlar ve olaylar arasında iyi ve kötü durum bağlantısı yapan ilimdir.
2. İlmü'r-reml: Remlin (kum falı) on iki şekli ile soru sorulduğunda yol gösteren ancak tahmini olan kesin olmayan ilimdir.
3. İlmü'l-fâl: Geleceğe dair olaylar hakkında bilgi verir. Fayda ve menfaati reml gibidir. Mushaftan fal ağanlar da vardır.

4. İlmü'l-kur'a: Harfler yazılarak niyet edilen şeklin çıkmasıyla, gelecekte olması beklenen durumun meydana geleceğine dair haber veren ilimdir.

5. İlmü't-tayra ve'z-zecr: Falın zıddıdır bir şeyi yapmaktan sakınmak için başvurulur. Kuşun ötüşünden, sağa ya da sola doğru uçuşundan veya yolda karşılaşılan bir takım canlı ve cansız varlıklardan hareketle bir uğursuzluğun gelmekte olduğunu çıkarmaktır (Taşköprülüzâde, 1975: I, 335-339).

Taşköprülüzâde İbn Sînâ gibi astronomi ve astrolojinin farklılığını vurgulamak için astrolojiyi fizik ilimleri şubesinde, astronomiyi ise teorik felsefenin matematik ilimleri şubesinde ele almıştır. Taşköprülüzâde'ye göre 6. şube olan matematik ilimler: Geometri, astronomi (ilmü'l-hey'et), aded ve musikiden oluşur. 7. şube geometrinin alt dalları 8. şube astronominin alt dallarıdır. Astronomi ona göre uzak ve yakın gezegen ve yıldızların hal, durum, şekil, ölçü ve uzaklıkları hakkında bilgi verir. Bu ilmin teorileri delil ve ispatlarla bildirilir. Bu konuda Batlamyus'un *el-Mecisti* adlı eserini örnek veren düşünür, deliller ile ispat olmadan yazılan astronomi eserlerine "ilmü hey'eti'l-basita" denildiğini söyler ve buna Tûsî'nin *Tezkire*, Şîrâzi'nin *Tuhfe*, Çağmini'nin *Mulahhas*, Ali Kuşçu'nun *Fethiyye* adlı eserlerini örnek gösterir (Taşköprülüzâde, 1975: I, 348-349). Astronomiye dair yirmi yedi adet ilimden bahseden Taşköprülüzâde, sınıflamayı şu şekilde verir (Taşköprülüzâde, 1975: I, 357-367):

1. Zic ve takvimler ilmi (İlmü'z-zîcât): Yıldızların hareketlerinin ölçülerini, özellikle gezici gezegenlerin hareketlerinin takvimi, talilerin çıkartılması, gezegenlerin konumları, karşı karşıya gelme ve kavuşum durumları üçlü dörtlü kümeleşmeler, Ay ve Güneş tutulmaları vs. ele alınıp önceden bilinir. Bunun faydası birisi saat, vakit, namaz, kible tayini bilmek; diğeri de unsurlar âleminde o durum sebebiyle meydana gelecek iş ve olayları bilmektir.

2. Takvim yazma ilmi (Kitâbetü ilmi't-takvîm): Zîclerden çıkarılan bilgilerin sıralamaya tabi tutularak, on iki ayın ve dört mevsimin ve bu mevsimlere göre olması beklenen günlük olayların belirtilerek, o yılın takviminin hazırlanmasını konu alan ilimdir.

3. Yıldızların hesabı ilmi (İlmü hisâbi'n-nücûm): Aslında aritmetiğin bir kolu olan bu ilim, sadece astronomide kullanılan bir takım özel kuralları içerdiğinden, zîclerdeki hesaplamaların yapımında ve takvimlerin düzenlenmesinde kullanıldığından astronomi ilminin bir dalı kabul edilmiştir.

4. Rasad/gözlem ilmi (İlmü keyfiyyeti'l-irsâd): Yörüngede hareket eden gök cisimlerinin hareketlerinin ölçülerini verir. İbnü'l-Heysem'in *Ersad* eseri bu ilmin teorik bilgilerini içerir.

5. Gözlem aletleri ilmi (*İlmü'l-alâti'r-rasadiyye*): Gökyüzü gözetlemelerinde kullanılan cihaz ve aletlerin yapımı ve işleyiş tarzlarını inceleyen ilimdir.
6. Vakitleri bilme ilmi (*İlmü'l-mevâkât*): Özellikle her bölgenin namaz vakitlerini doğru bir şekilde tayin etmek için, günlerin uzaması ve kısalması, ayın ve güneşin doğma ve batma zamanları, ayın evreleri ve özellikleri, her memlekete göre gölgelerin eğilim açıları ve yönleri gibi konuları araştıran ilim dalıdır.
7. Gölge ölçen aletler ilmi (*İlmü alâti'z-zılliyye*): Gölgenin hareketine dayanan güneş saatinin hazırlanmasını, hesaplanmasını ve kullanılan araç ve gereçleri konu alan ilimdir.
8. Küreler ilmi (*İlmü'l-üker*): Küreleri sırf küre oldukları için inceleyen ve çevresinin ve hacminin ölçümlerini ve onlara ait geometrik özellikleri araştıran ilimdir.
9. Hareket ettirici küreler ilmi (*İlmü'l-ükeri'l-müteharrike*): Küreler hareket halinde iken, kendilerine ârız olan hâllerini araştıran ilim dalıdır.
10. Kürelerin düzleme çevrilmesi ilmi (*İlmü tastîhi'l-küre*): Küreyi yüzey, küre üzerindeki daire ve çizgileri düz çizgiler haline getirmenin yollarını öğreten ilimdir.
11. Yıldızların şekilleri ilmi (*İlmü suveri'l-kevâkib*): Eski astronomi bilginleri sabit olan felekte, dünya yörüngesi üzerinde burç diye bilinen on iki ve ayın evreleriyle ilgili olarak da yirmi sekiz şekil tespit etmişlerdir. Bu şekiller esas olmak üzere ayrıca bin iki yüz yirmi sabit yıldız tespit edip her birinin enlem ve boylama göre yerlerini belirleyerek takriben eşit altı kısma ayırmışlardır.
12. Gök cisimlerinin ölçülmesi ilmi (*İlmü mekâdiri'l-ulviyyât*): Güneş, ay, dünya ve diğer yıldızların uzaklıklarını, büyüklüklerini ve yörüngelerini araştıran ve bunları hesaplayan ilimdir.
13. Ayın konaklarını bilme ilmi (*İlmü menâzili'l-Kamer*): Ayın yirmi sekiz evresinin şekillerini, isimlerini ve her dönemdeki durumunu araştıran bilimdir.
14. Coğrafya ilmi: Yeryüzünün fizikî şekil ve yapılarını, iklimlerini, beşerî yapısını ve özelliklerini konu alan bir ilimdir.
15. Beldelerin yollarını gösteren ilim (*İlmü mesâliki'l-büldân*): Şehir ve ülkeler arasındaki kara ve deniz yoluyla yapılan ulaşım yollarını ve özelliklerini tanıtan ilimdir.
16. Ülkeler ve şehirlerarası uzaklığı bilme ilmi (*İlmü'l-bürd ve mesâfâtihâ*): Günümüzde on iki mile denk gelen postacılıkta bir

konaklık mesafe kabul edilen “berid” uzunluk ölçü birimine göre, şehir ve ülkeleri birbirine bağlayan yolların ölçümünü konu alan ilimdir.

17. İklimlerin özelliklerini bildiren ilim (İlmü havâssi'l-ekâlîm): Her bölgenin bitki örtüsünü ve orada yaşayan hayvanların tür ve özelliklerini inceleyen bilimdir.

18. Devr ve kevr ilmi (İlmü'l-edvâr ve'l-ekvâr): Eski astronomi bilginlerine göre bir devr üç yüz altmış güneş yıldır; bir kevr ise yüz yirmi kamerî yıldır. Bu devr ve kevrlerin her birinde meydana gelen olayları araştıran ilme denir.

19. Gezegenlerin birbirine yaklaşması ilmi (İlmü'l-kırânât): Gezegenlerden ikisinin veya daha fazlasının bir burçta bir araya gelmelerinden ve bu birliktelikten dolayı meydana gelmesi beklenen olaylardan bahseden ilimdir.

20. Büyük savaşlar ve olaylar ilmi (İlmü'l-melâhim): Büyük kanlı savaş anlamına gelen “melhame”nin çoğulu olan melâhim, yıldızların hareketlerini inceleyerek, gelecekte baş gösterecek kanlı olayların zamanını ve keyfiyetini bildiren ilimdir. Özellikle devletlerin yıkılması, ülkelerin el değiştirmesi, hanedanların zuhur ve inkırazı gibi hadîseleri daha önceden haber vermeyi amaç edinen bu ilmin gerçekle ilgisi yoktur. Ancak ayların ve mevsimlerin astrolojik özelliklerinden ve bu dönemlerde vukû bulan kar, dolu ve yağmur gibi meteorolojik; güneş ve ay tutulması gibi astronomik olaylardan ve bunların neden olacağı kuraklık, kıtlık, savaş ve ölüm gibi semâvî ve arzî afetlerden bahseden manzûm ve mensûr bir takım kitapların da melhame adıyla kaleme alındığı bilinmektedir.

21. Senenin mevsimleri ilmi (İlmü'l-mevâsîmi's-sene): Her milletin dînî ve millî bayramlarını ve bunların yılın hangi gününe tekabül ettiğini, oranın halkının âdetleri gereğince ne tür faaliyetlerde bulunacaklarını anlatan ilim dalıdır.

22. Namaz vakitleri ilmi (İlmü mevâkiti's-salât): Günde beş defa tekrarlanan dînî bir vecibe olan namazın vakitlerini belirlemede başvurulan yöntemlerden bahseden ilimdir.

23. Usturlab kurma ilmi (İlmü vaz'î'l-usturlâb): Usturlab yunanca bir kelime olup, güneş ölçüm aleti “mizânu's-şems” veya yıldızların aynası “mir'âtu'n-nücûm” mânâlarını ifâde etmektedir. Eski astronomi bilginlerinin gece ve gündüzleri, gök cisimlerinin doğuş ve batış yerlerini belirlemek için, bir küre üzerine daireler çizerek meydana getirdikleri bu aletin yapımından bahseden ilimdir.

24. Usturlab yapma ilmi (İlmü ameli'l-usturlâb): Gök cisimlerinin yüksekliğini ve birbirlerine uzaklıklarını, yeryüzündeki şeylerin enlerini ve boylarını ölçmek, namaz vakitlerini ve yönleri belirlemek için usturlabın nasıl kullanılacağını ve hesapların nasıl yapılacağını anlatan ilimdir.

25. Rub-i daire yapma ilmi (İlmü ameli rub'î'd-da'ire): Rub'u'd-dâ'ire veya rubu' tahtası, eskiden gök cisimlerinin açı ile ilgili yüksekliğini ölçmede kullanılan bir alettir. Bugün onun yerini denizcilerin kullandığı sekstant almıştır. Bir tahta üzerine dairenin dörtte biri çizilir ve açı dereceleri ve daha başka işaretler belirtilerek yapılmış. Bu ilim bu âletin nasıl kullanılacağından bahseder.

26. Rub-i müceyyeb ve mukantarât kurma ilmi (İlmü ameli rub'î'd daireti'l-müceyyeb ve'l-mukantarât): Türkler tarafından icat edilen ve eski bir astronomi aleti olan rubu' tahtasının bir çeşit logaritmik abak veya trigonometrik hesap cetveli mâhiyetindeki yüzüne rub'u'l-müceyyeb denir. Bu rubu' tahtasının üstüne ufka paralel farazi daireler halinde gökyüzü haritası çizilmiş olan yüzüne de rub'u'l-mukantarât denir. İşte bu rubu' tahtasının nasıl yapılacağını öğreten ilimdir.

27. Saat aletleri ilmi (İlmü alâti's-sâat): Eskiden saat yapımında kullanılan çekiç, sandık vb. aletlerden bahseden ilimdir. Aslında "binkâmât" ilminin bir konusudur.

Taşköprülüzâde'nin astronomi ve alt dallarıyla ilgili genel bir bilgi verdikten sonra, şimdi asıl mevzumuz olan 17-19. yüzyılda yazılan tasniflere geçeceğiz. Makalenin sınırlarını belirlemek adına mezkûr dönemlerde yaşamış olan Kâtib Çelebi'nin *Keşfüz-zunûn*, *Mizânü'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk*; Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin *Tertîbu'l-ulûm*; Hayâtîzâde'nin *Efkâru'l-ceberut* adlı eserleri örnekliğinde astronomi ilminin yerini ele alacağız. Ayrıca 18. yüzyıl astronomisine dair bilgi verirken Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Tertîbu'l-ulûm*'daki nazım türünde yazılmış tasnifine kısa da olsa yer vereceğiz. Bu dönem modern astronominin Osmanlı'ya girişine dair önemli verilere de tanık olmuştur. Dolayısıyla tasniflerde sunulan verilerden de yola çıkarak müelliflerin astronomi ilmine bakışları ve bu ilimdeki değişim ve dönüşümü nasıl algıladıklarını anlamaya çalışacağız.

## 2. Kâtib Çelebi'nin İlimler Tasnifinde Astronominin Yeri

17. yüzyıl Osmanlı tarihinde Kadızâdeliler diye bilinen Birgili Muhammed Efendi takipçileri ile mutasavvıf zihniyetler arasında on altı meselede çatışmaya varacak bazı meseleler zuhur etmiştir. Tartışılan meselelerin başında aklî ilimlerin (felsefiyyât) ve matematik ilimlerin tahsilinin meşruiyeti gelmektedir. Birgili takipçilerinden Abdülmecid Sivasî bir risale kaleme alarak aklî ilimlerin tahsilinin caiz olduğunu söylemiştir.

Bu konunun yansımaları Kâtib Çelebi'nin *Mîzânü'l-hakk* adlı eserinde görülmektedir. Çelebi bu eserinde Kadızâde Muhammed Efendi'nin ma'kulattan anlamadığını tefsir okurken ma'kulatla ilgili bahis gelince “Kâdî burada felseflik eylemiş; Kelam-ı felsefe fülse eder mi / Ana sarraf-ı keyyis baş eğer mi? Mantıkiler olursa gam değül / Zira anlar ehl-i imandan değül” dediğini nakletmektedir. Bu mısralarda felsefenin para etmediği, mantıkçıların da iman ehli olmadıkları söylenmekte ve akli ilimler eleştirilmektedir. Hâlbuki Kâtib Çelebi kendi hocasının ma'kulatla ilgili bilmediği yere geldiğinde konuya dair bilen bir kişiye müracaat etmek gerektiğini bildirmektedir. Çelebi'nin düşüncesine göre de hakikate ulaşmak için akli ve şer'i olmak üzere her iki ilim alanına da vakıf olmak gereklidir (İzgi, 2014: 116-117). “Zira uçmağa cenâheyn lâzımdır. Bir kanatla menzil alınmaz. Ma'kûlât ve meşrû'at cenaheyn mesabesindedir.” diyen Çelebi, akli ve nakli ilimlerin iki kanat olduğunu ve tek kanatla uçulamayacağını anlatmaktadır (Kâtib Çelebi, 2021: 138).

Kâtib Çelebi *Keşfü'z-zunûn*'da felsefe ve hikmetin Osmanlı Devleti'nde fetihten sonra değer kazandığını ve bu durumun devletin tarihinin ortalarına kadar devam ettiğini söyler. O zamanlar kişinin itibarının göstergesi, akli ve nakli ilimleri tahsili ve bu ilimlerdeki bilgisi olmuştur. Bu sebeple Çelebi'ye göre felsefe ile dinî ilimleri şahsında toplayan Şemsüddin el-Fenârî, Kadızâde el-Rûmî, Hocasâde, Ali Kuşçu, Müeyyedzâde, Mîrim Çelebi, İbn Kemal, Kınalızâde (Hinnâvî) Ali gibi büyük bilginler yetişmiş ve bunların sonuncusu Kınalızâde olmuştur. Ancak duraklama (inhitât) devri ile ilimlerin de rüzgârı yavaşlamıştır. Müftülerden bazılarının felsefe okutulmasını men edip, *Hidâye* ve *Ekmel'e* sevketmeleri neticesinde felsefi ilimlerin çoğu sönmüştür. Şihâbüddin el-Hafâcî'nin *Habâya'z-zevâyâ* adlı kitabında dediği gibi bu durum devletin gerilemesinin nedenlerinden birisi olmuştur (Kâtib Çelebi, 1971: I, 680). Çelebi *Mizanü'l-Hakk*'ta Semâniye medreselerindeki kanuna göre *Hâşiye-i Tecrid* ve *Mevâkıf* dersleri okutulurken sonra gelenlerin felsefiyyât deyip, o dersleri kaldırıp *Hidâye* ve *Ekmel* derslerini akla uygun görüp sadece bunlarla yetindikleri için ne felsefe ne *Hidâye* ne de *Ekmel*'in kaldığını yineler (Kâtib Çelebi, 2021: 24).

Kâtib Çelebi Osmanlı devleti için “inhitât” olarak adlandırdığı dönem ile akli ilimlerin gerilemesi arasında ilişki kurmuştur. İlhan Kutluer'e göre (2017: 556-562) Çelebi'yi, Osmanlı ilim geleneğindeki krizi ilk fark eden ve bu yüzden bilinçli olarak kritikçi tavrı seçen bir düşünür saymak abartılı olmayacaktır. Ancak diğer taraftan “Osmanlı medreselerinde seviyenin düştüğü, akli ilimlerin artık okutulmadığı ve bir müftünün felsefeyi yasakladığı” şeklinde Çelebi'nin iddialarını eleştiren ve onun sözlerinin doğru olmadığını delillendirmeye çalışanlar da olmuştur. Bu düşünceleri örgün medrese tahsili almamasına ve sistemi yeterince tanınamasına bağlayanlar vardır. Yine de belirtmek gerekir ki Çelebi'nin gözlem ve tespitlerini onaylamayan veriler, 17. yüzyıl Osmanlı medreselerinde bir

şeylerin yanlış gittiği şeklindeki tespitleri tümüyle geçersiz kılmış değildir. Çünkü medreselerin kendi geleneği içinde istikrarlı biçimde eğitim programlarını sürdürmüş olması aynı yüzyılda Avrupa'daki modern ilimler düzeyinde eğitim verdiği anlamına gelmeyecektir. Bu sebeple Çelebi'nin tavrını iyi anlamak ve bilimsel gelişmeleri takip edebilmek için riyazî ve tabii ilimlerin olmazsa olmaz önemini bir kez daha kavramak gereklidir.

Kâtib Çelebi *Keşfü'z-zunûn*'un mukaddimesini beş temel başlık altında ele alarak öncelikle ilmin tanımı ve ilimler tasnifi konusunu vermiştir. Burada “her bilimi o bilim yapan konusu (mevzu), ilkeleri (mebâdî), araştırma problemleri (mesâil) ve amaçları (gâye) vardır” kabilinden yola çıkarak, konular arası geçişi mümkün kılacak ilke ortaklığından bahsetmiştir (Kutluer, 2017: 519). Ona göre ilkelerde ortak olma şeklindeki ilişkiler, ilimleri alt-üst hiyerarşisi içinde farklılaştırdığı için bu ayrımlar tasnif oluşturmanın yolunu gösterir. Buna göre bir ilim başka bir ilimle aynı konuya sahip olsa da her biri bu konunun bir yönünü inceliyor olabilir. Mesela gök cisimleri konusu astronomi ve gök fiziği için aynıdır; fakat astronomi bu konuyu matematik yönden incelerken diğeri fizikî özellikler ve ilkeler açısından ele alır. Ayrıca bir bilimin konusu diğerinden daha genel veya özel olabilir (Kâtib Çelebi, 1971: I, 8). Çelebi ilimleri mevzuları bakımından tasnif ederken Fahreddin er-Râzî, Celâleddin ed-Devvânî, Abdurrahman el-Bistâmî, Molla Lütfî Tokâdî, Molla Muhyiddin b. Hatib Kasım, Celâleddin es-Suyûtî, Muhammed Emîn b. Sadreddin eş-Şîrvânî ve Taşköprülüzâde olmak üzere beş görüşü ayrıntılı bir şekilde ele alır. Ona göre bunların içinde en iyisi (ahsen mine'l-cemî) Taşköprülüzâde'nin tasnididir (Bulut, 2006: 78, 84).

İlimlerin içeriği kadar onların öğrenciye nasıl aktarılacağı önemli meselelerdendir. Bu sebeple derslerde istidadı olan öğrencilerin hakikate ulaşmalarını sağlayacak ilimleri öğrenmeleri için Sokrat'ın Eflatun'u heveslendirdiği gibi heveslendirdiğini söyleyen Çelebi, onlara mutlak ilim için gayret sarfetmelerini ve ilimleri hemen kötülemyip inkârdan kaçınmak gerektiğini tavsiye eder. Çünkü bir şeyi inkâr, o nesneden uzak ve yoksul kalmaya yol açar. Yanlış uygulamalardan dolayı ilim pazarına kesat geldiğini söyleyen Kâtib Çelebi, matematik ilimlerinin önemine vurgu yapmak için hendese bilen müftü ile bilmeyen müftü ve kadıya dair örnekler verir (Kâtib Çelebi, 2021: 25). Sonra da astronomi bilmenin önemine vurgu yapmak için şu tavsiyelerde bulunur:

Bilgin Beyzavî “Ay için de birtakım menziller tayin ettik. Nihayet o, eğri hurma dalı gibi olur da geri döner (Yasin 36,39) ayetinin tefsirinde Ayın yirmi sekiz menziline söyledikten sonra Ay her gece bu menzillerden birine uğrar, şaşırılmaz, o menziline aşar ne de arkasında kalır” demiştir. Eğer Ayın her menzile inmesi hep aynı vakitte olsaydı bu söz doğru olurdu, lakin değildir. Kimi gecenin ortalarında bir menzilden bir menzile geçer, kimi gece de iki menzile yürür ve her menzil için aşağı yukarı on üç derece belki



bir sınırdır. Aynı yürüyüşü kimi on bir derece, kimi on beş derece olur. Niçin böyle olduğunun aslını bilmek isteyen nücûm ve felekiyyât fenlerini göre. Bir maddede ayette 'beyne's-seddeyn' olarak geçen sedd-i İskender'in Ermeniyeye ve Azerbaycan dağları diyerek Tebriz yakınlarındaki bir semti diye yazmışlardır. Bu da vakiya mutabık değildir. Aslını bilmek isteyen coğrafya ilmini inceleye (Kâtib Çelebi, 2021: 26).

Kâtib Çelebi (1971: I, 676) aklî ilimlere verdiği önemi zikretmek üzere *Kesfû'z-zunûn'da* hikmeti şöyle tanımlamaktadır:

O, beşeriyetin gücü yettiği ölçüde kendisinde eşyanın hakikatlerinin araştırıldığı ilimdir. Konusu ise dış dünyada ve zihinde var olan şeylerdir. Bazı muhakkikler felsefeyi şöyle tanımlamıştır: İnsanın gücü yettiği ölçüde dış dünyadaki varlıklarının hallerini nefsü'l emirde oldukları gibi bilmesidir. Böylece konusu görünen varlıklar (el-a'yânü'l-mevcûdât), gayesi de dünyada (âcilde) yetkinliklerle (kemâlât) şereflemek, ahirette (ecelde) ise ebedi saadeti kazanmaktır.

*Mîzânü'l-hakk'da* Çelebi (2021: 19-20) aklî ilimlerin gerekliliğini şu ifadelerle dile getirir:

Doğruyu bulmak isteyen bilsin ki insanoğlunun ardında koştığı ilim var olsa gerek, yok olan mutlak olarak bilinmez. Zihin oraya yönelmez. Eğer bu bilim maddeyi gerektirmiyorsa bu soydan işlerle ilgili konulara ilahi ilim derler, bunun dalı budağı çoktur; bu konuyu ele alan da ya hakîm ya da mütekelimdir. Var olan nesne zihinde maddeyi gerektirmeyip de dışarıda maddeyi gerektiriyorsa bununla ilgili konulara da riyazî ilim derler, bunun kökleri de dört bölümdür. Sayı, heyet, hendese ve musiki fenleri; bunların her birinin de dalı budağı vardır. Var olan nesne hem dışarıda hem de zihinde mutlak maddeyi gerektiriyorsa o soydan nesnelere ilgili konulara da tabii ilim derler; bu ilmin dalı budağı çoktur. Bunların hepsi nazari hikmetin bölümleridir. Bir bölümü de amel ile ilgili olduğundan on da ameli hikmet ve ahlâk ilmi derler. İşte akla dayanan bütün ilimler ile nazari ve ameli ilimler bu yukarıdaki bölümlerin dışında değildir. Bunlar da fikir ve nazar yolu ile söz konusu edilir. Fikirde yanlıştan korunmak için istidlal ve nazar kitapları yazılmış adına da mizan ilmi ve mantık ilmi denilmiştir. Bunlar ilimlerin ölçüsü ve ayarıdır.

Çelebi'nin hikmet maddesi ve *Mîzân'da* anlattıklarından hikmetin (felsefe) teorik ve pratik olarak ikiye; teorik ilimlerin ise ilahî, talimî ve tabii ilimler olmak üzere üçe ayrıldığı anlaşılmaktadır. Mantığın hikmet ilminden sayılıp sayılmadığı konusunda ihtilaf olduğunu söyleyen Çelebi'ye göre (1971: I, 676-677). İlim ve amel yönünden nefsi mümkün yetkinliğe çıkardığını söyleyerek mantığı amelî hikmetten kabul edenler olduğu gibi ikinci ma'kulleri araştırdığı için mantığı nazari hikmetin bir bölümü kabul edenler de olmuştur. Fakat konularla (mevzu) değil yüklerle (mahmul) ilgilendiği için onu hikmetten kabul etmeyenler çoğunluktadır.

Kâtib Çelebi ilmü'l felsefiyyât bölümünde ise felsefî yani aklî ilimleri riyâzî, mantikî, tabiî, ilâhî olmak üzere dörde ayırır:

1. Riyâzî ilimler: Matematik (aritmetik), geometri (hendese), astronomi (ilmü'n-nücûm) ve müzik (mûsiki) olmak üzere dört kısımdır. *Matematiğ'in alt dalları*; vıfk ilmi, hint hesabı ilmi, Kıptî ve Zencî hesabı ilmi, parmakların sayımı ilmidir. Geometrinin alt dalları; mesâha ilmi, teksîr ilmi, ağırlık kaldırma ilmi (raf'u'l-eskâl), su mekaniği ilmi (hiyeli'l-mâiye), hava mekaniği ilmi (hiyeli'l-havâiyye), optik ilmi (menâzır), harb ilmidir. Astronominin alt dalları; teorik astronomi (hey'et ilmi), vakit tayini ilmi (mîkat), zîc ilmi, astroloji (ahkâm ilmi), tahvîl ilmidir. Mûsiki alt dalları ise; ikâ ilmi ve arûz ilmidir.

2. Mantikî ilimler: Şiir sanatı (analitika), hitabet sanatı (retorika), cedel sanatı (poetika), burhân sanatı muğâlata sanatı (sofistika) olmak üzere beş kısımdır.

3. Tabiî ilimler: Mebâdî ve alt dalları; heyûlâ, sûret, zaman, mekân ve hikmet; semâ, âlem ve onların içinde olanlar ilmi, kevn ve fesâd ilmi, havanın durumları (havâdisü'l-cev) ilmi, madenler ilmi, bitkiler ilmi, canlılar ilmi olmak üzere yedi kısımdır.

4. İlâhî ilimler: Vâcip ilmi, ruhâniyye ilmi, nefsâniyye ilmi ve siyâsiyye ilmi olmak üzere dört kısımdır. Siyaset ilminin alt dalları; peygamberlik siyaseti (siyâsetü'n-nübüvve) ilmi, mülk siyaseti ilmi (alt dalları; fellâha, mellâha, reâyâdır), harp tekniği ve ordunun kumandası ilmi, medeni ilim (amme siyâseti, hasa siyaseti/ev siyâseti), ahlâk (siyâsiyyetü'z-zât) ilmi olmak üzere beş kısımdır (Kâtib Çelebi, 1971: II, 1289-1290).

Yukarıdaki tasnifte görüldüğü üzere astronomi ilmi/ilmü'n-nücûm, riyâzî ilimlerdenidir. Alt dallarında teorik astronomi (hey'et ilmi), mîkat, zîc ilmi, astroloji (ahkâm ilmi) ve tahvîl ilmi vardır. Teorik astronomi (hey'et) ve astroloji aynı dal altında matematik ilimlerden görülmüştür. 17. yüzyılın ilk yarısından itibaren özellikle aklî ilimlere dair getirdiği yorumlarla müspet ilimlerin ilerlemesine katkıda bulunmak isteyen Kâtib Çelebi'nin *İlhâmü'l-mukaddes mine'l-feyzi'l-akdes* adlı risâlesi astronomi hakkındadır. Risâlenin giriş cümlelerinden sonra astronomi ve anatomi (teşrih) ilminin önemine şöyle vurgu yapmaktadır (Kâtib Çelebi, 1957: 151):

...Fennî hey'et ve teşrih ki biri âlem-i ecsâm evza-ı hakâyikini, biri âlem-i ebdân ehvâl-i de kayikini beyan eder. Ol matluba evvel delil ve evzah sebîl olduğundan bazı kibâr (şöyle) demişler: Kim astronomi (hey'et) ve anatomi (teşrih) bilmezse o marifetullah konusunda doğrudan uzak kalmıştır (Men lem ya'rif el-hey'ete ve't-teşriha fehüve fi ma'rifetillahi innin el-hak).

Ol fenlere rabil olan bu mefhûma masadaktır. Binâen alâ zalik fenni hey'ete iştigal esnasında ve mimma yus'elu anhu ve yustegrabu kabilinden üç mes'ele hatıra hutur edip mesâil-i fikhiyyeye ircâ ile ulemâ-i asra arz olundukta şifâ-ı sadr hâsıl olacak cevab sâdır olmayıp bilâhare feyz-i akdes cânibine teveccüh ve şerhine müteallik âlem-i mânadan varid olan mezaya ile tefekkür olunup ismine (*İlhâmu'l mukaddes mine'lfeyzi'l akdes*) denildi; tâ ki ism-i müsemmasına mutabık ve zahir-i fehvasına muvafık ola ve bu risâle bir temhid ve üç talim üzerine tertip olundu.

Kâtib Çelebi, Takıyyüddin er-Râsıd'ın (ö. 1585) *Sidretü'l-müntehâ*'sından alınan bazı astronomi bilgilerini verdikten sonra, 90 derece kuzey bölgelerdeki memleketlerin ahvalinden bahsetmiştir. Sonra da Şeyhülislâm Bahaî Efendi'ye (1596-1654) sorduğu üç soru sorularıyla birlikte meselelerin şerh ve izahına girişmiştir. Bu üç soru şunlardır:

1. Şimal memleketlerinde namaz ve oruç vakitlerinin tâyini.
2. Güneşin Ay'ın cihetten doğuş ve batışının dünyanın bir noktasında mümkün olup olmadığı.
3. Her ne tarafa teveccüh olursa kible olabilecek Mekke'den başka bir memleket bulunup bulunmadığı.

Çelebi birinci soruda Hanefî fıkıhçıların bu konudaki görüşlerini ileri sürerek, ikincisinde Takıyyüddin'in *Sidretü'l-müntehâ*'sından deliller getirerek, üçüncüsünde kıblenin tarifi hakkında Mevlânâ Hüsrev'den faydalanarak izah getirmiştir. İkinci sorunun cevabında Şeyhülislâm Bahaî Efendi'nin fetvasına temasla, fetva emininden aldığı fetva suretini aynen vermiş ve Şeyhülislâmdan bahsederken “bu fende fazl zannolunan merhum şeyhülislâm Bahaî Efendi” ve nihayet “bu cevapta habt ve ifsat vardır. Bu hüküm ademi vukuf ve cehilden sadır olmuştur. Takıyyüddin er-Râsıd'ın *Sidretü'l müntehâ*'sında meselenin doğrusu mevcuttur” diyerek, onu cehaletle itham etmiştir. Böylece şeriatın her konuda doğru hüküm vermeye yeterli olamayacağını, dolayısıyla aklî ilimlerden faydalanmak gerektiğini tekrarlamıştır. Bu risâle yoluyla da astronomi bilgisinin önemini ortaya koymayı amaçlamıştır.

Kâtib Çelebi'nin *Cihânnümâ* adlı eseri daha sonra İbrahim Müteferrika'nın eklemeleriyle astronominin gelişimini gözlemek bakımından önemli eserlerden sayılmıştır. İçindeki kartografya bahisleri, kıtalar taksimatındaki yenilikler, riyazî coğrafya ile ülkeler coğrafyası arasında kurduğu münasebet, dolayısıyla tarih ile coğrafya arasındaki ayrılmaz ilişkiye verdiği önem gibi birçok yenilikler içermektedir (Bulut, 2006: 161). Ancak Kâtib Çelebi müspet ilimlerin gelişmesi için ne kadar gayret sarfetmiş olsa da modern astronominin Osmanlı'ya girişi bağlamında tesirinden söz edilmemiştir. Nitekim Şehsuvaroğlu'na göre (1957: 147-148) Çelebi, Kopernik'ten (1473-1543) bir asır sonra ölmesine, müspet ilimlere o

kadar ilgili ve dil meselesine de aşına bulunmasına rağmen, Batının pozitif ilimler sahasındaki yeniliklerini memleketimize getirmeğe muvaffak olamamıştır. Ölümünden birkaç sene evvel yazdığı *Cihannümâ*'da dahi eski hey'et bilgilerini yani Yer merkezli sistemi vermesi ve Güneş merkezli sistemden haberdar görünmemesi buna delil gösterilmiştir. Üstelik aralarındaki iki yüzyıl kadar zaman farkı ve bu müddette çıkan birçok yeni buluşlara rağmen, Ali Kuşçu'nun (ö. 1474) *Muhammediye*'sini şerh etmiş olması da bu fikri kuvvetlendirmektedir. Ayrıca talebe ve oğul gibi yakinen sevdiği kıymetli insanların üst üste gelen ölümleri, bizzat geçirdiği hastalıklar ve hatta genç denecek bir yaşta ölmüş olması, yeni astronomiye vakıf olamama nedenlerinden sayılmıştır. Ancak zikredilen varsayımların ötesinde o dönemde Kâtib Çelebi'nin istifade ettiği Batı kaynaklarının yeni astronomi açısından yeterli olmadığı ve Kopernik sisteminin hala tartışılmakta olup şüpheli bakışın devam etmiş olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

### 3. Saçaklızâde'nin İlimler Tasnifinde Astronominin Yeri

Saçaklızâde'nin *Tertibu'l-'ulûm*'u dönemin eğitim ve öğretim anlayışındaki yöntem yanlışlarını düzeltme amacını güden düzen (tertip) kavramını temele alan bir ilimler tasnifi eseridir. Zemahşerî, Gazâlî, Zernûcî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Ali el-Kârî ve Taşköprülüzâde gibi âlimlerin görüşlerinden istifade edilen eserde ilimlerin tertibinde öğretim yöntemleri, işlevsellik ve fayda temel esaslar kabul edilmiş ve ilimlerin kendi aralarındaki hiyerarşisi göz önünde bulundurulmaya çalışılmıştır.

Saçaklızâde mezkûr risâlenin başında medrese öğrencilerinin şerhler ve hâşiyeler üzerinden bilgi sahibi oldukları için konuların asıllarını anlamadıklarını, bu sebeple zihinlerinin temel meseleleri kavrama, çok yönlü konuları farklı ihtimalleri anlama ve karşıt görüşleri hayal etme hususunda yeterli olmadıklarını söylemektedir. Ona göre bu yöntem selefın yöntemine muhalif bir yöntemdir. Dolayısıyla öğrencilere temel ve gerekli bilgilerin diğer bilgilerden önce verilmesi ve bu hususta bir tertip ve hiyerarşiyi takip edilmesi lüzumludur ve risâlede bu faydalar amaç edinilmiştir. Risâle bir mukaddime, iki maksad, bir zeyl ve hâtimededen oluşmaktadır. Mukaddimedede şer'i ve gayrı şer'i şeklinde ikiye ayırdığı faydalı ilimleri ve onlarla iştigalin hükmü; birinci maksadda faydalı ilimlerin tanımı zararlı davranışları açıklanması; ikinci maksadda başlangıç seviyesindeki öğrenciler için bu ilimlerin tertip ve hiyerarşisi; zeylde Kur'an'ın methi, hâtimedede ise felsefeye taalluk eden meseleler ele alınmıştır (Saçaklızâde, 2020: 82, 85).

Faydalı ilimler başlığı altında aşağıdaki ilimler zikredilir:

1. Arapça ile ilgili ilimler; lügat, sarf, iştikâk, Arapça hat, nahiv, aruz, kafiye, belâgat, muhâdarât

2. Aklî ilimler; mantık, münazara, kelam, riyaziyât yani hendese, aritmetik ve astronomi
3. Kitap ve sünnet kaynaklı ilimler; akâid, ahlâk, mev'iza, fıkıh ve fıkıh usulü
4. Ledünnî ilim
5. Kur'an ilimleri; Kur'an'ın nazmı, tecvidi, vakf ve ibtidası, Mushaf yazımı, kıraat ve tefsiri
6. Hadis ilimleri; Hadis metinleri, manaları, hadis usulü
7. Teşrîc ilmi; Tıp, firâset, rüya tabirleri, Farsça dili

Saçaklızâde'ye göre bunların dışında kalan felsefe, sihir ve astroloji gibi ilimler zararlı ilimlerdir. Ya da bilinmesinin bir fayda vermeyeceği, bilinmemesinin de bir zarara yol açmayacağı ilimlerdir (Saçaklızâde, 2020: 86-87). Daha sonra ilimlerin farz, mubah, mekruh ve haram gibi hükümlerini incelemeye geçen düşünür şu ifadelerle yer verir:

Hiçbir kimsenin içinde bulunduğu durumla alakalı olmayan ve bu nedenle de insanların çoğunun içine düşmesinden korku duyulmayan bir haramın öğrenilmesi haram olan ilimlerdenidir. Mesela sihir ve felsefenin yaygın olmadığı dolayısıyla insanların çoğunun bu ikisinin içine dalmasından korkulmadığı bir bölgede sihir ve felsefenin öğrenilmesi haramdır. Yine kelam ilminde kullanılan deliller üzerinde istiksâ mertebesinde araştırma yapmak, İslâmî sapkın fırkaların felsefî düşüncelerin yaygın olmadığı bir bölgede bunlarla mücadeleye girişmek, astroloji ilmiyle meşgul olmak da bu kapsamdadır. Bazı risalelerde geçtiği üzere astroloji ilmi felekî oluşumlardan yola çıkılarak yeryüzündeki bazı olaylar hakkında hüküm vermeyi öğreten bir ilimdir (Saçaklızâde, 2020: 124-127).

Saçaklızâde, Semerkandî'nin *en-Nevâzil* adlı eserine atıfla yıldızların seyri ve feleklerin hareketinden yola çıkarak Allah'ın kazası ve kaderi hakkında istidlalde bulunmanın caiz olduğunu söyler. Ancak ona göre Allah'ın yıldızların seyrine bağlı olarak varlık üzerinde yarattığı tesire değil de bizzat yıldızların tesirine inanılırsa küfre düşülür (Saçaklızâde, 2020: 126-127). Bir başka ilim olan mantık, kelam ve felsefenin içinde yer alır ve felsefenin içinde olmasından dolayı haram sayılmaz. Felsefe de bütün cüzleriyle haram değildir, sadece ilahiyât ve tabiat kısmında bu durum söz konusudur. Mesela hesap ilmi felsefenin içinde yer alır. Ancak Gazâlî bu ilmi farzı kifâye saymıştır. Kelam ilmi farzı kifâye ise içinde yer alan mantık da farzı kifâye olmalıdır (Saçaklızâde, 2020:164-167). Saçaklızâde mantığın değerini ondan nasibi olmayanların anlamayacağını söyler. Ancak sadece bu konulara takılı kalıp da nebi ve resullerin ilimlerine ihtiyaç duymama aşırılığına kaçmayı da doğru bulmaz ve ilmin çok, ömrün ise kısa olduğunu vurgulayarak şu mısralara yer verir:

Hiç kimse tüm ilimlere sahip olmaz / Evet, bin sene uğraşsa da bunu yapamaz.

İlim, dibi bulunmaz bir kuyudur / Öyleyse ilimler içinden en güzelini alınız (Saçaklızâde, 2020: 166-167).

Saçaklızâde, Seyyid Şerif'in *Hâşiyetü şerhi'l-metâlî*'de "hendesenin meselelerinden yola çıkarak hey'et ilmine ulaşılır" sözüne yer vererek, matematik ilimleri Gazâlî'nin mubah gördüğünü bildirir. Çünkü fıkıhın bazı meselelerini bilmek hendesenin meselelerini bilmeyi gerektirir. Taşköprülüzâde de "delil olma bakımından ilimlerin en güçlüsünün hendese olduğunu" söylemiştir. Saçaklızâde astronomiyi hendesenin dallarından sayarak şu tanıımı yapar: "Hey'et -filozofların tedvin ettiği hey'eti kastediyorum- onların gözlem ve tahminleri doğrultusunda ecrâm-ı ulviyye ve ecrâm-ı süfliyyenin durumundan bahseden ilimdir." (Saçaklızâde, 2020: 220-223). Burada "filozofların tedvin ettiği" ifadesini kullanma amacı: gök, yer ve ikisi içinde ve arasında bulunan şeylerin durumuna dair İslâm âlimlerinin nakledilen bilgilerin delaletine bağlı kalarak tedvin ettikleri eserleri ayrı tutmuş olmasıdır. Bu ilmin "İslâmî hey'et" diye adlandırıldığını açıklayan Saçaklızâde, Suyûtî'nin *el-Hey'etü alâ tarîkati ehli's-sünne* adlı eserini bu türe örnek gösterir. Ona göre bu tür eser yazmanın amacı kiblenin ve vakitlerin bilinmesi değildir. Çünkü bunlar onunla bilinmez. Buradaki amaç yaratılıştaki güzelliklere muttali olmak ve ayetler ve hadislerde mücmel olarak ifade edilmiş bazı konuları daha açık bir şekilde gözler önüne sermektir. İslâmî hey'ette zikredilen bazı şeyler, filozofların hey'etine aykırı olabilir. Mesela filozofların ifadesine göre "gök ve yeri kuşatan bir küredir." Oysa Suyûtî'nin İbn Abbas'tan naklen ifade ettiğine göre "gök, Kafdağı üzerine kubbe biçiminde kurulmuş bir çadırıdır." Bu durumda yapılması gereken şey eğer filozofların iddiası kesin delile dayanıyorsa naklî bilginin ona uygun şekilde tevil edilmesidir. Nitekim filozofların söylediği vakıya uygun olduğuna göre İbn Abbas'tan nakledilen şey, göz algılamasında göğün kubbe biçiminde bir çadır olduğudur. Saçaklızâde başka bir örnek daha verir. "Güneşin battığı yere vardığında, onu bir balçık pınarında batıyor buldu" ayeti için kelam kitaplarının birinde şu ifadeler geçer: Eğer nakil, akî ve yakînî bir delile aykırı düşerse ona aykırı olmayacak şekilde tevil edilir ancak filozofların iddiaları kesin bilgi ifade eden bir delilin delalet ettiği sonuç değil de sadece tahminden ibaretse naklin, zahiri manasına güvenilir ve tevil edilmez. Bu, filozofların feleklerin yüzeylerinin birbirine temas ettiğini söylemeleri gibidir. Çünkü bu ifade feleklerin birbirinden ayrışık olduğunu bildiren hadise aykırıdır ve aynı zamanda filozofların delili güçlü ve tercih yapma iradesine sahip bir Tanrının varlığını yok saymaya dayanmaktadır. Bu sebeple filozoflar söyledikleri sözlerden dolayı lanetlenmişlerdir (Saçaklızâde, 2020: 224-227).

Pratik gayelere matuf olarak Saçaklızâde döneminin eksiklerini de dikkate alarak tüm ilimleri değil de faydalı ilimleri belli bir hiyerarşi içinde sunmak istemiştir. Buna göre astronomi ilminin önemine dair *Şerhu'l Mevâkıf* tan şu ifadeleri aktarmaktadır:

Feleklere ve yerküreye hâkim işleyiş kuralları ile her ikisinde bulunan yaratılış incelikleri ve hikmet güzelliklerini, -bütün bunlara vakıf olan kişiye 'Rabbimiz! Bunları lüzumsuz yere yaratmadın!' dedirterek, onu yaratıcının büyüklüğü konusunda hayrete düşürtecek biçimde-keşfetmeye imkân tanyan bir ilimdir. İşte bu, dikkate alınması gereken önemli bir faydadır.

Bu ilmin faydalarından biri de kıblenin ve namaz vakitlerinin bilinmesidir. O halde Saçaklızâde teorik astronominin faydalı ancak yıldızlardan hüküm çıkarma ilminin yani astrolojinin zararlı olduğunu düşünmektedir. Ona göre nücûm ilmi; asl olan "hey'et" ve fûrû olan "ahkâmü'n nücûm"dan oluşmaktadır. Bunlardan ikincisi haram kabul edilmektedir (Saçaklızâde, 2020: 222-223).

Saçaklızâde bir medresede öğrencisinin matematik, geometri, astronomi ve aruz gibi ilimleri zaman elverdiğince öğrendiğini fakat matematiğin fıkıh ilminden özellikle de ferâizden önce öğrenilmesi gerektiğini söyler. Bu ifadeden matematik, geometri, astronomi, aruz gibi ilimleri zaman elvermediği takdirde öğrenmeyen öğrencilerin olduğu sonucu çıkmaktadır. Hâlbuki matematik bilmeden fıkıh konularının anlaşılamayacağı ilimlerin tertibinden de açıkça anlaşılmaktadır. Saçaklızâde ilimler tasnifinde dinî değerleri ölçüt olarak aldığı için en önemli saydığı Kur'an ilimlerini kitabın zeyli olarak müstakil bir başlık altında ele almıştır. En zararlı olarak nitelendirdiği felsefeyi de kitabın sonunda müstakil olarak ele almıştır (Apaydın, 2018: 186, 198). Anlaşıldığı üzere Saçaklızâde fayda gördüğü aklî ilimlerde kesin/yakînî delile önem vermekte, tahminlerden oluşan bilgileri değerli saymamaktadır.

#### 4. Hayâtîzâde Seyyid Şeref Halil'in İlimler Tasnifinde Astronominin Yeri

Hayâtîzâde Seyyid Şeref Halil'in (ö. 1267/1851) *Efkâru'l-ceberût*'u modern astronomi konularını ele alan bir eser olup, aslında bir ilimler tasnifi kitabı değildir. Ancak esere yaptığı ilavelerde "fâide" başlığı altında ilimler tasnifine yer vermiştir. Daha önce zikredildiği üzere bu eser Osmanlı'da modern astronomiye dair yazılmış ve Güneş merkezli sisteme göre tartışmaların ele alındığı, Uranüs ve Hebe'nin (asteroit) keşfinden bahseden ilk teorik çalışmadır. 19. yüzyılda astronominin hem ilimler tasnifindeki statüsünü görmek hem de yeni astronomiye dair bilgilerin nasıl değerlendirildiğini anlamak bakımından mezkûr eser önem arz etmektedir.

Hayâtîzâde'nin *Efkâru'l-ceberût*'u Abbaskulu Ağa Bâkîhanlı'nın (Bakülü Kudsi) (ö.1846) astronomi ve matematiksel coğrafya konularını içeren *Esrâri'l-melekût* adlı eserinin Arapçadan Türkçeye çevirisidir. Ancak Hayâtîzâde eseri sadece tercüme etmemiş aynı zamanda gerekli yerlerde eleştirilerini sunmuş ve önemli eklemeler yapmıştır. Böylece kitap yaklaşık hacimce on katına çıkmıştır ki bu da temel eserin Hayâtîzâde elinde değişip, dönüştüğünü gösterir. *Efkâru'l-ceberût* Osmanlı medrese çevresinde modern astronomiye dair yazılmış bilinen ilk teorik astronomi kitabıdır. Daha önce Kuyucaklızâde Muhammed Atif Uranüs'ten ilk defa söz eden kişi olsa da eserinde ayrıntılı bilgiye değinmemiştir ve üstelik konular yer merkezli sisteme göre ele alınmıştır (Güneş, 2021: 235).

Hayâtîzâde konum astronomisi, coğrafya, kozmoloji ve gök mekaniği şeklinde dört kısımda incelenmesi mümkün olan eserinde Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Marifetnâme*, Kâtib Çelebi'nin *Cihannümâ*, Mehmed Mustafa'nın *Mecmûa-i fenn-i bahriyye*, Rifaa Tahtavî'nin *Ta'ribâtü's-şâfiye*, İshak Efendi'nin *Mecmûa-i ulûm-i riyâziyye* adlı eserlerinden istifade etmiştir. Bunların dışında çeşitli kadim astronomi kitaplarından, yeri geldiğinde tefsir ve hadis eserlerinden yararlanmış, kozmoloji ile ilgili yazıların yer aldığı dönemin *Takvîm-i Vekâyî* gibi gazetelerini de takip etmiştir. Ancak ona göre bütün bu kaynaklar yeterli değildir, diğer kaynakları anlamak için yabancı dil bilinmesi gereklidir (Hayâtîzâde, 2021: 253; Güneş, 2021: 236-239).

Hayâtîzâde eserin ilk kısmında “ihtâr” başlığı altında kendi dönemine kadarki astronomi ilmindeki gelişmelerden söz ederek, Batlamyus ve ona tabi olanların sistemi, yeni astronomi diye bilinen Kopernik sistemi ve Tycho Brahe'nin terkedilmiş ve meşhur olmayan sistemi olmak üzere üç görüşe yer verir. Ona göre yeni astronomiyi anlamak için kadim astronomi bilgisi gereklidir. İkisinin de öğreniminde geometri, optik, aynalar, aded ilmi, uzaklık, ölçü, coğrafya gibi matematik ve tabii ilimlerden bazılarını bilmeye ihtiyaç vardır ve bunlarsız ilim yapmak beyhude olacaktır. Şöyle ki:

Hey'et-i cedîdenin tahsîli zâhir-i halde sehl ü âsân gibi görünür ise de kemâ hüve hakkuhu fehmi ve suhûlet-i kesb ve tahsîli hey'et-i kadîme tahsîline mevkûftur. Gerçi ibtidâ-yı emirde ikisinin de tahsîli mümkündür, velâkin ikisinin de kesb ve tahsîli beher-hâl hendese ve ilm-i menâzır ve ilm-i merâyâ ve ilm-i aded ve hesâb ve ilm-i misâha ve eb'âd ve ilm-i coğrafya ve emsâli ulûm-i riyâziyye ve ulûm-i tabiiyyeden bazı ulûm bilmeye muhtaçtır. Fe alâ hâzâ ulûm-i mezkûreyi aşına olmayıp ve usûl-i hey'et ve hikemiyyeden bîhaber olarak bahs ve kelâm beyhûde ve lâynksız olmuş olur (Hayâtîzâde, 2021: 251).



Hayâtîzâde “ihbâr” başlığı altında yeni astronominin temellerinde Pisagor ve Batlamyus gibi kadim düşüncelerin bulunduğuna işaret eder. Fârâbî'nin Batlamyusçu modeli tercüme ettikten sonra, bazı âlimlerin bu modeli takip ettiğini, bazılarının da eleştirdiğini söyler ve şöyle devam eder:

Bu hey'et ise usûl-i hey'et ve hikemiyeye tatbikan edille-i semiyeye andan evfak olub bu kadar ulûm ve fûnûn-ı mütedâvile dahi anların âsâr-ı uluvv-i himmetleri ve ihtirâ'-ı pür bereketleri olmağla o zamân bu dahî müştehir ve mütercem olup râğbet buyurmuş olsalar idi hikem-i İslâmiyyeyi heyezân-ı felâsifeden tenkîhle ne güne vücûda getürmüşler ise buni dahi denes-i felsefeden tehzîble dahâ ziyade zibâ bir şekil ve hey'ete iblâğ ve belki bundan ahsen bir kalıb ve sûrete ifrâğ buyurmaları lâşek idi. (Hayâtîzâde, 2021: 252).

