

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

DAILY LIFE IN THE BALKANS IN THE OTTOMAN EMPIRE ERA

OSMANLI DÖNEMİ BALKANLAR'DA GÜNDELİK HAYAT

Balkanlar'da gündelik yaşam Osmanlı döneminde ciddi bir değişim ve gelişme göstermiş, Osmanlı Devleti sahip olduğu üstün kültürün etkisine girmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin bölgede kurduğu vakıflar, imarethaneler, camiler, evler, kahvehaneler gündelik yaşamın şekillendiği mekânlardan bazıları olurken; dini törenler, şenlikler, yemekler gündelik yaşamın en güzel örneklerini oluştururlar.

DAILY LIFE IN THE BALKANS IN THE OTTOMAN EMPIRE ERA
OSMANLI DÖNEMİ
BALKANLAR'DA GÜNDELİK HAYAT



EDİTÖRLER / EDITED BY
Prof. Dr. Zafer GÖLEN
Doç. Dr. Abidin TEMİZER

gece
kitaplığı

EDİTÖRLER / EDITED BY
Prof. Dr. Zafer GÖLEN & Doç. Dr. Abidin TEMİZER



DAILY LIFE IN THE BALKANS IN THE OTTOMAN EMPIRE ERA

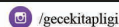
OSMANLI DÖNEMİ BALKANLAR'DA GÜNDELİK HAYAT



gece
kitaplığı

gece
kitaplığı

www.gecekitapligi.com



OSMANLI DÖNEMİ BALKANLAR'DA
GÜNDELİK HAYAT
DAILY LIFE IN THE BALKANS IN THE
OTTOMAN EMPIRE ERA

EDİTÖRLER /*EDITED BY*

Prof. Dr. Zafer GÖLEN & Doç. Dr. Abidin TEMİZER

Ankara 2018

gece
kitaplığı

Yayın Koordinatörü • Yaşar HIZ
Yayın Koordinatörü/ Broadcaste Coordinator • Yaşar HIZ
Genel Yayın Yönetmeni / General Publishing Director • Aydın ŞİMŞEK
Editörler / Edited by • Prof. Dr. Zafer GÖLEN
Doç. Dr. Abidin TEMİZER
Kapak Tasarım / Cover Design • Selin TEMANA
İç Tasarım / Interior • Gürkan GÖÇER
Birinci Basım / First Edition • © Şubat 2018 / February 2018-ANKARA
ISBN: 978-605-288-239-9

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the publisher's permission.

Yayıncı / Publisher

Gece Kitaplığı

Adres /Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ ANKARA

Tel / Phone: +90 312 384 80 40

web: www.gecekitapligi.com

e-posta: gecekitapligi@gmail.com



Baskı & Cilt / Printing & Binding

Bizim Büro Matbaa

Sanayi 1. Cadde Sedef Sk. No: 6/1

İskitler - Ankara

Sertifika No: 26649

Tel: 0312 229 99 28

OSMANLI DÖNEMİ BALKANLAR'DA
GÜNDELİK HAYAT
DAILY LIFE IN THE BALKANS IN THE
OTTOMAN EMPIRE ERA

EDİTÖRLER /*EDITED BY*

Prof. Dr. Zafer GÖLEN & Doç. Dr. Abidin TEMİZER

Ankara 2018

gece
kitaplığı

Prof. Dr. Zafer GÖLEN

1970’de Almanya’nın Hilpoltstein kentinde dünyaya geldi. İlk, orta ve lise eğitimini Samsun/Bafra’da tamamladı. 1987 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Tarih Bölümüne kaydoldu. 1991 yılında üniversiteden mezun olan Gölen, aynı yılın Kasım ayında Adana Kadirli Yoğunluk Ortaokulunda Tarih öğretmeni olarak göreve başladı. 1995 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi Eğitim Fakültesi’ne araştırma görevlisi olarak atandı. 1996 yılında Yüksek Lisansını, 2001 yılında doktorasını tamamladı. 2010’da doçent, 2015’de profesörlüğe yükseltildi. Akademik çalışmalarını Balkan Tarihi üzerine yoğunlaştıran Gölen’in *Baruthane-i Amire; Çanakkale’den Cumhuriyet’e Cumhuriyetten Geleceğe; Tanzimat Dönemi Bosna Hersek İsyanları; Tanzimat Döneminde Bosna Hersek; Şark Meselesi ve Milli Mücadele* adlı basılı 5 kitabı bulunmaktadır. Gölen ayrıca *Burdur Kitabı-I, II, III, IV; Kuva-yı Milliye’den Cumhuriyete Burdur; Balkan Tarihi-I-II, Osmanlı Dönemi Balkan Şehirleri 3 Cilt*, adlı 8 kitabın da editörlüğünü yapmıştır. Gölen’in çoğunluğu Bosna Hersek’le ilgili olmak üzere yurtiçi ve yurtdışında yayınlanmış 60’ın üzerinde makale ve tebliği vardır. Zafer Gölen evli, İlayda ve İlber adlı iki çocuk babasıdır.

Doç. Dr. Abidin TEMİZER

1981 yılında Van'ın Gürpınar ilçesinde doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini Van'da tamamladı. Lisans Eğitimini 1999-2003 yılları arasında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Tarih Bölümünde aldı. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Tarih Bölümünde 2007 yılında Yüksek Lisans eğitimini “Osmanlı-Karadağ Sınır Anlaşmazlıkları ve Çözümü (1878-1912)” başlıklı tezi ile; Doktora Eğitimini 2013 yılında “Karadağ'ın Sosyal ve Ekonomik Yapısı (1853-1913)” başlıklı tezi ile tamamladı. 2005-2008 yılları arasında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Tarih Bölümünde Araştırma Görevlisi, 2009-2014 yılları arasında Balıkesir Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarih Bölümü'nde Okutman olarak çalıştır. 2014 yılı Mayıs ayında Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi'ne Yardımcı Doçent olarak atanan Temizer, 2015 yılında doçentliğe yükseltildi. Abidin Temizer'in çalışmaları Karadağ ve Balkan tarihi üzerine yoğunlaşmaktadır. *Osmanlı'dan Cumhuriyete Karadağ'da Türk Sefirleri ve Şehbenderleri*; *Şefik Avni Özüdoğru'nun Serbest Fırka Hatıratı, Türk İnkılabı Tarihi* adlı üç kitabı bulunmaktadır. *Balkan Tarihi Araştırmalarına Metodolojik Yaklaşımlar, Balkan Tarihi I-II*; *Osmanlı Dönemi Balkan Şehirleri 3 Cilt, South-East European Diplomacy: 100 Years Since the Balkan Wars* isimli kitaplara da editörlük yapmıştır. Karadağ, Sırbistan, Romanya ve Samsun ile ilgili yurtiçinde ve yurtdışında yayımlanmış çok sayıda makale ve bildirisi bulunmaktadır. Abidin Temizer evli ve iki çocuk babasıdır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

KISALTMALAR / ABBREVIATIONS /-V-

ÖN SÖZ / PREFACE /-VII-

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD /-XI-

I. BÖLÜM /CHAPTER I

BALKANLAR'DA GÜNDELİK YAŞAM

DALİY LIFE IN THE BALKANS

Türkan ERDOĞAN / -1-

Sosyolojik Açıdan Gündelik Yaşam Kavramı

Concept of Everyday Life from Sociological Perspective

Ema MILJKOVIĆ / -33-

Everyday Life in The *Sanjak* of Smederevo
During the First Century of the Ottoman
Administration: Urban vs. Rural

Zübeyde G. YAĞCI - Mustafa AKKAYA / -51-

XVIII. Yüzyılda Bir Serhat Şehri Olan
Vidin'de Askerler: Gündelik Yaşam Üzerine
Değerlendirme

*Soldiers in Vidin on the Border (Serhad) City
of 18th Century: The Evaluation of Daily Life*

Osman KÖKSAL / -99-

Osmanlı Sosyokültürel Hayatının Teneffüs
ve Tenevvür Mekânları: Son Devir Selanik
Tekkeleri Üzerine Bir Değerlendirme

Englightenment and Inhalation Places of
Ottoman Socio-Cultural Life: An Evaluation
about Dervish Lodges of Salonica at Last
Period

Selçuk DEMİR / -129-

Osmanlı Dönemi Balkan Vakıflarında
Gündelik Hayat –Tırnova Çatalzade
Mahmud Efendi Vakfı Örneği-

*Everyday Life in the Balkan Foundations
during the Ottoman Period -Example of
Tarnovo Çatalzade Mahmud Efendi
Foundation-*

Mehmet Yavuz ERLER-M. Selçuk ÖZKAN/ -145-

Dukakin Sancağı ve Çevresi Nüfus Defteri ve
Gündelik Yaşama Dair Düşündürdükleri

*Dukakin's District and Vicinity, Population
Registry and Thoughts on Everyday Life*

II. BÖLÜM /CHAPTER II **BALKANLAR'DA GÜNDELİK YAŞAMIN** **EDEBİYATTAKİ İZLERİ** *THE TRACES OF DALİY LIFE IN BALKANS IN* *THE LITERATURE*

Alena ĆATOVIĆ & Sabina BAKŠIĆ / -181-

Bosnalı Divan Şairlerinin Gündelik Yaşamının
Dil ve Edebiyata Yansıması (Edimbilim
Açısından Şiirdeki Şikâyetler ve Övgüler)

*Daily Life in the Poems and Literature of
Bosnian Divan Poets (Linguistic Aspect of
Complains and Compliments in Poetry*

Bülent Cercis TANRITANIR / -193-

Statue and Position of Women From a Western Woman Perspective in Terms of The Ottoman Rule as to Thesis, Antithesis and Synthesis Theory: Letters from Turkey by Mary Worthley Montagu

İsmail AVCI / -209-

Bölgesel Ağzın (Rumeli) Aruza Yansımasına Bir Örnek: “Vasl-ı H”

An Example of the Reflection of A Regional (Rumelia) Dialect in Aruz Prosody: “Vasl-ı H”

M. Onur HASDEDEOĞLU / -227-

Ömer Seyfettin’in Hikâyelerinde Balkan Coğrafyası ve Gündelik Yaşam

The Balkans and The Daily Life in The Stories of Ömer Seyfettin

Reyhan İsmet ÖZSARI / -277-

Rumeli’nin Çok Kültürlü Yapısının Necati Cumalı’nın “Makedonya 1900” Adlı Eserine Yansıyan Panoramik Tasviri

The Panoramic Description of Rumelia’s Multi-Cultural Structure of Necati Cumalı’s Story Named “Makedonia 1900”

Tamás CSERNYEI / -301-

The Turkic Influence on Balkans’ Transhumance As Reflected by Lexical Copies: A Study of Turkic Elements in Eastern Romance Varieties

KISALTMALAR / ABBREVIATIONS

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.t.	: Adı geçen tez
A.MKT. NZD.	: Sadaret, Nezâret ve Devâir Evrakı
A.MKT. UM.	: Sadaret Mektubî Kalemi Umûm Vilâyât
A.MT'Z (04).	: Sadaret Eyalet-i Mümtaze Bulgaristan Evrakı
AE. SAMD. III	: Ali Emiri III. Ahmed
BEO.	: Bâb-ı Âlî Evrak Odası
Bkz.	: Bakınız
BOA.	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
C.	: Cilt
C.ADL.	: Cevdet Adliye
C.AS.	: Cevdet Askeriye
C.DRB.	: Cevdet Darphane
C.ML.	: Cevdet Maliye
Der.	: Derleyen
DH. MKT.	: Dâhiliye Nezareti Mektubî Kalemi
DH.ŞFR.	: Dahiliye Nezâreti Şifre Evrakı
DİA	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
e.t.	: Erişim Tarihi
Ed.	: Editor
H.	: Hicri
H. H.	: Hatt-ı Hümayûnlar:
Haz.	: Hazırlayan
HR.MKT.	: Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi
HR.TO.	: Hariciye Nezareti Tercüme Odası
İ.DH.	: Dâhiliye Nezareti İradeleri

VI | KISALTMALAR / ABBREVIATIONS

İ.HR.	: Hariciye Nezareti İradeleri
İ.MSM.	: Mesâil-i Mühimme İrâdeleri
İ.MVL.	: Meclis-i Vala İradeleri () : 1037/30.
İA	: İslam Ansiklopedisi
İE.MDN.	: İbnülemin Meadin
KK	: Kamil Kepeci
KKA	: Kuyud-ı Kadime Arşivi
M.	: Miladi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
ML.VRD.	: Maliye Nezareti Varidat Kalemi
MVL.	: Meclis-i Vala
p.	: Page
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa Sayısı
TFR.I.A.	: Rumeli Müfettişliği Sadaret Evrakı
TFR.I.ŞKT.	: Rumeli Müfettişliği Arzuhaller
TKGM	: Tapu ve Kadastro Genel
Müdürlüğü	
TTK	: Türk Tarih Kurumu
Vol.	: Volume
Y. MTV.	: Yıldız Mütenevvi Maruzat Kalemi
Y.A.RES.	: Yıldız Sadâret Resmî Maruzât
Y.PRK.ASK.	: Yıldız Perakende Askerî Maruzât
Y.PRK.BŞK.	: Yıldız Perakende Mâbeyn
Başkitâbeti	
Yay.	: Yayınları

ÖN SÖZ

U**BTAK** (Uluslararası Balkan Tarihi Araştırmaları Komitesi) bir grup bilim insanı tarafından Balkan Tarihi araştırmacılarını bir çatı altında toplamayı ve ortak bilgi birikimi üretmeyi hedefleyen akademik-sivil bir oluşumdur. UBTAK kendine dört temel misyon belirlemiştir. Bunlardan ilki UBTAS (Uluslararası Balkan Tarihi Araştırmaları Sempozyumu) adı altında sempozyumlar düzenleyerek bu vesile ile Balkan Tarihi araştırmacılarının birbirlerini tanımalarını, çalışmalarından haberdar olmalarını sağlamaktır. İkincisi Balkan Tarihi hakkında spesifik konularda bilgi üretimine katkı yapmak ve özellikle Balkan tarihi yazımında Osmanlı arşivlerini ön plana çıkarmak, üçüncüsü sempozyumlarda sunulan bildirileri mutlaka kitap haline dönüştürmek, dördüncüsü ise Balkan Tarihi araştırmacılarının çalışma sahalarını tanımalarını sağlamaktır. Bu yüzden UBTAK teorik çalışmalara olduğu kadar saha tetkiklerine de önem veren bir oluşumdur. UBTAK'ın en güçlü yanı da budur. UBTAK her etkinlik sonrası gerçekleştirdiği zengin sosyal programlarla araştırmacıları saha ile buluşturmuştur. Bu sebeple Balıkesir'de yapılan UBTAK etkinliklerinin ilki hariç tamamı bir Balkan ülkesinde gerçekleştirilmiştir. Şimdiye kadar Türkiye, Karadağ, Romanya ve Bosna Hersek ve Slovenya'da sempozyumlar yapılmış, bundan sonra da geleneğe bağlı kalarak düzenli olarak herhangi bir Balkan ülkesinde UBTAK etkinlikleri yapılmaya devam edilecektir. UBTAK ekibi olarak bizim en büyük bahtıyarlığımız, Balkan ülkelerindeki meslektaşlarımızın da UBTAK oluşumuna sahip çıkmaları ve özellikle UBTAS'ın kendi ülkelerinde gerçekleşmesi için gösterdikleri çaba olmuştur.

UBTAK'ın bir başka özelliği ise düzenlediği sempozyumlarda katılımcıların kabul ettiği ve takdirlerini toplayan katı bilimsel tutumudur. Sempozyuma gönderilen bildiri özetleri önce düzenleme kurulu tarafından gözden geçirilerek, sempozyuma davete layık bulunanlar alanında uzman iki hakeme gönderilir, tebliğ özetlerinin hakemler tarafından onayından sonra araştırmacılar sempozyuma davet edilir. Tebliğ sunumları gerçekleştirildikten sonra, tam metinler yayınlanmadan önce yeniden iki hakem tarafından incelenir. Hakem raporlarının olumlu olmasından sonra ilgili tebliğ sempozyum kitabına girmeye hak kazanır. UBTAS'ı diğer birçok sempozyumdan ayıran hususlardan biri de budur. UBTAS'da sunulan bildiriler, ilk sempozyumdan itibaren Türkiye'nin önde gelen yayınevleri tarafından kitap olarak basılmıştır. 2016 yılından itibaren sempozyum kitapları basılı yayımın yanında, sempozyum web sitesinde kitabın pdf'i ücretsiz olarak araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Böylece dünyanın herhangi bir yerindeki araştırmacılar kitaplarımıza istediği yerden kolayca ulaşabilecektir. Sempozyum kitapları ayrıca dünyanın sayılı üniversitelerinin kütüphanelerinde de bulunmaktadır.

UBTAK'ın en zayıf yanı ise maalesef ekonomik bir kaynaktan yoksun olmasıdır. Tamamı akademisyenlerden oluşan UBTAK, bir etkinliği her yönü ile yapacak malî kaynaktan yoksundur. Ancak bu problem başta TTK, TİKA, Yunus Emre Enstitüsü ve Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü gibi kurumların verdikleri destek ile aşılmaya çalışılmıştır. Bu noktada birçok meslektaşımız da kendi masraflarını karşılamak suretiyle sempozyuma destek vermişlerdir. Tüm destekçi devlet kurumlarına ve meslektaşlarımıza teşekkür etmek bizim için bir vazifedir.

UBTAK tarafından organize edilen 2017 UBTAS Selovenya'nın Bled kentinde “*Osmanlı Dönemi Balkan Ekonomisi ve Balkanlar'da Gündelik Yaşam*” teması ile gerçekleştirilmiştir. Sempozyuma TTK, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü, Ljubljana Üniversitesi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, TİKA ve Yunus Emre Enstitüsü katkı sunmuşlardır.

2017 UBTAS açılış töreni 27 Eylül 2017’de gerçekleştirilmiştir. Açılış töreninin ardından UBTAS Balkan Tarihine Katkı ve Hizmet Ödülleri takdimine geçilmiştir. Balkan Tarihine Katkı Ödülü UBTAS seçici komitesi tarafından her yıl düzenli olarak, Balkan Tarihi alanında öncü çalışmalar yapmış profesör unvanlı akademisyenlere takdim edilmektedir. Balkan Tarihine Hizmet Ödülü ise akademisyen olmayan, ancak Balkan Tarihinin aydınlatılması için her aşamada görev üstlenmiş kişi ya da kişilere verilmektedir. Balkan Tarihine katkı ödülleri 2016 yılına kadar, Montenegro Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Šerbo Rastoder’e, Romanya Bilimler Akademisi’nden Prof. Dr. Ioan Scurtu’ya, Bükreş Üniversitesi’nden Prof. Dr. Mihail Maxim’e, Erciyes Üniversitesi’nden Prof. Dr. Mehmet İnbaşı’ya Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi’nden Prof. Dr. Zafer Gölen’e verilmiştir. 2017 yılı UBTAS Balkan Tarihine Katkı Ödülü’ne ise Ege Adalarına ilişkin yaptığı çalışmalardan ve Balkan tarihi üzerine yaptırdığı doktora tezlerinden dolayı Gazi Üniversitesi’nden Prof. Dr. Necdet Hayta layık bulunmuştur. Balkan Tarihine Hizmet Ödülü ise Balkan Tarihi alanında yapılan çalışmalara verdiği desteklerden dolayı Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşiv Daire Başkanı Sayın Zeynel Abidin Tükoğlu’na takdim edilmiştir.

Sempozyuma, Türkiye, Slovenya, Bosna-Hersek, Karadağ, Romanya, Hırvatistan, Bulgaristan, Sırbistan'dan 65 bildiri sunulmuştur. Sunumlar 2 ayrı salonda 28-29 Eylül 2017, sosyal program ise 30 Eylül 2017 tarihlerinde gerçekleştirilmiştir. Sunumlar Türkçe, İngilizce ve Balkan dillerinde gerçekleştirilmiş olup, her salonda simultane çevirileri yapılmıştır.

Sempozyuma Osmanlı dönemi Balkanlar'da ekonomik hayat ve gündelik yaşam ile ilgili tebliğler sunulmuştur. Bu kitapta hakem değerlendirme sürecinden geçmeyi başaran ve Osmanlı dönemi Balkanlar'da gündelik hayatı konu edinen 13 makaleye yer verilmiştir.

Sempozyuma katkılarından dolayı başta Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Adem Korkmaz, Ljubljana Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Ivan Svetlik, TTK Başkanı Sayın Prof. Dr. Refik Turan, TİKA Başkanı Sayın Dr. Serdar Çam, TİKA Başkan yardımcısı Sayın Prof. Dr. Birol Çetin, TİKA Zagreb Koordinatörü Sayın Haşim Koç, Tapu Kadastro Genel Müdür Vekili Gökhan Kanal, TKGM Arşiv Daire Başkanı Sayın Zeynel Abidin Türkoğlu ve Yunus Emre Enstitüsü Başkanı Sayın Prof. Dr. Şeref Ateş olmak üzere bildiri sunarak katkıda bulunan meslektaşlarımıza katkılarından dolayı teşekkür ederiz.

Prof. Dr. Zafer Gölen

Doç. Dr. Abidin Temizer

Burdur 2018

HAKEM KURULU/ *REFeree BOAD*

Prof. Aleksandar KADIJEVIĆ, Ph.D.; Belgrad University, Serbia

Prof. Alena ĆATOVIĆ, Sarajevo Univesity, Bosnia and Herzegovina

Prof. Ali Fuat ÖRENÇ, Ph.D.; İstanbul University, Turkey

Prof. Božidar JEZERNIK, Ph.D.; Ljubljana University, Slovenia

Prof. Ekrem ČAUSEČIĆ, Ph.D.; Zagreb University, Croita

Prof. Ema MILKOVIĆ, Belgrade University, Serbia

Prof. Ewa KARPINSKA, Ph.D.; University of Lodz, Poland

Prof. Ioan Aurel POP, Ph.D.; Babeş-Bolyai University, Romania

Prof. Mehmet İNBAŞI, Ph.D.; Erciyes University, Turkey

Prof. Mehmet Yavuz ERLER, Ph. D, Ondokuz Mayıs University, Turkey

Prof. Nenad MOACANIN, Ph.D.; Zgreb University, Croita

Prof. Osman KÖKSAL, Ph.D.; Eskişehir Osmangazi University, Turkey

Prof. Redzep ŠKRIJELJ, Ph.D.; Novi Pazar State University, Serbia

Prof. Sabina BAKŠIĆ, Ph. D.; Sarajevo University, Bosnia and Herzegovina

Prof. Šerbo RASTODER, Ph.D.; Montenegro University, Montenegro Assoc.

Prof. Abdullah Şevki DUYMAZ, Ph.D.; Süleyman Demirel University, Turkey

Assoc. Prof. Aşkın KOYUNCU, Ph.D.; Çanakkale Onsekiz Mart University, Turkey

Assoc. Prof. Bilgin ÇELİK, Ph.D.; Dokuz Eylül University, Turkey

Assoc. Prof. Damir MATANOVIĆ, Ph.D.; University of Osijek, Croatia

Assoc. Prof. Emina BERBIĆ KOLAR, Ph.D.; University of Osijek, Croatia

Assoc. Prof. Gürsoy ŞAHİN, Ph.D.; Afyon Kocatepe University, Turkey

Assoc. Prof. Hatice ORUÇ, Ph.D.; Ankara University, Turkey

Assoc. Prof. İbrahim SERBESTOĞLU, Ph.D.; Amasya University, Turkey

Assoc. Prof. Mucize ÜNLÜ, Ph.D.; Ondokuz Mayıs University, Turkey

Assoc. Prof. Nihada DELİBEGOVIĆ DŽANIĆ, Ph.D.; Tuzla University, Bosnia and Herzegovina

Assoc. Prof. Selim ASLANTAŞ, Ph.D.; Yunus Emre Institute in Belgrade, Serbia

Asst. Prof. Bülent AKYAY, Ph.D.; Trakya University, Turkey

Asst. Prof. Camelia Elena CĂLIN, Ph.D.; Golesti Museum, Romania

Asst. Prof. Dimitar V. ATANASSOV, Ph.D.; Sofia University, Bulgaria

Asst. Prof. Dušan MLACOVIČ, Ph.D.; Ljubljana University, Slovenia

Asst. Prof. Esra ÖZSÜER, Ph.D.; İstanbul University, Turkey

Asst. Prof. Eyüp KUL, Ph.D.; Recep Tayyip Erdoğan University, Turkey

Asst. Prof. İsmail AVCI, Ph.D.; Balıkesir University, Turkey

Asst. Prof. Jędrzej PASZKIEWICZ, Ph.D.; Poznań Adam Mickiewicz University, Poland

Asst. Prof. Kornelija STARČEVIĆ, Ph.D.; Zagreb University, Croatia

Asst. Prof. Said OLGUN, Ph.D.; Siirt University, Turkey

Asst. Prof. Tuncay Ercan SEPETÇİOĞLU, Ph.D.; Adnan Menderes University, Turkey

Asst. Prof. Uğur ALTUĞ, Ph.D.; Çankırı Karatekin University, Turkey

Asst. Prof. Vahit Cemil URHAN, Ph.D.; Trakya University, Turkey

Hasan BELLO, Ph.D.; Albania Historical Society, Albania

Kujtim NURO, Ph.D.; Toronto, Canada

Roxana COMAN, Ph.D.; The Bucharest Municipality Museum, Romania

I. BÖLÜM /CHAPTER I

**BALKANLAR'DA GÜNDELİK
YAŞAM**
DALİY LIFE IN THE BALKANS

SOSYOLOJİK AÇIDAN GÜNDELİK YAŞAM KAVRAMI

Concept of Everyday Life from Sociological Perspective

Türkan ERDOĞAN*

Özet

Gündelik yaşam, insanın kurduğu toplumsal ilişkiler aracılığıyla varoluşunu gerçekleştirdiği, kendini var kıldığı temel alandır. Gündelik yaşam, 1900'lü yıllardan itibaren sosyoloji, antropoloji, felsefe, medya, feminizm, kültür ve dil bilimleri başta olmak üzere sosyal bilimlerin, teknik ve fen bilimlerin araştırma konusu olmaya başlamıştır. Genel sosyolojide klasik kuramcıların çalışmalarından itibaren gündelik yaşam, toplumsal dönüşümleri ve gelişmeleri açıklamak noktasında dolaylı yoldan ele alınan bir konu olmuştur. Gündelik yaşamı araştırma nesnesi olarak alan kuramcılar ise gündelik yaşamı şekillendirmede belirleyici mekanizmalar olarak kurallar, dil, konumlar ve performans ile ilgilenmişlerdir.

Bu çalışmada genel hatlarıyla sosyolojik açıdan gündelik yaşam konusunun ne şekilde ve hangi bağlamlarda ele alındığı üzerinde durulmuştur. Gerek genel sosyoloji gerekse gündelik yaşamı doğrudan kuramsallaştıran diğer çalışmalar, bu makalenin sınırlılıklarını aşan zengin bir içeriğe ve literatüre sahiptir. Bu nedenle çalışmamızda tematik bir sınırlılığa gidilmiştir. Genel olarak sosyolojide gündelik yaşamın ne şekilde ele alındığına değinildikten sonra makalede, ağırlıklı olarak Marksist gelenekten gelen H. Lefebvre ve mikrososyolojik gelenekten gelen etnometodolojik çalışmaların temsilcisi olan H. Garfinkel'in görüşlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gündelik yaşam kavramı, Henri Lefebvre, Harold Garfinkel, Kuram.

* (Prof. Dr.), Pamukkale Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Denizli, Türkiye

Abstract

Everyday life is the basic field in which individuals realize their own existence through social relationships established and in which they come into existence. Beginning from 1900s, everyday life began to be the subject of social sciences, technical and natural sciences especially including sociology, anthropology, philosophy, media, feminism, culture and language studies. Following studies by classical theorists in general sociology, daily life has been a subject which is discussed indirectly in terms of explaining social transformations and developments. On the other hand, theorists who considered everyday life as an object of research have interest in rules, language, positions and performance as decisive mechanisms in shaping everyday life.

In this study, it was discussed how and in which contexts everyday life was examined from sociological perspective in general. Other studies directly theorizing both general sociology and everyday life have a rich content and literature that exceeds the limitations in this article. Thus, a thematic limitation was applied in this study. After discussing how everyday life is addressed generally in sociology in the study, opinions of H. Lefebvre predominantly coming from Marxist tradition and opinions of H. Garfinkel coming from microsociological transition and who was the representative of ethnomethodological studies were included.

Key Words: Everyday life, Henri Lefebvre, Harold Garfinkel, Theory.

Giriş

Gündelik yaşam, insanın kurduğu toplumsal ilişkiler aracılığıyla varoluşunu gerçekleştirdiği başka bir deyişle kendini var kıldığı temel alandır. Gündelik yaşam (gündelik hayat)², yüzeysel

² Bu çalışmanın yazarı, makale boyunca “gündelik yaşam” ifadesini kullanmayı tercih etmiştir, ancak yararlanılan eserlerde “gündelik hayat” ifadesinin kullanıldığı durumlarda

bakıldığında belli bir mekân ve zamanda pek alışıldık, pek sıradan, bilindik alışkanlıkları, koşturmacaları, işleri ve duygulanım biçimlerini yani özetle kendi içinde neredeyse kalıplaşmış düzenlilikleri ve ezberleri içerdiği sanılır. Gündelik yaşam, gündelik-rutin nitelikli eylem ve etkinliklerin tümünü kapsamaktadır. “Gündelik olan”, bilebildiğimiz bütün toplumlarda insan soyunun varlığını sürdürmek için geliştirdiği etkinliklerden oluşur: yeme, içme, barınma, üretme, güvenlik, soyun yeniden üretimi gibi basit insani gereksinimleri karşılamak üzere yapılan tüm etkinlikler, “gündelik” rutinlerin yığılmış bilgilerin, ritüellerin, toplumsal işbölümünün arasına dağılmış bir yığın işi kapsar.³ Ancak içeriden bakıldığında gündelik yaşamın pek de alışılmadık zengin bir potansiyele sahip olduğu görülür. Gündelik yaşam insanların kurduğu sosyal dünyada gerçekleşen olup bitme ve yeniden olup bitme süreçlerinin gizemini içinde taşıyan, yüzeysel görünen fakat son derece karmaşık unsurları içinde barındıran toplumsallığın bir kesitidir.⁴ Gündelik yaşam denge kadar dengesizliklere ve ani çıkışlara da gebe dir. Eğer öyle olmasaydı toplumsal değişimleri nasıl yaşayabilirdik ki? Ya da başka deyişle nasıl yaratabilirdik ki?

Gündelik yaşam, 1900’lü yıllardan itibaren daha yaygın bir şekilde sosyoloji, antropoloji, felsefe, medya, feminizm, kültür ve dil bilimleri

bu tercihe bağlı kalınarak aynı şekilde ilgili alıntılarda “gündelik hayat” ifadesi yer yer kullanılmıştır.

³Özlem Şahin-Ecehan Balta, “Gündelik Yaşamı Dönüştürmek ve Marksist Düşünce”, Praksis, (4) 2001, s. 185.

⁴Ali Esgin, Sosyolojik Soruşturmalar, Gündelik Olanın Analizinden Kesitler, Siyasal Kitabevi, Ankara 2016.

başta olmak üzere sosyal bilimlerin, teknik ve fen bilimlerin araştırma konusu olmaya başlamıştır. L. Bovone, gündelik yaşam konusundaki ilginin temel nedenini, kendisinin makrosistem olarak adlandırdığı, postmodernistler tarafından “büyük anlatı” olarak sunulan yaklaşımların zayıflamış olmasına bağlar.⁵ Genel sosyolojide klasik kuramcılarının çalışmalarından itibaren gündelik yaşam, toplumsal dönüşümleri ve değişimleri açıklamak noktasında dolaylı yoldan ele alınan bir konu olmuştur. Sonraki süreçte özel sosyolojilerin de kurumsallaşması ile birlikte gündelik yaşamı araştırma nesnesi olarak alan -aşağıdaki bölümlerde adlarını zikredeceğimiz- bazı kuramcılar, gündelik yaşamın inşasına katkı sağlayan kurallar, dil, konumlar ve performans gibi belirleyici mekanizmalar ile ilgilenmişlerdir.

Gündelik yaşamı sosyolojik açıdan niçin incelememiz gerektiği hususunu A. Giddens, üç maddede şu şekilde sıralamaktadır: İlk olarak, bizim günlük rutinlerimiz, ötekilerle neredeyse sürekli olarak giriştiğimiz etkileşimlerle birlikte, bizim yaptıklarımıza yapı ve biçim kazandırırılar. Bunları inceleyerek, toplumsal varlıklar olarak kendimiz ve toplum yaşamının kendisi hakkında çok şey öğrenebiliriz. İkinci olarak günlük yaşamın incelenmesi bize, insanların gerçekliği değiştirecek biçimde yaratıcı eylemlere nasıl girişeceğini gösterir. Üçüncü olarak, günlük yaşamdaki toplumsal etkileşimin incelenmesi, daha büyük toplumsal sistemler ile kurumların anlaşılması için yarar sağlamaktadır. Büyük ölçekli toplumsal sistemlerin hepsi, aslında bizim günlük olarak içine

⁵ Ö.Şahin-E. Balta, *a.g.m.*, s. 186.

girdiğimiz toplumsal etkileşim kalıplarına bağlıdır.⁶ Her üç nedene bağlı olarak günlük yaşamın incelenmesi hem makro ve mikro boyutlu çözümlemenin gerekliliğini bize göstermektedir. Bu yolla gündelik yaşamın rutinlenmiş, kalıplaşmış kurumsal yapı ve örüntülerinin işleyişine dair bilgi edinmek mümkün olabildiği gibi insan eylemlerinin rutin dışı, yaratıcı eylemlerinin de gerçekliği inşa etmedeki gücünü fark etmek mümkün olabilecektir. Belirteceğimiz bir diğer husus ise gündelik yaşama ilişkin makro ve mikro çözümlemelerin birbirini bütünlediği gerçeğidir.

Gündelik yaşamın sosyolojide bir tema olarak ortaya çıkışı iki şekilde olmuştur. Bir yandan sosyoloji bilimindeki birçok kuramcı tarafından gündelik yaşamın özellikleri, “sosyal”ın neliği hakkında soyut akıl yürütmeler yapmak için ele alınmıştır. Diğer yandan, gündelik yaşam, sosyolojide postmodern dönüşüm ile birlikte artan bir şekilde kendi köklerine dönen bir araştırma nesnesi olmaya başlamıştır.⁷ Z. Bauman, sosyoloji ile sağduyu arasındaki ilişkiye değinirken sosyologların ister istemez o veya bu şekilde, doğrudan ya da dolaylı bir şekilde gündelik yaşamı kendine konu edinme durumunda kalışlarını şu tespitiyle dile getirir: Günlük rutinlerin içine iyice daldığımızda, olup bitenlerin anlamı üzerinde pek durup düşünmeyiz; hatta özel deneyimimizi başkalarının başına gelenlerle karşılaştırmaya, bireysel olandaki sosyal olanı, tikel olandaki genel olanı görmeye fırsatımız hiç olmaz; sosyologların

⁶Anthony Giddens, Sosyoloji, Hazırlayan: Cemal Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara 2005, s. 82.

⁷Devorah Kalekin-Fishman, “Sociology of Everyday life”, Sociopedia.isa , DOI: 10.1177/205684601161, 2011, s. 1.

bizim yerimize yaptıkları tam da budur. Biz onlardan kişisel hayat hikâyemizin başka insanlarla paylaştığımız tarih ile nasıl örüldüğünü bize göstermelerini bekleriz. Ne var ki, sosyologlar bu kadar derine insinler ya da inmesinler, yola çıkmak için seninle ve benimle paylaştıkları gündelik hayat deneyiminden, her birimizin günlük hayatına girmiş ham bilgiden başka bir hareket noktaları yoktur.⁸

Sosyolojinin ön tarihine baktığımızda düşünürlerin toplumsal yapı, yönetim ve devlet, kentleşme ve sanayileşme, üretim ve mülkiyet ilişkileri gibi konuları ele alırken gündelik yaşama dolaylı bir şekilde değindiklerini söyleyebiliriz. J.J. Rousseau'nun toplum sözleşmesi kavramı, A. Smith'in sosyal işbölümü anlayışı buna örnek verilebilir.⁹ Sosyolojinin öncüsü sonraki kuramcıların genel sosyoloji çatısı altında değerlendirilebileceğimiz çalışmalarına bakıldığında ise gündelik yaşamın “daha yakından” bir bakış açısıyla fark edilir olmaya başladığını görmekteyiz. Bu açıdan G. Simmel'in kendinden sonraki birçok kuramsal yaklaşımı ve düşünürü (çatışmacı yaklaşıma ek olarak, Goffman'ın dramaturji çalışmaları, sembolik etkileşimciler, alış-veriş kuramcıları vs.) derinden etkilediğini ve bu nedenden ötürü daha ayrıcalıklı bir kuramsal konumu temsil ettiğini söyleyebiliriz. Modern kültür, kimlik ve kent üzerine çalışmalarında G. Simmel sosyalleşme biçimleri ve gündelik hayat deneyimleri üzerinde durmuştur. Simmel, kenti yalnızca uzamsal ya da mekânsal bir olgu olarak

⁸Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 18.

⁹D. Kalekin-Fishman, *a.g.m.*, s. 1.

değil, kapitalizm, modernlik, bireysel davranış ve duyular, uzmanlaşma, çatışma ve para gibi oldukça farklı unsurlar üzerinden ele alırken aynı zamanda dolaylı da olsa gündelik yaşama ilişkin eleştirel bir yaklaşım geliştirmiştir.¹⁰ F. Tönnies'in cemaat-cemiyet tipolojisi ve sosyal ilişkileri bu yapılarla göre tasnif etmesi, E. Durkheim'ın iş bölümü, anomi ve dinin yaşam biçimleri konusundaki çalışmaları ile M. Weber'in eylem tipolojisi, yöntem, kent, ekonomi ve dinsel davranışlar hakkındaki çalışmaları yine dolaylı-gündelik yaşam çözümlemeleri kapsamında değerlendirilebilir. K. Marx ve F. Engels'in kapitalist sistemin kötülükleri konusundaki endişelerinin merkezinde çalışma koşulları sebebiyle aile ve arkadaşlar bağlarını yok eden bir 'benlik kaybı' olduğu algısı yatmaktadır. İnsanlar endişelerle (yeme, içme, üreme) baş başa bırakılmıştır, bunlar tamamen insancıl olmayan günlük yaşamın yönleridir ve yabancılaşmanın da işaretidir.¹¹ Bu isimlerin yanı sıra T. Parsons'un (1949) sosyal eylem kuramı, bireylerin (rol yükümlülerinin) kararlarının hedeflere ve normlara gelince nasıl günlük yaşamda sosyal yapının kalitesini belirlediğini açıklamaya çalışır. R. Merton (1968) bir metodolojik sonucu vurgulamış ve araştırmanın gerçekçi gündelik deneyimden elde edilen orta menzilli doğrulanabilir kuramlara dayalı olmasını önermiştir.¹² Söz konusu sosyologlara ek olarak ayrıca N. Elias, J. Habermas, A. Giddens, P.

¹⁰Ali Esgin, "Aşına Olunanın Bilinmezliği: Kentin ve Kentsel Gündelik Hayatın Sosyolojisi Üzerine", Toplumsal Analizler Ekseninde Kent Fragmanları, Editör: Özgür Sarı-Ali Esgin, Siyasal Kitabevi, Ankara 2016, s. 33.

¹¹D. Kalekin-Fishman, *a.g.m.*, s. 1.

¹²D. Kalekin-Fishman, *a.g.m.*, s. 1.

Bourdieu, M. Foucault'u kısaca isimleriyle zikredebiliriz.

Gündelik yaşamı araştırma nesnesi olarak seçen kuramcılar gündelik yaşamı şekillendirmede belirleyici mekanizmalar olarak kurallar, dil, konumlar ve performans ile ilgilenmiş, gündelik yaşamın doğası ve sosyal gerçeklikle ilintisini vurgulamışlardır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yapılan sosyolojik araştırmalara baktığımızda gündelik yaşamı doğrudan ele alan, bu bağlamda “gündelik yaşam kuramı” üreten düşünürlerin varlığını görürüz. L. Bovone, sosyal bilimlerde gündelik yaşamın araştırılması konusunda üç temel eğilimin varlığından söz eder. Birincisi, bütüncül perspektifi korumayı başaran Marksist yaklaşım; ikincisi fenomenolojik yaklaşım ve son olarak kendi içinde üç ayrı akıma ayrılan Amerikan mikrososyolojisi. Fenomenolojik yaklaşımın temelleri E. Husserl tarafından atılmıştır. A. Schutz, Peter L. Berger ve T. Luckmann gibi kuramcılar, A. Schutz'un görüşleri doğrultusunda fenomenolojik yaklaşımı geliştirme gayreti içerisinde olmuşlardır. Amerikan mikrososyolojisini oluşturan akımlardan ilki, G. H. Mead ve H. Blumer tarafından temsil edilen sembolik etkileşimcilik, ikincisi E. Goffman'ın dramaturji yaklaşımı, üçüncüsü ise H. Garfinkel'in kurucusu olduğu etnometodolojik yaklaşımdır.¹³

Gündelik yaşam tartışmaları, gündelik yaşamın içerdiği zenginliklere koşut bir çeşitlilik arz edip konusu/doğası gereği geniş bir alana hitap etmektedir. Bu kuramsal tartışmaların/çözümlemelerin tümünü, sınırlılıkları

¹³Ö.Şahin-E. Balta, *a.g.m.*, s. 186.

olan bu çalışmada ele alıp değerlendirmek mümkün değildir. Bu husus göz önünde bulundurularak çalışmamızda konu içeriğine ilişkin bir sınırlandırma yapma yoluna gidilmiştir. Bu bağlamda yukarıda tasnif ettiğimiz kuramsal yaklaşımlardan ikisine katkı sağlayan iki kuramcı; Marksist yaklaşımın şakirtlerinden H. Lefebvre'in ve etnometodolojinin kurucusu H. Garfinkel'in gündelik yaşam kavramını ele alış biçimleri üzerinde durulacaktır.

1. Henri Lefebvre'in Gündelik Yaşam Üzerine Düşünceleri: Eleştiri ve Dönüştürme Yollarına Dair

Eleştirel Marksizm geleneğinden gelen neo-marksist yaklaşımın iki önemli kuramcısı Gramsci ve Lukacs, özellikle hegemonya, yabancılaşma, şeyleşme ve bütünlük gibi kavramlardan yola çıkarak gündelik yaşamı anlamaya ve onu nasıl dönüştüreceğimiz konusunda bir kurtuluş reçetesini sunmaya gayret ederler. Gündelik yaşam kavramı, Marksist yaklaşım için tüm kapitalist üretim ve yeniden üretim ilişkilerini eleştirel olarak ele almada bir araç olma rolünü gördüğü gibi aynı zamanda bireye; kendinde ve yaşamının özünde nasıl özgürleştirici bir eyleme sahip olabileceği hususunda da yol gösterici bir potansiyele işaret etmektedir. Gündelik yaşam tartışmalarının daha sonraki çerçevesini belirleyecek olan bu iki Marksist kuramcı Gramsci ve Lukacs, ideolojik, toplumsal, kültürel ve ekonomik süreçlerin içiçeliğine vurgu yapmışlar ve bunu yaparak gündelik yaşam formlarının (örn. Fabrika yaşıntısının) toplumsal dönüşüm olanaklarının zorlayıcı etkisine dikkat çekmişlerdir. Bu gelişme

bir sonraki Marksist kuramcılar; A. Heller ve H. Lefebvre gibi gündelik yaşam kuramcılarının yolunu açmıştır.¹⁴ Çalışmamızda yer verdiğimiz H. Lefebvre, Gramsci ve Lukacs'ın eleştirel çözümlerinde kullanmış oldukları hegemonya, yabancılaşma, şeyleşme ve bütünlük gibi kavramları kullanarak gündelik yaşama ilişkin bir kurumsallaştırma çabasına girişmiştir.

Lefebvre'in gündelik yaşam kavramına ilişkin analizlerini, *Gündelik Hayatın Eleştirisi* (3 cilt), *Yaşama Söyleşi*, *Modern Dünyada Gündelik Hayat* ve *Katherine Regulier ile birlikte kaleme aldığı Gündelik Hayat ve Ritimleri* adlı eserlerinde dile getirmiştir. Lefebvre'in, geniş yelpazede uzanan konuları ele almış olsa da en değerli katkısı yeni bir Marksist sosyoloji oluşturarak yaptığını belirten Mohamed Zayani'ye göre bu Marksizminin merkezi, klasik Marksizmden farklı olarak homo economicus değil, homo quotidianus: Üretim ilişkileri değil, günlük hayattır. Lefebvre, “yönlendirilmiş tüketicinin bürokratik toplumu”nun, günlük hayatı ne dereceye kadar yeniden yapılandırıldığını ve ritimlerini ne dereceye kadar belirlediğini görmek için üç ciltlik eseri *The Critique of Everyday Life*'ı (1947) yazmış, otuz yılı aşkın bir süre bu konu üzerinde çalışmıştır.¹⁵

Lefebvre, 1968 yılında yayınlanan sonraki eseri *Modern Dünyada Gündelik Hayat*'ta gündelik hayatın sunduğu yaşam biçiminin bir tahakküm ve sömürü zemini oluşturduğuna dikkati çeker ve

¹⁴Ö.Şahin-E. Balta, *a.g.m.*, s. 194-195.

¹⁵Henri Lefebvre-Katherine Regulier, *Gündelik Hayat ve Ritimleri*, Çeviri: Elçin Gen, Birikim, Sayı: 191-Mart, 2005, s. 79.

gelişmiş kapitalist toplumun dayattığı yabancılaşmayı aşabilmenin özgürleştirici yollarını irdeler. Bu tarz bir irdeleme biçimi, öte yandan gündelik yaşamı dönüştürebilmenin olanaklarını da sunmuş olacaktır. Lefebvre'in temel amacı da zaten budur. Lefebvre, gündelik yaşama bakışta, ne onu neredeyse doğal, bitimsiz ve kaçınılmaz bir gerçeklik haline dönüştürecek bir bakışa, ne de tekdüze bir yaşamın, yeniden üretimin, sıkıntının alanı haline getirecek tek yanlı bir yaklaşıma boyun eğer. Ona göre gündelik yaşam, tüm çelişkilerin, belirlenmiş yaşam ile yaratıcı yaşam arasındaki çatışmanın, yabancılaşmanın ve özgürleşmenin alanıdır.¹⁶ Lefebvre, gündelik hayatın manipüle edildiği, dışarıdan gelen bir kurgu olarak imge üretimi, pazarlama ve reklam tarafından belirlendiği düşüncesindedir.¹⁷ Onun, Katherine Régulier ile birlikte kaleme aldığı *Gündelik Hayat ve Ritimleri* adlı eserde günlük hayat üzerine düşünceleri, gelişmiş kapitalist toplumlardaki yabancılaşma kavramını yeniden düşünme çabasının ürünüdür. Yabancılaşma artık yalnızca iş yeriyle sınırlı değil, her yerde mevcut. Hatta kapitalizm de üretim için üretim şeklindeki iktisadi ilkeyle sınırlı değil. Hayati etkinlik alanlarının hepsine işlenmiş durumda. Tekrarlamalı olanla, tekrar tekrar ortaya çıkanla, totolojik olanla, fazlalıkla ilişkili. Bu anlamda günlük hayatın ritimlerini incelemek, kapitalizmi en sinsi etkileri çerçevesinde incelemek demek.¹⁸

¹⁶Henri Lefebvre, *Yaşamla Söyleşi*, Çeviri: Emirhan Oğuz, Belge Yayınları, İstanbul 1995, s. 54.

¹⁷Didem Dayı-Eda Tekcan, *Görüntü Üretimi ve Gündelik Hayat*, Kırk Yayınevi, İstanbul 2013, s. 7.

¹⁸H. Lefebvre-K. Régulier, *a.g.m.*, s. 80.

Modern Dünyada Gündelik Hayat adlı eserinin başında 1900'lü yıllardan itibaren yayınlanan edebiyat eserlerini irdelemek suretiyle gündelik olanın izlerini süren Lefebvre gündelik hayatın yazı ve dil aracılığıyla düşünce ve bilinç alanına nasıl nüfuz ettiğini göstermek ister.¹⁹ Ona göre gündelikliğin “edebiyatta ortaya çıkması, Flaubert’te, Zola’da ve başka birçok yazarda” görünürlük kazanması bir tesadüfün ya da rastlantının sonucu olamaz. Bu yüzyılın birçok eserinde dilin tüm kaynakları hem bir sefalet hem de bir zenginlik olan gündelik hayatı dile getirmek için” kullanılmıştır.²⁰ Edebiyat gündelik olanı serimleyen, gün ışığına çıkaran, onun “tam da burada ve şimdi” olduğunu temel ilişkisel alandır. Edebiyat, modern-kapitalist toplumun gelinen son noktasında toplumsal varoluşun ne kadar başkalaşmış ve yabancılaşmış olduğunu gösteren kanıtlarla doludur. Bu yönüyle baktığımızda edebiyat eserleri, gündelik yaşamın aynı zamanda toplumsal örgütlenmenin de bir nesnesi haline geldiğini bize açıkça göstermektedir. Modernliğin, gündelikliği “dikkat çekici bir biçimde” gizlediğini ifade eden Lefebvre için edebiyat eserleri (hatta sanatın tüm alanları, sinema vs.), bu gizli kılma, yok sayma stratejisini ifşa etmenin bir biçimi olarak gündelik yaşamı, yeniden düşüncenin öznesi sayma umudunu da taşımaktadır.²¹ Lefebvre’in tartıştığı bir diğer konu, gündelik hayatın felsefenin inceleme nesnesi olup olamayacağıdır. Gündelik hayat ona göre tam da felsefi olmayan olma niteliğiyle,

¹⁹Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, Çeviri: Işın Gürbüz, Metis Yayınları, Ankara 1998, s. 8.

²⁰H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 9.

²¹H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 78.

felsefenin nesnesidir. Hatta bu sıfatla gündelik hayat felsefi bir nesnedir.²² Öte yandan gündelik hayat aynı zamanda ekonomik, psikolojik veya sosyolojiktir, özel yöntemler ve yollarla kavranması gereken özel nesneler ve alanlardır. Beslenmedir, giyinmedir, eşyadır, evdir, barınmadır, komşuluktur, çevredir.²³

Gündelik yaşamın incelenmesi, sosyoloji yapabilmeyi olanaklarını belirler. Gündelik yaşamı ele almak yoluyla sosyoloji aynı zamanda “insanların toplumsal varoluşunun üretilme biçimini” belirlemiş olacaktır.²⁴ Onun, toplumsal analizlerinin ve toplumu anlama çabasının merkezinde gündelik yaşam kavramı yatmaktadır. Lefebvre’in üretim, yeniden üretim, bütünlüklü insan, yabancılaşma ve özgürleşme kavramlarını gündelik yaşam bağlamında ele almasının nedeni, praksisin gerçek merkezi olarak gündelik yaşamı görmüş olmasıdır. Toplumsal bütünün bir ürünü olarak gündelik hayat, “geri beslemenin toplumsal yeri”dir. Gündelik hayat, bir denge yeridir; aynı zamanda tehdit edici dengesizliklerin ortaya çıktığı bir yerdir. Böyle bir toplumda devrim, insanlar gündelik hayatlarını sürdüremez hale geldiklerinde başlar. İnsanlar gündelik hayatlarını yaşayabildikleri sürece eski ilişkiler yeniden oluşur.²⁵

Lefebvre’in gündelik yaşam kavramını ele alırken üzerinde önemle durduğu konu, gündeliklik kavramıdır. Ona göre günlük hayat tamamen

²²H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 23-24.

²³H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 28.

²⁴H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 30.