Hayâtîzâde yeni astronomiyi dini açıdan değerlendirirken Kur'an'a uygunluğu hususunda bir sıkıntı olmadığını söyler. Aslında ona göre bilimde büyük bir fırsat kaçırılmıştır. Nasıl ki İslâm düşüncesi filozofların heyezanından (Gazâlî'nin başlattığı tehâfüt geleneğini kastedmektedir) temizlenmişse, başlangıçta Güneş merkezli sistem kabul edilmiş olsaydı astronomi de felsefenin kirinden temizlenmiş olurdu ve daha iyi bir astronomi ortaya çıkabilirdi. Burada “astronomideki felsefi kir” ibaresinden kastedilen Aristotelesçi kozmolojidir. Zira onun düşünceleri yüzyıllar boyunca bilimi etkilemiş ve bir anlamda dogma olmuştur (Güneş, 2021: 64-65).

Hayâtîzâde eserinde “ihtâr”, “ihbâr” ve “tenbîh”ten sonra asıl mevzumuz olan ilimler tasnifini “fâide” başlığı altında vererek, matematik bilimlerle ilgili şöyle bir giriş yapar:

Riyâziyât cemî'dir. Müfredi riyâziyedir ki riyâziyâta mensûb ilim demek olur. Çünkü karîben mukaddimedeyâ beyân olunacağı üzere ulûm ve fûnûn iki kısma münkasımadır. Birisi nakliyyedir ki, beyânı mukaddimedeyâ gelecektir. Ve birisi dahi akliyyedir ki asliyye ve fûrûiyye ve amelîyye kısımlarına münkasımadır. Ve akliyye-i asliyye dahi üçtür. Riyâzî ve tabîî ve ilâhîdir. Ve riyâzî usûlü dahi dörttür. Aded ve hey'et ve hendese ve mûsikîdir. Ve fûrû'ü çoktur ki ilmü'l-merâyâ ve ilmü'l menâzır... ve gayri zâlik. Fûruâtı çoktur... Kudema-i felâsife semâya müteallık ilme (astarnumya) ve arza müteallık ilme (coğrafya) tesmiye eyleyüb müteahhirin ikisine birden ilm-i hey'et tesmiye itmişlerdir. Amma bu asırda evvelen hey'et ve sâniyen coğrafya tesmiye iderler. Lakin bu hey'eti cedîde usulüne bakılırsa kürr-i arz kevâkib-i seyyareden olmağla coğrafya ve hey'et ikisi bir şey dîşmek oluyor... ilmi hey'et başkadır coğrafya fenni başkadır (Hayâtîzâde, 2021: 263-265).

İlimleri aklî ve naklî olarak taksim eden Hayâtîzâde, aklî ilimleri kendi arasında aslî ve furû' ve amelî olmak üzere üçe ayırır.

Aklî ilimler üçe ayrılır:

a. Aslî olanlar

1. Matematik ilimler: aded, geometri, astronomi, müzik
2. Tabiat (fizik)
3. İlahiyat

b. Fürû olanlar

1. İlmü'l-merâyâ (aynalar),
2. İlmü'l-menâzır (optik),
3. İlmü'l-mevâzin (ağırlık ölçümü),
4. İlmü'l-misâha (uygulamalı geometri),
5. İlm-i naklü'l-miyâh (su taşıma),
6. İlmü'l-coğrafya,
7. İlmü'l-cebir ve'l-mukâbele (cebir),
8. İlmü'l-hiyel (mekanik),
9. İlmü'z-zîcât (zîc kullanımı),
10. İlmü't-tekâvîm (takvim yapımı),
11. İlmü'l-usturlâb (usturlab yapımı ve kullanımı),
12. İlmü'l-cüyûb (sinüs tabloları),
13. İlmü'l-mukantarât (mukantararat kullanımı),
14. İlmü'l-üker (küreler ilmi),
15. İlmü'l-eb'âd (uzaklık ölçümü),
16. İlmü'l ecrâm (hacim ölçümü) (Hayâtîzâde, 2021: 263-264).

c. Amelî (Uygulamalı) olanlar

2. Naklî İlimler

a. Edebî

b. Şer'î

Hayâtîzâde yer yer tasnifi tekrarlayarak bazı farklılıklara da yer vermiştir. Yukarıdaki tasnifte astronomiyi, aded, geometri ve müzik ile birlikte aklî ve aslî ilimlerden saydığı matematik içinde zikretmiştir. Bu taksiminde kendisinden önceki geleneği takip eden müellif, astrolojide farklı bir yol izlemiştir. Çünkü ne aslî ne de ikincil yani fürû sınıflamasında astrolojiye yer vermediği dikkat çekmektedir. Astronomi ile ilgili diğer ilimleri ise

fürû ilimler içinde ele almıştır. Bunlar coğrafya, zîc, takvîm, usturlab, sinüs tabloları, mukantarât, küreler ilmi, gezegenlerin uzaklıklarının ve hacimlerinin ölçümü ile ilgilidir. Bu durum onun modern astronomi ve modern bilim perspektifinde ilimleri yeniden gözden geçirmiş olabileceği anlamına gelmektedir. Eseri inceleyen ve Latinize eden Orhan Güneş'e göre (2021: 237) Hayâtîzâde sadece yeni astronomi ve yeni bilgileri aktarmakla yetinmemekte başka Güneş sistemleri olduğunu ve buralarda yaşam bulunduğunu da kabul etmektedir. Ayrıca Mâdler'in çalışmasına atıf yaparak evrenin merkezinin bulunduğu inanmaktadır. Hayâtîzâde alandan gelmemekle beraber Bakülü Kudûsî'nin eserindeki problemlere dikkat çekerek düzeltmeler yapmıştır. Bu düzeltmelerin kaynağı kendisinin "dakika-şinas" olarak adlandırıp isimlerini vermediği ve büyük ihtimalle medrese kökenli olan âlimlerdir. O halde denilebilir ki yeni astronomiye dair yazılan eserler ve kullanılan veriler Hayâtîzâde tarafından yakinen takip edilmiştir. Bu da Osmanlı'nın gerek eğitim programlarındaki reform faaliyetleri, mühendishânelerin açılması, Avrupa'daki çalışmaların takibi gibi nedenlerden dolayı 19. yüzyıldan sonra astronomi ile ilgilenen bilginlerin yeni astronomiye daha olumlu baktıklarına işaret etmektedir.

## 5. 17-19. Yüzyıl Osmanlı Astronomisindeki Gelişmeler

İslâm dünyasında Batlamyus astronomisine getirilen eleştiriler sayesinde küresel trigonometri formüllerinin keşfedilmesi, teorik astronomideki hesapların hassasiyetini hiç olmadığı seviyeye çıkarmıştır. Batlamyus'un hesaplarının ve parametrelerinin kullanılamaz olduğu düşüncesiyle rasathaneler kurularak yeni gözlem verileri elde edilmiş ve Batlamyus'un teorisi bu yeni verilerle güncellenmiştir. Onun görünüşü kurtaran ancak gerçeklikle eşleşmeyen modelleri İbnü'l-Heysem tarafından eleştirilmiş ve bunun gibi eleştiriler İslâm coğrafyasının iki ucunda farklı oluşumlara yol açmıştır. Orta Doğu ve Türkistan'da 10-15. yüzyıllar arasında Birûnî, İbn Sînâ, Buzcânî, Müeyyedüddin el-Urdî, Nasîruddin Tûsî, Kutbuddîn eş-Şîrâzî, Gıyaseddin Kâşî, Kadîzâde Rûmî ve Ali Kuşçu gibi bilginler Batlamyusçu modeli eklemeler, yeni formüller ve gözlemler yardımıyla tekmil etmeye çalışmışlardır.

Merağa matematik-astronomi birikimi Semerkand bilginleri tarafından yeni bir okumayla geliştirilmiştir. Osmanlı astronomi çalışmalarında Uluğ Bey'in kurduğu Semerkand Rasathanesinde yetişen bilim adamlarının büyük rolü bulunmaktadır. Platoncu riyazî hikmet ile bu hikmetin dili olan hendese, Kadîzâde (ö.1412) sayesinde temel anlayış haline gelmiş ve iki öğrencisi Ali Kuşçu ve Fethullah Şîrvanî ile Osmanlı'ya taşınmıştır (Adıvar, 1982: 31; Fazhoğlu, 2003: 64). Böylece 15. yüzyılda Osmanlı astronomisi ivme kazanmış, 16. yüzyılda Mîrim Çelebi ve Takîyüddin er-Râsîd'ın teorik ve pratik astronomideki önemli faaliyetleri ile gelişme kaydetmiştir.

Ancak çok geçmeden Sultan III. Murad'ın himayesi ve Takıyyüddin'in idaresiyle İstanbul'da kurulan rasathanenin şeyhülislâm Kadızâde Ahmed Şemseddin Efendi'nin fetvası ile yıkılması Osmanlı astronomisinin duraklama nedenlerinden birisi olarak görülmüştür. Bu dönemden sonra Osmanlı astronomisi Batıdaki gelişmelerin gerisinde kalmış; Kopernik'ten çok sonra bile Yer merkezli teori hakkındaki kitaplar tercüme edilmeye, şerhedilmeye ve medreselerde okutulmaya devam etmiştir.

Hâlbuki 18. yüzyıldan itibaren Batıda teleskop ve buna bağlı olarak gözlem yöntemlerinde meydana gelen ilerlemelerin sonucu olarak, 19. yüzyılın ortalarına kadar çıplak gözle gözlenebilen beş gezegene (Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn) iki gezegen, 10'dan fazla uydu ve 10 asteroid katılmış ve kısa zamanda Güneş Sistemi'nin üye sayısı büyük oranda artmıştır (Güneş,2020:194). Batı ile yakın ilişkileri devam eden Osmanlı'nın astronomi ve kozmolojide meydana gelen bu değişimlerden etkilenmemesi mümkün olmadığı için 17. yüzyılın ikinci yarısında yeni astronomi bilgileri geç de olsa Osmanlı'ya aktarılmaya başlamıştır. Batıda Kopernik ile başlayan Güneş merkezli sistem, teorik alanda Kepler ve gözlemlerde Galileo ile gelişme kaydetmiş ve bu yeni astronominin Osmanlı'ya ulaşması 1660'lı yıllarda Tezkireci Köse İbrahim Efendi'nin Fransız astronomu Noel Durret'in zîcini tercüme etmesiyle gerçekleşmiştir. 17-18. yüzyıllarda Batı coğrafya literatürünün Türkçeye tercüme edilmesiyle gerçekleşen bu temaslar, 18. yüzyılın ikinci yarısında yine Fransız zîcilerinin tercümesiyle devam etmiştir. Bu çalışmaların dışında Müteferrika'nın, Kâtib Çelebi'nin *Cihannümâ* adlı eserine yaptığı ek ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Mârifetnâme* adlı eseri ile modern astronominin yeni kaynakları sunulmaya başlamıştır. 1830'lara gelindiğinde Mühendishâne'nin eğitim programını modernleştirme çabaları neticesinde yeni astronomi kavram ve bilgileri daha detaylı bir şekilde Başhoca İshak Efendi'nin katkılarıyla Osmanlı ilim dünyasına dâhil olmuştur (İhsanoğlu, 1992: 729).

Modern astronomi ile temas bağlamında incelenmesi gereken eserler şöyle sıralanabilir: Tezkireci Köse İbrahim Efendi'nin Noel Durret'in *Secencel el-Eflâk fî Gâyet el-İdrâk* adlı zîcini tercümesi, Ebû Bekr ibn Behrâm ibn Abdullâh el-Dimaşkı'nın Wilhelm Janszoon Blaeu ve Joan Blaeu'nun yazdığı *Nusret el-İslâm ve'l-Surur fî Tahrîri Atlas Mayor* (Coğrafya-yı Atlas) tercümesi (1685), İbrahim Müteferrika'nın Kâtib Çelebi'nin *Cihannümâ*'sına yaptığı ilaveler (1732) ve Andreas Cellarius'un *Mecmûa Hey'et el-Kadîme ve'l-Cedîde* eserinin çevirisi (1733), Osman b. Abdulmannân'ın Bernhardus Varenius'un *Geograpyahia Generalis* eserinin *Tercüme-i Kitâb-ı Coğrafya* adıyla çevirisi (1751), İsmail Çınârızâde'nin Clairaut'un, *Zîc-i Clairaut* çevirisi (1767) ve Jacques Cassini'nin *Zîc-i Cassinî* çevirisi (1772), Seyyid Ali Paşa'nın Ali Kuşçu'nun *Fethiyye*'sinin *Mir'ât el-Âlem* başlığı ile çevirisi (1824), Erzurumlu

İbrahim Hakkı'nın *Mârifetnâme*'si, Hüseyin Hüsnî'nin Joseph-Jérôme Lefrançais de Lalande'nin eserini *Zîc-i Laland* adıyla çevirisi (1826), Hüseyin Rıfki Tâmanî'nin *el-Medhâl fi'l-Coğrafya*'sı (1831) (İhsanoğlu, 1992: 729-765; Unat vd., 2021:1097-1098). İlk yarı resmi gazetede *Cerde-i Havâdis*'te astronomi sütunlarında 1843'te Dünyanın Güneş etrafında eliptik yörüngede döndüğü 1845'te de Ay'da hayat olup olmadığı konu edinilmiştir. Kuyucaklızâde Muhammed Âtîf'in *Teshîlü'l-idrâk Terceme-i Teşrihu'l-eflâk*'ında Uranüs'ten bahsedilmiş, Hayâtîzâde'nin Bakülü Kudsi'nin *Esrâru'l-Melekût*'una yaptığı çeviri ve eklemeleri olan *Efkârul-Ceberût*'ta yeni astronomi ele alınmıştır (Güneş, 2021: 41).

18. yüzyılda Erzurumlu İbrahim Hakkı matematik ve astronomi bilimlerinin önemine vurgu yaparak dönemin geri kalmışlığına dikkat çekmek istemiştir. İlimler tasnifi örneklerinden biri sayılan nazım şeklinde yazdığı *Tertîbu'l ulûm*'da cüzüyyattan kabul ettiği on bir ilmi sıralamış ve onları felsefeden (hikmet) okumak gerektiğini söylemiştir. Bu tasnifinde hendese, hisâb, heyet ilminden sonra ilm-i amel dediği alet ilminden usturlab, rub'-ı müceyyeb ve rub'-ı mukantarati örnek vermiş, sonra da zîc ve takvim ilmi, coğrafya, ahkâmın nücûmdan bahsetmiştir. Teşrih, tıp, feraiz ve ahlâk ilmini de uygulamalı ilimlerden. Erzurûmî astronomi ilminde *Şerh-i Çağminî*, Bircendî'nin eseri, Tûsî'nin *Sî Fasl* adlı zîci, *Bist Bab* ve *Ruznâmeler*'in okunması gerektiğini, ancak astrolojiden uzak durmak gerektiğini şu dizeleriyle ifade etmiştir (İbrahim Hakkı Erzurûmî, 2005: 128-129):

Bil 'ilm-i hey'et bul Şerh-i Çağmîn/ Bircendî'yi hem kıl ana tayîn  
 'İlm-i 'amelden bil usturlâbı/ Aç Bist bâb'ı seyr it tulâbı  
 Rub'-ı müceyyeb doğru 'ameldür/ Oku 'amel it kim bî-bedeldür  
 Rub'-ı mukantar bil eyle seyrân/ Cografya bil Takvîm-i buldân  
 Bil 'ilm-i zîcden Si Fasl-ı Tûsî/ Takvîmüñ oldur zîbâ 'arûsı  
 'İlm-i nücûmdan ahkâmı bulma/ Olacağ olur sen boş yorulma  
 Ahkâm-ı necmi bilmek hatardur/ Ahkâm-ı şer'î bil mu'teberdür.

Erzurûmî meşhur eseri *Mârifetnâme*'de astronomi ilmine önemli bir bölüm ayırmış ve âlemlerin yaratılış ve tertibini vermek üzere filozofların aklî delillerine başvurmuştur. Zorunlu varlığın ispatı, cevher ve araz meseleleri, akıllar, felekler ve nefslerin tertibinden sonra matematik ilimlerine geçen müellif, astronomi için gerekli olan geometri şekillerini anlatmıştır. İkinci bahiste ise âlemin yuvarlaklığı, yıldız ve feleklerin durumunu başlığı ile önce eski astronomiyi (hey'et-i kadîme) ayrıntılı bir şekilde verdikten sonra dokuzuncu bölümde yeni astronomiyi (hey'et-i cedîde) anlatmaya geçmiştir

(İbrahim Hakkı Erzurûmî, 2003: I, 101-293). Ona göre yeni astronomların görüşünü şöyledir: a) Güneş evrenin merkezinde ve hareketsiz durmaktadır b) Dünya ve diğer gezegenler Güneşin etrafında dönmektedir c) gökler hareketsiz bir halde durmaktadır. Yeni astronominin dine uygun olup olmadığını sorgulayan Erzurumlu, astronominin bu kurallarına inanmanın dinin esasından olmadığını vurgulamaktadır. Zira asıl mesele, her şeyi sonradan ve böyle mükemmel yaratan Allah'a inanmaktır ve bu ilim de ona hizmet etmektedir (İbrahim Hakkı Erzurûmî, 2003: I, 278-279). Bu açıdan bakıldığında yeni astronominin dine uygunluğu ile ilgili bir sıkıntı söz konusu değildir.

Halifezâde'nin *Clairaut* ve *Cassini* zîclerinin tercümeleleri ise logaritmanın Osmanlı bilim çevrelerine girişi bakımından önemli sayılmıştır. Osmanlı takvimciliğinde artık bu eserdeki hesaplamalar takip edilmiştir. Ancak yeni astronomi ve gelişmiş matematik hesaplamaları bakımından tercümenin çok yeterli olmadığı görülmektedir (İsmâil Çınârî Efendi, Kandilli Rasathanesi, 190).

Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun'a 1817'de Tamânî'den sonra Başhoca atanan Seyyid Ali Paşa, *Mir'âtü'l-âlem* adlı eserinin başında astronomide üç önemli görüş olduğundan söz etmiştir. Bunlar; a) Batlamyus'un Yer merkezli sistemi b) Pitagoras ve Kopernik'in Güneş merkezli sistemi c) Tycho Brahe'nin hem Yer'i hem de Güneş'i merkeze alan sistemidir. Ancak Seyyid Ali Paşa burada Yer merkezli sistemin İslâm ülkelerinde yaygın olduğunu, takvim yapmak için hazırlanan zîclerin bu görüşe dayandıklarını, dolayısıyla da bu görüşün kabul edildiğini söylemektedir (Seyyid Ali Paşa, 2021: 23-24). Kendi metninin de ilk görüşe uygun olduğunu söyleyen Seyyid Ali Paşa, Kopernik sisteminden haberdar olduğu halde hala yer merkezli sistemi anlatmaktadır.

Osmanlıda Başhoca İshak Efendi sayesinde modern astronomi bilgileri daha etkin bir şekilde kullanılmış olsa da onun da konuya şüpheli yaklaştığı görülmektedir. Mesela *Mecmûa-i Ulûm-i Riyaziye*'de "Kopernik mezhebinin hatalı olması muhtemel ise de, bütün gök cisimlerinin hareketi, bu mezhep üzere uygun açıklanıp bildirilmekle bu cihet itibara uygundur." demektedir (Unat, 2002: 912-913).

Osman b. Abdulmennân 1751 yılında yayımlanan *Tercüme-i Kitâb-ı Coğrafya* adlı eserinde kebab pişirme örneğini vererek Kopernikçi sistemi benimsiyor gözükse de sonraki sözlerinde Tycho ve Batlamyus gibi önceki bilgileri otorite olarak kabul ettiği, Güneş merkezli sistemi daha benimsemediği dikkat çekmektedir. Hoca Tahsin'e gelince *Esâs-ı ilmi hey'et'* de yorumları daha açıktır ve Kopernik dışında Galile, Kepler ve Newton'un çalışmalarına yer vermektedir (Unat, Selam, Taner, vd. 2021: 1103-1104).

19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Salih Zeki rasathânedede görevli olduğu yıllarda tek başına ve Emile Lacoine (Dârüşşafaka Lisesi'ndeki hocası Telgraf Nezâret-i Âliyesi fen müşaviri ve Rasathâne-i Âmire müdür yardımcısı) ile birlikte takvim çalışmaları yapmış, aynı dönemde, Ortaçağ İslâm dünyasında yazılan astronomi ve matematikle ilgili bazı eserleri Avrupa'dan temin ederek bunların üzerinde araştırmalar gerçekleştirmiştir. *Resimli Gazete*'de saat reformu ve meteorolojik olaylar konusunda yazılar yazmış, "felekiyyât" başlıklı bir dizi makale yayımlamıştır. 1913'te Paris'te saatlerin birleştirilmesi meselesini görüşmek üzere toplanan milletlerarası kongreye Osmanlı delegesi olarak katılmış, böylece Türkiye'de Greenwich saatine geçiş çalışmaları başlamıştır. Ayrıca astronomiye ilişkin çeşitli ders kitapları kaleme almıştır (Unat, 2009: 43).

Anlaşıldığı üzere 17. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı'da astronomi ilmindeki gelişmeleri medreselerde ve mühendishanelerde okutulan dersler, takvim, yazılan eserler, gazeteler, müneccimbaşlıkların faaliyetleri, zîc, takvim ve astronomi aletleri gibi uygulamalardan takip edebilmek mümkündür. İhsanoğlu'na göre (1992: 737-738) Osmanlı uleması Avrupa'daki gelişmeleri büyük bir zaman aralığı olmadan takip edebilmiş, 1635-1647 yıllarında Paris'te basılan bir kitap 1960-1661 yılında İstanbul'da eleştirici bir gözle okunabilmiş, hatta bazıları tarafından "Frenk fodulluğu" sayılmıştır. Dolayısıyla yeni astronomiye dair bilgiler elde edilse de ulema hemen kabullenme söz konusu olmamıştır. Osmanlı bilginleri Müslüman astronomların astronomi ilmine Ortaçağ boyunca yaptıkları önemli katkılarında haberdar oldukları için temkinli bir tavır içinde zîclerin verilerini, daha önceki İslâm astronomlarının verilerine uyması halinde kabul etmişlerdir. Ayrıca Avrupa'da büyük dalgalanmalar yaratan Güneş merkezli sistem ise dinî ve felsefî yansımaları bakımından Osmanlı bilim adamları için, başlangıçta, tâli bir teknik detay seviyesinde ele alınmıştır. Bu sebeple 17. yüzyıldan itibaren Güneş Merkezli Sistem'i tanımaya başlayan Osmanlı ulemasının geleneksel astronomiden kopma ve Kopernik teorisini kabul etmesi, 19. yüzyılın ortalarını bulmuştur.

## Sonuç

İslâm dünyasında gelenek haline gelen ilimler tasnifi konusu Osmanlı uleması tarafından da devam ettirilmiştir. Tasnif ilmini, bir disiplin olarak metafiziğin alt dallarından gören Taşköprülüzâde, Osmanlı döneminin en detaylı ilimler sınıflandırmasını yapmış ve burada astronomiye dair ayrıntılı bilgiler vermiştir. Osmanlı'da 17. ve 19. yüzyıllarda yazılan ilim tasniflerinden Kâtib Çelebi, Saçaklızâde, Hayâtîzâde ve Erzurumî'nin tasniflerine bakıldığında daha öncekilerden çok da farklılık göstermedikleri ve genelde Taşköprülüzâde'nin etkisi altında kaldıkları görülmektedir.

Ancak Taşköprülüzâde'nin astronomi ilminde verdiği ayrıntılı sınıflamanın onların taksiminde görülmediğini de belirtmek gerekir. Genelde musannifler fayda ya da tertip odaklı tasniflerinde ilimleri dinî ve aklî olarak ayırırken, medreselerde okutulan derslerin önem sıralamasına uygun tasnifler de yapmışlardır. Buna göre dinî ilimleri öğrenmek asıl amaç olmakla birlikte, Osmanlı'nın bilimde geri kalmışlığını problem edinen Kâtib Çelebi ve Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi düşünürler aklî ilimlere daha çok yer vermek gerektiğini ifade etmişlerdir. Zira 16. yüzyıla kadar İslâm dünyasındaki bilimsel gelişmeler Batıya öncülük ederken, 1543'te Kopernik'in Batıda astronomide başlattığı büyük değişimle senaryo tersine dönmüştür. Dolayısıyla Osmanlı uleması yeni astronomiyi ve bilimsel gelişmeleri hemen takip etmede sıkıntı yaşamıştır.

17. yüzyılda Kâtib Çelebi aklî ilimlere vurgu yapmak amacıyla matematik ve astronomi bilmeyen fıkıhçı ve kadının hükümlerinde isabetli olamayacağını söylemiştir. Ona göre insan bilmediğinin düşmanıdır ve bu durum kişinin hata yapmasına sebeptir. Doğru bilgiye ulaşmak için aklî ve felsefî bilgilerden istifade etmelidir. Saçaklızâde *Tertîbu'l-'ulûm*'da pratik amaçlara yönelik olarak ilimleri belli bir tertibe sokmuş ve astronomiyi de bu bağlamda ele almıştır. O da daha önceki müellifler gibi astroloji zararlı ancak astronomi ilmini ise özellikle Allah'ın yüceliğine işaret etmesi ve dini ibadetleri gerçekleştirmedeki yol gösterici fonksiyonundan dolayı zorunlu görmüştür. Hayâtîzâde'ye gelince yeni astronomiye dair önemli bilgileri eserine dâhil etmekle kalmamış bu bilgiler ışığında yeni yorumlarda bulunmuştur. Onun ilimler sınıflamasında astrolojiye yer vermemesi de dikkat çeken noktalardan birisidir. Çünkü daha önceki tasniflerde astroloji eleştirilmiş olsa da sınıflamalarda yer almıştır.

İlimler tasnifinde teorik astronomi ile uygulamalı olanlar arasında farklılık görülmektedir. Bunların içinde en çok tartışılan astrolojidir. Hey'et ilmi yani astronomi riyâzî ilimlerden sayılırken, astroloji tabiat ilminin alt dallarından görülmüştür. Ulema epistemolojik açıdan astrolojiye karşı takınılan olumsuz tavır, astronomi için söz konusu olmamıştır. Astronomiyle ilgili eserlerin medrese bünyesi içinde okutulmuş olabileceğine dair önemli bilgiler bulunmakla birlikte astrolojinin ihtiyârât, mekâsıd ya da mevâlid gibi alanlarında yazılan eserlerin medreselerde okutulup okutulmadığı çok bilinmemektedir. Ancak Osmanlı'da daha önceki İslâm devletlerinde görülmeyen müneccimbaşılık müessesesi bulunmaktadır ve müneccimler, teorik astronomi ile ilgilendiklerinden çok daha fazla yıldızlardan hüküm çıkarma ile ilgilenebilirlerdir. Bu sebeple astronomi ve astrolojinin birlikte ele alınması 19. yüzyıla kadar devam etmiştir.



1660'lardan itibaren Osmanlılar, Batı'dan yapılan zîc ve coğrafya eserlerinin çevirileri ile Güneş Merkezli Sistem'i tanımaya başlamışlardır. Ancak Osmanlıların geleneksel astronomiden kopması ve Kopernik Sistemi'ni kabul edişi 19. yüzyılın ortalarını bulmuştur. Yeni astronomi kavramlarına kuşkulu bakış açısı bu döneme kadar devam etmiştir. Bu bağlamda 17. ve 18. yüzyıl ilim tasniflerinde astronominin yeri ile ilgili önemli bir değişikliğin olmadığı söylenebilir. Ancak yine de Kâtib Çelebi ve Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi düşünürlerin akli ilimlerin gelişmesi yönündeki çabaları ve etkileri gözden kaçırılmamalıdır ki astronomi de bundan nasibini almıştır. 19. yüzyıldan sonra yeni astronominin kabulü ve gelişmelerin takibiyle birlikte Hayâtîzâde örneğinde olduğu gibi astrolojinin bir ilim olarak görülmediği, astronominin ise yeni dönemde öneminin daha iyi anlaşıldığı söylenebilir. Nitekim mühendishanelerde, daha sonra da Dârülfunûn müfredâtında ve Batı literatürünü takip eden eserlerde bu gelişmeler daha iyi gözlenmektedir.

#### Kaynakça

- Adıvar, A. A. (1982). *Osmanlı Türklerinde İlim*. Remzi Kitabevi. İstanbul.
- Apaydın, Y. (2018). Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (V. 1145/1732) İlimlere Bakışı: Tertibu'l-'Ulûm Bağlamında Bir İnceleme, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 36/2: 189-211.
- Aydüz, S. (2004). Osmanlı Astronomi Müesseseleri. *Türkiye Araştırma Literatürü Dergisi*. 2(4): 411-453.
- Bulut, E. (2006). *Kâtib Çelebi'nin Düşüncesinde Akli İlimlerin Yeri ve Önemi*. Marmara Üniversitesi S.B.E. Yüksek Lisans Tezi.
- Fârâbî. (2005). Makâle fi mâ yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmî'n-nücûm. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (183-192). Kaya, M. (Çev.) Klasik Yayınları. İstanbul.
- Fârâbî. (1990). *İhsau'l-'Ulûm*. Ateş, A. (Çev.) MEB Yayınları. İstanbul.
- Fazlıoğlu, İ. (2003). Osmanlı Felsefe Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu. *Divân: İlmî Araştırmalar* 14/1: 1-66.
- Fazlıoğlu, İ. (2017). İslâm Medeniyetinde Matematik Bilimlerin Doğuşu. *İslâm Düşünce Atlası* (457-485). Üçer, İ.H. (Ed.) İlem Yayınları. İstanbul.
- Güneş, O. (2020). Kuyucaklı ve Konevî'nin eserleri bağlamında 19. yüzyıl Osmanlı'sında modern astronomi. F. Başar, M. Kaçar, C. Kaya & A. Z. Furat (Eds.), *The 1st International Prof. Dr. Fuat Sezgin Symposium on History of Science in Islam Proceedings Book* (193-200) içinde. <https://doi.org/10.26650/PB/AA08.2020.001.015>.
- Güneş, O. (2021). *Eski ile Yeniye Bakmak*. Ketebe Yayınları. İstanbul.
- Hayâtîzâde Şeref Halil. (2021). "Efkârü'l-Ceberût". Ss. 249-529 içinde *Eski ile Yeniye Bakmak*, O. Güneş. Ketebe Yayınları, İstanbul
- Hill, D. R. (2011). *Islamic Science and Engineering/Gökyüzü ve Bilim Tarihi*. Bir A, Kaçar, M. (Çev.). Boyut Yayınları. İstanbul.
- İbn Haldun. (1991). *Mukaddime*. Ugan, Z. K. (Çev.) (c. 2, 3). MEB Yayınları. İstanbul.
- İbn Sînâ. (1989). er-Risâle fi Aksâmî'l-Hikme. *Tis'u Resâil fi'l-Hikme ve't-Tabüyyât* (104-118). Darul Arab. Kahire.

- İbrahim Hakkı Erzurûmî. (2003). *Marifetname*, Yılmaz, D., Kılıç, H. (Sad.). Huzur Yayınları. İstanbul
- İbrahim Hakkı Erzurûmî. (2005). *Tertîbu'l-Ulûm*. Şükran Fazhoğlu, Ta'lim ile İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı. *Divan İlmî Araştırmalar* içinde. 18/1: 115-173.
- İhsanoğlu, E. (1992). Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası: Bir İnceleme Örneği Olarak Modern Astronomi'nin Osmanlı'ya Girişi (1660-1860). *Belleten*. 56 (217) 727-774. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ttkbelleten/issue/62043/929584> (09.07.2022).
- İsmâil Çınârî Efendi, *Clairaut Zîci*, Kandilli Rasathanesi, 190.
- Kâtib Çelebi. (1971). *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, c. I-II, Yaltkaya, Ş. Bilge, K. R. (Neş.). MEB. İstanbul.
- Kâtib Çelebi. (1957). İlhâmü'l-Mukaddes mine'l-Feyzi'l-Akdes. (Şehsuvaroğlu, B. N. İlhâm-al Mukaddes min-al Feyz al-Akdes Risâlesi ve Kâtib Çelebi'nin İlmî Zihniyeti Hakkında Birkaç Söz. *Kâtib Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler* 141-176 içinde). Türk Tarih Kurumu. Ankara.
- Kâtib Çelebi. (2021). *Mizanü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk*. Gökyay, O. Ş. (Çev.). Yeditepe Yayınları. İstanbul.
- Kutluer, İ. (2000). İlim. *DİA*. 22: 109-114.
- Kutluer, İ. (2017). İki Çağ Arasında: Kâtib Çelebi'de Akli İlimler Vurgusunun Geleneksel ve Güncel Tazammunları, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (544-563). İz Yayıncılık.
- Pirinç, A. (2020). Ahkâmü'n-Nücûm (Astroloji) Eseri Bağlamında Fârâbî'nin Bilimsel Yöntem Anlayışı, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 41: 541-569.
- Ragep, F. J. (2019). Astronomy. In *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Ed. Kate Fleet, Gudrun Krâmer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson: [http://dx.doi.org.proxy3.library.mcgill.ca/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_22652](http://dx.doi.org.proxy3.library.mcgill.ca/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22652). [22.04.2019].
- Saçaklızâde Mehmed Efendi. (2020). *Tertîbu'l-Ulûm*. Deri, M. R. (Thk.) Pak, Z., Özdoğan, M. A. (Çev.). Hikemiyât.
- Saliba, G. (1994). *A History of Arabic Astronomy*. New York University Press. New York-London.
- Sayılı, A. (2014). İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji. *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (205-254). Türk Tarih Kurumu. Ankara.
- Sezgin, F. (2007). Astronomi. *İslâm'da Bilim ve Teknik* (c. 2). Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları. Ankara.
- Seyyid Ali Paşa. (2001). *Mir'atü'l-Âlem (Evrenin Aynası)*, Unat, Y. (Haz. Çev.). Kültür Bakanlığı Yayınları. Ankara.
- Şen, A. T. (2015). RasattanTakvime: XV/XVI. YüzyılOsmanlı Dünyasında Astrolojinin Yeri Üzerine Bazı Gözlemler. *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası* (227-249). Alper, Ö.M., Arıcı, M. (Ed.) Klasik Yayınları. İstanbul.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. (1975). *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzuâtî'l-Ulûm*. Darul Kütübil İlmîyye. Beyrut.
- Unat, Y. (2002). Çağdaş Astronominin Türkiye'ye Girişi. *Türkler* (906-914). Güzel, H. C., Çiçek, K., Koca, S. (Ed.). (c.14). Yeni Türkiye Yayınları.
- Unat, Y. (2009). Salih Zeki. *DİA*. 36: 43-45.
- Unat, Y., Selam, S. O., Taner, M.S., vd. (2021). Osmanlı Astronomisinin Değişim ve Dönüşümü (17 - 19. Yüzyıllar Arası) Projesi. 4. *Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu Tam Metin Bildiriler Kitabı* (1094-1109). Muğla.

# SON DEVİR OSMANLI DÜŞÜNÇESİ: SAİD HALİM PAŞA KÜLLİYÂTINDA BİLGİ SOSYOLOJİSİNİN İMKÂNI

OTTOMAN THOUGHT IN THE LAST PERIOD: THE POSSIBILITY  
OF THE SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE IN SAİD HALİM PASHA  
COLLECTION

Osman CENGİZ\*

## Öz

Bu makalenin temel hedefi, Said Halim Paşa'nın külliyyatı oluştururken bilgi sosyolojisi alanını kullanıp kullanmadığını veya bu alana ne kadar temas ettiğini incelemektir. Said Halim, İslamlaşmak eserinde toplumsal hayatta birbirinden beslenen dört alana dikkat çekmiştir: itikadiyât, ahlakiyât, ictimâiyât, siyasiyât. Ona göre inançlar, ahlaki belirlerken ahlak toplumsal yapıyı inşa etmektedir. Onun toplum üzerinden inanç ile siyaset arasında kurduğu güçlü bağ, ideoloji kavramını gündemimize taşımaktadır. Bilgi sosyolojisi ise bu noktada devreye girmektedir. Zira bu sosyoloji, "bilgi üretiminde etkili ve/ya da belirleyici olan toplumsal süreçleri inceleyen bir sosyoloji disiplini" olarak tanımlanır. Mannheim'ın bilgi sosyolojisi, bilginin hem şeklinin hem de içeriğinin toplum tarafından belirlendiği yönündeki teze dayanmaktadır. Said Halim'in fıkıh geleneği vurgusu ve tarih savunusu da bu imkân üzerine kuruludur. Bahsi geçen sosyoloji ile zihniyet ve ideoloji arasında var olan sıkı ilişki, toplumsal kimlik ile kavramsal yorum bağına güçlendirmektedir. Bu çalışma, Said Halim Paşa'nın metinlerinde bilgi sosyolojisi bağlamında bilginin toplumsal zeminde nasıl üretildiğine dair bakış açısını; bilgi-değer ile toplum arasında kurulan ilişkiyi araştırmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Said Halim, İslamlaşmak, Bilgi Sosyolojisi, Osmanlı Düşüncesi, Mannheim, Fıkıh.

## Abstract

The main aim of this article is to examine whether Said Halim Pasha used the field of sociology of knowledge while creating his corpus or how much he was

\* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, osmancengiz@pau.edu.tr. ORCID ID: 0000-0001-8143-5388

*in contact with it. Said Halim, in his work Islamization, drew attention to four areas that feed off each other in social life, which are the fields of creed, morality, sociology and politics. According to Said Halim, while beliefs determine morality, morality builds the social structure. The strong bond he established between faith and politics through society actually brings the concept of ideology to our agenda. The sociology of knowledge comes into play at this point. Because this sociology is defined as “a sociology discipline that examines the social processes that are effective and/or determinant in the production of knowledge”. Mannheim’s sociology of knowledge is based on the thesis that both the form and content of knowledge are determined by society. Said Halim’s emphasis on the tradition of fiqh and his defense of history are also based on this possibility. The close relationship between the aforementioned sociology and mentality and ideology strengthens the link between social identity and conceptual interpretation. This study examines Said Halim Pasha’s point of view on how knowledge is produced in the context of sociology of knowledge in his texts; It investigate the relationship established between knowledge-value and society.*

**Keywords:** *Said Halim, Islamization, The Sociology of knowledge, Ottoman Thought, Mannheim, Fiqh.*

### **Extended Abstract**

The main aim of this article is to examine whether Said Halim Pasha used the field of sociology of knowledge while creating his corpus or how much he was in contact with it. Using the concept of region (muhit), Pasha asks: What and why does Ottoman society believe? In the answer he gave, he drew attention to the strong belief in Islam within the framework of the fiqh culture built by an identity that was accustomed to being subject to, and discussed the reason for holding on to this belief within the framework of the order that highlights the community consciousness. As a matter of fact, the statement of the order of the world (nizâm-ı âlem) has remained alive in the identity of the Turkish state and society for many centuries.

The source that Said Halim proposes as a solution to contemporary problems is the science of fiqh in accordance with the historical tradition and his world of thought. Because, according to him, fiqh is the basic reference of social ground and politics and the main element that establishes the relationship of economy with law. According to him, new problems that arise can only be grasped correctly with fiqh. Muslim societies have lived with the consciousness built by this knowledge for years. According to Pasha, the absence of class struggle in the Islamic geography was possible with the Sharia. According to Pasha, the culture of fiqh was the main reason for not being colonized. From his perspective, the emergence of knowledge in Ottoman society was free and egalitarian. The collective knowledge built in society and the texture of colonization do not match. Said Halim, in his work Islamization, drew attention to four areas that feed off each other in social life, which are the fields of creed, morality, sociology and politics. According to Said Halim, while

beliefs determine morality, morality builds the social structure. The strong bond he established between faith and politics through society actually brings the concept of ideology to our agenda. The sociology of knowledge comes into play at this point. Because this sociology is defined as “a sociology discipline that examines the social processes that are effective and/or determinant in the production of knowledge”. Mannheim’s sociology of knowledge is based on the thesis that both the form and content of knowledge are determined by society.

Pasha’s fear is that the existing fabric will be damaged by the new laws and regulations, and at least incompatible legislation will not be beneficial. Pasha is also against the perception and presentation of social issues as religious issues. Accordingly, no one thinks of interpreting a social event that took place in France or Germany as a religious issue, attributing it to the religions experienced in these countries, and thus appraising these religions accordingly. Said Halim’s emphasis on the tradition of fiqh and his defense of history are also based on this possibility. The close relationship between the aforementioned sociology and mentality and ideology strengthens the link between social identity and conceptual interpretation. The change and development of societies take place according to some sociological principles. According to Pasha, at this point, when the “law of the development of societies” is properly examined, it will be understood that applying the laws and constitutions of other nations through translation will not give us the same result.

This study examines Said Halim Pasha’s point of view on how knowledge is produced in the context of sociology of knowledge in his texts; It investigate the relationship established between knowledge-value and society.

## **Giriş**

Said Halim Paşa (ö. 1921) son dönem Osmanlı düşüncesine damgasını vurmuş devlet adamı ve mütefekkirlerden biridir. Onun fikirleri, son devirde Osmanlı düşüncesinin hangi çeşitlilikte olduğunu takip etmek için ideal bir zemin sunmaktadır. Milli şairimiz Mehmet Akif onun için “Ümmetin en büyük mütefekkirlerinden birisidir” ifadesini kullanmıştır (Işık, 2021: 13). Vali Kavalalı Mehmed Ali Paşa, yani Said Halim’in dedesi ile Mısır’da başlayan büyük modernleşme hareketi elbette onun fikir dünyasını etkilemişti. Babası Şûrâ-yı Devlet üyesi Abdülhalim Paşa’nın himayesinde yetişen ve ilk eğitimlerini hususi hocalardan alan Said Halim, 19 Şubat 1864’te dünyaya geldiği Kahire’den, 1870’te ailesiyle birlikte İstanbul’a taşındı. Buradaki hayat serüveni, onu erken yaşlarda Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca öğrenimiyle tanıştırdı. On beş yaşına geldiğinde yükseköğrenim/üniversite için İsviçre’ye gitti ve orada beş yıl kadar siyasal ilimler okudu. İstanbul’a döndüğünde ilk paye olmak üzere II. Abdülhamid tarafından kendisine Sivil Paşalık unvanı verildi (Bostan, 2019: 55). 1909’da Türkiye Merkez Bankası yönetim kurulu üyeliğine tayin edilirken aynı yıl Selanik’teki İttihat ve Terakki Kongresi’ne ayan üyesi sıfatıyla katıldı. Bâbîâli Baskını’ndan sonra kurulan Mahmud Şevket Paşa

kabinesine Şûrâ-yı Devlet reisi olarak katıldı (25 Ocak 1913). Kısa süre sonra ise Hariciye nâzırlığına tayin edildi. 11 Haziran 1913'te Mahmud Şevket Paşa öldürülünce kendisine vezirlik rütbesi verilerek önce sadâret kaymakamlığına, ertesi gün de sadrazamlık makamına getirildi. Paşa'nın aldığı son vazifeler Sadâret Kaymakamlığı ve Sadrazamlık makamıdır. Bu atama sonrasında Hariciye nazırlığını da üzerine almış ve hükûmeti kurmuştur (17 Haziran 1913) (Işık, 2021: 18-19). Onun İttihat ve Terakki genel başkanlığı yaptığı dönem de dahil, ittihatçılarla zaman zaman anlaşmazlık yaşadığı bilinmektedir. Sadâreti dönemindeki en mühim olay, onun onayı alınmaksızın Rusya'ya saldırılması ve böylece Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmesidir. Bu gelişmenin ardından sadrazamlığı göstermelik hale gelmiştir. 15 Ekim 1915'te Hariciye nâzırlığından istifa edince yerine Halil Bey (Menteşe) getirildi. İttihat ve Terakki'nin 1913 ve 1916'da yapılan kongrelerinde teşkilâtın genel başkanlığına seçildi. Ancak teşkilâtın başkan vekili ve kendi kabinesinin Dahiliye nâzırı olan Talat Bey'le aralarının gittikçe açılması neticesinde daha önce de çekilmek istediği, ancak padişahın ricasıyla devam etmek zorunda kaldığı sadâret makamından rahatsızlığını ileri sürerek 3 Şubat 1917'de ayrıldı (Bostan, 2008: 557-558). Paşa, düşüncelerinin bir bölümünü izdivacından sonra çekildiği Yeniköy'deki yalısında kaleme almıştır. Onun nazarında bu yalı, düşünce, musiki ve bedîî zevklerin öne çıktığı bir mekân olmuştur (Said Halim Paşa, 2011: 33). Bahsi geçen yalıda, ilim ve siyasetin ileri gelenleri ve edebiyatçı kimlikleri öne çıkan eşraf ile bir araya gelirdi. Bunlar Mehmed Akif, İbnülemin Mahmud Kemal, Neyzen Tevfık, Dr. Necmettin Arif ve Celalettin Arif gibi şahsiyetlerdi (Bostan, 2019: 56). Onu devrin diğer düşünürlerinden önemli ölçüde farklı kılan ise İslamlaşma/İslamizasyon konusundaki görüşleriydi. İsviçre'de beş yıl kadar siyaset bilimi öğrenimi almış olan Said Halim'in bu meseleye dair fikirleri sonradan İslamcılık/İslamizm adına kaydedilecektir. Ağır sıkıntı ve baskılarla hayatına devam eden Paşa, Malta'dan samimi dostlarından birine yazdığı mektupta Müslüman kimliğiyle gurur duyduğunu ifade etmiştir.<sup>1</sup> Bereketli bir ömrün nihayetinde Anadolu'daki milli mücadeleye destek planları yaparken Roma'da, 1921 Aralık'ında bir Ermeni tarafından şehit edilmiştir.

Said Halim Paşa, diğer çalışmalarında da görülmele birlikte hususiyetle *İslamlaşmak* eserinde bilginin sosyolojik inşasına dikkat çekmektedir. Bu çerçevede sadece İslam toplumu için değil genel anlamda toplumsal hayatın dört alanını ele alır: *itikadiyât, ahlakiyât, ictimâiyât* ve *siyasiyât*. Paşa'ya göre bu kavramlar arasında tesanüd ve menşeyi/kaynak ilişkisi bulunmaktadır. İnançlar, ahlaki belirlenken ahlak, toplumsal yapıyı inşa etmektedir. Mevcut toplumsal yapıya göre ise siyasî meseleler oluşmakta

1 Said Halim Paşa şöyle yazar: "Azizim! İki senedir çektiğimiz hakareti muameleleri bir gün gelir sana anlatırım. Fakat şimdi sana söyleyeceğim bir şey varsa da böyle bir muameleye maruz kaldığımdan dolayı duyduğum iftihar. Çünkü ben bu hakaretlere her Müslüman için mukaddes olan maksada elimden gelebildiği kadar hizmet ettiğimden dolayı maruz kaldım" (Said Halim Paşa, 2011: 45).

ve çözümlenmektedir. Bu noktada onun toplum üzerinden inanç ile siyaset arasında kurduğu güçlü bağ, aslında -her ne kadar Said Halim Paşa bu kavramı kullanmasa da- *ideoloji*'yi gündemimize taşır. Bilindiği gibi zihniyet ve ideoloji kavramları da bilgi sosyolojisinin ana sorunları arasında sayılmaktadır (Apalı, 2015: 192).

Dinin, toplumun siyasal kanaatleri içindeki merkezi konumu yeni bir bulgu değildir (Mardin, 2018: 30). Özellikle sanayi devrimi sonrası propaganda biçimlerinin ve siyasete malzeme sunan zeminin farklılaşması siyasal tarih açısından yeni bir dönemin başlangıcına işaret eder. *İdeoloji* kavramını veya sosyolojik kütlenin siyasî hareket kodlarını, sadece siyasal tarih veya düşünürlerin salt bireysel fikirlerini inceleme üzerinden tanımlamanın mümkün olmadığı açıktır. Bunun için tarih yanında sosyoloji, psikoloji ve antropoloji gibi alanlardan yardım almak gerekmektedir. Bu bahiste Robert Lane'nin yaptığı *Political Ideology* isimli çalışma hatırlanabilir. Yazar "Sıradan bir Amerikalı inandıklarına niçin inanıyor?" sorusunu sorar ve bu soruya yanıt arar (Mardin, 2018: 28-29). Gerçekten de bir siyasal düşünce tarihçisi için sıradan bir Amerikalı'nın ne düşündüğü mühim değildir. Bununla birlikte onun gibi düşünen kitlenin, belki de tutarsızlıklar içeren düşünce ve siyasî tasavvurunun benzer yönleri, içinde bulunduğu *muhit* ile anlam kazanacaktır. Bu noktada Said Halim Paşa'nın *itikadiyât* dediği inanç meselelerinin, bilgi sosyolojisi açısından ele alındığında ortaya nasıl bir toplumsal tablo çıkardığı önemlidir. Zira *muhit* kavramını kullanan Paşa, Lane'nin baktığı zaviyeden sorar: Osmanlı toplumu, neye, niçin inanıyor? Verdiği cevapta çoğunlukla tabi olmaya alışmış bir kimliğin inşa ettiği fıkıh kültürü çerçevesinde *İslam*'a olan kuvvetli inanca dikkat çekmiş, bu inanca tutunma gerekçesini de cemaat şuurunu öne çıkaran *nizam* çerçevesinde ele almıştır. Nitekim *nizâm-ı âlem* terkihi Türk devlet ve toplum kimliğinde uzun asırlar boyunca canlı kalmıştır.

II. Meşrutiyet dönemi, Avrupa'daki sanayi devrimi sonrası Osmanlı'da eş zamanlı ortaya çıkan askerî, siyasî veya toplumsal sorunları çözüme mütefekkirleri *Batı* veya *gelenek* şeklinde tercihe zorlamıştı. Kendini *Batı* karşısında konumlandıran Said Halim'e göre "Her milletin kendine has fikirleri ve hisleri olmasaydı ictimâiyât ilmi, hayvanât ilmi ile garip bir şekilde iç içe bulunurdu. Bunun içindir ki başka milletlerin tecrübelerinden istifade etmeye kalkışan bir milletin tamiri imkânsız birtakım hatalara düşmemesi çok güçtür" (Said Halim Paşa, 2019: 15). Paşa'nın, bu pasajda bilginin inşası sırasında toplumun geçirdiği tarihsel sürece ve bu süreçteki kimliklere atıf yaptığı anlaşılmaktadır. Onun kullandığı *millet* kavramı, *ümme*ti de içine alırken sosyolojik bir tahlille karşımıza çıkmakta ve bilgi-inanç çerçevesine oturmaktadır. Onun çalışmaları, sosyoloji nosyonunu belli ölçüde ortaya koyduğu sıkı metinlerdir. Nitekim Ahmet Tak, Türk sosyoloji tarihinde Ziya Gökalp'in kolektivist, Prens Sabahattin'in liberal bakışı yanında üçüncü bir çizginin de Said Halim Paşa merkezinde varlık kazandığını kaydeder (Tak, 2020: 126).

Bilgi sosyolojisi, “bilgi üretiminde etkili ve/ya da belirleyici olan toplumsal süreçleri inceleyen bir sosyoloji disiplini” olarak tanımlanır (Mannheim, 2002: 13). Mannheim’ın bilgi sosyolojisi, bilginin hem şeklinin hem de içeriğinin toplum tarafından belirlendiği yönündeki teze dayanmaktadır. Bu noktada Said Halim’in fıkıh-ı şerif vurgusu ve toplumsal inançların inşa ettiği değerlere göre oluşan sosyoloji tasavvuru benzer bir hakikati dile getirmektedir. Din veya din adamları her ne kadar toplumun önüne kuramsal ve sistemli bir metin koysa da neye nasıl inanacağına ve bilginin dolaşım biçimine esasen toplum karar verdiğini biliyoruz. Bu noktada Paşa’nın, fıkıha siyaseten yüklediği rol ile toplumsal zemindeki beklentinin ne ölçüde eşleştiği sorusuna tatmin edici bir cevabı bulunmamaktadır. Cemil Meriç, Mannheim’ı toplum-bilgi ilişkisini izaha çalışırken ideolojilerin psikolojik doğuşunu ayrıca yanlış şuur ve gerçek şuur problemini izah edemediği, altyapı ile üst yapı arasındaki münasebetlerin girift işleyişini aydınlatamadığı ve araştırmalarını tek bilgi şekliyle (siyasî bilgi) sınırladığı gibi eleştirilere tabi tutmuştur.<sup>2</sup> Cemil Meriç’e göre bilgi sosyolojisi, tarihsel kökene inmeden teorik izahlara inanmama imkânı sağlamaktadır (Meriç, 1999: 237). Bilgi ile onu oluşturan toplumsal zihin arasında doğrudan ilişki bulunduğu gibi kavramların karşılıkları da buna göre değişmektedir. Said Halim Paşa’nın bilgi ve değer inşasında tarih ve topluma dikkat çekmesi gibi Mannheim’a göre de bilginin toplumsal kökü ve tarihsel geçmişi bize bir izlek sunmaktadır. Bahsi geçen sosyoloji ile zihniyet ve ideoloji arasında var olan sıkı ilişki, toplumsal kimlik ile kavramsal yorum bağını güçlendirmektedir. Bu aşamada *zihniyet, zekânın ortak bilinçte bulunduğu problem çözme metodu* olarak kabul edilebilir.<sup>3</sup> Zihniyet ve yoruma dair Peter Berger şöyle der: “Ardışık üç gece, bir kişinin ölen büyükbabasının çok miktardaki iğrenç bir yemeği yemeye zorlandığı bir kâbus gördüğünü varsayalım. Kâbusu gören modern toplumdaki bir birey, akşam yemeklerini fazla kaçırma huyundan vazgeçmesi gerektiğine karar verecek veya diğer seçenek olarak acil bir randevu için psikiyatristini arayabilecektir. Geleneksel toplumdaki biri ise büyük ihtimalle dedesinin kendisine ne demeye çalıştığını düşünerek endişelenecektir” (Berger vd., 1974: 19). Mustafa Aydın’ın da vurguladığı gibi Berger’in bakış açısı toplumların, birikimine göre algılama ve bilgiyi işleme farklılıklarına göre yorumlama biçimlerine güzel bir örnektir. Buna göre bir rüyanın Batı (mesela ABD) ve bir de Doğu (mesela Mısır) toplumunda yorumlanmış biçimleri birbirlerinden tamamıyla farklı olacaktır (Aydın, 2008: 196). Buradaki yorum farklılığın, kültürel birikim ve anlam arayışının yönlendirmesiyle oluşacağı açıktır. Hatta salt *rüya* kavramının veya rüya

2 Cemil Meriç onunla ilgili eleştirilerini şöyle bitirir: “Kısacası bir yandan bilginin şekilleri be türleri ile sosyal kadroların değişikliği hakkında çok yönlü görüşten mahrumdur Mannheim; diğer yandan da felsefi önyargılardan kurtaramamıştır kendini” (Meriç 2002: 305).

3 Zihniyet tanımı için bkz. (Cengiz, 2021:2 62). Zekâ, aklın problem çözme kabiliyeti olmalıdır. Akıl da ahlak dışı bir tanımlama olmak üzere “bilinçli hareket potansiyeli” olarak anlaşılabilir. Buna göre zihniyet, var olmak için ortak bilinç ve zekaya ihtiyaç duyarken zekâ da varlığını akla borçludur. Ayrıca bkz. (Cengiz, 2018; Cengiz & Ünal, 2019).



ile günlük hayat arasında kurulan bağın mana yükü bile toplumlar arasında farklılık arz edecektir.

Modern dönem bilgi sosyolojisinin kavramsal örgütlenmesini, 20. yüzyılın başlarına kadar götürmek mümkündür. Bu alan özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında Amerika'da çok itibar görmüştü. Sosyal bilimlerin ve özellikle de sosyolojinin gelişiminde Fransa, Almanya ve ABD olmak üzere üç merkez öne çıkmıştı. Fransa'da Auguste Comte (ö.1857) ve Durkheim (ö. 1917); ABD'de John Dewey (ö. 1952) ve Thorstein Veblen (ö. 1929); Almanya'da Max Weber'i (ö. 1920) ve yine Macar-Alman sosyolog Karl Mannheim'ı (ö. 1947) sayabiliriz. Mustafa Aydın'ın ifade ettiği gibi XVIII. asırda Marquis de Condorcet (ö. 1794) gibi filozoflarla belirginleşen bilgi sosyolojisi alanı (Condorcet, 2011: 5-15) bahsi geçen üç merkez tarafından beslenmiş, "K. Mannheim, A. P. Sorokin [ö. 1968] ve G. Gurvitch [ö. 1965] gibi düşünürlerle birlikte -bazı sorunlar bulunsa bile- alanı, amacı ve yöntemi belli bir disiplin haline gelmiştir" (Aydın, 2008: 195-96). İslâm medeniyetinde bilgi-toplum ilişkisine ilk dikkat çekenler Birûni (ö. 1048) ve Gazzalî gibi (ö. 1111) alimlerdir.(Aydın 2008:206) Cemil Meriç "Bilgi sosyolojisinin de sosyolojinin de en büyük müjdecisini İbn Haldun" olarak verir ve bu alana aydınlık getiren isim olarak Saint-Simon'a (ö. 1825) işaret eder. Ona göre Comte, Saint Simon'dan çok Condorcet'ye yakındır. Halbwachs (ö. 1945) ise bilgi sosyolojisini bir bilgi felsefesi haline getirmiştir (Meriç, 1999: 202-3). Gerçekten de toplumsal şartlara göre sosyolojik okuma adına İslam coğrafyasında verilebilecek en eski ve mühim çalışma İbn Haldun'un tarihe giriş olarak yazdığı *Mukaddime*'sidir. Said Halim Paşa inşa ettiği metinlerde, yukarıda geçen Batı literatüründen ve yanı sıra İbn Haldun'dan istifade etmiş olsa da nev-i şahsına münhasır bakışını muhafaza etmiştir.

Yukarıdaki zihniyet tanımına göre Said Halim'in gözünden, toplumsal zemindeki bilginin -mesela fıkıh kültürünün- muhatap olduğu ortak bilinç, bize buradaki sosyolojiyi verirken, Paşa'nın bizzat kendisinin önerdiği çözüm biçimleri de onun zihniyet küresini tasvir edecektir. Said Halim'in çağdaş sorunlara çözüm olarak önerdiği kaynak, pek çok metinde dile getirdiği gibi tarihsel geleneğe ve kendi düşünce dünyasına uygun biçimde fıkıh ilmi, bir bakıma İslam hukukudur.<sup>4</sup> Zira *fıkıh* ona göre ictimâiyât ve siyasiyâtın temel referansı ve ekonominin hukukla ilişkisini kuran esas unsurdur. Ona göre ortaya çıkan yeni sorunlar, sadece fıkıh ile doğru biçimde kavranabilir. Müslüman toplumlar yıllarca bu bilginin inşa ettiği bilinçle yaşamışlardır. Sınıf mücadelesinin İslam coğrafyasında görülmemesi Paşa'ya göre şeriat ile mümkün olmuştur. Burada Paşa'nın şeriatı, toplumsal ahengi gerçekleştirme ve adaleti denkleştirme

4 "Bu hususta bizim için en iyi rehber Şeriat-ı İslamiyye'nin evâmîr-i celilesidir ki şimdiye kadar İslamları Garb'ta hükümler olan sınıf ve zümre mücadelâtından masun bulundurmıştır. Biz taazzuv-ı iktisadimiz için fikh-ı şerifin delaletine müracaat etmeliyiz." (Said Halim Paşa, 2019: 417). Modern bir kavramsallaştırma olan İslam hukuku terkinin *fikh*'i tam olarak karşılamadığını da burada not edelim.

özelliklerine sahip biçimde sunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Said Halim Paşa “fıkıhın problem çözme” niteliğinin kuvveden fiile nasıl geçeceği veya fıkıhın, kendi zamanında ne ölçüde başarılı olduğu üzerinde durmaz. Ona göre Avrupa’da ise burjuvazi sınıfı, kazanç hırsına sahip, mefkuresiz ve kendi menfaatini önceleyen yapısıyla iktisadî meseleleri kendi lehine bozmuştur. Dolayısıyla Osmanlı toplumunda benimsenen ve işlenen bilgi, sosyolojik temelde inanç temelli fıkıh kültürü olunca Paşa’nın esasında bilgi sosyoloji konusuna girdiği anlaşılmaktadır. Bahsi geçen sosyoloji, doğrudan ve salt biçimde bireylerin düşüncelerini değil, düşüncenin sosyal zeminini ve bu zeminin ortaya çıkış formlarını incelemektedir. Bu anlamda burada Said Halim Paşa metinleri, fıkıhın ve İslam düşüncesinin toplumsal bağlamını incelemesi ve bu bağlamın tezahür biçimlerine temas etmesi açısından ele alınacaktır.

### **Bilginin Toplumsallığı ve Tarihsel Kimlik**

Said Halim’in metinleri, sosyal dayanışma (tesânüd), ekonomik gelişme (tekâmül), çöküş (inhitat) sosyal değişim, garblılaşıma, kendi kültürüne yabancılaşma gibi pek çok sosyolojik meseleye temas etmiştir. Ahmet Tak, Paşa’nın sosyolojik bakışında *işlevselci ve hümanist* perspektiflere sahip olduğunu vurgulamıştır. Tak bu kanaati ile ilgili Paşa’nın şu ifadelerine yer verir: “Tabiat ilimlerine mahsus olan malumat insan irade ve hassasiyetlerinden hiçbir surette etkilenmeyen afaki (nesnel) bir tabiata sahiptir. İçtimai ilimler ise insanın manevi şahsiyeti ile ilgilendiklerinden sahip oldukları malumat enfüsü (öznel) mahiyettedir. Müşahede ve muhakeme usulleri tabiat kanunlarını keşfe kâfi gelmekle beraber ahlaki ve içtimai olanın kanunlarını keşifte muvaffak olamazlar” (Tak, 2020: 129). Bilgi, “toplumların, başta kendisi olmak üzere, çevresini bir zihni algılayış ve yorumlayış biçimi” (Aydın, 2008: 197) olarak İslam coğrafyasında ayrı bir öneme sahiptir. Zira bu coğrafyada bilgi, toplumsal yapı içerisinde yeri ve oynadığı rol bakımından, doğru veya yanlış olmasına bakılmaksızın etkin ve önceliklidir. Ulemâ sınıfı ve ilmin fazileti bahisleri toplumda inşa edilmiş “her türlü bilgiye” şamil olarak anlaşılmaktadır. Buna göre mevcut toplumsal bilgi, onunla büyüyen topluma göre her zaman daha doğru, daha anlaşılır ve tatbik edilebilir görülmüştür. Zira burada bir biçimde toplum ile bilgi arasında *tanışıklık* devreye girmektedir (Tüzün, 2020: 39-40). Toplum, mesela mevcut siyasî tecrübeyi veya hukukî bilgiyi, -günlük hayatta sorun çıkarmış olsa da- içinde yaşadıkça kabullenmektedir. Toplumsal zihin ise bir sonraki aşamaya geçişte mevcut “ortak bilgi ve bilinci” kullanacaktır. Bu konuyla ilgili Ludwik Fleck şöyle der: “Bilinen herhangi bir şey, onu bilene, her zaman sistemli, kanıtlanmış, uygulanabilir ve doğruluğu besbelli gibi görünmüştür. Her yabancı sistem de aynı biçimde çelişkili, kanıtlanmamış, uygulanamaz nitelikte, hayalî ya da gizemli görünmüştür” (Burke, 2001: 2). Farklı düşünme tarzlarının tarihsel geçmişi, toplumsal zemini ve kökü tespit edilmeden, bu düşünme çeşitliliğinin/biçimlerinin

doğru şekilde anlaşılamayacağı açıktır. Bilgi sosyolojisi bu noktada bize bilginin ortaya çıkış serüvenini sunmakta (Mannheim, 2002: 27) ve bilginin üretilmesinin toplumsal koşullarını ve süreçlerini (Tüzün, 2020: 35) incelemektedir. Bilgi, toplumsal kimlik ile kendisi arasında var olan bir bağ üzerinden yaşamına devam ettiğinden olsa gerek, bilgi sosyolojisi yöntemi “ilişkilendirme” metodu olarak adlandırılmıştır (Mannheim, 2002: 300). Bu noktada fikirler -mesela köylü veya kentli olma biçimi/ yorumu- tarihsel kimlik ve ideolojiden tamamen bağımsız değildir. İdeolojiler ise belli kişi veya muhit tarafından üretilmektedir. Bununla birlikte Max Scheler, “Bir toplumdaki egemen fikir ikliminin, belirli bir grup tarafından üretildiğini, ancak bu fikirlerin, mutlak gerçeklerle hiçbir zaman tam anlamıyla örtüşmeyeceği için, toplumsal zemin (toplumun maddi koşullarıyla, mevcut örf, adet, gelenekleri vs.) tarafından içerik değişikliğine uğrayabileceğini” kaydetmiştir (Anık, 2006: 6). Bu açıdan bakıldığında Said Halim Paşa’ya katılmak zordur. Zira fennî hakikatlerin vatanı olmadığı gibi İslamî hakikatlerin de vatanı olmadığını söyler ve devam eder: “Nasıl bir İngiliz Riyâziyesi bir Alman Hey’eti, bir Fransız Kimya’sı olamazsa ayrı ayrı Türk, Arap, Acem yâhud Hind Müslümanlığı da olamaz” (Said Halim Paşa, 2019: 381). Burada onun, olandan ziyade olması gerekenden bahsettiği açıktır. Vakiada, sosyolojik açıdan her kültürün inandığı dini, kendi geçmişiyle ve bilme tarzlarıyla birleştirdiği ayrıca bazı ananeleri yeni dine taşıdığı, bu sebeple de yukarıda bahsi geçen terkiplerin muhteva olarak zaten oluştuğu sosyolojik bir hakikattir.

Said Halim Paşa’nın Kanun-ı Esasî’yi “bizim hal ve mevki-i ictimâimizle gayr-i kâbil-i telif” bulması (Said Halim Paşa, 2019: 51) ona göre, mevcut “ictimâiyât”ta bahsi geçen toplumsal kimlik ve bilgiyi inşa etme biçiminin hedeflenen şey ile uyuşmamasından kaynaklanmaktadır. Zira Paşa’nın düşüncesine göre Osmanlı halkı, çoğunluk itibarıyla “ilkel bir cemiyet hayatı” yaşamaktaydı ve cismanî veya ruhanî bir başkana körü körüne itaat etme tabiatına sahipti. Üstelik herhangi bir idarede başa geçen bu reisler, halkın bu konudaki cahilliğini kendi zaviyelerine menfaat vesilesi yapmaktadırlar (Said Halim Paşa, 2011: 61). Ona göre Avrupa kanunlarının tercüme yoluyla olduğu gibi alınması uygun olmadığı gibi yeterli de değildir. Zira mesela Fransız veya Alman toplumu ile Osmanlı toplumu geçmişleri, tecrübeleri, ihtiyaçları ve dünya görüşleri itibarıyla çok farklıdır (Said Halim Paşa, 2011: 57). Sadece hukuk değil, ona göre eğitim alanını ıslah etmekte de benzer bir yanlış yapılmıştır (Said Halim Paşa, 2011: 58). Sosyal zemin dikkate alınmadan yapılan kanuni düzenlemelerin sorun üreteceğini vurgulayan Paşa, inkılapçıların bu noktada hataya düştüklerini kanunla, sosyal yapının değişeceğini zannettiklerini kaydeder (Said Halim Paşa, 2011: 63). Onun bu noktada toplum mühendisliğine itibar etmediği ve bunu yanlış bulduğu anlaşılmakta ise de kabul edilen kanunlarının, sosyal ahlak ve toplumsal yapı üzerinde bir şekilde değişime yol açtığı da bir gerçektir. Bu değişikliğin kanunun istediği yönde olup olmayacağı ise bahsi geçen tarihsel geçmiş, birikim ve kültür ile alakalı olmalıdır. Paşa’ya

göre Batı ile Doğu arasında düşünme tarzı ve ruh halleri arasında çok az ortak nokta olduğundan (Said Halim Paşa, 2011: 77) şöyle der: “Kendi güzel sanatlarımızı, kendi musikimizi, kendi mimarî üslubumuzu, kendi bedîî eserlerimizi teşvik etmenin de içtimaî vazifelerimizden olduğunu öğrenmeliyiz” (Said Halim Paşa, 2011: 118). Her milletin kendine özel bir takım fikir ve ihtiyaçları olduğundan siyasi ve içtimai işlerde, diğer bir milletin tecrübesinden istifade etmek gerçekten zordur (Said Halim Paşa, 2019: 83). Paşa, toplumsal olaylarla din arasındaki bağı şöyle kurar: “Gayr-i kâbil-i inkardır ki hâdisât-ı ictimâiyede itikâdât-ı diniyenin dahli ve tesiri ne kadar büyük olsa her halde efrâdın mazisi, seciyesi, zihniyeti ve hatta yaşadıkları iklimi gibi birçok avâmil-i mütenevvia da o tesire inzimâm eder. Zaten bir hadise-i ictimâiyeyi münhasıran dinî ve mezhebi mahiyetler arz eden hâdisâtтан ayırarak tesciye eden de budur” (Said Halim Paşa, 2019: 269).

Tarihsel kimlik, sadece ideolojiler için değil bunların kullandığı kavramlar için de belirleyici bir unsurdur. Mannheim’a göre 19. yüzyıl başlarında geleneksel muhafazakâr bir kimse “özgürlük” kavramını kullandığında “her tabakanın kendi imtiyazları (özgürlükler’i) doğrultusundaki yaşama hakkını kastetmekteydi. Buna karşın aynı dönemde liberal bir kimsenin bu kavramdan anladığı şey “imtiyazlardan *özgür kılınmayı*, yani özgür olmanın tüm insanların aynı temel haklara sahip olması anlamını taşıdığı için *eşitlikçi özgürlük kavramı*”nı kastetmekteydi (Mannheim, 2002: 292). Said Halim Paşa da benzer biçimde *hürriyet* kavramının bizde hiçbir zaman Batı dünyasında olduğu gibi “sosyal bir zinciri kırmak, siyasî bir kölelikten kurtulmak anlamına gelmediğini vurgular. Paşa’nın *eşitlik* için söyledikleri de aynı minvaldedir. Ona göre bu kavram bizde “hiçbir haset, kin veya tecavüz hissi uyandırmaz” derken hemen ardından bunun nedenini şöyle izah eder: “Zira insanlar arasında şahsî meziyetler sebebi ile meydana gelmiş olan eşitsizlik, açıkça demokrat olan İslam toplumu içinde gayet tabîî sayılmıştır” (Said Halim Paşa, 2011: 77). *Fen* kavramının uzun süre belirsiz, tabiat üstü ve hurafeye benzer bir anlamla kullanıldığını söyleyerek şöyle devam eder: “Bugünkü manasını alıncaya kadar ne çok beklendi! Ecdadımızla bizlerin bu tabiri anlayışımız arasındaki fark eski zamanlardaki *müneccimlik*’le şimdiki *astronomi* arasında görülen fark kadar büyüktür” (Said Halim Paşa, 2011: 148). Ona göre benzer bir sorun *din* kavramı için de geçerlidir (Said Halim Paşa, 2019: 247). Kavramların tarihte yol alırken taşıdıkları anlamlara açıklık getirirken onun, verili ve ölçülü sosyolojik gerçeklere değil hissî ve farklı yorumlanabilir önermelere dayanması dikkat çeker. Yukardaki ifadelerde “eşitsizliğin tabîî sayılması” veya hürriyet kavramının “hiçbir haset, kin veya tecavüz hissi uyandırmaması” ile ilgili yorumları bu minvaldedir.

Toplumların değişim ve gelişimleri birtakım sosyolojik ilkelere göre gerçekleşmektedir. Paşa’ya göre bu noktada “toplumların gelişmesi kanunu” hakkında incelendiğinde başka milletlerin nizam ve anayasalarını tercüme

yoluyla tatbik etmenin bizde aynı neticeyi vermeyeceği anlaşılacaktır (Said Halim Paşa, 2011: 60). Din, sosyal bir karaktere sahip olduğu için dinî bilginin de toplumsal bir kimlikle dolaşması kaçınılmazdır. Bu bakımdan “bilgi” sosyolojik varlığını toplumsal zeminden alırken din-toplum ilişkisi, teorik aşamada din-bilgi birlikteliğini doğurmakta ve böylece bilginin toplumsal temel ile kurduğu ilişki, bize bilgi sosyolojisinin konusu olarak yansımaktadır. Said Halim Paşa da tarihsel kimlik ile bilginin toplumsallığı arasında doğrudan bir bağ kurar ve her toplumun özellikle sosyal bilimlerle (insan ve toplum bilimleriyle) alakalı sorunlarını ancak kendi geçmişlerindeki tecrübelerden istifadeyle çözebileceğini vurgular (Işık, 2021: 25). Buradaki din-bilgi bağı bir bakıma Paşa'nın *itikadiyât* bahsini oluşturmaktadır. Burada Fazlı Arabacı'nın temas ettiği üzere bilginin, ister klasik bilgi sosyologlarına göre isterse Kuhn sonrası 20. yüzyıl bilgi sosyologlarına göre ele alınsın, toplumsallıktan bağımsız olmadığı (Arabacı, 2004: 7) hatırlanmalıdır. Said Halim Paşa'ya göre manevi dinamikleri veya ilmi seviyeleri ne olursa olsun bir sosyal yapının kendi kendini yönetme imkânlarından tamamen mahrum kalması düşünülemez (Said Halim Paşa, 2019: 45). Onun düşüncesinde yönetim ve siyaset, gelenek ve toplumsal bilgiden ayrıştırılabilir değildir. Bu sebeple o, siyaset alanı (siyâsiyât) ile toplumsal zemin (ictimâiyât) arasında kuvvetli bir bağ kurmuştur. Said Halim'e göre bir Fransız, Fransız hükumeti İngiliz kanun ve nizamâtını uygulayacak olsa Fransa'nın mahvolacağını bilmektedir (Said Halim Paşa, 2019: 47). Benzer bir durum Almanlar için de geçerlidir. Ona göre birisi çıkıp Almanların huzur ve refahının ancak Alman kültürü, medeniyet ve irfanını terk etmekte mümkün olacağını söylemiş olsaydı elbette isabetli olmazdı (Said Halim Paşa, 2019: 141). Paşa'ya göre Osmanlı ülkesinde icra edilen bu yanlışlıkta en büyük mesuliyet, Batı kanun ve nizamlarını alma usulünü koymalarından dolayı son asır devlet adamlarına aittir ve yabancılar da onlara sahip çıkmış ve yardımcı olmuşlardır (Said Halim Paşa, 2011: 69). Ona göre modernleşme döneminde Osmanlı ülkesindeki “maddeci ve dinsiz inkılaplar” neticesinde toplumsal vaziyet anarşiye sürüklenmiş ve bir kargaşa hali doğmuştur (Said Halim Paşa, 2011: 120). Bu durum da Müslüman coğrafyalarda gayr-i müslim olanlara nazaran dinin fevkalade ehemmiyet arz ettiğine kâfi delildir (Said Halim Paşa, 2011: 120).

Said Halim, sosyal meselelerin ülke üzerindeki etkisi ve derin izlerinin tam olarak anlaşılamadığı kanaatindedir. Paşa'nın terminolojisi ile siyâsiyât, ictimâiyâta o da ahlakîyâta bağlı olmaktadır.<sup>5</sup> Bu noktada bilgi, Paşa'da ahlakî bilgi ve kültürel yaşam standardıdır. Yoksa tek başına teknik bilgi ve bilim değildir. Kısaca belirli bir anlam dünyası (*itikadiyât*) bilgiyi üretmektedir. Bilgi de toplumun kolektif inşasını temin etmektedir. Paşa'ya göre ahlakîyat ve bu alanın bilgisi, toplumsal var oluşu etkilerken hak, adalet, haysiyet, eşitlik, özgürlük gibi kavramlar öne çıkmaktadır. Ahlak da

5 “Bizim mefkuremiz kanâat-ı ahlakîye, ictimâiye ve siyâsiyemiz tamamiyle dinimizden mütehasıldır” (Said Halim Paşa, 2019: 145).

Said Halim'e göre dinden kaynaklanan *itikadiyât*tan beslenmektedir.<sup>6</sup> Bu noktada Paşa'nın ortaya koyduğu denklem, bilgi sosyolojisi alanı açısından önemli gözükmektedir. Zira bahsi geçen alanın “gündelik yaşamdaki düşüncelerin, inançların, anlamların ve bilim anlayışlarının, bireyler ve dolayısıyla toplumsal oluşumlar tarafından nasıl anlaşıldığı, nelerle ilişkilendirildiği ve nasıl üretildiğini” ele aldığı unutulmamalıdır (Tüzün, 2020: 35-36).

Onun bir başka vurgusu ise ilim ve tekniğin her derde deva sayılması ve bilgi sahibi kimselerin sanki kötülük yapamayacağı vehmine düşülmesidir (Said Halim Paşa, 2011: 122-23). Bu açıdan bakıldığında gerçekten de teknoloji kavramının sosyal zihinde bir tür ideolojik renge sahip olduğu söylenebilir. Teknoloji, bilgi sosyolojisinin konusu olarak değerlendirildiğinde yani toplumsal zemin gerçekliği ve var oluş biçimleri incelendiğinde, onun bir tür ideolojik saplantı ve vazgeçilemez unsur olarak algılandığı vurgulanabilir. Said Halim Paşa'nın da ilim ve tekniğin bu kadar kutsanması ve dokunulmazlık kazanmasına karşı olduğu anlaşılmaktadır (Said Halim Paşa, 2011: 123). Paşa için asıl olan toplumsal kimlikle yaşayan tarihsel bilgi ve o kültürün imar ettiği ahlak nizamıdır ki bu Osmanlı'da İslam'dır. Onun bu konudaki klasik düşüncesini şu cümleler yansıtmaktadır: “Bir Kant'ın yahud bir Spencer'in ahlakıyatına inanan, bununla beraber ictimâiyâtta Fransız'ın, siyâsiyâtta İngiliz'in tarz-ı telakkisini kabul eden bir Müslüman ne kadar mütebahhir alim olursa olsun ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başka bir şey değildir” (Said Halim Paşa, 2019: 329).

Bilginin toplumsal zeminine kurulu olan zihniyet, tarihsel kimliğe yabancı olan kanun ve eylem tarzıyla uyumlu çalışmaz. Bu sebeple bir toplum için çözüm olan kanunlar başka bir toplum için pek çok soruna sebep olabilir. Said Halim Paşa'ya göre herhangi bir hakikat, millileşmek için kendi şahsiyetinden, evrensel/cihanşümül mahiyetini kaybetmeye mahkûm olduğundan İslam ahlakı da bu akibete duçar olmuştur (Said Halim Paşa, 2019: 361). Bilginin toplumsal gerçekle olan ilişkisi Said Halim Paşa'da ilmî gelenek ve fıkıh-ı şerif olarak ortaya çıkmaktadır. Bir milletin tarihsel birikimi ona göre karşılaşacağı bütün problemleri çözebilir. Zira “Şeriat-ı İslamiyye bütün kavânin-i tabiiyyeden mürekkeb bir mecelle-i rabbâniyyedir” (Said Halim Paşa, 2019: 407). Onun nazarında fıkıh ilmi, “zeka-yı beşerin ulûm-ı ahlakiye ve ictimâiye sahasında keşf ü ibdâ eylediği en mükemmel ve şâyân-ı ihtiram eser-i güzindir” (Said Halim Paşa, 2019: 415). Paşa'ya göre modern çağda Osmanlı ülkesindeki fenalık ve yanlışlıkların ana kaynağı Batı medeniyetini anlamadan uygulamaya kalkmaktan doğmaktadır. Zira sosyal yapı veya toplumsal bileşenlerin her devirde ortaya çıkan gelişme ilkelerine vakıf olmadan çeşitli millet ve toplumların kanunlarını olduğu gibi almak ve uygulamakla gelişme sağlanacağına inanmak yanlıştır (Said Halim Paşa, 2019: 49).

6 “Bu din-i fevz u necât, ahlakıyatını itikadiyâtından, ictimâiyâtını ahlâkiyâtından, siyasetini ise ictimâiyâtından iktibas eyler” (Said Halim Paşa, 2019: 291).

## Fıkıh-ı Şerif ve Siyaset

Osmanlı medreselerinde tahsil edilen fıkıh ilmi, aslında hiçbir zaman siyasetin gündeminden düşmüş değildi. İlk Osmanlı medresesi ve ilk hocası Davûd-i Kayserî (ö. 1350) ile Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbn Arabî'nin (ö. 1240) öğretisi olan Ekberî geleneğin geniş perspektifine sahip olan devlet aklı, XVI. yüzyıl ve devamında çoğunlukla sert ve kazuistik fıkıh ahkâmını öne çıkarmaya başlamış ve “fıkıhın merkezileşmesi” gündeme gelmişti. Bunu Ebussuud ile öne çıkan Hanefî fıkıhı ve Safevî tehdidine karşı siyaseten sünnilîği koruyucu refleks biçimlerinde görmek mümkündür. Buradaki “fıkıha dönüş” ile, Osmanlılarda sanayi devrimi sonrası yaşanan iktisadî ve toplumsal krizin ürettiği “fıkıha dönüş” elbette farklıdır. İlkinde, kâhir ve muzaffer bir devlet kimliğiyle özellikle Kadızadeli zihniyeti çerçevesinde, ötekine karşı gâlibane bir tavır geliştirilmişken XIX asırda mağlub olma ve kimliğini kaybetme endişesine dayalı bir mücadelenin yansıması vardır. Said Halim Paşa, bu tarz düşüncenin son temsilcilerinden sayılmalı, burada bilgi sosyolojisi, fıkıh kültürü üzerinden okunmalıdır. Zira Apalı'nın da kaydettiği gibi bilgi sosyolojisi alanı temelde “toplumsal grupların ve örgütlenme biçimlerinin, bu bilgilerin üretilmesine ve yayılmasına nasıl katkıda bulunduğuyla ilgilenmektedir. Bu durumda bilgi, bir insan topluluğunun kabul ettiği her türlü düşünce sistemi ve fikirlere gönderme yapmaktadır” (Apalı, 2015: 191). Dolayısıyla Said Halim Paşa'nın ısrarla vurguladığı fıkıh-ı şerif ve itikadiyyât-siyasiyyât ilişkisi tam da bilgi sosyolojisinin ilgi alanına girmekte ve bu sosyoloji Paşa'nın izahlarıyla ideolojiye yaklaşmaktadır.

İsmail Kara, İslamcıların, Batı kültürüne, onların siyaset geleneği ve kurumlar tarihine dair bilgilerinin Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler'e nazaran belli oranda daha geri olduğunu vurgular. Yine onun tespitine göre Said Halim Paşa ve Çerkeşşeyhizade Halil Halid istisnadır. Zira bunlar Avrupa'da öğrenim yapmıştır. Bunlara Şehbenderzade Ahmed Hilmi ve Abdürreşid İbrahim gibi kendi çabalarıyla Avrupa ve dünya ahvaline vukufiyet kesbetmiş kimseler de ilave edilmiştir. II. Mahmud devri ve Yeniçeri Ocağı'nın 1826'da kaldırılmasıyla birlikte önceleri kısmen olduğu varsayılan sultan ve ulema arasındaki uzlaşma artık ilmiye sınıfının gücünün kırılmasıyla farklı bir seyir izleyecektir. Bu hadiseler ulemayı temelde iki sınıfa bölmüştür. Bir tarafta devletin imkanlarından faydalanan ve ıslah çalışmalarına destek verenler yer alırken diğer tarafta muhalif olduğundan sürgün edilmiş, azledilmiş ve ıslah çalışmalarını “gavur icadı” sayanlar olmuştur (Kara, 2001: 48). İnançların inşa ettiği toplumsal değerler elbette hemen değişecek değildir. Bu noktada Robert Nisbet ve Beneton gibi uzmanların “muhafazakâr düşünce, devrim anlarında doğar” sözü hatırlanabilir. Buna göre “Muhafazakâr bir ideoloji olarak İslamcılık da II. Meşrutiyet Devrimi sonrasında ortaya çıkmıştır” (Özyurt, 2021: 242). Bu tarihsel zeminde inşa edilen yeni siyasî adımlar elbette mevcut çerçeveden değerlendirilecektir ki Kanun-i Esasî ve

oluşan karşı tepkiler bunlardandır. Tekrar ifade edersek Said Halim Paşa, Kanun-i Esasî'nin Osmanlı kültürü ve toplumsal yapısı ile telif edilmesinin mümkün olmadığı kanaatindedir. Zira Arabistan çöllerine kadar uzanan geniş topraklara sahip imparatorluktaki çeşitli milletlere bahşedildiği ifade edilen siyasî özgürlükler, onların toplumsal kimlik ve gelişmemişlik düzeyleriyle uyumlu değildir. Toplum, hala siyasî veya dinî reislerin hüküm ve nüfuzuna körü körüne tabi olmakta ve bu reisler de merhametsiz biçimde onların bu ittiba arzusu ve cehaletini kullanmaktadır. Bu da haliyle işin tabii seyrine aykırı bir durum ortaya çıkarmaktadır (Said Halim Paşa, 2019: 51). Ahmet Tak, Paşa'nın sosyolojik izahlarında büyük oranda Batılı modern muhafazakârların temel sosyolojik önermelerini kullandığını, bununla birlikte onun Türkiye şartlarını dikkate alarak yapmış olduğu İslamcı tadilatın teorisinin muhafazakâr hüviyetini bozduğunu kaydeder. Tak şöyle devam eder: "Ayrıca terakki üzerindeki ısrarlı vurgusu sonucu engelleyici unsurlar olarak zihniyet ve kültüre yönelmiştir. Ekonomik unsurları pek fazla dikkate almaması, Batıda hangi sosyal faktörlerin bilimsel ve teknolojik gelişmelerin önünü açtığını ve teşvik ettiğini ciddi bir şekilde analiz etmeye çalışmaması ciddi bir eksiklikler" (Tak, 2020: 147).

Paşa'ya göre fıkıh kültürü, sömürgeleşmemenin temel dokusunu ve ilkelerini oluşturmaktaydı. Onun zaviyesinden Osmanlı toplumunda bilginin ortaya çıkış biçimi, özgür ve eşitlikçidir. Toplumda inşa edilen kolektif bilgi ile sömürgeleşme dokusu uyuşmamaktadır. Paşa'nın korkusu, yeni kanun ve nizamlar yoluyla var olan dokunun zarar göreceğine, en azından uyumsuz teşrinin faydalı olmayacağına dair kanaatinden doğmaktadır. Paşa, sosyal meselelerin dinî mesele gibi algılanması ve lanse edilmesine de karşıdır. Buna göre Fransa veya Almanya'da meydana gelmiş bir toplumsal hadiseyi dinî bir mesele gibi yorumlayarak, bunu, bu ülkelerde yaşanan dinlere mâletmek ve böylece bu dinlere buna göre değer biçmek kimsenin aklından geçmemektedir (Said Halim Paşa, 2011: 160). Elbette aynı durum Osmanlı ülkesi ve İslam dininin yaşadığı diğer coğrafyalar için de geçerlidir. Bu noktada onun sosyoloji ile teoloji arasındaki kısmî bağımsızlığa dikkat çektiği söylenebilir. Her ne kadar kendisi ictimaiyâtı, ahlakîyât üzerinden itikadiyata bağlamış olsa da ortaya çıkan toplumsal saikler görmezden gelinemez. Paşa'da din ve maneviyat alanı, "manevî vatan" olarak konumlanmış ve bu vatanın Osmanlı'da ilgisiz ve sevgisiz olmadığı kaydedilmiştir (Said Halim Paşa, 2011: 105). Onun bu tavrını, dini ve dinî olanı korumaya alan bir gayret olarak yorumlamamız gerekmektedir.

Bilginin toplumsal zeminindeki referans kodları ve ortaya çıkış biçimleri, aynı toplumun düşünme ve yaşama reflekslerini oluşturacaktır. Bu noktada Said Halim Paşa'nın temel referansı fıkıhtır. Onun metinlerindeki ifadeler, olanla ilgilenmiş olsa da çoğunlukla olması gerekene yer vermektedir. Sadece *bilgi* ve *teori* değil günlük hayatta gerçekleşen hadiseler de toplum kültürünün yapısıyla alakalıdır. Hangi tür olursa olsun herhangi



bir olay/hadise ona zemin olan çevre faktörüne bağlıdır. Paşa, “çok açık bir ilmî hakikat olmasına rağmen aydınların, yaptığı araştırmalarda ve düşüncelerinde muhiti dikkate almadıklarına” vurgu yapar (Said Halim Paşa, 2019: 131). Bu sebeple toplumla ilgili çıkardıkları hükümlerin menfi ve yıkıcı olup müspet bir hakikat taşımadığı kanaatindedir (Said Halim Paşa, 2011: 98). Asıl yapılması gereken “Avrupa medeniyetini şarkılaştırmak yani mümkün mertebe muhitimize ısındırmak” olmalıdır (Said Halim Paşa, 2019: 143). Onun bu tavrı Avrupa medeniyetine ait bilginin *doğululaştırılması* olarak aktarılabilir. Zira bir medeniyetin kanun ve nizamlarına kadar her yerde dolaşan bilgi, o medeniyetin kimliğini oluşturmaktadır. Bu sebeple bilginin şarkılaştırılması veya bir bakıma İslamleştirilmesi Paşa için önemlidir. Burada bilginin inşa ettiği sistemin İslamî hale gelmesi kastedilmiş olmaktadır. Zira Avrupa medeniyeti siyaset, hukuk, ahlak ve ekonomi gibi başlıkların altını “kendi bilgisiyyle” doldurmuştur. Said Halim, akâid-i siyasiye (siyasete dair inanç biçimleri) terkiğini kullanırken bunların, toplumun inançlarının ürünü olduğunu kaydeder (Said Halim Paşa, 2019: 295). Anık bu bahiste şu notu düşer: “Bilgi sosyolojisi önce bireyin düşünce ve davranışlarının kaynağı olan toplumsal bağlamı açığa çıkarmak zorundadır. İkinci olarak da bilgi sosyologları, bu bağlam içindeki bireyin ‘kendilerini çevreleyen dünyaya daima farklı açılardan bakmaya eğilimli’ olduğunu gözden ırak tutmamalıdır” (Anık, 2006: 7).

Said Halim Paşa Avrupa’da var olan siyaset şekli ve kanunlarını, onların tecrübe ettiği tarihin bir eseri olduğunu çok net vurgular. Dolayısıyla ona göre aynı sistemin, fıkıh kültürünü hazmetmiş olan Osmanlı toplumunda da işe yarayacağını düşünmek isabetli sayılmaz. Onları taklit etmek, tarihsel tecrübe yokluğu sebebiyle daha baştan mümkün olmaz. Zira ona göre *aristokrasi* kavramından habersiz olan bir topluma *demokrasi* kavramını öğretmek ve bu usule uydurmaya çalışmak sağlıklı bir düşünce değildir (Said Halim Paşa, 2019: 63). Said Halim burada şu neticeye varır: “Çünkü eğer biz ilerleme neticesi olarak daha fazla serbestliğe hakikaten ihtiyaç duysaydık onu elde etmeye ciddi olarak gayret ederdik” (Said Halim Paşa, 2011: 65). Paşa’ya göre esas olan mesele bir diktatörü zorla tahtından indirmek değildir. Bunun icrası millete özgürlük getirmeyecektir. Asıl gerekli olan, istibdadın tekrar geri gelmesini önlemektir (Said Halim Paşa, 2011: 77). Parlamenter demokrasinin milli birliğini tam kurmuş ulus devletler için faydalı olduğuna atıf yaparken bu meselenin Osmanlı’da başka mecrada aktığını söyler. Zira Osmanlı toplumu, mütecânis bir toplum değildir (Said Halim Paşa, 2011: 80). Said Halim’e göre Osmanlı’nın mevcut durumu ve özellikle toplumsal konumu ile siyasî hukuku arasında çok büyük bir uçurum ve oransızlık vardır. Üstelik bu nispetsizlik devam ettikçe herhangi bir düzelenin görülmesi zordur. Mutlak/kesin toplumsal ihtiyaçlar (ihtiyâcât-ı mübrem-e-ictimâiyye) göz önüne alınmadan yapılan kanunlar mevcut toplumsal ihtiyaçların zorlaması ile devamlı surette düzeltme ve değiştirilmeye mahkûm olacaktır (Said Halim Paşa, 2019: 53). Paşa’nın

*ihitiyâcât-ı mübrem-e-i ictimâiyye* terkibi gerçekleşmesi gereken sosyolojik zorunlulukları ifade etmektedir. Zira kanunlar, toplumsal bilgi ve kültürü dikkate alırsa o toplum için ancak o zaman faydalı olacaktır. Bu nedenle Said Halim Paşa için kanun yapan kişilerin “şeriatın ruhuna vakıf” olmaları çok önemlidir (Işık, 2021: 98). İnhitat sebeplerini sayarken şu mühim kanaati serdeder: “Akvâm-ı müslime mütemadiyen hal-i tahavvülde bulunan ilcâât-ı zamanı nazar-ı itibara almayarak tebeddül-i zamandan mütevellid ihtiyâcât-ı cedîdelerinin ancak dinlerinin daha âlî ve daha feyyâz bir tarzda tefsir ve tatbikle kabil olacağını idrak edemedikleri cihetle dûcâr-ı inhitat olmuşlardır” (Said Halim Paşa, 2019: 275-77). Ona göre ülkedeki siyasî tavır ve yönetimde yer alan idare, sadece bir kişinin veya ve partinin değil “bütün bir neslin eseri” olarak anlaşılmalıdır (Said Halim Paşa, 2019: 71-73). Benzer biçimde II. Abdülhamid dünyaya gelmemiş olsaydı da çağdaş nesil, başka bir “Sultan Hamid” meydana getirebilecekti (Said Halim Paşa, 2011: 70). Bu noktada onun sosyal dokudaki kolektif inşaya atf yaptığını görmekteyiz. Buna göre her neslin siyasiyât, ictimâiyât ve ahlakîyât inşası bu şekilde devam etmektedir. Bununla birlikte “Müslüman toplumların” bilgilenme biçimi vahiy kaynaklı olduğundan, “her türlü bilgi” vahiy veya vahye dayanan/dayandırılan bir kaynakla kutsanarak ve ondan destek alarak var olagelmıştır. Zira “toplumsal bilgi”nin amacı, -doğal ortamda yaşamak için mutasyon geçiren organizmalar gibi- dokunulmazlık kazanmak ve bir şekilde sosyal hayatını sürdürmektir. Said Halim Paşa böyle bir toplumdaki bilgi ile doğacak bilimsel çıkmaza yani böyle bir zeminde “yanlışlanabilir bilginin yokluğu” probleminde işaret etmez. Bilgi sosyolojisi açısından, toplumsal bilgi düzeyi ve kolektif bilinç, böyle bir bilgiye hazır olmadığı için burada büyük bir problem oluşmaktadır. Yine de Said Halim’in itibâ geleneğine yaptığı atf (Said Halim Paşa, 2019: 51) nispeten bu noktaya ışık tutmaktadır.

Said Halim Paşa millet olarak ortaya çıkışından beri siyaset geleneğinde “en hakîki bir demokrasi usulünü” tecrübe ettiğimize vurgu yapar ve Osmanlı milleti için “demokrat bir millet” tabirini kullanır. Ona göre aristokrasîye dayalı Avrupa demokrasisi, eşitlik adına pek çok düzenleme yapmakta ve kuralları değiştirip durmaktadır fakat “Osmanlı demokrasisi ise esaslı ve katî bir hal-i ictimâidir”. Bu sebeple yapılması gereken şey yeni bir demokrasi ihdas etmek değil mevcut demokrasinin geliştirilmesine çaba harcamaktır (Said Halim Paşa, 2019: 109-11). Bu çerçevede Paşa, Batı milletlerindeki gelişmeleri takip etme ve onları incelemeyi gerekli görmeye birlikte onlarda var olanı “harfiyyen iktibas” etmeye karşıdır (Said Halim Paşa, 2019: 115). “İlim, kıyas yoluyla faydalı hale gelir” ve “bilmek kıyas etmek demektir” diyen Said Halim Paşa, başka toplumlarla kendimizi kıyas edip onlarda olanı kendimize tatbik için, öncelikle kendimiz hakkında bilgi sahibi olmamız gerektiğine vurgu yapar (Said Halim Paşa, 2019: 131). Ona göre Garpçuların düştüğü temel hata ise kendi toplumlarına yabancı olmalarıdır. Bununla birlikte Said Halim Paşa’nın fıkıh ile demokrasiyi

bağdaştırması ancak seçim veya seçiciler kurulunun devreye girdiği Hulefâ-i Râşidîn devrine yapılacak atıfla belki mümkün olabilir. Aksi halde fıkıh kültürü ile “hakiki demokrasi” terkinin uzlaştırmanın olanı değil olması gerekeni ifade ettiği veya tezat içerdiği açıktır. Bir başka açıdan ise onun burada, yukarıda geçtiği biçimde aristokrasi ile demokrasi arasında kurduğu bağ ve Osmanlı toplumunun, demokrasi gibi “daha fazla serbestliğe ihtiyaç duymayacağına” dair kanaati ile çeliştiği söylenebilir.

### **Mümtaz ve Münevver Sınıflar**

Bilindiği gibi Marksist bakış tarihi, bir sınıf mücadelesinden ibaret görmektedir. Karl Popper (ö. 1994) ise onun bu savını fazla ciddiye almaz ve şöyle der “Sınıfların kendi içindeki çatlama göz önüne alınırsa, hatta bütün sınıf kavgaları tarihinin bile Marksçı anlamda sınıf kavgası olmadığı ortaya çıkar” (Popper, 2013: 421). Karl Marx’a (ö. 1883) göre bilgi, toplumsal sınıf çıkarları için kullanılan bir manivela olarak konumlanmaktadır. Sosyal ilişkiler kurulurken tarihsel bir altyapının devreye girdiği açık olduğu gibi siyasal düzen de bu tarihsel kimlikten azade değildir. Said Halim Paşa konuyu aidiyet temelinde ele alırken kısmen Marx gibi “kendi elindeki hakikatleri” ifade etse de söyledikleri sosyolojik gerçeklere uzak değildir. Said Halim, Batı toplumlarında çok büyük bir ehemmiyet arz eden *tarihî asalet* terkinin Osmanlı toplumunda bilinmediğini vurgularken Osmanlılık dünyasında “burjuva” kesiminin karşılığının bulunmadığına dikkat çeker (Said Halim Paşa, 2019: 55). Avrupa’daki *sunûf-ı mümtâze* menfaat çatışmalarında kanlı mücadelelere bile girişmiştir (Said Halim Paşa, 2019: 61). Bu nedenle Avrupa’da bu sınıfın etki ve nüfuz alanı çok genişti. Marksist kehanet Avrupa’da hayal kırıklığına sebep olmuş olsa da özellikle bir burjuva devrimi tecrübe etmeyen Almanya için bile 19. yüzyılda sosyal demokrat ve Marksist yapılar bulmak mümkündür (Giddens, 2012: 21-22). Osmanlı’da memurlar sınıfı mevcuttu ama bunlar nitelikleri açısından burjuvadan farklıydı. Paşa’ya göre “memurluğa has olan kayıtsızlık, tevekkül, teslimiyet ve mesuliyetten kaçınmak” tavırları onların burjuvada var olan fedakârlık ve şahsî teşebbüs hislerinden mahrum bulduklarını göstermektedir (Said Halim Paşa, 2011: 62). Netice itibarıyla burjuva sınıfı serbest hareket kabiliyetiyle medenî cesaret sahibi ve müteşebbis kimselerdir. İşi ve mesuliyeti arar ve severler fedakârlık hisleri taşırlar. Osmanlı’daki memur sınıfı aydın sınıf olarak kabul edilmişti. Bu sınıfın idarî açıdan meziyetleri olmakla birlikte sosyal ve toplumsal zeminde bir kıymet ifade etmiyorlardı. Zira ona göre bu memurlar tabakası “gerekli vasıflara sahip bir sosyal sınıf teşkil etmek için lazım olan istiklal, istikrar ve an’ane manevî ve fikrî meziyetlerden mahrum bulunuyordu” (Said Halim Paşa, 2011: 114). Mannheim’a göre “Bilgi Sosyolojisi, bilgi-toplum ilişkisinin ötesindeki temel farklılıkları ortaya çıkarma yöntemidir. Yani, bilginin temelinde “ayırıcı perspektif” adını verdiği bazı farklılıklar bulunmaktadır” (Aydın, 2008: 207). Said Halim’in burada işaret ettiği farklar, temelde hanlık ve ittiba geleneğine bağlı hem siyaset -kut inancı-

hem de din anlayışları – vahiy inancı- bakımından kutsanmış bilgiye muhatap olan bir toplum ile bunlardan azade veya bunlara rağmen oluşan diğer bir toplumunun sınıflaşma bakımından geçirdiği tarihsel tecrübedir. Burada mevcut düzeydeki bilgi-toplum ilişkisinden başka tarihsel köken ve duygusal derinlik devreye girmektedir. Bu bakımdan bilginin toplumsallığı, pek çok ayırıcı perspektife sahiptir.

Memurların, asilzâdegân ile burjuva yerine geçebileceğini düşünmek Paşa'ya göre ekonomi bilimindeki tüketimle üretimi birbirine karıştırmak kadar açık bir yanlıdır (Said Halim Paşa, 2019: 57). Benzer biçimde İslam kültürü içerisinde ne ruhban sınıfı ne de asilzâdegân sınıfı gibi bir sınıf bulunmaktadır (Said Halim Paşa, 2019: 85). Paşa bu çerçevede memurlar sınıfını eleştirir. Zira onlar millî miras olan memleketin müesseselerinden vazgeçmenin millî varlıktan vazgeçmek olduğunu anlayamamışlardır. (Said Halim Paşa, 2011: 115). Mevcut durumda “zümre-i münevvere, medeniyet-i garbiyyenin te'sirâtı altında şahsiyetini kaybederek müfrit bir garb perestişkârlığına mübtelâdır”. Üstelik milletin kurtuluşunun da ancak, kendisine bulaşan hastalığı onlara da bulaştırmakla mümkün olduğuna inanmaktadır (Said Halim Paşa, 2019: 121). Milliyet ile medeniyet ikiz olduğundan *Garblaşmak* isteği kendi medeniyetimizi olduğu kadar milliyetimizi de terk ve inkâr manasına gelecektir (Said Halim Paşa, 2019: 141). Onun resmettiği ve İslamlaşmak bahsinde öne sürdüğü kimlik şahsiyet-i osmânî'dir. Bu kimlik, adab, ahlak ve teâmüllerde hoşgörü ve insafî gözetmeyi, selîm tabiatlı ve affî olmayı ifade etmektedir. Paşa ahlakın, idrak ve yaşama formunun, tuhaf bir zilletin gölgesinde olduğuna dikkat çekmektedir (Said Halim Paşa, 2019: 106-7). Said Halim, münevver sınıfın toplumsal ve siyasî tasavvurlarının Frenkleşmiş olduğunu kaydeder (Said Halim Paşa, 2019: 123). Garba hayran olan aydınların durumunu, sağlığını tam korumak için tıp kitapları okuyan sonrasında da okuduğu bütün hastalıkları kendinde var zanneden, neticede hayatını takat kesici büyük bir ıstırapla içgüdüsel olarak sürdürdüğü inancına sahip olanlara benzeten Paşa, münevver sınıfın çabasını usulsüz ve gagesiz bir paranoya haline bağlar (Said Halim Paşa, 2019: 127).