²⁵H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 39.

manipüle edilmiş durumdadır. Gündeliklik, yalnızca bir üretim tarzı değil, aynı zamanda toplumu yönetmenin bir tarzı. Her iki durumda da tekrarlamalı olanın, zaman içindeki tekrarın hâkimiyetine işaret eder. Tekrarlamalı olanın hâkimiyeti de bir yaşam biçimidir. Bir sömürü ve tahakküm zeminidir. Ama aynı zamanda insanların dünyasıyla kurulan bir ilişkidir.²⁶ Gündeliğin modernlikle olan ilintisine değinen Lefebvre, gündelik yaşam kavramının eleştirel bir analizi için bu iki kavramı özellikleriyle birlikte ele almayı yöntemsel bir gereklilik olarak görür. Ona göre gündeliklik ve modernlik eş zamanlı olarak ortaya çıkan iki gerçekliktir. Gündeliklik, herhangi bir şekilde tarih belirtmeksizin ve tarihi yaşamaksızın modernliğin içinde kendini var kılar. İçinde yaşadığımız toplumun iki farklı yüzü olan gündeliklik ve modernlikten biri diğerini çevreler ve üstünü örter; ona ışık tutar ve onu gizler. Bunlar zamanın ruhunun iki yüzüdür. Gündelik olan yalın, sadece ve gösterişsiz iken modernlik kendini parıltılı, ışıltılı ve cezbedici bir biçimde sunar: Gündelik hayat mütevazı ve sağlamdır, doğal olandır, kısımları ve parçaları belirli bir zaman kullanımı içinde, kuşkuyla meydan vermeyecek bir biçimde birbirlerine bağlanan şeydir. Gündelik hayat, tarih taşımaz. Görünüşte göstergesizdir; kişiyi meşgul eder ve uğraştırır, yine de söylenmeye gerek duymaz; zaman kullanımında gizli olan etiktir, kullanılan bu zamanın dekorunun estetiğidir. O, modernlik ile birleşen şeydir. Modernlik kelimesinden, yeni olanın ve yeniliğin işaretini taşıyan şeyi anlamak gerekir: Parlaklıktır,

²⁶H. Lefebvre-K. Regulier, *a.g.m.*, s. 80.

paradokstur, teknik veya dünyevilik tarafından damgalanmış olandır. Gözüpektir (öyle görünür), geçicidir, kendini ilan eden ve kendini alkışlatan maceradır. Modern denilen dünyanın sunduğu dışa dönük gösterilerde ve bu dünyanın kendisini yine kendisine sunduğu gösteride güçlkle ayırt edilebilen sanattır ve estetiktir. Gündelik hayat ve modernlik, karşılıklı olarak birbirini belirtir ve gizler, meşrulaştırır ve telafi eder.²⁷

Lefebvre'in gündelik ve modernlik kavramlarının sorgulayışı aynı zamanda toplumu anlama çabasının da bir ürünüdür. Gündelik yaşamı tanımlarken, içinde yaşadığımız toplumun gündeliği (ve modernliği) doğuran özelliklerini saptamak zorunludur. Görünüşte anlamsız olgular arasından esas olan bir şey yakalayarak, olguları düzene sokarak onu tanımlamak, bu toplumun değişimlerini ve perspektiflerini tanımlamak söz konusudur. Gündelik sadece bir kavram olmakla kalmaz, bu kavram “toplum”u anlamak için bir ipucu olarak da alınabilir. Gündelik olanı küreselliğin, devletin, tekniğin ve teknikliğin, kültürün (veya kültür çözülmesinin), vs. içine yerleştirmek gerekir.²⁸

Marksist gelenekten hareketle gündelik yaşamı dönüştürmek için yeni bir kültürel devrim stratejisinin nasıl güdüleceği sorununa odaklanan Lefebvre için gündelik yaşam, toplumsal gerçekliğin içerdiği her türlü çatışma, belirsizlik ve çelişkileri bütünsel bir düzlemde çözümleyebilmenin aynı zamanda analitik bir araçtır. Devrimci dönüşüme giden öncelikli yol,

²⁷H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 31.

²⁸H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 35.

gündelik yaşamın dönüştürülmesinden geçmektedir. Eleştirel bir gündelik yaşam çözümlemesi, ona göre “bütün”ü gözler önüne sermektedir, çünkü bu “bütün”ü dikkate alan gündelik yaşam çözümlemesinin ta kendisidir.²⁹ Burjuva düşüncesinin gizemleştirilmiş ve parçalı, bu nedenle de bütünü kavramsallaştırmaktan aciz olduğunu belirten Lefebvre için bütüne dair bir anlayış çok önemlidir, çünkü bize soyut ve ideolojik yerine somut ve çok yönlü bir gerçeklik kavrayışı verir. Modern hayatın krizi küresel olduğu ve her yere nüfuz ettiği için ancak ve ancak bu bütünün gerçek doğasının farkında olan tamamlanmış bir devrimle çözülebilir.³⁰

Sosyolojik açıdan gündelik yaşamı nasıl analiz edebiliriz? Hangi yöntemi kullanmalıyız? sorularına da cevap arayan Lefebvre, “göstergeden ve anlamdan yoksun şeylerin toplamı” olarak gördüğü gündelik yaşam olgusunu “kavrama ve ona bir anlam verme” çabasını güderken eleştirel bir yöntemin gerekliliğini vurgular.³¹ Lefebvre, gündelik yaşamın içinden ama ona aynı zamanda eleştirel bir mesafeden bakmayı yöntem olarak benimser. Gündelik hayatı kabul ederek, geri çekilmeksizin onu edilgen bir biçimde “yaşayarak” olduğu gibi kavramak imkânsızdır. Eleştirel mesafe, itiraz ve karşılaştırma bir arada bulunurlar.³² Öte yandan gündelik yaşama ilişkin yapılacak eleştirel çözümleme, gündelik yaşamın belli bir sisteme tabii

²⁹H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 76.

³⁰Michael Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, Çeviri: Deniz Özçetin-Babacan Taşdemir-Burak Özçetin, Heretik Yayıncılık, Ankara 2016, s. 117.

³¹H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 33.

³²H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 34.

kılınmışlık durumunu veyahut buna zemin teşkil eden ideolojileri de sorgulayabilme olanağını sunacaktır: Gündelik hayatın eleştirel çözümlemesi ideolojileri açığa çıkaracaktır; gündelik hayat hakkındaki bilgi ise ideolojik bir eleştiriye ve sürekli bir özeleştiriye kapsayacaktır.³³ Bu noktada Lefebvre, gündelik yaşamın politikleşmesi hususunu göz ardı etmez bilakis bu politikleşmeye ve kültürel bir devrimin gerekliliğine duyulan ihtiyacı Modern Dünyada Gündelik Hayat adlı eserinin sonlarında sıklıkla vurgular.

Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında özellikle 1960’lardan sonra Fransa ve diğer kapitalist ülkelerde üretim, tüketim ve iletişimin örgütlediği gündelik hayatın, modern toplumun zeminine yerleştirildiğini belirten Lefebvre’e göre, yeni ve farklı kapitalist stratejiler sadece üretimi değil, tüketimi de içine alacak şekilde tüm toplumu “yeni kent” gerçekliğinde yeniden örgütlemiştir.³⁴ Bu yeni gerçeklikte gündelik yaşam, zaman ve mekân bağlamında yeniden bölümlenmiş, alt parçalara ayrılmıştır. Boş zaman/serbest zaman, zorunlu zaman, mesai saati, aile hayatı, iş hayatı, eğlence hayatı, özel hayat gibi parçalanmışlıklar ile gündelik yaşam modern dünyada “toplumsal örgütlenmenin bir nesnesi” haline gelmiştir. Egin’in de belirttiği gibi Lefebvre’in kent analizinde gündelik hayatı merkeze alması sıradan bir seçim değildir. Nitekim gündelik yaşam, kapitalist toplumsal mekânı gizemli noktalarından arındırmak, tüm görünüşleri ve gizli yanlarıyla iç dinamiklerini ifşa etmek için uygun bir alandır. Bu

³³H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 34.

³⁴H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 63-64.

nedenle Lefebvre'in gündelik hayat eleştirisinin odağında daha çok kent değil, mekân vardır. Kentleşme, mekansallaşmanın en önemli uzantısıdır.³⁵

Lefebvre, Fransa toplumu için ayrıca “bürokratik yönlendirilmiş tüketim toplumu” tanımını önerir. Bu tanımla ilgili olarak “bu şekilde, hem toplumun akılcı niteliği ve bu (bürokratik) akılcılığın sınırları, hem örgütlediği nesne (üretim yerine tüketim) hem de üzerine oturma çabasında olduğu düzlem, yani gündelik hayat belirtiliyor. Şu halde bu tanıma bilimsel bir nitelik atfediyoruz” açıklamasında bulunan Lefebvre, toplumun işlev ve yapısını çözümlemeye yönelik olarak bu tanımın tekerci devlet kapitalizmi tanımından daha fazla açıklayıcı ve kuşatıcı olduğu iddiasındadır.³⁶ 1960’lı yıllardan sonra ise gündelik hayat üzerinden toplumun sibernetikleştirildiğini ileri süren Lefebvre, bölümlenme, örgütlenmenin yanı sıra gündelik hayatın bürokratik yönlendirilmiş tüketim toplumu hedefine doğru sistematik şekilde programlandırıldığını ileri sürer: Son yılların en önemli olayı, (biraz değişime uğramış, ancak öz itibarıyla korunan) kapitalist üretim ve mülkiyet ilişkilerinin hâkim olduğu bu toplumda, sanayileşmenin yarattığı bir sonuçtur: kendisine uygun bir kentsel çerçeve içindeki programlanmış bir gündelik hayat. Toplumun sibernetikleştirilmesinin, yerleşim alanının düzenlenmesi, etkili aygıtların kurulması, kentsel bir hayatın uygun bir modele göre (karar mercileri, iktidarın hizmetindeki dolaşım ve haberleşme)

³⁵A. Esgin, *a.g.m.*, s. 43.

³⁶H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 65.

yeniden oluşturulması gibi bir yolla kendini göstermesi olasıdır.³⁷

Lefebvre için gündelik hayatın çözümlenmesi ile modern topluma ilişkin yapılacak eleştirel bir çözümleme bizi eşdeğer sonuçlara götürecektir. Eş deyişle onun gündelik hayat eleştirisi, modern toplum mantığının da eleştirel bir çözümlemesidir. Lefebvre'e göre modern toplum, toplum birliğini ayakta tutmak için farklı ideoloji ve stratejiler güderek gündelik hayattaki değişiklikleri denetlemeye çalışır: Bugün, ideolojiler değişmiştir; artık işlevselcilik, biçimcilik, yapısalcılık, işlemselcilik, bilimcilik gibi adlarla anılmaktadır. Bunlar, öncekinden çok daha ince bir biçimde imgesel olanın içine girerek kendilerini gayri ideolojik olarak göstermektedirler.³⁸ Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere toplumsal analizlerin parçalanmışlığı ve “bilim” adı altında ideolojik kılınmışlığı sorununun aynı zamanda toplumu dönüştürmenin önündeki temel engellerden birisi olduğuna dikkate çeken Lefebvre, toplumun “teknik bir nesne” gibi ele alınamayacağını ileri sürer. Topluma ilişkin alt kategorikleştirmeler, “bütünsel” doğasını parçalayacağı için toplumun bütünlüklü bir şekilde ele alınması ve anlaşılması da söz konusu olamayacaktır. Bu tür bir girişim ile toplum, “toplum” olmaktan çıkartılmış olacaktır. Başka bir deyişle, toplum artık “toplum” değildir. Aynı bilimsel hassasiyet kent çözümlemeleri için de geçerlidir. Gündelik hayata ilişkin Lefebvre izlekli bir çözümleme yapmanın önemi ve gereği bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Onun iddiasıyla

³⁷H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 70.

³⁸H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 76.

gündelik hayat çözümlemesi gerek kentin gerekse toplumun bütünlüklü doğasını inceleyebilme ve anlayabilme olanağı sunar. Ancak gündelik olanı anlamak için, gündeliklik teorisini oluşturmak için bazı ön koşullar olduğu belirten Lefebvre bu koşulu şu şekilde dile getirir: Öncelikle gündelik hayatın içinde bulunmak, orada yaşamış olmak; sonra da onu kabul etmemek ve onun karşısında eleştirel bir mesafe bırakmak gerekir. Bu iki koşulun bulunmayışı anlamayı imkânsız kılar ve yanlış anlamalara yol açar. O andan itibaren, gündelik olan üzerine söylem, sağırlara hitap eder; en kötü sağırlık da, duymak istemeyenlerin sağırlığıdır³⁹

2. H. Garfinkel'in Etnometodolojisi: Gündelik Yaşamın Doğası ve İnşası Üzerine

Toplumun kuruluşunda ve gündelik yaşamın işleyişinde karşılıklı-yüz yüze etkileşimin önemine dikkat çeken Amerika kökenli mikrososyolojik yaklaşımları üçe ayırabiliriz. Bunlar; 1. C.H. Mead ve H. Blumer'in temsil ettiği sembolik etkileşimcilik, 2. E. Goffman'ın dramaturji kuramı ve 3. H. Garfinkel'in etnometodolojisi. Amerikan mikrososyolojisinin yönetsel anlayışında birey, pasif ya da Durkheim'in deyişiyle “şeyleştirilen” bir nesne değildir. Birey faildir ve aynı zamanda kendisinin de fiilen katıldığı, içinde olduğu toplumsal dünyanın-gündelik hayatın içinde yer alan farklı eylem biçimlerini gözlemleme, anlama, bildirme ve yorumlama yetisine sahiptir ve bu nedenden ötürü bilimsel bir araştırma sürecinde

³⁹H. Lefebvre, *a.g.e.*, s. 77-78.

araştırmacı ile interaktif şekilde araştırılan olguyu anlama ve açıklayabilme yetisine de sahiptir.

Amerikan mikrososyolojisine göre toplum, bireyler arası günlük etkileşimin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır, bu nedenle sosyolojinin konusu, sosyal etkileşim biçimleri ve insan deneyimleri olmalıdır. Çünkü toplum, kendini meydana getiren insanların gerçekleştirdiği sosyal etkileşim ve deneyimlerin bir ürünüdür, sosyal gerçekliğin inşası da bu bağlamda mümkün olabilmektedir. Sosyal etkileşim, insanların başkalarıyla ilişkili olarak etki ettikleri ve tepki gösterdikleri süreçlerdir⁴⁰ Hem Amerikan mikrososyolojisinde hem de fenomenoloji yaklaşımı içinde gündelik yaşam o kadar merkezi ve genelleştirilmiş bir temadır ki, her “deneyim alanı” bu tema içinde değerlendirilir.⁴¹ Mikrososyolojinin önemli temsilcilerinden Goffman, dramaturji yaklaşımında gündelik yaşamı, bir tiyatro sahnesine, insanlar arasındaki etkileşimi de bu sahnede oynanan bir tiyatro oyununa benzeterek açıklamaktadır. Ona göre bu sahnenin oyuncularını olan bireyler, kendilerine ait imajları diğer insanlara sunarak kişilik ve kimliklerini oluştururlar. Bu şekilde bireyler diğer insanların kendisiyle etkileşim kurallarını da belirlemiş olurlar.⁴² Sembolik etkileşimcilere göre ise gerçek sosyolojik bilgiye gündelik etkileşimlerimizin dolaysız deneyimleri içinde ulaşabiliriz. Aktörler toplumsal

⁴⁰J. John Macionis, Sosyoloji, Çeviri Editörü: Prof. Dr. Vildan Akan, Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti, Ankara 2012, s. 138.

⁴¹Ö. Şahin-E. Balta, a.g.m., s. 187.

⁴²Ensar Çetin, Gündelik Hayata Sosyolojik Bakmak, Siyasal Kitabevi, Ankara 2017, s. 67.

dünyalarını çevrelerindeki nesneler, insanlar ve sembollere yükledikleri anlamlar aracılığıyla inşa ettikleri için bir araştırmacı ilk olarak araştırılan aktörlerin bakış açılarını göz önüne almalıdır.⁴³

Amerikan mikrososyolojisinin bir diğer akımı gündelik yaşamı kendine konu edinen ve bununla ilgili olarak yeni bir yöntem geliştiren etnometodolojidir. Yeni bir sosyolojik yaklaşım olan etnometodoloji, Alfred Schutz'un ve Talcott Parsons'ın çalışmalarına dayanılarak 1960'lı yıllarda California Üniversitesi öğretim üyelerinden Harold Garfinkel tarafından geliştirilen günlük hayattaki sosyal ilişkilerin analizine yönelik yeni bakış açıları sağlayan bir sosyal teoridir.⁴⁴ A. Giddens'in ifadesiyle etnometodoloji, başkalarının yaptıkları ve özellikle konuştukları şeylere anlam kazandırmak için kullanılan "etno-yöntemlerin" halkın ya da meslekten olmayanların yöntemleri-incelemevidir.⁴⁵ "Etno-metod-oloji", basitçe, toplumun üyeleri arasında kullanılan metotların araştırılması olarak veya daha tam bir ifadeyle toplumun üyeleri arasında kullanılan gerçeği anlama ve değerlendirme metotlarının araştırılması biçiminde anlaşılabilir.⁴⁶ Etnometodolojinin inceleme nesnesi toplumun sıradan üyelerinin sağduyulu faaliyetleridir. Burada "etno", bireylerin erişebileceği ortak bilgi birikimini anlatırken; yöntem, eyleyen öznenin toplumsal dünyayı

⁴³Alain Coulon, Etnometodoloji, Tercüme: Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul 2015, s. 15.

⁴⁴E. Çetin, *a.g.e.*, s. 93.

⁴⁵A. Giddens, *a.g.e.*, s. 87.

⁴⁶E. C. Cuff vd., Sosyolojide Perspektifler, Çeviri: Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, İstanbul 2013, s. 176.

anlamasını ve anlam iletmeye çalışmasını sağlayan stratejileri göstermektedir.⁴⁷

Etnometodoloji, kendine ait bir amacı, dili, kavramları, tarzı, temel yazıları, ilham verici kabulleri, felsefi temellendirmesi, araştırma konuları, temel bulgularının inşa edici doğası vb. bakımından sosyal bilimlerde özel bir yer işgal eden bir faaliyet alanıdır.⁴⁸ Etnometodoloji, geleneksel sosyoloji kuramlarının sosyoloji anlayışını ve metodolojisini eleştirmek amacıyla aynı zamanda bu yönde bir kuramsal karşı duruşu sergileme iddiasında olmuştur. Bununla ilintili olarak Garkinkel, Etnometodolojide Araştırmalar (1968) adlı eserinde araştırılması gereken ilk sorunsalın, bilimlerin pratikleri ve icraatlarının refleksivitesini ve (bizzat temel bir refleksivite olan) gündelik hayatın organize (düzenli) etkinliklerinin refleksivitesini ele almayı gerektirdiğini öne sürer.⁴⁹ Etnometodologlar, sadece kendi konumlarını haklı bulmakla kalmayıp, geleneksel sosyoloji kuramlarının yanlış ve seçkinci olduklarını göstermek için üniversite bölümlerini ve akademik toplantıları taciz ederek pratik işler de yapmışlardır.⁵⁰

⁴⁷Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çeviri: Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998, s. 320.

⁴⁸E. Çetin, *a.g.e.*, s. 93.

⁴⁹Harold Garfinkel, *Etnometodolojide Araştırmalar*, Türkçe Söyleyen: Ümit Tatlıcan, Heretik Yayıncılık, Ankara 2014, s. 24.

⁵⁰Malcolm Waters, *Modern Sosyoloji Kuramları*, Editör: Prof. Dr. Zafer Cırhinlioğlu, Gündoğan Yayınları, İstanbul 2008, s. 66.

Garfinkel etnometodolojiyi, insanların günlük yaşamlarındaki çevrelerini anlamlandırma biçimlerini inceleyen çalışmayı geliştirmiştir. Bu yaklaşım, günlük yaşamdaki davranışın bir dizi varsayıma dayandığına dikkat çekerek başlar. Birine ‘Nasılsınız?’ diye sorduğunuzda çoğunlukla o kişinin genel anlamda nasıl olduğunu öğrenmek istiyorsunuzdur; ancak o kişinin belirli bir fiziksel, zihinsel, ruhsal ya da maddi bir zorlukla uğraşıp uğraşmadığını merak ediyor da olabilirsiniz. Bununla birlikte soru sorulan kişi yüksek ihtimalle sizin bu detayların hiçbirini merak etmediğinizi sadece ‘nezaketen sorduğunuzu’ farz edecektir.”⁵¹

Garfinkel’in etnometodolojisi düzenin temel sosyolojik kavramlarına meydan okur. O, toplumsal olaylardaki düzenliliğin aslında az olduğu savı ile ortaya çıkar. Kurulmuş olan düzen insanlara yaşamlarını nasıl anlamlandıracaklarını gösteren normlara göre oluşur. Gerçeklik sadece anlamlandırma veya düzenleme süreci içinde sorgulanmaya alındığında oluşur. Bu süreç, söylenenin dışında bir anlam içeren informal konuşmaların çözümlenmesi ile ortaya çıkabilir.⁵² Etnometodologlara göre sosyal gerçeklik dil aracılığıyla inşa edilir. Gündelik yaşamda kullanılan “ortak dil ve kültür evreni, ortak anlamları ve toplumsal beklentileri belirler. Toplumsal aktörler ancak böyle bir toplumsal dünya içinde kendi benliklerini duyumsayabilirler ve bu toplumsal dünyanın bilgisiyle gündelik yaşamlarını sürdürebilirler.”⁵³ Sembolik etkileşimcilik ve

⁵¹J. J. Macionis, *a.g.e.*, s. 143.

⁵²M. Margaret Polama, Çağdaş Sosyoloji Kuramları, Çeviren: Hayriye Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara 1993, s. 245-246.

⁵³A. Durakbaşı-Tarhan, *a.g.m.*, s. 36.

etnometodolojik yaklaşımın kuramcıları, günlük konuşmalarda söylenenlerin ya da sözcüklerin ardında yatan bağlamın ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmişlerdir. Garkinkel, sıradan, alışıldık günlük konuşmaların arka planının ya da bağlamdaki alt yapının aslında ne kadar karmaşık bir yapıya sahip olduğunu göstermek için gönüllü bireylerle bazı deneyler yapmıştır. Bu deneyler aracılığıyla Garfinkel, karşılıklı konuşmaların günlük yaşamlarımızın istikrarlı ve uyumlu bir biçimde sürdürülmesinin yollarından birisi olduğunu göstermek istemiştir.⁵⁴ Garfinkel, toplumsal dünyanın kırılğan doğasını anlama adına sıkça “bozma deneyleri”ne başvurmuştur. Etnometodolojiyi benimseyen kuramcılar gündelik yaşamın bireyler tarafından nasıl ve hangi bağlamda inşa edildiğini anlatmak için çeşitli yöntem ve teknikler geliştirmişlerdir. Bu yöntem ve teknikleri dokümanter yorum metodu, açık uçlu ya da derinlemesine mülakat, katılımcı gözlemi, videoya kaydetme, belgeleri yorumlama ve etnometodolojik deneyler şeklinde sıralayabiliriz.⁵⁵ Gündelik yaşam sosyolojisini geliştirmeye yönelik olarak Garfinkel, kuramsal yaklaşımında bir dizi terim-kavram kullanır. Bu kavramlar; “pratik, başarı/icra, bağlama-gönderimlilik, refleksivite, açıklanabilirlik, belgeleme yöntemi, üye fikri, gerçekliğin inşası, statü” şeklinde sıralanabilir.⁵⁶ Farklı alan ve disiplinlerden de edindiği bu yeni

⁵⁴A. Giddens, *a.g.e.*, s. 88.

⁵⁵Dilek Köse, “Gündelik Yaşamın Metodolojisi: Etnometodoloji”, <http://dilekkose.blogspot.com.tr/2015/03/gundelik-yasamin-metodolojisi.html>, erişim tarihi: 20.09.2017.

⁵⁶Ensar Çetin, *Gündelik Hayat Sosyolojisi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2013, s. 55-63.

kavram seti ile Garfinkel, etnometodolojiye özel bir terminoloji kazandırmıştır. Dilbilimden bağlama gönderimlilik, fenomenolojiden refleksivite ve Parsons'tan üye kavramı. Etnometodoloji ayrıca ortak dilden alınan pratik ve açıklanabilirlik gibi terimlere yeni anlamlar yüklemiştir. Ancak, etnometodolojide doğrudan dikkat çeken şey kavramsal bütünlüktür.⁵⁷

Etnometodolojiye göre sosyolojik teori oldukça muğlak bir karaktere sahiptir: sosyolog araştırmacı hem diğer insanlar gibi gündelik yaşantı dünyasında yer alan hem de onun dışına çıkabilen, ona dışardan, üstten bakabilen biridir. Etnometodoloji bu muğlak durumu açıklığa kavuşturmak için sosyolojiyi tamamen gündelik yaşantı dünyası içinde yapılan bir etkinlik olarak alır; sosyolojinin materyallerinin ve rapor ettiği gözlemlerin kaynağı gündelik dünyadır.⁵⁸ Etnometodolojide Araştırmalar'da Garfinkel, bu hususa şu sözleriyle bir açıklama getirmektedir: Sosyologlar, toplumsal olarak yapılanan gündelik hayat ortamlarını hareket noktası olarak almalarına rağmen, bu sağduyusal (gündelik) dünyanın nasıl mümkün olduğu sorusunu nadiren sosyolojik araştırmacının özel konusu olarak görürler. Aksine, gündelik dünyanın nasıl mümkün olduğu ya sadece teorik düzeyde konumlandırılır ya da mümkün olduğunu varsaymakla yetinilir. Sosyolojik araştırmaların bir konusu ve metodolojik temeli olarak sağduyusal gündelik hayat dünyasının tanımı, gerçekte uygun bir sosyolojik araştırma

⁵⁷A. Coulon, *a.g.e.*, s. 27.

⁵⁸E. C. Cuff vd., *a.g.e.*, s. 185.

projesi olmasına rağmen ihmal edilmiştir.⁵⁹ Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere geleneksel sosyoloji kuramlarının gündelik yaşamı ele alış biçimlerini eleştiren Garfinkel, gündelik yaşam pratiklerine herhangi bir bilimsel akılcılığı uygulamaya koymanın gerekli olmadığını, bunun karışıklığa neden olacağını iddia etmektedir. Örneğin: bir kişiden kullandıkları kavramların anlamını tam olarak tanımlaması istenirse, bu gündelik söylemi imkânsız kılar. A. Schutz'dan farklı olarak, Garfinkel gündelik yaşam yapılarının bilimsel yapılar arasındaki dönüşümü imkânsız görür, çünkü bilimsel akılcılığın varlığı buna meydan vermez.⁶⁰

Etnometodoloji, gündelik yaşamın örtük kurallarını ve planlı doğasını su yüzüne çıkarmanın peşindedir. Bu çeşitli anlamları somutlaştıran düşünümsel toplumsal edimlerden meydana gelen bir dünyadır ve Garfinkel, anlamın bağlama bağlı doğasını anlatmak üzere ‘dizinsellik’ terimini kullanmaktadır.⁶¹ Garfinkel, gündelik yaşamın çerçevesinin oluşumunda failin pratik akıl yürütmelerinin ve de eylemlerinin ne kadar etkin olduğunu yaptığı deneylerle göstermek istemiştir. Bir başka ifadeyle etnometodologların çabası, gündelik yaşamın yapısını, sağ-duyu gerçekliğini yakalamak yönündedir.⁶² Buna göre bireyler, gündelik yaşamın rasyonelliğinden hareketle “durumu tanımlama” yolu ile gerçekliği inşa ederler ve gündelik yaşam akışını anlamlandırırılar. Macionis, bütün toplumlarda üyelerin günlük durumları anlamlandırmak için sosyal yapıya

⁵⁹H. Garfinkel, *a.g.e.*, s. 60.

⁶⁰M. Waters, *a.g.e.*, s. 69.

⁶¹A. Swingewood, *a.g.e.*, s. 321.

⁶²M. Polama, *a.g.e.*, s. 253.

dayanmak durumunda kaldıklarını ileri sürmektedir.⁶³ Sosyal yapı bu yönüyle gündelik yaşamın düzenli akışında etkileşim sürecinde bir kılavuz görevi görür. Bireyler, günlük konuşmalarda veyahut diğer doğrudan-dolaylı etkileşim biçimlerine katılımlarda sosyal yapının iki temel yapı taşı olan statü ve rollerden yararlanırlar. Günlük karşılıklı konuşmalarımızda anlamın bir bölümü sözcüklerden, bir bölümü de toplumsal bağlamın söylenenleri yapılaştırma biçiminden kaynaklanmaktadır.⁶⁴ Karşılıklı konuşmanın muhatabı olan kişiler, çok daha öncesinden fikir sahibi oldukları etkileşimin kurallarını uygular ve sorgulamadan buna göre hareket ederler. İnsanlar, günlük hayatlarını statü, bir kimsenin sahip olduğu sosyal konum düşüncesini kullanarak inşa etmektedirler. Statü, sosyal kimliğimizin bir parçasıdır ve başkalarıyla olan ilişkilerimizi belirlemeye yardım eder. G. Simmel'in belirttiği gibi biriyle etkileşime girmeden önce o kişinin kim olduğunu bilmemiz gerekir.⁶⁵ Günlük karşılıklı konuşmalarımızda anlamın bir bölümü sözcüklerden, bir bölümü de toplumsal bağlamın söylenenleri yapılaştırma biçiminden kaynaklanmaktadır.⁶⁶ Karşılıklı konuşmanın muhatabı olan kişiler, çok daha öncesinden fikir sahibi oldukları etkileşimin kurallarını uygular ve sorgulamadan buna göre hareket ederler.

Garfinkel'in sosyolojisi, hem eleştirel hem de alternatif bir sosyoloji anlayışı geliştirmeye yöneliktir. Garfinkel, gündelik dünyanın özel

⁶³J. J. Macionis, *a.g.e.*, s. 138.

⁶⁴A. Giddens, *a.g.e.*, s. 86.

⁶⁵J. J. Macionis, *a.g.e.*, s. 138.

⁶⁶A. Giddens, *a.g.e.*, s. 86.

ifadeler sistemi ile doldurulmuş bir şekilde işlediğini, ancak sosyologların onu nesnel ifadelerle tanımladıklarını belirtir. Sosyologlar, bilimsel rasyonellik üzerinde de dururlarken, günlük yaşamın rasyonelliğinden uzaklaşmışlardır.⁶⁷ Sosyoloji tarafından kullanılmakta olan tarama ve görüşme tekniklerini de bu sebeple sorgulayan Garfinkel, konu ve yöntem bağlamında sosyolojinin yapılabirliğini sorgulamak için yarı-saha deneyleri yapmak suretiyle etnometodolojiyi geliştirmiştir. Bu nedenle O, gündelik yaşamı doğrudan sosyolojisinin odağına yerleştirir. Sosyolojinin neyi, nasıl, neye dayanarak ve ne şekilde ele alacağı hususuna değinmek amacıyla Garfinkel, ilk olarak sosyolojiyi sınırlı anlam alanları olarak bilim ve sağduyusal (gündelik) dünya arasındaki ilişkiye uygular. Garfinkel sosyoloğun bilim ve gündelik yaşantı dünyası arasındaki sürekli giriş-çıkışlarının içerimlerini ortaya koymaya çalışır. İlginç olan, diğer disiplinlerin aksine, sosyolojinin inceleme nesnesini gündelik yaşantı dünyasının oluşturulması ve bilimsel tutumun kullanılma biçiminin araştırma konusu olarak ele alınmasıdır. Sosyoloji, gündelik yaşantı dünyasının araştırılmasıdır.⁶⁸

Sonuç

Gündelik yaşam, diğer birçok sosyal bilim disiplinde olduğu gibi sosyolojinin de son yüzyılda ele aldığı güncel konulardan biridir. Literatüre bakıldığında ya kuramsal geleneklere bağlı kalan ya da bu geleneklerden herhangi birine karşı eleştirel duruş sergileyen kuramcılar

⁶⁷M. Polama, *a.g.e.*, s. 252.

⁶⁸E. C. Cuff vd., *a.g.e.*, s. 174.

tarafından gündelik yaşam konusunun farklı yöntemlerle ele alındığı görülür. Bu çalışmada ayrıntılı bir şekilde görüşlerini irdelediğimiz Marksist kuramcı Lefebvre'nin gündelik yaşam kavramını modernlik olgusu ile birlikte çözümlediğini görmekteyiz. Lefebvre'nin çözümlemesini makrososyolojik yaklaşım içinde değerlendirebiliriz. Gündelik yaşam, onun sosyolojisinde kapitalizmin ve modernizmin yabancılaştırıcı stratejilerinin ifşa edildiği bir alan olma işlevini görür. Bu nedenle O, toplumsal dönüşümün gerçekleştirilmesi için gündelik yaşamın dönüştürülmesini bir önkoşul olarak görür.

Görüşlerine yer verdiğimiz bir diğer kuramcı Garfinkel ise Amerikan mikrososyoloji geleneğinden gelmektedir. Geleneksel sosyoloji kuramlarının açıklamaya dönük sosyoloji anlayışının karşısına anlamaya dayalı sosyoloji anlayışını koyan ve bu niyetle etnometodolojiyi geliştiren Garfinkel, gündelik yaşam kavramını sosyolojinin inceleme odağına yerleştirir ve gündelik bilginin inşasına yönelir. Hümanist sosyoloji geleneğinden beslenerek Durkheim'in toplumsal gerçeklik anlayışını sorgulayan Garfinkel, gündelik bilgiyi ve toplumsal olguları üyelerin/bireylerin başarısı/ürünü olarak görür. Buna göre toplumsal gerçeklik bireyler tarafından inşa edilir ve yeniden üretilir. Sosyoloğun görevi bu inşa ve üretim sürecini araştırmak olmalıdır. Her iki sosyoloğun çalışmalarına dayanarak diyebiliriz ki gündelik yaşam kavramı, toplumu bütünlüklü ele almayı gerekli kılmaktadır. Bunun için de makro ve mikro bakış açılarını metodolojisinde bağdaştıracak yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynakça

Bauman, Zygmunt, Sosyolojik Düşünmek, Ayrintı Yayınları, İstanbul 1998.

Coulon, Alain, Etnometodoloji, Tercüme: Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul 2015.

Cuff E. C. vd., Sosyolojide Perspektifler, Çeviri: Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, İstanbul 2013.

Çetin, Ensar, Gündelik Hayat Sosyolojisi, Rağbet Yayınları, İstanbul 2013.

Çetin, Ensar, Gündelik Hayata Sosyolojik Bakmak, Siyasal Kitabevi, Ankara 2017.

Dayı, Didem-Eda Tekcan, Görüntü Üretimi ve Gündelik Hayat, Kırk Yayınevi, İstanbul 2013.

Durakbaşı-Tarhan, Ayşe, “Sosyolojide Temel Kavramlar”, Editör: İhsan Sezal, Martı Kitap ve Yayınevi, Ankara 2003, s.11-44.

Esgin, Ali, “Aşına Olunanın Bilinmezliği: Kentin ve Kentsel Gündelik Hayatın Sosyolojisi Üzerine”, Toplumsal Analizler Ekseninde Kent Fragmanları, Editör: Özgür Sarı-Ali Esgin, Siyasal Kitabevi, Ankara 2016, s.17-60.

Esgin, Ali, Sosyolojik Soruşturmalar, Gündelik Olanın Analizinden Kesitler, Siyasal Kitabevi, Ankara 2016.

Gardiner, Michael, Gündelik Hayat Eleştirileri, Çeviri: Deniz Özçetin-Babacan Taşdemir-Burak Özçetin, Heretik Yayıncılık, Ankara 2016.

Garfinkel, Harold, Etnometodolojide Araştırmalar, Türkçe Söyleyen: Ümit Tatlıcan, Heretik Yayıncılık, Ankara 2014.

Giddens, Anthony, Sosyoloji, Hazırlayan: Cemal Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara 2005.

Kalekin-Fishman, Deborah, “Sociology of Everyday life”, Sociopedia.isa , DOI: 10.1177/205684601161, 2011, s.1-12.

Köse Dilek, “Gündelik Yaşamın Metodolojisi: Etnometodoloji”, <http://dilekkose.blogspot.com.tr/2015/03/gundelik-yasamin-metodolojisi.html>, erişim tarihi: 20.09.2017.

Lefebvre, Henri, Yaşamla Söyleşi, Çeviri: Emirhan Oğuz, Belge Yayınları, İstanbul 1995.

Lefebvre, Henri, Modern Dünyada Gündelik Hayat, Çeviri: Işın Gürbüz, Metis Yayınları, Ankara 1998.

Lefebvre, Henri-Katherine Regulier, Gündelik Hayat ve Ritmleri, Çeviri: Elçin Gen, Birikim, Sayı: 191-Mart, 2005, s.79-85.

Macionis, J. John., Sosyoloji, Çeviri Editörü: Prof. Dr. Vildan Akan, Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti, Ankara 2012.

Polama, M. Margaret, Çağdaş Sosyoloji Kuramları, Çeviren: Hayriye Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara 1993.

Swingewood, Alan, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Çeviri: Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998.

Şahin, Özlem-Ecehan Balta, “Gündelik Yaşamı Dönüştürmek ve Marksist Düşünce”, Praksis, (4) 2001, s.185-217.

Waters, Malcolm, Modern Sosyoloji Kuramları, Editör: Prof. Dr. Zafer Cırhinlioğlu, Gündoğan Yayınları, İstanbul 2008.

EVERYDAY LIFE IN THE SANJAK OF SMEDEREVO DURING THE FIRST CENTURY OF THE OTTOMAN ADMINISTRATION: URBAN VS. RURAL

Ema MILJKOVIĆ*

Abstract

The capitulation of the capital of Smederevo in 1459 was the end of the Medieval Serbian State. The population had started its life within the Ottoman realm. Although the Ottoman Empire had brought to the newly conquered parts new religion and new administrative and military order, the changes in the everyday life were much slower and not so visible. It was especially so during the first century of the Ottoman rule. The biggest changes could have been seen in the town which had become the centers of the Ottoman Administration: Smederevo as the capital of the province and later Belgrade (in 1521). The oriental infrastructure had changed the visual appearance of the towns, but also the Muslim population as the social elite had influenced the non-Muslim way of living, especially in the domain of food culture and housing. However, the rural surroundings had not undergone so many changes, especially the ones far from the main administration centers and roads. The rural population had in many aspects conserved their old way of living, without any Ottoman influence. The biggest changes, and even them had been occurring gradually had been in the food culture. The food even today in the Balkans is a mixture of various cuisines and thus has its own specific value.

Key Words: Everyday Life, the Balkans, Province of Smederevo, Urban, Rural

The presence of the Ottoman Islamic rule, civilization and culture in the South-Eastern Europe had created a unique cultural circle which is usually known in the whole Balkans as the Oriental culture. The Oriental culture represents a synthesis between

* (Prof. Ph.D.), University of Belgrade, Serbia.

the cultures of the conquered nations with the Ottoman culture, which brought to the Balkans many layers within itself.¹

The Ottomans are the nation originated from Central Asia, and their culture was prevailingly nomadic one, characterized by such a way of living. Firstly, they were influenced by the Arab culture of the Abbasid Caliphate, which had seized to exist in 1258. By coming to the Byzantine territory they were highly influenced with the dominant Byzantine culture. Also, Persian culture played a great role in formation of the unique Ottoman culture. By further conquests, every of the conquered nation had influenced, in higher or lesser extent, the new-coming Ottoman culture.²

Because of the fact that it was not only the original Ottoman culture, but had all the above mentioned layers, it is usually called Oriental culture and the process of changing the culture of the conquered nation Orientalization and not the Ottomanization.

In the process of the cultural exchange with the Serbian culture, for example, the Ottomans had accepted some of the law regulations (i.e. the Mining Law of the Suleiman The Law Giver was translation of the Mining Law of the Serbian ruler Stefan Lazarević), but also two princesses Olivera Lazarević and Mara Branković (who did not have offspring with the Ottoman rulers). Mother of the prince Cem, brother of the sultan Bayazit II was

¹ For more details, see: М. Коцић, *Оријентализација материјалне културе на Балкану*. Београд, 2010: Hesperia.

² See: I. Ortaylı, *Türklerin tarihi*, Istanbul 2017: Timaş Yayınları.

born by the Serbian mother, but she was a slave, most probably taken during the siege of Novo Brdo. Of Serbian origin was also couple of grand viziers.³

The Orientalization of the Balkan culture in whole could still be seen in many aspects of the everyday life. Although the process of globalization had encompassed the Balkan cities and even smaller towns, the traces of the Oriental civilization could still be found.

However, the great distinction in the everyday life and level of impact of the Oriental culture was between the urban and rural surroundings. That was the case in the province of Smederevo, which had encompassed majority of the territories of the ex Despotate of Serbia. While the urban surrounding were more open and more easy to accept the penetration of the new culture, the rural culture in the Balkans had stayed the same almost for centuries of the Ottoman rule, accepting just some minor changes, mostly in the food culture.⁴

As for the urban surroundings, the traces of the Oriental culture could still primarily be seen in the architecture. In almost every Balkan town there is some architectural remnant from the Ottoman period; either it is a mosque, a fountain, a *turbe*, or even a whole quarter. In Belgrade for example, there were many mosques during the Ottoman times (according to some estimations over 200) but there

³ А. Фотић, *Између закона и његове примене*, /Лп:/ У *Приватни живот у Срба у освит модерног доба*, Београд 2005: СЛЮ, 27-71.

⁴О. Зиројевић, *Јело и пиће*, /Лп:/ У *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба* (str. 233-261). Београд 2005: Слио, 233-261.

is only one today. However, it is still operating and stands as a grand monument of the Oriental culture in this region.:⁵

Also, the great deal of changes could be seen in the food culture. What we call the Balkan cuisine today is really a mixture of Medieval Greek, Persian, Arabic cuisines, with some of the influences made by the Serbs and the Turks. It should be mentioned that the Turks, originally, were nomadic people and did not have some specific food culture. They had eaten what they had managed to catch, and also as cattle breeders, they ate a lot of meat (sheep mainly) and the dairy products they had produced. As they had begun their expansion, they had accepted from the Persians the dishes with rice, thus *pilav*, the rice dish had become not only one of the most popular dishes of the Ottoman cuisine, but it is still eaten in Serbia, for example. Some sweet of the Oriental origin, as *baklava*, for example are even today part of the national cuisine of almost all Balkan nations. The way of preparation may differ, and the taste a little bit, but it is essentially the same sweet.⁶ (Зиројевић, 2005)

The nourishment habits with the Balkan population, especially the rural one, did not change much immediately after the Ottoman conquest. Although the Ottomans had brought along the new eating products, as well as the new dishes, those new habits had spread faster in urban than in the

⁵ For more details, see: D. Djurić Zamolo, *Beograd kao orijentalna varoš pod Turcima 1521-1867: arhitektonsko-urbanistička studija*. Beograd 1977: Muzej grada Beograda.

⁶ О. Зиројевић, *op. cit*, 236-261.

rural surroundings. However, with a lapse of time, the oriental influence would penetrate in the nourishment of the rural population as well. That is the segment of the material culture where, as the time went by, the difference between village and town would become almost invisible. In the period starting with the mid-16th century, beside the new cultures brought by the Ottomans, the products from the New World had also started to be present in the market places throughout the Ottoman Empire. Those are for example: corn, paprika, pumpkin, beans, potato, and tomato.⁷

As for the dressing code, the difference was the biggest one. It has already been emphasized that the non-Muslim were not allowed to wear certain colors, especially green and purple. After the conversion to Islam, the first step was to give to the new Muslim a present containing some luxurious fabric in proper color that his conversion could be easily seen by everyone. Sometimes, in the bigger towns or cities the non-Muslim population had in certain peaceful times tried to follow the dressing code of the Muslims. The Muslims were the social elite, and it is easily understandable why some non-Muslim citizens, especially the richer ones wanted to look like them. Was it allowed, was dependent to the ruler and the general situation in the Empire. If it was a peaceful, prosperous period, it was at least ignored. But, in the time of trouble, the regulations for the non-Muslim population, including the dress code, were first to be proclaimed and strictly obeyed. It is worth mentioning that at the beginning of the 19th century, with the accomplishments of the

⁷ Ibid.

First Serbian Uprising, the newly formed Serbian elite tried to look as much as the Ottomans as they possibly could. It is well known that prince Miloš who had managed to obtain the high level of autonomy for the Serbs living in the Ottoman Empire wear the cap called *fes*, characteristic for the Muslim men. Also, his wife residence, called *konak* as in Turkish is the best example of the Oriental architecture which still could be seen in Serbia. Today it serves like a museum.⁸

It was much simpler for the village population. They usually wear the rough materials, self-made, normally in darker colors. They did not have any means or will to imitate the higher society levels. Thus, they were content to stay in their faith and to live a living they were used to, without a lot of changes.

The majority of cities and towns in the South-Eastern Europe had gone, through the Ottoman times many significant changes, which could be seen not only in the visualization of the town, but also its ethnic and confessional structure, as well as in the changing of the cultural development of certain settlement. In the most cases, as the consequence of the Ottoman conquest and establishment of the Ottoman administration in the European parts of the Empire, the heritage of the domestic, Slav culture had been ruined. That particular culture, in the period which preceded the Ottoman conquests, had been developing under the strong influences of the Mediterranean Christian culture, on the Byzantine base. In the Ottoman

⁸ М. Коцић, *op. cit*, 241-293.

period, however, the dominant cultural patterns had become dose of Muslim-Oriental origine.⁹

By definition of the famous expert for the Ottoman Studies Suraiya Faroqhi the Ottoman elite could be defined as : „high-level dignitaries such as viziers, finance directors (*defterdars*) or provincial governors of whatever level formed part of it, and so did the often highly educated scribes who manned the bureau of the central Ottoman chancery. Janissary officers should be included, especially when they are concerned with a border province, and the same applies to the holders of the tax assignments expected to perform military and/or administrative services (*timar*, *ze`amet*). Quite obviously, qadis were the bone of local administration, and thus they along with their hierarchical superiors the army judges (*kadisasker*) and chief juriconsult (*şeyhülislam*) figure prominently within the Ottoman elite.”

Beside the military and administrative elite, the Muslim population of south-eastern European towns, as Belgrade for example, had been engaged in the trade and oriental crafts. The non-Muslim population had been engaged in making reparations on the fortress, in exchange for some fiscal benefits. (Тричковић, 1992)¹⁰

Belgrade suburbia had become *şehir* (the Muslim urban settlement with the highest rank) in 1536, when four *mescids* had been founded, and Muslim *mahallas* established around them (with total

⁹ Н. Макуљевић, *Османско-српски Београд: визуелност и креирање градског идентитета*. Београд 2017: Тору.

¹⁰ Р. Тричковић, „Београд под турском влашћу 1521-1804. године“. *Зборник за оријенталне студије* 1 (1992) , 93-137.

of 79 houses). Those Serbs who had managed to stay had been registered in 1528 and they were total of 62 houses, scattered out into 14 *mahallas*. In the time when Yahya-oğlu Memed Bey had for the first time had been posted as a commander of the province Smederevo (Semendire sancağinin sancak beyi) (1527-1534), he had settled the Serbian population from the inland regions of his province to Belgrade. The Serbian population of Belgrade had increased in the period between 1528-1536 to 139 households.¹¹

There was very obvious distinction in regard of the architecture of the houses between Muslim and non-Muslim population in the European parts of the Ottoman Empire. It was already emphasized that the Muslim population was mostly the urban one, and thus their town houses had its own architecture, influenced by the Oriental architecture mostly. The non-Muslim population (Jews excluded) was mainly the rural population and they lived in the houses that they used to before the Ottoman conquest. Therefore, there was a big difference even in visual sense between urban and rural surroundings.¹²

For the Ottoman authorities, Belgrade had distinguished military importance. However, its suburbia had also been important, as administrative, but also as trade center, where had lived together the

¹¹ Е. Миљковић-Бојанић, *Смедеревски санџак 1476-1560. Земља. Насеља. Становништво*, Београд 2004: Историјски институт, Службени гласник, 128-132.

¹² More details in: Д. Ђурић – Замоло, *op. cit.*

Muslim, Christian, Jew population along with the merchants with Dubrovnik (Raguza).¹³

The suburbia of Belgrade had reached the status of *şehir* in 1536, when four *mescids* were built in it. The Muslim population of Belgrade, as well as of the other cities in the Ottoman Empire, had mostly occupied themselves with the oriental crafts and also with trade, while the Christian population had certain fiscal benefits, but had been obliged to make repairs on the fortress.¹⁴

The city of Belgrade had been developing more and more in the period from 1536-1560. In the 1560 census books 16 Muslim *mahallas* had been registered, which were different by the size.¹⁵

The biggest credit for the fast urban development of Belgrade during the mid-16th century was due to the two *sanjak-begs* of Belgrade Yahyaoğlu Mehmed Paşa and Bayram Beğ, whose residence had been in Belgrade, and whose endowments had largely shaped the visual image of this city.¹⁶

Endowment of the Yahya Oğlu Mehmed Beğ had consisted of mosque, *mekteb*, *imaret*, *kervansaray*, *sebil*, *çeşme*, and he had also get constructed his *türbe*, which all together had made well designated architectural complex, inside of

¹³ Р. Тричковић, *op. cit.*, 93-137.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Е. Миљковић-Бојанић, *op. cit.*, 128-132.

¹⁶ Ibid.

which had also existed a *musalla*, *tekke*, as well as numerous shops within the *çarşı*.¹⁷

Prussian doctor and pharmacist Reimond Lubenau had spent some time in Belgrade in 1587 and he described the city as well developed one, where it is possible to find any goods, the same as in the most developed towns of Italy and Germany.¹⁸

During the seventh and eighth decade of the 16th century, great contribution to the development of Belgrade as the Oriental city was given by the famous grand vizier Sokollu Mehmet Pasa. He had established the endowments in his region of birth, out of which the most famous is the bridge across the Drina river in Višegrad, but also in the other parts of the waste Empire: Suez, Medina, Bursa, Constantinople, Edirne, Lileburgas, up to the Volga river, Timisoara etc.¹⁹

In Belgrade, out of his endowments, the most important had been *bedestan* and *kervanseray*, which had remained the travellers who had passed through Belgrade to the architecture of the Byzantine style.²⁰

¹⁷ А. Фотић, „Улога вакуфа у развоју оријенталног града: београдски вакуф Мехмед-паше Јахјапашића“, *Социјална структура српских градских насеља (XII-XVIII век)* (str. 149-159). Смедерево Београд 1992: Балканолошки институт, 149-159.

¹⁸ О. Зиројевић, (1966). „Reymond Lubenau o Beogradu i Srbiji 1587. godine“, *Godišnjak grada Beograda XIII* (1966), 49-63.

¹⁹ А. Андрејевић, „Udeo Mehmed-Paše Sokolovića u podizanju Beograda“, *Zbornik Filozofskog fakulteta 11-1* (1970), 431-442.

²⁰ Ibid.

The oriental house in the towns had differed a lot from the medieval Balkan houses. The Turkish house in an urban setting was a reflection of the requirements of the Ottoman family life. The women were excluded from public life and their existence was confined within the walls of a single house. The various domestic chores performed jointly by the women of the extended family required the organization of the house around open interior spaces, enclosed and hidden from the outside world. The front of the houses facing the street were blank or had very few windows. An upstairs room with view of the street had windows concealed by wooden lattice-work screens so that women could observe the activities on the street without being seen. The rooms had built-in divans, fireplaces and wall niches with very little movable furniture required. Their arrangement, size, and decorations were always austere.²¹

Rural houses were usually very simple with one or two stores. The central place in the house was taken by a fire place, around which the complete family life was organized. The fire was almost all the time on. The fire in the fire place made the house warm provided the light, it was a place to prepare the meals, and even many traditions and customs were linked to the family fire place.²²

In the poorer village houses, the family had eaten their meals sitting on the ground, in circle around the food. In some more wealthy houses the family used very low tables and chairs for sitting.

²¹ For more details, see: М. Коцић, *op. cit.*

²²For more details, see: Е. Миљковић, *Огњиште које се не гаси*. Београд 2013: Evoluta.

However, in all houses, regardless the wealth, the head of the household had been sitting in the central place²³.

One part of the house was used for sleeping. The village population had usually slept on the ground, covered with leaves or hay. As a top layer they used the sheep or goats skins, or fabrics made of it. The animal skins served also as blankets.²⁴

In his book “Structures of everyday life” famous French historian Fernand Braudel in the chapter called *Daily Bread* explains that in the time period between 15th and 18th century, meat was largely eaten only in Europe. The rest of the world known at that moment had based their nourishment of the agricultural products. He said that “the butchers had fed the Europe for more than a thousand years”.

Certain analogies with Braudel`s way of thinking and conclusions he had met could be applied to the European parts of the Ottoman Empire. The population had eaten when they had produced by themselves, thus the nourishment of the cattle-breeding population had been based on meat and dairy products, while the agricultural population mainly had eaten product of their own garden. However, in the Balkans, under the Ottoman authority, there was no such strict distinction between the cattle breeders and the agricultural producers; both groups had eaten both meat and vegetables in the quantities that were at their disposal.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

It should be taken into consideration that all the population had respected the periods of fast, according to the rules applied in their religion. Therefore, Orthodox population did not eat meat or any animal product (eggs, dairy) during at least four big and two smaller fasts, and usually on Wednesdays and Fridays. On the other hand, Muslims had not eaten pork at all, and during the month of Ramadan they had not been consuming even water between the sunrise and the sunset. After that, they could eat, but only products allowed in Islam (*halal*).

Another aspect if the Oriental influence, both in urban and rural surrounding, which could still be felt is in the language. All Balkan languages (Serbian, Greek, Bulgarian, Albanian, in lesser extent Croatian, and most obviously Bosniak has a lot of word coming from the Oriental languages (Arabic, Persian and Turk) but in their Turkish i.e. Ottoman form since they reach these regions with the Ottomans.

In Serbian language for example, some of those words are so much in use, that there are not seen as a foreign words anymore. It really comes with the new culture of living that the Ottoman Turks brought with themselves. Serbs today sleep on a pillow (Serb. *Jastuk*, Tur. *Yastık*) and cover themselves with a duvet (Serb. *Jorgan*, Tur. *Yorgan*), maybe not even realizing that those words are not of Slavic origin. Of course as language is a living organism, there were a lot of changes. For example, fifty years ago, there were many Oriental words in the Balkan languages than there is now. But some of them, as shown in the examples, will

definitely stay as a part of the modern Balkan languages. Today, there are approximately 3.000 thousand words of the Oriental origin in the Serbian language.²⁵

However, there were examples of the cultural exchange and even symbiosis between two cultures. One of the best examples of the cultural exchange between the old and new, is the literature form called *alhamiyado*, which has been a civilization phenomenon of exchanges of the cultural influences of East and West, and represent the symbiosis of the Slovene languages and the Semitic script. It existed with various European people, being a part of an Islamic state (Omayyad Caliphate in the Iberian Peninsula or Ottoman Empire in South-Eastern and Central Europe). The longest and richest tradition, this literature form had experienced in the South-Slavic regions. With some nations this type of literature had completely vanished, while some others preserve it as a cultural phenomenon. The interaction of the Islamic and Christian tradition, Orient and the West, of upcoming Ottoman and existing Slav culture, had produced some important works of literature with the South-Slavic nations. As the Ottomans had conquered the Balkans in the first second of the 15th century and established their administrative and legal institutions, the interaction of the various traditions on the relatively small territory had begun. In the newly created situation,

²⁵ M. Đindić, M., & I.S. Ivošević, (2013). „Sirpçadaki deyim birimlerin bileşeni olarak eski Türkçe alıntılar“. VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi 30 Eylül - 04 Ekim 2013 - İstanbul : bildiri özetleri, İstanbul 2013: [İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 37-38.

the population had accepted from the conquering force many cultural characteristics which they made compatible with the domestic culture. Those interactions were especially bold with those parts of population who had accepted the Islam as their new religion. Thus, the interaction of cultures were the strongest in that part of the population of South-Eastern Europe who had accepted Islam as their new religion. The population who had converted into the Islam had created the new literature form on their own language, but with use of the Arabic script, as a link with the Muslim Holy Book Qur`an. Those who had converted into Islam and consequently were educated into the Islamic religious schools had used their newly acquired knowledge to write a special literature form on their mother tongue, but on the newly accepted script and in the form of the Oriental literature forms.²⁶

It could be concluded that with the Ottomans a wave of new culture had reached the Balkans, and Serbia as a part of it. In encounter with the Balkan culture with prevailing Byzantine influence it gave new cultural form and enriched all the nations that were encompassed with it. Even modern culture of the Balkan nations, Serbs included, would not be complete without its Oriental component. The two cultures had influenced each other, producing some outstanding architectural, literal, everyday life forms. Thus, the new cultural circle had been created and some if its

²⁶ F.A. Bačićanin, „Alhamijado književnost : opšti pogled“, *Philologia Mediana* 5 (2013), 253-266.

components will remain as a permanent parts of the Balkan culture.