Seçkin sınıf, Said Halim'e göre de toplumsal bir ihtiyaçtır ve Paşa'ya göre Osmanlı toplumu, her dönemde ihtiyaç olan bu seçkin sınıfı teşkil edip ortaya çıkarır. Said Halim Paşa şu değerlendirmeyi yapar: “Bunun için şahsiyeti, ahlakı ve akli ile temayüz etmiş şahıslardan, maddî ve manevî servet sahiplerinden, memleketin sonsuz tabîî servetlerinden istifade edebilecek sanatkarlardan, vicdanları aydınlatarak ve müşterek ilerleyişi temin ederek halkı irşad etmek isteyen faziletli zatlardan meydana gelecek seçkin bir sınıf teşkil etmemiz lazım gelir”. Fakat Paşa, böyle sınıf çıkarmanın uzun zamana bağlı olduğunu ısrarla vurgular (Said Halim Paşa, 2011: 116). Doğu'yu Batı'dan ayıran en mühim fark Paşa'ya göre

Avrupa'nın putperestlikten Hıristiyanlığa geçmesine rağmen ruhbanlık ve asillik imtiyazlarının baskısı altında yaşamasıdır. Bu hal tabii olarak zulme ve sınıflar arasında düşmanlığa sebep olmuştur (Said Halim Paşa, 2011: 77). Avrupa'daki siyasi tarihin bilinen şekliyle ortaya çıkması ona göre uzun yüzyıllar boyunca derebeylik usulü altında tekâmül etmeye mahkûm bir toplumun varlığıdır. Böyle bir tazyikin ardından gelen zorunlu netice ise orada mevcut olan siyasi düzen olmuştur. Osmanlı ülkesinde ise aynı siyasî sebepler mevcut değildi (Said Halim Paşa, 2019: 99, 135). Esasen kendi zaviyesinden ideal olanı ideoloji olarak takdim eden Paşa'nın metinleri Osmanlıdaki tarihsel kargaşa ve toplumsal refleks biçimlerine de çok temas etmez. Bununla birlikte İslam toplumunda sosyal rekabetin bulunmadığına dikkat çeker. Sosyal rekabetin yokluğu doğal olarak siyasî rekabetten de azade kılar (Said Halim Paşa, 2011: 176-77). Sınıf çatışmasının ekonomik menfaate dayalı bir siyasi rekabet haline dönüştüğü Batı dünyasına nazaran, elbette Osmanlı ülkesi farklı bir tarihsel tecrübeye sahiptir. Bu noktada Ahmet Tabakoğlu'nun Osmanlı ekonomik yapısını kapitalizm öncesi değil "kapitalizm dışı" sayan yaklaşımını örnek verebiliriz. Rekabet etme ile din ve devlet ilişkisini Hegel ise bencillik üzerinden kurar. Buna göre "siyasal temsil hakları, sivil toplumun bencil bireyciliği ile devletin evrenselciliği arasında arabulucu bir konum üstlenir" (Giddens, 2012: 33).

Said Halim'e göre aydınların/münevverlerin karamsar olması, Osmanlı ülkesinde ortaya çıkan sıkıntıların, ıslah ve düzeltmelerle bertaraf edilemeyecek kadar bozuk görmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple de kurtuluş yolu olarak mevcut olanı tamamen yıkmak ve onun yerine az çok Batılılaşmış olan bilgi, mantık ve ahlaka, bunun yanında da iyice Frenkleşmiş olan sosyal ve siyasal tasavvurlara göre şekillenecek bir toplum kurmak istemektedirler (Bostan, 2019: 76; Said Halim Paşa, 2011: 94). Aydın zümrenin kendi memleketine uzaklığına örnekler veren Paşa, bu konuda mustarıptir: "Artık Türkçe yerine Fransızca konuşmak, dinsiz ve sefilh geçinmek, servetini kumarda yahut Fransız bir metres kullanarak tüketmek, en yüksek tavır ve hareketler sayılıyor; bu davranışlar medenî insanları, medenî olmayanlardan ayıran ölçüler olarak kabul olunuyordu" (Said Halim Paşa, 2011: 110). Osmanlı'nın içinde bulunduğu tevakkuf ve tedennî halinden alimlerin ve önde gelen kimselerin sorumlu tutulmasını uygun görür ve ahlakın kendisinden doğduğu dinî hükümlerin suçlu bulunmasını kabul etmez (Said Halim Paşa, 2019: 181).

Aydın sınıf bahsi açıldığında kadınlar da entelektüel tarih açısından ilgi çekmiş, gerek bilginin toplumsal tarihine dair literatür gerekse Paşa'nın metinleri kadınlar için ayrı bir yer ayırmıştır. 17. asır Fransız filozofu Poulain de la Barre 1673'te kaleme aldığı *De l'Égalité de deux Sexes (İki Cinsin Eşitliği)* eserinde kadınların bilgi arayışından aşağı yukarı "dışlanmış" olduklarını ifade eder. Avrupa'da okumuş kadınların varlığı bilinmektedir. Bununla birlikte "kadınlar, okumuşlar cumhuriyetine

erkeklerle aynı koşullar içinde katılamıyorlardı”. Said Halim, toplumsal çöküşün göstergelerinden birini de kendi devrindeki kadınların feminist iddiaları olarak gösterir. Halbuki ona göre bir hak ihtiyaç ise, onu ihtiyaç sahibi bir şekilde kendisi elde edecektir. Nitekim ziraat alanındaki müsavat ve çalışma biçimleri hayatın icbar ettiği bir hakikat olarak uygulanmaktadır. Zamanın doğal akışının önüne geçerek Osmanlı ülkesindeki kadınları Batılı kadınlara benzetmek arzusu Paşa’ya göre “hak ve salahiyetleri aşan, keyfi, yersiz ve yanlış bir hareketten başka bir şey değildir”. İhtiyaç ile uyumlu olmayan veya ona aykırı bulunan her şey, zamanla kendiliğinden ortadan kalkacaktır (Said Halim Paşa, 2019: 91). Bütün bunlardan sonra şunu ilave edelim ki Said Halim’in gerek sınıflar gerekse sosyal tabanla ilgili bazı görüşleri kitabî ve teorik kalmıştır. Yukarıda geçtiği üzere onun olandan çok olması gerekenle ilgilendiği söylenebilir. Nitekim Mengüşoğlu onun, toplumsal anlamda İslam’dan uzaklaşmanın, son asrın işi olduğunu söylerken ciddi bir yanılğı içerisinde olduğunu ifade eder (Mengüşoğlu, 2021: 187). Paşa’nın metinlerinin Türk sosyolojisi içindeki katkısının “zihniyet analizi, seçkinler ve kültür sosyolojisi sahalarında tebarüz ettiği” de kaydedilmiştir (Tak, 2020: 148).

## Sonuç

Said Halim Paşa külliyâtı, tarihsel kimlik ve ona uygun çözüm yollarına dair izahlara yer vermiş ve bunu “bu din-i fevz u necât, ahlakiyâtını itikadiyâtından, ictimâiyâtını ahlâkiyâtından, siyasetini ise ictimâiyâtından iktibas eyler” diyerek itikadiyât, ahlakiyât, icmâiyât ve siyâsiyât kavramsallaştırmasıyla gündemine almıştır. Burada incelediğimiz husus bir bakıma Said Halim’in inanç-bilgi ve bilgi-toplum ilişkisini nasıl kurduydu. İnançlar “bilgiler” üzerine inşa edilse de toplumsal bilgi, yine “inançlar” tarafından üretilip çoğaltılmaktadır. Paşa’da anlam dünyası itikadiyât olarak isimlendirilirken onun ürettiği bilgi de ahlaki bir kimliğe sahiptir. Bu durumda, ictimâiyât yani toplumsal alan da mevcut halden olumlu biçimde etkilenecek, sonrasında ise siyâsiyât şekillenecektir. Nitekim bilgi sosyolojisi, bilginin inşasında toplumsal şart ve süreçleri incelerken günlük yaşamın inanç ve düşüncelerini de dikkate almaktadır. Paşa’ya göre siyâsiyât alanında tarihsel gerçeklik ve toplumsal yapıyla uyumlu olmayan çözüm yolları yok olmaya mahkumdur. Bu noktada onun toplum mühendisliğine karşı olduğu not edilebilir. Onun toplumsal ihtiyaç ve kolektif bilinç ile bilginin toplumsallığını ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır. Ona göre toplumda bir şeyin/hakkın ihtiyaç olduğuna dair ortak bir bilgi ve bilinç düzeyinin oluşması gerekmektedir. Osmanlı toplumunda modern dönemde devlet aygıtı tarafından kabul edilen Kanun-ı Esâsî gibi kanun ve düzenlemeler Paşa’ya göre muhtevaları toplum tarafından talep edilmediği için gereksizdi. Toplumsal zihin ve beklentiyi dikkate alarak getirdiği eleştiriler isabetli olsa da Said Halim’in

ısrarlı biçimde “olması gerekene” dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Nitekim, kanun yapan kişilerin “şeriatın ruhuna vakıf” olmalarını vurgularken bunun ölçüsünün ne olduğuna, eğer bütün bir hayatı kapsıyorsa çıkacak kanun, nizam ve düzenlemelerin şeriatın ruhuna uygunluk testinin nasıl yapılacağına dair izahta bulunmaz. Takdir etmelidir ki olması gerekenle ilgilenmek sosyolojiden çok ideolojinin sınırlarına girmektedir. Said Halim Paşa'nın sosyolojik tahlille değil toplumsal tasvirle ilgilendiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle onun metinlerinde hissiyat ve “olması gereken”e atıf, sosyolojiyi kuşatmakta ve bir noktadan sonra bilimsel tespitler yerini duygusal tercihlere bırakmaktadır. Onun, metinlerini kaleme alırken inandıklarını ya da doğru bildiklerini İslamî bir kaygıyla dile getirdiği açıktır.

Her türlü kültür üretiminin, hayatı anlamlandırma ve sorun çözümünde katkı sunma özelliği dikkate alınırca dinî bilginin toplumsal zemini, her halde en geniş halkayı oluşturacaktır. Sanayi devrimi sonrasında bilgi ile toplum ilişkisi farklılaşmış olsa da sanayileşme ve bu kültürü tüketmede Osmanlı ülkesi farklı bir serüveni takip ettiğinden Said Halim Paşa'nın ele aldığı ve sistemleştirdiği bakış açısı bu coğrafyayı betimlemesi açısından önemlidir. Bilginin toplum ve gerçeklikle kurduğu ilişkiyi muhit kavramıyla ifade eden Paşa, çevre ve toplumsal kimliğe bunun yanında tarihsel var oluş tarzlarını dikkate almadan sağlıklı bir şekilde yeniden inşa sürecinin mümkün olmadığına dikkat çekmiştir. Mümtaz sınıflar için kaydettiği bazı izahlar isabetli olmakla birlikte önce demokrasi kavramını aristokrasıyla ilişkilendirmesi ve Osmanlı toplumunun “ihtiyâcâtından” saymaması ardından ise Osmanlı'da “gerçek demokrasi” olduğunu söylemesi çelişik durmaktadır. Bu çerçevede fıkın, demokrasi ile elde edilecek özgürlük imkanlarını nasıl sunacağına dair bir açıklama yapmazken kendi döneminde siyasî, hukukî ve iktisadî sorunların çözümünde fıkın ne derece aktif kılındığına da temas etmemiştir. Bilindiği gibi fıkihtan beslenen İslam toplumlarının yaşadığı siyaset kültürü ile demokrasilerdeki toplumsal zeminden ve özellikle burjuvaziden gelen tazyik kültürü, farklı sosyal gerçeklikler ortaya koymuştur. Said Halim'e göre Osmanlı toplumunun bilgilenme süreci İslam dini ve onun temel parametreleriyle gerçekleşmiştir. Bununla birlikte Paşa'nın metinlerinde bazen, Osmanlı toplumuna dair görüşlerin, teoriye kurban edildiğini söylemek yanlış sayılmamalıdır. Zira İslamcılık için konuşmak gerekirse gerek o dönemde gerekse sonrasında toplumsal bilgiye dayalı ortak zeminin her zaman teoriyle uyumlu gerçekleşmediği ifade edilebilir. Bu bakımdan Paşa'nın metinleri büyük orada bilgi sosyolojine temas etse de onunla varılmak istenen noktaya uzak düşmektedir. İzahlarının tahlilden çok tasvir, tespit ve teklif düzeyinde kaldığı söylenebilir.

### Kaynakça

- Anık, C. (2006). "Bilgi Sosyolojisine Göre Bilginin İşlevi ve Bir Model Denemesi". *Bilgi* (39):1-29.
- Apalı, Y. (2015). "Bilgi Sosyolojisi Açısından Din ve Zihniyet". *Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* (5):189-203.
- Arabacı, F. (2004). "İslâm'da Dinî Bilginin Toplumsal Bağlamı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3(5):1-16.
- Aydın, M. (2008). "Bilgi Sosyolojisi ve Toplumumuzun Bilgi Sistemi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (11):195-222.
- Bostan, M. H. (2008). "Said Hali Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* XXXV:557-60.
- Bostan, M. H. (2019). "Said Halim Paşa ve Fikirleri". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum / Education And Society In The 21st Century* 8(22):53-90.
- Berger, P. L. B., & Kellner, H. (1974). *The Homless Mind*. Pelican Books.
- Burke, Peter. 2001. *Bilginin Toplumsal Tarihi*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Cengiz, O. (2018). "Ülgener'in Ortaçağ İktisat Ahlakı ve Zihniyet Tahlilinin Teorik Tasnifi". *Tarih Okulu Dergisi* (XXXVI):421-42.
- Cengiz, O. (2021). "13-15. Yüzyıl Ahilik Tecrübesinde Periferik Kültür ve İktisadi Zihniyet". *Bilimname* 3(46):249-72.
- Cengiz, O. & Ünal, M. A. (2019). "Osmanlı Medrese Geleneğinde Zaman, Mekan ve Zihniyet Örgütlenmesi". Ss. 31-70 içinde *Osmanlı Medreseleri-Eğitim Yönetim Finans*, editör F. Aydın. İstanbul: Mahya Yayıncılık.
- Condorcet, M. (2011). *İnsan Zekasının Tarihsel Gelişimi*. Çev. Mahmut Özgil. İstanbul: Sayfa Yayınları.
- Giddens, A. (2012). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*. İletişim Yayınları.
- Işık, V. (2021). *Said Halim Paşa: Bir İslah Düşünürünün Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Kara, İ. (2001). *İslamcılığın Siyasi Görüşleri-I: Hilafet ve Meşrutiyet*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Mannheim, K. (2002). *İdeoloji ve Ütopya*. Haz. Mehmet Okyayuz, Serdar Kayaoğlu. Ankara: Epos Yayınları.
- Mardin, Ş. (2018). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mengüşoğlu, M. Ö. (2021). "Yeniden İslamlaşma ve Said Halim Paşa". Ss. 183-92 içinde *Said Halim Paşa Kitabı Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür*. Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Meriç, C. (1999). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2002). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Popper, K. R. (2013). *Açık Toplum ve Düşmanları*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Said Halim Paşa (2019). *Said Halim Paşa Külliyyatı*. Haz. Vahdettin Işık. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Said Halim Paşa (2011). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. Haz. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tak, A. (2020). "Said Halim Paşa'nın Muhafazakârlık ve İslamcılık Arasında Sosyolojik Vizyonu". *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 5(2):125-49.
- Tüzün, S. (2020). "Bilgi Sosyolojisi Açısından İdeolojik İnşa: MTTB Yayın Organı Örneği". Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.



# EDGAR ALLEN POE’NUN “KUZGUN” VE SADIK HİDAYET’İN KÖR BAYKUŞ ESERLERİNDE TEKİNSİZLİK

THE UNCANNY IN EDGAR ALLEN POE’S “THE RAVEN” AND SADIK  
HİDAYET’S THE BLIND OWL

Şeyma KARACA KÜÇÜK\*

## Öz

Sigmund Freud’un “Tekinsizlik” başlıklı makalesi tekinsizlik deneyiminin izini sürer. Tekinsizliğin temelinde kişinin kendisine hem çok yakın hem de yabancı gelen bir deneyimden kaynaklanan gerilim yatar ve bu da bilinçaltında bastırılanın geri dönüşüne yol açar. Edebi eserler ise Freud’un çalışmasının önemli bir unsuru olması bakımından tekinsizlik etkisini gösteren kaynaklardır. Bu da edebi eserlerin tekinsizliği tartışmak için elverişli bir ortam oluşturduğunu hatta edebiyatın kendisinin tekinsiz olduğuyla ilgili görüşleri beraberinde getirir. Bu bağlamda Edgar Allen Poe’nun “Kuzgun” adlı şiirinde de tekinsizlik önemli bir unsurdur. Anlatıcının bir kuzgunla arasında geçenler şiirde tekinsiz bir etki yaratır. Bunun yanı sıra Poe’nun şiirin estetik kaideleriyle ilgili görüşlerinin “Kuzgun” a yansıdığı ve bu yansımanın da edebiyat ve tekinsizlik arasındaki güçlü bağı ortaya çıkardığı görülür. Benzer bir durum İran edebiyatının modernist yazarı Sadık Hidayet’in *Kör Baykuş* adlı romanında da karşımıza çıkar. Roman, anlatıcının hayal ve gerçek arasındaki sınırdaki dolaşırken karşılaştığı tekinsizlik deneyimiyle örülmüştür. Bu deneyim aynı zamanda yazar, okur ve eser arasındaki etkileşimi gündeme getirerek edebiyatın tekinsizliğine işaret eder. Bu çalışmanın amacı Edgar Allen Poe’nun “Kuzgun,” ve Sadık Hidayet’in *Kör Baykuş* adlı eserlerini tekinsizlik kavramı çerçevesinde karşılaştırmak ve söz konusu metinlerin aynı zamanda edebiyatın da tekinsizliğine işaret eden bir kurguya sahip olduklarını göstermektir.

**Anahtar Kelimeler:** tekinsizlik, Edgar Allen Poe, “Kuzgun”, Sadık Hidayet, *Kör Baykuş*

\* Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Yabancı Diller Bölümü, seymakaracakucuk@hitit.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0134-7001

Geliş Tarihi: 07.04.2022

Kabul Tarihi: 20.08.2022

### **Abstract**

*Sigmund Freud's article "On the Uncanny" traces the experience of the uncanny. At the root of the uncanny lies the tension arising from an experience that is both very close and alien to oneself, and this leads to the return of the suppressed. Literary works are sources that show the uncanny effect because Freud examines the uncanny based on stories. This brings along the views that literary works create a suitable environment for discussing the uncanny, and even that literature itself is uncanny. In this context, Edgar Allen Poe creates an uncanny effect in his poem called "The Raven. In addition, it is seen that Poe's views on the aesthetic principles of poetry in general are reflected in "The Raven" and this reflection reveals the strong bond between literature and the uncanny. A similar situation is encountered in the novel The Blind Owl by Sadik Hidayet, the modernist writer of Iranian literature. The novel is woven with the experience of the uncanny that a narrator, who likens himself to various surrogates, including a blind owl, encounters while walking on the border between fantasy and reality. This experience is also designed to show the uncanny of literature. The aim of this study is to compare Edgar Allen Poe's "Raven" and Sadık Hidayet's The Blind Owl, within the framework of the concept of uncanny, and also to show that they have a fiction that points to the uncanny of literature.*

**Keywords:** *the uncanny, Edgar Allen Poe, "The Raven", Sadık Hidayet, The Blind Owl.*

### **Extended Abstract**

When the concept of the uncanny is pointed out in literature, one of the main resources is Freud's article "Uncanny." In this article, Freud questions the meaning of the uncanny and points to the German origin of the word "unheimlich," and argues that the uncanny emerges in unfamiliar situations. In addition, Freud emphasizes an important feature of the concept of the uncanny while talking about its relationship with the unknown and unfamiliar. It is also that this concept contains the known and the familiar. In other words, the uncanny also refers to a situation that was once familiar to us. According to Freud, the experience of uncanny occurs when repressed childhood complexes come to light, or when primitive beliefs left behind are believed to be reaffirmed. The function of the uncanny built within the framework of all these concepts is also important. Because an uncanny effect or experience sheds light on the dark corridors of the subconscious and opens the door to the secrets of fear and insecurity.

Literature also plays an important role in the analysis of this mystery. In his comprehensive work titled *Uncanny* (2003), Royle argues that literature itself is uncanny. Considering the concept of literature and the uncanny together is related to Freud's view that the uncanny emerges mostly with the erasure of the line between the dream and the real. Just like the uncanny, the position of literature between imagination and reality is ambiguous. In this context, literature is built on an uncanny ground, and in fact, it brings the reader together with familiar faces in a world that is both foreign and familiar to him/her. Thus, the reader gets the chance to discover himself/herself. In addition, while literary works fulfil this function depending on their level of competence in general, sometimes they make the direct experience of uncanny a part of the fiction. Edgar Allen Poe's poem "The Raven"

and Sadık Hidayet's novel *The Blind Owl* are among the works that successfully reflect the experience of the uncanny.

Edgar Allen Poe, who paints a rather gloomy atmosphere in his works, reflects the sadness and pessimism that lie deep in the human soul. This reflection in his poem "The Raven" allows us to trace the experience of the uncanny that Freud discussed in his article "The Uncanny" because this experience is closely related to subconscious elements. In the poem, the narrator's subconscious, the conflicts he experiences and the tension are represented by a raven entering his room. The raven is a reflection of the narrator's divided self; It is a mourning for the lost ideal of beauty represented by the lost lover Lenore. This situation also points to the moment of the uncanny experience of the poet as an artist. As a matter of fact, while Poe questions the aesthetic principles of poetry in general in his article titled "The Philosophy of Writing," he states that attaining beauty is the ultimate goal for the poet. "Raven" also follows this principle. For this reason, the narrator in the poem actually brings about questioning the role of the poet. When the tension between the beauty and the ugly is combined with the subconscious elements, it turns into an uncanny experience. In this respect, Poe's poetry is both fictionally woven with uncanny elements and is an indicator of the uncanny of literature in general.

The same situation is observed in Iranian modernist artist Sadik Hidayet's work called *The Blind Owl*. While reality and imagination are intertwined in the novel, the inner conflict experienced by the narrator as a painter and writer becomes clear through a beautiful woman whom he desires and idealizes. However, in the novel, women signify both beauty and ugliness because the images are very diverse in that they also reflect the narrator's mental world. The relationship that the narrator pushes into his subconscious and wants to establish with the woman he desires is also closely related to his repressed childhood memories. In this respect, the female figure is an important element that creates an uncanny effect in Hidayet's novel. In addition, it is not only the female figure that creates the uncanny effect, but also the shadow that the narrator encounters and takes on various forms. The transformation of this shadow into an animal figure also provides an uncanny effect. The narrator, who is frequently confronted with his own shadow and vacillating between his outer world and his inner world, experiences a split of self. This situation is revealed by the "double" theme in the work. Similar to Poe's narrator, the division experienced by the narrator also constitutes the source of the experience of the uncanny between the artist and the artwork. The allegorical relationship established between the woman and the work of art in the work is similar to the one in "The Raven." This shows that the experience of the uncanny, which is reflected in the work of art, emerges through the narrator in the role of the writer in *The Blind Owl*.

In this context, it is observed that there is an uncanny experience created in both works that is quite similar to each other. Sadik Hidayet's use of western narrative tradition also plays a role in this similarity. Michael Beard, who conducted a detailed study on this subject, claims in *Hedayat's Blind Owl as a Western Novel* (1990) that Hidayet read the works of Edgar Allen Poe and contradictory situations about reality are frequently used in *The Blind Owl*. Although Beard does not mention the reflection of Poe's poem "The Raven" on *The Blind Owl*, there are similarities in

both works on the basis of the uncanny effect. What makes this experience more special is the fact that the reading and writing activity, which has an important place in both “The Raven” and *The Blind Owl*, are combined with the fictional elements that create the uncanny, revealing the uncanny nature of literature. In this context, our study will primarily focus on how the tension between reality and imagination increases the uncanny effect in both works. Then, the shadows in the form of animals, which strengthen the narrator’s experience of the uncanny and emerge as a reflection of their subconscious, will be discussed. In the section titled “The Trance State or Madness as an Uncanny Experience,” it will be mentioned that the trance or madness is an important part of uncanny experiences of both narrators. Finally, it will be revealed that the female figures in the texts are also used to increase the narrator’s experience of the uncanny. Thus, “Raven” and “Blind Owl” will be compared as fictions where the uncanny is an important part of the texts, reflects the narrators’ subconscious, and beyond that, literature itself is an uncanny experience.

## Giriş

Tekinsizlik kavramı felsefeden politikaya, psikanalitikten edebiyata çeşitli düşünce alanlarında karşımıza çıkar. Bu kavramı ilk defa on dokuzuncu yüzyılın başlarında Alman filozof Fredrick Wilhelm Joseph Schelling *Mitolojinin Felsefesi* adlı eserinde kullanır. (Kara, 2021: 1145). Daha çok psikanalitik kuramın sınırlarında anlamı yoğunluk kazanan tekinsizlik kavramı Ernst Jentsch ve Freud tarafından derinlemesine irdelenmiş ve edebiyatla ilişkilendirilmiştir.

Jentsch, Hoffman’ın “Kum Adam” adlı öyküsünden yola çıkarak tekinsizliği daha çok belirsizlik kavramı üzerinden ele alır. Freud ise tekinsizliğin sadece belirsizlik çerçevesinde ele alınmasını yetersiz bularak bilinçaltı ile ilişkisine odaklanır ve yine aynı öykü üzerinden bu kavramı tartışır. Bu itibarla edebiyatta tekinsizlik kavramından bahsedildiğinde en önemli referans kaynaklarından biri Freud’un “Tekinsizlik” adlı makalesidir. Freud bu makalesinde tekinsizin anlamını sorgular ve kelimenin Almanca kökenine işaret ederek şunları söyler; “Almanca “unheimlich” kelimesi “heimlich” kelimesinin zıttıdır. “Heimlich” ise tanıdık, bilindik ve evle irtibatlı olan anlamına gelir. Bu yüzden tekinsiz olanın korkutucu olmasıyla ilgili vardığımız sonuç bilinmezliğinden ve tanıdık olmamasından kaynaklanır” (Freud, 1916: 220).

Bunun yanı sıra Freud, tekinsizlik kavramının bilinmeyen ve tanıdık olmayanla ilişkisinden bahsederken önemli bir özelliğine de vurgu yapar. O da bu kavramın aynı zamanda bilinen ve tanıdık olanı barındırmasıdır. Yani tekinsiz olan bir zamanlar bize tanıdık ve bilindik gelen bir duruma da işaret eder. Freud’a göre tanıdık olan ancak kişiye yabancı gelen tekinsizlik deneyimi “bastırılmış çocukluk karmaşalarının gün yüzüne çıkmasıyla ya da

geride bırakılan primitif inançların yeniden doğrulandığı zannedildiğinde meydana çıkar" (Freud, 1919: 219). Yani tanıdık olan aslında bastırılmış vaziyettedir ve böylece yabancılaşarak korku, güvensizlik, belirsizlik hissi yaratır.

Tüm bu kavramlar çerçevesinde inşa edilen tekinsizliğin işlevi de önemlidir. Zira tekinsiz bir etki ya da deneyim bilinçaltının karanlık dehlizlerine ışık tutar ve korkunun, güvensizliğin sırlarına kapı aralar. Bunun yanı sıra Kristeva'nın deyimiyle "içimizdeki yabancıyı keşfetmemizi sağlar" (Royle, 2003: 7). Bu keşifte edebiyatın da önemli bir rolü vardır. Royle, Tekinsiz adlı kapsamlı çalışmasında Harold Bloom'un Freud'un "Tekinsiz" başlıklı makalesini "estetikle, edebi eleştiriyi ve kuramla ve bunların ötesinde edebiyatın yabancı olan yönüyle ilişkilendirdiğini" söyler ve dolayısıyla "edebiyatın kendisinin tekinsiz" (Royle, 2003: 15) olduğunu belirtir. Edebiyat ve tekinsizlik kavramının birlikte anılması ise yine Freud'un tekinsiz olanın en çok da hayal ve gerçek olan arasındaki çizginin silinmesiyle ortaya çıktığı yönündeki görüşüyle ilgilidir. Zira tekinsiz, nasıl gerçek ve hayal arasındaki muğlak alanda beliriyorsa "edebiyat da bu iki zıt kutbun yerini sarsar" (2003: 15). Bu bağlamda edebiyat tekinsiz bir zemin üzerine kuruludur ve aslında okuru hem kendisine yabancı gelen hem de çok aşına olduğu bir dünyada yine kendisine yabancı olmasına rağmen tanıdık gelen yüzlerle karşılaştırır. Böylece okur, kendini de sürekli olarak keşfetme şansı yakalar. Bunun yanı sıra edebiyat eserleri genel manada yetkinlik derecelerine bağlı olarak bu işlevi yerine getirirken kimi zaman doğrudan tekinsizlik deneyimini kurgunun bir parçası haline getirir.

Edgar Allen Poe'nun "Kuzgun" adlı şiiri ve Sadık Hidayet'in *Kör Baykuş* adlı romanı da tekinsizlik deneyimini başarılı bir biçimde yansıtan eserler arasındadır. Bu bağlamda her iki eserde yaratılan ve birbirine oldukça benzeyen bir tekinsizlik deneyiminin olduğu gözlemlenir. Bu benzerliğin kaynağında Sadık Hidayet'in batılı anlatı geleneğinden yararlanması da rolü vardır. Bu konu hakkında detaylı bir çalışma yürüten Michael Beard *Hedayat's Blind Owl as a Western Novel* (1990) adlı çalışmasında Hidayet'in Edgar Allen Poe'nun eserlerini okuduğunu ve *Kör Baykuş*'ta da gerçeklikle ilgili çelişkili durumların sıklıkla kullanıldığını ileri sürer. Ona göre "hem Poe hem de Hidayet arasındaki benzerlik olağan bir gerçeklikle korkutucu ve çirkin bir gerçeklik arasındaki mesafeyi aşarak şüphe hissinden ve ani geçişlerden kaynaklanır" (1990: 118). Beard, her ne kadar Poe'nun "Kuzgun" şiirinin *Kör Baykuş*'a olan yansımasından bahsetmese de tekinsizlik etkisi temelinde iki eserde de benzerlikler görülür. Bu deneyimi daha özel kılan ise gerek "Kuzgun"da gerekse de *Kör Baykuş*'ta önemli bir yer tutan okuma ve yazma etkinliğinin tekinsizlik yaratan kurgusal unsurlarla birleşerek edebiyatın tekinsiz doğasını ortaya koymasındır.

Bu bağlamda çalışmamızda öncelikle her iki eserde de gerçeklik ve hayal arasındaki gerilimin tekinsizlik etkisini nasıl arttırdığı üzerinde durulacaktır. Bir sonraki bölümde eserlerde anlatıcıların tekinsizlik deneyimini güçlendiren ve bilinçaltılarının bir yansıması olarak ortaya çıkan hayvan suretindeki gölgeleri tartışılacaktır. “Tekinsiz Bir Deneyim Olarak Trans Hali ya da Delirmek” başlıklı bölümde ise her iki anlatıcının da tekinsiz deneyimlerinin delirmenin eşiğine gelmekle sonuçlandığından bahsedilecektir. Son bölümde ise metinlerde kullanılan kadın figürlerinin de anlatıcıların tekinsizlik deneyimini arttırmak üzere kurgulandığı ortaya konacaktır. Böylece tekinsizliğin metinlerin önemli bir parçası olduğu, anlatıcıların bilinçaltını yansıttığı ve bunun da ötesinde edebiyatın kendisinin tekinsiz bir deneyim olduğuna işaret eden kurgular olarak “Kuzgun” ve “Kör Baykuş” karşılaştırılacaktır.

### **Gerçek ve Hayal Arasında *Kör Baykuş* ve “Kuzgun”**

Edgar Allen Poe’nun “Kuzgun” adlı şiirinde gerçekle hayal arasındaki sınırdaki deneyimlenmiş bir olay anlatılır. Anlatıcı “kasvetli bir gece yarısı yorgun ve bitkin” şekilde “unutulmuş, tuhaf ve antika bilimsel kitaplar üzerinde” düşünmektedir ve “dalmak” üzereyken “bir tıkırtı” (Poe, 2021: 161) işitir. Böylece şiirde anlatıcının başına gelen olayın uyku ile uyanıklık arasında meydana gelmiş olabileceği ve bu deneyimin hayal ve gerçek arasında gerçekleştiği anlaşılır.

Benzer biçimde Sadık Hidayet’in *Kör Baykuş* adlı eseri de zamanın, mekânın ve hatta karakterlerin iç içe geçtiği; gölgeyle asıl suretin birbirinin yerini aldığı böylece hayal ve gerçeğin sınırlarının belirsizleştiği bir romandır.

Bu belirsizlik daha romanın ilk sayfasında okura kendisini açma gayesi taşır. “Hayatta, tıpkı cüzam gibi, ruhu inzivada yavaş yavaş yiyen kemiren yaralar”dan bahseden anlatıcı, ruhun da bu yaralardan etkilendiğini söyler ve “ruhun komadayken, uykuyla uyanıklık arasındaki berzahta görünen gölgesinin aksini anlayacak kimse çıkacak mı?” (Hidayet, 2020: 5) şeklindeki sorusuyla doğrudan okuru kendisine muhatap kılar.

Bu anlamda *Kör Baykuş*’ta tekinsizlik deneyiminin gerçekle hayal arasındaki çizginin sarsıldığı bir yerde ortaya çıktığı/çıkacağı görülür. Anlatıcı ilk olarak ruhun müphem bir alandaki gölgesinin aksini anlayacak biri olup olmadığını sorgulayarak adeta tekinsizlik deneyimini anlamlandırma gayesi taşır. Genel manada ortaya çıkan bu arzu anlatıcının “biri bunları söyleyecek veya yazacak olsa [...] insanlar yaygın geleneklere ve şahsi inançlarına göre, onları hem kuşkucu hem de alaycı gülümsemeyle karşılar” (2020: 5) şeklindeki ifadesiyle edebiyatta tezahür edebilecek bir

arzuya da gönderme yapar. Böylece genel manada edebiyatın, özelde ise *Kör Baykuş*'un okuru, hayal ve gerçek arasında bir dünyaya davet ettiği; bu dünyanın aynen ruh gibi hem kişiye çok yabancı hem de bir o kadar bilindik geldiği ima edilir ve yazarın ruhundan süzülen anlatı dünyasının gölgesini anlayacak bir okurun olup olmadığını sorgulanır. Sonrasında anlatıcı "başından geçen ve sarsıntısını asla unutamayacağım" dediği bir olayı yazacağından bahseder ve yazma gayesini şu şekilde açıklar: "Eğer şimdi yazmaya karar verdiğim, bu sadece kendimi gölgeme tanıtmak için" (2020: 6). Anlatıcı yazarın, kendisiyle ve gölgesiyle kurduğu bu ilişkide tekensizlik deneyiminin ipuçları vardır. Zira uyku ve uyanıklık halinin gerçek ve hayal olana paralel biçimde edebiyatın sınırlarıyla örtüşmesi hem edebiyatın kendisinin tekensiz olduğuna yapılan bir göndermedir hem de yazarın bu dünyada kendi gölgesiyle bir ilişki kurma biçimi geliştireceğine işaret eder. Tekensiz bir romanın içinde okur da kendisine yer bulur. Zira anlatıcı yazar, yazma gayesini açıkladıktan hemen sonra şunları söyler; "Duvardaki eğik bir gölge, yazdığım her şeyi büyük bir iştahla yutuyor. İşte bu yüzden birbirimizi iyi tanıyıp tanımadığımızı kontrol edeceğim. Başkalarıyla tüm ilişkilerimi kestiğimden beri kendimi daha iyi tanımak istiyorum" (2020: 6).

Anlatıcı yazar kullandığı bu ifadelerle adeta hem kendi gölgesini bulma serüveninden hem de gölgesi olarak okuru tabi tutacağı bir sınavdan bahseder. Her ne kadar en başta "berzahı" andıran bu alem tekensizliğin metaforik bir açılımı olarak görünse de roman, somut olarak anlatıcı yazarın yazmaya başlamasıyla tekensizlik deneyimleriyle de örülür. Zira anlattığı öyküde de gerçek ve hayal arasındaki çizgi oldukça belirsizdir. Anlatıcının hayal ve gerçek arasında deneyimlediği tekensizlik anlarından biri şu cümlelerde oldukça net bir biçimde görülebilir: "Yolun iki yanını sis kaplamıştı. Araba süratle ve kendine özgü rahatlıkla tepelerden, ovalardan ve çaylardan geçiyordu. Etrafımda ne düşte ne de uyanıkken görebileceğim yeni ve eşsiz bir manzara: Kesik kesik tepeler, acayip ve garip lanetlenmiş ağaçlar vardı" (2020: 24).

"Kuzgun"daki anlatıcı da *Kör Baykuş*'a benzer şekilde edebiyatın yarattığı tekensiz bir etkinin tesirindedir. Zira unutulmuş, tuhaf ve antika bilimsel kitaplarla ilgilenmektedir. Bu ilgi şiirde Freud'un bahsettiği primitif inançları yani büyüyle, ruhla, metafizik âlemlerle olan irtibatı kuvvetlendirmek ve böylece tekensizlik etkisi yaratmak için de önem arz eder. Onu bu kitaplara iten ise sevdiği kadın Lenore'un ölümünden duyduğu "kederi" yok etme isteğidir. Bu anlamda şiirde "forgotten lore" şeklinde geçen ve kadim öğretiler içeren kitaplar anlamına da gelen eserlerle ilişki kuran anlatıcı aynı zamanda okur rolündedir ve eski, tuhaf kitaplara sığınarak edebiyatın gizemli, korku salan tekensiz alanlarında dolaşır.

Böylece hem Poe'nun şiirinde hem de Hidayet'in romanında tekensizlik edebiyatla ilişkilendirilerek hayal ve gerçek arasında meydana gelen

olaylarla örülür. Bu gerilim anlatıcıların bastırılmış arzularını, korkularını keşfetmeleri; kendileriyle yüzleşmeleri için önemli bir unsurdur. Bu yüzleşmede tekinsizliğin önemli bir parçası olan ve Freud'un "Tekinsizlik" başlıklı makalesinde yer verdiği "tekrarlamaların" (Freud, 1919: 239) her iki eserde de önemli bir rol oynadığı görülür.

### **Kuzgun ve *Kör Baykuş*'ta Tekrarlayan ve Sayıklayan Gölgeler**

Freud "Tekinsiz" adlı makalesinde tekinsiz olanı "tanıdık olan ya da bastırılmış bir durumun tekerrür etmesi" (Freud, 1919: 241) şeklinde ele alır. Bu anlamda gerek "Kuzgun" gerekse de *Kör Baykuş* hem görsel hem işitsel manada anlatıcıların bastırdıkları korkuları ve arzularının tezahürü olarak tekrarlar ve sayıklamalarla doludur. Örneğin "Kuzgun"da arzulanan kadın ve onun ölümünden kaynaklanan melankolik ruh hali tekerrür eden kelimeleri beraberinde getirir. Şiirde anlatıcının odasına giren kuzgun sürekli aynı kelimeleri sayıklar. Tekinsiz etkiyi sağlayan en önemli dinamik olarak da kuzgunun tekrarladığı kelime gösterilebilir. Zira anlatıcının uyku ile uyanıklık arasındayken odasına giren ve iletişim kurmaya çalıştığı kuş sürekli "Bir daha asla!" (Poe, 2021: 167) ifadesini kullanır. Anlatıcı, konuşan bir kuzgun karşısında hayrete düşer ve arkadaşlarından neden ayrıldığını, sahibinin kim olduğunu sorgular ve hatta çıkarımlarda bulunur. Sahibinin ona bu kelimeyi öğretmiş olabileceğini düşünür. Her ne kadar başta bu kelimenin öğretildiğine kanaat getirirse de daha sonra hayatında cevabını bulamadığı soruları kuzguna sormaya başlar. Elbette bu sorular onu kedere sürükleyen sevdiği kadının ölümüyle ilgilidir. "Dehşetin dönüp dolaştığı bu evde" kuzguna "var mı bir deva Tur-i Sina'da" (Poe, 2021: 167) diye soran anlatıcının aldığı cevap "Asla" olur. Dolayısıyla Kuzgun'da tekrar edilen bu kelime tekinsizlik etkisi yaratmada önemli bir rol üstlenir.

*Kör Baykuş*'ta ise tekerrür eden öncelikle anlatıcının çizdiği resimlerdir. Bu resimlerle ilgili şunlar söylenir:

"Ancak garip bir şey, inanılmaz bir şey var. Nedendir bilmiyorum, ta baştan beri resimlerimin hepsinde de sahne olarak tek çeşit ve tek şekil var! Hep bir selvi ağacı çiziyordum. Ağacın altında kamburu çıkmış bir ihtiyar, Hintli esrarkeşler gibi başında şalı, abasına sarınmış halde bağdaş kurup oturmuş. İhtiyar, sol elinin işaret parmağını hayret ifadesiyle dudaklarına götürmüştü. Karşısında siyah, uzun elbiseli bir kız, ona bir nilüfer çiçeği sunuyor. [...] Acaba bu sahneyi daha önce de gördüm mü? Yoksa uykuda ilham mı gelmişti, bilmiyorum" (2020: 8).

"Kuzgun"a benzer şekilde *Kör Baykuş*'ta da sürekli okurun karşısına anlatıcının saplantı halinde çizdiği bir resmin çıkması dikkat çeker. Sayıklama haline dönüşen bu resimlerin tekinsizliği gerçekle hayal arasında muğlak bir zeminde sunulur. Nitekim çizdiği bu resmin gerçekle



bir bağlantısı olup olmadığını sorgulayan anlatıcı aynı zamanda resmettiği figürlerle de sık sık karşılaşır. Örneğin resimde ortaya çıkan kızı odasının arkasındaki arsada görür. "Hint tapınaklarında raks eden kızlara" benzettiğini söylediği genç kızın "mest edici Türkmen gözleri" (2020: 10) anlatıcıyı hem korkutur hem de kendisine çeker. "Evreni dolduran esir maddesi"ne benzeyen bir halde bulunan genç kız adeta "gökten inen meleş" (2020: 11) andırır. Anlatıcı, genç kızın aşkını arzular ancak genç kıza bir daha göremediği için onu yitirdiğini düşünür.

Benzer bir arzu ve kaybediş "Kuzgun"da da vardır. Bu arzuya ve kaybedişe bağlı olarak ise anlatıcının yansıması olarak kuzgun ortaya çıkar. Tekerrür ediş bu sefer tekensizliğin önemli bir unsuru olan ikiz temasıyla belirginleşir. Yani kuzgun aslında anlatıcının ikizidir. Chris Beyers de bu duruma dikkat çekerek kuzgun ve anlatıcı arasındaki diyaloga farklı ve önemli bir açıdan yaklaşır. Ona göre "kuzgun aslında anlatıcının bir yansımasıdır" (2013: 13). Tekrar ettiği "asla" kelimesi sevdiği kadını bir daha göremeyecek olmasından kaynaklanan kaybettiği umudu temsil eder. Bu açıdan "kuzgun kaybedilen umudun bir sembolüdür" (2013: 14). Yani kuzgun bilinçaltında bastırılan ölüm gerçeğinin geri dönüşüdür. Bu yüzden kuzgunu "uğursuz, "şeytan," "yine de "kâhin" (Poe, 2021: 167) olarak nitelendiren anlatıcı konuştuğuna inandığı kuş karşısında tekensizi deneyimler. Bu durum ise tekensizliğin başka bir yönüyle daha ilintilidir. Kate Huber "Failures to Signify Poe's Uncanny Animal Others" başlıklı çalışmasında "insan doğası ve hayvan arasındaki belirsiz sınırın Freud'un tekensiz olarak belirttiği aynı dehşetten beslendiğini" (2018: 84) vurgular. Dolayısıyla konuşan bir kuş insana özgü bir özellik taşıması bakımından tekensizliğin de kaynağında olan sınırlar arası belirsizliğin göstergesidir. Bundan dolayı Huber kuzgunu da insana benzerliği fakat aynı zamanda garip farklılığından dolayı "tekensiz bir hayvan" (2018: 89) olarak ele alır. Bu tekensizlik sebebiyle anlatıcı, kuzgunun tekrar ettiği kelimenin sorduğu soruların bir karşılığı olup olmadığını anlamaya çalışırken delirmenin eşğine gelir (2018: 90). Bunun yanı sıra kuzguna atfedilen özellikler yine Freud'un bilinçaltındaki primitif inançların geri dönmesiyle tekensizliğin ortaya çıktığı tezini doğrular. Zira konuşan bir kuş imgesi doğüstü güçlere işaret ederken, ıllkellikle ilişkilendirilen animistik yani evrenin/doğanın bir ruha sahip olduğu anlayışıyla da örtüşür.

Hayvanın sembolleşerek anlatıcının yansıması yani ikizi haline gelmesi ve böylece benliğin farklı şekilde tezahür ederek tekerrür edişi *Kör Baykuş*'ta karşımıza çıkar. Her iki eserde hayvanların anlatıcılarla olan irtibatı onların yansımalarını göstermesi bakımından önemlidir. Romanın büyük bölümünde baykuş ismi anılmamasına rağmen anlatıcı, eserin sonlarına doğru kendisini kör bir baykuşa benzetir. Bu benzetme romanın

önemli bir izleği haline gelen ölümle yakından ilişkilidir. Zira baykuş “çeşitli toplumlarda ve farklı zamanlarda çoklukla uğursuz kabul edilen bir hayvandır” (Gülakan Kaman, 2015: 1148). Bu uğursuzluğun sebebini Kaman şu şekilde açıklar; “Baykuşun genel olarak uğursuzluk getirdiği inancında baykuşun iri kafasının hareket kabiliyeti (270 derece dönebilme özelliği), geceleri de görmesini sağlayan ve ışık saçan kocaman gözlerini büyütüp serçe gibi kuşları adeta büyüleyerek avlaması, sessizliği delen ötüşüyle viranelerde yaşaması ve çıkardığı sesin sevilmemesi sayılabilir” (2015: 1139).

Bu açıklama doğrultusunda anlatıcının neden kendini kör bir baykuşa benzettiği netlik kazanır. Ölümle boğuşan, odasını bir “mezara” benzeten ve kendini “dehşetli gölgeler” (2020: 83) tarafından kuşatılmış olarak düşünen anlatıcı sık sık “ölüm korkusu” (2021: 61) yaşar. Kendini uğursuzluk getireceğine inanılan bir hayvana benzeterek ölümü yakinen hissetmesi aynı zamanda hastalığıyla da yakından ilişkilidir. Öksürdüğünde “kan” gelmesi, uyumak istediğinde uyuyamaması ve “bir ateş çemberiyle” (2020: 79) başının sıkıştırıldığını hissetmesi ölüm korkusuyla birleştiğinde onun ölümcül bir hastalığa yakalanmış olabileceği ihtimalini doğurur. Zira romanda sık sık kan ifadesi geçer. Öksürüğünün kanlı bir hal aldığı da görülen anlatıcı (2020: 78) bu haliyle sessizliği delen ve ötüşü uğursuz olarak nitelendirilen baykuşa benzer. Kendisini de bu bağlamda baykuşa benzeten anlatıcı şunları söyler; “O anda bir baykuşa benzemiştim ama iniltilerim boğazımda takılıp kalmıştı ve onları kan lekeleri şeklinde tükürüyordum” (2020: 84).

Karısının kardeşi de “hekimbaşı senin öleceğini söylemiş, şerrinden kurtulacaktım” (2020: 83) diyerek bir bakıma yine baykuşa atfedilen uğursuzluğu anlatıcı için kullanır. Tüm bunlar baykuşun sembolleşerek anlatıcının bir yansıması yani ikizi haline geldiğini gösterir ve tekinsiz bir etki oluşturulmasına hizmet eder. Nitekim Freud’a göre ikiz “ölümün korkunç bir alametidir” (1916: 235). Dolayısıyla anlatıcı kendini benzettiği kör baykuş aracılığıyla aslında ölümün kendisini deneyimler. Üstelik baykuş sadece anlatıcıya benzemekle de kalmaz. Aynen “Kuzgun”da olduğu gibi insansı özelliklere büründürülür. Kendini baykuşa benzeten anlatıcı şunları düşünür: Benim gibi düşünüp durduğuna göre, belki baykuşun da bir hastalığı vardı” (2020: 84). Baykuşu, düşünen bir hayvan olarak gören anlatıcı benzetmelerine bir yenisini daha ekler ve “duvardaki gölgem tam da bir baykuşa benziyordu. Adeta eğilmiş yazdıklarımı dikkatle okuyor gibi duruyordu. Kesinlikle iyi anlıyordu, sadece o anlayabilirdi. Göz ucuyla gölgeme baktıkça ürperiyordum.” (2020: 84) ifadelerini kullanır. Önce kendini sonra gölgesini baykuşa benzeten; baykuşu ise insan biçiminde ele alan anlatıcı kullandığı gölge imgesiyle romanın başında bahsettiği

gölgeye yani okura da gönderme yapar. Yazarın gölgesi olan okur da böylece bir baykuşa dönüşür. Bu dönüşüm romanın temel meselelerinden biri olan anlatıcının gölgesiyle kurduğu ilişkiyi de dikkat çekici kılar. Nitekim anlatıcının gölge olarak nitelendirdiği sadece kendi gölgesi ve baykuşa benzeyen okur gölgesinden ibaret değildir. Bu gölgeler onun uyku ve uyanıklık arasında zihnine doluşan başka suretleri de barındırır. Penceresinden baktığında gördüğü "öteberi satan ihtiyar, kasap, dadısı ve "kaltak" (2020: 78) olarak nitelendirdiği karısı... Bu karakterlerin hepsi anlatıcının birer gölgesi haline gelir.

"Aralarında mahpus kaldığım gölgeler" dediği şekilleri romanın sonlarına doğru kendisiyle özdeşleştiren anlatıcı bu şekillerle ilgili ise şunları söyler;

"Bütün bu görünüşler bende mevcuttu ve bana aitti. Bu korkunç, canice ve gülünç maskeler bir parmak ucu hareketiyle değişiyorlardı. Kuran okuyan ihtiyarın, kasabın, karımın hepsinin şekillerini kendimde gördüm. Bende yansıyor gibiydiler. O görüntülerin hepsi bende olduğu halde hiçbiri bana ait değildi [...] Ne olursa olsun elimden neler gelebildiğini anladım ve kabiliyetimi, yeteneğimi fark ettim" (2020: 78).

Romanda aynı zamanda karaktere de bürünen bu şekillerin yazarın aslında bir yansıması olması ve gölge şeklinde belirmesi tekensizlik deneyiminin bir göstergesidir ve ikiz temasının varlığına da işaret eder. İkiz teması ise Freud'un "Tekensizlik" adlı makalesinde Otto Rank'e atıfta bulunarak değindiği bir meseledir. İkiz "aynadaki yansımalarla ve gölgelerle" (Freud, 1916: 221) bağlantısı olan bir temadır. Yani tekensizliğin farklı tezahürleri kişinin benliğini yansıtmak için bir araçtır. Dolayısıyla *Kör Baykuş*'un neredeyse tamamına nüfuz eden anlatıcının gölgelerle olan münasebeti tekensizlik deneyiminin bir parçası haline gelir.

Bunun yanı sıra gölge figürler edebiyatın neden tekensiz olduğunu da romanda konu haline getirir. Zira *Kör Baykuş*'ta, kurgusal dünyada yazar ve okur arasında tekensiz bir ilişkinin varlığına gönderme yapılır. Yazarın gölgesi olarak kurguya yansıyan karakterler yazarın yansıması oldukları kadar okurun da yansımasıdır. Çünkü nihayetinde okur da yazarın bir yansımasıdır. İnsanların evrensel olarak aynı tecrübeleri edinebilmeleri ve yazarın da bu tecrübeyi yansıtmaya gücü okur ve yazar arasındaki ilişkiyi belirleyen en önemli ölçütlerden biridir. Dolayısıyla kurgunun tekensiz unsurlar barındırdığı kadar okuma ve yazma etkinliğinin kendisiyle ilgili olması da edebiyatın tekensizliğini gözler önüne serer.