Literature

Andrejević, A. (1970). Udeo Mehmed-Paše Sokolovića u podizanju Beograda. *Zbornik Filozofskog fakulteta* 11-1, 431-442.

Bačićanin, F. A. (2013). Alhamijado književnost : opšti pogled. *Philologia Mediana* 5, 253-266.

Djurić Zamolo, D. (1977). *Beograd kao orijentalna varoš pod Turcima 1521-1867: arhitektonsko-urbanistička studija*. Beograd: Muzej grada Beograda.

Đinđić, M., & Ivošević, I. S. (2013). Sirçadaki deyim birimlerin bileşeni olarak eski Türkçe alintılar. *VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi 30 Eylül - 04 Ekim 2013 - İstanbul : bildiri özetleri* (str. 37-38). Istanbul: [İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Faruqi, S. (2014). *Ottoman Empire and the World Around it*. London: I.B.Tauris & Co.

Ortaylı, İ. (2017). *Türklerin tarihi*. Istanbul: Timaş Yayınları.

Zirojević, O. (1966). Raymond Lubenau o Beogradu i Srbiji 1587. godine. *Godišnjak grada Beograda XIII*, 49-63.

Зиројевић, О. (2005). Јело и пиће. У *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба* (str. 233-261). Београд: Clio.

Коцић, М. (2010). *Оријентализација материјалне културе на Балкану*. Београд: Hesperia.

Макуљевић, Н. (2017). *Османско-српски Београд: визуелност и креирање градског идентитета*. Београд: Тору.

Миљковић Бојанић, Е. (2004). *Смедеревски санџак 1476-1560. Земља. Насеља. Становништво*. Београд: Историјски институт; Службени гласник.

Миљковић, Е. (2013). *Огњиште које се не гаси*. Београд: Evoluta.

Самарџић, Р. (1971). *Мехмед Соколовић*. Београд: Српска књижевна задруга.

Тричковић, Р. (1992). Београд под турском влашћу 1521-1804. године. *Зборник за оријенталне студије* 1, 93-137.

Фотић, А. (1992). Улога вакуфа у развоју оријенталног града: београдски вакуф Мехмед-паше Јахјапашећа. *Социјална структура српских градских насеља (XII-XVIII век)* (str. 149-159). Смедерево Београд: Балканолошки институт.

Фотић, А. (2005). Између закона и његове примене. У *Приватни живот у Срба у освит модерног доба* (str. 27-71). Београд: CLIO.

**XVIII. YÜZYILDA BİR SERHAT ŞEHİRİ OLAN
VIDİN'DE ASKERLER: GÜNDELİK YAŞAM ÜZERİNE
DEĞERLENDİRME**

***Soldiers in Vidin on the Border (Serhad) City of 18th Century:
The Evaluation of Daily Life***

Zübeyde GÜNEŞ YAĞCI* & Mustafa AKKAYA**

Özet

Tuna Nehri'nin sağ kıyısında yer alan Vidin bugün Bulgaristan sınırları içerisinde. MÖ. III. yüzyılda kurulan şehir Roma döneminden itibaren kuzeyden gelen tehditler karşısında askeri bir üs vazifesi görmüştür. Türkler tarafından 1393 yılında fethiyle birlikte Osmanlı idari teşkilatında Niğbolu Sancağı'na dahil edilmiştir. Tuna'nın öte yakası olan kuzeye ve batıya doğru yapılan fetihlerle içeride kalan Vidin'in konumu 18. yüzyılda değişmiştir. Artık bir serhat şehri olan Vidin'deki askeri tahkimat artırılmıştır. Bu ise asker sayısının artması anlamına gelmektedir. Sayı artınca burada görev yapan veya asker olup da bir şekilde yerleşen askerler şehir yaşamında da etkin olmuşlardır. Burada yaşayan ve yine burada ömrünü tamamlayan askerlerin bıraktıkları miras Şer'iye sicillerine kaydedilmiştir.

Askerlerin tereke kayıtlarına dair en önemli eser Ömer Lütfi Barkan tarafından yapılmış olup 1545-1659 yılları arasında Edirne'yi ele almaktadır. Ömer Lütfi Barkan'dan sonra 17. yüzyıl İstanbul askeri kassam defterlerini ele alan Said Öztürk'ü anmak gerekmektedir. Bu çalışmanın amacı; bir serhat şehri olan Vidin'deki askerlerin gündelik yaşamını ortaya çıkarmaktır. Çalışmanın temel problematiği, askerlerin bıraktıklarından yola çıkarak 18. yüzyılda askerlerin yaşamlarını nasıl geçirdiklerini, neleri kullandıklarını ve onların yaşamlarının şehrin diğer sakinlerinden bir farkı var mı sorusunun cevabını aramaktır. Zaman 18. yüzyıldır. Kaynak Sofya Milli Kütüphanesi'nde yer alan ve H. 1184-1185, M. 1770-1772 yıllarını kapsayan 307

* (Doç. Dr.); Balıkesir Üniversitesi, Fen-Ed. Fak. Tarih Bölümü, Balıkesir, Türkiye, e.mail:zyagci@balikesir.edu.tr

** (Yrd. Doç. Dr.); Adnan Menderes Üniversitesi, Eğitim Fak., Aydın, Türkiye, e-mail:makkaya@yahoo.com

numaralı şer'iyye sicilidir. Bu defterde yer alan tereke kayıtları askerlerin gündelik hayatlarına dair zengin veriler içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Vidin, Bulgaristan, Gündelik Yaşam, Osmanlı Askeri

Abstract

Located on the right bank of the Danube River, Vidin is situated within the borders of Bulgaria today. The city, which was founded in BC. III . century, has seen a military base in the face of threats from the north since Roman times. Niğbolu Sanjak was included in the Ottoman administrative organization by the Turks during the conquest of 1393. The other side of the Danube, the location of Vidin in the north with conquests, changed in the 18th century. Vidin's military fortification, which is now a border town, has been increased. This means that the number of soldiers increases. The soldiers who work here or become soldiers and settled in the same way must have been active in the city life. The soldiers left their legacy still lives here and complete the life here is recorded on Sharia record.

The most important work on the terrestrial records of the soldiers was made by Ömer Lütfi Barkan and between the years 1545-1659 Edirne is addressed. After Ömer Lütfi Barkan, it is necessary not to mention Said Öztürk, who deals with 17th century Istanbul military kassam books. In this study, it was aimed to reveal the daily life of soldiers in Vidin, a serhat (border) city. The basic problem of work is to look for answers to the question of how soldiers spent their lives in the 18th century, how they used it, and whether their lives were different from other residents of the city. The source is the register of the şer'iyye number 307 in the National Library of Sofia covering the years (Hijri) 1184-1185 and 1770-1772. This book contains a plenty of information about the daily lives of the soldiers.

Keywords: Vidin, Bulgaria, Daily Life, Ottoman Soldiers

1-Giriş

Osmanlı Hâkimiyetine Kadar Vidin

Tarihin eski zamanlarından beri yerleşim yeri, bir zamanlar Türk şehri ve diyarı olan Vidin bugün Bulgaristan sınırları içerisinde yer almaktadır. Tuna Nehri'nin sağ kıyısında uzun zaman serhat şehri olmuş liman şehridir¹. Şehir hakkında bilgi veren Evliya Çelebi çok güzel bir belde olduğundan söz etmektedir. İç kalenin yüksek yerinde bir köşkten söz eden Evliya Çelebi, buradan bütün Vidin Ovası'nın ve Tuna'nın öte tarafında Eflak diyarının görüldüğünü yazmaktadır². Şehrin tarihi Roma dönemine kadar geriye gitmektedir. Roma döneminde yapılan kalenin üzerine Bulgarlar tarafından 10. yüzyılda yeni bir kale inşa edilmiştir³. Zaten şehrin adı Romalılardan gelmektedir. Bonania

¹ Machiel Kiel, "Vidin", *DİA*, 2013, s. 103.

² Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, VI/1, Haz: Seyit Ali Kahraman, İstanbul 2010, s. 213; Zaten Vidin karşı tarafında Tuna'nın öte yakasında Eflaklı köylüler yaşamaktaydılar. Bu köylüler ürettikleri balmumu, mısır, buğday unu, tereyağı gibi ürünleri Vidin pazarında satabiliyorlardı. Mahir Aydın, On the Shores of Danube: Neighbourhood Between Wallachia and Vidin", *International Balkan Annual Conference (IBAC), Turkey & Romania*, İstanbul 2016, s. 146.

³ Bulgar idaresi döneminde Çar Simeon döneminde Vidin piskoposluk merkezi haline getirilmiştir. Machiel Kiel, "Vidin", s. 103.

adı Slavlaşınca *Bdin* şeklini almıştır⁴. Kelime daha sonra Türkçeye *Vidin* olarak geçmiştir⁵.

Roma'nın yıkılmasından sonra da kuzey kavimlerine karşı serhat kalesi ve şehri işlevi gören kaleyi 1003 yılında Bizans, Çar Simeon'dan sonra zayıflayan Bulgarlardan almayı başararak kuzeyden gelen saldırılara karşı kaleyi tahkim etmiştir⁶. Fakat Bizans hâkimiyeti 1185 yılına kadar sürmüştür. Güçlenen Bulgarlar Vidin'i yeniden hâkimiyet altına almışlar ise de zaman zaman el değiştirmesinin önüne geçememişlerdir. Kale ve şehir 13. yüzyıl başlarında Bulgar Prenslığı'nın merkezi haline getirilmiş ise de 1365-1369 yılları arasında Macarların ve Sırp'ların saldırılarına karşı koymak zorunda kalmıştır⁷. Macar ve Sırp baskısı devam ederken Bulgar Çarı İvan Aleksandr ülkeyi oğulları arasında paylaştırmış ve paylaşımında Vidin'in de içinde bulunduğu batı Bulgaristan büyük oğlu İvan Sracimir'e düşmüştür (1360'dan hemen önce). Bu çok kısa süre sonra

⁴ Hakan Karagöz, "Venedik (1716) ve Habsburg (1716-1717) Seferlerinde Vidin Şehrinin Askeri ve Lojistik Önemi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, XXX/2, (Aralık 2013), s. 84; Boris Atanassov Todorov, *The Bulgarians Between the Two Romes: The Discourse of Power in Medieval Bulgaria*, University of California, PhD Thesis, Los Angeles 2007, s. 190.

⁵ Machiel Kiel, "Vidin", s. 103; Boris Atanassov Todorov, *The Bulgarians between the Two Romes...*, s. 190.

⁶ Hakan Karagöz, "Venedik (1716) ve Habsburg (1716-1717) Seferlerinde Vidin...", s. 84

⁷ Mücadele için bakınız: Alexandru Madgearu, "Confrontations between Hungary, the Byzantine Empire and Bulgaria for the Belgrade-Vidin Border Region in the 9th-14th Centuries", *Transylvanian Review*, XXII/4, 2013, 125-133; Ayşe Kayapınar, "İki Balkan Şehri Tırnova ve Vidin'de Türkler (Bulgar Çarlığından Osmanlı İmparatorluğuna)", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, II/9, 2004, s. 118.

Bulgaristan'ın ikiye ayrılmasının önünü açmıştır. Nitekim 1371'de Çar Aleksandr'ın ölümü ile Vidin Bulgar Çarlığı' kurulmuş oldu⁸.

Osmanlı Hâkimiyetinde Vidin

Bulgar kralının artan Macar baskısı karşısında 1369 yılında Türklerden yardım istediğinde Türkler bölgeyi tanımak adına ilk adımı atmış oldular. Vidin üzerinde Macar- Eflak-Bulgar mücadelesi devam ederken Balkanların, özellikle Bulgaristan'ın tarihini değiştiren olay Çirmen Savaşı vuku bulmuştu. Çünkü bu savaş Bulgaristan'da Osmanlı hâkimiyetinin Vidin'e kadar uzanmasını sağladı⁹. Vidin'in bu tabiiyet durumu Yıldırım Bayezid döneminde

⁸ Ayşe Kayapınar, “İki Balkan Şehri Tırnova ve Vidin’de Türkler...”, s.118-119; Machiel Kiel, “Vidin”, s. 103; Bütün bunlar olurken Macar baskısı hat safhaya ulaşmıştı. 1365 Macar saldırısı Vidin dahil bir çok yerin Macar istilasına sebep oldu. Macar kralı Lajos, Vidin ve çevresinde sadece Macar hâkimiyetini kurmak için değil aynı zamanda Ortodoks halkı kendi mezhepleri olan Katolikliğe geçirmek için şiddetli baskıya başladı. Bu amaçla Fransisken keşişlerini bölgeye davet etti. Onların çalışmaları ve Macarların baskısı kısa sürede sonuç vermiş ve yaklaşık 200.000 kişi mezhep değiştirmek zorunda kalmıştır. Macarların bu baskısı İstanbul’un alınması sırasında da gündeme gelecek kiliselerin birleşmesine karşı çıkan Ortodokslar Vidin’de yapılanları İmparatora hatırlatacaklardır. Machiel Kiel, “Vidin”, s. 103.

⁹ Fahmettin Başar, “Çirmen Savaşı’nın Balkan Tarihindeki Yeri”, *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, Sayı:12, İstanbul 2010, s. 55; Machiel Kiel, “Vidin”, s. 103; I. Kosova Savaşı’nın kazanılmasından sonra Vidin’e akınlar başladı. Akıncı beyi Firuz Bey Vidin’e akın yapması için görevlendirildi. Hatta Firuz Bey, kaynaklarda Vidin’i fetheden kişi olarak gösterilmektedir. Muhsin Soyudoğan, *Reassessing The Tımar System: The Case Study of Vidin (1455-1693)*, Bilkent University Ph.D Dissertation, Ankara 2012, s. 161; Evliya Çelebi Evrenos Bey’in fethettiği üzerinde durmaktadır. Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, VI/1, s. 211.

Macarların liderliğinde yeni bir haçlı ordusunun Osmanlı topraklarına girmesi ile değişti. 1396'da Niğbolu'da yapılan savaşı kazanan Yıldırım Bayezid, Vidin Bulgar prensi Sracmir'i Bursa'ya getirdi. Böylece Vidin Bulgar Çarlığı sona erdi¹⁰. Bulgaristan'da Osmanlı hâkimiyetinin kurulmasından sonra Bulgarlar orduda Martolos veya Voynuk olarak hizmet etmeye başladılar¹¹. Artık Bulgaristan'ın birçok şehri gibi Vidin Osmanlı sistemi içerisinde idi¹².

Fetihten sonra Vidin ve çevresi Osmanlı idari yapısı içerisinde sancak haline getirildi¹³. Tuna'nın

¹⁰ Halil İnalçık, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481)*, İstanbul 2010, s. 115;

¹¹ Fatih devrine ait bir defterde Vidin'de 56 ulufeli martolos, 150 ulufeli martolos, 231 voynuğun varlığı bilinmektedir. Halil İnalçık, "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğuna XV. Asırda Rumeli'de Hristiyan Sipahiler ve Menşeleri". *Osmanlı İmparatorluğunda Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1996, s. 84; Osmanlı Devleti'nde martoloslar için bakınız: Bilge Keser, "Osmanlı Devletinde Martolos Teşkilatı", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 12, Erzurum 1999, s. 267-275; Rebiülevvel 1002'de Vidin Kalesi martolos ve topçularının aylıkları Vidin iskelesi mukataasından ödenmesi emredilmiştir. BOA. AE.SMRD. III., nr. 2/69; Rumeli'nin bir çok yerinde martolos vardı. DELvine bunlardan birisidir. BOA. C.ZB., nr. 14/673; Martoloslar hizmetleri karşılığında cizyeden muaf olurlardı. Bununla ilgili bir emir Bosna ve Hersek kazalarında martoloslar için de geçerli idi. Buna dair ferman 10 Ağustos 1724 tarihinde ferman gönderilmiştir. BOA. C. ZB., nr. 32/1566.

¹² Osmanlı sistemi içerisinde Vidin'in durumu için bakınız: Muhsin Soyudoğan, *Reassessing The Tımar System...*, s. 161-179.

¹³ Vidin Osmanlı idari teşkilatında Rumeli Beylerbeyliğine bağlanmıştır. 4 kazadan müteşekkil sancakta 6 kale vardı. Vidin Sancağı'nın kazaları Vidin, İşferlik, Bana, Feth-i İslam'dır. 370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri (937/1530), II, Dizin ve Tıpkı Basım, Yay. Haz: Ahmet Özkılınç- Ali Coşkun, Ankara 2002, s. 162-163.; Kaleler ise Vidin, Flordin, Belgrad

öte yakasına akınların yapıldığı serhat sancağı, şehir de serhat şehriydi ve Eflak, Macar ve Sırbistan'dan gelebilecek saldırılara karşı Vidin kalesi güçlendirildi¹⁴. Ayrıca bu haliyle dördüncü uç bölgesi olan Vidin'den Macaristan, Sırbistan ve Eflak'a akın yapılıyordu¹⁵. Mihaloğulları kısa süre içinde bölgede faaliyete başladılar¹⁶. Fetihle birlikte bölgeye Türk göçü başlamıştı. Anadolu'nun değişik yerlerinden getirilen Türkler iskâna tabi tutuldular¹⁷. Vidin

(Belgradçık), Feth-i İslam, İsfelik'tir. Havva Selçuk, "Vidin'de Toplumsal Hayat: 13 Numaralı Şer'iyye Siciline Göre (1698-1699)", *Karadeniz, Sosyal Bilimler Dergisi*, IV/14, 2012, s. 30; 1690'da Vidin dahil 6 kaza vardı. Mahir Aydın, "On the Shores of Danube...", s. 147; Kanuni Sultan Süleyman kanunnamesine göre Vidin'de 3 kaza vardı. Enver Çakar, "Kanuni Sultan Süleyman Kanun-nâmesine Göre 1522 Yılında Osmanlı İmparatorluğu'nun İdari Taksimatı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XII/ 1, Elazığ 2002, s. 270.

¹⁴ Bu durum 18 ve 19. yüzyılda da devam etmiştir. Fikret Adanır, "Balkanlar ve Anadolu'da Yarı Özerk Taşra Güçleri", *Türkiye Tarihi 1603-1839, Geç Osmanlı İmparatorluğu*, III, Ed: Suraiya Faroqhi, Çev: Fethi Aytuna, İstanbul 2011, s. 212

¹⁵ II. Murad 1426 yılında Eflak üzerine gerçekleştirdiği seferinde Vidin'den Tuna'nın öte yakasına, kuzeyine geçmişti. Halil İnalcık, "II. Murad", *DİA*, s. 166, 171.

¹⁶ 1460'da Mihaloğlu Ali Bey'in sancak beyi atanması ile yeni uç beyi oldu Hasan Basri Karadeniz, *Osmanlılar ve Rumeli Uç Beyleri –Merkez ve Uç-*, İstanbul 2015, s. 54, 60, 311; Vidin'de akıncı beylerinden Gazi Ali Bey (Mihaloğlu) bir cami ve hamam yaptırmıştır. Fahmeddin Başar, "Osmanlı Akıncı Ailelerinin Balkan Tarihindeki Yeri", *Balkanlar'da İslam Medeniyeti Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri*, 1-5 Kasım 2006, İstanbul 2011, s. 230; Mihaloğlu Ali Bey'in faaliyetleri için bakınız: Sûzî Çelebi, *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*, Haz: A. Sırrı Levend, Ankara 2000.

¹⁷ Vidin'e yerleşen Türklerin bir kısmı Gelibolu ve başka yerlerden gelen bir Türkçe konuşmaktadırlar. Diğer kısmı ise Kuzey-Doğu Anadolu'dan geldikleri yine dil araştırmaları ile ortaya konulmuştur. Gyula Nemeth, *Vidin Türkleri*, Çev: Abdurrahman Güzel, İstanbul 1996, s. 4, 6; Müslüman Türk

merkez başta olmak üzere Fethülislam (Koldova) ve Banya zamanla Müslüman Türk nüfusu çoğunluk haline geldi. Türkler iç kaleye ya da dış kaleye yerleştiler. Gayrimüslimler kalenin dışında varoş denilen mahallelerde sakin idiler¹⁸. Türk İslam hâkimiyetinin sonucu şehirde cami, tekke, hamam yapıldı. Artık Vidin önemli bir şehirdi. Fakat zaman zaman meydana gelen olaylar Vidin'in gelişmesini durdurdu. Bunların başında Bulgar çarı Şişman'ın oğlu Konstantin'in 1408'de isyan etmesi idi. Bir başka olay Erdel Voyvodası Janos Hunyadi'nin 1442-1443 kışında kuşattığı Vidin'i 1444'de işgal etmesiydi. Janoş şehirdeki Türk nüfusu kılıçtan geçirdi¹⁹. Hristiyan Bulgarlara ise doğal olarak

diyoruz. Çünkü gayrimüslimlerin ihtida sayısı o kadar yüksek değildir. 1705-1827 yılları arasında 6'sı kadın, 34'ü erkek toplam 40 kişi ihtida etmiştir. Havva Selçuk, "Şer'iyye Sicillerine Göre Vidin, Silistre ve Sofya'da İhtida Hareketleri (XVIII ve XIX. Yüzyıl)", *The Journal of Academic Social Science Studies*, XXV/1, (Yaz 2014), s. 53.

¹⁸ Havva Selçuk, "Şer'iyye Sicillerine Göre Vidin, Silistre ve Sofya'da İhtida Hareketleri...", s. 53; 1530 tarihli tahrir defterine göre Vidin'in nüfusunun %60'ı Türk idi. Hasan Basri Karadeniz, *Osmanlılar ve Rumeli Uç Beyleri...*, s. 90; Şehirde 9 mahalle vardı ki, bu mahallelerde 308 hane Müslümandı. Gayrimüslim hane sayısı ise 246 idi. BOA. TT., nr. 370, s. 267-368; 1586 tarihli tahrirde Müslüman hane sayısı 669'a yükselmiştir. 269 hane ile gayrimüslim hane sayısındaki artış daha düşüktür. 31 Yahudi ile 27 göçmen ailesi de eklendiğinde Vidin'in nüfusu 6.000-7.000 olarak tahmin edilmektedir. Gyula Nemeth, *Vidin Türkleri*, s. 4; Gayrimüslimler varoşlarda oturmalarına rağmen dükkânları, iş yerleri ve bazı ibadethaneleri kale içinde olması hasebiyle Türklerle her daim irtibat halinde idiler. Hava Selçuk, "Şer'iyye Sicillerine Göre Vidin, Silistre ve Sofya'da İhtida Hareketleri...", s. 53; Fakat zamanla durum değişmiş, Türk nüfusun artması ile varoşa yeni mahalleler eklenmiştir. Mahir Aydın, *Vidin Kalesi Tuna Boyundaki İnci*, İstanbul 2015, s. 157.

¹⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, Ankara 1982, s. 378; Vidin'in kendisini toparlaması uzun sürdü. Fatih Sultan

dokunmadı. Bundan sonra da Vidin Macar ve hatta Eflak saldırılarına maruz kaldı²⁰.

Osmanlı Devleti'nin kuzeye ve batıya doğru genişlemesi, özellikle Temeşvar'ın fethiyle (1552) birlikte Vidin serhat şehri olmaktan çıktı. Artık Vidin ikinci derecede sınır menzili konumundaydı²¹. Buna rağmen savaştan uzakta şehrin gelişmesi sürmüş ve 16. yüzyılın ikinci yarısında gayrimüslim nüfustan daha fazla Türk nüfusun artışı devam etmiştir. Artık Vidin Türk şehri haline gelmiştir²². Fakat Eflak'ın

Mehmed dönemi 1455 tarihli tahrir defterine göre Vidin'de 154 Müslüman 187 Hristiyan hane vardı. Bu şehrin tahmini 1500-1600 kişilik Türk nüfusu anlamına gelmekteydi. Oranlandığında %45'ti. Sancaktaki 837 kişiden oluşan askeri gücün %56'sı voynuk ve martoloslardan meydana gelmekteydi. % 44'lik Müslüman kısım ise Tımarlı kale muhafızı ve müsellemden oluşmaktaydı. Machiel Kiel, "Vidin", s. 104.

²⁰ Bu saldırılardan birisi Eflak voyvodası Kazıklı voyvoda olarak bilinen Vlad Çepeş tarafından 1462 yılında yapılmıştır. Niğbolu ve diğer kıyı şehirleri gibi Vidin'i de tahrip eden Vlad Çepeş 25.000 esirle geri dönmüştür. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 389.

²¹ Hakan Karagöz, "Venedik (1716) ve Habsburg (1716-1717) Seferlerinde Vidin...", s. 85; Rossitsa Gradeva, "Between Hinterland and Frontier: Ottoman Vidin, Fifteenth to Eighteenth Centuries", *In the Frontiers of Ottoman World*, Ed: Andrew Peacock, Oxford 2009, s. 331.

²² 1586 yılındaki sayımda Müslüman mahalle iki katından fazladır. Gayrimüslim mahalle sayısı 16'ya düşmüştür. Ayşe Kayapınar, "iki Balkan Şehri Tirmova ve Vidin'de Türkler...", s. 131; Hâlbuki 1530 tahririnde Müslüman mahalle sayısı 9 iken Gayrimüslim mahalle sayısı 21 idi. BOA. TT., nr. 370, s. 567-578; Üç han, bedesten, Pazar, arasta, kapanlar ve 450 adet sultan çarşısı ekonomik faaliyetlerin sürdürülmesi için bina edilmişti. Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, s. 215; Vidin'de daha 1530'da iki cami ve birkaç mescit vardı. Ayrıca 5 vakıf kurulmuştu. 19. yüzyılda Vidin'deki cami ve mescit sayısı 24 idi. 11 mektep ve 8 medrese ise eğitim öğretim için kurulmuştu. Hasan Memişoğlu, *Bulgaristan'da Türk*

zaman zaman Osmanlı Devleti'nin düşmanları ile anlaşması Vidin'in kimi zaman işgale maruz bıraktı. Bunlardan en önemlisi 1593-1606 Osmanlı Avusturya savaşları sırasında meydana geldi. İsyan eden Eflak voyvodası Mihai Avusturya ile Osmanlı Devleti aleyhine ittifak yaptı ve ilk olarak Tuna'yı geçerek Vidin'i kuşattı. 1595 yılındaki bu kuşatma başarılı olamadıysa bile 1598'de kale dışında şehre girmeyi başardı ve şehri tahrip etti. Bu tahribatta 12.000 ev yakıldı²³. Şehrin önemine binaen kısa sürede kendini toparlayan Vidin'i Niğbolu Katolik Piskoposu Philip Stanislavov 1659'da ziyaret ettiğinde 1.500 hane Ortodoks Bulgar ve 2.000 Türk hanesinden söz etmektedir. 1662 yılında Vidin'e gelen Evliya Çelebi ise 24 mahalleden oluşan bir şehri tasvir etmektedir. Bu 24 mahallenin 19'unda Müslüman, 4'ünde Bulgar ve birinde Yahudiler sakındı. Evliya Çelebi'ye göre şehirdeki ev sayısı 4.700 idi²⁴. Evliya Çelebi'den yaklaşık yarım yüzyıl

Kültürü, Ankara 1995, s. 47, 50, 55, 65, 69, 80; İdris Paşa kütüphanesi ile Pazvantoğlu Osman'ın annesi Rukiye Hanım kütüphanesi eğitim öğretime destek olmuştur. Hüseyin Memişoğlu, "Osmanlı Döneminde Bulgaristan'da Kültür ve Sanat Eserleri", *Balkanlar'daki Türk Kültürünün Dünü-Bugünü-Yarını Uluslararası Sempozyum (26-28 Ekim 2001, Bildiri Kitabı)*, Bursa 2002, s. 227; Bütün bu eserler ve mezarlıklar bile 93 Harbi sırasında ve sonrasında Bulgarlar ve Ruslar tarafından tahrip edildi. Aşkın Koyuncu, "Bulgaristan'da Osmanlı Maddi Kültür Mirasının Tasfiyesi (1878-1908)", *OTAM*, Sayı: 20, Ankara 2006, s. 209.

²³ Machiel Kiel, "Vidin", s. 104.

²⁴ Ömer Lütfi Barkan'ın bir haneyi 5 kişi olarak kabul edilmesi yönündeki değerlendirmesi dikkate alındığında 4.700 evden tahmini nüfusun 23.500 kişi olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Almanaklara göre 19. yüzyılda Vidin'de 20.000 kişi yaşamaktadır. 19. yüzyılın başlarında şehrin nüfusu 32.000 civarındadır. İrfan Kökdaş, "Land Ownership, Tax Farming and the Social Structure of Local Credit Markets in the Ottoman

sonra Vidin’e gelen Aubry de La Motraye evlerin Türkiye’deki gibi ağaçtan yapıldığını yazarken nüfusun kalabalık olduğuna dikkat çekmektedir²⁵.

Vidin’in stratejik önemi 1699 Karlofça Antlaşması’ndan sonra yeniden ön plana çıkmaya başladı. Zaten 1683’te başlayan savaşlar sırasında 1689’da Margrave Ludwig von Baden hem şehri hem de Fethülislâm ve Florentin’i savaşmadan ele geçirmişti. Karaman mutasarrıfı Dursun Mehmed Paşa kara ordusuyla Mezemorta Hüseyin Paşa da Tuna donanmasının çabaları neticesinde bir yıl sonra Vidin’i geri almışlardı. Ancak 1718 Pasarofça Antlaşması sancağın kuzey kısımları Habsburg hâkimiyetine bırakıldı. Artık Vidin yeniden serhat bölgesi haline gelmişti. Kalenin bir an önce güçlendirilmesi gerekmekteydi²⁶. Bu meyanda çalışmalar neticesinde kale yeniden yapıldı ve tahkim edildi²⁷. Kalenin topçu bataryaları ve tabyaları güçlendirildi. Etrafı Tuna Nehri’nden alınan sularla

Balkans, 1685-1855”, *Financial History Review*, XXIV/1, 2017, s. 55; Yine aynı kaynaklara göre Bağdad 100.000, Belgrad 30.000, Beyrut 7.900, Bursa ise 50.000 kişilik nüfusa sahiptir. Buradan Vidin çok küçük sayılmayan bir şehirdir. Zafer Gölen, “Almanach de Gotha” Yıllıklarına Göre Tanzimat Döneminde Osmanlı Devleti’nin Balkan Toprakları”, *Sosyal ve Liberal Bilimlerde Yeni Yönelimler*, Ed: Hasan Babacan-Sevilay Özer, 2016, s. 604,

²⁵ Aubry de La Motraye, *Travels through Europe, Asia, and into Part of Africa*, II, Londra, 1723, s.157.

²⁶ Johann Wilhelm Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, V, Çev: Nilüfer Epçeli, İstanbul 2011, s. 104; Vidin civarında yapılan savaşlar için bakınız: Nicolae Iorga, *Osmanlı Tarihi, 1640-1774*, IV, Çev: Kemal Beydilli, Nilüfer Epçeli, İstanbul 2005, s. 212-215.

²⁷ Mahir Aydın, *Vidin Kalesi...*, s. 31.

dolduruldu. Ayrıca sekiz güçlü tabya eklendi²⁸. Vidin bundan sonra Rumeli'nin Kilidi olarak tanımlanır hale geldi²⁹.

Bütün bunlara ek olarak Vidin, Tuna donanmasının Rusçuk'tan sonra ikinci önemli limanı ve nehir tersanesinin bulunduğu yer idi. Kapudanlık kurulması ise Macaristan'ın fethinden sonra gerçekleşmiştir³⁰. Tuna Kaptanlığı olarak adlandırılan kaptanlık birisi Vidin'den Karadeniz'e dökülen yer, diğeri Vidin'den Budin'e kadar olan yer olmak üzere ikiye ayrılmıştı³¹. Onar fırkate ve biner asker ile Osmanlı hâkimiyetindeki Tuna'nın muhafazasından sorumlu idi. 17. yüzyılın başlarında Tuna Kaptanlığı'nın merkezi Rusçuk olmuştu³². Vidin, Rusçuk, Niğbolu, Silistre'de bulunan tersanelerde Tuna muhafazasında görevlendirilmek amacıyla gemi inşa edilmekteydi. Mesela Vidin'de

²⁸ 18. yüzyıl başlarında Vidin'e gelen Aubry de La Motraye, kalenin çok güçlü olmadığını ve kalede yenîçerilerin bulunduğunu yazmaktadır. Aubry de La Motraye, *Travels Through Europe...*, s. 157.

²⁹ Mahir Aydın, *Vidin Kalesi...*, s. 31; Vidin 1736-1739 Osmanlı-Rus ve Avsutyurya savaşlarında da önemli rol oynamıştır. Hatta Osmanlı Devleti'ne sığınan Macar prensi Rakoczi Jozsef, Osmanlı Devleti'ne gelmiş ve bu savaşlar sırasında Osmanlı tarafında savaşmıştır. Faaliyet alanlarından birisi de Vidin'dir. Meryem Kaçan Erdoğan, "Mülteci Bir Macar Prensi ve Terekese Rakoczi Jozsef", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 23, (Mayıs 2011), s. 84-85.

³⁰ İdris Bostan, *Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Amire*, Ankara 1982, s. 27; Haluk Dursun, *Osmanlı Coğrafyasında Yolculuk*, İstanbul 2007, s. 61.

³¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*, Ankara 1988, s. 403.

³² Rossitsa Gradeva, "Between Hinterland and Frontier...", s. 336-337.

1551 yılında 50 zahire, 50 at gemisi yapılmıştı³³. 21 Kasım 1565 tarihli hükümde Vidin’de gemi yapılması emredilmektedir. İleriki tarihlerde gemilerin inşası için gerekli malzemenin tedariki hususunda emir gönderilmeye devam edildi³⁴. Bu gemiler 1566 yılında yapılacak olan Zigetvar seferine hazırlık amacıyla inşa ediliyor olmalıdır.

Osmanlı askeri sisteminde kaleleri 16. yüzyıldan önce tımarlı mustahfızlar ve müsellemler korumaktaydılar³⁵. Zaten 1455 sayımına göre kalede, yani şehirde 74 muhafız ve 192 müsellemler görev yapmaktaydı³⁶. Yeniçeriler İstanbul dışında kalelere gönderildiklerinde başlangıçta 3 sene müddetle görevlendirilirdi. Ayrıca şehirlerde şehir ve kasabaların inzibatından sorumlu olan yeniçeriler

³³ İdris Bostan, *Osmanlı Bahriye Teşkilâtı...*, s. 27; Aynı yazar, “Tuna Nehri ve Batı Karadeniz’deki Osmanlı Tersaneleri ve Bulgaristan’dan Sağlanan Mühimmat”, *Balkanlar’da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri (Sofya, Nisan 21-23, 2000)*, İstanbul 2002, s. 263; Ayşe Pul, “Osmanlı Tuna Donanmasının Üstü Açık Gemileri”, *Tarih Okulu Dergisi*, Sayı: 18, (Haziran 2014), s. 285-317; Osmanlı Devleti Vidin’den sonra daralan Tuna’daki ulaşımın güvenli ve rahat bir şekilde sağlanması amacıyla Girdaplar Ağılığı’nı kurmuştur. Bakınız: M. Emre Kılıçaslan, “XVIII. Yüzyılda Tuna Demirkapısı ve Girdaplar İdaresi”, *Karadeniz Araştırmaları*, Sayı: 25, 2010, s. 65.

³⁴ 5 Numaralı Mühimme Defteri (973 / 1565–1566) < Özet ve İndeks >, Ankara 1994, s. 96, h. 541, 122, h. 706, 139, h. 816.

³⁵ Vidin Osmanlı askeri ve idari sistemi içerisinde ayrıcalık olan bölgelerden değildi. Dolayısıyla burada tımar sistemi uygulanmıştı. Zaten daha önce Rumeli Beylerbeyliği içerisinde yer aldığını belirtmiştik. 1520-1530’da sancakta 10 zaim ve 225 tımarlı sipahi vardı. Rossitsa Gradeva, “Between Hinterland and Frontier...”, s. 338; Vidin Sancağındaki tımar sistemi ve sipahiler için bakınız. Muhsin Soyudoğan, *Reassessing The Tımar System...*, s. 185-242.

³⁶ Machiel Kiel, “Vidin”, s. 104.

vardı. Bunlar yasakçı namıyla bilinmekte olup, taşra kullukları olarak da tesmiye edilmekteydiler³⁷. Vidin'de kale muhafızı dışında yasakçı olarak görev yapan Yeniçeriler olmalıdır. Çünkü ele aldığımız defterde ve 1770-1772 yıllarında Kulluk Mahallesi namıyla bir mahalle mevcuttur. Mahalle ismini buradan almış olmalıdır³⁸. Evliya Çelebi Vidin Kalesi'ni görmüş ve ayrıntılı bir şekilde tarif etmiştir. Evliya Çelebi'ye göre etrafı 1.000 adım olan Tuna tarafı üç kat duvarla çevrili küçük bir kaledir. II. Bayezid döneminde inşa edilen kalede suçluların hapsedildiği bir de zindan vardır. İç kalede kale komutanı Dizdar Ağa'nın evinde tahıl ambarları, cebehane hazineleri, bir at ahır ve bir su kuyusu bulunmaktadır. Evliya Çelebi'nin Vidin'i ziyaret ettiği zamanda kalede 150 nefer görev yapmaktadır³⁹.

Ele aldığımız dönemde Vidin askeri tahkimatı yapılmış güçlü bir kale olma özelliğini devam ettirmekteydi. Pazvantoğlu isyanı henüz gerçekleşmemişti. 1768'de başlayıp 1774 yılında bitecek ve sonuçları itibarıyla ağır olacak bir savaşın; Osmanlı-Rus savaşının ortasındaydı. İşte ele aldığımız 1770-1772 yıllarını kapsayan Vidin şer'iyye sicilinden yararlanarak ortaya koymaya çalıştığımız bu araştırma askerler ve onların yaşamını, serhat kalesinde görev yapan bir askerin

³⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*, I, Ankara 1984, s. 324.

³⁸ Ayşe Kayapınar, "Ortaçağ ve Osmanlı Döneminde Vidin", *Ege ve Balkan Araştırmaları Dergisi*, I/1, (Yaz 2015), s. 94; Mahir Aydın bu mahalle ismini *Kolluk* şeklinde okumuştur. Mahir Aydın, *Vidin Kalesi*..., s. 160.

³⁹ Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, s. 212-213.

nasıl yaşadığını ortaya koymaya dair bir çabayı içermektedir.

2-307 nolu Defter

Çalışmaya esas olan Şer'iyye defteri Bulgaristan Arşivi'nde 307 numara ile kayıtlıdır. Deftere Bulgaristan Arşivi'nde yer alan Osmanlı defter ve belgelerinin internette ulaşılmasına açılması ile ulaştık. Vidin şer'iyye sicili olan defter siyah ciltli olup ebatları konusunda bilgi vermek mümkün değildir. Defterin ilk üç ve son iki sayfası boştur. Bu sayfalara hiçbir kayıt yapılmamış. Dördüncü sayfadan itibaren kayıtlar başlamıştır. Boş sayfalar hariç 230 sayfadan oluşan defterde kayıtlı hüküm 9 Rebiülahir 1184 (2 Ağustos 1770) tarihlidir. Son kayıt ise H. Zilkade 1185 (Şubat/Mart 1772) tarihine tekabül etmektedir. Bundan sonra 5 ve 6. sayfalar yine boş bırakılmıştır. 8. sayfadan itibaren büyük puntolarla *Ya Fettah, Ya Rezzak ve bil avn* yazmaktadır. Defterde ilk kayıt bizim çalışmada ele aldığımız askerilerden Bedreddin Mahallesi sakinlerinden 45 bölük yoldaşlarından iken vefat eden Elhac Hüseyin Beşe İbni Mehmed'in terekesidir. İki eşi olan Elhac Hüseyin Beşe İbni Mehmed'in terekesinin değeri 13.881 kuruştur⁴⁰. Bundan sonra defterde 160 askerin terekesi yer almaktadır. Son tereke ise 97. bölüğün Serdengeçti Ağası Süleyman İbni Elhac Mustafa'nın terekesidir ki, 26.360 kuruştur⁴¹. Biz de bu terekeler üzerinden Vidin'de askerlerin gündelik yaşamına dair verileri değerlendirme imkânına sahip olduk. Zira tereke kayıtları bir ölünün arkasından mahkemeye yansıyan miras paylaşımlarını ifade etmektedir. Eğer varisler

⁴⁰ *Vidin Şer'iyye Sicili (VŞS)*, nr. 307, s. 4/1.

⁴¹ *VŞS.*, nr. 307, s. 292/3.

kendi aralarında mirası paylaşmışlar, aralarında bir ihtilaf çıkmamış ise ölüm mahkemeye yansımamakta ve böylece ölenler hakkında bilgi sahibi olamamaktayız⁴². Askerler ve kaçınıcı bölükten oldukları ayrıntılı bir şekilde tablo 1'de gösterilmiştir.

307 numaralı defterdeki Vidin'de 161 askerin terekası kaydedilmiştir. Bu sayı daha önce ölmüş askerle ilgili davalar eklendiğinde sayı 232'ye yükselmektedir. Asker tereke sayının bu kadar yüksek olmasının sebebi Rusya ile devam eden savaştır. Genellikle askerler *beşe*⁴³ unvanı taşımakla birlikte komutanları ve subayları *ağa* unvanı taşımaktadırlar. Ağa unvanı taşıyanlar serdengeçtiler⁴⁴, çorbacılar⁴⁵, humbaracı başı⁴⁶,

⁴² Halil İnalıcık, “15. Asır Türkiye İktisadî ve içtimai Tarihi Kaynakları”, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1999, s. 187-201; Ömer L. Barkan, “Edirne Askerî Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545–1659)”, *Belgeler*, III, Ankara 1966), s. 1-479 Sait Öztürk, *Askerî Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, İstanbul 1995; Hülya Canbakal, “Barkan'dan Günümüze Tereke Çalışmaları”, *Türk Tarihçiliğine Katkıları ve Etkileri Sempozyumu*, İstanbul 2011.

⁴³ Paşa kelimesinin değiştirilmiş şekli olan Beşe umumiyetle yeniçeriler arasında kullanılan bir tabirdir. Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, İstanbul 2011, s. 110.

⁴⁴ İkinci cemaatin Serdengeçti Ağası Ali İbni Abdullah, *VŞS.*, nr. 307, s. 49/1; 25. Sekbanların Serdengeçti Ağası Sefa Osman Ağa, *VŞS.*, nr. 307, s. 123/1; 12. Bölük serdengeçti Ağası Esseyid Elhac İbrahim İbni Esseyid Mahmud, *VŞS.*, nr. 307, s. 128/1; 30 Cemaat Serdengeçti Ağası Elhac İsmail Ağa, *VŞS.*, nr. 307, s. 165/1.

⁴⁵ 98 cemaatin çorbacısı Yusuf Ağa İbni Abdullah'tır. *VŞS.*, nr. 307, s. 74/2.

⁴⁶ Humbaracıbaşı Süleyman Ağa, *VŞS.*, nr. 307, s. 209/3.

Pasban Ağa⁴⁷ gibi görevlilerdir. Tereke kayıtları içerisinde en önemlilerinden bir tanesi Ada-ı Kebir Muhafızı Mîr-i mîrân-ı kiramdan Elhac Ömer Paşa'nın terekesidir⁴⁸. Ayrıca bu tarihlerde Vidin Muhafızı Olan Vezir Mehmed Paşa'nın⁴⁹ yanında görev yapan birkaç kişinin ölümü ile terekeleri de defterde yer almaktadır. Bunlardan birisi Birun Ağası İsmail Ağa İbni Abdullah'tır⁵⁰. Diğerleri paşanın çukadarı Hüseyin İbni Mustafa⁵¹, Mirahor Ağası Halil⁵², Mühürdarı İsmail Ağa⁵³, Kapıcılar kethüdası Ömer Ağa⁵⁴, Tüfekçibaşı İbrahim Ağa'dır⁵⁵. İlginç bir görevli de paşanın çalgıcı mehterlerinden Osman'dır⁵⁶. Serturna Mustafa Ağa'nın Çukadarı Bağdadi Elhac Mehmed Ağayı da buraya eklemek gerekmektedir⁵⁷.

3-Askerlerin Yaşadıkları Mekânlar

Vidin serhat şehri olması ile birlikte asker sayısında önemli ölçüde artış olmuştur. Eski sakin halinin uzaklarda kaldığını söylemek gerekmektedir.

⁴⁷ Mahruse-i Vidin varoşundan Konik Mahallesi sakinlerinden iken vefat eden Pasban Ağası Alemdar İsmail Ağa'dır. *VŞS.*, nr. 307, s. 47/2.

⁴⁸ Paşanın terekesinin Fethülislam naibi ve Ada-i Kebir kadısı Esseyid Ali Efendi tarafından tutulmuştur. *VŞS.*, nr. 307, s. 23/1.

⁴⁹ *VŞS.*, nr. 307, s. 191/1.

⁵⁰ *VŞS.*, nr. 307, s. 107/1.

⁵¹ *VŞS.*, nr. 307, s. 233/2.

⁵² *VŞS.*, nr. 307, s. 228/1.

⁵³ *VŞS.*, nr. 307, s. 250/1.

⁵⁴ *VŞS.*, nr. 307, s. 246/2.

⁵⁵ *VŞS.*, nr. 307, s. 17/1; Paşa'nın kürkçü başı ölmüştür. Kürkçü başıyı askerler arasına almadık. Çünkü asker değil ve zimmidir. *VŞS.*, nr. 307, s. 17/2.

⁵⁶ Tek evli olan Osman'ın Ömer adında bir oğlu vardır. *VŞS.*, nr. 307, s. 208/1.

⁵⁷ *VŞS.*, nr. 307, s. 232/2.

Askerin çoğunluğu kışlarında kalıyor olmalıdır⁵⁸. Fakat evli-barkı, ailesi olanlar, hatta evli olmayıp da evi olanlar mahallelerde yaşamaktadırlar.

18. yüzyıl ortalarında Vidin'de 22 Müslüman, 8 gayrimüslim mahallesinden 23'ünde askerlerin ikamet ettiğini görmekteyiz⁵⁹. Birçok asker Cedit Mahallesi'nde oturmaktadır. Bunu Kopnik Mahallesi izlemektedir⁶⁰. Mustafa Paşa Mahallesi, Alaca Tekye Mahallesi, Debbag Pervane Mahallesi ve Karaman Mahallesi askerlerin yaşamak için tercih ettikleri mahalleler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kulluk, Kalinofçe, Elhac Çirazi, Arabacı, Elhac Mustafa Ağa ve Hasan Alaybeyi mahallelerinde sadece bir asker sakindir. Elhac Beşir, Bedreddin, Arabacıbaşı, Şeyh Ahmed, Tatar⁶¹, Tekye, Haydar, Çavuş, Elhac Ferruh, Orta Tuna az sayıda askerin ikamet ettiği diğer mahallelerdir. Bazı askerlerin ikamet etmeseler de Çingene Mahallesi'nde evleri Vidin varoşunda bağ ve bahçeleri bulunmaktadır⁶². Bütün bunlar kışla dışında yaşayan askerlerin şehrin her tarafına dağıldıklarını

⁵⁸ 19 Ocak 1733 tarihinde Vidin muhafızı Ahmet Paşa ve mimar Halil marifeti ile asker kışlarında tamirat yapılmıştır. Hapishane binasının yanı sıra kışların tuvaletleri, 92, 28, 76, 98, 25, 20, 58, 70 cemaatin kışları tamir edilmiştir. Ensar Tüncer, *42 Numaralı Vidin Şer'îye Sicil Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Bitlis 2015, s. 97-106.

⁵⁹ Bu tarihlerde Vidin'de 30 mahalle vardır. Ayşe Kayapınar, "Ortaçağ ve Osmanlı Döneminde Vidin", s. 94.

⁶⁰ Kopnik ve Kalinofçe mahalleleri Müslümanlarla gayrimüslimlerin birlikte yaşadıkları mahallelerdir. Ayşe Kayapınar, "Ortaçağ ve Osmanlı Döneminde Vidin", s. 94.

⁶¹ Bu mahalle Vidin'de sonradan, Kırım'dan gelen göçler neticesinde kurulmuştur. Çünkü mahalle 1746'da yoktur. Ayşe Kayapınar, "Ortaçağ ve Osmanlı Döneminde Vidin", s. 93.

⁶² Bunlardan birisi 31 Cemaat yoldaşı Osman Beşe İbni Ebubekir'dir. Vidin varoşunda bahçesi vardır. *VŞS.*, nr. 307, s. 14/2.

ve yaşamlarını sadece bir mahallede geçirmediklerini göstermektedir. Bu durum sadece Vidin'e has bir durum muydu, yoksa bütün Osmanlı şehirlerinde veya kale şehirlerde böylemi idi bilmek için diğer şehirlerde yaşayan askerlere bakmak gerekmektedir. Böylece bir şehirde yaşayan askerlerin toplumun bütün kesimleri ile irtibat halinde olup olmadıklarına dair bir çıkarımda bulunmak mümkün olabilecektir.

Terekelerdeki kayıtlara göre çoğu asker küçük ya da büyük bir eve sahiptir⁶³. Askerlerin yaşadıkları evlerin nasıl olduğu hakkında bilgilere tereke defterlerinden ulaşmak pek mümkün görünmemekle birlikte terekedeki evlerin fiyatlarından ve varisi olmayan askerlerin terekeleri ile ilgili davalardan ve satış belgelerinde nasıl evlerde yaşadıklarını tespit edebilme imkânına sahip olabilmekteyiz. Bunlara göre evler umumiyetle tek katlı ve avlu içinde

⁶³ Mesela Arabacıbaşı Mahallesi'nde yaşayan Ömer Beşe'nin evi yok. Evli ve bir kızı olan Ömer Beşe'nin terekesinin değeri zaten 1360 para gibi oldukça düşük bir meblağdır. *VŞS.*, nr. 307, s. 6/1; Evi olmayan askerler genellikle sefer için gelip burada vefat edenlerdir. Bu kişilerin terekelerinin miktarları da oldukça azdır. Alemdar İbni Abdullah bunlardan birisidir. Hotin seferinde şehit olduğundan terekesinde bir şey yoktur. *VŞS.*, nr. 307, s. 8/1; Selanik'ten Ahmet Alemdar bir diğeridir. Terekesinde 152.5 kuruş nakit para vardır. *VŞS.*, nr. 307, s. 172/2; Koç Mustafa Beşe İbni Abdullah ise Belgrat'tan gelmiştir. Terekesindeki nakit para miktarı 2981 paradır. *VŞS.*, nr. 307, s. 235/1; Bosna'dan gelip Vidin'de vefat eden Abdullah Beşe ise öldüğünde 510 para bırakmıştır. *VŞS.*, nr. 307, s. 288/2.

olmasına rağmen⁶⁴ iki katlı evler de yok değildir⁶⁵. Bir oda ve bir mutfaktan oluşan evler olabildiği gibi 2 odası ve 2 mutfaklı olan evlerin yanı sıra mahzeni de olan evler de vardır⁶⁶. Fakat bu kadar büyük evlerin sayısı sicile yansdığı kadarıyla oldukça azdır⁶⁷. Evler genellikle 2 odalıdır ve 1 mutfaklıdır. Evlerin olmazsa olmazı ise avludur. Avlusu olmayan ev

⁶⁴ Tek katlı evlerde oda sayısı azdır. Tek odalı evler vardır. Mesela Mahalle-i Cedid Mahallesi'nde 16 Cemaatin yoldaşlarından Nezir Beşe İbni Abdullah'ın 1 odalı, 1 kilerli ve 1 mutfaklı evi vardır. Küçük evlere bir başka örnek satışa konu olmuştur. Evin taştan bir mahzeni, 1 odası ve bir miktar avlusu vardır. *VŞS.*, nr. 307, s. 258/1; Tek odalı evlerden bir diğeri yine Mahalle-i Cedid Mahallesi'ndedir 1 soba odası 1 aşevi ve bir miktar avludan oluşmaktadır. *VŞS.*, nr. 307, s. 78/1.