Bu açıdan yaklaşıldığında "Kuzgun"da ve *Kör Baykuş*'ta anlatıcıların yansımalarının tekensiz bir deneyim temelinde ele alındığı; kimi zaman sayıklamalarla kimi zamanda gölgelerle bu deneyimin somutlaştığı

ve hayvanlar aracılığıyla sembolik bir temsil düzeyine taşındığı açıkça görülür. Anlatıcılar aynı zamanda tekinsiz deneyimlerinin kaynağında olan travmatik olayları yani ölüm tehdidini ya da korkusunu bastırmak ister. Ancak kendilerini bir tür trans halinde ya da delirmenin eşğine gelmiş olarak bulurlar. Bu da tekinsiz bir etki yaratarak anlatıcıların gölgelerle yani öteki benleriyle irtibatını güçlendirir.

### **Tekinsiz Bir Deneyim Olarak Trans Hali ya da Delirmek**

İnsanın “mekanik biçimde algılandığında kullanılan bir terim olarak otomatizm “uyurgezerlik, sara nöbetleri, trans hali ve delilikle” (Bennet & Royle, 2018: 56) ilişkilendirilir. Freud da tekinsizlik ve delirmek arasındaki ilişkiden bahsederken delirmenin dışı vurulduğu durumda tekinsizlik etkisinin söz konusu olduğuna zira sıradan hareketlerin altında mekanik, otomatik bir sürecin devreye girdiğine dair bir duygu yaratıldığına işaret eder (1916: 227). Bu tür durumlarda ise insan gerçekte olan bağı yitirme derecesine gelir. Gerek Poe’nun “Kuzgun” şiirinde gerekse de *Kör Baykuş*’ta “otomatizm,” baskın şekilde tekinsiz bir etki yaratmak üzere trans halindeki ya da delirmenin eşğine gelmiş anlatıcılar aracılığıyla aktarılır.

Kuzgun’da anlatıcı, sevdiği kadın Lenore’un ölümü üzerine üzüntü içindedir ve onun anısını unutmak için “avutucu bir iksir” (Poe, 2021: 167) içmek ister. Dolayısıyla aslında gerçeğin ağır yükünü yani ölümün ağırlığını üzerinden atıp hafiflemeyi ve olayları uyanık olduğundan farklı bir şekilde bulmayı arzular. Bu durum onu delirmenin de eşğine getirir. Aynı arzu *Kör Baykuş*’ta da karşımıza çıkar. Bu yüzden anlatıcı neredeyse bütün roman boyunca sık sık afyon içer. Onun da arzuladığı, görmeyi hayal ettiği hatta yücelik attettiği bir kadın vardır. Özellikle sevdiği kadının gözlerine ihtiyacı olduğunu söyleyen anlatıcı “onun bir bakışı benim bütün felsefi müşkülâtımı ve ilahi muammalarımı çözecekti. Onun bir bakışıyla benim için gizli ve sembol diye bir şey kalmayacaktı” (Hidayet, 2020: 13) der. Tüm bunların gerçekleşmesi için ise şunları söyler; “O andan itibaren içki ve afyonun dozunu arttırdım. Ama ne yazık ki, umutsuzluk ilaçları düşüncemi felç edip uyuşturacağı yerde günbegün, saatbesaat, dakibedakika onun endamını, yüzünü, gözlerimin önünde daha çok canlandırdı” (2020: 13).

*Kör Baykuş*’un anlatıcısı nasıl sevdiği kadının gözleriyle tekrar buluşmak için can atıp hayal âlemine sığınarak uyuşturucuya ihtiyaç duyuyorsa “Kuzgun”daki anlatıcı da sevdiği kadının gözleriyle tekrar karşılaşabilmek için aynı maddeden medet umar. Ancak bunlar gerçeğin kederini azaltacağı yerde daha da şiddetlendirir. “Kuzgun”da anlatıcının odasına giren ve konuşan kuzgunun “Asla” şeklinde sürekli tekrarladığı kelime bu unutmaya arzusunun sonra da tekrarlanır. Böylece hayal ve gerçek arasındaki

gerilime bağlı olarak gelişen tekensizlik etkisiyle anlatıcı delirmenin eşğine sürüklenir. Bu bağlamda anlatıcıların trans halindeki ya da delirmenin eşğine geldiklerindeki görüntüleri bastırdıkları ölüm gerçeğinin hem gün yüzüne çıkmasına hem de anlatıcıların bu gerçeği unutmaya çabasına işaret eder.

*Kör Baykuş*'ta da anlatıcının afyon kullandığına ilişkin bilgiler sıkça karşımıza çıkması bakımından yoğun bir gerilimi de beraberinde getirir. Hasta adam, afyon içer içmez kendini "renklerle ve resimlerle dolu meçhul bir dünyada" (2020: 72) bulur. "Bitkisel bir âlemde" dolaştığını hatta "bitki olduğunu" (2020: 72) düşünür. Bu trans halinin kaynağında ise unutmaya arzusunun yatması dikkat çeker. Zira her iki anlatıcının unutmak istediği bir kadındır. Bu anlamda her iki eserde kadınların, anlatıcıların hayatlarındaki rolleri de önem kazanır. Zira bu kadınlar onların kendileriyle ve bilinçaltı unsurlarıyla irtibat kurmak için bir araçtır.

### **"Kuzgun" ve *Kör Baykuş*'un Uhrevi ve Dünyevi Kadınları**

Poe'nun ve Hidayet'in eserlerinde tekensizliğin izini sürerken karşılaşılan en önemli figürler kadın olarak karşımıza çıkar. Zira her iki anlatıcı da kaybedilen bir kadının yasını tutar. Bu anlamda kadın karakterler anlatıcıların bastırdıkları arzularını görünür kılmak ve ölüme ilişkin tutumlarını anlamak için önemli bir yer tutar.

"Kuzgun"da Lenore'yı kaybeden anlatıcı derin bir keder hisseder. Bu keder Poe'nun şiirindeki tekensizlik etkisi açısından önemli bir açar kelimedir. Zira Poe şiirde ölü bir kadının arkasından tutulan yası işlerken aslında bu kadının temsil ettiği değerleri de ön plana çıkarır. Şiirde kaybedilen güzel kadın "meleklerin Lenore diye andığı biricik ve pırlı bir bakire" (Poe, 2021: 161) şeklinde bahsedilir. Bu durum kadının dünyevi olmaktan ziyade uhrevi niteliklerle anıldığının bir göstergesidir.

Poe'nun kadın karakteri bu tür niteliklerle kurgulaması ile şiir hakkındaki görüşleri arasında da bir ilişki vardır. Poe, "Yazma Felsefesi" başlıklı makalesinde genel manada şiirin estetik kaidelerini "Kuzgun" üzerinden değerlendirirken "güzel bir kadının ölümünün en şiirsel konu olduğunu" (Poe, 2021: 228) ileri sürer. Bu bakımdan şiir ve güzellik arasında kurduğu bağ dikkat çekicidir. Çünkü şiir, güzel olanı ortaya çıkarmaya çalışırken kutsal bir etki de oluşturur. Bu güzellik ruhun yoğun ve saf yükselişiyle de ilgilidir. Dolayısıyla Kuzgun'da anlatıcı aynı zamanda bir şairin rolünü de üstlenir. Anlatıcı nasıl güzel bir kadına erişmeye çalışıyorsa şair de şiiriyle güzel olanı yakalama arzusu taşır. Bu yüzden anlatıcı ruhun kutsal ve aşkın değerini temsil eden bir kadını kaybetmekten ziyade aslında psikolojik ve duygusal bir kayıp yaşamaktadır. Chris Beyers de "Kuzgun" şiirinde "kadının güzelliğinin fazlaca idealleştirildiğini" söyleyerek "görsel

bir imge olmaktan ziyade güzellik fikrini” (Beyers, 2013: 255) yansıttığını ileri sürer. Bu anlamda şair/anlatıcı ruhunun aşkın bir güzelliğe erişme imkânından yoksun kalmıştır. Buna karşılık ise karşısında “çirkin, iğrenç, sıksa ve uğursuz eski zaman kuşunu” (2021: 165) bulmuştur. Kayıp güzel Lenore’un sesi ne kadar melekût âlemiyle ilgiliyse anlatıcının öteki benliğine işaret eden kuzgunun sesi de o kadar şeytanidir. Çünkü anlatıcı onu şiirin sonlarına doğru “uğursuz şey, kuş ya da şeytan” (2021: 167) diye anar. Tüm bunlar aslında şairin/anlatıcının güzellik ve kötülük fikri arasında kalmasının ve benliğinin ikiye bölünmesiyle ilgilidir. Bu yüzden kuzgun, anlatıcının bir yansıması olması bakımından onun aşkın ve güzel yanını kaybettiğini ve yerini şeytani olanın aldığını imler.

Hidayet’in romanında ise kadın, aynen anlatıcının kendisi gibi farklı tezahürlerle karşımıza çıkar. Bir yandan “melektir.” “Narin ve el sürülemez bir varlıktır [...] ve tapınma duygusu uyandırır” (2020: 13). Aynı zamanda “ilham kaynağı” olarak da anılır. Böylece Hidayet’in romanında kadın tekinsiz bir sanat eserine de dönüşür. Kalemliklere sürekli kadın figürü çizen anlatıcı bir sanat eseri meydana getirme kaygısı taşır. Ancak “hepsi aynı biçimde olan kuru, berrak ve ruhsuz resimler” (2020: 19) çizdiğini düşünür. Tam bu sırada arzuladığı kadın imgesini karşısında bulur ve önce onun ölümüne daha sonra ise canlanmasına şahit olur. Romanda kadın ve sanat eseri arasında her ne kadar alegoriye dayalı bir ilişki olsa da anlatıcının kadına muamelesi onun gerçek mi hayal mi olduğu yönünde okuru şüphede bırakır. Bu yüzden tekinsiz bir etki meydana gelir. Yine de kadın figürü fiziksel olmasının yanı sıra aynen Poe’nun şiirinde olduğu gibi sadece bedensel ve görsel bir imge olarak değerlendirilmemelidir. Güzeli arzulayan sanatçı sanat eserine güzelliğin aşkın gücü olarak muamele eden, ona “ruh” (Hidayet, 2020: 21) vermeye çalışan kişidir. Zira bedeninin hareketsizliğine rağmen kadının gözlerine hayranlık duyan ve onları kâğıda dökmeye çalışan ressam, kadının canlandığını gördüğünde “aşkım onun bedenine ruh üflemişti”(2020: 20) der. Bu açıdan yaklaşıldığında hem Poe’nun hem Hidayet’in eserinde kadın figürleri uhrevi bir güzellikten beslenen, sanatçıların arzuladıkları ve elde etmeye çalıştıkları fiziksel olmaktan ziyade aşkın bir nesneye dönüşürler. *Kör Baykuş*’ta ise kadın figürü sadece aşkın bir nesne değil aynı zamanda şehvani yanı ağır basan, dünyevi arzularla bezenmiş niteliklerle sunulur. Romanda anlatıcı hem arzuladığı hem de nefret ettiği bir karakter olarak karısını sık sık “kaltak” diye anar. Kendisini başkalarıyla aldattığını düşündüğünden dolayı ona karşı hem birikmiş bir öfkesi hem de sevgisi vardır. Bu öfkenin kaynağında ise çocukluğuna dair bastırıldığı korkular ve kaygılar yatar. Bu hisler romanda şu şekilde ifade edilir: “Ter kokusu sinmiş bu nemli yatakta, göz kapaklarım ağırlaşmış kendimi yokluğa ve sonsuz geceye teslim etmek istediğimde, kaybolmuş anılar ve unutulmuş

korkular, yeniden canlanıyordu. Ya yastık tüyleri hançer gibi sivrilirse? Ya evimdeki havuzun duvarındaki kurtçuklar birer Hint yılanına dönüşürse? Ya yatağım bir mezar taşına dönüşür [se...]" (2020: 70).

Bu korkulardan özellikle Hint yılanıyla ilgili olanın anlatıcının çocukluğuyla yakından bağlantısı vardır. Anlatıcının babası ve amcası ikizdir ve hem fiziksel bakımından hem de ruhen ayırt edilemeyecek derecede birbirlerine benzerler. Hindistan'a giden iki kardeş orada Bogam Dasi adında "bir bakireye âşık olurlar" (2020: 38). Limgam isimli bir putun önünde dini danslar yapan bu kız fiziksel bakımdan cezbedici özelliklere sahiptir. Bogam Dasi hamile kaldıktan sonra ise mabetteki görevinden alınır. Amcası da aynı kadına âşık olduğunda kardeşine olan benzerliğini kullanır. Bu durumu öğrenen kadın onları bir teste tabi tutar. Bu teste göre babası ve amcası aynı zindanda bir kobra yılanıyla birlikte kapatılır. Yılanın ısırıldığı kişi zindanda kalırken kurtulan kişi Bogam Dasi'yle birlikte olabilecektir. Kadın, anlatıcının babasının isteği üzerine son bir kez daha dans eder. "Ölçülü ve kıvrak hareketlerle [...] tıpkı kobra yılanı gibi kıvrılan" Bogam Dasi'nin dansının ardından iki erkek özel odaya kapatılır. Bir bağırışmanın arkasından odadan kurtulan anlatıcının amcası olur. Amca perişan bir yüz ve bembeyaz saçlarıyla odadan çıkar.

Bu hikâye aslında başlı başına anlatıcının bastırılmış arzularına ve korkularına ışık tutar ve romandaki tekinsizliği arttırır. Baba ve amcanın ikiz oluşu, annenin hem şehvani hem mistik yönü, babanın ikizi olan amca tarafından aldatılışı ve nihayetinde kendisinin de bir kobra yılanına benzemesi ve hikâyenin sonunda iki kardeşten birinin yılan tarafından zehirlenmesi roman boyunca anlatıcının gölgelerle kurduğu ilişkinin dinamiğini oluşturur. Özellikle kadın karakterlerin hem idealize edilmesi hem de öfke ve nefret duyularak şehvani özelliklerle anılması bu hikâyeye ilişkilendirilebilir. Uhrevi ve dünyevi olan arasındaki bu koşutluk anlatıcının aynen "Kuzgun"dakine benzer şekilde yaşadığı bölünmüş benliğinin de bir göstergesidir. Gerçek ve hayal arasında sıkışıp kalan sanatçı dış ve iç dünyasında keskin ayrımlar yaşar. Michael Beard da *Hedayat's Blind Owl as a Western Novel* (1990) adlı çalışmasında bu bölünmeye dikkat çeker ve anlatıcının kendisiyle gölgesi arasında bir bölünme yaşadığını ileri sürer. Anlatıcı bu bölünmeyi "geceleri, varlığım iki dünyanın sınırlarında çalkalanırken" (Hidayet, 2020: 48) şeklinde açıklar. Kendisini "uyumlu olmayan bir karışım" (Hidayet, 2020: 49) olarak görür. Zihninde canlandırdığı dünyanın anlamını ve gücünü yitirdiğini düşünen anlatıcı "onun yerinde artık gece karanlığı hüküm sürer hale gelmişti" (2020: 49) der. Bir yandan bu dünyaya ait olamayacak şekilde bir kadın tasavvur eden diğer yandan dünyevi arzularıyla ön plana çıkan bir kadınla hayat geçirdiği anlaşılan anlatıcının geceleri ortaya çıkan baykuş imgesiyle

kendisi arasında kurduğu bağ da böylece netlik kazanır. Karanlığı, kederi, uğursuzluğu çağrıştıran bu kuş körlüğüyle öne çıkarırken anlatıcının dünyayı görme biçimini, onu nasıl algıladığını da ortaya koyar. Kendini dış dünyadan soyutlayan, gerçekleri göremeyen anlatıcının bu algılama biçimi özellikle kadın karakterler üzerinden yani güzellik ve çirkinlik ya da uhrevi ve dünyevi arasındaki gerilim aracılığıyla şekillenir. Bu gerilimin hayal ve gerçek arasında yaşanması ise kurgudaki tekinsizlik etkisini arttırır. Bu yüzden Poe'nun ve Hidayet'in kadın karakterleri eserlerdeki tekinsizlik etkisinin önemli bir parçası haline gelir.

## Sonuç

Eserlerinde daha çok karanlık bir tablo çizen Edgar Allen Poe insan ruhunun derinliklerinde yatan kederi ve karamsarlığı yansıtır. “Kuzgun” adlı şiirinde bu yansıma Freud'un “Tekinsizlik” başlıklı makalesinde ele aldığı tekinsizlik deneyiminin izini sürmemizi sağlar. Zira bu deneyim bilinçaltı unsurlarla yakından ilişkilidir. Şiirde de anlatıcının bilinçaltındakiler, yaşadığı çatışmalar ve gerilim odasına giren bir kuzgun aracılığıyla temsil edilir. Kuzgun, anlatıcının bölünmüş benliğinin bir yansıması; kaybettiği güzellik idealine duyduğu bir yastır. Bu güzellik ideali ise şiirde Lenore adlı kadın aracılığıyla açığa çıkar. Ölen sevgilisinin geri dönmesini arzulayan anlatıcının kuzgunla arasında geçenler her ne kadar bir diyalog gibi görünse de esasında bir monologtur. Bu durum şiirdeki tekinsizlik etkisinin oluşmasına hizmet eder. Zira kuzgun ve anlatıcı arasındaki ilişki hayal ve gerçek arasındaki sınırdır inşa edilir. Kuzgunun anlatıcının gözünde demonik yani şeytani, uğursuz bir yaratığa dönüşmesi de anlatıcının bir nevi güzelliği kaybettikten sonra bu ideale muhalif olan kötü, çirkin, uğursuz gibi nitelikleri kendinde bulmasına yol açar. Bu durum bir sanatçı olarak şairin yaşadığı tekinsizlik deneyimi anına da işaret eder. Nitekim Poe “Yazma Felsefesi” başlıklı makalesinde genel anlamda şiirin estetik kaidelerini sorgularken şair için güzelliğe erişmenin nihai amaç olduğunu ifade eder. “Kuzgun”da da bu prensibi gözetir. Bu yüzden şiirdeki anlatıcı aşlında şairin rolünü de sorgulamayı beraberinde getirir. Sanatçının güzellik ve çirkin arasında yaşadığı gerilim bilinçaltı unsurlarla birleştiğinde tekinsiz bir deneyime dönüşür. Bu bakımdan Poe'nun şiiri hem kurgusal bakımdan tekinsiz unsurlarla örülüdür hem de genel anlamda edebiyatın tekinsizliğinin bir göstergesidir.

Aynı durum İranlı modernist sanatçı Sadık Hidayet'in *Kör Baykuş* adlı eserinde de gözlemlenir. Romanda gerçek ve hayal iç içe geçerken bir ressam ve yazar olarak anlatıcının kendisiyle yaşadığı iç çatışma arzuladığı, idealize ettiği güzel bir kadın aracılığıyla belirginleşir. Ancak romanda kadın hem güzelliği hem çirkinliği imler. Zira suretler, anlatıcının zihin



dünyasını da yansıtmaması bakımından çok çeşitlidir. Anlatıcının bilinçaltına ittiği ve arzuladığı kadınla kurmak istediği ilişki bastırılmış çocukluk anlarıyla da yakından ilişkilidir. Bu bakımdan kadın figürü Hidayet'in romanında tekensizlik etkisi oluşturan önemli bir unsurdur. Bunun yanı sıra tekensizlik etkisi yaratan sadece kadın figürü değil aynı zamanda anlatıcının karşılaştığı ve yine çeşitli suretlere bürünen gölgesidir. Bu gölgenin bir hayvan figürüne dönüşmesi de yine tekensiz bir etki sağlar. Kendi gölgesiyle sık sık karşılaşan ve dış dünyayla iç dünyası arasında bocalayan anlatıcı bir benlik bölünmesi yaşar. Bu durum eserdeki ikiz (double) temasıyla ortaya konur. Poe'nun anlatıcısına benzer şekilde anlatıcının yaşadığı bölünme, sanatçı ve sanat eseri arasındaki tekensizlik deneyiminin de kaynağını oluşturur. Eserde kadın ve sanat eseri arasında kurulan alegorik ilişki "Kuzgun"dakine benzer. Bu da sanat eserine yansıyan tekensizlik deneyiminin *Kör Baykuş*'ta yazar rolündeki anlatıcı vasıtasıyla ortaya çıktığını gösterir.

Bahsedilen tüm bu benzerlikler gerek Poe'nun gerek Hidayet'in kurgularının köklerine, bilinçaltındaki uzlaşamayan arzuları ve korkuyu başarılı bir biçimde ektiğine işaret eder. Ekilen bu unsurlar gün yüzüne çıktığında "Kuzgun" ve *Kör Baykuş*'taki tekensizlik deneyiminin izleri de belirginleşir.

#### **Kaynakça**

- Beard, M. (1990). *Hedayat's Blind Owl as a Western novel*. Princeton University Press.
- Beyers, C. (2013). *Edgar Allen Poe in context*. Cambridge University Press.
- Freud, S. (1916). *The Uncanny*. London. The Hogarth Press.
- Gülakan Kaman, S. (2015). Baykuş Kelimesi ve Baykuşla İlgili İnançlar Üzerine. *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10/8, 1137-1154.
- Hidayet, S. (2020). *Kör Baykuş*. İstanbul. İletişim Yayınları.
- Huber, K. (2018). Failure to Signify: Poe's Uncanny Animal Others. *Eco-gothic in Nineteenth Century American Literature*. Routledge.
- Kara, A. (2021). Tekensiz Geri Dönüşü. *Motif Akademik Halkbilim Dergisi*. (35), 1144-1160.
- Nicholas, R. (2003). *The Uncanny*. New York: Routledge.
- Poe, E.A. (2021). *Bütün Şiirleri ve Kompozisyon Felsefesi*. Hece Yayınları.

# “DONANMA” SÖZÜ ÜZERİNE

ON THE WORD “NAVAL”

Arzu YIKILMAZ\*

## Öz

Dilin yapısı, ses ve anlam temelinde kurulur. Ses yapısındaki değişiklikler türetmeler üzerinden takip edilirken, anlam yapısındaki değişiklikler eğretilmeler üzerinden takip edilerek öğrenilir. Eğretilme, nedensiz sözlük birimlerinin herhangi bir ilişkiyle nedeni olarak kullanılmasıdır. Sözlük birimlerinin nedensiz kullanımları onların gerçek anlamlarını verirken; nedeni kullanımlar eğretilmeye işaret eder. Kurulan nedeni ilişkiye bağlı olarak kazanılan yan anlam veya eğretilmeli anlam, söz konusu ilişkinin yapısına göre bireysel veya toplumsal olabilir; türüne göre ise benzerlik (metonomic metaphor), komşuluk ilişkisine (syndochic metaphor) veya kültürel ilişkiye dayalı (cognitive metaphor) olabilir. Kültürel eğretilmeler, bireysel veya toplumsal kurgulara ve farz etmelere dayalı çağrışımların doğurduğu eğretilmelerdir. Benzerlik veya komşuluk ilişkisine dayanılarak kurulmuş eğretilmeler evrensel iken; kültüre bağlı olarak kurulan eğretilmeler yereldir ve toplumun genel kabulüne bağlı oluşturulan ve dolayısıyla toplumun ürünü olmaları ve toplumun düşüncesini yansıtmaları bakımından önemi büyüktür. Bu noktada gerçek anlamdan, mecaza; somuttan, soyut anlama geçişlerin her düzeyindeki kullanımları görülür. Bu bağlamda mecazlaşmaların altında toplumun kültür macerasının yattığı tespit edilir. Tam olarak bu özelliği taşıyan bir örnek olan donanma sözü bu yazıda bu yönüyle dikkatlere sunulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Eğretilme, kültürel eğretilme, mecazlaşma, köken bilgisi

## Abstract

The structure of language is established on the basis of sound and meaning. While the changes in the sound structure are followed through derivations, the changes in the meaning structure are learned by following the metaphors. Metaphor is the casual use of arbitrary lexical units with any relation. The unreasonable use of lexical units gives their true meanings; reasoned uses indicate metaphor. The connotation or metaphorical meaning acquired depending on the causal relationship may be individual or social, depending on the nature of the

\* Dr. Öğretim Üyesi, Bayburt Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, arzu.yikilmaz@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8228-9597.

*relationship in question; according to the type may be based on similarity (metonymic metaphor), neighborhood (syndochic metaphor), cultural relations (cognitive metaphor). Cultural metaphors are metaphors created by associations based on individual or social contrasts and assumptions. While metaphors based on similarity or neighborhood relations are universal; the metaphors established depending on the culture are local and it is of great importance in terms of being a product of the society and reflecting the thinking of the society. At this point, literally, metaphorically; it is seen that they are used at all levels of transition from concrete to abstract meaning. In this context, it is determined that the cultural adventure of the society underlies the metaphors. The word navy, which is an example with exactly this feature, will be brought to attention in this article.*

**Keywords:** *Metaphor, cognitive metaphor, etymology*

### **Extended Abstract**

There are two basic elements in the structure of language. One of them is phonetic, the other is semantic. Changes in phonetic structure are followed through derivations. Changes in meaning structure are followed through metaphors. Metaphor is the causal use of causeless lexical units with any relation. The unreasonable use of lexical units gives their true meanings; metaphors, which are causal uses, give connotative and figurative meanings and it can only be deduced from the new meanings that the word acquires in the syntax. It is possible to detect this situation in two ways. First, the connotation (metonymic metaphor) based on the relationship of similarity or a syndochic metaphor. The type of metaphor, similarity-dissimilarity, cause-conclusion, parity-contrast, fragmentation-integrity, time-place, production-consumption etc. Because it is based on relationship, it is almost the same for all World languages and is therefore universal. The second is the cultural metaphor based on cultural relations (cognitive metaphor). Such metaphors are local because they show the knowledge and worldview of the individual or society. In the other words, there is no metaphor, similarity or any kind of neighborhood relationship between them; if they are based on associations formed by individual or social constructs, they become a feature of that language's own. Thus, such conceptual metaphors reflect cultural identity.

Considering that monitoring the meaning changes is the main goal of etymology studies, metaphor with cultural characteristics are of great importance. In this article, the *donanma* 'naval forces of a state', which is an example of this situation, will be explained through the phrase. The word *don* 'dress, clothes' is older than the word *donanma* 'navy'. For this reason, first of all, the word *ton* in its old Turkish form and the word *don* in today's usage will be emphasized.

Old Turkish *tōn*, *ton* 'dress, outer clothing, clothes' form is in the form of *don* 'long or short underwear worn below the waist, underpants; panties' (TS, 2005, 559) in Turkey Turkish today with change of *t-* > *d-* at the beginning of the word. Here, it is

seen that the word *don* in Turkey Turkish today, in terms of its scope, has become a part of what it used to mean, and it has undergone a narrowing of meaning (*semantic restriction, restriction of meaning, narrowing of meaning*).

The word that is the subject and title of the article, namely the *donanma* ‘naval forces’ < *don+a-n-ma* name; *don* is formed by adding +a- verb construction suffix from noun, -n- verb, and -ma noun suffix/noun-verb suffix from verb.

As it is understood, the *donanma* ‘naval forces’ is first used to describe ‘dress up, preparation, etc.’ then ‘festival, ceremony’, then ‘navy, equipped, prepared (ship), and then ‘the navy of the state’ has become. However, the word *donanma* < Old Turkish: *tonanma* also met the ‘naval forces’ in the military sense, with the establishment of the ‘naval forces’ of the state in the military sense. Therefore, the existence of such a thing has taken its name from the *donanma* ‘naval forces’ derivative from of the *don* ‘panties’ root, through cultural metaphor.

As a result, *donan-* <*don+a-n-* ‘to get dressed, to dress up’, meaning *donanma* < *don+a-n-ma* meaning ‘navy of a country, naval forces’ is one of the examples that shows that language and cultural studies should be carried out together. *don* ‘dress’, which is the root of these two words, becomes ‘dress > panties’ with a narrowing of meaning; on the other hand, semantic events such as *don+a-n-ma* ‘dressing, adorning > festivity, ceremony > navy, naval forces’, which are derivatives of the word, can only be explained by the cultural world of the speakers of this language.

So, as seen as between *donanma* ‘naval forces’ and *don* ‘panties’, the meaning of the root may not be found exactly in the derivatives of the words; derivatives may not show similarity with the root. This may appear as a product of the cultural components of that language. Because the issue is the common acceptance of the people, what meaning the people ascribe to that word, and this shows the cultural adventure of that society. Therefore, in language studies, it is necessary to look at the culture of the language while researching the knowledge of origin.

*Don*, which is used with the meaning of “clothing, clothes, dressed”, which is the most basic need of people, is much older than the word *donanma* ‘navy’ which meaning “the states navy”.

## Giriş

Deniz ufkunda bu top sesleri nerden geliyor  
Barbaros belki donanmayla seferden geliyor  
Yahyâ Kemal

Dilin yapısında temel olan iki unsur vardır. Bunlardan biri ses, diğeri anlamdır. Ses yapısındaki değişiklikler türetmeler üzerinden takip edilirken, anlam yapısındaki değişiklikler eğretilemeler üzerinden takip edilir. Eğretileme, nedensiz sözlük birimlerinin herhangi bir ilişkiyle

nedenli olarak kullanılmasıdır. Sözlük birimlerinin nedensiz kullanımları onların gerçek anlamlarını verirken; nedenli kullanımlar olan eğretilmeler yan ve mecaz anlamlarını verir; ancak ve ancak sözün, söz diziminde kazandığı yeni anlamlardan çıkartılabilir. Bu durumu iki şekilde tespit etmek mümkündür. Birincisi, benzerlik ilişkisine dayanarak kurulan yan anlam (*metonomic metaphor*) veya komşuluk ilişkisine dayalı yan anlam (*syndochic metaphor*)dır. Bu eğretilme türü, varlıklar arasındaki benzerlik-benzemezlik, neden-sonuç, eşlik-zıtlık, parçalık-bütünlük, zaman-mekân, iş-araç, üretim-tüketim vb. ilişkilere dayandığından, tüm dünya dilleri için hemen hemen aynıdır ve bu yüzden de evrenseldir. İkincisi, kültürel ilişkiye dayanarak kurulan kültürel eğretilme (*cognitive metaphor*)dır. Bu tür eğretilmeler, birey yahut topluma ait bilgi birikimini, dünya görüşünü gösterdiğinden dolayı yereldirler. Bir başka deyişle eğretilme, aralarında benzerlik veya herhangi bir türden komşuluk ilişkisi taşımayıp; birey yahut toplumsal kurgularla oluşturulmuş çağrışımlara dayanırsa o dilin kendine ait bir özelliğini taşır duruma gelirler. Dolayısıyla bu türden kavramsal eğretilmeler kültürel kimliği yansıtır.

Kültür (*culture*), bir varlığın çevresiyle birlikte oluşturduğu birlikteliği sağlayan bütün unsurların toplamı; belirli bir insan grubu tarafından oluşturulan ve sürdürülen yerleşik kazanımlar, kurallar ve uygulamalar bütünüdür. Geniş coğrafyalarda ve uzun zaman konuşulmuş, konuşurları insanlık tarihinde etkili olmuş diller ise ‘kültür dilleri’ (*cultural language*) olarak bilinir. Türkçe, Çince, İngilizce vb. gibi diller kültür dilleri olarak sayılabilir (Karaağaç, 2013: 579).

Geniş coğrafya ve uzun tarihin sağladığı katman katman bilgi birikimi, sözlerin anlam ve anlam alanında kendini açık eder. Gerçek anlamdan, mecaza; somuttan, soyut anlama geçişlerin her düzeyindeki kullanımlar bu durumu kanıtlar. Tüm anlam genişlemeleri hep mecaza giden yolda olur. Bu bağlamda bazı mecazlaşmaların altında da toplumun kültür macerasının yattığı görülür.

Anlam değişmelerini izlemenin etimoloji çalışmalarının asıl hedefi olduğu düşünülürse, kültürel özelliği taşıyan eğretilmelerin/mecazlaşmaların önemi büyüktür. Bu yazıda bu durumun bir örneği olan *donanma* ‘bir devletin deniz kuvvetleri’ sözü üzerinden açıklanacaktır. Bu sözün ‘kıyafet, giysi, giysi, elbise’ anlamlarıyla kök biçimi olan *don* sözü, *donanma* sözüne göre, insanın en temel ve en eski ihtiyaçlarından biri olması dolayısıyla, çok daha eskidir. Bu sebeple öncelikle Eski Türkçedeki biçimiyle *ton*, günümüzdeki kullanımıyla *don* sözü üzerinde durulacaktır.

## **İnceleme**

### **Don Sözü'nün Kullanımı**

Bir göstergenin “gösterilen” yönü eskiye göre daralır, bir başka deyişle, sözcük, eskiden anlattığı nesnenin bir bölümünü, bir türünü anlatır

duruma gelirse buna anlam daralması adı verilir (Aksan, 2000: 213). Örneğin, Eski Türkçe *tōn*, *ton* biçimiyle görülen ve ‘elbise; dış giysi’ anlamıyla kullanılan söz, söz başı *t-* > *d-* değişimiyle bugün Türkiye Türkçesinde *don* biçimindedir ve ‘Vücutun belden aşağısına giyilen uzun veya kısa iç giysisi, külot’ (TS, 2005, 559) anlamıyla kullanılır. Burada, bugün Türkiye Türkçesinde *don* sözünün, kapsamı bakımından eskiden anlattığı şeyin artık bir bölümüne işaret eder duruma gelmesiyle anlam daralmasına (*semantic restriction, restriction of meaning, narrowing of meaning*) uğradığı görülmektedir.

Bu durumda günümüze gelene kadar *don* sözünün tarihî süreç içindeki durumuna bakmak gerekir.

Bu söz en eski yazılı metinler olan Orhun Yazıtlarından beri bilinmektedir. Orhun Yazıtlarında *ton* sözü, *-lug* ve *-sız* isimden isim yapım ekleriyle ‘elbise, giyim, giysi, kıyafet’ anlamlarıyla geçer (Tekin, 1998: 46,70; ED, 1972: 520-526; Räsänen, 1969: 488; Doerfer, 1965: 645). Uygurca metinlerde *ton*, *tōn*, *toon* imlâlarıyla ve ‘elbise, giyecek, giyim, giysi, kıyafet, kürk’ anlamlarıyla kaydedilmiştir (Gabain, 2000: 301; Caferoğlu, 1968: 246). Bu döneme ait kullanımlarda ikileme ve deyimler içinde de görülür: *ton kedim* ‘elbise’, *ton tonagu* ‘elbise’, *ton tonangu* ‘elbise’, *tonun kedimin ked-* ‘elbisesini giymek’, *tonun körkin adukla-* ‘kıyafetini ve görünüşünü tuhaf bulmak’, *tonun talvirt-* ‘elbisesini dalgalandırmak, elbisesini uçuşturmak’ *ton bıç-* ‘elbise biçmek’, (Wilkens, 2021: 730,731). Türevleri, sözün bu dönemde kullanımının yaygınlığına işaret eder: *tona-* ‘elbise giymek; donatmak, üstüne çeki düzen vermek’, *tonagu* ‘elbise, kıyafet, takılacak şey; giyecek, elbise, giyim’ (Wilkens, 2021: 731; Tekin, 1976: 480; Caferoğlu, 1968: 246; ED, 1972: 516-519), *tonan-* ‘giymek, giyinmek’ (ED, 1972: 523; Wilkens, 2021: 731), *tonandur-* ‘giydirmek’ (Wilkens, 2021: 731), *tonangu* ‘sarınılacak şey; giyecek, elbise, giyinen şey’ şeklinde bu dönem içindeki kullanımları tespit edilmiştir (ED, 1972: 523; Tekin, 1976: 480; Caferoğlu, 1968: 246; Wilkens, 2021: 731), *tonat-* ‘soymak, teçhiz etmek,, süslemek; giydirmek, donatmak’ (ED, 1972: 517; Wilkens, 2021: 731), *tonluk/ tonlîg* ‘giysili, elbiseli; giyinmiş’ (ED, 1972: 520; Räsänen, 1969: 488).

Karahanlı Türkçesi dönemindeki eserlerde sözün ifade ettiği ‘elbise, kıyafet, giyim’ anlam alanının deyim aktarması ya da mecaz yoluyla genişlediği örnekler tespit edilir. Divānu Lugāti’t-Türk’te *tōn* ve *ton* imlâsıyla gösterilmiş ve yine ‘elbise, kıyafet; dış giyim’ anlamıyla kullanıldığı kaydedilmiştir (DLT, 2015: 381). Yine çeşitli yapım ekleri almış biçimleriyle kullanımları mevcuttur. Örneğin, *tonat-* ‘elbise giydirmek’ (DLT, 2015: 330), *tōnluk* ‘elbise için planlanan kumaş’ anlamıyla bulunur. Kutadgu Bilig’de *ton* biçiminin ‘elbise, kıyafet, giysi’ anlamını karşıladığı tespit edilir (KB, 1991: 47). Yapımlık ek alan söz, *tonan-* biçimiyle ve ‘donanmak, giyinmek’ anlamıyla görülür. Metinde ‘giyinmek’ anlamının doğaya aktarılarak, deyim aktarması yoluyla ‘ağaçların yapraklanması’

anlamını taşıdığı görülür (KB, 1991: 24). Atebetü'l-Hakayık'ta *ton* biçimi 'elbise, giyim, giyilecek şey' anlamıyla yer alır. Eserde 'elbise' anlamı soyut anlamı ifade ettiği ve dolayısıyla mecazlı olarak kullanıldığına örnek de vardır (AH, 1992: 53-167).

Kıpçak Türkçesinde *ton* biçimiyle 'kıyafet, elbise' anlamında görülür. Yapım ekleri olarak *tonan-* 'süslenmek', *tonçu* 'kürkçü' biçimlerinde de kullanımları vardır (Toparlı vd., 2007: 280).

Çağatay Türkçesinde *ton* biçiminde görülür. Abuşka Lügati'nde 'giyecek' demektir; "kaftan"ı ifade ettiği bilgisi verilmiştir (Atalay, 1970: 218).

Eski Anadolu Türkçesinde sözün hem *ton* hem de *don* biçimi 'elbise, kılık kıyafet' anlamıyla kullanılmaktadır. Tarama Sözlüğü'nde 'ayakkabı' için *ayak tonu* tanımı dikkat çeker. Bunun yanında sözlükte verilen örnekler incelendiğinde 13. yüzyıl itibarıyla sözde deyim aktarmalı ve mecaz anlamı kullanımlar yoluyla anlamdaki genişleme görülmektedir. Bunlar, doğaya aktarımla 'ağaçların, doğanın yeşillenmesi' ya da mecazlı 'hâl' anlamını karşılayan örneklerdir (TarS c. 2, 1995: 1211-1213). Sözün bir diğer anlamı dış görünüşü kastetmesiyle 'renk' anlamında kullanılır. Bu kullanımda 'at tüyünün rengi' ifade edilir ve tüm kullanımlar bu yönde olmuştur (TarS c. 2, 1995: 1213). Sözün yapım ekleriyle biçimce ve elbette ki anlamca genişlemesi Eski Anadolu Türkçesi dönemi için de geçerliliğini sürdürmüştür. *Donanmak (tonanmak)* 'süslenmek, giyinip kuşanmak', *donatmak (tonatmak)* 'Süslemek, giydirip kuşatmak', *donaltmak (tonaltmak)* 'elbise giydirmek', *donluk (tonluk)* 'elbiselik', *donak* 'bezek, süs', *donanma (tonanma)* 'donanmış, teçhiz edilmiş' (TarS c. 2, 1995: 1213-1216). Deyimlerde kullanımı izlenir: *don biçmek (ton biçmek)* 'elbise kesmek', *dondan dona girmek (tondan tona girmek)* 'şekilden şekile girmek', *don değşürmek (ton değşürmek)* 'tebdil-i kıyafet etmek', *don eylemek (ton eylemek)* 'elbise yapmak', *don idinmek* 'itiyat edinmek' (TarS c. 2, 1995: 1216).

Halk ağızlarından yapılan Derleme Sözlüğü'ndeki kullanımlar, sözün gerek türemiş biçimlerinde gerekse anlam alanındaki genişlemesi ile bu söz ailesinin zenginleştiğine işaret eder. *Don (I)* 1. Çamaşır 2. Kıyafet, biçim. 3. donak (I) 4. Pantolon. 5. Şalvar. 6. Beyaz bezden yapılmış pijama. 7. Tavukların ayağına işaret olarak bağlanan bez: *Annem tavuklarımız belli olsun dire ayaklarına don dikmiş*. 8. Saman taşımak için kağnuların yanlarına konulan yün örtü. 9. 'Ağaçların yapraklanması' *donak [donağ]* 1. Gelin elbisesi, kadın elbisesi. 2. Çeyiz. 3. Tören. *donak evi* 'Gelin evi'. *Donam* 1. donak 2. Gemi ve sandalların donatılması, *donan* 'yeni elbise giyinme', *donangı* 'yeni giyilen elbise', *donan donaklı [donangılı]* 'süslü', *donanmak* 'Düğün yapılacağı gün gelin çıkmadan bir saat önce damadı evin ya da köyün meydanına getirip dualar okuyarak yapılan el öpme töreni'. Deyimlerde: *doncak/ doncağ kalmak* '1. Donsuz, çıplak. 2. Üstünde

yalnız iç donu olarak, *don değişmek* 'ölmek', *donluk* 'çamaşırılık', *donluk* 1. Dokuz arşın uzunluğunda ensiz çizgili dokuma. 2. İki baş örtüsüne yetecek kadar ipek çizgili ya da sade iplikten dokuma, *donlukçu* 'Çamaşır yıkayan, çamaşırıcı', *donnuh* 1. Düğünde atın başına takılan bez parçası. 2. Yapımı yeni biten evin çatısına asılan bez parçası, *donñuk iplik* 'Dokuma yapmaya yarayan kilo veya çile ile satılan beyaz bir çeşit iplik', *donu bozuk olmak* 'rengi çirkin olmak', *donu dönmek* 'şekli değişmek', *donun ağarsın* 'Çamaşır yıkayanlara kolay gelsin anlamında söylenen söz.' (DS c. 4, 1993: 1557-1562).

Tarihî süreçler içindeki durum bu şekilde takip edilebilmektedir. Günümüze gelindiğinde hem biçim hem anlam olarak genişlemenin devam ettiği tespit edilir. Değişen çağ koşullarına uygun olarak elektronik ve teknoloji alanında sözün kendine yer bulduğu görülür. Türkçe Sözlük, sözün günümüzdeki türev biçimlerinin kullanımını şu şekilde kaydeder: *donam* 1. Bir evin kapı, pencere, tavan, döşeme, vb. bölümleri. 2. Gemi ve sandalların donanımları; *donama* süsleme; *donamak* süslemek; *donanım* 1. Bir gemi direğine, bir yelkene veya başka bir parçaya bağlı bulunan halat ve makara vb. manevra araçları. 2. Tesisat, döşem. 3. Bir bilgisayarda bulunan fiziksel birimler. Diğer türevler; *donanma*, *donanmak*, *donatı*, *donatılı*, *donatılma*, *donatılmak*, *donatım donatımcı*, *donatısız*, *donatış*, *donatma* şekilleriyle kullanılmaktadır (TS, 2005: 559-560).

Çağdaş Türk lehçelerinde sözü kullanımları şu şekildedir: Tkm. *dön* 'giysi', Blk. *ton* 'kürk', KKlp. *ton* 'kürk', Kzk. *ton* 'kürk', Nog. *ton* 'kürk', Krg. *ton* 'gocuk', Alt., Tel. *ton* 'kürk', TatK. *tun* 'kürk', Çuv. *tom*, *tum* 'elbise' (Räsänen, 1969: 488; Doerfer, 1965: 645; Eren, 1999: 119).

Türkçe bu sözün ve türevlerinden bazılarının başka dillere verildiği tespit edilmiştir: *don* (I) > Çin., Far., Rus., Erm., Bul., Srp., Arn.; *donat*->Erm., Bul., Arn.; *donanma* > Ar., Erm., Mac., Rom., Bul., Srp., Arn., Mak., Yun.; *donat*->Erm., Bul., Arn.; iç donu > Rus., Fin., Erm., Bul. (Karaağaç, 2008).

Türkçenin tarihî gelişimi sürecinde *don sözünün* yapı (morphological) ve anlam (semantics) bağlantıları yukarıda gösterildi. Buna ek olarak, Eski Türkçede 'Vücutun belden aşağısına giyilen uzun veya kısa iç giysisi, külot' (TS, 2005: 559) anlamını karşılayan sözün ise, iç+ton < içton – işton – iştan Rusça ştanı şeklinde olduğu tespit edilmektedir (Räsänen, 1969: 488; ED, 1972: 21,258).

### **Donanma Sözünün Kullanımı**

Yazının konusu ve başlığı olan söz, yani *donanma* < don+a-n-ma ismi; don isim köküne, +a- isimden fiil yapım eki, -n- fiilden fiil yapım eki/dönüşlülük ve -ma fiilden isim yapım eki/isim-fiil ekinin getirilmesiyle oluşturulmuştur.



Donanma biçiminin ‘bir devletin deniz kuvvetleri’ anlamıyla kullanımı, kökü olan *don* sözüne göre çok daha yenidir. Başka bir deyişle, insanın temel ihtiyaçlarından “giyim; giyinme” bilgisi, “devletin deniz kuvvetleri” bilgisine göre çok daha eskidir. Birinde ‘devletleşmeye bağlı oluşumlar’ gerekirken, diğesinde ‘korunmak, örtünmek, ısınmak’ gibi en temel insana ait durumlar geçerli olmuştur.

*tonanma /donanma* şeklindeki söz ‘donanmış, teçhiz edilmiş (gemi)’ anlamıyla kullanılmış şekliyle 15. yüzyıla ait Ferec’den alınan bir örnekte görülür: *Derya yüzünden bir tonanma* نمه طونا *gemi çıktı.* (TarS, 1995: 1214) ve Osmanlılarda ‘Muhtelif şenlik vesileleriyle resmî binaların, evlerin, dükkânların, meydanların bayraklarla süslenmesi ve gece kandillerle ışıklandırılması münasebetiyle kullanılan tâbirdir.’ (Pakalın, 1983: 474) açıklamasında görülür. Bu kaynaklardan alınan bilgiye göre, geminin teçhiz edilmiş ve araç-gereçlerle donatılmış olması durumunu anlatan sıfat olarak ve de Osmanlılarda çeşitli “şenlikleri, törenleri” anlatan genel ad olarak kullanımı görülmektedir.

Parigi’ye ait ve 1665 yılında yazılmış Türkçe-İtalyanca Sözlük’te *donanma I* دونانمه ‘donanma; askerî donanma sınıfı’, II. ‘bezek, süs’, III. ‘gösteriş, görkem, şenlik’ anlamlarında kaydedilmiştir; bunun yanında *donanma alay* ‘zafer, törenle girmek’, *donanma ile* ‘gösterişle’, *donanma itmek* ‘yenmek, törenle girmek’, *donanma kapudanı* ‘amiral, kaptan’, *donanmalu* ‘donanmaya ait, gösterişli’, *donanma yoklamak* ‘donanma göstermek, geçit töreni yapmak’ kullanımları yer alır. (Kartalhoğlu, 2014: 330-331).

Bianchi, 1835 tarihli Türkçe-Fransızca Sözlük’ünde *donānma* دونانمه sözünü, ‘1. Genel hazırlıklar, 2. Kazanılan zafer ya da kutlu doğumlar için halka açık kutlamalar, 3. İyi’ açıklamalarıyla verilir ve *donanma kapudāni*, *donanma-i hümāyun*’, *şehir donanması*, *vilâdet-i şehzâde için karada on bir gün ve denizde üç gün şenlik tertib olunmak üzere donanma fermânı sâdir olmuşdur.* şeklinde örneklendirir (Bianchi, 1835 c.I: 562-563).

Şemseddin Sâmî, Kâmus-ı Fransavî adlı sözlüğünde, *donanma* دونانمه ‘donanma’; Donanma-i Hümâyûn örneğini verir (Sâmi, 1885: 510).

Bugün Türkiye Türkçesinde *donanma* sözünün ilk anlamı da ‘donanmak’tır; *donanmak* ‘1. Giyinip kuşanmak, süslenmek. 2. Yayılıp kaplanmak. 3. Işıklı duruma gelmek, ışıklarla bezenmek. 4. Gerekli nesnelere bir araya getirilip süslenmek, gösterişli duruma getirilmek.’ anlamlarına gelmektedir; *donanma* sözünün ikinci anlamı: ‘Belli bir amaçla kullanılan gemilerin bütünü’; üçüncü anlamı: ‘Bayramlarda sevinçli günlerde bayrak, ışık kullanıp fişek yakarak yapılan şenlik’; dördüncü anlamı: ‘Denizcilik: Bir devletin deniz kuvvetleri’ şeklinde tanımlamalar sıralanmaktadır (TS, 2005: 560).

1 [https://tr.wikipedia.org/wiki/Osmanl%C4%B1\\_donanmas%C4%B1](https://tr.wikipedia.org/wiki/Osmanl%C4%B1_donanmas%C4%B1)

Anlaşıldığı üzere *donanma* öncelikle “süslenme, hazırlık yapma, vb.” anlatmak için kullanılırken, sonra “şenlik, tören”, daha sonra “donanma, teçhiz edilmiş, hazırlanmış (gemi)” ve buradan yola çıkılarak daha sonra “devletin deniz kuvvetleri”ni karşılar duruma gelmiştir. Ancak *donanma* <*tonanma* sözünün askerî anlamda “deniz kuvvetleri”ni de karşılar durumda oluşu, askerî anlamda devletin “deniz kuvvetleri”nin kuruluşu ile olmuştur<sup>2</sup>. Dolayısıyla böyle bir şeyin varlığı da, *don* kökünün *donanma* türev biçiminden kültürel eğretileme, kültürel mecazlaşma yoluyla ad almıştır.

## Sonuç

Sonuç olarak, *donan-* < *don+a-n-* ‘giyinmek; süslenmek’ anlamından gelen *donanma* < *don+a-n-ma* ‘Bir ülkenin deniz kuvvetleri’ anlamına gelişi, dil ve kültür çalışmalarının birlikte yürütülmesi gerektiğini ortaya koyan örneklerden biridir. Bu her iki kelimenin kökü olan *don* ‘elbise’, bir taraftan anlam daralması ile ‘elbise > külot’ olurken; diğer yandan sözün türevi olan *don+a-n-ma*, ‘giyinmek, süslenmek > şenlik, tören > donanma, deniz kuvvetleri’ biçimindeki anlam olayları ancak bu dilin konuşanlarının kültür dünyasıyla açıklanabilir.

Demek ki, *donanma* ile *don* arasında görüldüğü gibi, sözlerin türevlerinde kökün anlamı tam olarak bulunmayabilir; türevler, kök ile benzerlik ilişkisi göstermeyebilir. Bu, o dilin kültürel bileşenlerinin bir ürünü olarak karşımıza çıkabilir. Çünkü mesele halkın ortak kabulünde, halkın o söze hangi anlamı yüklediğidir ve bu da o toplumun kültürel macerasını gösterir; bu yüzden dil incelemelerinde, köken bilgisini araştırırken, dilin kültürüne de bakmanın gerekliliği ortaya çıkar.

İnsanın en temel ihtiyacı olan ‘giyim, giysi, kıyafet’ anlamlarıyla kullanılan *don*, ‘devletin deniz kuvvetleri’ anlamını karşılayan *donanma* sözüne göre çok daha eskidir.

## Kısaltmalar

DLT: Divānu Lugāti’t-Türk

ED: An Eymtological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish

KB: Kutadgu Bilig

2 Türkleri denizle ilk kaynaştıran ilk öncü Emir Çaka Bey olmuştur (1081). <https://www.dzkk.tsk.tr/ArsivAskeriTarih/icerik/deniz-kuvvetleri-komutanligi-tarihcesi> (30.05.2022)

### Kaynakça

- Aksan (2000). *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Arat (1979). *Kutadgu Bilig III indeks* (Haz. K. Eraslan- O. F. Sertkaya- N. Yüce). İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Arat (1991). *Kutadgu Bilig I Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Arat (1992). *Atabetül-Hakayık*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Atalay (1970). *Abuşka Lügati ve Çağatay Sözlüğü*, Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Caferoğlu (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Clauson (1972). *An Eymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University.
- Derleme sözlüğü* (1993). cilt IV, IX. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Doerfer Gerhard (1965). *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*. Band II, Wiesbaden.
- Ercilasun ve Akkoyunlu (2014). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânu Lugâti't-Türk, (giriş-metin-çeviri-notlar-dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Eren (1999). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara: Bizim Büro Yayınevi.
- Gabain, A. von (2000). *Eski Türkçenin Grameri*. Çeviren: Mehmet Akalın. Ankara: Türk Dil Kurumu
- Karaağaç, G. (2008). *Türkçe Verintiler Sözlüğü*,. TDK Yayınları.
- Karaağaç, G. (2011). *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Kartallıoğlu, Y. (2014). *Parigi Türkçe-İtalyanca Sözlük*. Ankara: TDK.
- Pakalın, Z. Mehmet (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü- I*, İstanbul: MEB
- Räsänen, Martti (1969). *Versuch Eines Etymologischen Wörterbuchs Der Turksprachen*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Şemseddin Sâmî (1885). *Kâmûs-ı Fransevî*. İstanbul: Mihrân Matbaası.
- Şemseddin Sâmî (1900). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Dersaadet.
- Tarama sözlüğü* (1995). *Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü, cilt 2*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Tekin, Ş. (1976). *Uygurca Metinler II- Maytrisimit, Sevinç Matbaası*,
- Tekin, T. (1998). *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Toparlı, R. vd. (2007). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Türkçe Sözlük* (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Wilkens, J. (2021). *Eski Uygurcanın El Sözlüğü*. Göttingen.

# HİTİT İMPARATORLUĞU'NUN VASSALLIK POLİTİKASI ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME

A GENERAL EVALUATION ON THE VASSAL POLICY OF THE  
HITTITE EMPIRE

Pınar KURŞUN CENGİZ\*

## Öz

*M.Ö. yaklaşık 1650-1200 yılları arasında Anadolu'da hâkimiyet kurmuş Hitit İmparatorluğu'nda sınırların genişlemesi Eski Hitit Döneminden itibaren kullanılan diplomasi araçlarının zamanın gerekliliklerine göre değiştirilmesi ve şekillendirilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Başlarda sadece Orta Anadolu'yu kapsayan çekirdek bölgede hüküm süren devlet, zamanla Kuzey Suriye ve Mezopotamya'nın batı bölgelerini de içine alacak şekilde büyüyerek çok uluslu bir imparatorluk halini almıştır. Bu durum Hitit diplomasisinde devletlerin dost, düşman ve vassal olarak sınıflandırılmasına zemin hazırlamıştır. Hitit diplomasi anlayışında herhangi bir antlaşma vesilesiyle dostluk ilişkisi kurulamamış devletler düşman olarak nitelendirilmekte iken karşılıklı elçilerin ve hediyelerin gönderildiği, evlilikler aracılığıyla akrabalık bağlarının kurulduğu, güç bakımından Hititlere denk hatta daha güçlü Mısır, Babil ve Mitanni gibi devletler dost olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan yeni krallık döneminde vassallık sistemi gelişmiştir. Tek taraflı olarak dış ilişkilerde Hititlere bağlı olan bu vassal krallıklar, kendi iç işlerinde serbesttir. Bu krallıklara merkezden bir yönetici atanmamakta; aksine bölgenin kendi yerel beyi yöneticilik pozisyonunda varlığına devam etmektedir. Vassal krallıkların temel vazifeleri arasında savaş zamanlarında askerî yardımda bulunmak, haraç-vergi vermek, siyasi kaçakların iadesi, krala karşı yapılması muhtemel isyanın veya ittifakın haber verilmesi ve Hitit kralının bütün buyruklarının yerine getirilmesi yer almaktadır. Arzawa Memleketleri, Kizzuwatna, Hurri-Mitanni Krallığı, Kargamiş, Ugarit ve Amurru iç işlerinde serbest, dış işlerinde ise Hitit İmparatorluğuna bağlı vassal krallıklardır.*

**Anahtar Kelimeler:** Vassal Krallık, Hitit Vassal, Arzawa Memleketleri, Kizzuwatna, Hurri-Mitanni Krallığı, Kargamiş, Ugarit

\* Arş. Gör. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, pkursun@ybu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0676-0919

### **Abstract**

*Hittite Empire, which dominated Anatolia between about 1650-1200 B.C., the expansion of borders necessitated the need to change and shape the diplomacy tools used since the Old Hittite Period according to the requirements of the time. The state, which ruled in the core region covering only Central Anatolia at the beginning, gradually expanded to include the western regions of Northern Syria and Mesopotamia and became a multinational empire. This situation paved the way for the classification of states as friends, enemies and vassals in Hittite diplomacy. In the Hittite diplomacy understanding, states that could not establish friendship relations through any treaty are considered as enemies, while states to which mutual ambassadors and gifts were sent, kinship ties were established through marriages, and even stronger than the Hittites in terms of power, such as Egypt, Babylon and Mitanni are considered friends. On the other hand, the vassalage system developed in the new kingdom period. These vassal kingdoms, which are unilaterally dependent on the Hittites in foreign relations, are free in their internal affairs. A ruler from the center is not appointed to these kingdoms, on the contrary, the region's own local chief continues to exist in the position of ruler. The main duties of the vassal kingdoms are to provide military aid in times of war, to give tribute-taxes, to return. Lands of Arzawa, Kizzuwatna, Hurri-Mitanni Kingdom, Kargamiš, Ugarit and Amurru are the vassal kingdoms of the Hittite Empire, free in internal affairs and subordinate to the "great king" in foreign affairs.*

**Keywords:** Vassal Kingdom, Hittite Vassal, Lands of Arzawa, Kizzuwatna, Hurri-Mitanni Kingdom, Kargamiš, Ugarit.

### **Extended Abstract**

Hittite Empire was born and developed in Central Anatolia in the first years of the 17th century B.C. with its capital being Hattuša and established the first political union in the region. The Empire managed to dominate a region that included a large part of Anatolia and the west of Northern Syria and Mesopotamia in the approximately 500-year period from its foundation to its collapse. During this struggle for domination, friendship relations were established with other states on the one hand vassal kingdoms were established by dominating the places deemed necessary. According to the diplomacy understanding of the Hittites, it is possible to evaluate the states in 3 categories as enemy, friend and vassal states.

The Vassal kingdom, which is absolutely dependent on another state in its foreign relations, is free in its internal affairs and therefore the administration is left to its own local lord of the region. These are states that are weaker than the state to which they are affiliated in terms of power and smaller in size. The domain of a vassal king is only within the limits given to him by the Hittite king. The Hittite king must have the knowledge and permission of every move he makes outside of these borders. In the established vassalage relationship, the interests of the Hittite king were always prioritized and these interests were dictated to the other side. Vassal kings are forbidden to meet with foreign ambassadors, the incoming ambassador has to be sent to the capital, Hattuša.

In the vassalage treaties, the expectations such as military assistance in times of war, paying tribute-taxes, returning political fugitives, informing about a possible

revolt or alliance against the king, and fulfilling all the orders of the Hittite king are clearly stated. In addition to these, the vassal king should come to the center from time to time and present gifts to the king to express his respect and absolute devotion. In the face of all this, the vassal king is guaranteed land and autonomy.

The vassalage system emerged as a result of the military initiatives of the new kingdom period. The last stage of development is the 14th century I. Šuppiluliuma and II. Muršili's military success has been completed with. The purpose of establishing a system such as vassalage is to prevent the problems that may be caused by the communication breakdown as a result of the expansion of the borders of a kingdom whose center is in Hattuša. The main vassal states of the Hittite Empire are listed in Anatolia from west to east as follows: Arzawa Homelands, Kizzuwatna and the Hurri-Mitanni Kingdom, while those in Northern Syria are Kargamiš, Ugarit and Amurru.

Arzawa lands, which include Arzava, Hapalla, Mira-Kuvalya, Šeha River Country, Appaviya, Viluša, Zippasla and Harriyati Mountain Homes, are located in the west and southwest of Anatolia. Arzawa lands, which became vassals of the Hittite Empire during the Muršili II period, have different meanings in different periods in terms of geography and politics. It is difficult to state exactly where Kizzuwatna, another vassal of the Hittites, covered but it is thought to be around present-day Çukurova. Connecting Anatolia to the Mediterranean coast, Northern Syria, Cyprus and Egypt, and Mesopotamia, Kizzuwatna also obviously acts as a buffer zone between Anatolia and Mesopotamia.

Extremely important geographically and strategically, Kizzuwatna became a Hittite vassal during the reign of Šuppiluliuma I, and the king appointed his son Tepelinu as priest-king. (**KUB XIX 25 (CTH 44)**) Kizzuwatna, which became one of the important religious centers after this date, became the "backyard" of the Hittites, countless festivals and rituals were celebrated here, and continued its existence as a vassal kingdom until the empire collapsed.

Another vassal of the Hittites is the Hurri-Mitanni Kingdom. The Hurri-Mitanni Kingdom, located on the south-eastern border of the Hittites, being the gateway of Anatolia to Northern Syria, being economically rich and productive, revealed the necessity of controlling this kingdom as a vassal. Hurri-Mitanni Kingdom was turned into a Hittite vassal by Šuppiluliuma I, who took advantage of the throne struggle in the Kingdom.

The first of the vassal kingdoms of the Hittite Empire in Northern Syria was Kargamiš. Although the Kingdom of Kargamiš ruled between the Euphrates River and the Mediterranean, its center is the City of Kargamiš (Jarabulus) located on the west coast of the Middle Euphrates. Piyaššili was placed on the throne of Kargamiš, which was captured within the framework of the Northern Syria campaigns of I. Šuppiluliuma, and the Hittite vassalage here continued for 4 generations. Kargamiš is extremely important as it is a buffer zone against the danger of Egypt and Assyria that may come from the south. The king of Kargamiš is the third greatest man of the state after the Hittite king and prince, and even some vassal kings came to visit the king of Kargamiš.

Another important vassalage in Northern Syria is Ugarit. The Kingdom of Ugarit includes a narrow plain stretching along the north and south of the city of Lazkiye

and the slopes of Mount Cebel Ansariye today. Ugarit is located at the intersection of land and sea transportation, and thanks to its proximity to Cyprus and Cilicia coasts, it connects the Mediterranean and Aegean coasts to Lebanon, Palestine and Egypt. In the maritime trade in the region, loading and unloading of goods is done in Ugarit. Apart from this, it provides connection with highways in the north-south direction. In addition, it has a wide production potential in itself and can send its products to distant regions in large quantities. Metalworkers own many foundries and make quality weapons and boats. The development of small cattle breeding helps to increase the production of linen and wool fabrics. Ugarit, now known as Ras Shamra, became a Hittite vassal during the reign of Šuppiluliuma I (**RS 17.340 (+) 369 A (CTH 46)**) and this ended during the reign of Tudhaliya IV.

The Amurru Kingdom, which extends from the Mediterranean coast of Northern Lebanon to the Homs Plain in the interior of Syria, is another vassal of the Hittites in Northern Syria. It became a Hittite vassal with the treaty (**CTH 49**) made with Šuppiluliuma I during the reign of King Aziru, and this treaty became a Hittite vassal. The Treaty was renovated in the time of Mursili II.

The treaty between I. Šuppiluliuma and the Nuhašše king Tette **KBo I 4 + KUB III 10** and the treaty **KUB XXXVI 127 (CTH 131)** made between Šunaššura from Kizzuwatna and Tudhaliya II revealed that the Hittite kings expected military support from the vassal kings. The treaty numbered **RS 17,227 (CTH 47)** between Šuppiluliuma I and the Ugaritic king Niqmadu shows the expected tribute from the vassal king. The treaty numbered **KUB XXXIV 1 +(1815/c + 1818/c (akk.) (CTH 26)** between Paddatiššu of Kizzuwatna and a Hittite king sets an example for the return of fugitives to the Hittite king. The introductory part of document **KBo I 4 + KUB III 10** and the Treaty of Šaušgamuwa with **KUB XXIII 1** are examples of the Hittite king expected from vassal kings to be friend with friend, enemy with enemy, prohibiting diplomatic relations with others without the king's knowledge. **KUB XXXI 82 (CTH 21)** is the text that presents an example on reporting attacks and rebellions.

## Giriş

Hitit İmparatorluğu, M.Ö. 17. yüzyılın ilk yıllarında Orta Anadolu'da doğup gelişen ve başkenti Hattuša olmak üzere bölgedeki ilk siyasi birliği kuran devlettir. Bölgedeki bu ilk geniş çaplı siyasi birliğin mimarı olarak Hititler, tarihsel ve kültürel açıdan M.Ö. 2. binyıl Anadolu'suna damgasını vurmuştur. Hitit İmparatorluğu, kuruluşundan yıkılışına kadar geçen yaklaşık 500 yıllık süreçte Anadolu'nun büyük bir kısmı ile Kuzey Suriye ve Mezopotamya'nın batısını da içine alan bir bölgeye hâkim olmayı başarmıştır. Bu hâkimiyet mücadelesi esnasında diğer devletlerle bir taraftan dostluk ilişkileri kurulmuş, diğer taraftan gerekli görülen yerler hâkimiyet altına alınarak buralarda vassal krallıklar ilan edilmiştir. Hitit İmparatorluğu bu politikası neticesinde zaman içerisinde coğrafyanın en büyük güçlerinden olan Mısır, Babil ve Asur kralları ile eşit düzeyde anılmayı başarmıştır.

Hitit diplomasi anlayışına göre diğer devletleri 3 kategoride ele almak mümkündür. Bunlardan ilki olan düşman devletler, bölgedeki Hitit varlığını tehdit eden, elde ettikleri her fırsatı Hititler aleyhine kullanan ve kendileri ile herhangi bir antlaşma vesilesiyle dostluk ilişkisi kurulamamış devletlerdir. Hititlerin düşman devletlere karşı izlediği politikayı, “mümkün olduğu kadar düşman ülkelerin sayısını azaltarak uluslararası dengelerin kendi lehine gelişmesini sağlamak” şeklinde tanımlamak yanlış olmayacaktır.

Hitit siyasi varlığı için tehdit oluşturan düşman devletlerin karşısında ise Hititlerin kendileri ile eşit gördükleri ve bu bağlamda ittifak kurdukları devletler bulunmaktadır. “Güç” anlamında Hititlerle eşit, hatta belki daha da “güçlü” olan bu müttefiklerle ilişkiler, son derece önemlidir çünkü dengelerin bozulması Hititlerin siyasi ve ekonomik açıdan gerilemesine ve zarar görmesine neden olabilmektedir. Kısacası güçlü olan bu devletlerin bir şekilde Hitit İmparatorluğu açısından zararsız hale getirilmesi gerekmektedir. İki ülke arasında sürekli elçilerin gönderilmesi, hediyeleşmek ve evlilikler aracılığıyla akrabalık bağları kurmak eşit ülkelerle münasebetlerin sürekliliği açısından önem arz etmektedir.

Amarna Çağı’nda Hititlerin kendileri ile eşit kabul ettikleri 3 devlet bulunmaktadır. Bunlar; Mısır, Babil ve Mitanni’dir (Ünal, 2005: 97). Bu devletlerle yapılan antlaşmalarda ise eşitlik ve kardeşlik prensibi esas alınmaktadır. III. Hattuşili ile II. Ramses arasında imzalanan Mısır-Hitit Barış Antlaşması bu prensipler esas alınarak imzalanmış antlaşmaya örnek teşkil etmektedir. Bu antlaşmada iki ülke arasında kardeşliğin kurulmasının esas alındığı, savunma dâhil her konuda mutabakata varıldığı anlaşılmaktadır (Dinçol, 1988: 41). Mısır-Hitit Barış Antlaşması gibi diğer devletlerle yapılan kardeşlik antlaşmaları, değiştirilme veya yenilenme ihtiyacı duyulmadığı sürece devamlılık göstermektedir.

Hitit diplomasisinin son ayağını ise vassal devletler oluşturmaktadır. Vassallık, bir devletin tek taraflı olarak dış ilişkilerde üstün devlete mutlak bağımlılığı demektir (Ünal, 2005: 97). Vassal krallık kendi iç işlerinde serbesttir ve bu nedenle yönetim, bölgenin kendi yerel beyine bırakılmıştır (Bryce, 2005: 49). Bunlar güç bakımından bağlı olduğu devletten zayıf, ebat olarak ise daha küçük devletlerdir. Vassal bir kralın etki alanı, ancak Hitit kralının kendisine verdiği sınırlar içerisindedir. Bu sınırların dışında yapacağı her hareketten Hitit kralının haberi ve izni olmalıdır. Kurulan vassallık ilişkisinde her zaman Hitit kralının menfaatleri ön planda tutulmuş ve bu menfaatler karşı tarafa dikte ettirilmiştir. Vassal krallar, dış ilişkilerde Hitit kralına bağlı oldukları için kendilerine gelen yabancı elçilerle görüşmeleri yasaklanmıştır. Gelen elçi başkent Hattuşa’ya gönderilmek zorundadır (Bryce, 2005: 50).



Vassal devletlerle imzalanan antlaşmalarda karşı taraftan beklentiler açıkça belirtilmektedir. Bunlar temel olarak; savaş zamanlarında askerî yardımda bulunmak, haraç-vergi vermek, siyasi kaçakların iadesi, krala karşı yapılması muhtemel isyan veya ittifakın haber verilmesi ve Hitit kralının bütün buyruklarının yerine getirilmesidir (Fensham, 1963: 135). Bir vassal kral, Hitit kralının dostuyla dost, düşmanı ile düşman olmak zorundadır. Bunların yanı sıra vassal kralın zaman zaman merkeze gelerek krala hediyeler sunarak saygılarını ve mutlak bağlılığını bildirmesi de beklenmektedir. Bütün bunlar karşısında vassal krala toprak garantisi ve özerklik verilmektedir. Aynı zamanda antlaşmanın imzalandığı vassal kralın ölmesi durumunda soyundan gelen kişinin krallığı da teminat altına alınmaktadır.

Vassallık sistemi, yeni krallık döneminin askerî girişimlerinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Son gelişim aşamasını ise 14. yüzyılda I. Şuppiluliuma ve II. Murşili'nin askerî başarıları ile tamamlamıştır (Bryce, 2005: 49; Beckman, 2016: 1). Vassallık gibi bir sistemin kurulmasındaki amaç, merkezi Hattuşa'da bulunan bir krallığın sınırlarının genişlemesi sonucunda oluşan iletişim kopukluğunun neden olabileceği problemlerin önüne geçmektir (Beckman, 1992: 45). Kuruluşundan itibaren Kuzey Suriye'ye yayılma politikası güden Hitit kralları, bölgenin zenginliklerinden faydalanmak için büyük çabalar göstermişler, merkezde siyasi birliği sağladıktan sonra gerek savaşlarla gerekse diplomatik girişimlerle diğer devletleri kendilerine bağlamışlardır. İletişim ve ulaşımın yavaşlığı, mevsimlerin durumu gibi şartlar göz önünde bulundurularak ele geçirilen bölgeler, merkezden idare edilmekten ziyade hâlihazırda bölgeyi yöneten kişinin yönetimi altında bırakılmıştır. Hitit İmparatorluğu'nun başlıca vassal devletleri ise Anadolu içerisinde batıdan doğuya doğru şu şekilde sıralanmaktadır: Arzawa Memleketleri, Kizzuwatna ve Hurri-Mitanni Krallığı, Kuzey Suriye'de bulunanlar ise Kargamış, Ugarit ve Amurru'dur (Collins, 2007: 104).

Hititçe çivi yazılı metinler incelendiği zaman Arzawa Memleketlerinin<sup>1</sup> Anadolu'nun batısında ve güneybatısında bulunan bir grup devletten oluştuğu anlaşılmaktadır (Bryce, 2005: 47). Yeni krallık döneminde Hitit İmparatorluğu'nun vassalı haline gelen Arzawa Memleketleri, coğrafi ve siyasi açıdan farklı dönemlerde farklı anlamlar taşımaktadır. Daha önceleri daha ziyade coğrafi bir alana refer eden Arzawa Memleketleri terimi, II. Murşili ve II. Muwatalli'den sonra vassal olan ve Mira-Kuwaliya, Şeha Nehri Ülkesi ve Hapalla gibi ona komşu ülkeleri de içine alan siyasi bir bölgeyi ifade etmek için kullanılmıştır (Ünal, 2003: 4). Karauğuz'un

---

1 Hititçe çivi yazılı metin yerleri ve literatürde Arzawa'nın geçtiği yerler için bak. (del Monte-Tischler, 1978: 42; del Monte, 1992: 14).

konfederasyon olarak nitelediği Arzawa Memleketleri'ne Arzava, Hapalla, Mira-Kuvalya, Šeha Nehri Ülkesi, Appaviya, Viluša, Zippasla ve Harriyati Dağlık Memleketleri dâhildir. Bunlardan Arzawa şehri, konfederasyonun odak noktasıdır (Karağuz, 2005: 103). Arzawa Memleketlerinin günümüzdeki sınırları ise batıda Ege Denizi, doğuda Kütahya, Afyon, Sandıklı ve Dinar hattından geçmektedir. Arzawa Memleketlerinin kuzey sınırını çizmek mümkün olmasa da güney sınırının Bodrum'a kadar ulaştığını söylemek mümkündür (Ünal, 2003: 4).

I. Hattušili zamanından itibaren Arzawa Memleketleri ile münasebetler başlamıştır. Daha o zamanlardan itibaren Kuzey Suriye politikasını başlatan I. Hattušili, bu yöne yaptığı ilk seferden sonra batıya yönelerek Arzawa Memleketleri üzerine yürümüştür. İlk seferin daha ziyade büyükbaş hayvan ve koyun gibi ganimete yönelik bir yağma seferi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>2</sup> I. Hattušili saltanatının sonuna kadar Arzawa Memleketleri'ne birçok sefer daha düzenlemiş, en azından bölgenin bir kısmını hâkimiyeti altına almayı başarmıştır (Bryce, 2005: 74). 15 ve 14. yüzyılın genel çerçevesi içerisinde değerlendirildiğinde Arzawa Memleketleri, hiçbir zaman tek bir siyasi çatı altında birleşmemiş olsa da Hititler gibi ortak bir düşmana karşı askerî olarak bir araya gelmişlerdir. Hitit Devleti başka düşmanlar tarafından saldırıya uğradığı zamanlarda ise fırsatı değerlendirip sınırlarını doğuya Hattuša'ya doğru genişletmek için çabalamışlardır. Arzawa Memleketlerinin bir dönem Mısır firavunu ile dostluk ilişkileri kurarak mektuplaşacak kadar güçlendiği anlaşılmaktadır (Gurney, 2001: 37).

I. Tudhaliya zamanında Hitit Ülkesi Orta ve Güney Doğu bölgelerinden düşman saldırısına uğradığından kral, yapılan ittifakların ülkenin geleceği için tehdit oluşturacak boyutlara ulaşmasından önce önlem alma ihtiyacı duymuştur. Bu sebeple 22 ülkeden oluşan Arzawa Memleketleri üzerine sefere çıkmıştır. I. Tudhaliya'nın yıllıklarında durum şu şekilde kayda geçirilmiştir:

**KUB XXIII 11/12 öy. 13'-21' (CTH 142.2)**

*"Hattuša'ya dönerken bu ülkeler bana (düşman oldular) [...Juqqa, Kispuwa, Unaliya, [...], Dura, Halluwa, Huwalluşiya, Kar(a) kiša, Dunda, Adadura, Parišta, [...], [...]waa, Warşiya, Kuruppiya, Lusa (?), Alatra, Pahurina Dağı, Paşuhalta, [...], Wiluşiya, Taruşiya."* (Carruba, 1977: 158; Bryce, 2005:124-125).

I. Tudhaliya gece kuşatmaları ve tanrıların yardımıyla başarı elde etmiş ve daha sonra diğer Hitit kralları tarafından uygulanacak bir geleneği başlatarak yanında piyade, süvari ve 600 atlı savaş arabasını Hattuša'ya getirmiştir:

<sup>2</sup> "Sonraki yıl, Arzawa'ya karşı yürüdüm ve ondan sığır ve koyun aldım" (CTH 4/KBo X I 22-3) Bkz. (Imparati & Saporetti, 1965: 44-85).

**KUB XXIII 11 öy. 22-36-ay.1-8**

*“Ben, Tudhaliya, kuvvetlerimi gece topladım ve düşman ordusunun etrafını sardım. Tanrılar ordularını bana teslim ettiler, Arinna'nın Güneş Tanrıçası, Göğün Fırtına Tanrısı, Hatti, Zababa, İhtar, Sin'in Koruyucu Dehası, Lelwani. Düşman ordusunu yendim ve ülkelerine girdim. Ve orduyla savaşa katılan bütün ülkelere tanrılar benden önce gittiler ve bahsettiğim, savaş ilan eden ülkeleri, tanrılar bana teslim etti. Tüm bu ülkeleri taşıdım. Fethedilen halk, öküzler, koyunları, toprakları, Hattuša'ya götürdüm. Şimdi Assuwa Ülkesini yok ettiğimde eve, Hattuša'ya döndüm. Ve ganimet olarak 10.000 piyade ve 600 arabalı savaşçı, arabalar ve sürücülerin beylerini getirdim ve onları Hattuša'ya yerleştirdim. Piyama-Kurunta'yı, onun oğlu Kukkuli ve akrabası Malaziti'yi ve onları da Hattuša'ya getirdim. Ayrıca Piyama-Kurunta'nın oğullarını, torunlarını ve savaş arabalarını da Hattuša'ya getirdim” (Carruba, 1977: 159-160; Bryce, 2005: 125).*

I. Tudhaliya, savaşın akabinde Piyama-Kurunta, muhtemelen oğlu olan Kukkuli ve diğer bir akraba olan Malaziti'yi başkente getirmiş ve bunlardan Kukkuli'ye bağlılık yemini ettirerek kendisine bağlayarak vassal olarak atamıştır:

*“Şimdi ben Hattuša'ya geldiğimde, Piyama-Kurunta ve Malaziti'yi KI.LAM yapısında KI.LAM'ın Fırtına tanrısına verdim. Fakat onun (Piyama-Kurunta) oğlu Kukkuli'yi, köle olarak aldım ve onu serbest bıraktım. Sonradan Kukkuli isyan etti. Aşşuwa Ülkesi'nin 10.000 yaya askerleri ve 600 arabalı savaşçılarından oluşan beylerini de isyana teşvik etti. Onlar ayaklandılar. Tanrılar bana onları teslim ettiler. Onların olayı ortaya çıktı. Tanrılar onları parçaladılar ve Kukkuli'yi öldürdüler” (Carruba, 1977:160-161; Bryce, 2005: 126).*

I. Tudhaliya saltanatının devam eden yıllarında ve oğlu I. Arnuvanda döneminde Arzawa Memleketleri kendileri ile yapılan vassallık antlaşmalarına uymamış ve çeşitli ittifaklarla sınırlarını genişletmeye devam etmişlerdir. III. Tudhaliya zamanına gelindiğinde neredeyse Anadolu'nun yeni hâkimi konumuna gelen Arzawa Memleketleri, III. Tudhaliya ve oğlu I. Şuppiluliuma'nın komutanlığındaki ordunun sayısız saldırısına maruz kalmıştır. Bu dönemde başlayan seferler, II. Murşili döneminde de devam ederek Arzawa Memleketleri'nin ele geçirilerek her biri ile vassallık antlaşması imzalanması ile devam etmiştir (Ünal, 2003: 26). I. Hattuşili zamanında başlayan Hitit-Arzawa ilişkilerinin II. Şuppiluliuma döneminde Hitit kayıtlarının son buluşuna değin çeşitli

şekillerde devam ettiği anlaşılmaktadır.<sup>3</sup>

Hititlerin diğer bir vassalı olan Kizzuwatna,<sup>4</sup> Adana ve çevresi için M.Ö. II. binyıldan beri kullanılagelmiş isimlerin en eskisidir. Ünal, M.Ö. II. binyılda kullanılan bu Kizzuwatna terimi ile günümüz Çukurovası'ndan daha geniş bir alanın belirtildiğini ifade ederken; Kizzuwatna'nın tam olarak nereleri kapsadığını belirtmenin güçlüğünden bahsetmektedir. (Ünal, 2006: 17) Ayrıca Ünal, Kizzuwatna'nın çekirdek sahasının yanı sıra çevresinde tampon bölgeleri ve genişleme alanları bulunmakla beraber kuzey sınırının Gülek Boğazı'nın kuzeyine kadar uzandığını ifade etmektedir. Bryce, Kizzuwatna'nın sınırlarının başında bulunan kralın yeteneklerine bağlı olarak sürekli değiştiğini ifade etmektedir (Bryce, 2005: 105). Bugün Çukurova'nın coğrafi konumundan hareketle Kizzuwatna'nın o dönemde ne kadar önemli olduğunu az çok anlamak mümkündür. Anadolu'yu Akdeniz sahillerine, Kuzey Suriye'ye, Kıbrıs ile Mısır'a ve Mezopotamya'ya bağlayan Kizzuwatna, aynı zamanda Anadolu ile Mezopotamya arasında aşikâr bir biçimde tampon bölge görevi görmektedir (Beckman, 1992: 44). Goetze, Kizzuwatna'nın batısında Lamos kuzeyinde Şaliia'nın bulunduğunu ifade etmekte, doğu sınırının ise belirsiz olmakla beraber aşağı yukarı Maraş-Göksun'a kadar uzandığını ifade etmektedir (Goetze, 1940: 78).

Her ne kadar Eski Hitit Çağı'nda Kizzuwatna'nın I. Hattuşili'nin ilk Kuzey Suriye seferi esnasında Hitit hâkimiyeti altına girdiği görüşü yaygın olsa da (Beal, 1986: 425) Ünal, özellikle I. Hattuşili ve I. Murşili döneminde Kuzey Suriye'ye inen ve bölgedeki birçok kenti ele geçiren Hititlerin istisnai durumlar dışında Kizzuwatna'ya inmediklerini-inemediklerini düşünmektedir (Ünal, 2006: 20). Kral Ammuna zamanında (M.Ö. 1550-1530) ise bölgede bulunan kentler Hititlere karşı düşmanca tavırlar takınarak isyan etmişlerdir.<sup>5</sup> Bu isyanın başında bulunan kral Pariyawatri'nin kendisinden sonra kral olan oğlu İşputahşu'ya ait Tarsus'ta bulunan mühürde yazan "İşputahşu Büyük Kral" yazısı, Kizzuwatna'nın bağımsız olduğunu kanıtlar niteliktedir (Beal, 1986: 427). Ayrıca bu kral, Hitit kralı Telepinu ile eşitlik esasına dayalı bir de antlaşma imzalamıştır (Ünal, 2006: 25). Bu dönemde bağımsızlığını kazanan Kizzuwatna, I. Şuppiliuma dönemine kadar bu konumunu korumuştur.

3 Bkz. Hapalla Kralı Targaşnallı ve II. Murşili arasındaki antlaşma (CTH 67), Mira Kuwaliya Kralı Kupanta- Kurunta ve II. Murşili arasındaki antlaşma (CTH 68), Şêha Nehri Ülkesi Manapa-Tarhunta ve II. Murşili arasındaki antlaşma, Wiluša Kralı Alakşanduş ve II. Muwatalli arasındaki antlaşma (CTH 76) (Karauğuz, 2018: 87-118); Arzawa Ülkesi Kralının (?) III. Hattuşili'ye bir kil mektubu, Şêha Nehri Ülkesi Kralı Manapa-Tarhunta'nın II. Muwatalli'ye bir kil mektubu, Mira Kuwaliya Kralı Maşşuuluwa'nın II. Murşili'ye bir kil mektubu (Karauğuz, 2019: 119-121).

4 Hititçe çivi yazılı metin yerleri ve literatürde Kizzuwatna'nın geçtiği yerler için bkz. (del Monte-Tischler, 1978: 211; del Monte, 1992: 81).

5 Ünal, birçok tarihinin Kral Telepinu'nun fermanında Kral Ammuna zamanına dair geçen bu "isyan etmek"ten hareketle Kizzuwatna'nın Eski Hitit Çağı'nda Hititlere bağlı bulunduğunu düşündüklerini ifade etmektedir. Fakat ona göre Kizzuwatna bu dönemde bağımsız bir krallıktır ve metinde geçen ifade Hitit metinlerinin bir klişesidir.

I. Šuppiluliuma hâkimiyetine kadar Kizzuwatna ile Hititler arasında eşitlik esasına göre birçok antlaşma yapılmışsa da bu dönemde yapılan II. Sunaššura Antlaşması,<sup>6</sup> eşitlik esasına göre yapılan son antlaşmadır ve Kizzuwatna bundan kısa bir süre sonra Hitit vassalı haline gelmiştir (Ünal, 2006: 29). I. Šuppiluliuma ve ikinci eşi Henti, oğulları Tepelinu'yu Kizzuwatna'ya rahip-kral olarak atamışlardır. (Bryce, 2005: 160; Ünal, 2006: 29; Beal, 1986: 435). İlgili kararname metni şu şekildedir:

**KUB XIX 25 (CTH 44)**

**Vs. I**

1 [Hatti ülkesi kralı, Büyük kral Ma]jeste Šuppiluliuma,  
2 [Büyük Kraliçe Hen]ti, [Prens] Arnu(w)an[da ve Baş muhafız  
Zida şöyle  
(söyler)]:

---

3 [Biz Kiz]zuwatna şehrinde, onun oğlu Telipinu'yu [Teşup,  
Hepat]  
4 ve Šarrumaya [köle olarak verdik.]  
5 Ve seni rahip yaptık.

---

6 Ve ben [Büyük Kral] Šuppiluliuma, [Büyük Kraliçe Hinti], Prens  
7 Arnu(w)anda ve [saray muhafızlarının başı [Zida, rahip  
8 Telipinu için [oğlu (ve) torunu için de geçerli]  
9 şöyle bir antlaşma [yaptık]:

---

10-11 Aynı şekilde ben, Majeste ve de kraliçe, Telipinu'yu nasıl  
[tanrıların rahibi] ve de kölesi olarak tanıdıysak. O, [prens  
Arnu(w)anda'yı da aynı şekilde  
12 [bey] olarak tanısin ve onu  
13 ve (aynı şekilde) biz onu koruyacağız. Ve ona [iyi bir şekilde  
davranacağız. Ve o, bey olarak]  
14 Hatti Ülkesinde başka bir insanı istemesin. (Goetze, 2008: 12-  
17; Karauğuz, 2018: 63-64)

---

Metinden de anlaşıldığı üzere I. Šuppiluliuma ve eşi Henti, coğrafi ve stratejik açıdan son derece önemli olan Kizzuwatna'ya tanrıların yardımı

6 Bkz. (Karauğuz, 2018: 48-60). CTH 41, 131 numaralandırılan bu antlaşmanın I. Šuppiluliuma döneminde mi ondan önceki dönemde mi imzalandığına dair tartışmalar devam etmektedir. Karauğuz ve Beal, antlaşmayı II. Muwatalli dönemine tarihlemektedir; ayrıntılı bilgi için bkz. Beal, 1986: 435.

ile kendi oğlunu rahip-kral olarak atamışlardır. Dönemin önemli dinî merkezlerinden olan Kizzuwatna, bu tarihten sonra adeta Hititlerin “arka bahçesi” olmuş, sayısız bayram ve ayin burada kutlanmıştır (Ünal, 2006: 29). Kizzuwatna, Hitit İmparatorluğu yıkılana kadar vassal bir krallık olarak varlığını sürdürmüştür (Beal, 1986: 441).

Hititlerin diğer bir vassalı Hurri-Mitanni Krallığı’dır.<sup>7</sup> Hititler, Anadolu’da siyasi bir birlik kurduklarında halkın çoğu Hurrilerden oluşmaktaydı. Hurri halkı, çeşitli prenslikler halinde siyasi bir birlikten yoksun olarak yaşarken, muhtemelen M.Ö. 16. yüzyılın sonlarına doğru Yukarı Mezopotamya ve Kuzey Suriye bölgesine gelen İndo-Ari kökenli olan savaşçı ve yönetici bir sınıf tarafından tek bir çatı altında toplanmışlardır. Kurulan bu siyasi birlik Mitanni Krallığı’dır ve halkının büyük çoğunluğunun Hurri kökenli olmasından dolayı Hurri-Mitanni Krallığı olarak anılmaktadırlar (Dinçol, 1982: 34; Bryce, 2005: 55). Tek bir çatı altında toplanan Hurri prenslikleri, daha sonraki iki yüzyıl boyunca askerî ve politik olarak Hititleri zorlamışlardır.

Hititlerin güney-doğu sınırında bulunan Hurri-Mitanni Krallığı, Anadolu’nun Kuzey Suriye’ye açılan kapısı olduğu için muhakkak kontrol altında tutulması gereken tampon bir bölge konumundadır. Hurri-Mitanni Krallığı’nın aynı zamanda ekonomik açıdan zengin oluşu ve verimliliği, bu krallığın Hititler açısından neden önemli olduğunu da açıklamaktadır. Öte yandan Hurri-Mitanni Krallığı, I. Şuppiluliuma zamanda Hitit vassalı olana kadar siyasi çıkarlarını korumak için diğer devletlerle diplomatik ilişkiler kurmayı ihmal etmemiştir. Krallık tarihi boyunca Mısır ile dostane politik ilişkiler içerisinde bulunmaları bunun en iyi örneğidir. Mısır kralı, Mitanni krallığından gelen yardım taleplerini reddetmeyerek her zaman yardıma gelmiştir (Goetze, 2008: 3).

I. Şuppiluliuma dönemine kadar Hurri-Mitanni Krallığı ile her ne kadar antlaşmalar imzalanmış siyasi ilişkiler kurulmuş da olsa iki bölge arasında kesin bir uzlaşmadan söz etmek mümkün değildir. I. Şuppiluliuma’nın güneye doğru yaptığı ve başarısız olduğu ilk seferi bunun bir fetih seferinden ziyade coğrafyayı ve düşmanı test etmeye yönelik bir saldırı olarak değerlendirilmektedir (Goetze, 2008: 4). I. Şuppiluliuma daha sonra Hurri-Mitanni Krallığı’nda baş gösteren taht kavgasını fırsat bilerek bölgeyi ele geçirmek üzere sefere çıkmış ve başkent Waşukanni’yi ele geçirmiştir (Bryce, 2005: 161). Bu hızlı fetih karşısında hazırlıksız yakalanan kral Tuşratta, başkenti terk etme şansı dahi bulamadan Hitit ordusu tarafından yakalanmıştır. I. Şuppiluliuma, daha sonra tekrar Fırat Nehri’ni geçerek batıya yönelmiş ve Kargamış dışında Fırat nehrinden Akdeniz kıyısına kadar uzanan bölgedeki yerel krallıkları Hitit hâkimiyeti altına alarak bu krallıklarla vassallık antlaşması imzalamıştır.

7 Hititçe çivi yazılı metin yerleri ve literatürde Hurri-Mitanni’nin geçtiği yerler için bkz. (del Monte -Tischer, 1978: 272; del Monte, 1992: 105).

Hitit İmparatorluğu'nun Kuzey Suriye'de bulunan vassal krallıklarından ilki Kargamış'tır.<sup>8</sup> Kargamış Krallığı, Fırat Nehri ile Akdeniz arasında hâkimiyet kurmuş olmakla beraber merkezi Orta Fırat'ın batı kıyısında yer alan Kargamış (Cerablus) Kenti'dir (Şeyhoğlu, 2007: 94). Bryce'in I. Hantili'nin kendinden önce gelen I. Hattuşili ve I. Murşili gibi Kargamış bölgesine askerî seferler düzenlediğini ifade etmesi, Kargamış Krallığı'nın Hitit İmparatorluğu'nun ilk zamanlarından itibaren Hitit etki alanında olduğunu gösterir niteliktedir (Bryce, 2005: 100). Diğer taraftan I. Murşili'nin suikaste uğraması sonucunda Hitit İmparatorluğu güç kaybetmiş ve çekirdek alanına çekilmek zorunda kalarak Kuzey Suriye ile ilgilenilememiştir. Bu dönemde Kuzey Suriye'de bulunan kentler Mısır hâkimiyetine girerek Mısır'a vergi vermeye başlamışlardır. Mısır'ın Kuzey Suriye'ye olan ilgisini kaybetmesi sonucunda ise Kargamış Krallığı, bölgenin yükselen gücü Hurri-Mitanni Krallığı'nın hâkimiyeti altına girmiştir. Kargamış Krallığı için herhangi bir yerel kral ismine şu ana kadar rastlanmamış olması bu krallığın, Hurri-Mitanni Krallığı'nın vassali olduğunu destekler niteliktedir (Kınal, 1958: 70)

Amarna Çağı'na geldiği zaman ise I. Şuppiluliuma, Kuzey Suriye seferlerini başlatmıştır. Kargamış Krallığı, bu istila seferlerine en fazla direnen krallıktır. I. Şuppiluliuma, Kargamış'ı ancak 8 gün süren bir kuşatmanın ardından ele geçirebilmiştir (Kınal, 1958: 71). Kral, buradan ganimet elde etmenin yanı sıra bölgenin tanrılarına da sahip çıkmış, Kargamış tahtına ise oğlu Piyaşşili'yi getirmiştir (Bryce, 2005: 179). Piyaşşili buradaki konumunu babası ile yaptığı bir mutabakat<sup>9</sup> ile sağlamlaştırmıştır. Geniş yetkilerle donatılan Piyaşşili, bu konumunu II. Arnuwanda ve II. Murşili dönemlerinde de korumuştur. Piyaşşili ve kendinden sonra gelen 4 kuşak, Kargamış Krallığı'nı yönetmiştir.

Piyaşşili önderliğinde Kuzey Suriye'de oluşturulan sistem, Hitit tarihi açısından son derece önemlidir. Öncelikli olarak Kargamış'ın coğrafi anlamda önemi büyüktür. Kargamış güneyden gelebilecek Mısır ve Asur tehlikesine karşı tampon bölge konumundadır. IV. Tudhaliya zamanından sonra Kargamış kralının "Büyük Kral" olarak anılması, Kargamış'ın adeta Hititlerin Kuzey Suriye'deki temsilciliği olduğunu göstermektedir. Bu tarihten sonra Kargamış'a bölgede bulunan devletlerin idaresi ve savunması verilmiştir. Kargamış kralı, Hitit kralı ve prensinden sonra devletin en büyük üçüncü adamıdır hatta bazı vassal krallar Kargamış kralını ziyarete gelmiştir. Son olarak Kargamış kralının siyasi antlaşmalarda şahit olarak bulunması, Hitit devleti için ne kadar önemli bir pozisyonda olduğunu göstermektedir (Dinçol, 1988: 35).

8 Hititçe çivi yazılı metin ve literatürde Kargamış'ın geçtiği yerler için bkz. (del Monte-Tischler, 1978: 181; del Monte, 1992: 67).

9 KUB XIX 27 (CTH 50) (Beckman, 1999: 169; Karauğuz, 2019: 108-109).

Kuzey Suriye’de bulunan diğer önemli bir vassallık Ugarit’tir.<sup>10</sup> Ugarit Krallığı, günümüzde Lazkiye kentinin kuzeyi ve güneyi boyunca uzanan dar bir ovayı ve Cebel Ansariye Dağı’nın yamaçlarını içerisine almaktadır (Drower, 2008: 130). Ugarit, kara ve deniz ulaşımının kesişme noktasında yer almakta, Kıbrıs ve Kilikia sahillerine olan yakınlığı sayesinde Akdeniz ve Ege sahillerini Lübnan, Filistin ve Mısır’a bağlamaktadır. Bölgede yapılan deniz ticaretinde mal yükleme-indirme Ugarit’te yapılmaktadır. Bunun dışında kara yolları ile kuzey-güney yönünde bağlantı sağlamaktadır. Ticaret açısından bu denli önemli olmasının yanı sıra, kendi içerisinde geniş bir üretim potansiyeline sahiptir ve ürünlerini uzak bölgelere yüklü miktarlarda gönderebilmektedir. Metal işçileri çok sayıda dökümhaneye sahip olup kaliteli silahlar ve tekneler yapmaktadırlar. Küçükbaş hayvancılığın gelişmiş olması keten ve yün kumaş üretiminin fazla olmasına yardımcı olmaktadır. Zeytin ve şarap önemli ihraç mallarındandır (Drower, 2008: 131-132; Beckman, 1992: 44). Ugarit’in söz konusu avantajlarının yanı sıra, coğrafi olarak kara ve deniz ticaretinin kavşağında bulunması, bölgenin eski çağlardan beri hedef haline gelmesindeki en önemli faktördür.

Günümüzde Ras Şamra olarak bilinen Ugarit, 14. yüzyılın ilk yarısında Mısır etkisinde bulunmaktadır. Bu dönemde tahtta bulunan I. Ammiştamru’dan sonra yerine II. Niqmaddu geçmiştir, bu esnada Ugarit, komsuları Mısır, Amurru ve Mitanni Devleti ile sorunlar yaşamaktadır. Bu durumda II. Niqmaddu, Hitit kralı I. Şuppiluliuma’dan yardım istemiştir, yardıma konu olan mektup bulunamamış ise sonrasına iki ülke arasında imzalanan antlaşmada yer alan “*Efendim, Büyük Kral, Majeste beni düşmanımın elinden kurtar!*” ifadelerinden Ugarit kralının yardım çağrısı net bir biçimde anlaşılmaktadır. Hitit kralı, akıllıca bir siyaset izleyerek Ugarit’in yardım talebine olumlu yanıt vermiş ve iki ülke arasında bir antlaşma imzalanmıştır.

### **RS 17.340 (+) 369 A (CTH 46)**

#### **Vs**

*Hatti ülkesi kralı, kahraman Büyük Kral Majeste Şuppiluliuma söyle (söyler): Mukiş kralı Itur –Addu, Nuhaşşe kralı Addu – Nerari ve Niya kralı Aki Teşup ve onların beyleri, Büyük Kral Majestesinin yönetimine düşman idiler. Ve askerlerini topladılar, Ugarit ülkesinin içindeki şehirleri ele geçirdiler. Ugarit ülkesini sıkıştırdılar. Ugarit ülkesi kralı Niqmaddu’nun kölelerini sivil tutsaklar olarak alıp götürdüler. Ve Ugarit ülkesini yakıp yıktılar.’ Ugarit ülkesi kralı Niqmaddu, Büyük kral Şuppiluliuma’ya dönüp (müracaat edip), ve ‘Beyim büyük kral, Majesteniz, düşmanımın*

10 Hititçe çivi yazılı metin ve literatürde Ugarit’in geçtiği yerler için bkz. (del Monte-Tischler, 1978: 451; del Monte, 1992: 177).



*elinden beni kurtar. Ben beyim büyük kral majestenizin kölesiyim. Beyimin düşmanına düşmanım. Beyimin dostu ile barış içindeyim. Krallar beni sıkıştırıyor.' Büyük kral Niqmaddu'nun bu sözlerini işitti. Ve büyük kral Šuppiluliuma Ugarit ülkesine yaya ve arabalı savaşçılar ile prens ve soyluları sevk etti. Ve onlar düşman askerlerini, Ugarit ülkesinin dışına kovdu. Ve onlar düşmandan aldıkları sivil tutsakların tamamını, Niqmaddu'ya verdi. Ve Ugarit ülkesi kralı Niqmaddu çok sayıda soylu ve prensi şereflendirdi. O, onlara altın, gümüş, bronz verdi. O, beyi büyük kral Majestesinin huzuruna, Alalah şehrine geldi. [.....] ve Büyük Kral Šuppiluliuma, Niqmaddu'nun sadakatine tanık oldu.*

*Şimdi Hatti ülkesi kralı büyük kral Šuppiluliuma, Ugarit ülkesi kralı Niqmaddu ile şöyle bir antlaşma yaptı: 'Eğer gelecekte Nuhaşe ve Mukiş ülkesinin ve diğer ülkelerin kaçakları bu ülkelerden ayrılırsa ve Ugarit ülkesine giderse ve Ugarit ülkesi kralının hizmetine girerse, başka ülkelerin diğer kralları, Ugarit kralı Niqmaddu'nun kontrolünden onları almasın. Ne de oğullarının ve torunlarının kontrolünden de sonsuza kadar almasın.' Büyük kral majestem (uzun süre yürürlükte kalsın diye) bu antlaşmayı yaptı.*

*Şimdi Hatti ülkesi kralı kahraman büyük kral bu sınır bölgelerini ve dağları, Ugarit ülkesi kralı Niqmaddu'ya ve oğullarına ve torunlarına sonsuza kadar onlarda kalması için mühürlediği bir belge ile verdi. Şimdi Niqmaddu benim düşmanıma düşmandır. Ve benim dostumla barış içindedir. O, beyi majestem büyük krala bizzat kendi, büyükçe bir zahmete girdi ve antlaşmaya uydu. Ve Hatti ile barış şartlarına uydu. Şimdi Majestem Büyük Kral, Niqmaddu'nun sadakatine tanık ol (Beckman, 1999: 34-35, Karauğuz, 2018: 130-131).*

Anlaşıldığı üzere Hitit İmparatorluğu ile Ugarit arasında yapılan bu vassallık antlaşması, mevcut siyasi durumu özetlemekle birlikte I. Šuppiluliuma'nın Ugarit'e yardıma gittiğinden ve bunun neticesinde de Niqmadu'nun ona sadakatini sunduğundan bahsetmektedir. Ayrıca Ugarit tahtında ülkenin kendi yöneticisi olan Niqmaddu bırakılmış ve "Ugarit kralı Niqmaddu'nun kontrolünden onları almasın. Ne de oğullarının ve torunlarının kontrolünden de sonsuza kadar almasın" ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu antlaşma uzun dönemler yürürlükte kalacaktır. Bu vassallık antlaşmasının imzalandığı tarihten itibaren iki ülkenin dostu-düşmanı birdir. Diğer vassallık antlaşmalarında dikkat çeken askerî yarım meselesinin bu antlaşmaya konu olmaması ilginçtir. Ugarit'in Hitit kralına olan sadakatinin ilerleyen zamanlarda da devam ettiği, Mısır

ile yapılan Kadeş savaşında Ugarit'in Hitit İmparatorluğu'na zorunlu tutulmamış olmasına rağmen asker yardımında bulunuşundan da açıkça anlaşılmaktadır (Drower, 2008: 140). Öte yandan bu dostluk ilişkileri IV. Tudhaliya zamanında bozulmaya başlamış, daha sonraki dönemlerde Ugarit'in vassallık durumu son bulmuştur.

Hititlerin Kuzey Suriye'deki diğer bir vassalı Amurru Krallığı'dır.<sup>11</sup> M.Ö. 2. bin yılın başında belgelerde yer alan "Amurru Ülkesi" tabiri ile Mezopotamya topraklarının batısında bulunan Suriye toprakları ve bu bölge sakinleri kastedilmektedir. Amurru Krallığı'nın sınırları, günümüzdeki Kuzey Lübnan'ın Akdeniz kıyılarında Suriye iç kesimindeki Humus Ovası'na dek uzanmaktadır. Amarna çağında ise bu terim ile Orta Asi Irmağı Havzası ile Orta Doğu kıyıları arasında uzanan coğrafi bir alan kastedilmektedir (Singer, 1991: 69).

Amurru Krallığı'nın bilinen ilk hükümdarı Abdi-Aşirta'dır (Singer, 1991: 70). İlk krallarından beri güçlü olanın safında yer alma politikası güden Amurrulu yöneticiler, bu dönemde Mısır'a yakın olmak için büyük çaba harcamışlardır. Abdi-Aşirta'nın oğlu Kral Aziru zamanında Hitit-Amurru ilişkilerinin iyi olduğu anlaşılmaktadır. Amurru Krallığı, Kral Aziru zamanında I. Şuppiluliuma ile yapılan antlaşma (CTH 49) ile Hitit vassalı olmuştur (Beckman, 1999: 36-41). Kral Aziru'dan bir vassal olarak beklentiler bu antlaşma ile belirlenmiş ve bu antlaşma II. Murşili zamanında yenilenmiştir.