⁶⁵ Vidin gibi Sofya ve Rusçuk'ta da tek odalı evler olmasına rağmen evlerin %60'ı iki ve daha fazla odadan oluşmaktadır. Selim Hilmi Özkan, "Balkanlar'da Bir Osmanlı Şehri: Sofya (1385/1878)", *Avrasya Etüdleri*, Yıl 22, Sayı: 50, Ankara 2016, s. 293; Zira Mezid Bey Mahallesi'nde bir ev 2 katlıdır. Tahtani ve fevkani olarak kayıt edilmiştir. Ev 2 soba odası, 1 mutfak, 1 mahzen, 1 otlakhane, 1 ahır ve bir miktar avludan oluşmaktadır. *VŞS.*, nr. 307, s. 207/1; İç Kale'de yer alan bir başka ev de tahtani ve fevkanidir. Ancak biri alt katta biri üst katta olmak üzere 2 odadan müteşekkildir. Bedreddin Mahallesi'ndeki evin 1 odası ve 1 de kileri bulunmaktadır. *VŞS.*, nr. 307, s. 279/2; 98 Cemaatin yoldaşlarından Esseyid Yusuf Beşe İbni İsmail'in evi de 2 odalıdır. *VŞS.*, nr. 307, s. 61/2.

⁶⁶ 38 Bölük yoldaşlarından Elhac Mehmed Ağa İbni Abdullah İç Kale'de Elhac Mustafa Ağa Mahallesi'nde yaşadığı ev 2 soba odası, 2 mutfakının yanı sıra 1 mahzenden müteşekkildir. Evin ayrıca çardağı, otlakhanesi, bahçesi ve ahır olduğu satış kaydından anlaşılmaktadır. Her evde olduğu gibi bu evde de avlu bulunmaktadır. *VŞS.*, nr. 307, s. 61/3.

⁶⁷ Yüzyılın sonlarına doğru Vidin'de Serturna Seyyid Mustafa'nın evi 2 katlı ve 5 odalıdır. Evin 1 mutfaklı, 1 ahır, kahve ocağı, avlusu bulunmaktadır. Nagihan Üstündağ Özdemir, *18. Yüzyılda Vidin Şehrinin Sosyo-Ekonomik Panoraması (1790-1808)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara 2014, s. 178.

neredeyse yok gibidir. Buradan Vidin’de içerisinde belki de sokaktan bir duvarla ayrılan avlunun insanların yaşamında önemli yeri olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Fakat tanımlama yaparken avluların büyüklüğü hakkında bilgi verilmemiştir. Sadece bir miktar avlu tanımlaması yapılmıştır⁶⁸. Avlu içinde fırının, su kuyusunun ya da çeşmenin, dibek taşının ve birkaç değişik meyve ağaçlarının olduğu yerdir⁶⁹. Kenef kelimesi ile ifade edilen tuvalet belki de avluda idi. Çünkü ev satışlarında bazen kenef belirtilerek satış yapılmıştır. Hayvan besleyenler için ahır ve otlakhane avlunun bir uzantısı olarak yer almaktadır diyebiliriz. Bu durum Vidin gibi Tuna kıyısında yer alan bir başka şehir Rusçuk’ta çok farklı değildir⁷⁰.

Askerlerin yaşadıkları mekânın en önemli özelliği soba odası tabirinin sicilde geçiyor olmasıdır. Zira Vidin ekvatora, yani dünyanın sıcak bölgelerinin kuzeyinde yer alması itibariyle kışları oldukça sert geçmektedir. Bu nedenle soğuk bir odada uyumak oldukça güç olmalıdır. Daha çok mangalla ısınılan bir kültürel yapının varlığı dikkat çekmektedir. Bizim ele aldığımız yıllarda Vidin’de evlerin oda tanımlaması

⁶⁸ 98 Cemaatin yoldaşlarından Esseyid Yusuf Beşe İbni İsmail’in evi 2 soba odası, 1 mutfak ve bir miktar avludan oluşmaktadır. *VŞS.*, nr. 307, s. 61/1; Kopnik Mahallesi’nde yaşayan 31 Cemaat yoldaşlarından Halil beşe İbni Hasan’ın annesine ait ev 2 soba odası ve 1 mutfaktan ibarettir. *VŞS.*, nr. 307, s. 70/1.

⁶⁹ Ö. Demirel-M. Tuş- A. Gürbüz, “Osmanlı Anadolu Ailesinde Ev, Eşya ve Giyim-Kuşam (XVI-XIX. Yüzyıllar”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, II, Ankara 1992, s. 704.
⁷⁰ Meryem Kaçan Erdoğan, “Tereke Kayıtlarına Göre XVIII. Yüzyılın Ortalarında Rusçuk’ta Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Hayat”, *Osmanlı İdaresinde Bir Balkan şehri Rusçuk*, Ed: Meral Bayrak (Ferlibaş), İstanbul 2011, s. 308.

yapılırken soba odası tabiri kullanılmıştır. Havva Selçuk'un 1698-1699 yıllarına ait Vidin Şer'iyye sicilleri üzerine yaptığı araştırmasında soba odası tabiri vardır⁷¹. Aynı tanım 1729-1732 tarihli sicilde de *1 bab sobalı oda* tanımı yapılmıştır⁷². Lady Montagu, Lale Devri'nde İstanbul'a gelirken Vidin'den çok uzakta olmayan Belgrad'da kaldığı sırada odasında soba olduğunu ama bir türlü içerisinde ısınmadığından yakınmaktadır⁷³. Yani Lale Devri'nde Belgrad'da soba vardır. Bu sobanın bildiğimiz soba mı yoksa başka bir şeyi mi ifade ettiğini bilmiyoruz. 2010-2014 yıllarında Kosovo'da çalışmalarda bulunan sayın Hülya Gür, orada büyük misafir ağırlanan odaya soba odası denildiğini bize aktarmıştır⁷⁴. Ama askerlerin evleri genellikle iki soba odasından oluşmaktadır⁷⁵.

⁷¹ Havva Selçuk, "Vidin'de Toplumsal Hayat...", s. 42.

⁷² 1729-1732 yılları arasını kapsayan 10 numaralı şeri'yye sicilinde soba odası yerine sobalı 1 bab sobalı oda tanımlaması yapılmıştır. Hatta bir davada puşide soba bir soba tabiri yer almaktadır. Ömer Çağatay, 10 Numaralı Vidin Şer'iyye Sicil Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi, Yüksek Lisans Tezi, Bitlis 2015, s. 387, 394, 400.

⁷³ Lady Mary Wortley Montagu, *The Letters of Lady M. W. Montagu During the Embassy to Constantinople 1716-1718*, London 1820, s. 89.

⁷⁴ Prof. Dr. Hülya Gür'e verdiği bilgi için teşekkür ediyoruz.

⁷⁵ 25. cemaatin serden geçti ağası Ömer ibni Elhaç Mustafa'nın evinde 2 bab soba odası vardır. *VŞS.*, nr. 307, s. 58/2; Yine 98. cemaatin yoldaşlarından Esseyyit Yusuf beşe İbni İsmail'in evinde de 2 bab soba odası bulunmaktadır *VŞS.*, nr. 307, s. 62/1; Hâlbuki soba olmadan önce insanlar mangal ile ısınırlardı. Ocak daha çok mutfaklarda bulunurdu. Salonlarda şöminenin kullanılması için çok zaman geçmesi gerekmektedir. Katı sıvı yakıtlı sobaların Türkiye'ye girişi Tanzimat'tan sonra ancak mümkün olmuştu. Kudret Emiroğlu, *Gündelik Hayatımızın Tarihi*, İstanbul 2014, s. 138-139.

Ev fiyatlarına baktığımızda bazı evler diğerlerinin iki üç, hatta on katı değere sahiptir. Debbağ Pervane Mahallesi'nde sakin İbrahim Beşe İbni Ahmet'in evinin değeri 12.000 paradır (300 kuruş)⁷⁶. İbrahim Beşe'nin evi Molla Mustafa İbni İbrahim ve Ömer Beşe'nin evinin 10 katıdır. En düşük evlerden birisi 1.600 paraya (40 kuruş) Karaman Mahallesi'nde yaşayan Cebehaneli Molla Mustafa İbni İbrahim'e aittir⁷⁷. Onu Haydar Mahallesi'nde sakin Ömer Beşe İbni Abdullah takip etmektedir. Ömer Beşe'nin evi küçük bir ev olmalı ki değeri 1.320 para etmektedir⁷⁸. Yani evlerin fiyatları 1.320 para (33 kuruş) ile 12.000 para (300 kuruş) arasında değişmektedir⁷⁹.

4-Ekonomik Faaliyetleri

Osmanlı askeri sisteminde yeniçeriler maaşlı olan asker grubu içerisinde yer almaktadırlar. Üç ayda bir ulufe adı verilen maaşları ile geçinmekte ve başlangıçta askerlik dışında bir işle uğraşmamaktaydılar⁸⁰. Ancak 1770-1772 sava

⁷⁶ VŞS., nr. 307, s. 64/1.

⁷⁷ VŞS., nr. 307, s. 15/2.

⁷⁸ VŞS., nr. 307, s. 102/1.

⁷⁹ Mustafa Paşa Mahallesi'nde yaşayan Süleyman Beşe'nin terekesi kuruş üzerinden hesaplanmıştır. Evinin değeri de 120 kuruş olup 4.800 para etmektedir. VŞS., nr. 307, s. 97/2; Alaca Tekye Mahallesi'ndeki Süleyman Beşe'nin evine 250 kuruş değer biçilmiştir. Para olarak 10.000 para karşılığı vardır. VŞS., nr. 307, s. 81/1.

⁸⁰ Sadece merkezde değil sınır boylarında yaşayan askerlerin maaşlarının ödenmesinde sıkıntılar yaşanmaktaydı. Genellikle Cizye gelirleri karşılık gösterilerek ödemeler yapılmaktaydı. Virginia H. Aksan, *Kuşatılmış Bir İmparatorluk Osmanlı Harpleri 1700-1870*, Çev: Gül Çağalı Güven, İstanbul 2010, s. 83; Bunun yanı sıra merkezden havale ile merkezden para gönderildiği gibi ocaklık olarak tayin edilen mukataalardan

yıllarına geldiğimizde Yeniçerilerin askerlik dışında işlerle uğraşmaya başlamalarının üzerinden uzun zaman geçmiştir⁸¹. Bir çok yeniçeri artık bir şekilde başka bir işle iştigal etmekte ve bu işten epeyce para kazanmaktadırlar. Vidin'deki bazı askerler söz konusu faaliyetlerin içinde yer almaktadırlar. Tereke miktarlarından yola çıkarak, bunların zenginliklerini ortaya koymak mümkündür. Tablo 1'de görüleceği üzere 35 asker 50 kuruşun altında bir mala sahiptirler. Bu miktarın altındaki askerlerin evleri yok. Bazılarının aileleri olduğuna göre kiralık bir evde yaşadıklarını söyleyebiliriz⁸². 39 asker 50 kuruş ile 250 kuruş arasında değeri olan para ve mal bırakmışlardır. Yani oldukça fakirdirler. 27 kişi ise ortalama bir servete sahiptir diyebiliriz. Çünkü 250 ile 500 kuruş arasında servetleri vardır. Belki bu ortalamaya 501 kuruş ile 1500 kuruş arasında servete sahip 26 kişiyi de ilave ettiğimizde ortalama yaşam standardına sahip askerlerin sayısını 53 olarak verebiliriz. Çünkü İrfan Kökdaş Rusçuk, Vidin ve

karşılanmaktaydı. Ancak ödemelerde gecikmeler olabildiği gibi çeşitli kesintiler nedeniyle askerlere az ödeme yapılabilmekteydi. Ömer Gezer, *Kale ve Nefer: Habsburg Sınırında Osmanlı Askeri Gücünün Yeniden Örgütlenmesi, (1699-1715)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016, s. 311.

⁸¹ Yeniçerilerin askerlikten başka işle uğraşmalarında devalüasyon nedeniyle düşen gelirlerinin etkisi olduğu bilinmektedir. Çoğu evlenmeye ve aile kurmaya başlamışlardır. Çoğunun yeniçerilikle alakaları Et Meydanı'nda ulufe dağıtımında bir araya geldiklerinde kendini göstermekteydi. Godfrey Goodwin, *Yeniçeriler*, Çev: Derin Türkömer, İstanbul 1997, s. 160; Fakat Cemal Kafadar yeniçerilerin daha erken tarihlerde ziraat ve ticaret ile uğraştıkları üzerinde durmaktadır. Bakınız: Cemal Kafadar, "Yeniçeri Nizamının Bozulması Üzerine", *Kim Var imiş Biz Burada Yoğ İken*, İstanbul 2009, s. 29-37.

⁸² Tekye Mahallesi sakini olan Mustafa Beşe öldüğünde 2.160 paralık mal bırakmıştır. Evi de yoktur. *VŞS.*, nr. 307, s. 45/2.

Selanik üzerine yaptığı araştırmasında ortalama zenginlik sınırını ortalama 1.615 kuruş olarak vermiştir. Aynı çalışmada ortalama gelir düzeyi ise 356 kuruştur⁸³. 16 asker zenginlik derecesinde bir servete sahiptir. 7 asker ise üst düzey gelire sahiptir. Tereke miktarları 5001 kuruşun üzerindedir. Mustafa Akbel Lale Devri'nde Galata'da yeniçerilerinin sosyal ve ekonomik durumlarını ele aldığı makalesinde zenginlik aralığını 833.33 kuruş ve üzeri vermiştir. Fakir olarak nitelendirdiği yeniçerilerin servetlerini 1-25.000 akçe aralığında tutmuştur. 25.000 akçe 208,33 kuruş⁸⁴ ki, aynı dönemde Vidin'de zenginlik ölçüsü 183 kuruştur. Fakirlik sınırı ise daha aşağıdadır. 62 kuruş olan ortalama gelir düzeyi ile Galata ile karşılaştırılamaz durumdadır. Buradan Vidin gibi küçük bir yerde daha az bir gelirle hayatı idame ettirmek mümkün görünmektedir. Dolayısı ile zenginlik ölçüsü de metropol bir şehirle kıyas kabul etmeyecek durumdadır. 18 yüzyıl ortalarında Kastamonu'da ise bir kadının yoksulluk sınırında hayatını devam ettirebilmesi için gereken tutar yılda 30 kuruştur. Bu yetişkin bir erkek için 40 ila 50 kuruş arasında değişmektedir⁸⁵. O zaman Vidin'de 50 kuruşun altında serveti olan askerleri aileleri de varsa yoksulluk sınırının altında, aileleri

⁸³ İrfan Kökdaş, "Land Ownership, Tax Farming and the Social Structure of Local Credit Markets...", s. 58.

⁸⁴ Mustafa Akbel, "Tereke Kayıtlarından Hareketle Yeniçerilerin Sosyo-Ekonomik Durumları", *Tarihin Peşinde*, Sayı: 15, 2016, s. 265-266.

⁸⁵ Boğaç A. Ergene-Ali Berker, "Wealth and Inequality in 18th-Century Kastamonu: Estimations for the Muslim Majority", *International Journal of Middle East Studies*, XL/1, (Feb., 2008), s. 27.

yoksa yoksulluk sınırında kabul etmemiz gerekmektedir.

Tablo 1: Askerlerin Servet Aralığı⁸⁶

Servet Miktarı (kuruş)	Sayı
0-50	35
51-250	39
251-500	27
501-1500	26
1501-5000	16
5001 üzeri	9

O zaman askerler hangi tür işlerle iştigal etmekteydiler. Bunu yine öldüklerinde bıraktıklarından çıkarmamız mümkündür. Bazılarında ise meslekleri adının başına eklemeye yapılmıştır. Örneğin 33 Bölük yoldaşlarından kuyumcu İbrahim Beşe⁸⁷ ve berber Ali Beşe⁸⁸ de olduğu gibi. Bunlardan başka mumcu, kasap olan yeniçerilerin var olduğu anlaşılmaktadır⁸⁹.

⁸⁶ 07 numaralı Vidin Şer'iyye Sicilindeki terekelerde birkaç terek hariç para üzerinden hesaplanmıştır. Bu nedenle biz de servet ile ilgili bütün parametreleri para üzerinden değerlendirdik. Bu yüzyılda 1 kuruşun para olarak karşılığı 40 para 120 akçedir. Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, İstanbul 1999, s. 178; Biz de terekelerde karşımıza çıkan kuruş üzerinden hesaplamaları 1 kuruş 40 para rayici ile paraya çevirdik.

⁸⁷ *VŞS.*, nr. 307, s. 6/2.

⁸⁸ *VŞS.*, nr. 307, s. 68/2; Ali Beşe'den başka 19 Bölük yoldaşlarından İbrahim Beşe de berberdir. *VŞS.*, nr. 307, s. 199/1.

⁸⁹ 1699 yılında Vidin'den Temeşvar'a gönderilen mustahfiz askerler arasında berber, terzi, derici, kasap olan askerler vardı. Ömer Gezer, *Kale ve Nefer...*, s. 311.

Yeniçeriler arasında 43 kişi bir işle iştigal etmektedir. Bu askerlik mesleği için oldukça önemli bir sayı olmalıdır. Kuyumcu, berber gibi bir meslek erbabı olmalarının haricinde dükkân sahibi olan⁹⁰, hayvancılıkla uğraşan⁹¹, arıcılık yapan⁹², taşımacılık

⁹⁰ 400 kuruşluk bakkal dükkânı sahibi olan Ahmet Beşe İbni Ömer, 215,07 kuruşluk serveti vardır. *VŞS.*, nr. 307, s. 10/2; Osman Beşe İbni Ebubekir'in ise bakkal dükkânının değeri 200 kuruştur. O, bakkal dükkânı işletmesinin yanı sıra kereste ticareti ile uğraşmaktadır. Ayrıca bağı ve bahçesinin olduğu terekesinden anlaşılmaktadır. *VŞS.*, nr. 307, s. 14/1; Molla Mustafa İbni Abdullah'ın oğlu Abdullah'ın üzerinde 118,16 kuruşluk dükkân eşyası kayıt edilmiştir. Ancak dükkân eşyasının ne olduğu açıkça belirtilmemiştir. *VŞS.*, nr. 307, s. 41/1; Hasan Beşe İbni İbrahim ise ne satıldığı belli olmayan bir dükkânın yarı hissesine sahiptir. Değeri yarı hissesine sahip olduğu kahve ile birlikte verilmiştir. *VŞS.*, nr. 307, s. 31/3; 74 bölüğün yoldaşlarından Süleyman Beşe'nin tuz, zeytin yağı, buğday, arpa, mercimek, soğan alıp sattığı bir dükkânı var. 1617 kuruşluk serveti ile zengin birisi kabul edilmelidir. *VŞS.*, nr. 307, s. 97/2.

⁹¹ Hayvancılık yapanlar: Ahmet Beşe İbni Hüseyin, *VŞS.*, nr. 307, s. 44/1; Elhac Ali İbni Abdullah, *VŞS.*, nr. 307, s. 49/1; Hasan Ağa İbni Ömer, *VŞS.*, nr. 307, s. 88/1; Saka Osman Beşe, *VŞS.*, nr. 307, s. 123/1; Zeynel Beşe İbni Abdullah, *VŞS.*, nr. 307, s. 134/2; İsmail Ağa, *VŞS.*, nr. 307, s. 165/2; Kara Ağa İbni İbrahim Beşe, *VŞS.*, nr. 307, s. 185/2; Elhac Yusuf Beşe İbni Ali, *VŞS.*, nr. 307, s. 262/1; Abdullah Beşe, *VŞS.*, nr. 307, s. 271/2; Osman Beşe İbni Ebubekir, *VŞS.*, nr. 307, s. 14/1.

⁹² Kara İsmail Beşe İbni Mustafa, *VŞS.*, nr. 307, s. 24/1; Arnavut Hasan Beşe, *VŞS.*, nr. 307, s. 43/2; Ahmet Beşe *VŞS.*, nr. 307, s. 44/1; Zeynel Beşe İbni Abdullah, *VŞS.*, nr. 307, s. 134/2; Kara Ağa İbni İbrahim Beşe, *VŞS.*, nr. 307, s. 185/2.

yapan⁹³, bozahane işleten⁹⁴, ziraat yapan⁹⁵, saka olan⁹⁶, tütün satan⁹⁷, yağ ticareti yapan⁹⁸ askerler

⁹³ Yük taşımaya yarayan 26 hergelesi var. Hergele yük taşımaya veya binmek için kullanılan at veya *VŞS.*, nr. 307, s. eşektir. Derviş Mustafa Beşe, *VŞS.*, nr. 307, s. 169/2; Hasan Ağa İbni Ömer'in ise 20 adet hergelesi ve 80 adet hımarı (eşek) bulunmaktadır. *VŞS.*, nr. 307, s. 88/1; Kara İbni İbrahim Beşe'nin 41 tane hergelesi ve tayı var. Taşımacılık yapmasa bile terekesinde bulunan 222 koyun, 968 keçi, 14 mandadan hayvancılık yaptığı anlaşılmaktadır. *VŞS.*, nr. 307, s. 185/2.

⁹⁴ Terzi İbrahim Beşe İbni Abdullah'ın 200 kuruş kıymeti olan bir bozahanesi var. *VŞS.*, nr. 307, s. 8/1; Mustafa Odabaşı, *VŞS.*, nr. 307, s. 30/1; Cebehaneli Molla Mustafa bin İbrahim, 400 kuruşluk bakkal dükkânı sahibi olan Ahmet Beşe İbni Ömer, 215,07 kuruşluk serveti vardır. *VŞS.*, nr. 307, s. 10/2; Ömer Beşe İbni Ebubekir'in ise bakkal dükkânının değeri 200 kuruştur. O, bakkal dükkânı işletmesinin yanı sıra kereste ticareti ile uğraşmaktadır. Ayrıca bağı ve bahçesinin olduğu terekесinden anlaşılmaktadır. *VŞS.*, nr. 307, s. 15/1;

⁹⁵ Bağ ve bahçesi olan askerler şunlardır: Osman Beşe İbni Ebubekir, *VŞS.*, nr. 307, s. 14/1; Kara Hüseyin Beşe İbni Abdullah, *VŞS.*, nr. 307, s. 24/1; Uzun İbrahim Beşe İbni İbrahim, *VŞS.*, nr. 307, s. 35/1; Arnavut Hasan Beşe, *VŞS.*, nr. 307, s. 43/1; Hüseyin beşe, *VŞS.*, nr. 307, s. 60/2; Nezir Beşe İbni Abdullah, *VŞS.*, nr. 307, s. 72/2; Süleyman Beşe, *VŞS.*, nr. 307, s. 81/1; Kara Ağa İbni İbrahim Beşe, *VŞS.*, nr. 307, s. 185/2; Süleyman Beşe, *VŞS.*, nr. 307, s. 97/2; Mehmet Beşe İbni Ali, 259/1; İsmail Ağa, 165/2.

⁹⁶ Saka su taşıyan kişilere verilen addır. Sakalar evlere su taşımaktadır. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a0dd37a5d44d4.26317615; Su taşıma işin, yapanlar; Hasan Beşe (*VŞS.*, nr. 307, s. 119/2) ve Saka Osman Beşe: Osman Beşe'nin terekесinde saka takımı ve saka bargiri var. *VŞS.*, nr. 307, s. 123/1.

⁹⁷ 358 kıyye tütün, Nebi Beşe İbni Musa, *VŞS.*, nr. 307, s. 179/1; 111 kıyye tütün, Salih Beşe İbni Abdullah, *VŞS.*, nr. 307, s. 280/3.

⁹⁸ Yağ satanlar; Zeytin yağı, 2 bölük yoldaşı Süleyman Beşe, *VŞS.*, nr. 307, s. 97/2; 74 cemaatin yoldaşı Süleyman Beşe, *VŞS.*, nr. 307, s. 81/1; Ama en büyük yağ tüccarı 100 cemaatin Serdengeçti Ağası Hamza Ağa'dır. Terekесinde 519.5 kıyye revgan-ı sade yağı bulunmaktadır. *VŞS.*, nr. 307, s. 218/2.

vardır. En ilginç olan ise afyon satan Nebi Beşe İbni Musa'dır. Temelde duhan, yani tütün ticareti yapan Nebi Beşe'nin terekesinde 358 kıyye tütünün yanı sıra 20 kıyye afyon bulunmaktadır. Afyon terekeye yazıldığına göre satışında bir beis yoktur. Çünkü Osmanlı Devleti'nde afyon yasak ürünler arasında yer almamaktadır⁹⁹.

Askerler içinde en zengini 13.881 kuruşluk serveti ile Elhac Hüseyin Beşe İbni Mehmed'dir. Elhac Hüseyin Beşe'nin servetinin büyük bir kısmını alacakları oluşturmaktadır. Alacaklarının toplamı 5.065 kuruşa baliğdir. Evi, bağı, çiftliğinin değeri ise 1.526,5 kuruşla toplam terekenin onda birinden biraz fazladır. Elhac Hüseyin Beşe'nin servetinin ana kaynağı alacak verecek ilişkisinden elde edilen meblağa dayanmaktadır. Buradan onun kredi kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. Hatta terekede yer alan 3.380 kuruşluk nakit para bu düşüncemizi destekler mahiyettedir¹⁰⁰. Elhac Hüseyin Beşe'den sonra en fazla servete sahip kişi 9.882 kuruş ile 2 cemaatin serdengeçti ağası Ali İbni Abdullah'tır. Ali İbni Abdullah da alacak verecek ilişkisinden doğan yüklü miktarda gelire sahiptir. Değişik kişilerde 3.856 kuruş alacağı olduğunu görmekteyiz. Biri 415 kuruş, diğeri 61.5 kuruş değerinde iki çiftliğinin yanı sıra hatırı sayılır değerinde kürklerinin olduğu terekesinde kayıtlıdır. Mesela kürklerinden ikisi zerdavi adı verilen hayvandan yapılan kürklerdir. Kürklerinin kıymeti 570.5 kuruşluk bir meblağ

⁹⁹ İstanbul'da Süleymaniye'de afyon satılan *Tiyakiler Çarşısı* vardı. Afyon kullanmanın serbest olan Osmanlı Devleti'nde afyon kullananlar tiryak denilmekteydi. Burak Çıtır, "Uluslararası Afyon Anlaşmalarında Osmanlı İmparatorluğu", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergi*, 1/1, 2015, s. 26-27.

¹⁰⁰ *VŞS.*, nr. 307, s. 4/1.

tutmaktadır. Ali İbni Abdullah, Elhac Hüseyin Beşe gibi bir yaşamı olmadığını sahip olduğu eşyalardan anlamaktayız. Çünkü kürkler başta olmak üzere evindeki oldukça eşya çeşidi ve miktarı çok zengindir. 163 kuruş değerinde sim raht ve başlık var¹⁰¹. Diğer askerler bu kadar servete sahip değiller.

5-Aileleri

Yeniçeriler uzun zamandan beri evlenip aile kurmakta ve çocuk sahibi olabilmekteydiler. Tespit edebildiğimiz kadarıyla 98 asker evli, yani bir aileleri var. Bunlardan 4 asker çok eşli diğerleri tek eşlidir. Bu durum şimdiye kadar yapılan araştırmaları teyit eder niteliktedir. Zira Türk toplumunda poligami, çok eşlilik oranı oldukça azdır. İstanbul¹⁰², Bursa¹⁰³ Konya¹⁰⁴, Kocaeli¹⁰⁵, Sivas¹⁰⁶, gibi şehirlerin tereke

¹⁰¹ VŞS., nr. 307, s. 49/1.

¹⁰² Alan Duben ve Cem Behar'ın İstanbul üzerine yaptığı araştırmada çok eşlilik oranı %2,29 gibi çok düşük kalmaktadır. Alan Duben-Cem Behar, *İstanbul Haneleri, Evlilik, Aile ve Doğurganlık, 1880-1940*, Çev: Nuray Mert, İstanbul 2013, s. 162.

¹⁰³ Ali Kaya, "17. Yüzyıl Bursa Şer'iye Sicillerinin İslam Aile Hukuku Açısından Tahlili", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/1, 2008, s. 86.

¹⁰⁴ 17. yüzyılda Konya'da ise bu oran %10'nun üzerine çıkmamaktadır. İbrahim Solak-Zeynep Uysal, "Osmanlı Toplumunda Kadın (Konya Örneği 1670-1680)", *Uluslararası Sempozyum: Geçmişten Günümüze Bozkar (06-08 Mayıs 2016)*, *Sempozyum Bildiriler Kitabı*, Konya 2016, s. 995.

¹⁰⁵ Kocaeli'de çok eşliliğin oranı 19. yüzyılda %1.5 ile %3 arasında değişmektedir. Bu ortalama %2 anlamına gelmektedir. Ümit Ekin, "19. Yüzyıl Kocaeli Sancağı'nda Çok Eşlilik Olgusu", *Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu III*, Kocaeli 2017, s. 922.

¹⁰⁶ 1831-1841 yılları arasında Sivas'ta çok eşlilik oranı %14'tür. Zeliha Şahin, "1831-1841 Yıllarında Osmanlı Ailesi: Sivas Örneği", *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, I/1, 2012, s. 1298.

defterleri üzerine yapılan araştırmalarda çok eşliliğin az olduğu görülmektedir¹⁰⁷. Bu görüşe Osmanlı Devleti'ne gelen seyyahlar da katılmaktadır¹⁰⁸. Çok eşli olanlar genellikle yüksek tabakadan kişilerdir. Vidin'de 2 eşli olan Elhac Hüseyin Beşe İbni Mehmet bu yargıya uygundur. Çok eşli olan bir diğer asker Süleyman Beşe de fakir sayılmamaktadır. Çünkü 1.615 kuruş olan zenginlik sınırında bir servete sahiptir¹⁰⁹. Fakat Yusuf Beşe, zengin olmadığı gibi 102.3 kuruşluk serveti ile ortalama zenginlik sınırı olan 383 kuruşun çok altındadır¹¹⁰. Yusuf Beşe'nin neden evlendiği ile ilgili bir bilgiye maalesef terekelerden ulaşmak mümkün değildir. Varisler arasında çocuğu olmadığı için belki de çocuk sahibi olabilmek amacıyla ikinci evliliğini yapmış olabileceğini varsayabiliriz. Karaman Mahallesi'nde yaşayan Mustafa Beşe'nin durumu biraz farklı gibi görünmektedir. Varisleri arasında olmamasına rağmen terekesinden 3 kadına mehir ödenmiştir. Mehirlerin oğulları tarafından alınmıştır. Buradan kadınların öldüğü anlaşılmaktadır. Üçüncü eşi Cihane'ye mehir ödenmiştir. Cihane'nin yaşadığı aşıkardır. Mustafa Beşe en azından üçüncü eşiyle tek evlilik yapmaktadır. Ancak ölen eşleri ile ayrı

¹⁰⁷ Bu şehirleri ele alan bir çalışmada çok eşlilik oranı %9.27'dir. Ömer Demirel, Adnan Gürbüz, Muhiddin Tuş, "Osmanlılarda Ailenin Demografik Yapısı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, I, Ankara, 1992, s. 97; Ahmet Tabakoğlu, klasik dönem Osmanlı toplumunda aileyi değerlendirdiği çalışmasında oranın 5 ila 12 arasında değiştiği üzerinde durmaktadır. Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı Toplumunda Aile", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, I, Ankara, 1992, s. 85.

¹⁰⁸ Selçuk Düğer, "Batılı Kadın Seyyahlar İnceleminde Osmanlı Kadını", *KOSBED*, Sayı: 29, 2015, s. 86-87.

¹⁰⁹ *VŞS.*, nr. 307, s. 97/2.

¹¹⁰ *VŞS.*, nr. 307, s. 112/3.

zamanlarda mı evlendi? Ya da 2 eşli mi idi? Sorularına cevap vermek mümkün değildir¹¹¹. Bu nedenle Mustafa Beşe'yi çok eşli erkekler arasına koymak gerekip gerekmediği hususunda karar vermek güç görünmektedir.

Vidin'de evli ailelerden 21 ailenin hiç çocuğu yok. Birçok ailenin 1 ya da 2 çocukları var. Ancak 6, 5 ve 4 çocuklu ailelerin var tespit ediyoruz. Orta Tuna Mahallesi sakinlerinden 2 cemaatin serdengeçti Ağası Ali İbni Abdullah bunlardan birisidir. Ağanın 3 kızı ve 3 oğlu olduğu miras paylaşımından anlaşılmaktadır. 6 çocuklu asker sadece Serdengeçti ağasıdır¹¹². Ancak 5 çocuklu asker sayısı yine 5'tir. Bu askerlerin hepsi de tek eşlidir. 4 çocuklu asker sayısı ise 5'tir. Çocuk sahibi olan askerlerin 11'nin 3 çocuğu, 17'sinin 2 çocuğu, 24'nün ise tek çocuğu bulunmaktadır. Erkek çocuk sayısı 85, kız çocuk sayısı ise 69'tur. Aile başına 2.36 çocuk düşmektedir¹¹³. Tabi bu oran çocuğu olan aileler için hesaplanmıştır. Çocuğu olmayan aileleri kapsama dahil etmedik. Askerlerin gündelik yaşamının içinde işleri, aileleri ve çocuklarının önemi büyüktür.

6-Giyim Kuşam

Her yerde olduğu gibi toplumun kültürü giyim kuşam tercihlerini belirlemekle birlikte belirleyici bir başka olgu da insanların gelir düzeyidir. Herkesin şalvarı, entarisi, donu, gömleği, kalpağı, tesbihi, yeleği ve hatta kürkü olmasına rağmen bütün bunların

¹¹¹ VŞS., nr. 307, s. 20/1.

¹¹² VŞS., nr. 307, s. 49/1.

¹¹³ Bu oran Bursa'da da hemen hemen aynıdır. Müslüman ailenin sahip olduğu ortalama çocuk sayısı 2.28'dir. Abdurrahman Kurt, "Osmanlı Toplumunda Poligami", *Osmanlı*, V, Ed: Gül Eren, Ankara 1999, s. 403.

malzemesi gelir düzeyine göre değişmektedir. Bu durumu en iyi kürklerden anlamaktayız. Soğuktan korunmak için kullanılan kürk ayrıca zenginlik ve itibar göstergesidir¹¹⁴. Osmanlı Devleti'nde devlet erkânı resmi elbise olarak kürk giyerdi¹¹⁵. Başta padişah, vezir-i azam vezirler, şeyhülislamın giydikleri kürkler zerdeva¹¹⁶, samur, beyaz tilki, sincap gibi hayvanların postundan yapıldı. Ayrıca bu kürkler seraser, atlas pahalı kumaşlarla kaplanırdı. Gelir düzeyi düşük olanlar koyun, kuzu, kedi kürkü giyerler, çuha ile kaplatırlardı. Bu nedenle kürk ticareti oldukça revaçta idi. Askerlerin büyük çoğunluğu kışın ısınmak için kürk satın almışlardır. Kuzeyde yer alan Vidin soğuk bir bölge olması itibarıyla kürk olmadan kışı geçirmek oldukça zor olmalıdır. Düşük gelirli olanlar çuha kaplı kürkleri tercih etmek durumunda kalmışlardır. Ancak Vidin'de askerler genellikle cebe kürk satın almışlardır¹¹⁷. Kakum, samur, vaşak kürklere rastlamadık. Ama zerdave kürk var ve fiyatı 97.5 kuruş değerindedir. Çuka ile kaplanmış. Bir başka zerdave kürk 44 kuruş değerinde olup keremsud¹¹⁸

¹¹⁴ Filiz Karaca, *DİA*, XXVI; 2002, s. 568-569.

¹¹⁵ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, İstanbul 1993, s. 343.

¹¹⁶ Kuzey ülkelerinde yaşayan bir hayvandır. Ondan yapılan kürkler çok kıymetli olurdu. Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, s. 746.

¹¹⁷ 45. bölüm yoldaşlarından iken vefat eden Kara İsmail Beşe İbni Mustafa'nın terekesinde nefe kürk var. *VŞS.*, nr. 307, s. 24/1.

¹¹⁸ Keremsud bir tür kumaştır. Kürk kaplaması için olduğu kadar kaftan da yapıldı. Ayrıca sade, çiçekli çeşitleri bulunmaktadır. Tahir Sevinç, "Seyyit Fethi Efendi'nin Şam Defterdarlığı ve Muhallefatının Müsaderesi (1728-1746)", *History Studies*, IV/4, 2012, s. 362-363; İpekli olmalıdır. Suraiya Faroqi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople Under the Ottomans*, New York 2009, s. 171; Kelime Reşat Ekrem Koçu'nun *Türk Giyim, Kuşam*

kaplıdır. Zerdave kürklerden daha kıymetli kürk ise cild kafa kürkü şeklinde kayıt edilmiş ve 135 kuruşluk bir kıymete sahiptir¹¹⁹.

Sabah evinde uyanan bir asker iç giysi olarak don¹²⁰ ve gömlek¹²¹ ya da zıbın giyip ayağına şalvar geçirmektedir¹²². Gömleğin üstüne çuka ve başka kumaşlardan dikilen entari giydikten sonra çoğu entarinin üstüne yelek giymekte ve bellerine kuşak¹²³ bağlamaktaydı. Yazın yağmur yağdığında entarinin üstüne yağmurluk giyilirken kışın kürk giyerek sokağa çıkmaya hazır hale gelmekteydi. Bu arada bele bağlanan kuşağı unutmamak gerekmektedir. Evden çıkarken başında kalpak ayağında ise çizme olurdu.

ve *Süslenme Sözlüğü* adlı eserin germsud şeklinde yazılmış ve soru işareti konulmuştur. Kışlık bir tür kumaş olarak tanımlanmıştır. Reşat Ekrem Koçu, *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara 1967, s. 122.

¹¹⁹ *VŞS.*, nr. 307, s. 49/1.

¹²⁰ Bazen don gömlek bir arada kayıt edilmiştir. *VŞS.*, nr. 307, s. 45/2.

¹²¹ Gömlek ya da göynek, Türklerin giyim kültüründe iç giyim olarak yer almaktadır. Bu nedenle çıplak tene giyilmektedir. Teri emmesi ve esnek olması için ipek, ipek pamuk, ipek ketenden yapılan kumaşlardan dikilmektedir. Emine Koca-Tuba Vural, "Türk Halk Giyim Kuşamında Kullanılan Göynekler", <https://www.researchgate.net/publication/282613740>; Gömlek fiyatları 40 (1 kuruş) para ile 400 para (10 kuruş) arasında değişmektedir.

¹²² Don, şalvar, zıbın, gömlek, entari kadın giyiminin de olmazsa olmazları arasında yer almaktadır. Sevgi Gürtuna, "Osmanlı Kadınının Giyim Kuşamı", *Osmanlı*, IX, Ankara 1999, s. 190-203. İbrahim Etem Çakır, "Sofya Şehrinde Kadın Giyim Kuşam Kültürü: XVII. Yüzyılın İkinci Yarısı", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 56, Erzurum 2016, s. 1370-1371.

¹²³ 3.5 kuruşluk kuşak bulunmaktadır. *VŞS.*, nr. 307, s. 49/1.

Akşam, ya da nöbet bitiminde evine dönen asker eğer evli ise karısı tarafından karşılanmaktaydı. Sandalye ve masanın yer almadığı dönemler olması itibarıyla ya sedirde ya da minderde oturmaktadır. Yerde ise hasırın üzerinde kilim serilidir. Vidin muhafızının konağında kışın sıcak olması için kilimin altına hasır serilmektedir¹²⁴. Mesela Tekye Mahallesi'nde vefat eden cebeci yoldaşlarından Salih Beşe İbni İbrahim'in terekesinde de hasır vardır. Salih Beşe'nin terekesindeki hasır bahası 441 akçe olarak yazılmıştır¹²⁵.

Eğer namazı evde kılacaklarsa önce ibrikle getirilen sudan abdest alıp değişik malzemelerden yapılan (kaliçe gibi) seccadelerde namazlarını kıldıktan sonra yer yatağı olan döşeği sermekte ve üstlerine yorganlarını alarak uyumaktadırlar. Çünkü her terekede mutlak surette döşek ve yorgan vardır. Tabi bu arada durumu iyi olan bazıları yemekten sonra kahve içmektedirler. Zira terekelerinde kahve ibriği, kahve tepsisi, kahve fincanı, fincan zarfı bulunmaktadır. Kahveyi koydukları kahve kesesi de buraya ilave edilmelidir. Kahve için evlerinde gerekli malzemeleri olmayanlar kahvehanede kahve içmiş olmalıdırlar. Ancak kahvehaneye gitmeyi evlerinde kahve takımı olmayanlarla sınırlamıyoruz. Evlerinde kahve takımı olanlar belki de takımları misafir için bulunduruyorlardı. Kahve bulmak ve kahveye ulaşmak bugünkü kadar kolay olmaması gerekir. Şehirde kahvene var. Mezid Bey Mahallesi'nde bir kahvehane var. Aynı mahallede Hüseyin bin Ali'nin konağın kahvehaneye bitişiktir. Kahveden başka

¹²⁴ Mahir Aydın, *Vidin Kalesi...*, s. 81.

¹²⁵ Ensar Tüncel, *42 Numaralı Vidin Şer'îye Sicil Defteri...*, s. 375 (Ekler).

tütün içen askerlerin olduğu terekelerindeki çubuk takımından anlaşılmaktadır. Bunlardan birisi Tekye Mahallesi'nde yaşayan sekban Mustafa Beşe ibni Abdullah'tır. Tereke çok küçük olmasına rağmen çuka entari, zıbın, piştov, filintanın yanı sıra çubukçu takımının olması bizi Mustafa Beşe'nin tütün içtiği sonucuna götürmektedir¹²⁶.

Televizyonun, internetin olmadığı dünyada insanlar kahvelerini içerken sohbet etmekte ve birbirleri ile daha fazla vakti geçirmektedirler. Misafiri olanlar misafirlerini yolcu ettikten sonra, olmayanlar ise aileleri ile vakit geçirdikten sonra başlarına bir tür başlık olan terlik adı verilen takke takarak uyumaktadırlar¹²⁷.

Terekelerde giyim kuşam çeşitleri arasında libâde¹²⁸, şal, destar, cübbe, kebe gibi giysiler bulunmaktadır. Kadın dış giysisi olan feracede terekelerde rastladığımız giysilerden birisidir.

Kendileri asker olunca bütün terekelerde bolca silah bulunmaktadır. Haliyle silah olmadan görev yapamayacaklarından tüfek, tabanca, piştov), filinta, kılıç, hançer, balta hemen her terekede mevcuttur. Terekelerde ateşli silah olarak değişik tüfek çeşitleri yer almaktadır. Bunlar boylu tüfek, *büyük ve küçük şeşhane tüfek*, *boylu kaval tüfek*, ve *filintadır*. Filinta sadece askerlerde değil halkın elinde de bulunan bir

¹²⁶ VŞS., nr. 307, s. 66/2.

¹²⁷ Terlik denilen başlık gece yatarken kullanılmaktaydı. Mehmet Beytullov, "Bulgaristan Türklerinin Geleneksel Elbisesi", *Bulgaristan Türk Folkloru, II. Uluslar arası Bulgaristan Türk Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Yay. Haz: İrfan Ünver Nasrattınoğlu-Metin Turan, Ankara 2001, s. 132.

¹²⁸ Bir çeşit kadın hırkasıdır. Reşat Ekrem Koçu, *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, s. 168.

tüfek çeşididir¹²⁹. Bunların yanı sıra çeşidi kâtip tarafından yazılmayan sadece tüfek diye kaydedilen tüfekler var. Ayrıca bazı askerlerin ekonomik durumu diğerlerine göre daha iyi olduğu sahip oldukları tüfeklerden bile anlaşılmaktadır. Zira tüfek sayısı birkaç tane olan askerlerden bazıları simli tüfeğe de sahiptirler. *Simli tüfek* adından anlaşılacağı üzere kıymetlidir.

Bir başka ateşli silah ise piştovdur. Piştov askerler arasında neredeyse olmazsa olmaz silahlardan birisidir. Her terekede piştovun bulunması yakın döğüş silahı olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Halk arasında da piştov yaygındır. Bir ara halkın elindeki piştovlar toplanmış ve cebehanedeki 213 piştova 2.471 piştov daha eklenmiştir¹³⁰. Piştovun Vidin halkı için önemli bir değer olduğu buradan anlaşılmaktadır. Silahların mühimmatı barut ve fişek olup, bazı terekelerde barut kutusu, bazı terekelerde ise fişeklik vardır. Asker tüfeğini omzuna attığında fişekliğini takmaktadır. Dolma tefekler için de yanında barut bulundurması icap ettiğinde barutu kutusu ile taşımış olmalıdırlar.

Silah olarak terekelerde kılıçlar ve hançerler de vardır. Hançer az olmakla birlikte kılıç sayısı ve çeşidi fazladır. Sadece kılıç kayıt edilirken *Acem kılıcı*, *Firengi kılıcı*, *Şam kılıcı*, *Simli kılıç*, gibi çeşitleri de tereke defterlerinde yer almaktadır. Kılıç gibi simli hançer de değerli silah olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bunlara ilaveten askerler savaşırken ve dövüşürken külünk, balta, araç gereçlerini kullanmaktadırlar.

¹²⁹ Mahir Aydın, *Vidin Kalesi...*, s. 180.

¹³⁰ Mahir Aydın, *Vidin Kalesi...*, s. 182.

Terekelerde yer alan en ilginç şey saattir. Bir sim saat ve çalar saat dönemi itibariyle ehemmiyetlidir. Çünkü daha saatin kullanımının yaygın olmadığı bir dönemdir. Erkek terekelerinde yüzük küpe kolye, saç bağı gibi süs eşyalarının olmaması çok tabiidir. Erkekler için tespih önemlidir. İnce işlenmiş, simli yani gümüş kaplı hançer, kılıç, bıçaklar erkek dünyasında ehemmiyetlidir. Askerlerin bazılarında tespih var. Hatta *mercan tespihi* olan askerle bulunmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz gibi hançer, bıçak da var. Fakat değerleri daha yüksek mevkideki kişilere oldukça mütevazı kalmaktadır. Aynı bakış açısı ile köle edinmeyi de ele almamız gerekmektedir. Hala köleliğin kalkmadığı bir yüzyılı ele alsak da köle edinmek genellikle zenginlik, en azından belirli bir gelir seviyesinin üstünde olmayı gerektirdiğinden askerlerde köle olmamasını açıklamış oluruz. Onların aldıkları maaş, ve bazılarının ek olarak yaptıkları işlerden elde ettiklerini hesaba kattığımızda köle satın alacak, onun bakımını sağlayacak kadar gelire sahip olamamışlardır. Her işlerini kendileri halletmişlerdir. Askerlerden zenginler arasında yer alan Elhac Ali Beşe İbni Abdullah'ın terekesinde arap asıllı, yani zenci köleye rastladık. Kölenin değeri 4.000 paradır (100 kuruş). Bu oldukça önemli değer ifade eden fiyattır¹³¹.

Bütün bunlara ek olarak 18. yüzyılda kışla dışında yaşayan askerler, diğer insanların hayatlarını idame ettirebilmeleri için ne gerekiyorsa terekelerinde onların olduğunu görüyoruz.

¹³¹ VŞS., nr. 307, s. 164/1.

7- Sonuç

Hâsılı kelimeler Vidin 18. yüzyılın başlarından itibaren devamlı surette saldırıya açık bir sınır şehri halini alması ile birlikte asker sayısında artış meydana gelmiştir. Bu ise şehirde askerlerin etkinliğini artırdığı gibi şehrin ekonomisine katkılarını sağlamıştır. Fakat birkaç defa Avusturya istilasına maruz kalması savaşın getirdiği zorluklarla baş edilmesi gibi bir sorunu da beraberinde getirmiştir. Şehrin eski çağlardan beri var olan kalesi savunma sisteminin temelini oluşturmuştur. Askerlerin çoğu kalede yer alan kışlalarda bulunmalarına rağmen yerli askerler ve bazı yeniçeriler şehrin değişik yerlerinde ikamet etmekteydiler. Bu askerler ev sahibi olabilmekte, evlenip aile kurabilmekteydiler. Buna ek olarak esnafılık yapan, tarım ve hayvancılıkla uğraşan yeniçerilerin sayısı azımsanamayacak çoktur. Tabii ki, durum böyle olunca askerler günlük yaşamın bir parçası haline gelmişlerdir. Kendileri de gündelik yaşamlarında sosyal ve ekonomik hayatın içerisinde yer almışlar ve toplumun bir bireyi olarak toplumun değerleri ile hareket etmek durumunda kalmışlardır. Toplumun bir parçası oldukları için gündelik hayatlarında askeri kıyafetleri dışında giyim kuşamları ile toplumun kültürünü anlamamızda bize yardımcı olmuşlardır.

Zamanla içlerinden çok zengin olanları olduğu gibi Vidin ekonomisinde önemli rol oynayan askerler vardır. Ancak vefat eden askerler içerisinde iki en zengin askerin servetlerinin büyük bir çoğunluğunun para ilişkisine dayanması üretimden daha fazla para üzerinden zengin olduklarını göstermektedir. Kısaca Vidin'e bakarak sınır şehirlerinde yaşamın nasıl olduğuna dair sonuçlara varmamız mümkündür.

Ancak genel bir sonuca ulaşabilmek için Vidin özelinde yapılan bu çalışmanın haricinde askerlerin yaşamış olduğu yada görev yaptıkları diğer şehirlerde de benzeri çalışmalıdır.

Kaynakça

- BOA. TT., nr. 370.
Vidin Şer'iyye Sicili, nr. 307.
BOA. AE.SMRD. III., nr. 2/69;
BOA. C.ZB., nr. 14/673, 32/1566
5 Numaralı Mühimme Defteri (973 / 1565–1566) < Özet ve İndeks >, Ankara 1994.
370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri (937/1530), II, Dizin ve Tıpkı Basım, Yay. Haz: Ahmet Özkılınç- Ali Coşkun, Ankara 2002.
Adanır, Fikret, “Balkanlar ve Anadolu’da Yarı Özerk Taşra Güçleri”, *Türkiye Tarihi 1603-1839, Geç Osmanlı İmparatorluğu*, III, Ed: Suraiya Faroqhi, Çev: Fethi Aytuna, İstanbul 2011, s. 195-227.
Akbel, Mustafa, “Tereke Kayıtlarından Hareketle Yeniçerilerin Sosyo-Ekonomik Durumları”, *Tarihin Peşinde*, Sayı: 15, 2016, s.257-278.
Aksan, Virginia H., *Kuşatılmış Bir İmparatorluk Osmanlı Harpleri 1700-1870*, Çev: Gül Çağalı Güven, İstanbul 2010.
Aydın, Mahir, *Vidin Kalesi Tuna Boyundaki İnci*, İstanbul 2015.
Aydın, Mahir, Mahir Aydın, On the Shores of Danube: Neighbourhood Between Wallachia and Vidin”, *International Balkan Annual Conference (IBAC), Turkey & Romania*, İstanbul 2016, s. 145-163.

Todorov, Boris Atanasov, *The Bulgarians Between the Two Romes: The Discourse of Power in Medieval Bulgaria*, University of California, PhD Thesis, Los Angeles 2007.

Aubry de La Motraye, *Travels through Europe, Asia, and into Part of Africa*, II, Londra, 1723.

Beydilli, Kemal, “Pazvandoğlu Osman”, *DİA*, XXXIV, 2007, s. 208-210.

Barkan, Ömer L., “Edirne Askerî Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545–1659)”, *Belgeler*, III, Ankara 1966), s. 1-479.

Başar, Fahamettin, “Çirmen Savaşı’nın Balkan Tarihindeki Yeri”, *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, Sayı:12, İstanbul 2010, s. 51-55.

Başar, Fahamettin, “Osmanlı Akıncı Ailelerinin Balkan Tarihindeki Yeri”, *Balkanlar’da İslam Medeniyeti Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri*, 1-5 Kasım 2006, İstanbul 2011, s. 215-231.

Beytullov, Mehmet, “Bulgaristan Türklerinin Geleneksel Elbisesi”, *Bulgaristan Türk Folkloru*, II. Uluslar arası Bulgaristan Türk Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri, Yay. Haz: İrfan Ünver Nasrattınoğlu-Metin Turan, Ankara 2001, s. 131-135.

Bostan, İdris, *Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire*, Ankara 1982.

Bostan, İdris, “Tuna Nehri ve Batı Karadeniz’deki Osmanlı Tersaneleri ve Bulgaristan’dan Sağlanan Mühimmat”, *Balkanlar’da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri (Sofya, Nisan 21-23, 2000)*, İstanbul 2002, s. 261-266.

Castellan, Georges, *Balkanların Tarihi*, İstanbul 1995.

Çağatay, Ömer, 10 Numaralı Vidin Şer'iyye Sicil Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi, Yüksek Lisans Tezi, Bitlis 2015.

Çakar, Enver, "Kanuni Sultan Süleyman Kanun-nâmesine Göre 1522 Yılında Osmanlı İmparatorluğu'nun İdari Taksimatı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XII/ 1, Elazığ 2002, s. 261-282.

Çakır, İbrahim Etem, "Sofya Şehrinde Kadın Giyim Kuşam Kültürü: XVII. Yüzyılın İkinci Yarısı", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 56, Erzurum 2016, s. 1365-1386.

Çıtır, Burak, "Uluslararası Afyon Anlaşmalarında Osmanlı İmparatorluğu", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergi*, I/1, 2015, s. 17-47.

Demirel, Ö. - TUŞ, M.- GÜRBÜZ, A., "Osmanlı Anadolu Ailesinde Ev, Eşya ve Giyim-Kuşam (XVI-XIX. Yüzyıllar", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, II, Ankara 1992, s. 704-755.

Demirel, Ömer- GÜRBÜZ, Adnan-TUŞ, Muhiddin, "Osmanlılarda Ailenin Demografi k Yapısı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, I, Ankara, 1992, s. 97-105.

Duben, Alan-BEHAR, Cem, *İstanbul Haneleri, Evlilik, Aile ve Doğurganlık, 1880-1940*, Çev: Nuray Mert, İstanbul 2013.

Dursun, Haluk, *Osmanlı Coğrafyasında Yolculuk*, İstanbul 2007.

Düğer, Selçuk, "Batılı Kadın Seyyahlar İmgeleminde Osmanlı Kadını", *KOSBED*, Sayı: 29, 2015, s. 71-90.

Erdoğan, Meryem Kaçan, “Mülteci Bir Macar Prensi ve Terekesi Rakoczi Jozsef”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 23, (Mayıs 2011), s. 81-102.

Erdoğan, Meryem Kaçan, “Tereke Kayıtlarına Göre XVIII. Yüzyılın Ortalarında Rusçuk’ta Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Hayat”, *Osmanlı İdaresinde Bir Balkan şehri Rusçuk*, Ed: Meral Bayrak (Ferlibaş), İstanbul 2011, s. 181-212.

Ergene, Boğaç A. Ergene-BERKER, Ali, “Wealth and Inequality in 18th-Century Kastamonu: Estimations for the Muslim Majority”, *International Journal of Middle East Studies*, XL/1, (Feb., 2008), s. 23-46.

Ekin, Ümit, “19. Yüzyıl Kocaeli Sancağı’nda Çok Eşlilik Olgusu”, *Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu III*, Kocaeli 2017, s. 919-926.

Emiroğlu, Kudret, *Gündelik Hayatımızın Tarihi*, İstanbul 2014.

Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, VI/1, Haz: Seyit Ali Kahraman, İstanbul 2010.

Faroqhi, Suraiya, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople Under the Ottomans*, New York 2009.

Gezer, Ömer, *Kale ve Nefer: Habsburg Sınırında Osmanlı Askerî Gücünün Yeniden Örgütlenmesi, (1699-1715)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016.

Goodwin, Godfrey, *Yeniçeriler*, Çev: Derin Türkömer, İstanbul 1997.

Gölen, Zafer, “Almanach de Gotha” Yıllıklarına Göre Tanzimat Döneminde Osmanlı Devleti'nin Balkan Toprakları”, *Sosyal ve Liberal Bilimlerde Yeni Yönelimler*, Ed: Hasan Babacan-Sevilay Özer, 2016, s. 603-633.

Gradeva, Rossitsa, “Between Hinterland and Frontier: Ottoman Vidin, Fifteenth to Eighteenth Centuries”, *In the Frontiers of Ottoman World*, Ed: Andrew Peacock, Oxford 2009, pp. 331-351.

Gürtuna, Sevgi, “Osmanlı Kadınının Giyim Kuşamı”, *Osmanlı*, IX, Ankara 1999, s. 190-203.

Iorga, Nicolae, *Osmanlı Tarihi, 1640-1774*, IV, Çev: Kemal Beydilli, Nilüfer Epçeli, İstanbul 2005.

İnalcık, Halil, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481)*, İstanbul 2010.

İnalcık, Halil, "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğuna XV. Asırda Rumeli'de Hristiyan Sipahiler ve Menşeleri". *Osmanlı İmparatorluğunda Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1996, s.

İnalcık, Halil, “II. Murad”, *DİA*, s. 166-171.

İnalcık, Halil, “15. Asır Türkiye İktisadî ve içtimai Tarihi Kaynakları”, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1999, s. 187-201.

Karaca, Filiz, *DİA*, XXVI; 2002, s. 568-569.

Kafadar, Cemal, “Yeniçeri Nizamının Bozulması Üzerine”, *Kim Var imiş Biz Burada Yoğ İken*, İstanbul 2009, s. 29-37.

Karadeniz, Hasan Basri, *Osmanlılar ve Rumeli Uç Beyleri –Merkez ve Uç-*, İstanbul 2015.

Karagöz, Hakan, “Venedik (1716) ve Habsburg (1716-1717) Seferlerinde Vidin Şehrinin Askeri ve Lojistik Önemi”, *Hacettepe Üniversitesi*

Edebiyat Fakültesi Dergisi, XXX/2, (Aralık 2013), s. 83-116.

Kaya, Ali, “17. Yüzyıl Bursa Şer’iye Sicillerinin İslam Aile Hukuku Açısından Tahlili”, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/1, 2008, s. 81-107.

Kayapınar, Ayşe, “İki Balkan Şehri Tırnova ve Vidin’de Türkler (Bulgar Çarlığından Osmanlı İmparatorluğuna)”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, II/9, 2004, s. 117-141.

Kayapınar, Ayşe, “Ortaçağ ve Osmanlı Döneminde Vidin”, *Ege ve Balkan Araştırmaları Dergisi*, I/1, (Yaz 2015), s. 67-114.

Keser, Bilge, “Osmanlı Devletinde Martolos Teşkilatı”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 12, Erzurum 1999, s. 267-275.

Kılıçaslan, M. Emre, “XVIII. Yüzyılda Tuna Demirkapısı ve Girdaplar İdaresi”, *Karadeniz Araştırmaları*, Sayı: 25, 2010, s. 59-76.

Kiel, Machiel, “Vidin”, *DİA*, 2013, s.103-104.

Koyuncu, Aşkın, “Bulgaristan’da Osmanlı Maddi Kültür Mirasının Tasfiyesi (1878-1908)”, *OTAM*, Sayı: 20, Ankara 2006, s. 197-243.

Koçu, Reşat Ekrem, *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara 1967.

Kökdaş, İrfan, “Land Ownership, Tax Farming and the Social Structure of Local Credit Markets in the Ottoman Balkans, 1685-1855”, *Financial History Review*, XXIV/1, 2017, s. 53-81.

Kurt, Abdurrahman, “Osmanlı Toplumunda Poligami”, *Osmanlı*, V, Ed: Gül Eren, Ankara 1999, s. 397-406.

Lady Mary Wortley Montagu, *The Letters of Lady M. W. Montagu During the Embassy to Constantinople 1716-1718*, London 1820.

Madgearu, Alexandru, "Confrontations between Hungary, the Byzantine Empire and Bulgaria for the Belgrade–Vidin Border Region in the 9th-14th Centuries", *Transylvanian Review*, XXII/4, 2013, 125-133.

Memişoğlu, Hasan, *Bulgaristan'da Türk Kültürü*, Ankara 1995.

Memişoğlu, Hasan, "Osmanlı Döneminde Bulgaristan'da Kültür ve Sanat Eserleri", *Balkanlar'daki Türk Kültürünün Dünü-Bugünü-Yarını Uluslararası Sempozyum (26-28 Ekim 2001, Bildiri Kitabı)*, Bursa 2002, s.

Nemeth, Gyula, *Vidin Türkleri*, Çev: Abdurrahman Güzel, İstanbul 1996.

Özkan, Selim Hilmi, "Balkanlar'da Bir Osmanlı Ş ehri: Sofya (1385/1878)", *Avrasya Etüdleri*, Yıl 22, Sayı: 50, Ankara 2016, s. 279-314.

Öztürk, Sait, *Askerî Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, İstanbul 1995.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, İstanbul 1993.

Pamuk, Ş evket, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, İstanbul 1999.

Pul, Ayşe, "Osmanlı Tuna Donanmasının Üstü Açık Gemileri", *Tarih Okulu Dergisi*, Sayı: 18, (Haziran 2014), s. 285-317.

Selçuk, Havva, "Vidin'de Toplumsal Hayat: 13 Numaralı Ş er'iyye Siciline Göre (1698-1699)",

Karadeniz, Sosyal Bilimler Dergisi, IV/14, 2012, s. 27-46.

Selçuk, Havva, “Şer’iyye Sicillerine Göre Vidin, Silistre ve Sofya’da İhtida Hareketleri (XVIII ve XIX. Yüzyıl)”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, XXV/1, (Yaz 2014), s. 51-61.

Sevinç, Tahir, “Seyyit Fethi Efendi’nin Şam Defterdarlığı ve Muhallefatının Müsaderesi (1728-1746)”, *History Studies*, IV/4, 2012, s. 347-372.

Solak, İbrahim-UYŞAL, Zeynep, “Osmanlı Toplumunda Kadın (Konya Örneği 1670-1680)”, *Uluslararası Sempozyum: Geçmişten Günümüze Bozkır (06-08 Mayıs 2016)*, *Sempozyum Bildiriler Kitabı*, Konya 2016, s. 991-1004.

Soyudoğan, Muhsin, *Reassessing The Tımar System: The Case Study of Vidin (1455-1693)*, Bilkent University Ph.D Dissertation, Ankara 2012.

Sûzî Çelebi, *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey’in Gazavât-nâmesi*, Haz: A. Sırrı Levend, Ankara 2000.

Şahin, Zeliha, “1831-1841 Yıllarında Osmanlı Ailesi: Sivas Örneği”, *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, I/1, 2012, s. 1295- 1304.

Tabakoğlu, Ahmet, “Osmanlı Toplumunda Aile”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, I, Ankara, 1992, s. 84-88.

Tüncer, Ensar, *42 Numaralı Vidin Şer’iye Sicil Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Bitlis 2015.

Uzunçarşılı, İsmail H., *Osmanlı Devleti’nin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*, Ankara 1988.

Uzunçarşılı, İsmail H., *Osmanlı Tarihi*, I, Ankara 1982.

**OSMANLI SOSYOKÜLTÜREL HAYATININ
TENEFFÜS VE TENEVVÜR MEKÂNLARI:
SON DEVİR SELANİK TEKKELERİ
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

*Englightenment and Inhalation Places of
Ottoman Socio-Cultural Life: An Evaluation
about Dervish Lodges of Salonica at Last Period*

Osman KÖKSAL*

Özet

Balkanların fethiyle eş zamanlı olarak, tasavvufi kurumlar yarımadadaki teşekkülünü hızla geliştirmiş; bunlardan birçoğu yarımadanın Türkleşmesi ve İslamlaşmasında önemli görevler üstlenmiştir. İlerleyen asırlarda, tekkelerin Osmanlı Sosyo-kültürel ve dini hayatındaki rolü eksilmemiş artmıştır. Özellikle şehir yerleşiminde, şehirlinin gündelik hayatında tekke ve zaviyeler, büyük küçük, genç yaşlı, zengin fakir, köylü şehirli, okumuş okumamış ayırımına girmeksizin, her yaştan, her meslekten, her statüden insanın, kavi bir samimiyet ve ünsiyet içerisinde bir araya geldikleri; günün bütün dünyevi yorgunluğundan sıyrılarak muhabbet paylaştıkları teneffüs ve tenevvür mekanları olarak bütün cazibe ve popülaritesini koruyup arttırarak sürdürmüşlerdir. Tebliğde, tekkelerin son devir Osmanlı şehir hayatındaki rolü Selanik ölçeğinde ele alınacaktır. XIX. Yüzyıl ikinci yarısında, tedricen büyüyüp gelişen, kabuk değiştiren, bir oranda kozmopolitleşen şehirde; Kadiriye, Mevleviye, Nakşibendiye, Rifaiye, Halvetiye, Mısıriye, Sadiye, Sünbüliye vb. tasavvuf okullarına mensup yirmi civarında tekke aktif olarak faaliyetini sürdürmekte; her biri haftanın farklı günlerinde “mukabele” ve sair programlarını yürütmektedir. Söz konusu tekkelerin her birisi şehrin farklı muhit, meydan ve mahallelerine dağılarak konuşlanmış durumdadır. Mesela Akça Mescid’de Kara Ali Kadiri Zaviyesi, Ali Paşa’da Sa’dî Tekkesi, İki Lüle’de Nakşî Tekkesi, İki Şerefe’de Hızır Baba Halvetî Tekkesi, Katip

* (Prof. Dr.) , Eskişehir Osmangazi Ü. Fen Edebiyat Fak. Tarih Bl., Eskişehir, Türkiye

Muslihiddin'de Cocevî Kadîrî Tekkesi, Musa Baba'da Musa Baba Halvetî Tekkesi, Saray-ı Atık'de Pazar Halvetî Tekkesi, Tarankçı'da Salih Kadîrî Tekkesi, Yahya Bâli'de Perşembe Halvetî Tekkesi ve Yakub Paşa Mahallesindeki Yakub Paşa Kadîrî Tekkesi bu cümledendir. Yine Numan Paşa külliyesinde Numan Paşa Sünbülî Tekkesi, Horhorsu Meydanı'nda, Rifaî Tekkesi, Kale Altı'nda Kara Baba Mısırî Tekkesi, Gelmeriye Kapısı yanında Kadîrî Kapu Tekkesi, Ömer Paşa Konağı bitişiğinde Kadîrî Pışmaniye Zaviyesi, Kasımiye Camii yakınında Mısırî Fethiye Tekkesi vb. muhtelif tekkeler temekkün etmiş; bunların hemen hepsi şehir halkının, özellikle Müslüman Türk sekenenin gündelik hayatındaki etkinliğini korumuştur.

Anahtar Kelimeler: *Osmanlı, Selanik, Tasavvuf, Tekke, Şehir, Sosyo- kültürel Hayat*

Abstract

Institutions of Islamic sufism enhanced their organisation fastly concurent with their Balkan conquest and lots of them played important roles for İslamization and Turkization of peninsula. At oncoming centuries role of dervish lodges for religious and socio-cultural life of Ottoman increased not decreased. Especially for settlement of city, daily life of citymen, dervish lodges collected all the people from every age, statue not despareting people like young-old, rich-poor, rural-urban, read-unread. They continued and increased their vogue and attraction where people come together under the strong and sincere friendship rescuing from worldly tiredness by being enlightenment and inhilation places. At study role of dervish lodges at Ottoman city life will approach for Salonica. Approximately twenty dervish lodges lived actively and performed “mukabele” also other programmes at different days of a week which had come from different Islamic sufi orders like Kadiriye, Mevleviye, Nakşibendiye, Rifaiye, Halvetiye, Mısıriye, Sadiye, Sunbuliye at city growing gradually and being cosmopolite at a rate at the second half of the nineteen century. Each of these dervish lodges were at different places all around the city seperately. For example, Kara Ali Kadîrî Zaviyesi at Akca Mosque, Sa’dî Tekkesi at Ali Pasha, Nakşî Tekkesi at İki Lule, Hızır Baba Halvetî Tekkesi at İki Şerefe, Cocevî Kadîrî Tekkesi at Katip Muslihiddin, Musa Baba Halvetî Tekkesi at Musa Baba, Pazar Halvetî Tekkesi at Saray-ı Atık, Salih Kadîrî Tekkesi at

Tarancıkı, Perşembe Halveti Tekkesi at Yahya Bali and Yakub Paşa Kadirî Tekkesi at Yakup Pasha Neighbourhood. Again Numan Paşa Sünbülî Tekkesi at Numan Pasha Külliye, Rifai Tekkesi at Horhorsu Square, Kara Baba Mısırî Tekkesi at Kale Altı, Kadirî Kapu Tekkesi near Gelmeriye Door, Kadirî Pismaniye Zaviyesi near Omer Pasha Masion, Mısırî Fethiye Tekkesi near Kasımiye Mosque etc. various dervish lodges placed and approximately all of them protected their active role at daily life of cityman especially of Turk-Muslim population.

Key Words: Ottoman, Salonica, Islamic Sufism, Dervish Lodge, City, Socio-Cultural Life.

Giriş

Osmanlı toplumunun terbiye ve irfan kültürünün mayalanmasında, tekkelerin icra ettiği vazife; ifa ettiği fonksiyon yadsınamaz boyuttur. Söz konusu müesseseler, erken devirlerde özellikle Balkanlarda, gerek şehirlerde gerek taşrada, Türk-İslam kültürünün teşekkülünde birer kolonizasyon merkezi rolü üstlendiği gibi; sonraki asırlar boyunca da resmi formel öğretim müessesesi durumundaki medrese öğretiminin mütemmimi olarak birer edep ve irfan mektebi olma özelliğini sürdürmüşlerdir.¹

Aslında tüm Osmanlı şehirleri için geçerli olan bu durum, gerek demografisi, gerekse bir liman kenti olmasından mütevellit kesbettiği sosyo-iktisadi yapısı vb nedenlerle, diğerlerine göre daha kozmopolit bir kültürel kompozisyona sahip

¹ Tekkelerin, Osmanlı erken dönemlerinden itibaren yeni fethedilen yerlerin kolonizasyonunda üstlendiği rol ilgi ve araştırma konusu olmuştur. Bu konuda bkz., Ömer Lütfi Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri”, *Vakıflar Dergisi*, II (1942), s.279-386.

Selanik için de geçerlidir.² Balkanlardaki Osmanlı eserlerine dair bir envanter oluşturmağa çalışan E. Hakkı Ayverdi Selanik'te toplam yirmi yedi civarında mektep ve medrese adı çıkarabilmişken kırkın üzerinde tekke ve zaviye adı kaydetmektedir.³ Yine Selanik'in Osmanlı dönemi topoğrafyası üzerine bir araştırma gerçekleştiren Dimitriadi Vasilis şehirde muhtelif devirlerde ihya edilip hizmet veren otuz iki tekkeden bahsetmektedir.⁴ Tekkelerin Osmanlı asırları boyunca muhtelif gerekçelerle ad değiştirdikleri dikkate alınıp bu rakamların söz konusu tekerrürlere bağlı abartılar taşıdığı hesaba katılsa bile, muhtelif tasavvuf okullarına bağlı pek çok tekkenin, şehrin Müslüman sekenesinin dini, sosyo

² XIX. Yüzyılın ikinci yarısında muhtelif gerekçelerle aldığı göçlerden ötürü şehrin nüfusu yarım yüzyılda üçe katlanmıştır Selanik'in XIX Yüzyıl ortasında 50 000 civarında olan merkez nüfusu, Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de yaşadığı siyasi kriz nedeniyle, 1870'te 80 000 ulaştı, 1880'li yıllarda 100 000'i aştı ve 1888'de 120 000'e; yüzyılın sonunda 135 000'e ulaştı. Bu nüfusuyla Selanik Osmanlı Devleti'nin Payitaht İstanbul, İzmir ve Beyrut'tan sonra dördüncü büyük şehri oluyordu. Demografik gelişmelerin ayrıntıları için Bkz. Basil C. Gounaris, "Selanik", *Doğu Akdeniz'de Liman Kentleri (1800-1914)* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1994, s.s.104-105. Gilles Veinstein, *Selanik 1850-1918* (Çev.Cüneyt Akalın), İstanbul 1999, s.68-69; Farklı veriler için : Tayyip Gökbilgin, "Selanik", *İA*, C.X, s.346-347

³ Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri, Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk*, IV, İstanbul 1982, s.264-266.

⁴ Dimitriadi Vasilis, *Topografia tis Thessalonikis kata tin epohi tis Tourkokratias 1430-1912*, Thessaloniki 1983, [Özgün adı: *Δημητριάδης Βασίλης, Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης κατά την εποχή της Τουρκοκρατίας 1430-1912*, Θεσσαλονίκη, 1983],s.378-386. Eseri temin edip ilgili kısmını aslından özetleyen Mariya Nişli'ye teşekkür borçluyum.

kültürel hayatında birer tenevvür ve tenezzüh mekânı olarak cazibesini koruduğunu söylemek zor değildir.

Söz konusu mekânların şehir halkının dini, terbiyevi, sosyokültürel hayatlarındaki etkilerini, gündelik yaşantılarındaki izlerini net olarak ortaya koyabilecek mehazlara; hiç değilse bahse konu dergahlara hangi dönemde kimlerin müdavim olduklarına, her birinin ne kadar bağlısı (müridi) olduğuna dair sağlıklı istatistiki verilere, ne yazık ki sahip değiliz. Bu bilgi kıtlığına rağmen tekkelerin halk arasındaki farklı isimleri bile bize bunların şehirdeki Müslüman halkın gündelik yaşantısı üzerindeki tesirlerine dair fikir verecek ipuçları taşır. Örneğin genelde ya hayır sahibi bânisinin, veya kurucu şeyhinin adıyla adlandırılan bu mekanların her biri haftanın farklı gün veya gecesinde mukabele (ders/zikir) faaliyeti yürütmektedirler ve bu yüzden yerli halk dergahlara eski isimleri yanında mukabele gününe göre ad takmaktadır. Selanik'teki Salı Tekkesi, Çarşamba Tekkesi, Perşembe Tekkesi, Pazar Tekkesi adları bize şehirdeki tasavvufi faaliyetin yoğunluğunu, her gün şehrin bir köşesinde uhrevi zenginliğin yaşandığını gösterir. Yine Debbağlar Tekkesi, Mûy-tâblar (Mutaflar)⁵ Tekkesi, Nalband Tekkesi, Saraçlar (Saraç-hane) Tekkesi), Üzümcüyan Tekkesi⁶ türü isimlendirmeler, söz konusu tekkeleri hangi grupların sahiplendiğini, bir başka okumayla, ehl-i hiref diyebileceğimiz esnaf

⁵ Mûy-tâb veya mutaf ekseriyetle keçi kılından çadır, sergi veya yaygı, heybe, torba, harar türü dokuma malzeme üreten dokumacı esnafın adıdır.

⁶ İsimler için bkz., Vasilis, s.378, 382-383.

grupları arasında bile dergaha bağlılığın ne ölçüde yoğun olduğunu gösterir.

Yerel resmî kaynak durumundaki vilayet salnameleri esas alındığında, yüzyılın son çeyreğinde şehir merkezinde, altı ayrı tasavvuf okulunun şubesi durumunda, ikisi zaviye, toplam yirmi faal tekke (tekye) bulunmaktadır. Bunlar içerisinde en kalabalık olanı Halveti tekkeleridir. Hemen ardından sırayı Kadiri tekkeleri almaktadır. Nakşibendiyye tarikatına mensup iki, Mevleviyye, Rifaiyye ve Sadiyye tarikatlarına ait birer tekke mevcuttur.

Halvetî Tekkeleri

Halvetiyye tarikati, eski Oğuz yurtlarından Harizm’de, “halvet”in tasavvuf terbiyesinin ana esaslarından biri olarak müesses hale getirilmesini öne alan bir okul olarak, XIV. Yüzyılın ikinci yarısında teşekkül etmiştir. Okulun kurucusu (pîr-i evvel) Ömer el-Halvetî (v.1349 veya 1397’dir.⁷ Tarikatın, kendisinden sonraki ikinci ismi (pîr-i sani) Seyyid Yahya-yı Şirvanî (v. 1466) zamanında Azerbaycan’da kabul görüp tekamül dönemine girdiği, müteakiben halifelerince Anadolu’nun muhtelif bölgelerine yerleştiği görülmektedir.⁸

⁷ Ebu Abdullah Siracüddin Ömer bin Şeyh Ekmeleddin el-Lahici el-Halvetî’nin vefatıyla ilgili iki farklı rivayet tekrarlanmaktadır. Krş. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1997 (5. Basım), s.388-389; Semih Ceyhan, “Halvetiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar*, İstanbul 2015, (Edit. Semih Ceyhan içinde), s.696-697.

⁸ Seyyid Yahya’nın, tarikatın Anadolu’da okullaşmasına vesile olan bazı halifeleri şunlardır: Ali Alaeddin Rumi (v.1467), Muhammed Bahaeddin Erzincani (v.1470-71), Habib Karamani (v.1497), Çankırılı Hamza, Şükrullah Karahisari (v.1478).

Okul, Seyyid Yahya'dan itibaren Ruşeniyye, Cemâliyye, Şemsiyye ve Ahmedîyye olmak üzere dört ana kola ayrılmış, ilerleyen süreçte her ana koldan yeni alt kollar ve şubeler taammüm etmiştir. Tarikatın Mısriyye alt kolu, Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî'nin⁹ kurucusu olduğu Ahmedîyye ana koluna bağlı mühim şubelerden biridir. Kurucusu Niyazi-i Mısri (v.1694)'dir.¹⁰ Tarikatın, Sünbüliyye alt kolu ise, Pîr Cemal-i Halveti'ye¹¹ nispet edilen Cemaliyye ana kolunun şubesidir. Bu kolun kurucusu, Cemal-i Halveti'nin en kıdemli halifesi (halifetü'l-hulefa) Yusuf Sünbül Sinan'dır. 1486'da, Koca Mustafa

⁹ Manisa'da 910/1504'de vefat etmiştir.

¹⁰ Malatya Aspozi kasabasında doğan Niyazi-i Mısri, Ezher'de medrese tahsili yaparken Kadiri şeyhine intisap etmiş; 1643'de Kahire'den ayrıldıktan sonra Mısır, Suriye ve Anadolu şehirlerini dolaşmıştır. Uşak'ta iken Elmalı'da tekkesi bulunan Ümmi Sinan'la tanışıp ona intisap ederek dokuz yıl Elmalı'da hizmetinde bulunmuştur. Şeyhinin emriyle Uşak, Çal ve Kütahya'da irşat faaliyetlerini sürdürmüştür. Kadızadeliler hareketinin etkisiyle aleyhinde çıkan bazı dedikodular üzerine 1661 yılında Bursa'ya yerleşmiş, dervişlerinin artmasıyla 1669 yılında Ulucami kurbunda bir dergah inşa ettirmiştir. Mısriyye Asitanesi konumundaki bu dergah XX. Yüzyıl başlarına kadar irşad hizmetini sürdürmüştür. Niyazi-i Mısri Edirne ziyareti esnasında muhtelif sebeplerle önce Rodos'a, sonra Limni'ye sürülmüş ve 16 Mart 1694'de burada vefat etmiştir. Limni'deki kabri üzerinde bulunan ve Sultan Abdülmecid devrinde restore edilen türbesi bu gün yıkık vaziyettedir.

¹¹ Çelebi Halife namıyla anılan Cemal-i Halveti Aksaraylıdır. İstanbul, Karaman ve Tokat'ta tasavvuf erbabının hizmetinde bulunduktan sonra Erzincan'da Seyyid Yahya Şirvani'nin talebelerinden Muhammed Bahaeddin'den icazet alıp Amasya'da irşad faaliyetine başlamıştır. Sultan II. Bayezid ve Koca Mustafa Paşa'nın davetiyle İstanbul'a gelip önce Ayvansaray'da, ardından Koca Mustafa Paşa'daki dergahında post-nişinlik yapmıştır. 1492 yılında kırk dervişle beraber çıktığı hac yolculuğunda Tebük'te vefat etmiştir.

Paşa'daki dergahta Cemal-i Halveti'nin postuna geçen Şeyh Sünbül Sinan'ın irşad faaliyetine başlamasıyla Sünbülüyye teşekkül sürecine girmiştir. II. Bayezid, Yavuz Selim ve Kanuni dönemlerini idrak eden Sünbül Efendi'nin okulu, devrinde İstanbul'un en güçlü mekteplerindendir.¹² Halifelerinden Yakup Germiyani (v.1571) ve Hasan Adli (v.1617) ve Şeyh Muslihiddin'in gayretleriyle tarikatı Balkan coğrafyasına intikal etmiştir.¹³

Selanik'teki toplam dokuz Halvetî tekkesinden sadece üçünün alt kolu belirtilmiştir. Bunlardan ikisi Mısri, birisi Sünbülü Tekkesidir.¹⁴

Şehirdeki alt kolu belirtilmeden zikredilen altı Halvetî tekkesinden ilki Hızır Baba Tekkesidir. İki Şerefe, diğer adıyla Gazi Hüseyin Bey Mahallesinde bulunan tekkenin ilk banisi Hızır Baba'dır. Zikir (mukabele-i şerife) günü Cumadır. Tekke-nişini Şeyh Mustafa Efendi'dir. İkincisi, Musa Baba, diğer adıyla Hacı Musa Baba Tekkesi¹⁵ olup tekkeye adını veren Musa Baba'ya ilişkin net bilgimiz olmamakla birlikte XVI. yüzyıl Bektaşî şeyhiydi. Şehrin kuzeyinde bir tepenin yamacında bu gün ayakta kalabilen tek türbe

¹²¹²¹² İstanbul'da yirmi altı tekkede temsil edildiği rivayet edilmektedir. Sinan Efendi aslen Merzifon'lu olup "Sünbül" lakabı bizzat mürşidi Cemal-i Halveti'ce verilmiştir. Eylül 1529'da vefat eden Sünbül Efendi'nin cenaze namazı, devrin şeyhülislamı Kemal Paşa-zade tarafından Fatih Camiinde kaldırılmış ve dergahın haziresine defnedilmiştir.

¹³ Ceyhan, "Halvetiyye", s.699 vd.

¹⁴ Salname-i Selanik, Defa 2, 1288, s.102-103; ayrıca ek tablo.

¹⁵ Vakıf kayıtlarına dayanarak bir liste oluşturan Ekrem Hakkı Ayverdi, Hacı Musa Zaviyesi, ve Hacı Musa Baba Zaviyesi adıyla birbirinden ayrı iki zaviye göstermektedir. Bkz, Ayverdi, IV/265-266.

onunkidir.¹⁶ XX. Yüzyıl başında silsile değiştirmiş olabilir. Burada onun adına bir mescid de bulunmaktadır.¹⁷ Mukabele günü Cumartesi olup tekke-nişini Şeyh Abdi Efendidir. Bir diğer Halveti tekkesi şehrin eski mahallelerinden Yahya Bali mahallesinde Şerif Ahmed Efendi'nin kurduğu Perşembe Tekkesidir. Mukabele gününün Perşembe olması nedeniyle bu adı almıştır. Şeyhi Mustafa Efendidir. Halveti tekkelerinin dördüncüsü Şeyh Ezheri Ahmed Efendi'nin banisi olduğu Pazar Tekkesidir. Saray-ı Atik mahallesindeki tekkeyi Ayverdi Şabaniyye zaviyesi olarak göstermektedir.¹⁸ Bu mektepte Sünbülüyye gibi tarikatın Cemaliyye ana koluna bağlı bir alt şubesidir.¹⁹ Tekke-nişini Şeyh Salih Efendidir. Son iki Halveti tekkesinden biri Pupara Baba Tekkesi'dir. Pupara-zade Hüseyin Bey yaptırmış olabilir, zira şehrin Yukarı Kale (Kale-i Bala) civarında adına bir camii, hayratını destekleyen güçlü bir vakfı bulunmaktadır.²⁰ Mukabele günü Perşembe olup tekke-nişinliğini Şeyh Said Efendi yürütmektedir. Son tekke adına bir cami de bulunan Ahmed Subaşı mahallesindeki

¹⁶ Turan Akıncı, *Selanik*, İstanbul 2017 (2. Baskı), s.163-164; Türbenin bazı fotoğrafları için bkz., Baki Sarısakal, www.bakisarisakal.com/selanikmusababaturbesi.pdf

¹⁷ Selanik Osmanlı yönetiminden çıktığı sırada dergah ve türbesi hatırına Musa Baba Caddesi de vardı. Baki Sarısakal, s. 7.

¹⁸ Ayverdi, s.266.

¹⁹ Kastamonu'da Şeyh Şaban-ı Veli'ye (v.1568) nispetle ortaya çıkmış bir şubedir.

²⁰ Pupara-zade Hüseyin Bey'in Yukarı Kale'deki cami vakfı XX. Yüzyıl başında hala senelik 12 700 guruşluk iyi bir gelire sahipti Bkz, *Selanik Vilayet Salnamesi*, defa 18, 1322/1904, s. 348; Ayverdi, s.266.

Zindan Tekkesi'dir.²¹ Mukabele günü Pazartesi olup, Şeyh Cafer Efendi tarafından işletilmektedir.

Tarikatın Mısıryye şubesine bağlı iki tekleden ilki, Sultan II. Bayezid devri defterdarlarından Cezeri Koca Kasım Paşa'nın²² yaptırdığı Kasımye (Bayezid) Camii kurbundaki Fethiye Tekkesidir. Bânisi Hamza Çavuş²³ veya halk arasındaki söyleyişle Fethi Babadır. Mukabele günü Cuma olup Şeyh Ali Efendi'nin nezaretindedir. İkincisi Kale-altında (Tahte'l-kale) Kara Baba tekkesidir. Ayverdi, Halveti dergahı olarak belirtmiş, şubesine işaret etmemiştir. Bânisi Kara Baba'ya dair bilgi yoktur. Mukabele günü Cuma gecesi (şeb-i Cuma)'dır. Postnişini Şeyh Mehmed Ali Efendi'dir.²⁴ Bu okulun son şubesi Köprülü-zade Numan Paşa'nın ihya eylediği cami²⁵ içerisinde yaptırdığı kendi adıyla anılan

²¹ Ayverdi, Zindan/İlyas Efendi Dergahı adıyla kaydetmiştir.

²² Cezeri Koca Kasım Paşa, Nişancı Mehmed Çelebi'nin oğlu olup II. Bayezid'in evahir-i saltanatında Anadolu ve Rumeli Defterdarı, Silistre Valisi oldu. Yavuz Selim döneminde tekrar defterdarlığa getirildi. Kanuninin saltanatında dördüncü vezirliğe yükseltildi ise de hayli yaşlanmış olduğundan Bursa'da emekliye çekildi. Camisindeki kitabe kaydı 1492-93 tarihli. Bursa'da medresesi, İstanbul'da camileri vardır. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani* (Haz. Mustafa Keskin ve diğerleri), C. IV/I, İstanbul 1997, s.55.

²³ Ayverdi, eski evkaf kayıtlarında iki yerde banisinin Hamza Çavuş olduğunu neklediyor, s.265.

²⁴ Mitako ve arkadaşlarının kiracı olarak sahip oldukları bezirhane gediğine, arsa sahibi Kara Baba Dergahı şeyhi Mehmet Ali Efendi'nin müdahalesinin önlenmesi ve arsanın civarındaki vakıflarla olan sınır anlaşmazlığının halli için Selanik Valisine 20 Rebiülahir 1276/16 Kasım 1859 tarihli şukka, BOA, A MKT UM, no. 379-18.

²⁵ Fazıl Mustafa Paşa'nın büyük oğlu olan Numan Paşa, 1700 yılında rütbe-i vezaretle kubbe-nişin olmuş, muhtelif valiliklerinden sonra, Sultan II. Mustafa'nın kızı Ayşe

Sünbülü tekkesidir. Mukabele günü Pazartesi; şeyhi, Şeyh Mehmed Efendi'dir.

Kadirî Tekkeleri

İslam tasavvufunun ilklerinden kabul edilen Kadiriyye tarikatının kurucusu kutbü'l-aktab Abdülkadir Geylani (v.1160)'dir. Anadolu'da okullaşması XIII. Yüzyılda Moğol istilasıyla başlamıştır. Eşrefoğlu Abdullah Rumi (v.1470?)'nin temellerini attığı Eşrefiyye kolu ile İsmail Rumi (v.1631)'nin şekillendirdiği Rumiyye kolu, XV-XVI yüzyıllarda tarikatın İstanbul ve Osmanlı coğrafyasında yaygınlaşmasını sağlamıştır.²⁶

Yüzyılın son çeyreğinde Selanik'te alt şubesi belirtilmeksizin, ikisi zaviye, altı Kadiri tekkesi anılmaktadır. Bunlardan ilki Kâtip Muslihiddin Mahallesindeki Cocevi/Çarşamba-i Atik Tekkesidir.²⁷ Eski vakıf kayıtlarına bakılırsa önceleri kurucusunun adıyla Şeyh Osman Halveti Zaviyesi olarak da hizmet vermiştir.²⁸ Bânisi Şeyh

Sultan'la evlendirilmiş, 1710 yılında kısa bir süre sadrazamlık yapmıştır. Ardından, Kandiye, Kıbrıs, üç defa Bosna, Belgrad, Menteşe valiliklerinde bulunmuş 1719 yılı başında hummadan vefat etmiştir. *Sicill-i Osmani*, IV/II, s.161-162.

²⁶ Mesela, Sultan Ahmed Camiinin açılış merasimi sırasında Halveti-Celveti Şeyhi Aziz Mahmud Hüdai Cuma hutbesini okumuş; Şeyh İsmail Rumi ise namazı müteakip Kadiri ayini icra etmişti. Bu tarihten itibaren I. Ahmed her Cuma ikindiden sonra camide Kadiri ayini yapılmasını emretmiştir. Tarikata dair özet malumat için bkz., Adalet Çakır, "Kadiriyye", *Türkiye'de Tarikatlar*, s.159-190.

²⁷ Vasilis, Cocevi Tekkesini, Çivçiv/Çarşamba Tekkesi şeklinde kaydetmektedir. s.381.

²⁸ Ayverdi, tekkenin diğer adını Eski Çarşamba (Çarşamba-i Atik) Tekkesi, tarikat bağlantısını Halveti-Sünbülü olarak vermektedir. S.265-266.

Osman Efendi, mukabele günü Salı, mevcut post-nişini Şeyh Ahmed Efendi'dir. İkincisi, şehrin deniz kıyısında Kanuni Sultan Süleyman zamanında inşa ettirilen Beyaz Kule veya Aslan Kalesi,²⁹ Kelemerye (Kalamarya) Kalesi adıyla maruf (doğu) kapısı bitişiğindeki Kapı Tekkesidir. Banisi Çavuş-zade Ahmed Ağa, mukabele günü Cumadır.³⁰ Şeyh Abdülkadir Efendi vaziyet etmektedir. Üçüncü tekke, Tarakçı mahallesinde, şehrin batı tarafındaki sur kapısı civarında,³¹ Salih (Salı) Tekkesi, diğer adıyla Yenikapı Tekkesidir. Bânisi Salih Baba gözüken tekkenin mukabele günü Salı, tekke-nişini Şeyh Rıza Efendidir. Son Kadiri dergahı Fatih Sultan Mehmed'in azadlılarından ve devrinin devlet adamlarından Yakup Paşa'nın yaptırdığı camiye nispetle oluşan Yakup Paşa Mahallesindeki Yakup Paşa Tekkesi; daha eski adıyla Hortaçlı Şeyh Süleyman Efendi zaviyesidir.³² Tekkenin bânisi kendisi, mukabele

²⁹ *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, (haz. Seyit Ali Karaman, Yücel Dağlı), 8. Kitap, İstanbul 2003, s.68.

³⁰ Ayverdi'nin Vakıf kayıtlarına istinaden, Kelemerye Kapısında, Mehmed Ağa bin Hüseyin Çavuş Kadiri Zaviyesi olarak listeye aldığı zaviye bu olmalıdır. Bu durum yazışmalarda zaman zaman tekke ve zaviyenin birbirinin müteradifi olarak kullanıldığını göstermektedir. Bkz., Ayverdi, s.266

³¹ Şehir krokilerinde Mevlevihane'ye yakın olduğu gözüküyor.

³² Fatih Sultan Mehmed'in azadlılarından olan Yakup Paşa, onun zamanında kapı ağası, ardından 1483'de Bosna, 1485'de Rumeli Beylerbeyi olup 1492'de azl olundu. 1497'de vezirliğe yükseltildiyse de hastalanarak Selanik'de emekliliğe çekilmiş ve 1501'de orada vefat etmiştir. Onun Sn. Katharina kilisesinden dönüştürdüğü camisinin vakfiyesi, vefatından epeyce sonrasına 1510-11 yılına aittir. Ayrıca bir tekke yaptırdığı görünmüyor. Bilakis Selanik'e yakın Hortaç kasabasından Şeyh Süleyman Efendi bir eski Roma binası yanına tekke kurup irşat hizmetine başlamış, Yemen fatihi

günü perşembe, mevcut tekke-nişini Şeyh Ahmed Efendi'dir.³³

Zaviye adıyla hizmet veren iki Kadiri tekkesinden ilki, Akça Mescid mahallesinde kain Kara Ali Zaviyesidir. Bânisi de kendisidir. Mukabele günü Cuma olup tekke-nişini Şeyh Ahmed Efendidir. Zaviye, muhtemelen şehrin Osmanlı kimliğini küle çeviren 1917 büyük yangınında³⁴ yok olmuştur.³⁵ İkincisi Ömer Paşa Konağı³⁶ bitişiğinde bulunan Pişmaniye Zaviyesidir.³⁷ Banisi Hacı Derviş Çelebi, mukabele günü perşembe, şeyhi Şeyh Halil Efendidir.³⁸

Sinan Paşa, bu köhne yapıyı Şeyh Efendi adına güzel bir minare ve bazı eklentilerle camiye çevirtmiştir. Kitabe tarihi 1590 (999)'dır. Krş. *Sicill-i Osmani*, IV/II, s.251; Ayverdi, 261; Kiel, 144-145.

³³ Bkz. Ek tablo.

³⁴ 1890 yangınına göre, Selanik'in özünü Osmanlı kimliğini alıp götüren, yarısından fazlasını küle çeviren 18 Ağustos 1917 büyük yangını ve tahrip ettiği alanlar için bkz., Mark Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler (1430-1950)*, (Çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul 2007, s.327-330

³⁵ Vasilis, s.383.

³⁶ Ömer Paşa, 1871-1873 yılları arasında iki buçuk yıl kadar Selanik valisi olan Ömer Fevzi Paşa olmalıdır. Daha evvel Kırım Harbine katılmış 1857 yılında yeni kurulan Tuna Avrupa Komisyonu Başkanlığına atanarak altı yıl bu görevi sürdürmüştür. Selanik'ten önce İškodra, Bosna, Girit ve Tuna valilikleri yapmış, 1876 yılında kısa süren Zaptiye Nazırlığı görevinin ardından 1878'de Suriye Valisi iken Şam'da vefat etmiştir. *Sicill-i Osmani*, III/604; Akıncı, s.631.

³⁷ Pişmaniye adını nereden aldığını çözemedik. Aynı isimde bir Cami de mevcuttur. Her ikisine Derviş Çelebinin vakfi vardır. Ayverdi, s.262.

³⁸ Eş-Şeyh Halil ibn. Hasan'ın zaviyedarlık tevcih beratına dair 21 Şaban 1275/26 Mart 1859 tarihli vakıf kaydı için bkz., BOA, EV BRT no. 130-26. Daha evvelki asra dair bazı tevcihat kayıtlarına da bakılabilir: Selanik'teki Pişmaniye

Bunun dışında Ayverdi, Sinan Paşa Camiinde³⁹ Mahmud Ağa Kadiri Zaviyesi; Haraccı Kemal Mescidi içerisinde Ayşe Hatun Kadiri Tekke-Zaviyesinden bahsetmektedir.⁴⁰

Eski vakıf kayıtlarına dayanarak bir liste oluşturan Ayverdi'nin çalışmasında, tarikatı belirtilmeksizin bazı zaviyeler geçmekte ise de bunlar ya şehir haricinde bulunmaları, ya da münhedim olmaları veya isim ve silsile değiştirmeleri dolayısıyla Surname kayıtlarında yer almamıştır. Örneğin, Bayazid Baba Zaviyesi, Hacı Musa Zaviyesi, Hüseyin Bey (Pupara-zade) Zaviyesi, Mehmed Çelebi Zaviyesi, Meydan Dede Zaviyesi, Nakkaş Halil Efendi Zaviyesi, Seyfullah Efendi Zaviyesi Ayverdi'nin adını andığı bu tür zaviyeler arasındadır.⁴¹

Nakşibendî Tekkeleri

İsmi XIV. Yüzyılda Aşağı Türkistan'da Buhara'da yaşamış olan Bahaeddin Nakşibend (v.1389)'den alan Nakşibendiyye tarikatının İstanbul ve Anadolu'da okullaşması daha geç olmuştur. İstanbul'da okulun kurucusu, tarikatın Ahrarî koluna mensup Emir Ahmed Buharî

Zaviyesi şeyhi Mehmed Efendi vefat ettiğinden mahlûl şeyhliğin oğlu İsa'ya tevcihi; 15 Cemaziyelevvel 1127/19 Mayıs 1715, *BOA, AE SAMD*, III/74-7406; Selanik'te Pişmaniye Zaviye vakfında Zaviyedarlık cihetinin Şeyh Hasan Efendi'ye Tевcihi, 9 Zilhicce 1195/29 Ağustos 1791, *BOA, C. EV*, no. 264-13469

³⁹ XVI. Yüzyıl ikinci yarısı önemli devlet adamlarından Yemen serdarı ve fatihi Koca Sinan Paşa'nın (v.1596) Osmanlı coğrafyasında yüz kadar caminin banisi olduğu rivayet edilir. *Sicill-i Osmani*, III/120-121.

⁴⁰ Ayverdi, s. 260,266.

⁴¹ Ayverdi, s.265-266.

(v.1561)'dir. Sultan II. Bayezid'in desteğiyle ilk tekkesini Fatih semtinde açtı, bunu 1512'de Ayvansaray'da kurulan ikinci bir tekke izledi. Vefatında Fatih'teki tekkesi yanına defnedildi. Yerine post-nişin olan damadı Mahmud Çelebi, Kanuni Süleyman'ın desteğiyle Edirnekapi'da bir tekke daha inşa etti ve Emir Buhari Tekkesi adıyla anılan üç tekke okulun İstanbul'da köklenip yerleşmesinde mühim görevler üstlendi. Tarikatın Kasaniye kolunu İstanbul'a taşıyan Ahmed Sadık Taşkendi (v.1586), Fatih'teki Buhari tekkesine şeyh oldu ve tekke XIX. Yüzyıl sonlarına kadar aynı aileden gelenlerin idaresinde kaldı. Azerbaycan'dan Diyarbkır'a gelip irşada başlayan Aziz Mahmud Urmevi (v.1639)'nin okul temsilcileri XVII. Yüzyıldan itibaren Doğu Anadolu ve Bursa'da etkin oldular. Fakat, tarikatı Hindistan'a taşıyan İmam-ı Rabbani Ahmed-i Sirhindi (v.1624)'nin temsil ettiği Müceddidiye⁴² kolu ile bağlı şubeleri, ilerleyen süreçte daha etkin olmuşlardır. XVIII. Yüzyıl başında İstanbul'a gelen Murad Buhari (v.1720)'nin Eyüp'te açtığı tekke XX. Yüzyıl başlarına kadar irşat hizmetini sürdürdü.⁴³ Köstendilli Süleyman Şeyhi (v.1819) yirmiden fazla eseriyle Balkanların en tanınmış Müceddidi mensuplarından biri oldu. Yine Mevlana Hahid Bağdadi (v.1827)'den neşet eden

⁴² İmam-ı Rabbani, tasavvufta açtığı çığırdan ötürü "Müceddid-i Elf-i Sani" yani ikinci bin yılın yenilikçisi lakabıyla anılır olmuştur. Okul adını buradan almaktadır.

⁴³ Bu kolun Mekke'de ikamet eden Yekdest Ahmed Cüryani'den (v. 1707) neşet eden Cürcaniyye şubesi temsilcileri Mehmed Emin Tokadi (v.1745), Muhammed Sadık Erzincani (v.1794) eliyle Anadolu'da etkin oldu.

Halidiyye şubesi Anadolu ve Rumeli’de büyük temsil gücüne ulaşmıştır.⁴⁴

Ele aldığımız dönemde, Selanik’te, alt kolu belirtilmeyen iki faal Nakşibendi tekkesi bulunmaktadır. İlki, İki Lüle Tekkesidir. Aynı adı taşıyan mahallede, Koca Kasım Paşa Camii yakınındaki Fethiye Tekkesi doğusundadır. Banisi Horasanî Şeyh Mehmed Efendi’dir. Mukabele günü Çarşamba, post-nişini Şeyh Ali Rıza Efendidir. Sonuncusu, Çelebi Bakkal Mahallesinde Mahkeme-i Şer’iye (Atık Mahkeme) civarındaki Şeyh Haşmet Tekkesidir.⁴⁵ Banisi Topal Mehmed Ağa, mukabele günü Çarşamba, mevcut şeyhi Mustafa Efendi’dir.

Diğer Tekkeler

Selanik’te Mevleviyye, Rifaiyye ve Sadiyye tarikatlarına ait birer tekke bulunmaktadır. Mevlana Celaleddin Rumi’nin (v.1207) okuluna⁴⁶ ait tekkeyi, Sultan I. Ahmed devri devlet adamlarından Ekmekçi-zade Ahmed Paşa⁴⁷ 1615 yılında yaptırmıştır.⁴⁸ Şehrin batı

⁴⁴ Eraydın, s.371-375; Necdet Tosun, “Nakşibendiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar*, s.611-644.

⁴⁵ Sarısakal’ın Ali Paşa Tekkesi adıyla andığı tekke de bu olmalıdır. III. Ahmet devri devlet adamlarından Hekim-zede Ali Paşa (v. 1735) muhtelif görevleri yanında üç defa sadrazam olmuş, sahavet ve hayratıyla da ün kazanmıştır. Selanik’te mektebi mescidi, dolayısıyla adına mahallesi olan Ali Paşa odur. Hal tercümesi için bkz, *Sicill-i Osmani*, III/631-632.

⁴⁶ Tarikatın kuruluş ve yayılışı için bkz., Salih Ahmed Dede, *Mecmuatü’l-Tevarihü’l-Mevleviyye (Mevleviler Tarihi)*, Haz. Cem Zorlu, İstanbul 2003; Sezai Küçük, “Mevleviyye”, *Türkiye’de Tarikatlar*, s.489-1517; Eraydın, s.342-351.

⁴⁷ Edirneli olan Ahmed Paşa maliye bürokrasisinden sivrilmiştir. Cizyedar, mukataacı, defterdar oldu. 1598’de

çıkışında, Yenikapı haricinde sura yakın, denize hakim yüksekçe bir zemin üzerinde inşa edilmiştir. Evliya Çelebi'nin Selanik tekkeleri içinde sitayişle övdüğü tek tekke Mevlevihanedir. Haremi ayrı bir kale duvarı gibi Demirkapılı bir avlu içerisindedir. Semahanesinin üstündeki kubbe İstanbul Beşiktaş Mevlevihanesinin kubbesine benzetilmiştir. Nakış işlemeleri, mihrap ve kürsüsündeki ağaç işleri, zikıymet avizeleriyle görkemli bir mekandır.⁴⁹ Zengin vakıfları sayesinde matbah-ı imaretinde zengin-fakir pek çok kimse nimetlenmektedir. Asitane statüsündeki dergahın mukabele günü Pazartesi, şeyhi Mehmed Ali Dede Efendi'dir. Bazı arşiv kayıtları, gerek Mevlevihane dergahı şeyhlerinin gerekse dervişlerinin ve hizmet eden fukaranın XVIII yüzyıl başlarından itibaren, kendi vakıf gelirleri haricinde, devlete ait mukataalardan, özellikle Selanik tuzla (memleha) gelirlerinden yapılan aktarmalarla ayrıca desteklendiğini göstermektedir.⁵⁰

azledildi, ancak Sultan Ahmed devrinin başlarında Başdefterdarlığa yükseltildi. On yılı aşkın defterdarlığı vardır. 1612'de Rumeli, ardından Halep valisi, 1615'de Sadaret Kaymakamı oldu. 1617'de sadaret değişikliğinin üzüntüsüyle vefat etti. Şehzadebaşı'nda medresesi, Ereğli'de hanı vardır. Vefatında bin yük akçesi çıktı. *Sicill-i Osmani*, I/210.

⁴⁸ Salih Ahmed Dede, s.162

⁴⁹ *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 8/71.

⁵⁰ Örneğin bkz., Mutad üzere Selanik Mevlevihanesi şeyhi ve mezkur mevlevihane fukarası nafaka ve kisve-bahası olarak Selanik Memlehası (tuzla) mukataası malından eminlerince verilen meblağın mahsubuna dair tezkire, 15 Safer 1124/24 Mart 1712, *BOA AE SAMD*, III/ 67-6745; Selanik Mevlevihanesi şeyhi nafaka ve kisve-bahasının Küçük Ahmed Paşa oğulları Ali Bey ve Mehmed Bey uhdesindeki Selanik ve tevabii memlehası mukataası akçesinden tesviyesi 17Rebiülevvel 1157/30 Nisan 1744, *BOA, AE SMD* I/174-

Tarikatın piri Seyyid Ahmed er-Rifai'ye (v.1182) nispet edilen Rifaiyye, aslında erken dönem tarikatlerden biridir. Anadolu'daki mevcudiyetleri XIV. Yüzyıl başlarından itibaren görülmekte ise de, tarikatın devlet merkezindeki asıl nüfuzu, XVIII. Yüzyıl başlarında muhtelif şubeleri temsil eden şeyhlerin arka arkaya asitane açarak şehir hayatında müesses hale getirmesiyle başlamıştır. Bunlardan biri İstanbul'a gelip Üsküdar'da kendi namına tekkesini (Üsküdar Rifai Asitanesi) kuran Mehmed Hadidi (v.1756)'dir. Yine okulun Marifiyye kolunun piri Seyyid Mehmed Marifi (v.1824), Edirne'den İstanbul'a gelip Kartal'da kendi tekkesini (Marifi) açmıştır. XIX. Yüzyılda İstanbul'da yirmi altı Rifai tekkesi mevcuttur, XX. Yüzyıl başında bu rakam otuz sekize çıkmıştır. Bursa Kütahya Kastamonu gibi Anadolu şehirleri yanında Edirne XVIII. Yüzyıl başından itibaren Rifailiğin önemli merkezlerinden biri olmuştur.⁵¹

Selanik'te Rifai Tarikatına bağlı tek tekke, Kara Hacı Mahallesi'nde, Yenikapı içerisinde Kuru Çeşme veya Horhor-su Meydanında bulunan Seyyid Şeyh Hacı İbrahim Efendi Rifai Tekkesi'dir. Tarikatın Piri Ahmed er-Rifai'nin Hz. Hüseyin soyundan geldiği göz önüne alınırsa Hacı

13479. Mevlevihaneye dair arşiv malzemesinin ayrı bir çalışmada değerlendirilmesi düşünülmektedir.

⁵¹ Edirne'ye Rifailik 1737 yılında Bağdat'tan göç eden Şeyh Ali eş-Şeyba tarafından getirilmiştir. Daha sonra Mustafa Kabuli Efendi'nin (v.1829) kurduğu Kabuli Tekkesi ve Kanatlı Köprü Dergahının temsil ettiği iki Rifai merkezi ortaya çıkmıştır. Ayrıntılar için bkz., Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul 2013, s.398-423; Eraydın, s.439-443; Mustafa Tahralı, "Rifaiyye", *Türkiye'de Tarikatlar*, s.288-299, 313-329.