Vassal kralların imzalanan antlaşma çerçevesinde yerine getirmesi gereken bazı yükümlülükleri vardır. Bunlardan ilki belki de en önemlisi askerî destektir. "Büyük Hitit Kralı" herhangi bir sebeple vassal kraldan asker desteği istemişse bu koşulsuz şartsız yerine getirilmelidir. I. Şuppiluliuma ile Nuhaşşe kralı Tette arasında yapılan bir antlaşma buna örnek teşkil etmektedir. Söz konusu antlaşma metninde vassal kraldan savaş zamanlarında beklenen askerî destek açık bir biçimde kayıt altına alınmıştır, ayrıca I. Şuppiluliuma, Tette'den kendi dostu ile dost, düşmanı ile düşman olmasını da beklemekte ve kralın haberi olmadan başkaları ile diplomatik ilişkiler içerisine girmesi de kesin olarak yasaklanmaktadır:

***KBo I 4 + KUB III 10 (CTH 53)***

***öy. II 6-32***

*"O, benim dostumla barış halinde olsun. Ve düşmanıma düşman olsun. Hatti Ülkesi kralı, Hurri, Mısır, Babil, Aštata ve Alşi ülkesine karşı giderse, senin sınırının yakınındaki hangi yabancı ülke ve Hatti Ülkesi kralına düşman olan hangi ülke olursa*

11 Hititçe çivi yazılı metin ve literatürde Amurru'nun geçtiği yerler için bkz. (del Monte- Tischler, 1978: 14; del Monte, 1992: 5).

olsun ya da Hatti Ülkesi kralı ile barış halinde olan sınırının yakınındaki Mukış, Halep, Kinza Ülkesi olursa olsun ya da dönen ve Hatti Ülkesi kralına düşman olan hangi ülke olursa olsun, ben Hatti Ülkesi kralı, saldırmak için ileri gittiğimde, Tette, tam bir samimiyetle hareket etmezse ya da tam bir samimiyetle dövüşmezse, o, tanrı yeminini bozacak. Ya da ben, bir prens veya yüksek rütbeli bir memuru, yaya ve arabalı savaşçılarla birlikte, Tette'nin yardımına ya da başka bir ülkeye saldırmak için gönderirsem, Tette, samimi bir şekilde yaya ve arabalı savaşçılarıyla hareket etmezse ve düşman ile dövüşmezse, o, tanrı yeminini bozacak. Ya da eğer o, günah işlerse ve “her ne kadar yemin altında isem ve antlaşmaya konu isem de ya düşman onu yensin ya da o, düşmanı yensin. Ben onun hakkında herhangi bir şey bilmek istemiyorum” derse, o, tanrı yeminini bozacak. Ya da o, düşmana “Hatti Ülkesinin askerleri şimdi saldırmaya geliyor. Tetikte ol!” diye yazarsa o, tanrı yeminini bozacak” (Beckman, 1999: 55-56; Karauğuz, 2018: 181-182).

Diğer bir örnek ise Kizzuwatna kralı Šunaššura ile II. Tudhaliya arasında yapılan antlaşmadır:

### **KBo I 5 (CTH 131)**

#### **Ay. 22-55**

“Eğer bir ülke, Majestesine karşı savaşa başlarsa, Šunaššura onu işitir işitmez Majestesine bildirsin. Eğer herhangi bir ülke, Šunaššura'ya karşı savaşa başlarsa, Majestesi onu işitir işitmez Šunaššura'ya bildirsin. Eğer Majestesinin ülkesinde herhangi bir şehir, savaşa başlarsa, o, Majestesinin düşmanı olduğu gibi, aynı şekilde, Šunaššura'nın da düşmanı olsun. Šunaššura ele geçirdiği bir şehrin askerlerini, sivil tutsaklarını ve malını alsın. Hiç kimse ona itiraz etmesin. Ve Majestesi ele geçirdiği bir şehrin askerlerini, sivil tutsaklarını ve malını alsın. Hiç kimse ona itiraz etmesin. Ancak şehir Majestesinin bölgesinde kalsın. Ve eğer Šunaššura'nın ülkesindeki herhangi bir şehir, savaşa başlarsa, o, Šunaššura'nın düşmanı olduğu gibi, aynı şekilde, Majestesin de düşmanı olsun. Onlar birlikte savaşsın. Šunaššura ele geçirdiği bir şehrin askerlerini, sivil tutsaklarını ve malını alsın. Hiç kimse ona itiraz etmesin. Ve Majestesi ele geçirdiği bir şehrin askerlerini, sivil tutsaklarını ve malını alsın. Hiç kimse ona itiraz etmesin. Ancak şehir Šunaššura'nın bölgesinde kalsın. Eğer herhangi bir ülke, Majestesine karşı savaşa başlarsa, o ülke Šunaššura'nın yemini altına alınmıştır. Majestesi, Šunaššura'dan askerî yardım istediğinde, Šunaššura onu sağlasın. Eğer Šunaššura askerî temin

eder ve 'düşmana karşı savaşa başla!' derse, Majestesi savaşa başlasın. Eğer böyle söylemezse, onlar ülkesinde nöbette kalsın. Eğer o, düşmana karşı askerleri sürerse, Majestesinin askerleri ele geçirdikleri sivil tutsakları alsın. Šunaššura'nın askerleri ele geçirdikleri sivil tutsakları alsın. Eğer herhangi bir ülke, Šunaššura'ya karşı savaşa başlarsa, o ülke Majestesinin yemini altına alınmıştır. Šunaššura, Šunaššu Majestesinden askerî yardım istesin ve Majestesi ona, onu sağlasın. Ve eğer Majestesi askerleri temin eder ve 'düşmana karşı savaşa başla!' derse, Šunaššura savaşa başlasın. Eğer o, böyle söylemezse, onlar ülkesinde nöbette kalsın" (Beckman, 1999: 21; Karauğuz, 2018: 52-53).

Šaušgamuwa Antlaşmasının da bu konu ile ilgili kısmı şu şekildedir:

### **KUB XXIII 1**

#### **Ay. III**

42 Nasıl [Mısır Ülkesi kralı,  
43 Majestemin [dostu ise, o, senin de dostun  
44 olsun. [Fakat] eğer [o, Majestemin  
45 düşmanı ise, o, se[nin de düşmanın olsun.

#### **Ay. IV**

1 Ve benimle eşit olan krallar  
2 Mısır <Ülkesi> Kralı, Babil Ülkesi Kralı,  
3 Asur Ülkesi Kralı ve  
4 Eğer Mısır Ülkesi Kralı, Majesteme dost ise,  
5 o senin de dostun olsun!  
6 Fakat eğer o majesteme düşmansa,  
7 senin de düşmanın olsun!  
8 Eğer Babil Kralı,  
9 Majesteme dost ise, o senin de  
10 dostun olsun. Fakat eğer o majesteme  
11 düşmansa, o senin de düşmanın olsun!  
12 Asur Ülkesi Kralı nasıl Majesteme düşmansa,  
13 o senin de aynı şekilde düşmanın olsun! (Beckman, 1999: 103-107; Karauğuz, 2018: 157).

Bu antlaşmalarda da açıkça görüldüğü gibi Hitit kralı kendisine vassal olarak bağlanan krallardan askerî destek beklemektedir. Bunun yanında vassal kraldan kendi dostuna dost düşmanına düşman olması da

istenmektedir. Dikkat çekici olan ise bu yardımın tek taraflı olmayışıdır. Yani vassal kralın Hitit kralının yardımına ihtiyacı halinde “Büyük Kral” da gerekli desteği verecektir. Vassal kralın savaşta elde ettiği askerleri, sivil tutsakları ve halkın malını alabilmesi ve kimsenin bu duruma itiraz edemeyecek olması da dikkate değerdir. Šaušgamuwa Antlaşması ise Hitit kralının kendine eşit gördüğü krallıkları sayması bakımından ayrıca önem arz etmektedir. Vassal antlaşmalarda belirlenen bir diğer husus vassal kralın vereceği haraçtır. Bunun en güzel örneği, I. Šuppiluliuma ile Ugarit kralı Niqmadu arasında yapılan antlaşmadır:

**RS 17.227 (CTH 47)**

14 *Majeste*

15 *Büyük Kral*

16 *Niqmadu'nun sadakatini gördü.*

17 *Şimdi Hatti Ülkesi'nin Kralı Büyük Kral Šuppiluliuma*

18-19 *Şu sözlerle Ugarit Kralı Niqmadu ile şöyle bir antlaşma yaptı:*

20 *Efendin Majestem Büyük Krala (ödeyeceğin) haraç (olarak) bü(yük) şeql ölçüsünde)*

21 *12 Mana 20 şeql altın,*

22 *1 Mana ağırlığında bir altın kupa başlıca haraçtır.*

23 *4 keten giysi, bir büyük keten giysi, 500 şeql mavi erguvan yün,*

24 *500 şeql kırmızı erguvan yün efendisi Büyük Kral Majestem için.*

---

25 *30 (şeql) ağırlığında bir altın kupa, bir keten giysi, 100 (şeql) mavi erguvan yün,*

26 *100 (şeql) kırmızı erguvan yün kraliçe için.*

---

27 *30 (şeql) ağırlığında (bir) altın kupa, bir keten giysi, 100 (şeql) mavi erguvan yün,*

28 *100 (şeql) kırmızı erguvan yün veliaht için.*

---

29 *30 (şeql) ağırlığında (bir) gümüş kupa, bir keten giysi, 100 (şeql) mavi erguvan yün,*

30 *100 (şeql) kırmızı erguvan yün başyazıcı için. \_\_\_\_\_*

---

31 *30 (şeql) ağırlığında (bir) gümüş kupa, bir keten giysi, 100 (şeql) mavi erguvan yün,*

32 100 (şeqel) kırmızı erguvan yün büyük binici için.

---

33 ve ikinci büyük biniciye aynı şekilde

---

34 Bir keten giysi 100 (şeqel) mavi erguvan yün,  
35 100 (şeqel) kırmızı erguvan yün vezir için

---

36 Bir gümüş kupa, bir keten giysi, 100 (şeqel) mavi erguvan yün,  
37 100 (şeqel) kırmızı erguvan yün.....için.

---

38 efendisi kralın, Majestemin büyükleri arasında

39 (başka haraç kabul edecek) kimse yoktur.

40 Niqmadu haracını

41 getirdiği gün (başka) bir

42 hediye getirmekle yükümlü değildir (Alp, 2000: 91).

---

Antlaşmada ayrıntılı bir biçimde kime ne kadar “hediye” verileceğinin rengine varana kadar belirlenmiş olması dikkate değerdir. Sir Gavaz, Ugarit kralının Hitit kralı, kraliçesi, veliaht prensi, baş yazıcısı, büyük binicisi ve veziri gibi devletin ileri gelenlerine vermekle yükümlü olduğu bu haraç sebebiyle zor durumda kalmış olabileceğini ve Ugarit’in zengin bir ticaret kenti olarak sahip olduğu zenginliklerin Ugarit aleyhinde kullanıldığı yorumunu yapmaktadır.(Sir Gavaz, 2012: 30).

Bunların dışında Hitit kralları kaçakların iadesi konusunda da hassas davranmışlardır. Vassal krallarını bu konuda uyarılmışlar ve kaçakların kesin olarak iade edilmesi gerektiğinin altını çizmişlerdir. Buna örnek ise Kizzuwatnalı Paddatiššu ile bir Hitit kralı arasında yapılan antlaşmadır. Metnin ilgili kısmı şu şekildedir:

**KUB XXXIV 1 +(1815/c + 1818/c (akk.) (CTH 26)**

1 [Eğer Büyük Kral'ın bir kölesi (tebaası)- beyine karşı komplo kurarsa ve sonra Kizzuwatna Ülkesi'ne giderse]

2 ve Büyük Kral] kaçığın arkasından birini [gönderir ve şöyle söylerse: “o bana karşı isyan etti. Ben onu geri döndüreceğim!”]

3 Eğer söz [doğru ise kaçığı geri döndürecekler. Fakat kaçak (sözü) reddeder (ve şöyle) iddia ederse]

4 “Ben [bizzat kendim] ona karşı isyan etmedim.”söz(ü) [doğru değildir. Hangi güvenilir Hattili olursa olsun]

5 [Pad]datiššu tanrının yeminini isteyecek. (ve) bu konu hakkında o tanruların huzurunda da yemin etmiş olduğundan kaç[acağı geri döndürecekler.]

6 Eđer Paddatiššu'nun bir kölesi (tebaası) beyine karşı komplo kurar ve sonra Hatti ülkesine gi[derse]

7 [ve Pa]ddatiššu kaçığın arkasından birini gönderir (ve) şöyle söyleser: "O bana karşı isyan etti. Ben onu geri döndüreceğim!"

8 [Eğer] söz doğru ise, kaçığı geri döndürecekler. Fakat kaçık (sözü) reddeder (ve şöyle) iddia ederse.

9 "[Ben bizzat kendim] ona karşı isyan etmedim."Söz(ü) doğrudur. Hangi güvenilir Kizzuwatna olursa olsun

10 [Büyük Kral] (tanrının) yemin isteyecek. (Ve) bu konu hakkında o tanruların huzurunda da yemin etmiş olduğundan kaçığı geri döndürecekler (Karauğuz, 2018: 46; Beckman, 1999: 12).

Askerî yardımda söz konusu olduğu gibi vassal krallık ile Hitit İmparatorluğu arasında karşılıklı kaçakların iadesi söz konusudur. Vassallık antlaşmalarında dikkat çekilen bir diğer husus ise krala karşı yapılması muhtemele suikast, saldırı ve isyanın Hitit kralına bildirilmesidir. Vassal kraldan bu bağlamda aldığı duyumları derhal Büyük Krala bildirmesi beklenmektedir. Kizzuwatna'lı İşputahšu ile Hitit Kralı Telipinu arasında yapılan antlaşma buna güzel bir örnektir:

**KUB XXXI 82 (CTH 21)**

12 [Büyük kralın birlikleri, atlı arabaları ve piyade erleri kadar pay]alacaklar. Ve büyük kral içinde [aynı şekilde]

---

13 [a]lacaklar ve büyük kral için aynı şekilde

---

14 [ver]ilir. Büyük kral böyle söylemeyecek (söylemiyor.)

15 [ ]aynı şekilde

---

16 [ver]ilir. Hatti Ülkesi iyidir.

17 [ ]büyük kral yakalayacak ve İşp[utahšu]'ya (iade edecek)

18 [aynı şekilde]

---

19 [ ]verilirse nereye giderse x [

20 [ ] ve büyük kral için aynı şekilde

---

21 [Eğer İsputahšu ‘nun kölesi (tebaası) beyi]nin şahsına yönelik [suikast girişiminde bulunursa] (daha sonra) Hatti Ülkesine [ayak basarsa]

22 [Büyük kral kaçacağı yakalayacak ve İsputahšu’ya] verecek. Ve büyük kral için aynı şekilde (Del Monte, 1981: 203).

Kizzuwatna’lı Šunaššura ile II. Tudhaliya arasında yapılan antlaşmanın çok kısa bir bölümü bu konuya değinmektedir. Söz konusu kısım şu şekildedir:

### **KUB XXXVI 127 (CTH 131)**

“[Eğer] Mitanni [Ülkesinin kralı], Hatti ülkesi kralına karşı savaşa başlarsa, Šunaššura ona [] vermesin. O, ona ülkesinden geçmesine izin vermesin. Fakat ülkesini savunsun. O, yaya ve arabalı savaşçılarıyla birlikte, (Hatti ülkesine karşı) düşmanca bir tavır içinde girmesin. Eğer Šunaššura için durum elverişliyse, Majestesinin [yardımına gelsin]. Fakat eğer onun için durum elverişli değilse, o, gelmesin. [Eğer] Mitanni [Ülkesinin kralı], Kizzuwatna ülkesine karşı savaşa başlarsa, eğer Majestesi için [durum elverişli ise], o, Šunaššura’ya yardıma gelsin. Fakat eğer onun için durum elverişli değilse, o, gelmesin. [Eğer herhangi biri], Hatti, Mitanni ya da [başka bir ülkenin] kralına karşı kötü bir işe girişirse ve Šunaššura, bunu işitirse, bu (durum) [Majestesinin] haberi olması gereken bir meseledir” (Karauguz, 2018: 59-60; Beckman, 1999: 26).

Bu satırlardan anlaşıldığı üzere Mitanni Ülkesi, Hitit kralı için bir tehlike arz etmektedir ve kral, Mitanni’den gelebilecek herhangi bir tehdide karşı vassal kralının dikkatli olmasını, askerî yardım talep edilmesi halinde ise müsait olma durumuna bağlı olarak kralın gerekli desteği vermesini istemektedir.

### **Sonuç**

M.Ö. 1650-1200 yılları arasında Anadolu’da ilk siyasi birliği sağlamış olan Hititler, elbette bu güce ulaşmak için çeşitli siyasi enstrümanlar kullanmıştır. Bir taraftan askerî fetihlerle ülkenin sınırları genişletilmiş, diğer taraftan dostluk ilişkileri kurulmuş ve siyasi evliliklerin uluslararası diplomasideki gücünden faydalanılmıştır. Hitit tarihi boyunca Hitit krallarının öncelikli hedefi Kuzey Suriye olmuştur, bu coğrafyada yürütülen yoğun askerî seferler ve diplomatik ilişkilerin yanı sıra Hitit kralları Batı Anadolu’da bulunan ülkelerle ilgilenmeyi, bu coğrafyaya seferler düzenlemeyi ve siyasi ilişkiler kurmayı da ihmal etmemiştir. Merkezde



sağlanan siyasi iktidar neticesinde ülke sınırlarını genişletmek amacı ile fetih hareketleri hızlandırılmış, mesafelerin uzaklığı, iletişimin yavaşlığı gibi dönemin şartları göz önünde bulundurularak merkezden uzak bölgeler vassal krallıklar haline getirilmiştir. Bu sistem, yeni krallık döneminin askerî girişimlerinin sonucu olarak ortaya çıkarak son gelişim aşamasını I. Şuppiluliuma ve II. Murşili 'nin askerî başarıları ile tamamlamıştır. Arzawa Memleketleri, Kizzuwatna ve Hurri-Mitanni Krallığı, Kargamış, Ugarit ve Amurru Hititlerin vassal krallıklarıdır.

Vassallık sisteminde askerî olarak ele geçirilen bölgelerde, çeşitli olasılıklar göz önünde bulundurularak bölgenin yerel beyi yönetici olarak bırakılmış veya kraliyet ailesinden bir üyesi buraya yönetici olarak atanmıştır. Vassallık statüsü ise imzalanan antlaşmalar ile teminat altına alınmaktadır. Bu antlaşmalarda vassal kraldan neler beklendiği ve bunun karşılığında vassal krala verilen teminatlar belirtilmektedir. I. Şuppiluliuma ile Nuhaşşe kralı Tette arasında yapılan KBo I 4 + KUB III 10 (CTH 53), Kizzuwatna kralı Şunaşşura ile II. Tudhaliya arasında yapılan

KBo I 5 (CTH 131) numaralı antlaşma ile KUB XXIII 1 numaralı Şauşgamuwa Antlaşmasından da vassal kraldan beklenen askerî destek ve Hitit kralının dostuyla dost, düşmanıya düşman olma ilkesi açıkça anlaşılacaktır. Bazı vassal kralların Hitit kralı tarafından haraca bağlandığı anlaşılacaktır, I. Şuppiluliuma ile Ugarit kralı Niqmadu arasında imzalanan RS 17.227 (CTH 47) numaralı antlaşma metni bu duruma örnek teşkil etmektedir. Bu metinde Ugarit kralının ağır haraca bağlandığı anlaşılacakla beraber diğer antlaşma olduğu gibi askerî destekten bahsedilmemiş olması ilginçtir. Bu antlaşma vasıtasıyla zengin bir liman kenti olan Ugarit'in sadece ekonomik kaynaklarından istifade edilmek istenmiş olması muhtemeldir.

Bu yükümlülüklerin yanında Hitit krallarının kaçakların iadesi konusunda da hassas davrandıkları, vassal krallarca ülkelerinde yakalanan kaçakların iadesi konusunda uyarıldıkları anlaşılacaktır. Kizzuwatnalı Paddatişšu ile imzalanan KUB XXXIV 1 +(1815/c + 1818/c (akk.) (CTH 26) numaralı metin, bu konuya örnek sunmaktadır. Hitit kralına karşı yapılması muhtemel suikast, saldırı ve isyanın bildirilmesi, vassallık antlaşmalarının diğer önemli bir maddesidir. Vassal kraldan bu bağlamda aldığı duyuları derhal Büyük Krala bildirmesi beklenmektedir. Kizzuwatna'lı İşputahşu ile Hitit Kralı Telipinu arasında yapılan KUB XXXI 82 (CTH 21) numaralı antlaşma metni bu konuya örnek sunmaktadır.

Örnek antlaşma metinlerinden anlaşıldığı üzere "Büyük Kral", üzerinde hâkimiyet kurulmuş olan vassal kraldan yıllık haraç, askerî destek, dostu ile dost- düşmanı ile düşman olunmasını, kendisine karşı yapılması muhtemel ittifakların haber verilmesini, kaçakların iadesini beklemektedir. Bunların karşılığında ise vassal krala sınır güvenliği ve özerklik vaat etmektedir.

Anadolu'da 500 yıl hüküm süren Hititlerin merkezden uzak yerlerde otorite kurarak uzun dönemler varlık göstermesinde vassallık sisteminin rolü büyüktür.

### **Kaynakça**

- Alp, S. (2000). *Hitit Çağında Anadolu. Çivi Yazılı ve Hiyeroglif Yazılı Kaynaklar*. İstanbul: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları 140.
- Altman, A. (2003). Rethinking the Hittite System of Subordinate Countries from the Legal Point of View, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 123, No. 4, 741-756.
- Altman, A. (2004). *The Historical Prologue of the Hittite Vassal Treaties*, Ramat-Gan.
- Beal, R. H. (1986). The History of Kizzuwatna and Date of the Šunaššura Treaty, *Orientalia Nova Series*, Vol. 55, No. 4, 424-445.
- Beckman, G. & Gunkel, D. (Ed). (2016). The Role of Vassal Treaties in Maintenance of Hittite Empire Sahasram  
Ati Srajas. *Indo-Iranian and Indo-European Studies in Honor of Stephanie W. Jamison*, 1-7.
- Beckman, G. (2016). The Role of Vassal Treaties in the Maintenance of the Hittite Empire, *Sahasram Ati Srajas*.  
*Indo-Iranian and Indo-European Studies in Honor of Stephanie W. Jamison*, Beech Stave Press, 1-7.
- Beckman, G. & Hoffner, A. (Ed). (1999) *Hittite Diplomatic Textes*, Atlanta.
- Beckman, G. & Chavalas, M. W. & Hayes, J. L. (Ed). (1992). Hittite Administration in Syria in the Light of The  
Texts From Hattusa, Ugarit and Emar. New Horizons in the Study of Ancient Syria. *Bibliotheca Mesopotamica*, 25, 41-49.
- Beckman, G. (1995). Hittite Provincial Administration in Anatolia and Syria, the View from Maşat and Emar,  
*Atti del II. Congresso Internazionale di Hittitologia*, 19-37.
- Beckman, G. (1996). New Joins to Hittite Treaties, *ZA* 86, 96-100.
- Bryce, T. (2005). *The Kingdom of Hittites*, Oxford.
- Carruba, O. (1977). Beiträge zur mittelhethitischen Geschichte, I. Die Tuthalijas und die Arnuwandas  
II. Die Sogenannten 'Protocoles de Succession Dynastique' I.-II., *SMEA* 18, 137-17.
- Collins, B. J. (2007). *The Hittites and Their World*, SBL Press.
- Del Monte, G. & Tischler, J. (1978). *Die Orts und Gewässernamen der Hethitischen Texte*, Reichert.
- Del Monte, G (1981). Note Sui Trattati fra Hattuša e Kizuwatna, *OA XX*, Roma, 203-221.
- Del Monte, G. & Tischler, J. (1992). *Die Orts und Gewässernamen der Hethitischen Texte*, Reichert.
- Dinçol, A. (1988). Hititlerin Devletler Arası Antlaşmaları. *Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri*,  
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 35-46.
- Dinçol, A. (1982). *Anadolu Uygarlıkları I*. Görsel Anadolu Tarihi Ansiklopedisi, Görsel Yayınları, İstanbul.
- Drower, M. S. (2008). Ugarit. *The Cambridge Ancient History*, Vol. 2, Part II, 130-148.

- Fensham, C. (1963). Clauses of Protection in Hittite Vassal-Treaties and the Old Testament, *Vetus Testamentum*, Vol. 13, Fasc. 2, 133-143.
- Goetze, A. (1940). *Kizzuwatna and the Problem of Hittites Geography*, Cambridge University Press.
- Goetze, A. (2008). The Struggle for the Domination Of Syria (1400-1300 B.C.). *The Cambridge Ancient History*, Vol. 2, Part II, 1-16.
- Gurney, O.R. & Arpaçay, P. (Ed). (2001). *Hititler*, Dost Kitabevi, Ankara.
- Imparati, F. & Saporetti, C. (1965). 'L'AutobiograWa di Hattusili I', *Studi Classici e Orientali* 14: 44 -85.
- Karağuz, G. (2005). *MÖ. II. Binde Orta Anadolu'nun Güney Kesimi*, Çizgi Kitabevi, Konya.
- Karağuz, G. (2018) *Boğazköy ve Ugarit Çivi Yazılı Belgelerine Göre Hitit Devletinin Siyasi Antlaşma Metinleri*, Çizgi Kitabevi, İstanbul.
- Karağuz, G. (2019). *Hititlerde Haberleşme Diplomatik Muhaberat ve Diğer Kil Mektuplar*, Çizgi Kitabevi, İstanbul.
- Kınal, F. (1958). Kargamış Şehri Tarihi Hakkında. *AÜDTCF Dergisi* XVI, 3-4, 69-77.
- Kınal, F. (1947). Suppiluliuma'nın Suriye Seferleri, *Belleten*, 11/41, 1-13.
- Luckenbill, D. D. (1921). Hittite Treaties and Letters, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol.37, No. 3, 161-211.
- Özdemir, C. (2018). Hitit Devleti ile Vassalları Arasında Yapılan Antlaşmalarda Vassallara GetirilenYükümlülükler, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 40, 267-282.
- Singer, I. (1991). The 'Land of Amurru' and the 'Lands of Amurru' in the Şauşgamuwa Treaty. *Iraqs*, Vol. 53, 69-74.
- Sir Gavaz, Ö. (2007). I. Şuppiluliuma Döneminde Suriye ve Mezopotamya ile İlişkiler, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Sir Gavaz, Ö. (2012). M. Ö. 14. Yüzyılda Hitit Vassali Ugarit, Mısır ve Doğu Akdeniz. *Arkeoloji ve Sanat*, Sayı 140, 25-34.
- Şeyhoğlu, İ. (2007). IV. Tudhaliya'nın Asur Devleti ve Suriye'deki Vassal Krallıklar'a Yönelik Politikası, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Soldt, W. H. (2010). Ugarit as a Hittite Vassal State, *Altorientalische Forschungen*, Vol. 37, No. 2, 198-207.
- Ünal, A. (2003). *Hititler Devrinde Anadolu- II*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Ünal, A. (2005). *Hititler Devrinde Anadolu- III*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Ünal, A. (2006). Eski Çağlarda Çukurova'nın Tarihi Coğrafyası ve Kizzuwatna Adana Krallığı'nın Siyasi Tarihi, *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 15, Sayı 3, 15-44.



# **Kitâbiyat, Mülâkat ve Yorum**

Literature, Interview and Commentary



# “TÜRKÇE ŞÛRASİ KİTABI” ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER<sup>1</sup>

İdris Nebi UYSAL\*

*“Kalemi elime aldığım günden beri Türkçenin müdafaası için yazdığım satırları birbirine eklesen İstanbul-Ankara şimendifer hattından daha uzun olur.” (Peyami Safa, 30 Mart 1940)*

Geçtiğimiz yılın, Cumhurbaşkanlığımızca UNESCO’nun “Yunus Emre Yılı” kararına yapılan “Türkçe” ilavesiyle “Yunus Emre ve Türkçe Yılı” olarak ilan edilmesi, senenin Yunus Emre ve Türkçe açısından bereketli geçmesine vesile oldu. Yıl münasebetiyle kurum ve kuruluşlar çeşitli etkinliklere imza attılar. Bilgi şölenleri, panel ve konferanslar, yarışmalar tertip edildi. Kitaplar yazıldı, dergiler özel sayı çıkardı. 2021’in ilk ayıyla başlayan hareketlilik yıl sonuna kadar hiç durmadı, takip eden senenin ilk yarısına kadar sürdü. İlgililer bunların kapsamlı bir değerlendirmesini, muhasebesini yapacaktır elbette. İmkân ve yetki sahibi kişilerin yanı sıra ilim ve fikir erbabı da senenin muhasebesini yapmakla mükelleftir.

1978 yılında D. Mehmet Doğan’ın öncülüğünde dil, edebiyat, sanat ve kültür sevdalısı bir grup yazar ve fikir adamınca kurulan Türkiye Yazarlar Birliği (TYB), Türkçe yılında dil, yani Türkçe hassasiyetini bir kez daha göstermişti. Birlik’in; Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (ASBÜ), Türkiye Dil ve Edebiyat Derneği ve Yunus Emre Enstitüsüyle birlikte 26-27 Kasım 2021 tarihlerinde tertip ettiği Türkçe Şûrası; dilimizin enine boyuna konuşulduğu, ufuk açan, soran sorgulayan, ezber bozan müzakerelerin gerçekleştiği, adına yakışır bir şölen hâline dönüşmüştü. Gayesi, muhtevası ve düzenleniş biçimiyle yıl içinde icra edilen tüm programlardan ayrılmıştı.

Ehline malumdur ki “şûra” kelimesi dilimize Arapçadan girmiştir. Hâlen “bir konuyu görüşmek için yapılan toplantı, danışma, bir alanla ilgili olarak teşkil edilen danışma kurulu” anlamlarıyla dilimizde yaygın şekilde kullanılıyor. Aynı kökten türetilen “meşveret, müşavere, müşavir, istişare, müsteşar” kelimeleri de Türkçede öteden beri işlek. Birçoğumuz, özellikle eğitim camiasının içinde yer alanlar mezkûr kelimeye belirli

\* Prof. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yeni Türk Dili Anabilim Dalı, uysal\_idris@kmu.edu.tr

1 Bu yazı daha evvel <https://www.maarifinsesi.com/turkce-surasi-kitabi-uzerine-degerlendirmeler-1/> internet sitesinde yayımlanmıştır.

aralıklarla düzenlenen “Millî Eğitim Şûrası” isimli toplantıdan aşınadır. Özünde “istişare, fikir teatisi (görüş alışverişi), müzakere”; ruhunda “saygı, birliktelik ve ortak akıl” bulunan bu terimin Türkçe temalı bir toplantının adı olması, örneği daha evvel hiç görülmeyen bir uygulama olarak kayıtlara girmiştir.

Yunus Emre ve Türkçe Yılı’nın son günlerinde senenin mana ve ehemmiyetine yakışır şekilde gerçekleştirilen şûrada yapılan konuşmalar, programın paydaşlarından ASBÜ tarafından kitaplaştırıldı. Üniversite yayınlarının üçüncüsü olma özelliği taşıyan eser; yalnızca toplantılarda yapılan konuşmaların metinlerini içermiyor. Sunumların ve müzakerelerin özü mahiyetinde hazırlanan Şûra Sonuç Bildirgesi ve Şûra Raporu da kitabın ilk sayfalarında derdi memleket olanların, okuyucunun istifadesine sunuluyor. Katılımcıların dile getirdiği hususlar ile yapılan müzakerelerin rapor hâline getirildiği bu kitap, editörün de ifade ettiği üzere (s. 7), “*tarihe not düşmek*” amacını da güdüyor.

Kitaptaki yazıların hepsi kıymetli bilgiler ihtiva ediyor. Ancak öncelikle belirtmek gerekir ki Şûra’nın Sonuç Bildirgesi ile Sonuç Raporu; satır satır okunması, üzerinde tefekkür edilmesi gereken bir metin olarak öne çıkıyor. 12 başlıkta toplanan raporun ilk cümleleri Türkçe Şûrası’nın tertip gayesini açıkça ortaya koyuyor: “*Kültür bilgiyle, bilgi ise dille inşa edilir. Güçlü kültür için güçlü bilgiye, güçlü bilgi içinse güçlü bir dile ihtiyaç vardır. Köklü bir tarihe, zengin bir kelime dağarcığına ve yaygın bir kullanım coğrafyasına sahip olan Türkçe, bu kıstaslar bakımından güçlü bir dildir. Ancak onun yaşayan hafızasına ve tarihî sürekliliğine müdahale, önce dili, sonra bilgiyi ve nihayetinde kültür tahrip etmiştir.*” (s. 13)

Dil bir insanın/milletin kendini bulduğu ve ifade ettiği, dış dünya ile iletişim kurduğu gerçeklik zemini. Böylesine önemli bir zemin sağlam olmalıdır. Sağlam olması banisinin fikren sıhhatine, üzerine çıkılan binanın ise selametine işaret eder. Türkçe konuşan herkesi, bilhassa eğitimciler, âlimler ve sanatkârları bu şuurla hareket etmeye davet eden raporda dikkati çeken tespitlerden birkaçı şöyle:

“*Geçmişte devletin dile müdahalesi menfi neticeler vermiştir. Hâlihazırda da devletin dile kâfi derecede hassasiyet göstermemesi menfi neticeler vermektedir.*” (s. 13)

“*Dile ilişkin tartışmalar ekseriya kelimecilik üzerinden yapılmakta, dil tartışmaları bir noktadan sonra kelime tartışmasına dönmektedir. Dilde esas olan cümledir, söz dizimidir.*” (s. 14)

“*Türkiye’de kültürle edebiyatın, ilimle edebiyatın bağı kesilmiştir. (...) Akademik dünya kendini ilgili alanın uzmanlık bilgisiyile sınırlandırmış gibidir.*” (s. 20)



*“Doğru ve güzel Türkçe her kademedede, bilhassa akademide teşvik edilmelidir.”* (s. 31)

*“Şahıs, yer ve kurum adlarının dilimizin, kültürümüzün değerleri doğrultusunda verilmesi sağlanmalıdır.”* (s. 31)

*“Türk Dil Kurumu devlet dilinin istikrarını ve düzenini sağlayacak şekilde yeniden yapılandırılmalıdır.”* (s. 35)

Tercümeden hukuk diline, ders materyallerinin dilinden kitle iletişim araçlarının diline, imla ve noktalama bahislerinden sözlük ve gramer kitaplarına kadar hemen her konunun dille ilişkisini gözler önüne seren açıklamaların paylaşıldığı raporun madde madde müzakere edilmesinde büyük fayda var.

Kitapta başlangıç kısmındaki raporlardan başka “dil felsefesi-felsefe dili, konuşma dili, devlet dili, bilim dili, edebiyat dili, Türk dünyasında ortak Türkçe, tıp dili, akademi dili, medya dili, eğitim-öğretim dili” gibi konularda sunulmuş 43 yazı bulunuyor. Hepsi alanında uzman, işinde ehil kişilerce hazırlanan bu metinler Türkçenin mevcut durumu ile geleceğinin yalnızca dil âlimlerinin meselesi olmadığını göstermesi bakımından önemli. Aralarında hukukçu, felsefeci, edebiyatçı, hekim, eğitimci, gazeteci, yazar ve şairlerin de yer aldığı katılımcıların tamamı Türkçenin ortak paydasını teşkil ediyor. Hem Şûra’ya hayat veren yazılarda hem sonuç raporunda *“Unutulmamalıdır ki dil herkesindir. Hassasiyet göstermek, herkesin meselesi ve mesuliyetidir.”* mesajının verilmeye çalışıldığı hemen fark ediliyor.

Şurası bir hakikattir ki Türkçenin sorunlarını konuşmak, bunlara çareler aramak, ortaya konan teklifleri hayata geçirmek için bu meselede ilmi, fikri, vehmi, imkânı ve yetkisi olan, Türkçeyle münasebeti bulunan kişi ve kurumların bir araya gelmesi elzemdır. Şair, yazar, akademisyen, eğitimci, sözlük yazarı, düşünür ve birçok ilim adamının yazılarını toplayan bu kitap, sözü edilen beraberliğin sağlanabileceğini en güzel şekilde ortaya koymuştur. Türkçenin her kesimden konuşurunu aynı masada birleştiren şûra, böyle bir toplanmanın mümkün, hatta ihtiyaç olduğunu bir kez daha göstermiştir. Geline nokta yapılması gereken ilk iş, vehimlerimizden, bilhassa ön yargı ve fikrisabitlerimizden sıyrılıp hepimizin ortak paydası olan Türkçe etrafında birleşmektir.

“Bir dert yahut ideal sahibi olmanın” tezahürü diyebileceğimiz bu ilmî toplantının tertibine, yazıların bir kitap hâline getirilmesine vesile olan kişi ve kurumlar teşekkürü fazlasıyla hak ediyor. Bunların başında Türkçe Yılı’na damga vuran, senenin en yararlı ve kapsamlı programının altından başarıyla kalkan TYB Fahri Başkanı D. Mehmet Doğan ile ASBÜ Rektörü ve TYB Başkanı Prof. Dr. Musa Kâzım Arıcan hocalarımız geliyor. Kendilerine, beraber yürüdükleri ekip arkadaşlarına, tertip heyetine,

editör ve akademik sekreteryaya şükranlarımızı arz ediyoruz. Mütevazı kişilikleriyle tanıdığımız hocalarımızın böyle bir beklentileri yok elbette. Ancak “*marifetin iltifata tabi olduğu*”, cemiyetimizin bugün kanayan yaralarından birinin “*takdir ve teşekkür etmeme*” illeti olduğu bir gerçek.

Türkçenin kangren hâlini almış sorunlarına neşter vuran, cesur ve makul teklifler getiren eserin tez zamanda kütüphanelerle buluşturulması, Türkoloji'ye ve ülkemize hayırlar getirmesi temennisiyle...

# ÇÜRÜK TEMEL ÜZERİNE SAĞLAM BİNA YAPILAMAZ!<sup>1</sup>

D. Mehmet DOĞAN\*

Bütün zamanların ulusu, Anadolu'da dil harcımızı karan, edebiyat binamızı yükselten, yedi asırdır şiirleri dilimizden düşmeyen Yûnus'u anarak başlayalım...

*Kasdum budur şehre girem feryâd u figân koparam*

Yıl Yûnus'un, yıl türkçenin...

**26 Kasım 2021...**Türkiye'de ilk defa bir "Dil Şûrası" toplanıyor. Elbette Yûnus'un himmetiyle!

Bir dil meselemiz var ve bunun üzerinde düşüneceğiz, konuşacağız, tartışacağız. İnşallah faydalı sonuçlara varacağız. Bunun bir dönüm noktası olmasını temenni ediyoruz.

20. Yüzyılımızı dille uğraşarak geçirdik. Aklımızı, mantığımızı devreye sokmak yerine hamasete, övünmeye ağırlık verdik. "Türkçe müthiştir", "dil devrimi harikadır", "Osmanlılar Türkçeyi mahvetti!".

Türkçe neden müthiştir, bunun üzerinde düşünmedik. Dil devrimi neden harikadır, neden böyle söylendiğini araştırmadık. Bu övgüler üzerine karton binalar kurduk! Osmanlının Türkçeyi 20. Yüzyıla taşıdığı gerçeğini inkâr ettik.

- \* **Dilimizin binlerce yıllık geçmişi var, dedik ve bununla öğündük**, fakat bu tarihi, birikimi yok sayarak; dilin tarihiliğini reddederek, neredeyse tarihsiz bir dil yapmayı kutsadık.
- \* **Bütün yabancı kelimeleri atarak saf bir dil meydana getirmek mümkün değil**, çünkü böyle bir dil hiç olmadı; öyleyse bu kadar tantanayı niye çıkardık, bu kadar zahmete niye girdik?
- \* **Dil sırf kelimelerden ibaret değildir**. Kelimelerin cümle içindeki yerini, anlamı görmezden gelerek dilimizin ayarları ile oynanması telafisi güç hasarlara yol açtı.

\* Türkiye Yazarlar Birliği Şeref Başkanı.

1 Bu yazı müellifin "Umut Başer, Yunus Emre ve Türkçe Yılı Münasebetiyle Türkçe Şûrası, ASBÜ Yayınları, Ankara 2022" künyeli kitaptaki bölümünden alınmıştır.

Geoffrey Levis'in "Trajik Başarı" dediği bu! Daha Türkçesi: Öldürücü başarı! \* Bugün türkçenin kaidelerini hiçe sayan, ruhuna aykırı, dil zevkini zedeleyen kelimelerin hepsi devlet zoruyla ya ders kitaplarına konularak ya da devlet metinlerinde (kanun, tüzük, yönetmelik vs.) yer verilerek yerleştirildi.

Böylece asırlar boyunca gelişerek zamanımıza büyük şairleriyle, yazarlarıyla ulaşmış dilimizin kaidelerine aykırı, ruhunu ve zevkini zedeleyen sentetik unsurlarla doldurduk. Bu sentetik/yapma unsurlar ayıklansa, klasik türkçe ortaya çıkacak. **En önce Yûnus ortaya çıkacak.**

Ömer Seyfeddin çıkacak, Refik Halit çıkacak, Ahmet Haşim, Yahya Kemal, Mehmet Âkif, Ahmet Hamdi Tanpınar, Nazım Hikmet, Reşat Nuri, Halide Edip, Yakup Kadri, Abdülhak Şinasi, Memduh Şevket, Sabahattin Ali, Sait Faik, Necip Fazıl, Peyami Safa, Samiha Ayverdi, Safiye Erol, Tarık Buğra, Orhan Kemal, Kemal Tahir... çıkacak.

Bugün gençlerimiz, **çoğu biz yaşarken hayatta olan** şairlerimizi, yazarlarımızı anlamakta güçlük çekiyor. Bunlar bizim modern klasiklerimiz, üç beş yüz yıl öncenin şairleri, yazarları değil. **Bunların dili türkçeyse neden anlamıyoruz? Bizim dilimiz türkçeyse, bu yazarlar bizi anlayabilir miydi? Neden kendimizi tercüme edip duruyoruz?**

Şahsen, klasik dilimizin dışına çıkarak büyük eser vermiş hiçbir edebiyatçı veya fikir adamı tanımıyorum. "Var" diyen, isimlerini saysın, biz de bilelim, haklarını teslim edelim.

Bana şaheser ortaya koymuş arı dille yazan bir büyük yazar, büyük bir mütefekkir adı söyleyin.

Durup düşünelim: İngilizcede mi daha fazla yabancı dilden giren kelime var, türkçede mi?

Bu salonda İngilizce bilen çoktur. Fakat İngilizler dillerindeki kelimelerin etnik kökenini mesele etmiyor. İngilizce sözlüklerin üçte biri latince-yunanca kelimelerden oluşuyor. Yüzde yirminin üzerinde Fransızcadan geçen kelime var. Çünkü ada Fransızca konuşan Normanların istilasına uğramış. Peki Anglo-Sakson menşeli kelimeler ne kadar: Yüzde yirminin biraz üzerinde!

Aynı zamanda Üniversite'de İngiliz dili ve edebiyatı profesörlüğü yapan Halide Edip, "hiçbir zaman türkçemiz -ingilizcede olduğu kadar- ayrı ayrı diller telâkki edilecek kadar değişmemiştir." diyor.

Dilde kelimelerin yeri tek başına önemli olmakla beraber, onun mâna ifade eden bir yapıda, cümlede yer alması daha önemlidir. Kelimenin fonksiyonu cümlede ortaya çıkar.

Dil iki seviyede ele alınabilir. Birincisi dilin mana yönü, uzvî-organik tarafı. Burada cümle esastır. Bu halde bütünden parçaya gidilir. Yani cümleler kelimelerle teşkil edilir. Kelime cümleler için vardır.

İkincisi, parçalardan, kelimelerden başlamaktır. Türkiye’de parçadan başlamak esas alınmıştır, kelimelerin etnik kökeni öne çıkarılmış ve hiçbir zaman bütüne varmak düşünülmemiştir. O yüzden **Türkiye’de cümle yapısı, sentaks, söz dizimi üzerine çalışmalar yok denecek kadar azdır.**

Yeni bir icad varsa, yeni bir keşif varsa, yeni bir kavram ortaya atılmışsa, bunlara karşılık gelecek kelimeler yapılmalıdır. Dilin malı olan kelimeleri dilden çıkarmak anlama karşı bir savaştır. “Hayat” bin yıllık kelimemizdir, türkçeleşmiştir. Neden hayattan vaz geçeyim? Neden hece yerine seslem diyeyim? Harf neden yazaç olsun?

Kelime yaparken türkçe kaidelere uygunluk esastır. Bunun ekseriya ihmal edildiğini biliyoruz. Bu yüzden sözlükler kaide dışı kelimelerle doldurulmaktadır.

Kelime yapılırken dikkat edilecek hususlardan biri de âhenktir. Geçmiş asırlarda yabancılar türkçenin ahengini övmüşlerdir. Birçok üretilmiş kelime âhenkten yoksundur.

**Olanak/olanaklı, olanaklılık, olanaksızlık, olanaksızlaşmak, olanaksızlaştırmak, olanaksızlaştırılmak...**

Baştan sona kakafoni, tenafür!

Yine dikkat edilmesi gereken bir husus: Yeni kelimenin yerine konulacak kelimenin anlamını tam karşılaması.

Dilin malı olmuş, yerleşik kelimelere karşılık uydurmak, bir çıkmaz yol. Elbette bu tarz uydurulmuş ve günlük hayatta da kullanılan kelimeler var. Fakat bunların dahi uydurulduğu kelimeyi hakkıyla karşılayanı, hele türevlerini karşılayanı çok az.

Edebiyat sahası dikkate alınırca, bu noksanlık daha fazla dikkati çeker.

**Neden bizim kelimelerimiz tarihsiz?**

Dil neye yarar? İnsanların birbirini anlamasına, birbiriyle anlaşmasına!

Bu üç unsurun imtizacıyla olur: Mesaj, kaynak, yani gönderici ve alıcı.

Mesajı veren, gönderici; alıcıya öyle hitab etmeli ki, o mesajı gerçekten alsın, yani anlasın.

**Dil büyük bir mutabakat dünyası.** Bu mutabakatı hiçe saymaya başladığımız zaman zorbaca tavırlar içine giriyorsunuz demektir. Gönderenin bilmesi kadar önemli olan, gönderilenin bilmesi. Ben

uydurdum, hedeflediğim kitle de bilsin! Yahut da ister bilsin, isterse bilmesin! İşte bu dilde ciddi bir belirsizliğe yol açıyor.

Geçenlerde çâre kelimesinin yerine konulmak istenen “umar” üzerinden bir tartışma başladı. Umarsız, umarsızlık kelimeleri bazı yazarlar tarafından kullanılıyor. Ben “umar”ın kullanıldığına rastlamadım. Arıdıcılık gayretiyle züppece kullananlar olabilir, onu farklı değerlendirmek lâzım.

Bu yeni yapılmış bir kelime ise, ismi fail (etken fiil) yapan -ar ekinin kullanılmasının keyfi olduğunu hatırlatalım.

Kısaca, “umarsız” çâresiz bir kelimedir! Çaresizin yerini tutmakta çaresiz kalmıştır! Peki “umar” çâre midir? böyle bir türkçe kelime yok. Kimse “buna bir umar bulalım” demiyor. Umar çare olmayınca, umarsız da çaresiz olamıyor.

Çâre dilimizin zengin anlamlı kelimelerinden. Bî-çâre yerine ne diyoruz? Hâl çaresini “durum umarı” yapabilir miyiz? “Ne çâre” yerine “ne umar” denilebilir mi?

Şükrü Tunar’ın güzelim hüzzam bestesini nasıl söylemeliyiz?

*Ne çâre ayırdı felek/Kalplerimiz bir olsun!*

Son yüzyılın büyük bestekârlarından Ârif Sami Toker’in mahur bestesi ne olacak?

*Ben derdime hiç çâre bulamam sâki!*

Bir kelime değiştirmek, edebiyattan musikiye ciddi bir anlam belirsizliğine yol açabilir. Gelelim **çâresiz**’e...

Çaresiz, türkçe olumsuzluk eki ile meydana gelen bir kelime. “Yapılan” demiyorum, tabîi olarak ortaya çıkan bir kelimedir ve yaygın olarak kullanılır.

Bunun yerine “umarsız”ı koymaya çalışalım. Acaba bu anlamlardan hangisini karşılar? Çâresiz kalmak “umarsız kalmak” olabilir mi?

Aynı soruyu soralım: Umarsızlık, çaresizliğin bütün anlam alanlarını kaplayacak şekilde kullanılabilir mi?

**Döndük başa:** Dilimizin derdi büyük, umarım umarı bulunur!

Nedir dert?

Yerleşik, yaygın olarak kullanılan bir kelime yerine karşılık uyduruyorsunuz. Pekâlâ! Kelime sınırlı bir anlamı karşılayacak şekilde kullanılabilir. Kelimenin türevlerini, o kelime ile yapılan deyimleri karşılamak mümkün değil.

Arıdıl böyle ebter kelimelerden oluşuyor!

Böyle çok sayıda “ebter” kelime var. Son günlerde sık kullanılan “önlem” bunlardan biri. Önlem aşağı, önlem yukarı. Bir de “önlem almak” var. Peki önlemler, önlemsiz, önlemsizlik var mı?

Bu kelime “tedbir” yerine uydurulmuştur. Türkçe bakımından sakattır. Fakat tedbirli, tedbirlilik, tedbirsiz, tedbirsizliği karşılayacak bir kullanma değerine ulaşmamıştır, yani ebter kalmıştır!

Dil arıtma cihazları düşünmüşler, taşınmışlar bula bula “fikir”e karşılık “düşün”ü bulmuşlar. Peki fikir “düşünce” değil mi? Onu herkes anlıyor, bu yüzden olmaz. Bir de biz yapmadık, biz uyduracağız ki olacak!

Bu kelime 1935’te yayınlanan Türkçeden Osmanlıcaya Cep Kılavuzu’nda “mülâhaza” karşılığı olarak uydurulmuştur. Günümüzde birçok zihin mülâhaza ile düşünceyi ayırd edemiyor!

“Düşün” sonra nasıl oluyor da fikir oluyor? Nurullah Ataç Efendi, 1949’da aniden “düşün”ün fikir olduğuna karar vermiş! Keyf onun değil mi? Peki onun keyfi neden bizim mecburiyetimiz oluyor?

Hadi “düşün”e fikir diyelim!

Fikirlenmek, fikirleşmek, fikirleştirmek, fikirli, fikirsiz, fikirsizlik... ne olacak?

Düşün alışverişi, düşün almak, düşün birliği, düşün edinmek, düşün işçisi, düşün vermek, düşün yürütmek...var mı? Hatta olabilir mi?

“Cin fikirli” yerine cini düşünümlü, “ince fikirlilik” yerine ince düşünümlülük... Daha neler!

Bu ebter kelimelerden uzak durup fikir alışverişine, fikir almaya, fikir birliğine, fikir edinmeye, fikir vermeye, fikir yürütmeye... devam edeceğiz. Böyle yapan fikir işçileri her zaman olacak!

Semantiğin kurucusu olarak bilinen Ferdinand Saussur dili, bütün unsurları birbiriyle irtibatlı, herhangi bir unsuru diğerinin varlığı ile değer kazanan bir sistem olarak görür.

Dil, işaretler (göstergeler) sistemidir. Her kelime bir veya daha fazla anlama işaret eder. İşaret kavramla sesi birleştirir. Konuşurken nesnenin ses tahayyülü zihinde belirir, bu tahayyül hareketlenme sonucu sese dönüşür ve zihnimizde o kavramı çağırır. Kişilerin konuşarak anlaşması, işarettaki ses tahayyülünün insan zihninde ortak kavramları çağrıştırmasıyla gerçekleşir.

Alman dilbilimci Leo Weisgerber, dilin dünyayı kelimeleştirdiğini söyler. İnsan kelimelerin dünyasında konuşur, yazar, düşünür ve böylece hayat bulur. Kelime ile varlık, nesne arasında doğrudan bir bağlantı yoktur. İnsanlar bir dil ara dünyasında yaşarlar. Bu dünyayı kavram alanları

hâlindeki dil unsurları kurar. Weisgerber'in "dil kavramları" olarak adlandırdığı bu unsurlar zihnin dış âlemden kavrayıp aldığı şekiller, kelimeye dönüştürülmüş dünyadır.