İbrahim Efendi'nin de bu şecereye mensup olduğu düşünülebilir. Vilayet Salnamesinde adı Şeyh İbrahim Bağdadi Baba olarak kayıtlıdır.⁵² Mukabele günü Cumartesi, tekke-nişini Şeyh Ali Rıza Efendi'dir.⁵³

Selanik'te temsil edilen sonuncu Tarikat Sadiyye, adını okulun piri Şeyh Sadeddin Cebavi'den (v. 1180) almaktadır. Zaviyesini Suriye'nin Kunaytra bölgesinde Ceba'da kuran Sadi tarikatının İstanbul'a gelişi oldukça geç bir dönemde, Sultan III. Mustafa'nın devr-i saltanatında, Abdüsselam eş-Şeybani'nin (v.1751) intikaliyle başlamış ve tarikatın Selamiyye kolu oluşmuştur. Şeyh İbrahim Ebu'l-Vefa'nın (v.1756) Eyüp'te kurduğu tekke ile Vefaiyye kolu neşet etmiştir. Sadiyye tarikatı, Balkanlar'da daha çok İškodra'lı Süleyman Acizî Efendi (v.1737)'nin adına teessüs eden Acizyye kolu ile yerleşmiştir. Acizi Baba, önce Yakova'da ardından Prizren'de Maraş semtinde birer tekke kurmuş, ardından Kosova Yakova'da iki tekke daha açılmış, bunları Nobırda, Gilan ve Priştine'de açılan tekkeler izlemiştir. Makedonya'da Üsküp ve Köprülü, Bulgaristan'da Köstendil ve Rusçuk'ta Sadi tekkeleri hizmet vermişlerdir.⁵⁴

Sadî Tekkesi, Ali Paşa Mahallesindedir. Banisi Hamza Çavuş gösterilmiştir. Ancak burada bir isim karışıklığı söz konusudur. Selanik'te ilk defa Türk kültürel eserlerinin temelini atan,

⁵² *Salname-i Selanik*, defa 2, 1288, s.102-103

⁵³ *Salname-i Selanik*, defa 2, 1288, s.102-103; ayrıca Ek tablo.

⁵⁴ Hür Mahmud Yücer, *Şeyh Sadeddin Cebavi ve Sadilik*, İstanbul 2011, s.55-58, 205-211, 235-250; Aynı müellif, "Sadiyye", *Türkiye'de Tarikatlar*, s.223-270.

fetihden sonra şehrin ilk yerel yöneticilerinden olan kişi Hamza değil, Sungur Çavuş'tur. Muhtelif yerlerdeki hayratı yanında burada bir medrese, mescid ve zaviye açmıştır.⁵⁵ Yine şehrin kuzeyindeki Yedi Kule adlı kale manzumesi de o dönemde inşa edilmiştir. Şehirde onun hatırası, Çavuş Bey Mahallesi adıyla bir mahallede yaşatılmıştır. Sungur Çavuş'la karıştırılan Şarabdar Hamza Bey ise daha sonra 1460'larda yöneticilik yapmış; kızı Hafza Hatun onun adına bir camiye 1468 yılında tamamlatmıştır.⁵⁶ Bu bilgiler göz önüne alındığında Sadi Tekkesi Selanik'in en eski zaviyesidir. Tarikatın, bu dergahı ne zaman devraldığı henüz net olarak bilinmemektedir. Mukabele günü Pazar, tekke-nişini Şeyh Ahmed Efendi'dir.⁵⁷

İncelediğimiz tekkelerin bağlı olduğu tarikat kollarına yukarıda işaret ettik. Osmanlı coğrafyasındaki bütün büyük tasavvufi okullar şehirde söz konusu tekkelerce temsil edilirken Bektaşîyye tarikatına bağlı tekke bulunmaması dikkati çekebilir. Bunun sebebi malumdur. 1826 yılında Yeniçeri Ocağı lağvedilirken, ocakla yakın ilişkisi bulunduğu düşünülen tekkeler de kapatılmış; daha doğrusu tekkelerin birçoğuna devlet tarafından şeriata ve Ehl-i sünnete bağlılıklarıyla bilinen Nakşibendi ve diğer tarikat

⁵⁵ Daha evvel Manastır'da bir medrese ve zaviye kuran Sungur Çavuş'un bunlarla ilgili vakfiyesi tarihi 1435; Selanik'teki camisinin kapı kitabesi 1443 tarihli. Krş., Kiel, s.130; Tayyip Gökbilgin, "Edirne Şehrini Kurucuları", *Edirne 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı*, Ankara 1965, s.175.

⁵⁶ Ayrıntılar için bkz., Kiel, s.129-132.

⁵⁷ Ek tablo.

şeyhleri postnişin olarak tayin edilmişler;⁵⁸ bu nedenle Bektaşî tekkelerinde zorunlu bir silsile ve yol değişikliği yaşanmıştır. Mevcut vaziyet, bu zorunlu değişimin tesirlerinin sürdüğüyle izah edilebilir. Yukarıda Halvetî tekkeleri arasında zikrettiğimiz Musa Baba Tekkesi muhtelif yerlerde Bektaşî dergahı olarak gösterilmektedir.⁵⁹

Bu dönem Selanik tekkelerine ilişkin altı çizilmesi gereken bir başka husus, tekke-vakıf ilişkisine dairdir. Osmanlı döneminde imar ve ihya edilmiş pek çok dini, terbiyevi, sosyokültürel yapı örnekleri gibi, Selanik tekkelerinin hepsi gerek teessüsü gerekse hizmetini sürdürmesi için vakıf desteğine bağlanmışlardır. Ancak üzülererek söylemek gerekirse, yine bu son dönemde, söz konusu tekkelere bağlı vakıfların büyük çoğunluğu gelirden tamamen mahrum, ya da geliri masraflarına vefa etmeyen bî-kudret veya bî-vefa vakıf durumuna düşmüştür. Tekke-dergah vakıfları içerisinde sadece dördü gelire sahiptir. Bunlardan Ekmekçi-zade Ahmet Paşa tarafından bina edilen Yenikapı haricindeki Mevlevihane Dergahı, yıllık tahmini sekiz-dokuz yüz lira gelire sahip olup vakfı “müstesna vakıf” statüsüyle şeyhi tarafından yönetilmektedir.⁶⁰ Yıllık gelire sahip diğer üç tekke vakfı ise Kapu (Çavuşzade Ahmed Ağa) Tekkesi,

⁵⁸ Mesela bkz., İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul 1989, s.143-144, 250-253.

⁵⁹ “Baba” sıfatı da bu bağlantıya ipucu oluşturmaktadır. Hızır Baba, Kara Baba tekkeleri için de aynı şey düşünülebilir.

⁶⁰ Müstesna vakıflar, idaresi doğrudan mütevellilerince vaziyet edilip dışarıdan müdahale edilmeyen, yönetimi bakımından en güçlü vakıflardır. Ancak içeriden dışarıdan vaki bir takım şikayetler üzerine kontrol murakabeye tabidirler.

Salı (Cocevi) Tekkesi ve Kara Baba Tekkesi vakıflarıdır.⁶¹ Diğer tekke ve dergah evkafının tamamı “bî vefa” vakıf durumundadır.⁶²

Sonuç

Selanik tekkelerinin XIX. Yüzyıl son çeyreğindeki kısaca özetlenen panoramik görüntüsü, geniş dağılımlı bir tasavvufi zenginliğin, bu devrede de hala Müslüman sekenenin dini, sosyo-kültürel hayatında hükümferma olduğuna işaret etmektedir. Şehirde Müslümanların yerleşik bulunduğu muhtelif mahalle ve semtlerde, bir kısmı cami mescit ve medreselerle bütünleşik altı ayrı tarikat koluna mensup yirmi civarındaki tekke veya dergah, aktif hizmetini sürdürmektedir. Cumartesi ve pazar dahil haftanın her günü veya gecesi şehrin muhtelif noktalarında bir kaç tekkede programlı ders (mukabele) yapılmaktadır. Halk arasında bazı tekke ve dergahlar için yapılan Debbağlar Tekkesi, Muy-tâblar (Mutaflar) Tekkesi, Nalband Tekkesi, Saraçlar (Saraç-hane) Tekkesi), Üzümcüyân Tekkesi türünden adlandırmalar, bu mekanlara şehirdeki muhtelif esnaf ve ticaret gruplarınca da ne kadar ilgi itibar gösterildiğine işaret etmektedir.

Farklı yaşlardan, meslek ve meşrepten insanların buluşma yeri olan tekke ve dergahların

⁶¹ Bu üç tekke vakfı sırasıyla 8 580, 9 660 ve 2 400 gurusluk varidat-ı seneviyeye sahiptir.

⁶² Diğer yapılar ve vakıf ilişkisi için bkz., Osman Köksal, Osmanlı Şehrinin Kandilleri mi Sönüyor? XIX. Yüzyıl Sonunda Selanik'te Maddi Müzayaka İçerisine Düşen Bazı Vakıflar Üzerine Bir Değerlendirme”, *IX. Uluslararası Balkan Tarihi Sempozyumu (1-5 Haziran 2016 Saraybosna) Bildirileri*, C.II, Ankara 2016, s.702-709.

sadece bir ekstra ibadet veya zikir mekanı olmadığını; bilakis buraların günlük hayatın koşturması ve bunun yüklediği stres altında bunalan şehirlinin dünyevi meşgalelerin ağır havasından sıyrılıp ruhen rahatladığı teneffüs mekanları olduğunu gözden uzak tutmamak gerekir. Takdir edileceği üzere tekkeler, Tasavvuf kültürünün ve onun alt bileşenleri olan edebiyat ve musikisinin terbiye ve icrasında da başat rol oynamaktadırlar. Böyle bakıldığında Selanik'in, son zamanlara kadar oldukça canlı, renkli bir tasavvufi yelpazeye sahip olduğunu söylemek zor değildir.

Şehirdeki tekke ve zaviyeler içerisinde, bağlı olduğu tarikatlar bakımından en kalabalık grubu Halvetî tekkeleri oluşturmaktadır. İkinci ve üçüncü sırayı Kadirî ve Nakşî tekkeleri almaktadır. Bektaşî tarikatının şehirde temsil edilmiyor görünmesi yukarıda değinildiği üzere Yeniçeri Ocağı'nın lağvı sırasında Bektaşî tekkelerinin diğer tarikat okullarına devri ile alakalıdır.

Kaynakça

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Fon ve defter ve belge numaraları dipnotlarda verilmiştir.

Salname-i Selanik, 1288, defa 2; 1320, defa 17; 1322, defa 18; 1324, defa 19.

Adıyeke, Nükheth-Nuri, “1912-1924 Yılları Arasında Selanik'te El Konulan Müslüman Vakıf Emlakı ve Eşyası”, Uluslararası Balkanlar'da Türk Varlığı Sempozyumu (13-1 Mayıs 2010), Manisa) Bildirileri Kitabı, II.

Akıncı, Turan, Selanik, Belge Yay. İstanbul 2017.

Androudís, Pascalis, “Ottoman Thessaloniki in the End of 19th Its Builds Space”, Sultan II. Abdülhamit Sempozyumu (21-21 Şubat 2014 Selanik) Bildiriler Kitabı, C.III, TTK, Ankara 2014, s.139-158.

Ayverdi, Ekrem Hakkı, Avrupa’da Osmanlı Mimari Eserleri, Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk, C.IV, Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1982.

Barkan, Ömer Lütfi, “Şehirlerin Teşekkül ve İnkişaf Tarihi Bakımından Osmanlı İmparatorluğu’nda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tazına Ait Araştırmalar”, İÜİFM, 23, 1-2 (1962-1963), s.239-296.

Ceyhan, Semih, “Halvetiyye”, Türkiye’de Tarikatler (Edit. Semih Ceyhan), İSAM Yay., İstanbul 2015,

Çakır, Adalet, “Kadiriyye”, Türkiye’de Tarikatler (Edit. Semih Ceyhan), İSAM Yay., İstanbul 2015, s.159-208.

Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, Marmara Ü. İFAV Yay., İstanbul 1997.

Gounaris, Basil C., “Selanik”, Doğu Akdeniz’de Liman Kentleri (1800-1914), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1994, s.103-120.

Gökbilgin, Tayyip, “Selanik”, İA, C.X, MEB, İstanbul, s.337-349.

Gündüz, İrfan, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, Seha Nesriyat, İstanbul 1989.

Kiel, Machiel, “Notes on the History of Some Turkish Monuments in Thessaloniki and Their Founders”, *Balkan Studies*, 11/1 (1970), Thessaloniki, p.126-147.

Köksal, Osman, “ Osmanlı Şehrinin Kandilleri mi Sönüyor? XIX. Yüzyıl Sonunda Selanik’te Maddi Müzayaka İçerisine Düşen Bazı Vakıflar Üzerine Bir Değerlendirme”, IX. Uluslararası Balkan Tarihi Sempozyumu (1-5 Haziran 2016 Saraybosna) Bildirileri, C.II, Ankara 2016, s.699-712.

Küçük, Sezai, “Mevleviyye”, *Türkiye’de Tarikatlar* (Edit. Semih Ceyhan), İSAM Yay., İstanbul 2015, s.489-536.

Mazower, Mark, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler (1430-1950)*, (Çev. Gül Çağalı Güven), YKY, İstanbul 2007.

Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani Yahud Tezkire-i Meşahir-i Osmaniyye* (Haz. Mustafa Keskin ve diğerleri), C.I-IV, Sebil Yayınevi, İstanbul 1996.

Sarısakal, Baki,
www.bakisarisakal.com/selanikmahalleleri PDF

Tahralı, Mustafa, “Rifaiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar* (Edit. Semih Ceyhan), İSAM Yay., İstanbul 2015, s.285-334.

Tosun Necdet, “Nakşibendiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar* (Edit. Semih Ceyhan), İSAM Yay., İstanbul 2015, s.611-692.

Vasilis, Dimitriadi, *Topografia tis Thessalonikis kata tin epohi tis Tourkokratias*

1430-1912, Thessaloniki 1983 [Özgün adı: Δημητριάδης Βασίλης, Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης κατά την εποχή της Τουρκοκρατίας 1430-1912, Θεσσαλονίκη, 1983]

Veinstein, Gilles, Selanik 1850-1918 (Çev. Cüneyt Akalın), İletişim Yay. İstanbul 1999.

Yücer, Hür Mahmud, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İnsan Yay., İstanbul 2003.

....., “Sadiyye”, Türkiye’de Tarikatler (Edit. Semih Ceyhan), İSAM Yay., İstanbul 2015, s.223-275.

Ek-1; Nefs-i Selanik'te mevcut tekaya ve zevaya; mukabele-i şerife günleri, tarikleri ile ism-i şöhretleri, ibtida-yı banileri ve mahallesi ile semtleri ve şimdiki postnişinleri					
İsim ve Şöhetleri	Mahallesi ile Semtleri	Tarikleri	Mukabele-i şerife günleri	İbtida Banileri	Şimdiki Postnişinleri
Cocevi(Salı) Tekyesi	Katip Musluhiddin mahallesinde	Kadiriyyeden	yevm-i Salı	Şeyh Osman Efendi	Şeyh Ahmet Efendi
Fethiye Tekyesi	Kasımiye cami-i şerifi kurbunda	Halvetiyye/Mısr.	yevm-i Cum'a	Fethi Baba	Şeyh Ali Efendi
Hızır Baba Tekyesi	İki Şerefe mahallesinde	Halvetiyyeden	"	Hızır Baba	Şeyh Mustafa Efendi
İki Lüle Tekyesi	İki Lüle mahallesinde	Nakşibendiyyeden	yevm-i Çarşamba	Horasani Şeyh Mehmed Efen.	Şeyh Ali Rıza Efendi
Kapu Tekyesi	Gelemeriye kapısı ittisalinde	Kadiriyyeden	yevm-i Cuma	Çavuşzade Ahmed Ağa	Şeyh Abdülkadir Efendi
Kara Ali Zaviyesi	Akça Mescid mahallesinde	Kadiriyyeden	"	Kara Ali	Şeyh Ahmet Efendi
Kara Baba Tekyesi	Tahtel kal'a civarında	Halvetiyye/Mısr.	şeb-i Cuma	Kara Baba	Şeyh Mehmed Ali Efendi
Mevlevihane	Yenikapu haricinde	Mevleviyyeden	yevm-i Pazartesi	Ekmekcizade Ahmed Paşa	Mehmed Ali Dede Efendi
Musa Baba Tekyesi	Musa Baba mahallesinde	Halvetiyyeden	yevm-i Cumartesi	Musa Baba	Şeyh Abdi Efendi
Numan Paşa Tekyesi	derun-ı cami-i müşarun ileyh	Halvetiyye/Sünb.	yevm-i Pazartesi	Köprülüzade Numan Paşa	Şeyh Mehmed Efendi
Pazar Tekyesi	Saray-ı atik mahallesinde	Halvetiyyeden	yevm-i Pazar	Şeyh Ezheri Ahmed Efendi	Şeyh Salih Efendi

Pençeşenbe Tekyesi	Yahya Bali mahallesinde	Halvetiyyeden	yevm-i Pençeşenbe	Şerif Ahmed Efendi	Şeyh Mustafa Efendi
Pişmaniye Zaviyesi	Ömer Paşa Konağı ittisalinde	Kadiriyyeden	"	Hacı Derviş Çelebi	Şeyh Halil Efendi
Pupara Baba Tekyesi	Kale-i Bala'da (?)	Halvetiyyeden	"	Pupara Baba	Şeyh Said Efendi
Rifai Tekyesi	Horhor-su meydanında	Rifaiyyeden	yevm-i Cumartesi	Şeyh İbrahim Bağdadi Baba	Şeyh Ali Rıza Efendi
Sa'di Tekyesi	Ali Paşa mahallesinde	Sa'diyyeden	yevm-i Pazar	Hamza Çavuş	Şeyh Ahmet Efendi
Salı Tekyesi	Tarakçı mahallesinde	Kadiriyyeden	yevm-i Salı	Salih Baba	Şeyh Rıza Efendi
Şeyh Haşmet Tekyesi	Mahkeme-i şer'iyye civarında	Nakşibendiyyeden	yevm-i Çarşamba	Topal Mehmed Ağa	Şeyh Mustafa Efendi
Yakub Paşa Tekyesi	Yakub Paşa mahallesinde	Kadiriyyeden	yevm-i Pençeşenbe	Şeyh Süleyman Efendi	Şeyh Ahmed Efendi
Zindan Tekyesi	Ahmed Subaşı mahallesinde	Halvetiyyeden	yevm-i Pazartesi	Şeyh Cafer Baba	Şeyh Cafer Efendi

Kaynak: *Salname-i Selanik*, Defa 2, 1288 (1871), s.102-103



Belge 1: Ekmekçizade Ahmet Paşa'nın İhya
Eylediği Selanik Mevlevihanesi Postnişini Edhem
Efendi'nin Vefatı Vukuuna Mebni Meşihat-ı
Mezkurenin Oğlu Emin Efendiye Tevcihine Dair
11 Şevval 1269 Tarihli Arz tezkeresi



Fotoğraf 1: Selanik Mevlevihanesi

**OSMANLI DÖNEMİ BALKAN
VAKIFLARINDA GÜNDELİK HAYAT –
TIRNOVA ÇATALZADE MAHMUD EFENDİ
VAKFI ÖRNEĞİ-**

***Everyday Life in the Balkan Foundations during
the Ottoman Period -Example of Tarnavo
Çatalzade Mahmud Efendi Foundation-***

Selçuk DEMİR*

Özet

Çatalzade Mahmud Efendi; Rumeli'nin çeşitli şehirlerinde kadılık ve müfettişlik görevlerinde bulunmuştur. Kendi adına Tırnova'da bir cami yaptırmış ve vakıf tesis etmiştir. Vakıfla ilgili bilgiler günümüzde Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan vakfiyede mevcuttur. Vakfiye; vakfin gelir kaynakları ve vakıftan yapılan harcamaların yanı sıra vakıf personeline yönelik çeşitli öğüt ve tavsiyeleri içermektedir. Mahmud Efendi görev süresince kendisine iletilen sosyal ve ekonomik sorunları dikkate almış ve mütevellî, imam, müezzin gibi vakıf görevlilerine yönelik çeşitli uyarılarda bulunmuştur. Bu çalışmada arşiv kaynakları ışığında Çatalzade Mahmud Efendi Vakfı hakkında bilgiler verilmiş, ayrıca vakıf personeline yapılan öğüt ve uyarılar ışığında Osmanlı Dönemi'nde Balkanlarda gündelik hayata dair tespitlerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Çatalzade Mahmud Efendi, Balkan Vakıfları, Gündelik Hayat, Tırnova

Abstract

Çatalzade Mahmud Efendi; worked as kadi and superintendent in various cities of Rumelia. He constructed a mosque on his behalf and established a foundation in Tarnavo. The information related with the foundation is in the foundation certificate-charter in the archives of the General Directorate of Foundations. The foundation certificate-charter includes the income sources and expenditures of the foundation, moreover there are also advices and recommendations regarding the

* (Yrd. Doç. Dr.); Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye

employees of the foundation. Mahmud Efendi, pondered upon social and economic problems conveyed to himself during his term of office, and in order to prevent such problems, he gave various warnings to the personnel of foundation like trustees, imam, and muezzin. In this study, information was given regarding the foundation of Çatalzade Mahmud Efendi in the light of the archival resources; moreover, in the consideration of the advice and recommendation given to the personnel of the foundation, some observations and determinations were made about the daily life in the Balkans under the Ottoman Rule.

Key Words: Çatalzade Mahmut Efendi, Balkan Foundations, Everyday Life, Tarnavo

Giriş

Tırnova Şehri; Bulgaristan'ın kuzeydoğusunda, Balkan Dağları'nın kuzey yamaçlarından çıkarak Tuna Nehri'ne ulaşan Yantra Suyu'nun kayalık ve kademeli yamaçları üzerinde kurulmuştur.¹ Traklar, Makedonya Krallığı, Roma İmparatorluğu, I. ve II. Bulgar Krallıkları ile Bizans İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altına girmiştir.² Osmanlılar tarafından Yıldırım

¹Machiel Kiel, "Tırnova", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 41, İstanbul 2012, s. 118, Svetlana İvanova, "Tırnova", *Encyclopedis of Islam (EI²)*, v. X, Leiden 2000, s. 547, P.L. İnciciyan-H.D. Andreasyan, "Osmanlı Rumelisi'nin Tarih ve Coğrafyası", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, c. 4-5, İstanbul 1975-1976, s. 128.

²Nikolay Todorov, *Bulgaristan Tarihi*, (Çev. Veysel Ataman), Öncü Kitabevi, İstanbul 1979, s. 9-13, Hristo Hristov, *A History of Bulgaria*, Sofia Press, Sofia 1985, s. 9-61, L. S. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, Rinehart & Winston Press, Newyork 1961, s. 27-28, Georges Castellan, *Balkanların Tarihi 14-20. Yüzyıl* (Çev. Ayşegül Yaraman Başbuğu), Milliyet Yayınları, İstanbul 1995, s. 36-44, R. J. Crampton, *Bulgaristan Tarihi*, JeoPolitika Yayınları, İstanbul 2007, s. 1-23, Ayşe Kayapınar, "İki Balkan Şehri Tırnova ve Vidin'de Türkler", *Abant İzzet*

Bayezid Dönemi'nde fethedilmiş³ ve Niğbolu Sancağı'na tabi bir kaza merkezi haline getirilmiştir.⁴

Osmanlılar tarafından Tırnova Şehri'nde bir kısım düzenlemeler yapılmıştır. Fetih sırasında buradan göç eden gayrimüslim reayanın yerine, şehre bir miktar Müslüman nüfus yerleştirilmiş ve bunların bir kısmı kaleyi korumakla görevlendirilmiştir. Burada yer alan kilise camiye çevrildiği gibi, Yıldırım Bayezid tarafından bir zaviye ve medrese inşa ettirilmiş ve bunların her türlü ihtiyacını karşılamak amacıyla iki köyün vergi geliri buraya aktarılmıştır. Bu imar faaliyetleri daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. II. Murad Dönemi'nde bir cami, bir imaret ile çok sayıda değirmen, hamam ve dükkân inşa ettiren Firuz Bey, tasarrufunda olan beş köyün gelirini buraya tahsis etmiştir.⁵ Tırnova'nın gelişimi XVI. ve XVII.

Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, c. 2/9, Bolu 2004, s.117-141.

³ Halil İnalçık, "Bayezid I", *DİA*, c. 5, İstanbul 1992, s. 232-233, Machiel Kiel, "Mevlana Neşri and the Towns of Medieval Bulgaria", *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.L Menage* (Ed. Colin Heywood and Colin Imber), Isis Press, İstanbul 1994, s. 180-184.

⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d) 11, s. 269-323, BOA Tapu Tahrir Defteri (TT.d) 416 s. 490-511, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü (TKGM) Tapu Arşivi Daire Başkanlığı (TADB) Tapu Tahrir Defteri (TTD) 58, s. 275, BOA TT.d 713, s. 32, BOA TT.d 775, s. 158, BOA TT.d 847, s. 19.

⁵ BOA MAD.d 11, s. 273-279, BOA TT.d 382, s. 769-800, Stefka Parveva, "Intercultural Contact and Interaction in the Ottoman Period: the Zaviye Kavak Baba and the Church of the Holy Forty Martyrs in the Real and Imaginary World of Christians and Moslems in the Town of Veliko Tarnovo (15th-19th c.)", *Bulgarian Historical Review*, v. 30/1-2, 2002, s. 13-19.

yüzyıllarda da sürmüş, gerek devlet adamları ve gerekse diğer şahıslar tarafından birçok vakıf eseri inşa edilmiştir. Tınova'nın mamur bir hale gelmesi için katkıda bulunan devlet adamlarından biri de Çatalzade Mahmud Efendi'dir.

Çatalzade Mahmud Efendi'nin soyu Seyyid Ahmed Efendi'ye dayanmaktadır.⁶ Rumeli'nin çeşitli kazalarında kadılık yapmış, 1593-1606 Osmanlı-Avusturya ve 1603-1618 Osmanlı-Safevi savaşlarında orduda müfettiş-i emval olarak bulunmuştur. Vezir Ahmed Paşa'nın 2 Eylül 1608 tarihli bir tezkiresine göre 300 akçe yevmiye ile Tırnova kadılığı ve müfettiş-i emvallik görevlerini yerine getiren Çatalzade Mahmud Efendi'ye Hotaliç kadılığı da tevdi edilerek Tırnova ve Hotaliç kadılığını bir arada yürütme görevi verilmiştir.⁷ XVII. yüzyıl divan şairlerinden Filibeli Vecdî eserinde Çatalzade Mahmud Efendi'ye yer vermiştir.⁸ Çatalzade Mahmud Efendi'nin yeğenlerinden Ali Efendi Berkofça; Ahmed Efendi ise Babadağı, Ruskasrı, Siroz ve Temeşvar kadılıkları yapmıştır.⁹ Ölüm tarihi hakkında kesin bir bilgi olmayan Çatalzade Mahmud Efendi, kendi adına bir cami bina ettirmiş ve vakıf kurmuştur.

⁶ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, (VGMA), Defter No: 624, s. 216.

⁷ Ercan Alan, *Kadıasker Ruznamçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2015, s. 102.

⁸ Hasan Kavruk-Bahir Selçuk, *Filibeli Vecdî ve Dîvânı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, Malatya 2009, s. 267-268.

⁹ E Alan, *a.g.e.*, s. 396, 450, 1282, 1327, 1386.

Çatalzade Mahmud Efendi Vakfı

Çatalzade Mahmud Efendi vakfı ile ilgili bilgiler Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde 624 nolu vakıf defterinin 216-218. sayfaları arasında yer almaktadır.¹⁰ Vakfiye; 1 Ramazan 1029/31 Temmuz 1620 tarihinde Tırnova kadısı Ahmed Efendi tarafından düzenlenmiştir. Vakfiye; vakfin banisi adına yapılan Çatalzade Mahmud Efendi Camii ile vakıf görevlileri ve vakıftan yapılan harcamalar hakkında bilgiler vermektedir.

Çatalzade Mahmud Efendi Camii; Tırnova Şehri'nde Veli Kasım Paşa Mahallesi'nde kurulmuştur. Büyük ve geniş bir çatı ile çevrili olan cami, hilal şeklinde bir mihraba sahiptir. Caminin bir tarafı Hamza Bey evi, bir tarafı Halil Hoca evi, bir tarafı Lofçevî Şeyh Muslihiddin Efendi evi, bir tarafı Yarka Ahmed evi ve diğer tarafı da tarik-i amm ile çevrilidir. Vakfin banisi Çatalzade Mahmud Efendi vakfiyesinde müminlerin farz, vacip ve sünnet namazlarını eda etmesi, dua etmesi ve dualarında kendisine yer vermeleri amacıyla camiyi bina ettiğini ifade etmiştir.

Vakfın Gelir Kaynakları

Vakfin gelir kaynakları bir ev, çeşitli esnaf kollarının faaliyet gösterdiği yirmi altı dükkân ve bir miktar paradan meydana gelmekteydi. Ev; Çatalzade Mahmud Efendi Camii yakınlarında olup, ana yol üzerinde bulunmaktaydı. İki oda ve bir hayattan oluşan evin yanında bir adet ahır mevcuttu. Dükkânların tamamı Tırnova Çarşısında idi. Bunların 5'i büyük kahvehane, 4'ü küçük kahvehane, 7'si buzhane, 6'sı abacı dükkânı idi.

¹⁰ VGMA, Defter No: 624, s. 216-218.

Ayrıca birer sobacı, bezzaz ve sarrac dükkânı ile üstü odalı altı iki mahzenli bir mülk bulunmaktaydı.

Çatalzade Mahmud Efendi vakfı için bir miktar para tahsis etmişti. Vakfiyede bu paranın onu on bir akçe iki pul akçe hesabı üzerinden Müslüman ve gayrimüslim halkın kullanımına açılması istenmişti.

Vakıf Görevlileri ve Vakıftan Yapılan Harcamalar

Mütevelli: Bu göreve tayin edilecek olanların ahalinin güven ve itimadını kazanmış, kendisine kefil olunan, mizaç ve ahlaki yönden üstün kişiler arasından seçilmesi istenmişti. Çatalzade Mahmud Efendi bu görevi ilk olarak belirtilen hususlara sahip azatlı kölesi Cümdi Piyale bin Abdullah'a yevmî on beş akçe ile vermiş, Piyale'nin ölümünden sonra ise kardeşi Mustafa'nın oğlu Ali'ye ve onun evlatlarına verilmesini tembih etmişti.

Hatib: Hatiblik görevi için aranan özellikler sıralanırken, hatibin güzel sesli olması, düzgün ve iyi bir hitabete sahip olması, Kur'an, tefsir, kıraat ve hadis gibi dinî ilimlerde uzman olması, Kur'an'ı düzgün ve makamında okuması, halk arasında sözüne itibar edilen bir kişi olması ve mizaç ve ahlaki yönden üstün olması gibi hususlar üzerinde durulmuştu. Bu göreve günlük sekiz akçe karşılığında Şeyh Ebubekir Efendi tayin edilmişti. Şeyh Ebubekir Efendi hatipliğin yanı sıra vaizlik ve sahib-i kürsilik ile de görevlendirilmiş ve bu görevler için yevmi beş akçe ödenmesi kararlaştırılmıştı.

Muallim/Müderri: Bu görev için akli ve nakli ilimlerde söz sahibi ve ders vermeye kadir Ömer Efendi bin Ali yevmi beş akçe ile tayin edilmişti.

İmam: Camide Kur'an-ı Kerim'i düzgün ve makamında okuyan ve kıraat ilminde uzman iki imam görev yapmaktaydı. Caminin birinci imamlığı Güzelce Mehmed Efendi bin Halil'e yevmi yedi akçe karşılığında tevdi edilmişti. Mehmed Efendi'nin diğer görevleri günde iki akçe karşılığında bir cüz'-i şerif okumak, günde iki akçe karşılığında sabah namazından sonra bir Yasin-i Şerif okumak, günde birer akçe karşılığında öğle namazından sonra Mülk Suresini ve ikinci namazından sonra Nebe Suresini okumaktı. Caminin ikinci imamı olarak Murad Efendi bin Mustafa tayin edilmiş olup, Murad Efendi imamlık vazifesi karşılığında günlük yedi akçe ve her gün bir cüz' okuması karşılığında günlük iki akçe almaya memur edilmişti. İmamların görevlerini be-nevbet usulü ile gerçekleştirmesi yani beş vakit bir imamın, beş vakit diğer imamın namaz kıldırması kararlaştırılmıştı.

Müezzin: Camide ilm-i mikat yani ezan vakitlerini tespit etmekten anlayan, güzel sesli, tavır ve davranışlarıyla halka örnek olan üç müezzin görev yapmaktaydı. Caminin birinci müezzini olan Murtaza Çelebi bin el-Hac Ahmed yevmi beş akçe ile müezzin olmasının yanı sıra yevmi ikişer akçe ile devirhan ve muarraf olarak tayin edilmiş, yine yevmi iki akçe karşılığında her gün bir cüz' okumaya memur edilmişti. Caminin ikinci müezzini olan Abdi Çelebi bin Mustafa ile üçüncü müezzini olan Musa Halife bin Kurd yevmi beş akçe ile

müezzin olmalarının yanı sıra iki akçe ile devirhan olarak tayin edilmiş ayrıca yevmi iki akçe karşılığında her gün bir cüz‘ okumakla vazifeli kılınmışlardı.

Kâtib: Bu görev için ilim sahibi, muhasebesi güçlü ve halk arasında iyi yönleri ile bilinen bir kişinin günlük iki akçe karşılığında tayin edilmesi kararlaştırılmıştı.

Cabi: Vakfın kira gelirlerini toplamakla yükümlü olan cabilik görevi için doğruluk ve dürüstlüğü ile tanınan bir kişi yevmi yedi akçe karşılığında görevlendirilmişti.

Hafız-ı Kütüb: Bu göreve yevmi iki akçe karşılığında merhum Lofçevî Şeyh Muslihiddin Efendi’nin hafız-ı kütüb’ü tayin edilmişti.

Temcidci: İlm-i mikat konusunda uzman ve güzel sesli bir kişi temcidci olarak tayin edilmiş ve hizmetine karşılık yevmi üç akçe alması uygun bulunmuştu.

Kayyum: Camiyi vaktinde açıp kapatma, caminin kandilleri yakma ve caminin temizliği ile görevlendirilen kayyuma yevmi yedi akçe ödenmişti.

Nazır: Caminin nazırlığına vâkıfın akrabaları arasından en düzgün ve liyakat sahibi kişinin atanması kararlaştırılmıştı.

Diğer Harcamalar: Caminin balmumu, hasır, kandil ve yağ giderleri için yevmi on iki akçe tahsis edilmişti. Ayrıca Ruscuk Eski Camii müezzinini Arap Cafer ile Kara Ali Camii imamına ve müezzinine yevmi ikişer akçe verilmesi uygun görülmüş, mezkûrlar bunun karşılığında vâkıfın

ruhuna her gün beş vakit üç İhlas-ı Şerif okumakla yükümlü tutulmuştu. Yine isimleri ve görevleri hakkında bilgi verilmeyen iki kişinin vâkıfın ruhu için her gün bir cüz‘ okumaları karşılığında yevmi iki akçe almaları uygun görülmüştü. Vakıf personeline ödenen ücretler ile diğer harcamaların toplamı 127 akçe idi. Vakıf görevlileri ile vakıftan yapılan harcamalar Tablo I’de belirtilmiştir.

Vakıf Görevlilerine Yapılan Nasihatler

Vakfiyenin en ilginç ve dikkat çekici yönlerinden birisi vakfın banisi Çatalzade Mahmud Efendi tarafından, vakıf personeline yönelik bazı nasihatlerde bulunulmasıdır. Çatalzade Mahmud Efendi Rumeli’nin çeşitli şehirlerinde kadılık yapmış, bunun yanı sıra ordu müfettişliği ve nazır-ı emvallik görevlerinde bulunmuş tecrübeli bir hukuk adamıdır. Görevde bulunduğu süre içerisinde kendisine yapılan şikâyetleri dikkate alan Mahmud Efendi; kendi vakfında görev yapan personeline bu tür hatalara düşmemesi için bazı hususların üzerinde durmuş, böylece vakıf personeli ile Tırnova ahalisi arasında yaşanması muhtemel bazı problemleri gidermeye çalışmıştır.

Vakfın gelir kaynaklarından birisi bir miktar para olup, yukarıda ifade edildiği üzere bu para onu on bir akçe iki pul hesabı üzerinden taliplilerinin kullanımına açılmıştır. Bu durum borçlu ve alacaklı arasında bazı sorunların ortaya çıkmasına neden olduğu gibi, vakıf parasının doğru değerlendirilmesi ve ziyan edilmemesi meselelerini de beraberinde getirmekteydi. Paranın ne şekilde kullanılacağına dair şu uyarılarda bulunulmuştu.

- Para, onu on bir akçe iki pul üzerinden istirbah ve istinma olunacak, bunun üzerinde bir değer talep edilip fukaranın malı alınmayacak

- Söz konusu para hile ve hurda sahibi kişilere verilmeyecek, borcu karşılığında sağlam bir kefil olan ve borca karşı kefil olarak göstereceği malı olan kişiler tercih edilecek

- Bu şartlara sahip Farisî Müslüman ve gayrimüslimlere borç verilebilecek

Çatalzade Mahmud Efendi tarafından en çok üzerinde durulan görevlerin başında mütevellilik gelmekte olup, vakıf mütevellisinin şu hususlara dikkat etmesi tembih etmişti.

- Müteveli işim çok maaşım az deyip vakfın malını yemeyecek
- Vakıf malını ve gallesini yemeyecek
- Şahitsiz her hangi bir kişiye tek kuruş vermeyecek
- Borç verdiği kişileri soymayacak
- Nefsine uyup olur olmaz zamanda borçlunun eşyalarını sattırmayacak, borçluyu hapse attırmayacak, borçlunun borcunu ödemesi için müsaade edecek
- Vakıf malına tama ve alçaklık etmeyecek
- Vakfın menkul ve gayrı menkul mallarını muhafaza edecek
- Vakıf binasına sahip çıkacak
- Müslümanların hayır duasını almaya gayret edecek
- Altın ve gümüş türü kıymetli eşyaların rehin olarak alınmasına özen gösterecek; çuka ve

kumaş türü eşyalar ile eksik ve noksanı olan eşyayı almayacak

Vakfiyede öğüt ve tavsiyede bulunan kişilerden biri de caminin müezzinleri idi. Müezzinlere yönelik şu tavsiyelerde bulunulmuştu.

- Müezzinler minare seyrine gitmeyecek
- Dügâh ve segâhı terk etmeye ne dair usulünden çıkmayacak
- Minareden Müslümanların ehl-i beytine bakmayacak
- Bî-perde ve nâ-saz hareket edip adına ehl-i hevâ takmayacak
- Hoş-nidâ ve hûb-sedâ ile pençgâhda sünnet üzere rast ezan ve kamet hizmetin müeddi kılacak

Çatalzade Mahmud Efendi'nin müezzinleri minareyi sadece ezan vakitlerinde kullanmaları, Müslümanların evlerine bakıp onları rahatsız etmemeleri hususunda uyardığı görülmektedir. Bunun haricinde bütün vakıf personeline yönelik bir uyarıda bulunulmuş ve vakıf görevlilerinin *herhangi bir özür ve manileri olmadığı müddetçe görevlerini dikkatli ve kusursuz bir şekilde yerine getirmeleri ve hiçbir şekilde yerlerine naib tayin etmemeleri* istenmiştir.

Sonuç

Çatalzade Mahmud Efendi, Tırnova'da bir cami yaptırmış ve vakıf kurmuştur. Vakıfla ilgili bilgiler Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunmaktadır. Vakfiyede yer alan bilgilere göre vakfın gelir kaynakları bir ev, bir miktar para ve yirmi altı dükkândan oluşmaktadır. Vakıf personelinin maaşları ile diğer harcamalar için

günlük 127 akçe ödenmiştir. Vakfîyenin en ilginç ve dikkat çekici özelliklerinden birisi vakıf personeline yönelik çeşitli uyarı ve ikazlarda bulunulmasıdır. Çatalzade Mahmud Efendi çeşitli kazalarda kadılık yapmış, ayrıca ordu müfettişliği ve nazır-ı emvallik görevlerini yerine getirmiş tecrübeli bir hukuk adamıdır. Görev yaptığı sürede kendisine iletilen sorunları dikkate almış ve mütevellî, imam, müezzin gibi vakıf görevlilerine yönelik çeşitli uyarılarda bulunmuştur. Böylece kurduğu vakıfta görev yapan personel ile Tırnova halkı arasında yaşanması muhtemel problemleri asgari düzeye indirmeye çalışmıştır.

Kaynakça

1- Arşiv Vesikaları

a. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d): 11.

Tapu-Tahrir Defteri (TT.d): 382, 416, 713, 775, 847.

b. Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi (TKGM)

Tapu Tahrir Defterleri (TTD): 58.

c. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

VGMA 624

2- Araştırma ve İnceleme Eserleri

Alan, Ercan, *Kadiasker Ruznamçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli’de Kadılık Müessesesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara

Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2015.

Castellan, Georges, *Balkanların Tarihi 14-20. Yüzyıl* (Çev: Ayşegül Yaraman Başbuğu), Milliyet Yayınları, İstanbul 1995.

Crampton, R.J., *Bulgaristan Tarihi*, JeoPolitika Yayınları, İstanbul 2007.

Hristov, Hristo, *A History of Bulgaria*, Sofia Press, Sofya 1985.

Ivanova, Svetlana, “Tirnowa”, *El²*, v. X, Leiden 2000, s. 547.

İnalçık, Halil, “Bayezid I”, *DİA*, c. 5, İstanbul 1992, s. 231-234.

İnciciyan, P.L.-Andreasyan, H.D., “Osmanlı Rumelisi’nin Tarih ve Coğrafyası”, *Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, c. 4-5, İstanbul 1975-1976, s. 128-129.

Kavruk, Hasan-Selçuk, Bahir, *Filibeli Vecdî ve Dîvânı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, Malatya 2009, s. 267-268.

Kayapınar, Ayşe, “İki Balkan Şehri Tirnova ve Vidin’de Türkler”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 2/9, Bolu 2004, s. 117-141.

Kiel, Machiel, “Mevlana Neşri and the Towns of Medieval Bulgaria”, *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.L. Menage* (Ed. Colin Heywood and Colin Imber), Isis Press, İstanbul 1994, s. 165-187.

Kiel, Machiel, “Tirnova”, *DİA*, c. 41, İstanbul 2012, s. 118-122 .

Parveva, Stefka, “Intercultural Contact and Interaction in the Ottoman Period: the Zaviye Kavak Baba and the Church of the Holy Forty Martyrs in the Real and İmaginary World of Cristians and Moslems in the Town of Veliko Tarnovo (15th-19th c.), *Bulgarian Historical Review*, v. 30/1-2, 2002, s. 13-19.

Stavrianos, L.S., *The Balkans since 1453*, Rinehart & Winston Press, Newyork 1961.

Todorov, Nikolai, *Bulgaristan Tarihi*, (Çev. Veysel Ataman), Öncü Kitabevi, İstanbul 1979.

Tablo I. Vakıf Görevlileri ve Yapılan Harcamalar

Vakıf Görevlisi	Görevli Adı	Ücret (Yevmî)	Görevi
Mütevelli	Cümdi Piyale Bey bin Abdullah	15 akçe	-
Hatib	Şeyh Ebubekir Efendi	8 akçe	Her Cuma günü halka vaaz vermek
Sahib-i kürsü/ Vaiz		5 akçe	Cemaate vaaz ve nasihatte bulunmak
Muallim/ Müderris	Ömer Efendi bin Ali	5 akçe	Her gün öğrencilere ders vermek
İmam-ı evvel	Güzelce Mehmed Efendi bin Halil	7 akçe	İmamlık
		2 akçe	Sabah namazından sonra bir Yasin-i Şerif okumak
		1 akçe	Öğle namazından

			sonra bir Mülk Suresi okumak
		1 akçe	İkinci namazından sonra bir Nebe Suresi okumak
		2 akçe	Her gün bir cüz'-i şerif okumak
İmam-ı sâni	Murad Efendi bin Mustafa	7 akçe	İmamlık
		2 akçe	Her gün bir cüz'-i şerif okumak
Müezzin-i evvel	Murtaza Çelebi bin el-Hac Ahmed	5 akçe	Müezzinlik
		2 akçe	Devirhanlık
		2 akçe	Her gün bir cüz'-i şerif okumak
		2 akçe	Muarıfflık
Müezzin-i sâni	Abdi Çelebi bin Mustafa	5 akçe	Müezzinlik
		2 akçe	Devirhanlık
		2 akçe	Her gün bir cüz'i şerif okumak
Müezzin-i salis	Musa Halife bin Kurd	5 akçe	Müezzinlik
		2 akçe	Devirhanlık
		2 akçe	Her gün bir cüz'i şerif okumak
Kâtib	-	2 akçe	-
Cabi	-	7 akçe	-
Hafız-ı kütüb	Merhum Lofçevî Şeyh Muslihiddin Efendi'nin hafız-ı kütübü	2 akçe	-
Temcidci	-	3 akçe	-
Kayyum	-	7 akçe	-
Nazır	-	-	-

Balmumu, hasır, kandil ve yağ giderleri	-	12 akçe	-
Ruscuk Eski Camii müezzini	Arap Cafer	2 akçe	Her gün beş vakit vâkıfın ruhu için üç adet İhlas-ı Şerif okumak
Kara Ali Cami imamı	-	2 akçe	-
Kara Ali Camii müezzini	-	2 akçe	-
-	-	2 akçe	-
-	-	2 akçe	-
TOPLAM	-	127 akçe	-

DUKAKİN SANCAĞI VE ÇEVRESİ NÜFUS DEFTERİ VE GÜNDELİK YAŞAMA DAİR DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ

Dukakin's District and Vicinity, Population Registry and Thoughts on Everyday Life

Mehmet Yavuz ERLER* & M.Selçuk ÖZKAN**

Özet

Osmanlı Devletinin XIX. Yüzyılda Avrupalı devletler gibi uygulamaya koyduğu nüfus sayımları önemli rakamsal veriler içerir. Nüfus defterlerinde yer alan farklı din mensuplarına ait bilgiler, erkek nüfusa ilişkin rakamlar, hatta yaş grupları gündelik yaşam hakkında önemli ip uçları ihtiva eder. 11 Haziran 1836 tarihli Dukakin Sancağı Nüfus icmalleri dikkate alınarak gerçekleştirilecek olan çalışmamızda, Dukakin halkının gündelik yaşamda kullandığı temel gıda malzemeleri ve bunlara dair ekonomik veriler kaotik değişkenler irdelenerek değerlendirilecektir. Bu değerlendirme sonunda 1825-1836 yılları arasındaki onbir yıllık dönemde Dukakinde gündelik temel gıda ihtiyaçları ve bunların elde edildiği mekanlara dair veriler, yöre ekonomi çalışmalarına kaynak oluşturmak amacıyla ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dukakin, Ekmek, Fırın, Nüfus, Hristiyan, Müslüman

Abstract

The population census that the Ottoman Empire brought just like the other European Countries in XIX. century contains important numerical data. The information regarding the members of different religions, figures regarding the male population and even the age groups give important clues about the everyday life. In our study, which will be conducted by taking the Dukakin District population summary dated 11 June

* (Prof. Dr.); Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Samsun, Türkiye, e-mail: myerler@omu.edu.tr

** (Öğr. Gör.); Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Çarşamba Ticaret Borsası MYO, Samsun, Türkiye, e-mail: msozkan@omu.edu.tr

1836 into consideration, the basic food materials used by Dukakin people in everyday life and the economical chaotic variables related to that area will be evaluated. At the end of this evaluation, the data about the daily basic food needs in Dukaki for the eleven year period between 1825-1836 and the places where these are obtained will be discussed to form a basis for the local economy works.

Key Words: Dukakin, Bread, Bakery, Population, Christian, Muslim

1836 yılına ait Balkan yerleşkelerine dair bir nüfus defteri Dukakin Sancağı'na ilişkin demografik bilgiler içermektedir. Bu veriler Dukakin Vilayeti bünyesinde en azından yaş grupları ve dinsel bir tasnife tabi tutulan inanç gruplarına ilişkin önemli istatistiksel bulgular ihtiva etmektedir. Dukakin bölgesi bu yörede hüküm süren Arnavut asilzadelerin lakaplarıyla ilişkilendirilmektedir. 1387 yılında Paul ve Lek Dukagjin adlı Arnavut asilzadeleri Balsic Prenslüğünden ayrılıp Leş Kalesi ve civarını Dukagin Prenslüğünün merkezi haline getirdiler. Osmanlı fütuhatının ilerlemesi ve bu yöre üzerindeki artan askeri baskı nedeniyle Leş kalesini 1393 yılında Venediklilere teslim ederek Venedik'in himayesini kabullendiler. 1398 yılında Tanuş Dukagjin Osmanlı idaresine girdiyse de 1402 Ankara Savaşı sonrası oluşan otorite boşluğundan yararlanarak bağımsızlığını ilan etti. Venedik ise 1404-1430 yıllarında Leş Kalesi'nin Bizanslılardan kalan kısmını terk ederek yeniden muhkem bir şekilde inşa etti. Bu şehir 1444 yılında İskender Bey'in askeri hareketlerinde bir üs vazifesi gördü.¹

¹ Machiel Kiel, "Leş", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 141-142.

1468 yılında ölen İskender Bey Leş'teki katedrale defnedildi.² Böylelikle 1468 senesi sonrasında Dukakin Osmanlı hâkimiyetine dâhil edilerek sancak statüsünde Rumeli Eyaleti'ne taksim edilmiş oldu.

XVIII. yüzyılda Rumeli Eyaletine bağlı bir sancak konumundaki Dukakin üç kaza merkezine sahipti ve tarihi önemine binaen ekseriyetle Leş kaza merkezi sancağında merkezi olarak kabul görmekteydi.³

Tablo I: Rumeli Eyaletine Bağlı Sancaklar
(1717-1730)

1	Prizren
2	Dukagin
3	Üsküp
4	Yanya
5	Elbasan
6	Selanik
7	Ohri
8	Köstendil
9	Tırhala
10	Delvine
11	Alacahisar
12	Avlonya
13	İskenderiye

Osmanlı idarecileri, bürokratları, memurları, askeri ve ülkenin farklı bölgelerinden yöreye gelen

² İskender Bey'in Leş Kalesi'nden ziyade Lisa Adası'nda defnedildiği belirtilmektedir. Bkz. *İşkodra Vilayet Salnamesi*, Hicri 1310, s. 84.

³ Yücel Özkaya, *18. Yüzyılda Osmanlı Toplumu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008, s.25; Fehamettin Başar, *Osmanlı Eyalet Tevcihatı (1717-1730)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1997, s.17.

tüccar ve seyyahları, yerel olmayan ancak aynı ülkenin çeşitli yerleşkelerinden Dukakin'e gelen insanları yörenin sosyal ve ekonomik gündelik faaliyetlerine dâhil etmiştir. Osmanlı Devleti'nin bazı yıllarda bir sancağı bazı senelerde ise vilayeti konumundaki Dukakin'in geniş sınırlara ulaşan hinterlandındaki insan dinamiklerinden de istifade ettiğini günümüze ulaşan tarihi bulgu ve vesikalardan yola çıkarak tespit etmek mümkün olabilmektedir. Dukakin'e Osmanlı Devleti'nin resmi ya da dolaylı yönlerden gerçekleştirdiği insan sevkياتına dair veriler olmakla beraber gerçek rakamı tespit etmek bir hayli güçtür. Ancak en azından yörenin üst düzey yöneticileri ve bunların hizmetindeki devlet görevlilerini resmi yazışmalardan belirlemek olanaklıdır. Dukakin'de görev yapan resmi devlet görevlilerine dair gerçekleştirilen yazışmalar bu görevlilere yapılan tahsisat ve maaş ödemelerini de içerdiğinden Osmanlı sayesinde Dukakin'in gündelik piyasasına ne oranda bir katkının sunulduğu belirlenebilmektedir. Devlet görevlileri ile ilgili rakamsal veriler ve onlara ödenen gelir ve tahsisatlara yönelik tespitler yapılmadan önce Dukakin'e ait nüfus defteri vasıtasıyla yöre halkının günlük ekonomik faaliyetleri için nasıl bir piyasa oluşturduğu belirlenmeye çalışılacaktır. Böylelikle Osmanlı Devleti'nin merkezi atamalar yoluyla yöreye gönderdiği asker, güvenlik görevlisi ve idarecilerin bu gündelik piyasaya ne oranda katkı yaptığı tahmin edilebilecektir. Osmanlı Devleti'nin Rumeli Balkanları ile ilgili gerçekleştirdiği ve pek çok Balkan şehrini içeren 1836 tarihli nüfus sayım defteri bizlere sosyal ve ekonomik açıdan en

azından yaş ve dini gruplar hakkında önemli bilgiler vermektedir:⁴

Tablo II: Dukakin Livası'nın idari Taksimatı ve Nüfus (1836)

Nr.	Kaza İsmi	Müslüman Nüfusu	Hristiyan Nüfusu	Genel Nüfus
1	Yakova ile Altuneli	16.789 B 985 T	587 O 2454 K	20.815
2	İpek	8.414 B 1.325 T	5.689 O 295 K	15.723
3	Zadime	2.431 B	2.871 O 8.349 K	13.651
TOPLAM				50.189

Dukakin Livası'nın belki de son nüfus tecrübesi olan bu kayıtlar bizlere yörede gündelik yaşama ve ekonomik faaliyetlere dahil olan yaş gruplarıyla ilgili ciddi veriler sunar. Bütün yaş grupları dikkate alındığında Dukakin bölgesinde toplamda 50.189 kişinin yaşadığı anlaşılır. Bu nüfusun 5.956'sı yaşlı, 13.159'u orta yaş (kebir) ve 7.086'sı çocuk (sagır) olarak kaydedilmiştir. Öyleyse yaşlı ve çocukları gündelik hayatın ekonomik uğraşlarından uzakta tutacak olursak Dukakin'de geriye iş gücü ya da faal olarak bir uğraşla meşgul olabilecek nüfus dinamiğini 13.159 kişi olarak belirlemek mümkündür. Yine de gündelik gıda harcamalarında nüfusun tamamını dikkate almak gerekir. Nüfus defterinde belirlenen rakamların “zukur” ya da “inas” tabirleri kullanılmadan bahsedilmiş olması kadın erkek

⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Defteri, Ceride Odası Defterleri (D.CRD.d.)*, Dosya No: 40517, S. 9, Hicri 1252 (18 Mayıs 1836), s 1-Z 25.

ayrımı yapılmaksızın bir tür nüfus yoklaması yapıldığını düşündürmekle birlikte defterin oluşturulma amacı durumun bu minvalde olamayacağına dair bir öngörüü beraberinde getirir. Bu nedenledir ki defterin bazı sorunsalları bünyesinde barındırdığı ve bir dizi cevaplanmayı bekleten problemleri çağrıştırdığı ifade edilebilir. Oluşturulan nüfus yoklaması askerlik çağında, askerlik çağı geçmiş veya gelecek olan yaş gruplarını belirlemeye yönelik olabilir mi? Böyle bir durumda bu türden bir yoklama defterinde Hristiyanların yer alması abes karşılanmaz mı? Belirlenen nüfus kaydına ait zikredilen sorunlar kendi içinde çözüm beklerken biz tespitini yapabildiğimiz veriler üzerinden mutlak bir gerçeklik olmasa da kısmi bir piyasa analizi yapma imkânına sahibiz.

Nüfus yoklama defterinin beraberinde getirdiği sorunsalı akıllarda tutarak gündelik yaşama dâhil edeceğimiz nüfusu “en az” ibaresiyle değerlendirmemiz bazı ucu açık hükümlere maruz kalmamak adına elzem bulunmuştur. O halde 1836 ve bunu takip eden birkaç sene öncesi ile sonrası Dukakin’de nüfus dinamikleri toplamda en az 50.189 kişiden ibarettir. Bu nüfusun en az 29.944’ü İslam gelenekleri ve kültürü ile yaşarken gündelik sosyal hayata ve ekonomik uğraşlara kendi yaşam felsefeleri üzerinden katkıda bulunmaktaydılar. Yani ağırlıklı olarak beslenmelerinde koyun ve sığır eti tüketirken (kümes hayvanlarını da ihmal etmemeli) domuz eti yememeyi dinsel bir vecibe olarak algılamakta idiler. Aynı zamanda ibadetleri açısından cami, mescit, mezar taşı, şadırvan, çeşme vb. gereksinim duyduklarından yerleşim mahallerinde bu tarz imaretlerle bir tür istihdam

alanı oluşturdıkları varsayılabilir. Dukakin’de yaşayan ve en az 20.245 kişiye tekabül eden Hristiyan nüfus da inanç ekseninde benzer faaliyetleri icra etmiş olmalıdır. Ancak Hristiyan yerleşkelerinde en azından bir tane domuz kasabı ya da bu işi icra eden lokanta bulmak kabildir. Her iki dinin belki de mutabık olduğu yegâne dinsel motifli birliktelik (Davud’un Yıldızı, Haç ve Hilal gibi bazı mukaddes sembolleri görmezden gelebilirsek) mezarlıklardır. En azından yaşarken olmasa da ölümden sonra birbirine oldukça benzer bir istirahat ortamında semavi kültür ve inanç mensuplarının kesiştiği ve uzlaştığı bir alana sahip olabilmek; Osmanlı’nın sosyal ve mimari anlamdaki zenginliklerinden yalnızca birisidir. Bugün ulus devlet modelleri nedeniyle bu zenginlikler Osmanlı Devleti’nden ayrılan unsurlar tarafından ötekileştirilerek ilkel bir refleksle yok edilmişlerdir. Gerek Hristiyan gerekse Müslümanların mezarlıklarında ekseriyetle mermer mezar taşı kullanmaları bu alanda bir istihdamı zaruri kılmış ve taş ustalarına inşaat alanlarının dışında da gündelik ekmeklerini kazanabilecekleri alanlar oluşturmuş olmalıdır.

Hristiyanların yerleşim merkezlerine göre dağılımları dikkate alındığında Yakova’da en az 587 Ortodoks’a karşılık yine en az 2.454 Katolik bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durum Katoliklere ait olan kiliselerin çoğunlukta olmasına yol açmış olmalıdır. H.1291 tarihli salnameden 1874 yılında bölgede 2 adet kilise olduğu anlaşılmaktadır.⁵

⁵ *Prizren Vilayet Salnamesi*, Hicri 1291, s. 80. İlerleyen yıllarda (1885) Yakova Kazası Kosova Vilayeti’ne dahil edilmiş ve kilise miktarı 5’e yükselmiştir. Bkz. *Kosova Vilayet Salnamesi*, Hicri 1302 (1885), s. 155-156.

Muhtemeldir ki 1836 ve müteakip yıllarda da bu sayıya yakın bir miktardan bahsetmek mümkündür. Benzer şekildeki değerlendirmeleri Ortodoksların hac merkezi olarak kabul gören Dukakin Sancağına bağlı İpek Kazası için de yapmak olasıdır. Buna göre İpek Kazasında en az 5.689 Ortodoks'a karşın en az 295 Katolik nüfusun varlığı dikkat çeker. O halde İpek Kazasında Ortodoks mimariyi yansıtan kilise ve benzeri dini mabetlerin Katoliklerinkine oranla bir hayli fazla olduğunu iddia etmek mümkündür. İpek Kazasında 1874 yılında bir kilise ve bir de manastırın varlığı tespit edilmiştir.⁶ Yoğun Hristiyan nüfusa rağmen kilise sayılarının bir hayli düşük oluşu Osmanlı Devleti'nin bu konuda bazı sınırlamalar getirdiği şeklinde algılanmasına yol açar. Yine de yöredeki Hristiyan yerleşimcilerin, kabile hayatına aşina ve kent hayatından uzak kırsal hayat tarzları⁷ kilise gibi yerleşim merkezlerine mahsus yapıların az sayıda inşa edilmiş olması gerçekliğini beraberinde getirir. Dukakin Sancağı merkezi olarak kabul edilen Leş Kazası'nda ise durum farklıdır, çünkü burada kilise sayısı çok daha fazladır. Sahildeki Leş Kalesi ve yerleşkesini bünyesinde barındıran Zadrime Kazasındaki demografik dağılımın Katoliklerden yana ağır bastığı tespit edilmiştir. Adriyatik'te sahil bölgelerde Katolik varlığının daha yoğun olduğu ileri sürülebilir. Zadrime'da yaşayan Katoliklerin en

⁶ *Prizren Vilayet Salnamesi*, Hicri 1291, s. 84. İlerleyen yıllarda (1885) İpek Kazası Kosova Vilayeti'ne dahil edilmiş ve kilise miktarı 7'ye yükselmiştir. Bkz. *Kosova Vilayet Salnamesi*; Hicri 1302 (1885), s. 155-156.

⁷ Mirdita ve Dağlı Kabile halkları için bkz. İlkey Eren, *İşkodra Vilayeti'nin İdari ve Sosyal Yapısı (1876-1912)*, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2014, s.50.

az 8.349, Ortodoksların ise en az 2.871 kişilik bir nüfus birikimine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Yine salnamelerden elde edilen verilere göre 1874 tarihinde Zadrîma’da 31 adet kilise bulunduğu tespit edilmiştir.⁸ Kilise sayısındaki artış fetihler esnasında Osmanlı Devleti ve Katolikler arasında üstü kapalı mutabakatlarla Katolik ibadethanelerine olanak sunulduğunu, buna karşın aynı imtiyazın Ortodokslara tanınmamış olduğunu düşündürmektedir⁹. Konu ile ilgili olarak yörede yer alan cami ve kilise miktarlarının kazalara göre dağılımını bir tablo ile daha anlaşılır hale getirmek mümkündür:

Tablo III: Dukakin Sancağı Kazalarında Yer Alan Cami ve Kilise Türünden İbadet ve Ticaret Binaları (1874)

KAZA ADI	CAMI	KİLİSE	DÜKKAN	MAĞAZA	DEĞİRMEN
YAKOVA	16 cami 8 tekke	2	959	8	
İPEK	11 cami 2 Medrese	1 Kilise ¹⁰ ve 1 Manastır	528		
ZADRİMA	8	31	100	10	6

⁸ *İşkodra Vilayet Salnamesi*, Hicri 1310, s.85.

⁹ Osmanlı Devleti’nin Balkanlar’daki gayrimüslimlere yönelik politikası için bkz. Mucize Ünlü, "Müslim-Gayrimüslim İlişkilerinden Hareketle XIX. Yüzyılda Balkanlarda Osmanlı Yönetim Anlayışı: Vilâyet-ı Selâse Örneği", *Studies of The Ottoman Domain*, Volume: 4, Issue: 7, August 2014, ss.42-53

¹⁰ Bu kilisenin kasabaya iki saat uzaklıktaki Decan Kilisesi olduğu belirtilmiştir. Bkz. Mucize Ünlü, "Osmanlı’nın Son Döneminde Bir Balkan Şehri: İpek", *Studies of The Ottoman Domain*, Volume: 7, Issue: 12, February 2017, s.144.

Yaklaşık olarak tespitini yapma imkânını bulduğumuz cami imamı ve kilise papazları Osmanlı Devleti'ne tabi oldukları gibi düzenli bir aylığa sahip olmaları nedeniyle de Dukakin gündelik ekonomisine katkı sağlamışlardır. Dukakin'e ait olmasa da bir başka Osmanlı coğrafyasında imama ve papaza 60 kuruş aylık bağlandığını belirlemek mümkündür.¹¹ Bu rakamları, şimdilik daha net bir veri elde edilene kadar, Dukakin'de görev yapan ibadethane görevlileri için de uyarlamakta beis bulunmamaktadır. Osmanlı Devleti'nin Dukakin'de istihdam ettiği din görevlileri için toplamda aylık 4.140 kuruş harcadığı ve bu miktarın yıllık olarak 49.680 kuruşa tekabül ettiği ve yöre ekonomisine dış kaynak olarak destek olduğu vurgulanabilir. Kilise ve cami görevlilerinin kendi cemaatlerinden de ciddi bir ekonomik destek görmüş olmaları gerekli görülse de bu meblağın ne kadar bir gelire tekabül ettiğini rakamsal anlamda belirlemek yazılı materyale ulaşılamadığı için mümkün olamamıştır.

Sosyal konumu belirleyen kazanımlar ya da ekonomik kazanç amacıyla Osmanlı Devleti'nin diğer coğrafyalarından Dukakin'e gelen seyyah, hacı, tüccar vb. insanlar "cihan şümül coğrafyanın" aynı zamanda bir parçası olarak da geniş bir sosyal yapının detaylarını oluşturmaktaydı. Osmanlı Devleti hizmetinde olan memur, idareci ve asker zümreye sağladığı düzenli aylık ödemeler ve

¹¹ Mehmet Yavuz Erler, "Osmanlı Nüfus Kayıtlarına Dair Alternatif Bir Kaynak: Defter-i Liva-yı Canik (1837)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)*, Volume: 2/8, Summer 2009, s. 169-190; BOA, A.RSK, 1683, Defter-i Liva-yı Canik, Hicri 1253; BOA, C.AS, 971/ 42292, 25 Zilkade 1256.

tahsisatlar yöre ekonomisine dışarıdan belirli bir meblağın her ay düzenli olarak ulaşmasının güvencesi idi ve bu dış nakit para akışı yöredeki esnaf ve ekonomik getirisi olan işlerle meşgul olanlar açısından hayati öneme haizdi. Bu nedenledir ki bölgede ticaret gelişmekteydi. Hatta yerel bir silah üretimine yönelik atölye tarzı endüstri bölgede konuşlu bulunan “Arnavut sergerde askerleri” için keskin kılıç gibi silahlar ile iğneli tüfek ve 1870’lere doğru rovelver gibi savaş araçları imal etmekte idi.¹² Bununla birlikte vilayetin diğer yerleşim yerlerinde de benzer bir süreci takip etmek olasıdır. Örneğin, düzenli bir askeri birliğin Dukakin’in merkezi olan Leş ve civar kazalardaki askeri kışla ve karargâhlarda konuşlandırılmış olması esnafın da bir hayli aktif ve faal bir durumda olduğunu değerlendirmemize vesile teşkil eder. Bölgede bulunan kiliseler Pazar günleri kırsal alandan gelen üretici ve yerleşim merkezindeki esnafın halka yönelik pazar etkinliğine neden olmaktaydı. Ayrıca oluşturulan resmi Pazar yerleri de kırsaldaki halkın eşyasını pazara naklini kolaylaştırmak amacıyla 20’şer kilometrelik yürüyüş mesafesindeki alanlara tesis edilmekteydi. Muhtemeldir ki kent merkezlerinde tesis edilen Yakova’daki gibi Pazar alanlarının çevresinde esnafa ait olan ve yerel ekonomik uğraşlara lojistik destek mahiyetinde bulunan 959 dükkân ile silah imalatı yapan usta, terzi, derici esnaf ve zanaatkârdan oluşan 8 mağaza bulunmaktaydı. İpek Kazası’nda ise, 528 dükkân, Zadrıma yani merkezinde Leş Kazası’nın bulunduğu ve aslında Dukakin Vilayeti’nin yönetsel merkezi kabul edilen

¹² *Prizren Vilayet Salnamesi*, Hicri 1290 (1873), s.118.

yerleşim mahallinde ise 100 dükkân, 10 mağaza, 6 değirmen, 5 fırın ve 1 kiremithane bulunmaktaydı.¹³ Dışarıdan gelen tüccar ve seyyahlar için de yeterli miktarda barınma olanağı sunan hanlara tesadüf etmek mümkündür.

Devleti temsilen yörede bulunan Liva Mutasarrıfları, Sancak Beyleri, Kaza Kaymakamları, Nahiye Müdürleri ve bunların maiyetindeki ambar emini, menzil emini, posta tatarı, muhassıl vb. devlet dairelerinde çalışan görevliler merkezi atama ile yöreye dışarıdan giriş yapan sosyal nüfus girdisiydi. Kılık kıyafetleri, tüketim alışkanlıkları ve ananeleriyle bu görevliler, diğer coğrafyalardan farklı kimlik ve kültürleri Dukakine kazandırmakta ve yerel halkla etkileşimde bulunmaktaydı. Osmanlı ordusunun gerek iç gerekse dış asayişe yönelik Dukakin’de konuşlandığı güvenlik görevlileri sosyal yapıda belirli bir sınıfa temsil eden nüfus dinamiği olarak bizzat devlet tarafından yöreye tahsis edilmekteydi. Asakire-yi Mansure Ordusu, Ordu-yu Humayun’a tabi Topçıyan Neferatı, Kale Mustahfızları bahsi geçen askeri sınıflardan yalnızca bir kaçıydı. Örneğin Dukagin Sancağı’nda 1697 yılında konuşlanan Kafe Kalesi’nde görev yapan 90 nefer kale muhafızı, gerek kıyafetleri gerekse farklı coğrafyalardan getirdikleri kültürel birikimleri ile yöreye sosyal ve kültürel anlamda önemli katkılar sunmaktaydı.

Osmanlı Devlet görevlilerinin ne oranda Dukakin’de bulunduğunu bütünüyle ortaya koymak mümkün değildir. Ancak elde edilen arşiv verileri

¹³ *İşkodra Vilayet Salnamesi*, Hicri 1310, s.85; *Prizren Vilayet Salnamesi*, Hicri 1291, s.79-84.

ve tarihi bulguları uygun bir istatistikî analiz sürecinden geçirmek suretiyle en alt limitten başlamak üzere bir çalışma başlatılabilir. Böylelikle Osmanlı Devleti'nin Dukakin'e sosyal ve ekonomik anlamda ne kadar bir dış kaynak aktardığını belirlemek mümkündür. Bu kapsamda tespit ettiğimiz (H.1245 Muharrem) tarihli Dukakin Mutasarrıfı Miri Mirandan Saadetlü Abdulrezzak Paşa'ya, konağındaki görevlilere ve himayesi altındaki erata gündelik gıda ihtiyaçlarını temin etmeleri maksadıyla İstanbul'dan aktarılan meblağa dair tanzim edilen evrak irdelenmeye değerdir. İlgili belgeden elde edilen verilere göre toplamda kaç kişi oldukları belirtilmeyen ancak bir aylık gıda masrafları için gönderilen toplam paranın miktarı kayıt altına alınmıştır.¹⁴

Tablo IV: Dukakin Mutasarrıfı Abdulrezzak ve Maiyetindeki Asker ve Hizmetlilere Verilen Tayinat

(H.1245 Muharrem = (3 Temmuz 1829-1 Ağustos 1829 zarfında toplam 30 Gün)		
NAN-I AZİZ (ÇİFT)	LAHM-I GANEM	ŞAİR (4 KUD)
8.880 Kuruş	2.120 Kuruş	2.875 Kuruş

Tablo'da yer alan veriler ışığında mahsulün birim fiyatına bölünmesiyle ne oranda bir gramaj tahsisatın yapıldığını belirlemek mümkündür. Bu amaçla yörede yapılan tahsisatlarda gıda maddeleri için öngörülen birim fiyatları ile ilgili olarak “Nan-ı Azizin (çifti)” = “0,5 kıyye ” için 10 para, “Lahm-ı Ganem” = “1 kıyye” için 30 para ve “Şair” (1 Keyli Asitane) için ise 30 para fiyatının olduğu tespit

¹⁴ BOA, *D.BŞM. NZE.d.*, 19157, S. 1, Hicri 1245.

edilmiştir.¹⁵ O halde tahsisatın gramaj ağırlıkları üzerinden tespiti Mutasarrıf Abdulrezzak Paşa'nın maiyetinde bulunan hizmetli ve askerlerin sayısal olarak miktarı hakkında bilgi edinmemizi mümkün kılacaktır. Yine incelemesi yapılan bir diğer araştırmada kişi başına yapılan tahsisatın rütbe, sınıf v.b. etmenler dikkate alınarak değiştiği tespit edilmiştir. Bu durum gıda maddelerinin bedeli üzerinden toplamda kaç kişiye tahsisatının yapıldığını tespitinde bazı güçlükler içerse de ortalama bir değişken alınarak yaklaşık rakama ulaşmak imkân dâhilindedir. Bölgede bulunan en düşük rütbeli “lağımciyan” sınıfından askerlere liste usulü verilen tahsisata göre her bir asker için günlük 1 kuruşluk ekmek, 0,5 kuruşluk (20 para) kıyma ve 1 kuruşluk arpa/yulaf temin edildiği belirlenmiştir. Bu durumda günlük 1 kuruşluk ekmek (0,5 kıyyesi 10 paradan 4 ekmek tüketmekte) tüketen bir görevli ayda 30 kuruşluk bir ekmek masrafına neden olmaktadır. Abdulrezzak Paşa'nın maiyetine yapılan aylık 8.880 kuruşluk ekmek masrafı 30'a taksim edilecek olursa karşımıza 296 rakamı çıkacaktır ki bu da Abdulrezzak Paşa'nın konağını korumakla mükellef erat ve mahiyetindeki görevlilerin muhtemel sayısını ortaya çıkarır. Oysa ki tahsisatı yapılan kıyma üzerinden bir hesaplama yapıldığında 141 kişiye tahsisatın yapıldığı anlaşılır. O halde Abdulrezzak Paşa'nın mahiyetinde bulunan 155 kişiye kıyma tahsisatı yapılmamıştır. Bu da farklı bir sınıfın varlığını tespit etmemize yardımcı olmaktadır. Muhtemeldir ki eratin kendi maişetini tamamen devletten alması hasebiyle devletten belli bir maaş alan katip ve

¹⁵ Bkz. Tablo VI: Gıda ve Gündelik Emtia Fiyatları.

benzeri Mutasarrıflık hizmetinde çalışanlara kıyma tahsisatı yapılmayıp, kendilerine tahsisi yapılan maaştan bu ihtiyaçlarını gidermelerine yönelik bir uygulama takdir edilmiş olmalıdır. Ancak tahsisatı yapılan yulaf miktarı dikkate alındığında karşımıza yaklaşık 95 kişi çıkmaktadır. O halde Abdulrezzak Paşa'nın mahiyetinde ve konağında 95 koruma amaçlı askerin yer aldığı düşünülebilir.¹⁶ Elde ettiğimiz listedeki 95 kişi hem ekmek, hem kıyma, hem de yulaf tahsisatı yapılan yani maaşı olmaksızın sırf devletin gıda tahsisatına dayalı olarak yörede bulunan görevlileri temsil etmektedir. Listede hem kıyma hem de ekmek tahsisatı yapılan toplamda 46 kişi bulunduğu göre muhtemelen bunların düşük gelir sahibi seyis, hademe vb. konumundaki hizmetli sınıfından mürekkep olduğu iddia edilebilir. Nihayet konakta bulunan ve yalnızca kendilerine ekmek tahsisatı yapılan 155 kişinin ise belli bir gelire sahip memur ya da askeri görevli olduğu tahmin edilmelidir.¹⁷

26 Mayıs 1827 (H. 29 Şevval 1242) tarihinde Dukakin bölgesinde Abdulrezzak Paşa komutasında 1.000 asker olduğu bildirilmektedir.¹⁸ Bu verinin yöre ekonomisi açısından değerlendirilebilmesi için asker başına düşen

¹⁶ Farklı bir döneme ait Osmanlı belgesinde Dukakin Mutasarrıfı'nın bulunduğu kalede kadimden bir uygulama olarak 90 nefer askerin barındırıldığı tespit edilmiştir. Dukakin Sancağında konuşlanan Kafe Kalesi'nde görev yapan 90 nefer kale muhafızı Hicri 1108 yılında 106.032 akça ulufe almaktaydı. Bu ulufenin “kadimden beri” kaledeki askerler için ocaklık kabul edilen Prizren Sancağı “mizan-ı harir” salyanesinden karşılandığı anlaşılr. Bkz. BOA, *AE.SMST.II*, 3/252, Hicri 1109, s.1.

¹⁷ BOA, *D.BŞM. NZE.d*, 19157, Hicri 1245, s.1-4.

¹⁸ BOA, *HAT*, 00945/40709, 29 Şevval 42, s.2.

günlük istihkak hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Osmanlı ordusunda farklı sınıf ve türdeki askeri birliklere ayrı ayrı ödemeler ve istihkak tahsisatlarının yapılması ortalama bir standart tespitini zorlaştırmaktadır. Bu nedenle taşra vilayet askerlerine yapılan aylık tahsisat verileri baz alınarak bir standarda ulaşmak en mantıklı yaklaşım yolunu oluşturur. Buna göre 1827 yılına ait Tırnova’da bulunan askerlere yapılan tahsisatı incelemekte yarar bulunmaktadır:

Tablo V: Tırnova’daki 500 Nefer (Asakir-i Başbevvabin-i Sancaktar) Tayinatı (1827)

TAHSİSATIN TÜRÜ	KİŞİ BAŞINA GÜNLÜK	BİR AYLIK (30 GÜN)
Nan-ı Aziz (çifte)	1 Kuruş= 500 Kuruş (4 ekmek)= (2000 ekmek)	15.000 Kuruş (60.000 ekmek)
Lahm-ı Ganem	8 Para = 100 Kuruş	3.000 Kuruş

Dukakin Bölgesi ile benzer şartlar ihtiva eden bir bölgede yer alan Sancak askerlerine yapılan tahsisattan yola çıkarak her asker için günlük 1 kuruşluk ekmek tahsisatı yapıldığı tespit edilmiştir. Yarım kıyye ağırlığındaki çiftin (nan-ı aziz) birim fiyatının 10 para olduğu tespit edilmektedir. Bu tarihlerde 1 kuruşun 40 paraya tekabül ettiği hesaplanmıştır. Bu durumda her bir asker için günlük dört adet ekmek tahsisatının yapıldığı ve bunun da toplamda 2 kıyyelik undan oluşan bir ağırlığa sahip olduğu belirlenmiş olacaktır. Yine benzer şekilde 1 kıyyesi 30 paradan satılan “lahm-ı ganem” tahsisatının günlük olarak asker başına 8

paraya tekabül ettiği anlaşılmaktadır. O halde Tırnova'da 500 asker için günlük 133,3 kıyyelik kıyma (koyun etinden) tüketilmiştir. Bir aylık sarfıyatın ise 4.000 kıyyeye tekabül etmesi gerekir. Yerel bir ekonomide 500 asker sayesinde günlük tüketilen 1.000 kıyyelik buğday unu ve 4.000 kıyyelik koyun etinden çekilen kıyma, fırıncı ve kasap esnafın imalatlarını artıracak bir kaynak yaratmış olmaktadır.

Yukarıdaki verileri Dukakin'de yer alan 1.000 askere tatbik ettiğimizde karşımıza günlük ve aylık olarak fırıncı ve kasap esnafının ne oranda bir dış alım gücüne ve nakit aktarımına sahip oldukları anlaşılır. Buna göre Dukakin esnafı her gün asker başına 4 ekmek pişirebilmek için fırınlarda odunlar yakmakta ve 2.000 kıyyelik unu işleyerek 4.000 ekmeği vaktinde ihtiyaç sahibine ulaştırmaktaydı. Aynı şekilde 1000 asker için günlük olarak tahsisatı yapılan 266,66 kıyyelik kıymayı temin etmek için koyunlar kesilmekteydi. Bu oranın bir ayda 60.000 kıyyelik unla 120.000 ekmeğe ve 7.999 kıyyelik ete tekabül ettiği anlaşılır. Özetle Payitaht üzerinden 1.000 asker için gönderilen günlük 30.000 kuruş ekmek parası ve 6.000 kuruş kıyma parası, yerel esnafa önemli bir katkı sağlamış olmalıdır.

Mevcut tahsisatın günümüz ölçü birimlerine çevrilmesi devletin (yöredeki varlığı olan askerler üzerinden) yerel ekonomiye ne oranda bir katkı sağladığını daha net anlamamıza yardımcı olacaktır. Buna göre 1 kıyyenin 1.283 gram olduğunu kabul edecek olursak ekmek yapımı için kullanılan buğday unu miktarının bir ayda 76 ton 980 kiloya ulaştığını söyleyebiliriz. Benzer şekilde Dukakin'de bulunan 1.000 asker için tahsisatı yapılan ve bir

aylık sürede 7.999 kıyyeye ulaşan etin miktarı günümüz ölçü birimlerine tevdi edildiğinde, 10.262.717 grama tekabül eder. Bu durum da 1000 asker için her ay 10 ton 262 kilo 717 gramlık etin koyunlar kesilmek suretiyle temin edildiği gerçeğini ortaya çıkarır. O halde devlet tarafından önemli bir mali kaynağın (askerlerin iâşesi üzerinden) Dukakin yerel ekonomisine ve özellikle hayvancılık sektörüne sevk edilerek üreticinin ürününü artırması için gerekli olan desteğin sağlandığı iddia edilebilir. Dukakin’de yer alan 1.000 asker için aylık tahsis edilen 10 ton 262 kilo 717 gramlık etin toplamda kaç koyundan elde edildiğinin belirlenmesi için bir koyunun ne kadar kıymalık et sunabileceğinin bilinmesi gerekir. Merinos türünden 50 kiloluk bir koyunun kemikli olarak 25 kilo et vereceği ve bunun da ancak 15 kilosunun kıyma olarak kullanılmasının mümkün olacağı hesaplandığında oluşacak tablo daha da bir anlam kazanmış olacaktır. Koyunların türlerine göre ağırlıkları farklı olacağından ortalamayı 13,5 kilo ile sabitlememiz makul bir kıstas olacaktır. O halde Dukakin’de konuşlanan 1.000 asker için aylık sarf edilen 10 ton 262 kilo 717 gramlık kıymalık etin temini için toplamda 761 koyunun kesilmesi icap eder. Böylelikle Dukakin’de hayvancılıkla uğraşanların her ay en azından 761 koyunu kesebilecek oranda koyun sayısına sahip olmaları gerekmektedir. Bu durumda Dukakin’de hayvancılıkla uğraşanların en azından 2.000 ve üzeri küçükbaş hayvana sahip oldukları varsayılabilir.

Osmanlı’da XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren devlete ait demografik kaynakların tanımlanmasına yönelik uygulama şekil ve nitelik değiştirmişti. Kadimden beri uygulanan ve salt

ekonomik varlık ve gelire dayalı olarak dizayn edilen tapu tahrir, avarız, v.b. uygulamaların dışına çıkılarak nüfusun bütün kesimleri kademeli bir şekilde tasnif edilmeye başlanmıştı. Bu nedenledir ki XIX. yüzyılın ortalarından itibaren her vilayet, liva ve kaza bünyesinde nüfus memurları görevlendirilmiştir. Dukakin Vilayeti'nde de (H. 1250) 1834-1835 yılında Nüfus Defterlerini tutan “nazır” ve “mukayyid” efendilere yani kâtiplere rastlamak mümkündür. Elde ettiğimiz bir arşiv vesikasından Dukakin'de görev yapan nüfus sayım memurlarının tamamına aylık 1.200 kuruşluk maaş ödemesi yapıldığı belirlenmiştir.¹⁹ Her ne kadar bu meblağın kaç memura ödendiği şimdilik netleştirilememişse de en azından bütün nüfus memurlarına toplamda ne oranda bir bütçe tahsis edildiğini tespit etmek mümkün olmuştur. Böylelikle inceleme dönemimiz süresince nüfus memurları üzerinden devletin Dukakin piyasasına ne oranda nakit para aktarımında bulunduğu anlaşılabilecektir. Buna göre Tablo XII'de belirlendiği üzere nüfus memurlarına aylık 1.200 kuruş, yıllık olarak da 14.400 kuruş bir dış kaynağın Dukakin pazarlarına dâhil edildiği ve yöredeki ekonomik faaliyetlerin sürdürülebilmesine yardımcı olduğu savı ileri sürülebilir.

Dukakin Valisi Salih Paşa'ya her ay ödenen iâşe bedeli ise 1833-1834 (H.1249) tarihinde 6.000 kuruş olarak rapor edilmiştir.²⁰ Bu rakam muhtemeldir ki Salih Paşa'nın konağındaki mutfak masraflarını ve konağında bulunan at arabası ve yük hayvanlarının (mekari hayvanlarının) yem ve tımar

¹⁹ BOA, HAT, 484/23750-H, 29 Safer 1250, s.1.

²⁰ BOA, HAT, 484/23750-H, 29 Safer 1250, s.1.

masraflarını kapsamaktaydı. Bu iâşe bedeline dahil edilen emtianın neler olduğunu teferruatlı listeye havi bir defter tespit edip incelemeden belirlemek pek de olası değil. Yine de Osmanlı Devleti'nin vali üzerinden Dukakin piyasasına iâşe bedeli olarak aylık 6.000 kuruştan yılda 72.000 kuruş aktardığı belirtilebilir. Dukakin Valisi'nin gündelik iâşesini kuvvetle ihtimal dahilindedir ki piyasadaki en kaliteli ürünler oluşturmaktaydı. Bu durum aylık 6.000 kuruşluk bir nakit kaynağı kendine çekmek isteyen esnaf arasında bir tür kalite yarışını üstü kapalı da olsa tetiklemiş olmalıdır.

Dukakin Sancağı'nda vergilerden ve devlete ait maden, çiftlik gibi işletmelerden elde edilen gelirin önemli bir kısmı yine yerel ihtiyaçlar için kullanılmaktaydı. Bölgede konuşlu bulunan askeri birlikler için kıyma ve ekmek, merkezi otorite tarafından temin ediliyorsa da eratın ve komuta kademesinin diğer gündelik ihtiyaçları yerel devlet gelirinden karşılanmaktaydı. Askerin kış aylarındaki yakacak “mahrukât” bedeli, geceleri aydınlanma için kullanılan mum v.b. maddeler ve sabun gibi hijyen malzemeleri yerel kaynaklardan ayrılan tahsisatlarla gerçekleştirilmekte ve böylelikle yöreden alınan verginin önemli bir bölümü yine yöre ekonomisine eklenmekteydi. Yerel kaynaklarda belirlenen en önemli iki gelir kalemi “mukata” ve “ham yapağı” idi. H.1251 (1835/1836) senesinde Dukakin Sancağı “mukatası” 105.000 kuruşa karşılık gelmiş ve bunun önemli bir kısmını buğday ve mısır oluşturmuştu. Bu gelirin 15.000 kuruşu yöredeki Mutasarrıfa tahsis edilmekteydi.²¹ Bazen de

²¹ BOA, HAT, 1423/58181, S.1,

devletin uhdesinde olan yerel gelirler ihale edilir ve iltizam usulüyle mültezimlere tahsis edilirdi. Bu gibi durumlarda ihalesi yapılan devlet gelirini alan mültezim devletin yerel halk ile olan anlaşmasından kaynaklanan mesuliyetlerini yerine getirmekle mükellef tutulurdu. Örneğin H.1251 senesi Zadrıma “mısır mukatası” iltizama verilmiş ve 152.000 kuruş gelir elde edilmişti. Ancak İşkodra muhasılları tarafından iltizama verilen mısırdan yemeklik ve inam olarak Merdida kaptanları ile Hut Dağı Kocabaşlarına verilmesi gereken 100 kile’den fazlası “adet üzere” devlet tarafından ücretsiz olarak bağışlanmıştı. Bu da yıllık 7.500 kuruşluk bir devlet gelirinin yine yöre imkânları için sarfına neden olmakta ve bölgesel ekonomiye güç sağlamaktaydı.²² Muhtemeldir ki ham yapıta, avarız ve dahi mukataa bedelleri üzerinden elde edilen gelirler yine yörede devlet hizmetinde bulunan yerel memurlar, hizmetçi ve görevliler için aylık maaşet olarak kullanılmaktaydı. Elde ettiğimiz bir belgede yörede çalışan ve devletten gelir alan görevlilere ödenen cüzi aylık gelir kalemleri yine yerel kaynaklardan ödenmekte ve Dukakin piyasasının gelişmesine katkı sağlamaktaydı.²³

Sonuç

Dukakin Sancağı bünyesinde Osmanlı Devleti’nin görevlendirdiği askerlere sadece yıllık ekmek için 357.000 kuruş ve koyun kıyması için de 71.400 kuruşluk bir dış kaynak aktarıldığı

²² BOA, HAT, 534/26260-C, 23R1254, s.1.

²³ Bkz. Tablo VII: Görevli Aylıkları.

belirlenmiştir.²⁴ Dukakin Mutassarrıfı²⁵ ya da Valisi için de yıllık 72.000 kuruş iâşe bedeli tahsis edilmişti.²⁶ Mutasarrıfın yanında görevli asker, hizmetli ve memurlara ise bir yıllık süre içinde ekmek, kıyma ve arpa bedeli olarak 163.725 kuruşluk bir meblağ aktarılmaktaydı.²⁷ Nüfus kayıtlarını tutan memurlara ise yıllık 14.400 kuruş ödenmişti.²⁸ Kısaca belirleyebildiğimiz mutlak veriler üzerinden bir hesaplama yaptığımızda Osmanlı Devleti Dukakin'e (burada bulunan idareci, memur, asker ve hizmetliler üzerinden) yılda 678.525 kuruş nakit para aktarmaktaydı. Sadece Dukakin nüfusunun gündelik yaşantısında ihtiyacı olan ekmek ve koyun kıyması üzerinden yaptığı masrafla mukayese edildiğinde bile bu meblağın önemi anlaşılabilir.²⁹ Dukakin'de bulunan askerlere yapılan gündelik ekmek ve kıyma miktarının yarısını halka tatbik edecek olursak ortalama nüfusun tükettiği gıdanın piyasa ekonomisine katkısı kısmen de olsa belirlenmiş olacaktır. Buna göre Yakova bölgesinde yaşayan 20.815 kişi yılda 4.458.573 kuruşluk ekmek ve kıyma tüketmiş olmalıdır. Bu rakam İpek

²⁴ Bkz. Tablo VII: Dukakin Sancağı'nda Askere Verilen Tahsisat.

²⁵ Fetnan Derviş, *XVIII-XIX. Yüzyıllarda Prizren: Siyasi ve Sosyo-Ekonomik Tarihi*, Yükseklikans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, s. 44-45.

²⁶ Bkz. Tablo XIII: Salih Paşa'ya Verilen İâşe Bedeli.

²⁷ Bkz. Tablo X: Abdulrezzak Paşa ve Maiyetindekilere Verilen Tayinat; Bkz. Tablo VI: Abdulrezzak Paşa ve Maiyetindeki Asker Memur ve Hizmetlilere Verilen Nan-ı Aziz (Çift), Lahm-ı Ganem ve Şa'ir (Arpa).

²⁸ Bkz. Tablo XII: Dukakin Sancağı'nda Katiplere Ayrılan Tahsisat.

²⁹ Bkz. Tablo IX: Dukakin Sancağı'nda Halka Verilen Tahsisat

Kazası'nda yaşayan 15.723 kişi için 3.367.866 kuruşa denk düşer. Zadrıma'da bulunan 13.651 kişi için ise 2.924.044 kuruşa ulaşır. Devletin memurlarına ödediği toplam meblağın tamamını belirleyememekle beraber en alt limitten ne oranda bir ödeme yaptığını belirlemek mümkün olmuştur. Buna göre devletin yöre esnafına memurları üzerinden kazandırdığı meblağın Zadrıma Kazası halkının yıllık harcamasının neredeyse dörtte biri kadar önemli bir meblağa ulaştığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

BOA, D.CRD.d., 40517, Hicri 1252.

BOA, A.RSK, 1683, Defter-i Liva-yı Canik, Hicri 1253.

BOA, C.AS, 971/ 42292, 25 Zilkade 1256.

BOA, D.BŞM. NZE.d, 19157, S. 1, H.1245.

BOA, AE.SMST.II, 3/252, Hicri 1109.

BOA, HAT, 00945/40709, 29 Şevval 42.

BOA, HAT, 484/23750-H, 29 Safer 1250.

BOA, HAT, 1423/58181.

BOA, HAT, 534/26260-C, 23R1254.

Salnameler

İşkodra Vilayet Salnameleri: Hicri 1310.

Kosova Vilayet Salnamesi: Hicri 1302.

Prizren Vilayet Salnameleri: Hicri 1290, 1291.

Kitap ve Makaleler

Başar, Fehamettin, *Osmanlı Eyalet Tevcihatı (1717-1730)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1997.

Derviş, Fetnan, *XVIII-XIX. Yüzyıllarda Prizren: Siyasi ve Sosyo-Ekonomik Tarihi*, Yüksek lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.

Eren, İlkay, *İşkodra Vilayeti'nin İdari ve Sosyal Yapısı (1876-1912)*, Yüksek lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2014.

Erlar, Mehmet Yavuz, "Osmanlı Nüfus Kayıtlarına Dair Alternatif Bir Kaynak: Defter-i Liva-yı Canik (1837)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)*, Volume: 2/8, Summer 2009, s. 169-190.

Kiel, Machiel, "Leş", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.

Özkaya, Yücel, *18. Yüzyılda Osmanlı Toplumı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008.

Ünlü, Mucize, "Müslim-Gayrimüslim İlişkilerinden Hareketle XIX. Yüzyılda Balkanlarda Osmanlı Yönetim Anlayışı: Vilâyet-i Selâse Örneği", *Studies of The Ottoman Domain*, C.4, S.7, 2014, ss.42-53

Ünlü, Mucize, "Osmanlı'nın Son Döneminde Bir Balkan Şehri: İpek", *Studies of The Ottoman Domain*, Volume: 7, Issue: 12, February 2017, s.140-164.

Tablo VI: Gıda ve Gündelik Emtia Fiyatları
(Hicri 1245)

Nr.	Gündelik Emtia İsmi	Miktarı	Fiyatı
1	Nan-ı Aziz (Beher çifti 0,5 kıyye)	1 kıyye	20 para
2	Lahm-ı Ganem	1 kıyye	30 para
3	Şair	1 Keyl-i Asitane	8 para
4	Erz	1 kıyye	72 para (40 para 1 kuruş)
5	Mercimek	1 kıyye	32 para
6	Revgan-ı Sade	1 kıyye	4 kuruş
7	Nohud	1 kıyye	40 para
8	Bulgur	1 kıyye	40 para
9	Soğan	1 kıyye	20 para
10	Tuz	1 kıyye	60 para
11	Mum	1 kıyye	3 para
12	Revgan-ı Zeyt	1 kıyye	5 kuruş
13	Sabun	1 kıyye	4 kuruş
14	Hatab	1 Çeki	8 kuruş
15	Mısır	1 Keyl	76 kuruş

Tablo VII: Görevli Aylıkları

Nr	Görev ve İsmi	Kaç Kişi	Mahiye (Aylık maaş)
1	Anbar Emini	1	150 kuruş
2	Şair üzerine memur	1	150 kuruş
3	Kileci neferan	2	160 kuruş
4	Fırınlr üzerine nazır	1	100 kuruş
5	Nan tevzine memur	1	150 kuruş
6	Zahire mübayasına memur	3	240 kuruş
7	Kantarcı nefer	1	80 kuruş
8	Ağnam mübayasına memur	3	300 kuruş
9	Şehir civarında cem olan ağnam çobanı	4	120 kuruş
10	Köy civarında cem olan hayvanatın çobanı	6	180 kuruş
11	Zahire saklamak için mahzen	Mahzen 3	25 kuruş
12	Kullarının masarifat-ı müteferrikası		2500 kuruş
		TOPLAM	4405 kuruş

Tablo VIII: Dukakin Sancağında Bulunan 1.000 Nefer
Askere Verilen Tahsisat
(Hicri 1242=Ağustos 1826 - Haziran 1827)

HİCRİ AYLAR	EKMEK ADEDİ	EKMEK GRAMAJI	EKMEK FİYATI	KIYMA GRAMAJI	KIYMA FİYATI
Muharrem (30 Gün)	120.000	60.000 kıyye(x)1282 gr = 76,920 ton	30.000 kuruş	7.999 kıyye (x) 1282 gr = ~ 10,255 ton	6.000 kuruş
Safer (29 Gün)	116.000	58.000 kıyye(x)1282 gr = 74,356 ton	29.500 kuruş	7.733 kıyye (x) 1282 gr = ~ 9,914 ton	5.900 kuruş
Rebiülevvel (30 Gün)	120.000	60.000 kıyye(x)1282 gr = 76,920 ton	30.000 kuruş	7.999 kıyye (x) 1282 gr = ~ 10,255 ton	6.000 kuruş
Rebiülahir (29 Gün)	116.000	58.000 kıyye(x)1282 gr = 74,356 ton	29.500 kuruş	7.733 kıyye (x) 1282 gr = ~ 9,914 ton	5.900 kuruş
Cemaziyelevvel (30 Gün)	120.000	60.000 kıyye(x)1282 gr = 76,920 ton	30.000 kuruş	7.999 kıyye (x) 1282 gr = ~ 10,255 ton	6.000 kuruş
Cemaziyelahir (29 Gün)	116.000	58.000 kıyye(x)1282 gr = 74,356 ton	29.500 kuruş	7.733 kıyye (x) 1282 gr = ~ 9,914 ton	5.900 kuruş
Recep (30 Gün)	120.000	60.000 kıyye(x)1282 gr = 76,920 ton	30.000 kuruş	7.999 kıyye (x) 1282 gr = ~ 10,255 ton	6.000 kuruş
Şaban (29 Gün)	116.000	58.000 kıyye(x)1282	29.500 kuruş	7.733 kıyye (x) 1282 gr	5.900 kuruş

172 | Dukakin Sancağı ve Çevresi Nüfus Defteri

		gr = 74,356 ton		= ~ 9,914 ton	
Ramazan (30 Gün)	120.000	60.000 kıyye(x)1282 gr = 76,920 ton	30.000 kuruş	7.999 kıyye (x) 1282 gr = ~ 10,255 ton	6.000 kuruş
Şevval (29 Gün)	116.000	58.000 kıyye(x)1282 gr = 74,356 ton	29.500 kuruş	7.733 kıyye(x) 1282 gr = ~ 9,914 ton	5.900 kuruş
Zilkade (30 Gün)	120.000	60.000 kıyye(x)1282 gr = 76,920 ton	30.000 kuruş	7.999 kıyye (x) 1282 gr = ~ 10,255 ton	6.000 kuruş
Zilhicce (29 Gün)	116.000	58.000 kıyye(x)1282 gr = 74,356 ton	29.500 kuruş	7.733 kıyye (x) 1282 gr = ~ 9,914 ton	5.900 kuruş
GENEL TOPLAM	1.416.000	907,656 ton	357.000 kuruş	~ 121,014 ton	71.400 kuruş

Not: Bazı kaynaklarda Zilhicce ayının gün süresi “29 veya 30” olarak belirtilmektedir.

Tablo IX: Dukakin Sancağı'nda Halka Verilen Tahsisat

DUKAKİN SANCAĞINDA YAŞAYAN HALKA VERİLEN TAHSİSAT (Hicri 1252=Nisan 1836-Mart 1837) YAKOVA İLE ALTUNELİ (GENEL NÜFUS: 20.815 Kişi)		
HİCRİ AYLAR	EKMEK GRAMAJI	KIYMA GRAMAJI
Muharrem (30 Gün)	~ 800,54 ton	~ 106,73 ton
Safer (29 Gün)	~ 773,86 ton	~ 103,18 ton
Rebiülevvel (30 Gün)	~ 800,54 ton	~ 106,73 ton
Rebiülahir (29 Gün)	~ 773,86 ton	~ 103,18 ton
Cemaziyelevvel (30 Gün)	~ 800,54 ton	~ 106,73 ton
Cemaziyelahir (29 Gün)	~ 773,86 ton	~ 103,18 ton
Recep (30 Gün)	~ 800,54 ton	~ 106,73 ton
Şaban (29 Gün)	~ 773,86 ton	~ 103,18 ton
Ramazan (30 Gün)	~ 800,54 ton	~ 106,73 ton
Şevval (29 Gün)	~ 773,86 ton	~ 103,18 ton
Zilkade (30 Gün)	~ 800,54 ton	~ 106,73 ton
Zilhicce (29 Gün)	~ 773,86 ton	~ 103,18 ton
GENEL TOPLAM	~ 9.446,4 ton	~ 1.259,46 ton
DUKAKİN SANCAĞINDA YAŞAYAN HALKA VERİLEN TAHSİSAT (Hicri 1252=Nisan 1836-Mart 1837) İPEK (GENEL NÜFUS: 15.723 Kişi)		
HİCRİ AYLAR	EKMEK GRAMAJI	KIYMA GRAMAJI
Muharrem (30 Gün)	~ 604,71 ton	~ 80,62 ton
Safer (29 Gün)	~ 584,55 ton	~ 77,94 ton
Rebiülevvel (30 Gün)	~ 604,71 ton	~ 80,62 ton
Rebiülahir (29 Gün)	~ 584,55 ton	~ 77,94 ton
Cemaziyelevvel (30 Gün)	~ 604,71 ton	~ 80,62 ton
Cemaziyelahir (29 Gün)	~ 584,55 ton	~ 77,94 ton
Recep (30 Gün)	~ 604,71 ton	~ 80,62 ton
Şaban (29 Gün)	~ 584,55 ton	~ 77,94 ton
Ramazan (30 Gün)	~ 604,71 ton	~ 80,62 ton
Şevval (29 Gün)	~ 584,55 ton	~ 77,94 ton
Zilkade (30 Gün)	~ 604,71 ton	~ 80,62 ton
Zilhicce (29 Gün)	~ 584,55 ton	~ 77,94 ton
GENEL TOPLAM	~ 7.135,56 ton	~ 951,36 ton

DUKAKİN SANCAĞINDA YAŞAYAN HALKA VERİLEN TAHSİSAT (Hicri 1252=Nisan 1836-Mart 1837) ZADRİME (GENEL NÜFUS: 13.651 Kişi)		
HİCRİ AYLAR	EKMEK GRAMAJI	KIYMA GRAMAJI
Muharrem (30 Gün)	~ 525,02 ton	~ 70 ton
Safer (29 Gün)	~ 507,52 ton	~ 67,67 ton
Rebiülevvel (30 Gün)	~ 525,02 ton	~ 70 ton
Rebiülahir (29 Gün)	~ 507,52 ton	~ 67,67 ton
Cemaziyelevvel (30 Gün)	~ 525,02 ton	~ 70 ton
Cemaziyelahir (29 Gün)	~ 507,52 ton	~ 67,67 ton
Recep (30 Gün)	~ 525,02 ton	~ 70 ton
Şaban (29 Gün)	~ 507,52 ton	~ 67,67 ton
Ramazan (30 Gün)	~ 525,02 ton	~ 70 ton
Şevval (29 Gün)	~ 507,52 ton	~ 67,67 ton
Zilkade (30 Gün)	~ 525,02 ton	~ 70 ton
Zilhicce (29 Gün)	~ 507,52 ton	~ 67,67 ton
GENEL TOPLAM	~ 6.195,24 ton	~ 826,02 ton

Tablo X: Abdulrezzak Paşa ve Maiyetindekilere
Verilen Tayinat

DUKAKİN MUTASARRIFI ABDULREZZAK PAŞA VE MAİYETİNDEKİLERE (ASKER-MEMUR-HİZMETLİ) VERİLEN TAYİNAT TOPLAMI(NAN-I AZİZ – LAHM- I GANEM – ŞAİR) (Hicri 1245=Temmuz 1829-Mayıs 1830)	
HİCRİ AYLAR	TOPLAM TAYİNAT
Muharrem (30 Gün)	13.875 kuruş
Safer (29 Gün)	13.412,50 kuruş
Rebiülevvel (30 Gün)	13.875 kuruş
Rebiülahir (29 Gün)	13.412,50 kuruş
Cemaziyelevvel (30 Gün)	13.875 kuruş
Cemaziyelahir (29 Gün)	13.412,50 kuruş
Recep (30 Gün)	13.875 kuruş
Şaban (29 Gün)	13.412,50 kuruş
Ramazan (30 Gün)	13.875 kuruş
Şevval (29 Gün)	13.412,50 kuruş
Zilkade (30 Gün)	13.875 kuruş
Zilhicce (29 Gün)	13.412,50 kuruş
GENEL TOPLAM	163.725 kuruş

Tablo XI: Abdulrezzak Paşa ve Maiyetindeki Asker Memur ve Hizmetlilere Verilen Nan-ı Aziz (Çift), Lahm-ı Ganem ve Şa'ir (Arpa).

DUKAKİN MUTASARRIFI ABDULREZZAK PAŞA VE MAİYETİNDEKİ ASKER MEMUR VE HİZMETLİLERE VERİLEN NAN-I AZİZ (ÇİFT) TOPLAMI (Hicri 1245=Temmuz 1829-Mayıs 1830)	
HİCRİ AYLAR	TOPLAM NAN-I AZİZ (ÇİFT)
Muharrem (30 Gün)	8.880 kuruş
Safer (29 Gün)	8.584 kuruş
Rebiülevvel (30 Gün)	8.880 kuruş
Rebiülahir (29 Gün)	8.584 kuruş
Cemaziyelevvel (30 Gün)	8.880 kuruş
Cemaziyelahir (29 Gün)	8.584 kuruş
Recep (30 Gün)	8.880 kuruş
Şaban (29 Gün)	8.584 kuruş
Ramazan (30 Gün)	8.880 kuruş
Şevval (29 Gün)	8.584 kuruş
Zilkade (30 Gün)	8.880 kuruş
Zilhicce (29 Gün)	8.584 kuruş
GENEL TOPLAM	104.784 kuruş
DUKAKİN MUTASARRIFI ABDULREZZAK PAŞA VE MAİYETİNDEKİ ASKER VE MEMURLARAN VERİLEN LAHM-I GANEM TOPLAMI (Hicri 1245=Temmuz 1829-Mayıs 1830)	
HİCRİ AYLAR	TOPLAM LAHM-I GANEM
Muharrem (30 Gün)	2.120 kuruş
Safer (29 Gün)	~ 2.049 kuruş
Rebiülevvel (30 Gün)	2.120 kuruş
Rebiülahir (29 Gün)	~ 2.049 kuruş
Cemaziyelevvel (30 Gün)	2.120 kuruş
Cemaziyelahir (29 Gün)	~ 2.049 kuruş
Recep (30 Gün)	2.120 kuruş
Şaban (29 Gün)	~ 2.049 kuruş
Ramazan (30 Gün)	2.120 kuruş
Şevval (29 Gün)	~ 2.049 kuruş
Zilkade (30 Gün)	2.120 kuruş
Zilhicce (29 Gün)	~ 2.049 kuruş
GENEL TOPLAM	~ 25.014 kuruş

DUKAKİN MUTASARRIFI ABDULREZZAK PAŞA VE MAİYETİNDEKİ ASKERLERE VERİLEN ŞAİR (4 KUD) TOPLAMI (Hicri 1245=Temmuz 1829-Mayıs 1830)	
HİCRİ AYLAR	TOPLAM ŞAİR (4 KUD)
Muharrem (30 Gün)	2.875 kuruş
Safer (29 Gün)	~ 2.779 kuruş
Rebiülevvel (30 Gün)	2.875 kuruş
Rebiülahir (29 Gün)	~ 2.779 kuruş
Cemaziyelevvel (30 Gün)	2.875 kuruş
Cemaziyelahir (29 Gün)	~ 2.779 kuruş
Recep (30 Gün)	2.875 kuruş
Şaban (29 Gün)	~ 2.779 kuruş
Ramazan (30 Gün)	2.875 kuruş
Şevval (29 Gün)	~ 2.779 kuruş
Zilkade (30 Gün)	2.875 kuruş
Zilhicce (29 Gün)	~ 2.779 kuruş
GENEL TOPLAM	~ 33.924 kuruş

Tablo XII: Dukakin Sancağı'nda Katiplere
Ayrılan Tahsisat

DUKAKİN SANCAĞI NÜFUS DEFTERLERİNİ TUTAN KÂTİPLERE AYRILAN YILLIK TAHSİSAT	
YILLAR	TAHSİSAT
H.1250	14.400 kuruş
H.1251	14.400 kuruş
H.1252	14.400 kuruş
H.1253	14.400 kuruş
H.1254	14.400 kuruş
H.1255	14.400 kuruş
GENEL TOPLAM	86.400 kuruş

Not: Yıllık tahsisat bedelleri aylık 1.200 kuruş üzerinden hesaplanmıştır.