Bu çerçeveden bakılınca, dile müdahalenin **anlam dünyasına müdahale** demek olduğunu kavramak zor olmaz. Her kelime bir veya daha çok anlama işaret eder. İşaret ortadan kaldırılırsa, işaret edilen, yani "medlûl" de ortadan kalkar. İşaret değiştirilirse, işaret edilen de değişir. Yeni işaret bizi her zaman işaret edilmek istenene götürmez/ götürmeyebilir.

Türkiye'nin gelmiş geçmiş en meşhur ruh ve sinir hastalıkları hekimi Mazhar Osman kelime uydurmacılığını 1950'lerde psikiyatrik bir hastalık olarak görüyor: Neologism.

Bir Fransızca profesörü ile zaman zaman sosyal medyada yazışıyoruz. 8.500 kelime uydurmuş; bununla övünüyor. Ona "hocam sen fransızca profesörüsün, habire "türkçe" kelime uyduruyorsun. Bir tanecik olsun fransızca kelime yaptığınız oldu mu? Cevap: "Ne mümkün, fransızcada her kelimenin tarihi vardır!" Neden bizim kelimelerimiz tarihsiz?

Tarihi olan köklü kelimelerimizi neden feda ettik?

### **İngilizce öğretimden beter türkçe öğretim!**

Dilimiz bizim sadece konuştuğumuz değil, aynı zamanda düşündüğümüz, yazdığımız ortak hazinemiz. Konuşma dili, haberleşme dili, edebiyat dili, düşünce dili, ilim dili... dilimizin farklı kelime haznelerinden besleniyor. Fakat ortak bir söz varlığımız var ve bu söz varlığını kullanırken dikkatli olmak, kurallara ve türkçenin estetiğine, âhengine uymak zorundayız. Kuralları sadece imla-yazım kaideleri olarak görmemek lazımdır. "Yazım", işin şekil tarafıdır.

Türkçenin tabii seyrinden çıkarılarak başıboşluğa varacak bir şekilde yapılandırılmaya çalışılması günümüzde dilimizin en önemli meselesi. Günlük dilde bu çok fazla hissedilmiyor. Edebiyat, fikir ve ilim alanında tabii dilden uzaklaşma temayülü gittikçe daha fazla dikkat çekici hâle geliyor. Bugün herhangi bir akademik dergiyi meraklı okuyucu kitlesinin takip etmesi, her şeyden önce "dil meselesi" hâline gelmiştir. Akademi kaynaklı olduğu havası verilen sentetik dili bilmeden bu metinleri anlamak mümkün değildir.

Dil hepimizin, hassasiyet göstermek de hepimizin meselesi, hatta sorumluluğu. Elbette günlük dille edebî dil, fikir dili, ilim dili aynı olmaz. Fakat bütün bu alanlara geçiş sağlayacak bir şekilde konuşmamız ve yazmamız gerekiyor.

Türkçenin bugün iki önemli meselesi var. Birincisi, çoğu sözlüklere



girmemiş, bazıları tek kullanımlık, uydurma kelimeler. Bazıları masa başında kendi kafalarına göre kelime uydurmayı ve kullanmayı yetki alanlarında görüyorlar. Halbuki dilin niteliklerinden birisi, tarihî olmasıdır. Bugüne mahsus bir dil söz konusu olamaz. İkincisi, batı dillerinden -türkçe karşılıkları varken- hassasiyet göstermeden, gerekli gereksiz aktarılan kelimeler.

İki hususta da aşırıktan kaçınmamız, anlaşılabilirliği, bilinirliği esas almamız gerekiyor. Akademik yayınlarda neredeyse “kimsenin anlamasına gerek yok”, “bu bize mahsus bir dil”, denilebilecek bir tutum hızla yaygınlaşıyor.

Son yılların akademik yayınlarında en önemli meselelerden biri de -sel, -sal (-el, -al, -l) eklerinin yerli yersiz kullanılması. Bu eklerin türkçeliği tartışılabilirken, esasen türkçe olmadığı kesinken, bugün neredeyse dilimizi bütünüyle istila etmiş görünüyor.

İş o noktaya geldi ki, etik-sel, estetik-sel, taktik-sel, gen-sel, stratejik-sel diyenler bile var! Her kelimeye -sal, -sel eklenebiliyor. Sıfatmış, fiilmiş, isimmiş fark etmiyor!

Ev'den nedense ev-sel yapılıyor, “evsel atık” diye bir ucube uyduruluyor. Düpedüz çöp! Kent-sel dönüşüm böyle, kır-sal kesim böyle. Yargı-sal süreç keza. Böylece dilimizde sıfat tamlaması, isim tamlaması diye bir şeyler olduğunu unutuyoruz. “Ev atığı” diyecekken, evsel atık demek ne demek? Kır kesimi Türkçe, “kırsal kesim” nece, belli değil! “Yargısal süreç”in Türkçesi, yargı süreci!

Ayrıca, bir cümlede birden fazla kelimedede -sel -sal eklerinin kullanılması, ifadenin âhengini bozuyor, kakofoniye (tenafüre) yol açıyor. Bu eklerin mümkün olduğu kadar az kullanılması, ancak yerleşik olanlarına galat olarak yer verilmesi, sıfat ve isim tamlaması yerine kullanılanlarından tamamen vazgeçilmesi dilimize saygının bir gereği.

Şu -sel -sal takılarının köken olarak Türkçe olmayan kelimelere eklenmesi de yine ciddi bir dil meselesi. Akıl-sal, ahlak-sal, âlet-sel, devlet-sel, hukuk-sal, mal-sal, parasal, rakam-sal, tarih-sel, zafer-sel, zaman-sal...

Coğrafya-sal olmuyor, o zaman coğrafik! Felsefe-sel de yakışmıyor, o da oldu felsefik! Daha önce işin önü alınmayınca, şöyle bir prensip getirilmişti: “Ancak türkçe köklere -sel -sal eklenecek!” Buna da fazla uyan yok.

Askersel, bedensel, cebirsel, cinsel, destansal, erosal, mavisel, sinemasal...

Bir inceleme yazısı okuyorsunuz, kısa bir cümlede üç beş -sel’li -sal’lı, mahiyeti meçhul kelime! Bir yazının “akademik”liği sanki bu -sel ve -sal’larla sağlanıyor. Türkçede aynı işi görecek ekler, takılar var: -lı, -li, (gelenek-sel/gelenek-li), -lık, -lik (belge-sel/belgelik, mevsim-sel/

mevsim-lik) gibi. Bunlar kullanılarak sürekli -sel’li -sal’lı kelimelerle bir yazıyı doldurmak zevksizliğinden kurtulmak mümkündür.

**Türkiye’de kültürle edebiyatın, ilimle edebiyatın bağı kesilmiştir.** Üniversiteler ilme ruh veren, hayatıyet katan edebiyatı adeta dışlamışlardır. Edebiyatsız bir kültür ruhunu, kitleleri kavrayacak hareketliliğini kaybetmiş demektir. Türkçe hassasiyeti, akademinin ilgisi ve çabası olmaksızın yayılamaz.

İlim terimlerle yapılır. Türkiye’de pozitif ilimlerde latince terimler esas alındığı için terim birliği konusu ciddi bir mesele teşkil etmemektedir. Tıp fizik, kimya, biyoloji, veterinerlik ve mühendislik latince terminoloji ile işlerini yürütmektedir. Sosyal ilimlerde ise doğrudan latinceye geçilememiştir. Fakat dildeki istikrarsızlık bu yöne bir gidişin işaretlerini vermektedir. “Arıdil” olarak nitelenen sentetik kelimelerin düşünce ifade etmedeki yetersizliği uygulama ile anlaşıldıkça, sosyal ilimlerde de latince kaynaklı kelimelerin kullanılması yaygınlaşacaktır. Çoğu türkçenin kaidelerine ve zevkine, âhengine uymayan bu kelimelerin yerine zamanla ingilizce veya fransızca üzerinde geçen latince kelimeler tercih edilecektir.

**Yûnus Emre’nin** zihin dünyamızda türkçe ile birlikte anılması, hatırlanması bilhassa dikkat çekici. Başka hiçbir şair ve yazar için böyle bir ilk çağrışım söz konusu olmaz.

Yûnus Emre bize türkçeyi hatırlatıyor; türkçe söz konusu olduğunda da elbette Yûnus Emre ilk hatıra gelenlerdendir. Bu yüzden Devlet, kültürümüzü tanıtmak ve yurt dışında türkçe öğretilmesini kurumlaştırmak için 2009’da Yunus Emre Vakfı’na vücut verdi. Dünyanın altmışa yakın ülkesinde Yûnus Emre Kültür Merkezleri açıldı. Bütün dünyaya sadece dilimiz değil, kültürümüz de Yûnus Emre ile yayılıyor.

Geçenlerde türkçe üzerine laf kalabalığı yapan, kaideleri, kuralları üzerine konuşan birinin sözünü kesip, **“Yûnus hayatında hiç türkçe dersi görmedi, türkçenin gramer kaideleri hakkında bir şey okumadı”** dedim.

Bilinen ilk gramer Bergamalı Kadri’ye ait, 16. Asrın ortaları...Onun dışında Mısır’da yazılmış gramer kitapları var, Araplara türkçe öğretmek için.

19. yüzyılın ortalarına kadar en büyük şairlerimiz, yazarlarımız türkçe gramer öğretimi görmeden en güzel türkçe cümleler kurdular. Unutulmaya terk ettiğimiz divan edebiyatında türkçe gramer hatası bulamazsınız. Bunu bize geçen sene kaybettiğimiz Walter Andrews hatırlattı. Divan şiirinin gramer olarak sağlam bir türkçe konuştuğuna onun dikkati ile inandık.

Gelelim günümüze...Çocuklarımız okula ayağını atıyor, dilbilgisi ile karşılaşılıyor. Türkçe dersleri üniversiteyi bitirene kadar devam ediyor. Üniversite mezunu bir genç, gerektiğinde birkaç sağlam türkçe cümle kuramıyor! Neden?

“Dil devrimi” bir devlet yalanı. Bu kavram da yakın dönemin meşhur filozoflarından

Jacques Derrida'nın. Derrida, **“tarihi yaşamış olanların gözünün içine bakarak tarihi yeniden yazmak”**tan söz ediyor. **“Kurgu artık gerçeklikle ilişki kurmuyor, gerçekliğin yerini alıyor.”**diyor.

Derrida'nın felsefesi malum. Fakat onun türkçeleşmesinde ulema ihtilaf halinde: “Yapısöküm” mü diyelim, “yapıbozum” mu, yoksa “yapıçözüm” mü? Daha Edirne'den Ardahan'a bir terim birliği meydana getirememediğimiz böylece bir daha kafamıza dank ediyor!

Peki ne yapıyoruz? Övündüğümüz Türkçeyi bir kenara bırakıp yabancı dille öğretime koşuyoruz. Bunun istiklâl iddia eden bir ülkede olması üzerinde durmuyoruz.

Fakat şu sıralar üniversitelerde ingilizce öğretimden beş beteri türkçe öğretim! Daha doğrusu türkçe olduğu iddia edilen öğretim. İşte “türkçe öğretim”den bazı tez başlıkları: “Rat testisinde tunikamisin ile oluşturulan endoplazmik retikulum stresine karşı melatonin kullanımının etkisi.”

“Fruktozla beslenen ratlarda tsevia rebaudiana'nın serum iris in ve glukagon benzeri peptid 1 (gip 1) düzeyleri üzerine etkileri.”

“Okratoksin a toksikasyonunda folik asit ve ellajik asidin etkilerinin araştırılması.”

“Türkçe Sözlük'teki Olgusal ve Devinimsel Sıfatların Dökümü.”

“Motor Afaziklerin Sağaltımında Dilbilimsel Bir Yöntem Denemesi.”

“Eylem Çatıları ve Çatı Eklerinin Türetimselliği.”

# İDEOLOJİNİN DİLİ DİLİN İDEOLOJİSİ<sup>1</sup>

Hayrettin ORHANOĞLU\*

## Giriş

Arap ve Fars dünyasında risalelerin ve mesnevilerin oynadığı rol havass ve avam arasında şekillenir. Risaleler her ne kadar havasa ait görünseler de anlatımcı yapısı olay mekân ve zamanı yer verişini avama da yer verildiği kanısını uyandırır. Mesnevilerde bu bağlamda tümüyle avama dönük gibi görünse de içten içe sembolik yapısıyla havasın diline yakındır. Dolayısıyla bu metinlerde bir orta yol bir denge arayışı hissedilir. İdeoloji kuraklıktan uzak durur. Onun toprakları bereketli olmalı ve atılan tohumlardan yeni Habil ve Kabil’ler yetişmelidir. Klasik Hristiyan düşüncesi Dante’de “Ecco ancilia dei” yani “işte tanrının kulu” der. Nietzsche ile modernizmin zirvesine gelindiğinde bu tanım “işte insan” a yani “ecco homo” ya dönüşür. Oldukça dar ve üstelik genelleştirilmiş bir tanımlamayla sınırlandırılan ideolojik bir “insan!”. Kartezyen özne tasarımıyla düşüşünü yaşayan insan ile geçen yüzyıl iki Dünya savaşı ile tamamlanırken bunun yanında ihtilal, isyan, darbe ve işgallerle milyonlarca insan birbirine kırdırılır. Tarih ve felsefe, bu olaylar üzerinden insana yeni bir yol çizerken tuhaftır ki ideoloji aracılığıyla bir yönlendirme ve kimi zaman da bir dayatma görürüz. Bundan daha fenası ideolojinin bu bilimlere bakışıdır. Olmuş olayların süreci diyebileceğimiz tarih kusurlu ve kısıtlı bakışların birikimine dönüşürken ideoloji hep yanımızdadır.

## İdeolojinin Tuhaf Başlangıcı

Recaizade Mahmut Ekrem’in eseri hakkında herhangi bir değerlendirmeyi yapmadığı için başlayan çekişme Muallim Naci’ye karşı yürütülen kampanyanın başlangıcını oluşturur. Halit Ziya, yeniliklerle açık Muallim Naci şiirini överken diğer yandan da görevinden ayrıldığı halde Ekrem’in Galatasaray Lisesi’ndeki görevine son verdirdiğini düşündüğü için Muallim Naci’yi suçlar. Bundan daha ağırı hiç şüphesiz Fuat Köprülü’ye aittir. Köprülü kendisinin Köprülü ailesinden olduğunu övünerek anlatırken

\* Müteveffa, Doç. Dr. Giresun Üniversitesi Öğretim Üyesi.

1 Bu yazı müellifin “Umut Başer, Yunus Emre ve Türkçe Yılı Münasebetiyle Türkçe Şurası, ASBÜ Yayınları, Ankara 2022” künyeli kitaptaki bölümünden alınmıştır.

Naci'nin babasının esnaf oluşunu küçümser. Sanatıyla ilişkisi olmayan bu bağlantılandırmalar Servet-i Fünun ve sonrasında da etkisini sürdürecektir ve bir yenilik şairi olan Muallim Naci eski şiiri devam ettiren biri olarak anılacaktır. Naci'nin talihi bununla da kalmaz ve 1939'daki Milli Eğitim şurasında lise ve üniversitelerde okutulmak üzere seçilen yazarlar arasında da yok sayılır. Ne tuhaf ki aynı listede Muallim Naci'ye en az diğerleri kadar muhalefet eden kayınpederi Ahmet Mithat ve Mizancı Murat da yer almayacaktır.

Bu üç ismin ortak özelliği II. Abdülhamid'e yakın oluşları ve ondan aldıkları destek değildir yalnızca. Ahlâkı önceleyen bir isim olarak bilime değil köksüz değişime karşı oluşlarındaki ısrar ve nihayet popülist olanın rüzgârına direnmeleridir. Ne Naci'nin yeni ve öncü şiirleri ne Ahmet Mithat'ın eleştirdiği dekadanzime sonradan teslim oluşu ne de Mizancı Murat'ın İttihat ve Terakki geçmişi onlara karşı yok saymayı engellemeyecektir. Aynı dönemde Abdülhak Hamit, Tevfik Fikret, Recaiade Ekrem ve Cenap Şahabettin'in II. Abdülhamit'e yazdıkları methiyeler bir yanda dururken şiirlerde bile ideolojinin izlerini aramaktan geri duramayan bir edebiyat tarihçiliği sözü edilen ideolojinin masum gibi görünen tehlikeli taraftarından yalnızca biridir. Bu yönüyle hayatın içinde bizzat hayatı yapan ideolojilerdir bunlar. Gazete köşelerinde ya da heyecanlı konuşmalarda çıkan siyasi ideolojiler değildir söz konusu olan. Öyle ki Abdülbaki Gölpınarlı'ya Divan edebiyatı Beyanındadır kitabını yazdıran da yine ideolojidir. Popülizm ya da mahalle baskısı ideolojik bir tavır olarak karşımıza çıkarken sosyalizm ve nasyonal sosyalizm tecrübeleri devletin ideolojik aygıtları olarak ağır bedeller ödemiş ve nihayet sanattan düşünceye bireyin yönlendirilmesinde tek yönlendirici olarak önemini korumuştur.

Bu ideolojik sistemlerde bir resmin ya da bir tiyatro oyununun o ideoloji uygunluğu konusunda tartışmalar sonucu kabul ya da reddedilir. Dolayısıyla sanatın ve bilimin önünü tıkayan yine ideolojidir. Çin'in burjuva sanatı diye nitelendirdiği Batı klasikleri plaklardan enstrümanlara varıncaya kadar sembolik bir tutum olarak yok sayılırken şunu anlıyoruz ki ideolojilerin rüzgârı şiddetli ve yıkıcıdır.

İdeolojinin dili de buna bağlı olarak gelişir. Eklektik yapısı ve kimi zaman kronolojik olmayan bir süreci kullanarak polemige dayalı ve istisnasız haklı çıkmak isteyen ideolojinin dili de doğal olarak yıkıcıdır. İdeolojinin bu yıkıcılığına karşı çıkışlar da en az ideolojinin kendisi kadar yıkıcıdır. Michelle Foucault, Roger Garaudi ve bizde de Cemil Meriç ideolojiye karşı sert ve keskin bir duruş sergiler. Bu yönüyle ideoloji karşıtı bile kendine benzettir. Polemikler ile yola çıkan hatip sonunda çölde bir çılgık olduğunu haykırırken iyi, doğru ve güzel bile bu sertliğin hışmına uğrar. Çelişkiler, tereddütler, pişmanlıklar bu sebeplerin sonuçlarıdır yalnızca.

Şimdi aynaya bakmak zamanı. Dolayısıyla dilin ideolojisine yer vermemiz gerekiyor. Dilin ideolojisi, ideolojinin dili kadar yıkıcıdır. İdeolojinin genelleştiren ve kökten değişmelere açık yapısı, bir diğer deyişle dönüşmeye uygun adımları, kanıksanmış olanın dışına çıkma çabasını destekler. Bunu kabullenmeyenlerin kolayca saf dışı edilmesi olağan tutumlardandır. Bu sebeple dile ait tasarruflarda ideolojinin köktenci tutumu moda diyebileceğimiz bir acelecilik, gelip geçicilik ya da çabuk karar değiştirme süreçlerini sık sık görürüz. Dilin doğal süreçlerde değişimine izin vermeyen ideolojinin dayatmaları ve siyasi yargıları değişmelerin hızını arttıran sebeplerdendir. Soru ve soru kelimelerinden bir ideoloji çıkarmak ya da bunlardan birini dayatmak ideolojinin tercihlerinden yalnızca birisidir. Her ne kadar haklılık payı olsa da talebe ve öğrenci kelimelerinde olduğu gibi dilin doğal sürecinde kabullenişlere yer yoktur ideolojide. Yeni olanın, kolayca değiştirilebilir olanın ya da modası çabuk geçen şeylerin peşindedir. Körfez krizi esnasında “konuşlanmak” kelimesinin yaygınlaşması ve sonra unutulması gibi. Bu yönüyle ideoloji iyi bir hafızaya sahiptir ancak bu niteliği muhataplarında görmek istemez. Abartısı öylesine ileri gider ki Copleston’un felsefe tarihinin dilini anlayabilmek için bir başka çevirmene ihtiyaç duyarız ister istemez. Aziz Yardımlı’nın adından ve soyadından başlayarak yapması gereken bu sadeleştirme çabası dilin geldiği noktada yalnızca bir adımdır. Bir başka deyişle dil, sadeleştirme uğruna anlaşılmazlığa doğru çekilmek istenir. İdeolojinin haklılığı değil dönüştürebilecek insanların çatışmalarıdır önemli olan. Çatışma, bizzat çatışmayı yücelten ideoloji tarafından dilde ortaya çıkarken sadeleşme çağdaşlaşma anlamında anlaşılır. Bunun karşısında olmak da muhafazakârlıkla açıklanır. Dolayısıyla dilin de bir ideolojisi olduğu kanıtlanmış oluyoruz. “Mesele”nin yanında ister istemez kanıksanmış olan “sorun” kelimesinin de bu bağlamda sorun olmaması gerekir. Tıpkı Namık Kemal’in de Beşir Fuat’ın da bizim insanımız olduğu gibi meselenin de sorunun da bizde bir karşılığının olması gibi.

# Ş. TEOMAN DURALI'NIN 'KÜLTÜR SOYKIRIMI'NA DAİR MÜLÂHAZALARI ÜZERİNE<sup>1</sup>

Muhammet Enes KALA\*

## Giriş

Tabiat beşerin evi, dil insanın yuvasıdır. Kişi, ikisini birleştirir, buluşturur kendisi için hayat küresini inşa edeceği bilgiler elde eder. Tabiatın üstünde yeni bir doğa inşa eder, bunun karşısına kültürü çıkarır. Zordur insanın işi, ihtiyaçlar varlığıdır insan, özü itibarıyla muhtaçtır, ama iyi ki muhtaçtır, kültür ve medeniyetin en önemli kaynağı da ihtiyaçların insan tarafından duyulabilmesi ve tecrübe edilebilmesidir. İnsanın muhtaç olması tabiatta ayakta kalmasını zorlaştırır, her zorluk bir mücadeleyi talep eder, söz konusu mücadele içinde insan, fizik-biyolojik eksikliğini birlikte yaşamak zorunda olduğu hemcinsleriyle keşf ve inşa ettiği yepyeni imkânlar yelpaze ve manzumesini kullanarak giderebilir. İşte bu, onun tabiata eklediği inanç ve değerler silsilesinin tüm sistematik yapısına işaret eden kültür dünyasıdır (Duralı, 2013:22-30). Tam teşekküllü bir medeniyet; zanaata, kurumlaştırılmış inanç düzeni demek olan dine, bilgeliğe, -sonradan aldığı hal üzere felsefe-bilime-, nihayetinde hissiyatın rafine edilme hali olan sanata ihtiyaç gösterir. Bu yapıların eksiksiz bulunduğu zeminde felsefleştirilmiş üstün medeniyetlerden söz edilebilir (Duralı, 2011:123). Söz konusu tüm bu yapıları inşa eden temel yapı taşı bilgi, hayat küreyi dört başı mamur oluşturmaya matuf bilgi çeşitlerinin hepsinin yatay ve

\* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, mekala@ybu.edu.tr ORCID ID: 0000-0002-3857-470X

1 Şaban Teoman Duralı (7 Şubat 1947-6 Aralık 2021), toplumun dertleriyle dertlenen, kendisini o toplumun tarihi, geleneği, mukaddesatı ve müktesebatına karşı sorumlu hisseden önemli bir Türk mütefekkiriydi. Hocama Allah'tan rahmet diliyorum. 26-27 Kasım 2021 tarihlerinde gerçekleştirilen Türkçe Şûrası için öncesinde D. Mehmet Doğan Hocamızın nezaretinde, Prof. Dr. Musa Kâzım Arıcan Hocamızın mihmandarlığında hummâlî bir hazırlık süreci gerçekleştirilmişti. Her bir oturum başlığı titizlikle belirlenmiş ve konular o konuda kayda değer şeyler söyleyecek kişilere sipariş edilmişti. Yünus Emre'ye ithaf edilen bu geniş katılımlı tarihi Şûranın bir de açılış dersini gerçekleştirecek, bu konuda gerçekten dertli bir üstadla ihtiyaç hâsıl olmuştu. Bu konuda akla gelen ilk isim kuşkusuz Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı idi. Hocamızla hem biz hem de D. Mehmet Doğan Hocamız iletişime geçmiş ancak sağlık durumlarından ötürü iştirak etmeyi çok arzu etse de kendisi Şûramızı teşrif edememişti. Şûramızdan hemen kısa bir süre sonra da Hocamız göçünü toplamıştı. Bu yazı, Şûramızı teşrif edememiş olan Türkçe sevdahısı Prof. Dr. Teoman Duralı Hocamıza -affına mağruren- ithaf edilmiştir. Af talebi, kendisinin Türkçe hassasiyetinden ötürü Türkçe imlâyı kendisi için özgün ve esaslî bir hale getirme gayretine layık olamamak korkusundan mülhemdir. Bu yazı Karabatak Dergisi 64. Sayısında yayımlanan yazının gözden geçirilmiş halidir.

dikey olarak taşıyıp koruyanı ise dildir. O halde medeniyetin enginliği ve zenginliği, bir başka açıdan işlenmiş zengin bir kavram diliyle de anlaşılır.

Dili inşa ederek, diğer taraftan verili tabiat üzerine ikinci bir hayat küresini yani kültürü inşa eden insan, merkezî bir konumdadır. Zira insanla âleme iyi-doğru ve güzelin anlamı dâhil olmakta veya iyi-doğru ve güzel kendisini ancak insana açabilmektedir (Duralı, 2011:155). İnsanoğlu, karmaşada yaşayamaz, insanın fizik dünyası yaratılış itibarıyla düzen ve ahenk üzeredir, insan bu düzeni keşfederek görür ve gösterir. Bunun yanında, hayatı için, ikinci tabiat olarak inşa ettiği oldukça kapsamlı olan kültür dünyasında da aynı düzeni gösterebilmek ister. Fizik dünyanın varlık ilkelerini koyan gücün takibi ve model alınması bize ikinci dünyanın düzenlenmesi için önemli ipuçları demetini sunabilir. İşte böylesi bir nizamı ve ahengi içeren hayat küre, maddî ve manevî değerler bütününe teşmil olunan, inşa modeli olarak aşkınlığın (vahyin) esas alınabildiği kültür dünyası içinden mümkün görünür. Hayat kürenin inşası için din ve dil merkezîdir.

Bu itibarla, bir milletin en önemli iki dayanağından birisini dini, diğerini ise dili görmekten daha tabii bir şey olamaz. Birincisi onun vicdânı, diğeryse şuurudur. İkisini ortadan kaldırmak kültür soykırımıdır. (Duralı, 2013:60) Duralı, tarihimizdeki böylesine talihsiz bir soykırımın varlığına işaret eder. Dilimiz ve Dinimizle oynanması bizi soysuzlaştırmaya dönük hamleleri seslendirir. Bunun tek nedeni ise sömürü düzenine esaslı bir seçenek olarak İslâm'ın görülmesidir (Duralı, 2014:95-97).

İnsanın üç temel özelliğinden bahseder Duralı. Bunlar, inanç, dil ve zanaattır. İnsanın anlama dünyasını inşa eden alanlar da bu üç temel melekeden muhabıttır. Din, felsefe-bilim ve teknoloji, insanın üç temel özelliğine mütealliktir. İnsanla birlikte yukarıda da temas edildiği üzere anlam verme olayı meydana gelir. Kâinatın anlamlan(dırıl)ması insanladır. Mana insanla mümkündür. İnsanın anlam verme kaabiliyeti ve gücü çökerse insan, insanlıktan çıkar, beşer olur. Anlam verme işiye sadece insana özgü olan dille gerçekleşir (Duralı, 2010:29-33). Düşünce, kavramın; duygulanma ise duygunun dile getirilişidir. (Duralı, 2010:29-35). Dile getirme hakkı ve imkânı ancak insanlar için mümkündür. Bundan ötürü dil en insanî yetimizdir. Bu bakımdan kişiye hayatta en değerli varlık, dili ile annesidir. Bunlar maddî ile manevî manâda kişiye hikmet sebebidir. (Duralı, 2019:68) Annesi onun biyolojik ve fizik varlığının, dil ise onu kültür varlığının vesilesidir.

Beşer, insan olma imkânını gerçekleştirebilmek üzere topluma doğar. İlk karşılaştığı varoluşsal zemin dil olup bu, bildirişme dediğimiz, bireylerarası iletişimi sağlamla kalmaz, aynı zamanda kişinin, duygulanmaları ile düşünmelerini kendine bildirmesini -iç hasbîhâli- temin eder. Demek ki kişinin özden akrânı dilidir. Nitekim çağdaş Alman filozofu Martin Heidegger (1889-1976) dili, varlığın evi, yuvası kılmıştır. Beşerin insan



olabilme hamlesi ve insanlıktaki yüksekliğini ilk elden belirleyen unsur da o halde dili olmaktadır (Duralı, 2013:436-437). İnsanı insanlığından, toplumu toplum olmaktan çıkarmak için yapılabilecek en zarar verici hamle dille oynamaktır. Hava ve su, yaşamın; kelime ise hayatın esasıdır. Havasını ve suyunu tüketen/bulamayan yaşamını, kelimelerini nihayetinde maddî ve manevî hayatını yitirir.

Söz, varolanlara ilişkin olanları bildirir yani şeylerin 'hakikat'ını açığa çıkarır. Kişi, hakikatı söz aracılığıyla ortaya koyar. O halde hakikata ilişkin manaları ortaya çıkaran iyi, doğru ve güzel, insanla anlamlıdır. Zira manâyı açık hale getiren söz ancak insan için ve insanla mümkündür. Söz, aynı zamanda bildirdiğiyle karşı zihinde benzer yankılar uyandırmasıyla bir uyuşmaya işaret eder. O halde söz, toplum hayatındaki ortaklığı da inşa etmektedir. Dil, toplumun ortak duyuş ve düşünüşünün en açık ve özlü ifadesidir. Bir toplumun ortak duyuş ve düşünüşü sekteye uğratılmak istenirse okuma ve yazma, talim ile terbiye vazifelerinin aracı ana dili bozmak yeterlidir. Her dil bir yaşama tarzını, insan kavrayışını, dünya görüşünü temsil eder ve aktarır. Dilin ölümü bir toplumun kendisine has anlayışının ve zihniyetinin ortadan kalkması ve insanlığın ondan mahrum olması anlamına da gelir (Duralı, 2013:24). O halde dile karşı geliştirilen hareket, başlı başına kültür soykırımını meydana getirebilir. Duralı da tarihimizde Arap harflerinden Latin alfabesine geçişle böyle bir soykırım meydana geldiğine dilimizin kısa tarihi içerisinde işaret eder.

Arap harfli yazıya Karahanlılar devrinde geçilmiştir. Bu yazı Harezmi, Çağatay, Selçuk, Timur, Babür, Kölemenler ve Osmanlı dönemlerini arkada bırakmış, tüm Türkistan'da geçerliliğini sürdürmüş, 1930'lara kadar Türk kültür âleminde hâkimiyetini devam ettirmiştir. Eksikliklerine rağmen Türk kültür servetini bağrında taşımıştır. O servette çok büyük simalar gömülüdür. Ali Kuşçu, Uluğ Beğ, Yusuf Has Hacı, Kaşgarlı Mahmut, Ali Şîr Nevâî, Kâtip Çelebî, Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Velî, Yunus Emre, Fuzulî, Bâkî, Nâbî, Nedim ve daha birçok kıymetli isim (Duralı, 2013:59). Müslümanlığı benimseyip içselleştirmiş Türklük bin yılı aşkın süre boyunca İslâm medeniyetinin de etkisiyle felsefleşmiş bir kültür inşa etmeye muvaffak olmuştur. Dahası bu kültürü bağrında taşıyıp onu ifade edecek ve ileriye taşıyabilecek kudrette bir dili de meydana getirmiştir. Bahse konu dilin kelimeleri üstün tasavvur içerikleriyle donanmıştır. Böylece Türkçe, hem konuşma hem de yazı dili olarak incelikli, anlatım gücü yüksek bir güçlü/klasik bildirişme aracı şeklinde temâyüz etmiştir (Duralı, 2013:62).

Türkçenin, Arapça ve Farsçanın yoğun etkisi altında kalıp kendi özünden saparak benliğini yitirdiğine dair eleştiriler sıkça yapılmıştır. Bunun dışında Batı Avrupa'nın, fen ve iktisat sahasındaki dev adımlarla ilerlemesi ve kendisini yeryüzünde hâkim kılması gözetilerek eski yazı sisteminin yetersizliğine ilişkin değerlendirmelerde de bulunulmuştur. Ancak bu

eleştiriler dışında hassaten Türk milletinin bin yıldan fazla maddeten ve manen başını çektiği İslâm medeniyeti geçmişini ona unutturma maksadı, 1928 yılındaki harf devriminin kilometre taşlarından bazısını teşkil etmiş olabilir (Duralı, 2013:59-60). Duralı önemli bir ayrıma ve duruma işaret eder, ona göre klasik ile yaygın diller, farklı kategoriler olup bunların birbirleriyle karıştırılmaması gerekir. Klasikleşmemiş yaygın diller, gelip geçicidir. Buna karşılık klasik dil süresiz olup çağışkındır. Türkçe 15-20. Yüzyıllar arasında dünyaya damgasını vuran güçlü bir medeniyet dili haline gelmiş ama akabinde dumûra uğratılmıştır (Duralı, 2013:443). Burada Avrupa'nın meydan okumasıyla yüz yüze gelmiş Japonların, Arapların, İranlıların, büyük devrimler gerçekleştiren Fransa'nın, Rusya'nın ve Çin'in geleneksel yazılarından vazgeçmemeleri çok kayda değerdir (Duralı, 2013:60; 2020:241). "İnsanlar için en önemli bildirişme araçlarından sayılan yazı düzeninin toptan değiştirilmesinin, yaratabileceği korkunç toplumsal ile kültürel sonuçları, ileriye görebilen sorumlu her çığır açıcı devlet adamının kolay kolay göze alamayacağı yargısına ulaşabiliriz. Çünkü nasıl canlıların kalıtım düzenlerinde kendini gösteren aşırı sapma, koca bir türün yavru kuşaklarını, ebeveynin uyarlanmış bulunduğu doğal ortama yabancılaştırarak yıkım meydana getirebilirse; toplumun kültür taşıyıcısı ana bildirişme aracı yazıda belirebilecek köklü değişme de o toplumun genç nesillerini, atalarının çağlar boyu kan ile alınteri dökme bahâsına edindikleri tecrübelerden yoksun kılmak, böylelikle tarih ortamından çekip kopararak boşlukta bırakmak sonucunu doğurabilir. Nihâyet, bir milleti yahut kavmi bedence maddeten toptan ortadan kaldırmak nasıl 'soykırım'dan sayılırsa, onun kültür varlığına son vermek de aynı kavramla nitelenebilir. Rastgelinebilir en fecî felâket de bu olsa gerek" (Duralı, 2013:60; 2020:241).

### **Dile Müdahale 'Kültür Soykırımı'na Neden Yol Açar?**

Yazımızda dile karşı yapılan hamlenin neden kültür soykırımını meydana getirmiş olabileceğine dair bazı çıkarımlarda ve değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağız. Duralı, dili medeniyetle medeniyeti dil ile birlikte okur ve anlamlandırır. Bir kere dil, özellikle de onun sözdağarı medeniyet hâfızasıdır. Dil değiştirilirse, maşerî hâfıza dumûra uğrar. Medeniyet ölür. Ağaca cansuyu neyse, diyor Duralı, medeniyete maşerî hâfızanın taşıyıcısı dil de öyledir (Duralı, 2013:443). Dil, toplumun manevî, kültür hazinesidir. Dili ortadan kaldırmak, toplumu öldürmek demektir (Duralı, 2020:240). Bir millete diyor, Immanuel Kant, hayat iksiri ruhu ile dilinin elinden alınmasından, daha büyük zarar verilemez.

Teoman Duralı, biyolojik bildirişim düzeni olan kalıtımla, insani iletişim düzeni olan yazı arasında ilham verici bir ilişki kurmayı dener. Hücrelerin kalıtsal harflerini kromozomlar taşır. Bununla molekülleri, hücreler ile organları bütünlüğe kavuşturan bir iletişim şebekesi ortaya çıkar. Bu

kalıtım sayesinde ki kuşaktan kuşağa devam eden ileti aktarımı mümkün olur. Duralı, insan için iki temel ve bir aracı belleğin varlığından bahseder. Bunlardan temel olanlar, moleküler seviyede kalıtsal bellek ile edinilmiş izlenimlerin oluşturduğu hafızadır. Kalıtsal belleğin insanın genetikofizyolojik varlığı, hafızanın ise kültürel varoluşu için hayati ehemmiyeti vardır. Kromozomlar, desoksiribonükleik asidi kapsayan genlerden oluşmaktadır. Bir şey bu asidin yapısına kaydolduğu anda kuşaktan kuşağa aktarılan iletiye de dâhil olmaktadır. Bu bellek, genler etrafında örülmüş olan kalıtsal bellektir. İnsanın bir de izlenimlerini, düşüncelerini, duygularını saklayan bir hafızası vardır. Bu ifade edilen bellekler dışında, kuşaklar boyu tecrübelerden edinilen, daha sonra kalıtım yoluyla aktarılan malumatların oluşturduğu bir türsel hafızadan da bahsedilebilir (Duralı, 2013:36-38). Bu türsel hafızanın oluşumu yüzyıllar alır. Oluşturduğaysa artık canlı tabiatı için bir sabiteye işaret eder. Milletlerin ortak hafızasını da bu türde bir hafızayla ilişkilendirmek mümkün olabilir.

Canlı bir bireyin yaşadığı sürece öğrenme aracılığıyla malûmat derleyip bunu öğretme yoluyla yavrularına iletmesi tavrı ile canlı türlerin kuşaklar boyunca edindikleri malûmatların, kalıtsal yapılarına, yani genlerine kaydolması şeklinde iki aktarım şekli vardır. Kalıtsal aktarım sağlam, değişmez ve tekdüzedir. Hayvanlarda ikinci ağır basarken, insanda birinci ağır basar. Ancak insanda birincinin ağır basması, insanda ikincinin olmadığı anlamına gelmez. İlkinin imkânı hassaten dille olur ve dil ancak insana özgüdür. O halde sadece insan için aktarım süreci hem genetikofizyolojik ve biyo-fizik çerçevede genler yardımıyla kalıtsal olarak olur hem de dil maharetiyle bildirişim ve eğitimle olabilir. İlk süreçte insan hayvanlarla ortaktır ama ikincisiyle hayvanlardan ayrılır. İkincisi yoluyla kuşaklar boyunca edindikleri malûmatları kalıtsal yapılara aktarmak suretiyle de insanlar ortak hissiyat ve varoluşlarını beslerler. Bu yolda onların bildirişimini ve eğitimini yatay yönde mümkün kılan konuşma/kelam, dikey yönde mümkün kılan ise yazı/kalemdir. Hem kelam hem de kalemle taşınan ise sözdür. Söz, yukarıda da temas edildiği üzere beşeri insan kılan vesiledir. Sözle insan, kendisini ve âlemi anlamlandırabilir.

Dil açısından tabii olan 'sözlü dil'dir. Orada her şeyden önce ses unsuru hayati önem taşır. 'Yazılı dil'de 'sözlü'nün sesleri resimden türe/til/miş sembolik kotlarla, yâni harflarla temsil olunur (Duralı, 2013:436). Söz, semboller (resim veya ses) aracılığıyla kelamın ve kalemin kapsamına dâhil olur. Kelam ile musikiyi, kalem ile resmi davet eder. Musiki ve resimle söz esasında mimarî bir yapıya bürünür. Rafine oldukça hem daha işlevsel hem de daha latif hale gelir. Semboller toplumların bağlanma kaynaklarıdır. Toplum ise başlı başına Duralı'ya göre bağlı olma durumudur. O semboller yatay ve dikey anlamda ne kadar güçlüyse, toplum bağı o kadar güçlü olabilir. Yani toplumun kelimeleri ve klemi (edebiyat, fikir) ne kadar güçlüyse o kadar güçlü ve diri bir toplumdur bahsedebiliriz. Sözü de değişmez-anlam-

çekirdeğinden de bahseder Duralı. Bu çekirdek kavramdır. Dilin sözün derinliği ve yüksekliği kavram gücüne bağlıdır. İnsanlık âlemine has olan kültür, varlığını sözlü-kavramlı ve sözlü-duygulu dile borçludur (Duralı, 2013:41-47). Klasikleşmiş dillerde hem sözlü-kavramlı dilin derinliği hem de sözlü-duygulu dilin etkileyciliği birlikte yer alırlar. 20. Yüzyıla kadar gelen Türkçe tam da böylesi bir yapıyı haizdi.

Duygulanma ve düşünme dilin işidir. Duyum, algı, duygu, anlamlandırma veya duygulanma hadiseleri kendisini dil ile ifade eder. Düşünce, duygu ve hayal gücü cümleler aracılığıyla dışarı çıkar, ortaklaştırılan bir zeminde bir araya gelir. Sırasıyla ‘etki’ fizik, ‘duyu’ fizyolojik, ‘duygulanma/duygu’ psikolojik–estetik, ‘duygulanma–düşünme’ ittifâkıysa ‘zihinsel–dilsel’dir (mental–linguistique). Hayvanda duyu ile dildışı duygu söz konusudur. Onda düşünmeye bağlanmış duygulanmadan bahsedemeyiz (Duralı, 2013:438). O halde medeniyeti inşa eden insanî faaliyet sahaları olan felsefe-bilim-teknoloji ve sanat ancak güçlü bir dil ile güçlü bir medeniyeti meydana getirebilir. Dil, zayıfladığı oranda ondan nasibini mezkûr alanlar da alır.

“Gerek bireyin gerekse toplumun duygu ile düşünme ufkunu dili çizer. Dil yoksa duygu ile düşünme de olamaz... her bir söz, tarih boyunca edinmiş olduğu muazzam bir müktesebatın taşıyıcısıdır... Nasıl bir canlının gen havuzundaki kalıtım unsurlarını kurcalamak, onun genetik yapısını değiştirmek demekse, benzer biçimde sözlerle oynamak, onları ipe sapa gelmez gerekçelerle atmak, yerlerine saçma sapan karşılıklar koymakla da dil mahvedilir. Dili mahvedilmiş bir toplum-kültürün günleri sayılıdır” (Duralı, 2014:97). Cemil Meriç’in deyişiyle gerçekten sözler bir milletin namusudur. Kimsenin onları değiştirmeye hakkı da yetkisi de olmamalıdır. Tasavvur ve çağrışım gücünden mahrum kelimelerle tefekkür hep zayıftır ve zayıflatıcıdır. Çağrışım kaybedildiği için düşünme ve konuşmada zenginlik, duygulanmada etkileycilik ve nitelik solar. Yüksek zekaları bayağılaştırma ve küçeleştirme işi, kadük bırakılmış, tasfiye edilmiş dille olur. Büyük devletlerin şiarı arasında üstün zekâların hukukunu muhafaza etmek ve onları toplumun varoluş sürecinde özne kılabilmek de vardır. Ancak o zekâlar düşük dil düzeyleriyle heba edilirler. Hâlbuki dile saygının baş göstergesi, kelimelere hürmet etmektir. Koskoca ulu çınara balta sallamak neyse, keyfince kelime tasfiye etmek de odur (Duralı, 2019:68). Büyük zekalar yetişme iklimi bulduklarında koca çınar olacaksa, onların iklimleriyle oynamak, çınarlar koca çınar olmadan onları kesmek demek olacaktır.

Duralı, anlaşmanın, iletişimin ve bildirişimin sağlıklı olabilmesi için anlamın bozulmaması gerektiğini, bunun için iletmekle yükümlü olan tek tek unsurların sallantıya, değişik yorumlara yer bırakmayacak bir düzene sahip olması gerektiğini vurgular. Aksi halde bildirişme sırasında

bildiren ile bildirilen arasında anlaşma meydana gelemez. Dil ihmal edilince bilgiler de karmakarışık hale gelir. Bilgiler karmaşık olunca hayatı nizama kavuşturmak mümkün olmaz. Bir toplumun dili sağlamsa, sağlam bir temele dayanıyorsa ve iyi bir dil öğrenim imkânı söz konusuysa karışıklıklara düşme tehlikesinden uzaklaşılır. Dil seviyesi yükseldiği ölçüde anlam karışıklığı azalır. Dil zayıfsa ve dahası çürükse, anlam karışıklığı artar. (Duralı, 2019:67). Duralı bu durumun aynıyle kalıtsal iletişim için de geçerli olduğunu ifade eder. Kalıtsal yapıda meydana gelen ani değişim/ mutasyonun, tüm tür için dramatik şekilde yıkıcı olabileceğine işaret eder (Duralı, 2013:47).

Nesillerarası bildirişme zinciri kırıldığında insanlar, gerek duydukları kaynaktan mahrum kalırlar. Kültür, sürekliliğini yitirir. Bu ortamda insan için son derece korkunç olan manevî boşluk ve inanç kargaşası ortaya çıkar. Böylesi boşluklar toplumu toplum kılan üstün değerlerin ayaklar altına alınmasına, birçok temelsiz, makuliyetten ve hissiyattan yoksun akımın kol gezmesine neden olur (Duralı, 2013:61). Teoman Duralı, sağlam, değişmez, tutarlı aktarımın tabiatla kalıtsal aktarımla olduğunu, bu sağlamlığa kültürde ise imkân tanıyan aracın ancak yazı olduğunu belirtir. Yazıya kavuşmamış, tarih boyunca sık sık yazı sistemini değiştirmiş toplumlar, hem kendi özgün varoluşlarını inşa edemezler hem de insanlığın medeniyet dağarına kayda değer bir şey ilave edemezler (Duralı, 2013:47-48). Felsefe-bilim ve fen alanlarında standartlaştırılmış ıstılâh dağarlarını oluşturmamış ve bahsi geçen sahaları dilbilgisi ile ifade gücü bakımından taşıyacak duruma gelememiş dil, felsefileşmiş kültürün bildirişme aracı olamaz (Duralı, 2013:63). Çorak bir arazide ve çölde nebâtat kökleşemediği gibi felsefileştirilmiş derin kültürü taşıyacak kudrete ulaşamayan dilde de manalar kökleşemez. Sözlü-kavram ve sözlü-duygu diliyle tam anlamıyla klasik hale gelmiş, bağrında tüm dünyanın hala ihtiyaç duyduğu çözümleri sunan büyük simaları bağrında taşımış, kendisiyle bin yıllık zengin bir müktesebat inşa edilmiş Türkçe ile oynamanın -tüm bunlar göz önünde tutulursa- bir kültür soykırımıyla sonuçlanabileceğini ifade edebiliriz.

### **Sonuç Yerine: Teklif ve Çözüm**

Teoman Duralı, özellikle bir toplumun güçlü, istikrarlı ve güvenli varoluşunun imkânını gelenek ile gelecek arasında sağlam, duyarlı, makul bir dengenin kurulmasında görür. Böylesi bir dengenin yazı sisteminin değiştirilirken kurulabileceğine inanır. Arap harflerinden Latin alfabesine geçişi bir an için büyük bir zaruriyet olduğunu düşünsek bile bu geçişin gelecek nesilleri bin yıllık zengin ve yüksek kültür hazinesinden yoksun kılmadan yapabilmeyen imkânları üzerinde düşünmek gerekirdi. Geçiş sırasında klasik kültür dilimiz olan Osmanlı Türkçesi ve onun harf sistemi eğitim kurumlarında öğretilmeye devam edilebilirdi. Öğretilbilseydi bin yıllık hafıza bir anda yok sayılmaz, yeni nesiller millî kütüphanelerine

girdiklerinden atalarına dair bir tek eser okuyamadan oradan çıkmazlardı! (Duralı, 2013:61). Bununla birlikte redd-i miras söz konusu olmaz, her zaman istifade edebileceğimiz zengin müktesebatımızdan mahrum kalınmaz, hafızamız boşalmış olmaz, düşünme tembelliğine düşmez, bilgi ve dil sağlığından olmazdık. Dilimizin sağlığı bozulunca bilgi sağlığı da kaybolur. Zira Epistemiatrinin/bilgi sağlığının imkânı her şeyden önce kelimenin sağlıklı olmasıyla mümkündür. Kelime sağlığını ise söz, ifade, kelime manalarına gelen 'logos' ile iyileşmek, şifa bulmak gibi manalara gelen 'iatria' kelimelerini birleştirmek suretiyle 'logiyatri' kelimesiyle ifade edebilmek mümkündür. Dil sağlığına/logiyatri dikkat etmeyen toplumların zamanda ve mekânde hem süreklilikleri hem yaygınlıkları, insanlar nazarında ise ciddiyetleri söz konusu olamaz (Kala, 2022:67).

Nihayetinde Duralı hayatî bir teklifte bulunur: "İlk ve büyük taarruz, millî-toplumsal hâfızanın kurtarılıp diriltilmesi cihetinde olmalı. Bu cümleden olmak üzere klasik yazımızı Latin abeceli yeninin yanına yerleştirilmesi; ardından dilimizin köklü onarımına girişilip – başta zengin tasavvur içerikli sözdağarı olmak üzere- tüm görkemiyle yeniden yapılandırılması; geleneksel mimârîmizin günün şartlarına uygun tarzda geliştirilmesi; musikimiz ile edebiyatımızın ihyâsı ve nihâyet topyekûn eğitim-öğretim, iç ve dış siyâset, hukuk ile iktisat nizâmımızın tekrar şekillendirilmesi zorunludur. Âdetlerimizi, örfümüzü ve haddini bilir, namuslu, haysiyetli, iffetli, disiplinli nesilleri yetiştirmeye hedefler bir eğitim-öğretim ile akıllı-edebli-becerikli insanlardan oluşmuş kamuca seçilmiş seçkin takımların önderliğinde toplumsal adâleti gözetir, kavmî milliyetçiliğe, aynı zamanda da 'cosmopolism'e kapalı siyâset ve bir tarafta tekelleşme tarîkiyle muazzam servet birikimine, öte yanda da sefilliğe yol açacak oluşumları önleyecek hakça kazancı öngörür planlı programlı iktisat düzeni.... İşte bizleri âdil nizâm medinesine götürecek yolun özü özeti..." (Duralı, 2014:131). Bu arada toplumun dertleriyle dertlenen, kendisini o toplumun tarihi, geleneği, mukaddesatı ve müktesebatına karşı sorumlu hisseden bir Türk mütefekkirin bu söylediklerini ciddiye almayan ama Batılı bir düşünürü sadece Batılı olduğu için ciddiye alanlara da bir okuma önerisi yapabiliriz. Harf devrimini bir bellek yitimi ve katliamı olarak gören ve bu devrime akıl sır erdiremeyen Fransız filozof Jacques Derrida'nın İstanbul Mektubu bu bakımdan bu kişilere çok şeyler söyleyecektir (Derrida, 2006:17-37).

**Kaynakça**

- Duralı, Ş. T. (2010). Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar. Cüneyt Kaya (Ed.). İstanbul:Küre Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (2011). Sorun Nedir? İstanbul:Dergah Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (2013). KutadguBilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü. İstanbul:Dergah Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (2014). Omurgasızlaştırılmış Türklük. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (2019). Felsefe Bilimin Odağında Metafizik, İstanbul:Şule Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (2020). Öyle Geçer ki Zaman. (Söyleşenler: Ali Değermenci-Ayşe Yılmaz). İstanbul:Turkuaz Kitap.
- Derrida, J. (2006). “İstanbul Mektubu”. (çev.) Elis Simson. Cogito. C. 47-48, ss. 17-37.
- Kala, M. E. (2022). “Kültürü Bilgiyle Bilgiyi Dille İnşa Etmek”, (Ed. Umut Başar. Türkçe Şûrası. Ankara: ASBÜ Yayınları)