Tablo XIII: Salih Paşa'ya Verilen İaşe Bedeli

DUKAKİN VALİSİ SALİH PAŞA'YA VERİLEN YILLIK İ AŞE BEDELİ	
YILLAR	YILLIK TAHSİSAT TOPLAMI
H.1249	72.000 kuruş
H.1250	72.000 kuruş
H.1251	72.000 kuruş
H.1252	72.000 kuruş
H.1253	72.000 kuruş
H.1254	72.000 kuruş
H.1255	72.000 kuruş
GENEL TOPLAM	504.000 kuruş

Not: Yıllık iaşe bedelleri aylık 6.000 kuruş üzerinden hesaplanmıştır.

I. BÖLÜM /CHAPTER I

**BALKANLAR'DA GÜNDELİK
YAŞAMIN EDEBİYATTAKİ
İZLERİ**

*THE TRACES OF DALIY LIFE IN
BALKANS IN THE LITERATURE*

**BOSNALI DİVAN ŞAİRLERİNİN
GÜNDELİK YAŞAMININ DİL VE
EEDEBİYATA YANSIMASI
(EDİMBİLİM AÇISINDAN ŞİİRDEKİ
ŞİKÂyetLER VE ÖVGÜLER)**

*Daily Life in the Poems and Literature of
Bosnian Divan Poets (Linguistic Aspect of
Complains and Compliments in Poetry)*

Alena ĆATOVIĆ* & Sabina BAKŠIĆ**

Özet

Osmanlı döneminde Hasan Ziyâ'î, Derviş Paşa, Nergisî, Varvâri Ali Paşa, Mezakî, Sâbit gibi birçok Bosna-Hersek kökenli divan şairi Osmanlı Türkçesinde eser vermiştir. Bosnalı şairler, şiirlerinde gündelik yaşamı, şairlik mesleği ve konumu, hamileriyle ilişkileri ve onlardan beklentilerini sık sık dile getirmişlerdir. Bu bağlamda özellikle konularından dolayı şikâyet ve hamilerine yönelik övgüler dikkat çekicidir. Şairlerin meslekî yaşamlarının zorluklarını anlattıkları şikâyetler ve hamilerinden beklentilerini aktardıkları övgüler, mesnevi, kaside ve kıta gibi nazım türlerinde gözlemlenmektedir. Şiirdeki şikâyet ve övgüler edimbilim açısından ifade edici söylemleri olarak algılanabilir ve gündelik yaşamın dil ve edebiyata yansımaları en etkili şekilde gösterebilir. İfade edici söz eylemleri konuşmacının içinde bulunduğu ruhsal durumu yansıtmak ve bununla birlikte toplumsal samimiyet kurallarına hizmet etmekle görevlidir. Şairler, hayatlarındaki gerçek kişi ve olaylara atıfta bulunurken abartma, iltifat, iyi dilekler gibi kibarlık stratejilerine başvurdukları için metinleri edimbilim açısından değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda Bosnalı divan

* (Prof. Dr.), Saraybosna Üniversitesi, Türkoloji Bölümü, Bosna-Hersek

** (Prof. Dr.), Saraybosna Üniversitesi, Türkoloji Bölümü, Bosna-Hersek

şairlerinin şiirleri Penelope Brown & Stephen C. Levinson ve Geoffrey Leech kuramının ışığı altında incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Bosnalı Divan şairleri, gündelik yaşam, şikâyetler, övgüler, edimibilim

Abstract

During the Ottoman period many Bosnian divan poets such as Hasan Ziyâ'î, Derviş Paşa, Nergisî, Varvârî Ali Paşa, Mezakî, and Sâbit wrote their poetry in the Ottoman Turkish language. Topics like daily life, poet's proffession and position, relationships with maecenas and protectors occurred very often in their poems. Within this particular context complaints of the poet's status and plight, as well as compliments and panegyrics directed and devoted to protectors with aim to attracttheir rewards represent interesting source of data for analysis. These topics are commonly found in genres like mesnevi, qaside, gazel and kıta (quatrain). From the aspect of pragmatics, complaints and compliments are retoric tools whose function is to express the speaker's inner feel of a state of affairs. To this purpose, poets also resorted to the forms of politeness, such as good wishes and exaggerations. Hence, one way to analyse the poetry of the Bosnian divan poets is to review these forms, as it was done by Penelope Brown and Stephen C. Levinson in their model of politeness strategies and Geoffrey Leech's principles of pragmatics.

Keywords: Bosnian divan poets, daily life, complaints, compliments, pragmatics

Giriş

Osmanlı döneminde birçok Bosna-Hersek kökenli divan şairi Osmanlı Türkçesinde eser vermiştir. Bosnalı şairler kimi eserlerini belli kişilere, genellikle hamilerine sunmak üzere yazdıkları için şiirlerinin pragmatik boyutu dikkat çekmektedir. Bu durum özellikle kaside, gazel ve mesnevi nazım türlerinde gözlemlenmektedir. Şiirlerinde gündelik yaşam, şairlik mesleği ve konumu, hamileriyle ilişkileri ve onlardan

beklentileri kaçınılmaz konulardır. Şairler, gerçek kişi ve olaylara atıfta bulunurken abartma, iltifat, iyi dilekler gibi kibarlık stratejileri kullandıkları için metinleri edimbilim açısından değerlendirmek mümkündür. Şiirdeki şikâyet ve övgüler edimbilim açısından ifade edici söylemleri olarak algılanabilir ve gündelik yaşamın dil ve edebiyata yansımaları en etkili şekilde gösterebilir. Bu bağlamda Bosnalı divan şairlerinin şiirleri Penelope Brown & Stephen C. Levinson ve Geoffrey Leech kuramının ışığı altında incelenecektir.

İltifatlar, ifade edici söylemleri olarak pozitif kibarlık stratejilerinin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Pozitif kibarlık stratejileri genellikle muhataplarla dayanışma ve samimiyeti korumaktadır. İltifatların sunulduğu kişi (muhatap), konuşmacı tarafından kabul edildiği için kendini iyi hissetmektedir. Ayrıca iltifatlar konuşmacı ile muhatap ilişkilerine göre farklılık göstermektedir. Örneğin konuşmacıdan daha üst mevkide bulunan muhataplara sunulan iltifatlar, dalkavukluk olarak anlamlandırılabilir. Daha üst mevkide bulunan konuşmacıdan muhataba sunulan iltifatlar ise koruyucu söz eylemlerinin hususiyetini taşımaktadır.

Şikâyetler ise, ifade edici söylemleri olduğu gibi, talimat söylemlerinin de hususiyetini taşımaktadır. Konuşmacı, şikâyet ederek muhataptan şikâyetine sebep olan durumu düzeltmek için uygun bir eylemde bulunmasını talep edebilmektedir. Böylece edimbilim açısından şikâyetler, dolaylı ve dolaysız olarak sınıflandırılmaktadır. Dolaylı şikâyetler, sadece ifade edici söylemi olarak konuşmacının

bulunduğu durumdan, kendinden ya da o anda mevcut olmayan diğer kişiden hoşnutsuzluğunu gösteren, muhataptan hiç bir eylem talep edilmeyen, onunla dayanışma, samimiyet kurmak için gerçekleştirilen, pozitif kibarlık stratejilerine ait olan bir söylemdir. Muhatap dolayısıyla konuşmacının kötü duruma düşmesini ifade eden dolaysız şikâyetler ise, imalar, muhatabın dolaylı ya da dolaysız suçlanmaları, muhataba açıkça iletilen uyarılar ve konuşmacının düştüğü durumu düzeltme talepleri gibi birkaç strateji ile gerçekleştirilmekte ve tehdit edici söylemleri olarak sınıflandırılmaktadır.

Bu makalede Hasan Ziyâ'î, Derviş Paşa, Mezakî ve Sâbit olmak üzere 16. ve 17. yüzyıl Bosna-Hersek kökenli divan şairlerinin eserleri ele alınacaktır.

Hasan Ziyâ'î

Divan sahibi olan en eski Bosnalı divan şairi Hasan Ziyâ'î 16. yüzyılda Mostar şehrinde yaşamış, divanı yanı sıra *Kıssa-i Şeyh Abdürrezâk* adlı bir mesnevi yazmıştır. Mesnevisinin “Hâtıme-i Kitâb”adlı bitiş bölümündeşair bir edebî eserin farklı meslek sahipleri tarafından nasıl algılandığına değiniyor:

Bu kitâbı göre debbâg eger
Hattına bakmaz olur cilde bakar

Saht olur dinle ol câhil neyler
Sahtiyânına bakar dahl eyler

Lâ-cerem seyr ide ger bir tâcir
‘Add ider harc-i kitâbı acır

Cilde başmakçı iderse nazarı
Dir ki başmak olurdu bu deri

Beytinün görse harfin dülger
Sanur o rahatı anı ol ebter

Sînini destere sanur bed-kâr
Lâmelif görse sanur bir pergâr (1688-93)¹

Şair, debbâg, tâcir, başmakçı ve dülger gibi diğer meslek sahiplerinden ve şiire yaklaşımlarından bahsederken, kendi sanatını övüp onların şairlik işini anlamıyor olmasını vurgulayarak bir şairin ve eserinin devrinde nasıl algılandığını dile getirmiş olur. Bundan ötürü beytleri, bir şikâyet olarak değerlendirilebilir, içerikleri ise şiirin seçkin ve okumuş insanlara özgü bir sanat olduğunu ifade eder. Bu şikâyetler, hamisine sunulduğu için dolaysız şikâyetler olarak sınıflandırılabilir. Şair diğer kişilerden şikâyet ederken hamisiyle dayanışma ve samimiyet kurmaya çalışmaktadır. Şiirin devamında Ziyâ'î hamisinin şairleri nasıl koruduğunu iltifatlarla başvurarak anlatır:

Mâlik-i mülk-i kemâl ü kelimât
Mahsen-i ahsen ü ehl-i hasenât

Nükte-dân ehl-i ma'ârifet begüdür
'Arz-ı hâl eyle ki Allâh yegdür (189-90)²

Şiirin devamında Ziyâ'î hamisinin şairleri nasıl koruduğunu da anlatır:

¹Müberra Gürgendereli, *Hasan Ziyâ'î, Şeyh-i San'ân Mesnevisi*, Kitabevi, İstanbul 2007, s. 221.

²M.Gürgendereli, *a.g.e.*, s. 99.

Âsitânına iderdün niyyet
 Şükr kim kapuna geldi devlet
 Hâk-i pâyına itdi kasd-i güzer
 Komadı killet ile ba'de's-sefer
 Minnet Allâh ki ol mîr-i kerîm
 Bir yakın yire gelüp oldu mukîm
 Hünerün var ise kıl 'arz-ı kemâl
 Hâk-i pâyına var itme ihmâl (191-94)³

Şiirdeki hamiye yönelik övgüler diğer meslek sahipleriyle ilgili şikâyetlere nazaran daha etkili olur. Ziyâ'î, hamisinin şairleri anlayıp onlara destek çıktığını anlatarak kendi mesleği hakkında da bilgi verir: Bir şair geçimini sağlamak, başarılı ve meşhur olmak istiyorsa hamiye yönelik övgü ve iltifat gibi *pozitif kibarlık stratejilerine* başvurmalıdır. Ancak buna iyi bir şair olursa ulaşabilir, daha doğrusu hamisini överken kendisini de övmeli, günümüzün deyimiyle kendi reklamını yapmalıdır.

Derviş Paşa

Hasan Ziyâ'î'nin çağdaşı olan Derviş Paşa adlı Bosnalı şair, Sultan III. Murat'da hamisini bulup sarayında doğancıbaşı görevini yapmaktaydı. Derviş Paşa da, hamisine sunduğu *Muradname* adlı eserinde şairlik mesleğine değinir. Eserinin “Sebeb-i te'lif” bölümünde kendi mesleğinin sultanı övmek olduğunu açıkça dile getirir.

Kârım oldu senâ-yı Şâh-ı güzîn
 Halladallâhu mülkahu –âmîn

³ M.Gürgendereli, *a.g.e.*, s. 99.

Geh kasîde gehî gazel dirdüm
Cümle rengîn ü bî-bedel dirdüm

Gâh zer gâhı hil'at-i fâhir
Bana bahşışler eyledi vâfir

‘Âkıbet pâdişâh-ı kadr-şinâs
Eyleyüb lutf-ı bî-hisâb u kıyâs (229-32)⁴

Derviş Paşa, hangi nazım şekillerini kullandığından ve şiirlerinin güzelliğinden bahsederek kendi marifetini de vurgulamış olur. Somut olarak şiirleri için aldığı ödüllerin niceliği ve niteliğini (zer, hil'at-i fâhir) de görmek mümkündür. Böylece şair, şiirin gündelik yaşamını nasıl etkilediğini göstermiş olur, daha doğrusu yazdıkları sayesinde kendi geçimini nasıl sağlamış olduğunu dile getirmiş olur. Alıntılanan beytler, patrimoniyal bir yapıya sahip olan Osmanlı toplumunda hami-şair ilişkisinin nasıl geliştiğine dair bilgi vermektedir.

Mezâkî

17. yüzyılın ortalarında yaşayan Mezâkî, Bosna'nın Čayniçe kasabasında doğmuştur. Paşaların yanında katiplik yapan Mezâkî devrin meşhur Mevlevî şeyhlerinden Arzî Dede, Münecimbaşı Ahmed Dede gibi büyük zatlarla sohbetlerde, şiir meclislerinde bulunmuştur. 1676 yılında İstanbul'da vefat etmiş ve Galata Mevlevîhanesinde defnedilmiştir. Divanında kasideleri yanısıra gazellerinin mahlas beytlerinde kendi şairliğini konu etmesi dikkat

⁴ Adnan Kadrić, *Muradnama Derviş-paşe Bajezidagića: Objekt ljubavi u tedavufskoj književnosti*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo 2008, s.104.

çekicidir. Mezâkî, gazellerin mahlas beytlerinde sık sık kendikonumuna ve şairlik mesleğine gönderme yapar. Bir çok şair gibi kendisinin de bir divan tertip ettiğini söyler:

Ey Mezâkî kîl-i dest-i himmet-i yârân ile
Hamdûli'llâh biz dahi tertîb-i dîvân eyledük
(G 254)⁵

Aynı zamanda kendi marifetini ve şiirlerini de över:

Mezâkî çok degül sâhib-i kemâl-i fenn-i
nazm olsam
Bu denlü nakd-i vaktüm hıdmet-i üstâda
virdüm hep (G28)⁶

Kim söyleşür Mezâkî-i mu'ciz-i kelâm ile
Her beyti bir gazel gazeli bir kasîdedür
(G116)⁷

Gör Mezâkî seb'a-i seyyâre-i nazmum
benüm
Âsumân-ı ma'rifet heft-ahterinden
bellüdür (G113)⁸

Mütevazilik yapmayan Mezâkî, sözlerinde sık sık abartmalara başvurur. Şair kendi şiirlerini överken onların değerinin anlaşılmadığından da şikâyet eder:

⁵ Ahmet Mermer, *Mezâkî: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Tenkidli Metni*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1991, s.439.

⁶ A. Mermer, *a.g.e.*, s. 298.

⁷ A. Mermer, *a.g.e.*, s. 351.

⁸ A. Mermer, *a.g.e.*, s. 349.

Ey Mezâkî ne bilür kıymet-i nazmun nâ-dân
Öyle bir pîle-vere dūr ü güher virmezler (G
138)⁹

Bu örnek, hem şikâyet hem övgüyü yan yana getirmektedir. Şiirlerine dair övgüler "dūr" ve "güher" kelimeleriyle karşılaştırılırken pekiştirilmiş olur. Öte yandan şiirden anlamayanlar, daha doğrusu şair ve hami zümresine ait olmayanlar "nâ-dân" ve "pîle-ver" olarak değerlendirilip küçümsenmiş olurlar. Böylece beyit, şairlik mesleğinin özel bir konuma sahip olduğunu, üstün bir eğitim ve kabiliyet gerektirdiğini ifade etmektedir. Şairin gerçek hayatına bakıldığı zaman okur kitlesi ve irtibat kurduğu kişilerin üst tabaka insanları ve şairin beklentilerine cevap verenler olduğunu görmek mümkün.

Sâbit

17. yüzyılda Bosna'nın Uziçe kasabasında doğan Sâbit Osmanlı Devleti'nin birçok yerinde kadılık yapmıştır. Divanı yanı sıra *Derenâme*, *Berbernâme*, *Zafernâme* gibi mesnevileri de yazmıştır. Baltacı Mehmed Paşa'ya yazdığı ünlü "Ramazâniyye" kasidesi şairin hamisinden beklentileri ve ona yönelik övgüler açısından özellikle dikkat çekicidir. Kasidenin medhiye kısmında Sabit bir şairi muhatabına, yani Baltacı Mehmed Paşa'ya eserini göstermeye davet eder ve şiirin iyi karşılanacağına dair inancını dile getirir:

Şâ'îre hüsn-i teveccühleri in'âma delîl
Lutf-i mazmûna tebessümleri ihsâna nişân

⁹ A. Mermer, *a.g.e.*, s. 365.

Hôş kumâş-i suheni zîver-i bâzâr idelüm
Hîç söz satmaga girmez ele bir böyle zemân

Pâdişeh fâzıl ü ehl-i dil ü mazmûn-şinâs
Vüzerâ kâmil ü sâhib-hüner ü nâdiredân

Ne zemân görse gerek hayr-ı metâ'-i suheni
Bu revâyicde iden kizb ile da'vâ-yı ziyân

Böyle bâzârda da eylemeyen istiftâh
Ne zemân açsa gerek sûk-i me'ânide dükân
(35-39)¹⁰

Şair, ticarete özgü terimleri (metâ', bâzâr, sûk, dükân, kumâş, satmak) kullanarak şair-hami ilişkisini bir alış-veriş olarak değerlendirir. Şiir ise mala benzetilir. Dolayısıyla hamisine şiir sunan şair, malını satmaya çalışan birinin konumuna gelir. Bu şekilde Şâbit, şiir yazma sanatını bir geçim kaynağı olarak değerlendirerek şiirin pragmatik boyutunu açıkça göstermiş olur. Şiirin bu boyutu zaten kaside türüne özgüdür. “Kasideler, başta, öbür dünyada Tanrı’nın rızasını, Peygamberin, velilerin şefâatini, ve bu dünyada patrimonial siyasî güç sahiplerinin himaye ve inayetlerini kazanmak için yazılırdı”.¹¹

Ayrıca Arapça’da “amacı olan, amaçla yazılan şiir” anlamına gelen “kaside” kelimesi Türkçe’de bu anlamı hala yansıtan “kastetmek” fiiliyle aynı kökenden türetilmiştir. Dolayısıyla kaside, bir söz eylem olarak nitelendirilebilir. Edimbilim kuramına göre bu söylemi

¹⁰ Turgut Karacan, *Turgut Bosnalı Aleddin Sabit - Divan*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 1991, s. 305.

¹¹ Halil İnalçık, *Şâir ve Patron*. Doğu Batı Yayınları, Ankara 2003, s.23.

konuşmacının dinleyiciye bir iş yaptırmak amacıyla söylenen sözle gerçekleştirilmektedir.

Sonuç

Bosnalı şairler, şiirlerinde kendi meslekleri ve hamileriyle ilişkilerini anlatırken, edimibilim açısından hamiye sunulan iltifatlar ve bulunduğu durumdan şikâyetler gibi ifade edici sözeylemlerini kullanırken bir şairingündelik yaşamını yansıtmıştır. Hasan Ziyâ'î, Derviş Paşa, Mezakî ve Sâbit, şairlik yanında başka meslekleri olduğu halde şiirleri için aldıkları ödüllerden bahsedip özellikle ticaret metaforları kullanarak şairliğin bir gelir kaynağı olduğunu vurgulamışlardır. Şiirlerinde başka meslek sahiplerini konu ederek hedef okurlarının onlar değil, bilgili ve seçkin insanlar olduğunu dile getirmişlerdir. Bosnalı şairlerin şiirleri, Osmanlı toplumunda bir şairin hayatı ve şairlik mesleği hakkında bir kaynak değerini kazanmaktadır.

Kaynakça

Bayraktaroğlu, Arin and Maria Sifianou (ed.), *Linguistic Politeness Across Boundaries, The case of Greek and Turkish*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 2001.

Brown, Penelope and Stephen C. Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

Durmuş, Tûbâ Işınsu, *Tutsan Elini Ben Fakîrin, Osmanlı Edebîyatında Hamilik Geleneği*, Doğan Kitap, İstanbul 2009.

Gürgendereli, Müberra, *Hasan Ziyâ'î, Şeyh-i San'ân Mesnevisi*, Kitabevi, İstanbul 2007.

İnalcık, Halil, *Şâir ve Patron*. Doğu Batı Yayınları, Ankara 2003.

Kadrić, Adnan, *Muradnama Derviş-paşe Bajezidagića: Objekt ljubavi u tedavufskoj književnosti*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo 2008.

Karacan, Turgut. *Bosnalı Aleddin Sabit : Divan*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 1991.

Mermer, Ahmet. *Mezâkî: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Tenkidli Metni*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1991.

Trosborg, Anna, *Interlanguage Pragmatics*, Mouton de Gryter, Berlin, New York 1995.

**STATUE AND POSITION OF WOMEN FROM A
WESTERN WOMAN PERSPECTIVE IN TERMS
OF THE OTTOMAN RULE AS TO THESIS,
ANTITHESIS AND SYNTHESIS THEORY:
LETTERS FROM TURKEY BY MARY
WORTHLEY MONTAGU**

*Mary Worthley Montagu'nun Letters from Turkey
(Türkiye'den Mektuplar) Adlı Eserinde Tez, Antitez ve
Sentez Kuramına Göre Osmanlı Yönetiminde Batılı
Bir Bakış Açısından Kadının Statüsü ve Konumu*

Bülent Cercis TANRITANIR*

Abstract

Lady Montagu, who is the first European woman who writes on Turkey, aims to show the mistakes of foreign male writers who wrote the book on Turkey first, and also gives importance womanhood consciousness. Her *the Letters from Turkey* is the most remarkable work in many ways. The letters are of great importance being the first historical documents to explain the lives and life conditions of women in the empire more detailed than any other historical documents. This study argues to analyse the letters to know how Montagu perceived the reality with knowledge. The perception of a writer is created by who they are, where they come from, and what they have experienced, i.e. their perceptual bias in their mind. A writer's word choices or memoirs are influenced by his expectations, reactions, and experiences. Under these presumptions it is aimed to theorize and balance the various perspectives about the content and messages given in *the Letters from Turkey*.

Key Words: Letters, Lady Montagu, Turkey, Theory, Synthesis

Özet

Lady Montagu, büyükelçi olarak resmi görevleri nedeniyle kocası Edward Wortley Montagu ile birlikte seyahat ederken kız kardeşine Osmanlı İmparatorluğu hakkında yazdığı *Türk Elçiliği Mektupları*'nın yazarıdır ve yaklaşık iki yıl boyunca Osmanlı'da seyahat etmiştir ve toplumsal yapı ve Osmanlı kadınlarının toplumdaki yeriyle ilgili deneyim kazanmıştır. Dolayısıyla mektuplar imparatorlukta kadınların yaşamlarını ve yaşam koşullarını diğer tarihsel belgelerden daha ayrıntılı

* (Assoc. Prof. Ph.D.), Yuzuncu Yıl University, Van-Turkey

olarak açıklayan ilk tarihsel belgelerden biri olma niteliğindedir. Açıkçası, Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal yapısı içinde ve kadınların topluluk içindeki yerini ve statüsünü tartışmak için en dikkat çekici konulardan biri, yeterli bilgi eksikliğidir ve sonuç olarak, kadınların dört duvar arasındaki yaşamlarını göremeyen erkek yolcuların çeşitli varsayımlarına yer verilir. Kadınların ev hayatlarını, Osmanlı kadınlarının yaşamlarını anlayamadıklarına, görüşlerini ve gözlemleri için uzun zamana ihtiyaç duymadıklarını, kentler ve ülkelere yaptığı kısa ziyarette toplumdaki kadınlara duyulan saygı ve saygıyı belirlemek için farklı görüşleri olduğu belirtilir. Bu nedenle Montagu ya da Davis tarafından On Dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunda kadınların yaşamı hakkında kesin bir bilgi sahibi olan bu tür belgelerin bulunması zordu. Davis'in kitabıyla ilgili makalede, Mary C. Wilson, Montagu'ya ve Batı ve Batılı olmayan kadınların kullanımına atıfta bulunur.

Anahtar Kelimeler: Mektuplar, Lady Montagu, Türkiye, Kuram, Sentez

Introduction

Lady Montagu is the writer of *The Turkish Embassy Letters* who writes to her sister about the Ottoman Empire during her travel with her husband Edward Wortley Montagu. Because of his official duties as an ambassador, he travelled through the State almost for two years and had experience about social structure and Ottoman women's place in society. Thus the letters have value of being one of the first historical documents to explain the lives and life conditions of women in the empire in more detail than other historical documents. Jordan Hall et.al argues "Montagu's religious identity and its relationship to her discussions of religious belief and practice; her unique role as a mother while traveling; and her place in the smallpox variolation controversy and its relationship to her discussions of religious belief and practice" (1). Obviously speaking, it is a common belief that one of the most remarkable issues to discuss within the social structure of the Ottoman Empire and the statue and place of women in society is the lack of adequate information. Male travelers who could not see domestic lives of women and who had different opinions about Ottoman women's life could not

understand respects for those women not to have long time to observe in the society during their short visits to the cities and countries. That is why it was hard to find such documents written by Montagu or Davis¹ for accuracy about woman life in society of State in the Eighteenth century. In the article about Davis's book, Mary C. Wilson refers to Montagu and the use of Western and non-Western women:

The interesting point here is the use of women as the primary symbols of modernity or tradition in the ongoing struggle for cultural definition between West and East. Montagu, writing in the early eighteenth century, approached the subject of Ottoman women with curiosity and enthusiasm, finding Ottoman practices at times strange, but not reprehensible. The Ottoman Empire at the time of her visit had just receded to the gates of Belgrade, but it still inspired fear and respect in Europe. (Wilson 391)

The information in the travelogues of males given to us, the reader is not so sufficient. In such an environment, a document that has been discovered and obtained hard will explain the past such as the book, which consists of the letters of Lady Montagu published in the name of Turkey Letters in our country, translated by the writers such as Ahmet Refik, Aysel Kurutoğlu is meaningful in this respect. Shortly, it is good to be able to discover the women in the dust of the history's page in a different aspect and display it through the perspective of a woman.

¹Fanny Davis who writes about the lives of Ottoman women of the 18th to the early 20th century in his book, *The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 1918*.

Statue and Position of Women from a Western Woman Perspective

The letters of Montagu will be considered through the theory of “Thesis, Antithesis and Synthesis” of Marx² to express some significant ideas, presumptions and contradictory claims. In other words, it would be more convenient to consider the letters through the theory of Thesis, Synthesis and Antithesis. First of all, Marxist theory “Thesis, Antithesis and Synthesis” is developed and simplified version of “Dialectical Materialism” of Hegel³. Marx simplified it in the triad of thesis, antithesis and synthesis briefly, if a statement or theory that is put forward as a premise to be maintained or proved., it is called thesis, a person or thing that is the direct opposite of someone or something else is its antithesis and the combination of components or elements to form a connected whole, that is, dissolving the false ideas of both thinkers in one pot and synthesize the new ideas is the synthesis. Thus the letters are analyzed by comparing the work in terms of thesis, antithesis and synthesis steps and are sorted according to the following steps: to perceive the reality within her knowledge; to criticize, to be prejudiced and to oppose the thoughts people are dissent from; to develop new thoughts, to synthesize and to come up with a new idea. Is the reality people perceive is truly the only one? According to Hegel, everything is in motion and exists with its’ antithesis. So the antithesis of idea becomes its own antithesis and thus is in an ongoing loop. His theory is based on conflict of ideas and the circle of circles which supports the idea of Heraclitus⁴. Because of the complexity and motion of the thought, later on Marx

²German-born scientist, philosopher, founder of the communist ideals Karl Marx.

³German philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

⁴Ancient Greek philosopher Heraclitus of Ephesus known for his doctrine of change being central to the universe. “Panta cwrei, oudei menei.”“Everything flows, nothing stop.”

has developed it. Hegel's "Dialectics" reveals that change and movement have contradictions and can only happen through contradiction. The laws of dialectic have been elaborately developed by Hegel, but in his works these laws are mystical and idealistic. Marx and Engels were the first to provide the scientific, i.e. materialistic basis for dialectics as stated in "Dialectic Materialism"⁵. Therefore Marx's theory is not the same as Hegel's theory, on the contrary, it is the opposite:

My dialectic method is not only different from the Hegelian, but is its direct opposite. To Hegel, the life process of the human brain, i.e., the process of thinking, which, under the name of "the Idea," he even transforms into an independent subject, is the demiurges of the real world, and the real world is only the external, phenomenal form of "the Idea". With me, on the contrary, the ideal is nothing else than the material world reflected by the human mind, and translated into forms of thought. (Marx 14)

The first step to analyze the letters is to know how Montagu perceived the reality with knowledge and exposed it. The perception of a writer is created by whom they are, where they come from, and what they have experienced, i.e. their perceptual bias in their mind. A writer's word choices or memoirs are influenced by his/her expectations, reactions, and experiences. People need some criteria for perception such as experiences, knowledge and the culture they are born into or grown up. Emotional or logical, conscious or unconscious, everything people do is simply the result of their interact with outside world because they are shaped by cultures, norms, environments they interact from their birth to death, Hence to define the criterion in a text is a

⁵Alan Woods and Ted Grant. "Diyalektik Materyalizm" *Aklın İsyanı Marksist Felsefe Ve Modern Bilim*. Tarih Bilinci Yayınları, 2011.

must but the more distant defined criterion is, the more differences there will emerge. Just to explain by giving examples from letters. Montagu was an English aristocrat and ambassadress, who was active in court in her early life. She was one of the luckiest women of her century to back her actions. "... one of the few women of her century to possess the financial and social power to back the project successfully (Göller 85)". Women, who lived in the Eighteenth Century England, had better access to education but their academic pursuits were disregarded. The goal of "proper education" was to attain an ideal "womanhood", to be a good mother and wife and support domestic and social activities.

... the women have as Nice a sense of things, and as good Judgments too, as most Men. 'Tis true, that here in England, the Women are kept from all Learning, as the prophane Vulgar were of old, from the Misteries of the Ancient Religions; and therefore, are not generally so agreeable, in Conversation, to Men of Parts, and Sence, because, a new Dress, Dance, Play, &c is all they can discourse of... (Gildon 26)

For Montagu, her criterion is England and its culture and she compared other cities to London consciously or subconsciously. "Round her talpoche she had four strings of pearl — the whitest and most perfect in the world, at least enough to make four necklaces, every one as large as the duchess of Marlborough's"(39), and letters differed since they were written during the travel from England to Ottoman Empire via Balkan route and the differences were reflected in the travelogue frankly. When the route is examined, it is seen that there is not much difference in the European cities Montagu stopped by cities such as Rotterdam or Vienna which she compares to London, but when it comes to the Balkans for example Belgrade,

Adrianople or Constantinople⁶ it is clear that not only the architecture but also the culture itself changes as Montagu goes further. For Rotterdam or Vienna, cities close to England, the differences in culture are not colossal. Since the cultures are similar, analyzing architecture which could be the representative of culture and the glory of societies throughout history pages, would be a credible criterion “All the streets are paved with broad stones, and before many of the meanest artificers doors are placed seats of various colored marbles,”(1).⁷ In the first letters, Montagu generally writes about the buildings such as churches, apartments, bridges or gardens in the towns or cities. “This is a very large town, but the most part of it is old built. The Jesuits church, which is the neatest, was shewed me ...”(4).

They are commonly a suite of eight or ten large rooms, all inlaid, the doors and windows richly carved and gilt, and the furniture, such as is seldom seen in the palaces of sovereign princes in other countries. Their apartments are adorned with hangings of the finest tapestry of Brussels, prodigious large looking glasses in silver frames, fine japan tables, beds, chairs, canopies, and window curtains of the richest Genoa damask or velvet, almost covered with gold lace or embroidery. (7)

For cities such as Belgrade, Adrianople or Constantinople, under Ottoman Empire’s rule, styles of architecture vary because they are far away from England in all aspects, not only their

⁶ Constantinople was the capital city of the Roman/Byzantine (330–1204 and 1261–1453), and also of the brief Latin (1204–1261), and the later Ottoman Empire (1453-1930). In 1930, it was renamed Istanbul as part of Mustafa Kemal Atatürk’s Turkish national reforms.

⁷*The Turkish Embassy Letters* by Mary Worthley Montagu and numbering is given by number of Letters.

architecture is different but their cultures change and instead the differences are uttered as dress, custom in letters. “She wore a vest called dualma, which differs from a caftan ... It was of purple cloth, strait to her shape, and thick set, on each side, down to her feet, and round the sleeves, with pearls of the best water, of the same size as their buttons commonly are” (39). The less the cities resemble to England the more changes appear because when different things are encountered, people tend to pay attention to irregularity or abnormality rather than usual as Montagu wrote in the letters. Montagu did not write what was normal or things resembled to London, on the contrary she narrated customs, dresses or even the stories she heard which she was interested in because of the differences. “...one custom peculiar to their country, I mean adoption, very common amongst the Turks, and yet more amongst the Greeks and Armenians (42).” In short, in letters Montagu’s basis criterion is England, the motherland she knows very well, and she chooses to write her observation of the new far off lands and their different culture.

The second step is “prejudice”, to unknown places or people they were not familiar with and to oppose the thoughts people are dissent from, because everyone does not act or treat unbiased and define as black or white, young or old, true or false without being aware of this categorization. It is the same as the idea that having an impression that Turkey has desert regions like Kingdom of Saudi Arabia just because it is categorized as a Middle East country. Writers also have baseless allegations to believe and write as if they were true. Montagu complains from time to time about the inaccurate information of authors such as Dumont, “...our whole letter is full of mistakes, from one end to the other. I see you have taken your ideas of Turkey, from that worthy author Dumont, who has wrote with equal ignorance and confidence” (37), Hill or Rycout who do not know but misinforms or criticizes Ottoman Empire. “...enough to prove the

people are not naturally cruel. Neither do I think, in many other particulars, they deserve the barbarous character we give them”(42).

I am more inclined, out of a true female spirit of contradiction, to tell you the falsehood of a great part of what you find in authors; as, for instance, in the admirable Mr Hill, who so gravely asserts, that he saw, in Sancta Sophia, a sweating pillar, very balsamic for disordered heads. There is not the least tradition of any such matter; and I suppose it was revealed to him in vision, during his wonderful stay in the Egyptian catacombs; for I am sure he never heard of any such miracle here. (42)

Montagu writes about the mistakes or inaccurate knowledge of male travelers who wrote about the Ottoman Empire. She utters her disagreement as she observes the cities she visits and decides without the prejudice of other male travelers and proves that what the male writers wrote about the cities she visits are not necessarily the whole truth but just part of the truth based on the travelers' prejudices.

She seems to enjoy writing about the mistakes of the preceding male travelers. It is necessary, then, to review the observations of the male travelers whose accounts seemed erroneous to Lady Mary. We know from her letters that she was familiar with and carefully read the travel literature accounts of male travelers. Among the ones she refers to are Robert Withers's *A Description of Grand Seignior's Seraglio* (1650), George Sandys' *Sandys Travailes* (1658); John Covell's *Early Voyages and Travel in the Levant* (1670); Jean Dumont's *A New Voyage to the Levant* (1696) and Aaron Hill's *A Full and Just Account of the Present State of Ottoman Empire* (1709).

She must have read them just before her journey to Turkey. (Baktır 156)

Montagu takes account the fact that the friends to whom she writes letters have prejudices about Ottoman Empire and not to believe what she writes. It is clear that the perception of Montagu is not only biased by her beliefs but also the person her letters received that is why Montagu pays attention to the receiver to whom she writes which causes her to reconsider what she is about to write in the letters before sending her friends.

In one letter to a female friend back in England, Montagu takes great joy in telling her that the common perception of Ottoman slavery is wrong. She admits that her friend will probably doubt her account, which she “owns is very different from our common notions in England” but argues, “It is not less truth for all that.” (Barton 4)

The third step is dissolving the false ideas of both thinkers in one pot and synthesizing new ideas. Women are more objective than men to inform about other people in the Eighteenth century England because of their epistolary writings. Letters written by women abroad discussed foreign issues and culture, and informed a detailed observing of far-off lands. Montagu writes her letters out of curiosity, she has her perception, biases still she is able to view the new lands objectively. She combines her knowledge pre and post travel, she learns inaccurate information, overcomes biases and creates her new perception. Montagu learns that Turks may not be too different from British furthermore they are better in some aspects in which men have no chance to broaden readers horizons as a result of her interacts with ladies. Montagu was a woman who had liberty more than most of woman of her century even so she had limitations but her disadvantage of being a woman became her advantage to access places only for woman during

her travels in Europe, Asia and Africa or consider subjects from a different angle, or embellish a worn-out subject man did not emphasize. "The women dress themselves in a great variety of colored glass beads, and are not ugly, but of a tawny complexion" (27). She was interested in the maids of Empress but especially how they lived. "... what I find most pleasant, is the custom, which obliges them, as long as they live, after they have left the empress's service, to make her some present every year on the day of her feast"(9). Montagu was surprised at non-prejudiced approaches of Turkish women to her unusual dress. "I believe, upon the whole, there were two hundred women, and yet none of those disdainful smiles, and satirical whispers, that never fail in our assemblies, when anybody appears that is not dressed exactly in the fashion"(26). According to Montagu, Turkish ladies had as much wit, civility or liberty as the other women (42). "Turkish ladies, who are perhaps more free than any ladies in the universe, and are the only women in the world that lead a life of uninterrupted pleasure, exempt from cares..."(42). When Montagu goes public baths for women which is called as "hamam" she comes to realize that she was received politely without prejudice contrary to Western women who would have criticized because of her different dress. "They repeated over and over to me; "UZELLE, PEK UZELLE," which is nothing but, Charming, very Charming" (26) :

I KNOW, you'll expect I should say something particular of the slaves; and you will imagine me half a Turk, when I don't speak of it with the same horror other Christians have done before me. But I cannot forbear applauding the humanity of the Turks to these creatures; they are never ill used, and their slavery is, in my opinion, no worse than servitude all over the world. 'Tis true, they have no wages; but they give them yearly clothes to a higher value than our salaries to our

ordinary servants. But you'll object, that men buy women with an eye to evil. In my opinion, they are bought and sold as publicly, and as infamously, in all our Christian great cities. (41)

Conclusion

In the letters of Lady Montagu, there are women of every minority. The women of the palace, and the women of the uppermost states who have established friendship, as well as the women of the other layers of the society, have the opportunity to move to the work. The observations she made here are even more privileged as a traveler of Lady Montagu.

Lady Montagu's letters cannot be distinguished not only from the point that it inserted Ottoman house alone, it is the comparative observations of the Ottoman house and the women as well. The point that make her significant is that it provides with us the chance to be aware of every detail thanks to the writer's sensitivity to women and her ability to look at the audience. She strives to convey the knowledge of the Ottoman geographer and the Turkish man objectively trying to be comprehensive and impartial as an Orientalist in the Ottoman geography. Thus the judges of both the ideas of her contemporaries and the succeeding readers have both found the answers and their prejudices are shaken.

The culture of The Balkans and Turkey during the Eighteenth century has been reflected in *The Turkish Embassy Letters* by Mary Worthley Montagu, which is a series of letters written by Montagu to her friends during her travels to Turkey as an ambassadress and her memoirs of the cities and countries she travelled besides the letters' analysis with respect to the concepts of the theory of "Thesis, Antithesis and Synthesis" of Karl Marx.. Montagu illustrates the Eighteenth Century Ottoman Empire in her way and style which is more

accurate than that of many other male travelers and can be used as an historical document and illuminates the unknown facts about The Balkans and The Ottoman Empire. Furthermore it is a fact that the female travelers are more objective about what they write, which are not prejudiced by the political reasons contrary to male writers who pay regard to the relations of the countries politically. What is written can be used against other countries or empires during their defamatory campaigns. Female travelers are more honest in this aspect in comparison to male writes. Of course, it is not all about politics but when the overall situation in Europe and Middle East in the Eighteen century is considered, the main reason is generally about mutual politic relations of countries. The other reason for Montagu's letters success is her advantages in her free access to the world of the Ottoman women and their lifestyle which the males could not get.

It is concluded that the background information which forms Montagu's perception and prejudices about The Ottoman Empire are largely given in the first phase, her life in London, her identity as a British ambassadress who travels to a new lands in the first step which are similar to the thesis phase. Secondly the perception of Montagu by her prejudices and the people to whom she sends her letters and different perspectives and viewpoints amidst male and female writers' travelogues bring about the antithesis phase. Finally it is deduced on the basis of the knowledge and arguments about Montagu that Mary Worthley Montagu is a woman who cannot cut off her identity when she writes her letters under influence of her hometown, identity and the culture she was grown up but still she creates her own perception which is more objective than male travelers and their views of The Ottoman Empire. Montagu does not cut off her origins nor the knowledge about Ottomans but merges her own ideas with the new knowledge she learns which is

the synthesis phase and what combines what she knows and creates a new style for herself.

Bibliography

Baktır, Hasan. *Representation of The Ottoman Orient in Eighteenth Century English Literature*. Ph.D. Dissertation, METU. 2007.

Barton, Rachel. "Significant Others: The Fashioning of Orientalism in the Travelogues of 18th-Century British Women". *Middle Eastern Communities and Migrations Student Research Paper Series*. 4, 2017.

Borşan, Florina Elena, and Adrian Brunello. "Views of Women in 18th Century British Literature:

Richardson vs. Fielding." *International Journal of Communication Research* 5.4 (Oct-Dec 2015): pp. 323-28. *International Journal of Communication Research*. Web. 8 Feb. 2017.

Gildon, Charles. *History of the Athenian Society: for the Resolving All Nice and Curious Questions*. James Dowley, and are to be sold, 1962. *Early English Books*. Web. 8 Feb. 2017.

Göller, Karl Heinz. "The Emancipation of Women in Eighteenth-Century English Literature" *Anglia: Zeitschrift für englische Philologie*. 1983. 101(2009): pp. 78–98. Web. 8 Feb. 2017. < doi:10.1515/angl.1983.1983.101.78>.

Marx, Karl. "Afterword to the Second German Edition (1873)." *Capital*. Trans. Samuel Moore and Edward Aveling. Ed. Frederick Engels. First English Edition ed. Vol. 1. Moscow: Progress, 1887.

Maybee, Julie E., "Hegel's Dialectics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Web. 3 Feb. 2017.

<plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/hegel-dialectics/>.

Montagu, Mary Wortley. *The Turkish Embassy Letters*. Ed. Teresa Heffernan and Daniel O'Quinn. Broadview, 2012. Google Books. Web. 10 Feb. 2017.

Secor, Anna. "Orientalism, Gender and Class in Lady Mary Wortley Montagu's Turkish Embassy Letters: To Persons of Distinction, Men of Letters & C." *Cultural Geographies* 6.4 (1999): pp. 375-98.

Wilson, Mary C. "The Journal of Interdisciplinary History." *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 19, no. 2, 1988, pp. 390-392. Web. 30 March 2017.

Woods, Alan, and Ted Grant. "Diyalektik Materyalizm." *Aklın İsyanı Marksist Felsefe Ve Modern Bilim*. Tarih Bilinci Yayınları, 2011.

BÖLGESEL AĞZIN (RUMELİ) ARUZA YANSIMASINA BİR ÖRNEK: “VASL-I H”

An Example of the Reflection of A Regional (Rumelia) Dialect in Aruz Prosody: “Vasl-ı H”

İsmail AVCI*

Özet

Klasik Türk şairleri aruzu kullanırken bu veznin kurallarını şiirlerde işletmekle birlikte zaman zaman kendileri de farklı uygulamalara gitmişler, imkân dâhilinde bazı tasarruflarda bulunmuşlardır. Şiirde “vasl-ı h” olarak bilinen uygulama bu tasarruflardan biridir. Tıpkı buna benzer bir uygulama da “vasl-ı h”dır. Bu çalışmada Kırklareli’de yaşamış, müftülük yanında savaş döneminde farklı görevler de üstlenmiş olan Mehmed Bahâeddin’in *Hurde-i Eş’âr* adlı şiir mecmuasında ve Ahmed Reşâd adlı bir şairin bir gazelinde tespit edilen “vasl-ı h” örnekleri üzerinden bölgesel ağzın aruza yansımaları konu edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Aruz vezni, vasl-ı h, Rumeli bölgesi, Mehmed Bahâeddin, Ahmed Reşâd

Abstract

Whereas classical Turkish poets adopted the principles of aruz prosody in their poems, they also made use of various other forms of prosody from time to time and created some of their own prosody within possibility. The prosody known as “vasl-ı h” in poetry is one of such forms of prosody. Similarly, “vasl-ı h” is another form of prosody. This study discusses the reflection of a regional dialect in aruz prosody through the examples of “vasl-ı h” found in the poetry journal called *Hurde-i Eş’âr* of Mehmed Bahâeddin, who lived in Kırklareli and served as a mufti and undertook other duties during the period of war as well as in an ode written by Ahmed Reşâd.

Key Words: Aruz prosody, vasl-ı h, Rumelia region, Mehmed Bahâeddin, Ahmed Reşâd

* (Yrd. Doç. Dr.); Balıkesir Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü, Balıkesir, Türkiye, e-mail:
ismailavci@balikesir.edu.tr

Giriş

Klasik Türk şairleri aruzu kullanırken bu veznin kurallarına büyük oranda uymakla birlikte zaman zaman ölçüyü tutturabilmek maksadıyla kural dışına da çıkmışlardır. Söz konusu bu kural dışı uygulamaların bir kısmına birçok şiirde rastlanmaktadır ve bunlar zaman içinde “kuralların bir parçası” hâline gelmiş gibi görünmektedir. Ya da başka bir ifadeyle klasik aruz bilgisine uymayan bu tür tasarruflar hoş görülmüş, şiirlerde varlıkları tespit edilmekle birlikte çoğunlukla bir kusur olarak vurgulanmamıştır. M. Fatih Köksal bu tür tercihleri Kütahyalı Vasfî’nin eserinden hareketle “Uzun i’lerde (î) yapılan zihaf”, “med yapılması gerektiği hâlde yapılmaması”, “nun harfiyle biten hecelerde med yapılması”, “kelimelerin bünyelerini vezin gereği bozma (reviş/revş)”, “Arapça ve Farsça bazı kelimelerdeki uzun ünlülerin Türkçe söylenişinin esas alınması (ârû/arzu)”, “bazı Arapça kelimelerde geçen ünsüzlerde Türkçe söyleyişin kabul edilmesi (seyl/sel, vasl-ı ayın örnekleri)”, “konuşma diline uygun şekilde ünlü türetilmesi (zihn/zihin)” şeklinde tespit etmiş ve “aruz özelliği”, “aruz tasarrufu”, “aruz imkânı” gözüyle baktığı bu uygulamaları “Türk aruzu” olarak değerlendirmenin yerinde olacağını söylemiştir.¹

¹ M. Fatih Köksal, *Son Dönem Divan Şairlerinden Kütahyalı Vasfî ve Dîvânı*, Kesit Yay., İstanbul 2016, s. 28-37. “Türk aruzu” ve “Türkçe aruz” tabirleri için şu kaynaklara bakılabilir: Manastırlı Fâik, *Türkçe Aruz*, Âlem Matbaası, Kostantiniyye 1313; M. Fuad Köprülü, “Türk Arûzu”, *Edebiyat Araştırmaları*, Cilt 1, Ötüken Yay., İstanbul 1989, s. 338-60; Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Cilt I, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1998, s. 156-63; Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergâh

Mesut Bayram Düzenli ise *Câmiü'l-Envâr alâ Tefsîri'l-Ihlâs* adlı eserden hareketle tespit ettiği aruz tasarruflarını şöyle tasnif etmiştir: “maksuru med yapma [kısa heceyi uzun okuma (beş/bêş, didi/didî)]”, “memdudu maksur yapma [uzun heceyi kısa okuma (ya'nî/ya'ni, meflûc/mefluc)]”, “tahrik etme [sakini harekeli okuma (zindân/zînîdân, sehl/sehel)]”, “teskin etme [harekeliyi sakın okuma (ehem/ehm, mürüvvet/mürvet)]”, “tahfif etme [hafifletme (Hakka/Haka, insâniyyet/insâniyet)]”, “teşdid etme [şiddetlendirme (cîlâ/cillâ, terbiyet/terbiyyet)]”, “tenkis etme [noksanlaştırma (ma'nî/ma'ni, mu'âmele/ma'mele)]”, “tezyid etme [artırma (ta'alluk/ta'allûk/ilâc/i'lâc)]”, “tebdil etme [değiştirme (Bâyezîd/Beyâzîd, zîrâ/zîre/zîrâ)]”,

Yay., İstanbul 2002, s. 140-1; Kamil Ali Gıynaş-Özer Şenödeyici, “Teorik Açıdan Aruz İlmi ve Üç Aruz Risalesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 3, Sayı 14, 2010, s. 226-40; İ. Hakkı Aksoyak, “Türkçe Aruzu”, 14. yy. 'dan 19. yy. 'a Anadolu ve Rumeli'de Yazılmış Edebî Metinler Üzerine Söylenmemiş Sözler, Grafiker Yay., Ankara 2016, s. 337-56. Burada kullanılan “Türk aruzu” ya da “Türkçe aruz” tabirleri daha ziyade Türk şairlerin tercih ettikleri aruz kalıpları ve bu kalıplarla yeni nazım şekilleri oluşturmayı, çeşitli zorlama, hata, imale ve zihafarla Türk şiirini aruza uydurma çabalarını ve hece veznini ifade etmektedir. Rıza Nur ise bu konuda farklı olarak şöyle demektedir: “Demek ki Türk aruzu Acem aruzu değildir; Arab aruzu da değildir. Türkler aruz veznine geçtikleri zaman Acem ve Arab aruzlarından bazı şeyler almış, bazı şeyleri tay etmişler; bu suretle müstakil bir Türk aruzu vücuda gelmiştir. (...) İşte, aruz millileşmiş, Türke mal olmuştur. Demek aruz da bir Türk millî veznidir. Buna hücum edenler bu hakikatten haberi olmayanlardır. Türkün orijinal vezni parmak hesabı olmakla beraber aruz da Türk veznidir.” Rıza Nur, “Türk Aruzu Acem Aruzu Değil Milli Türk Aruzudur”, *Türkbilgi Revüsü*, Numara 8, 1 Şubat 1938, s. 34.

“kelimenin bir kısmının diğer mısraya kaydırılması (Ve hem bil Hak Teâlânun her ismin-/Den itmişdür eser kullarda kısmın)”.²

İ. Hakkı Aksoyak da “Türkçe Aruzu” başlıklı yazısında bu konuya değinmiş, vezin gereği şairlerin yaptıkları değişikliklerden söz ederken yukarıda verilen uygulamalardan bir kısmını almış ve bunlara örnekler vermiştir. Aksoyak’ın burada sözünü ettiği “medli okumayla oluşan açık hecede de imale yapılması”, yani bir buçuk okunan bir uzun hecedeki açık hecenin tekrar kapalı olarak kabul edilip veznin tutturulmaya çalışılması zaman zaman karşılaşılan ve aruz uygulamaları bakımından vurgulanması gereken tasarruflarındandır.³

Bu bildiride konu edilen ve iki şairde tespit edilebilen “vasl-ı h” uygulaması da bu tasarruflardan biri durumundadır.

² Mesut Bayram Düzenli, “Câmiü’l-Envâr Alâ Tefsiri’l-İhlâs’ta Aruz İmlası ve Müellifin Aruza Dair Tasarrufları”, ATASEM Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Bilgi Şöleni, 12-14 Mayıs 2017, s. 1-15. Şairlerin aruz tasarruflarıyla ilgili olarak şu çalışmalara da bakılabilir: İ. Hakkı Aksoyak, “Osmanlı Şairlerinin ‘Aruz Tasarrufları’ ve Araştırmacıların Gereksiz Müdahaleleri”, *Turkish Studies*, Volume 3/6, 2008, s. 388-403; Atabey Kılıç, “Aruz İmlası Üzerine Notlar”, *Turkish Studies*, Volume 3/6, 2008, s. 471-87; M. Fatih Köksal, “Metin Neşrinde Vezinle İlgili Problemler, Bazı Tespitler ve Teklifler”, *Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori*, Kesit Yay., İstanbul 2012, s. 63-81. Edirneli Nazmî’nin aruz tasarrufu ise burada sözü edilen tasarrufların çok ötesinde Türkçede kullanılmayan aruz kalıplarını kullanma ve yeni aruz kalıpları icat etme noktasındadır. Bk. M. Fatih Köksal, “Orijinal Bir Şair: Edirneli Nazmî ve Dîvân’ına Yeni Bakışlar”, *Bilig*, Kış 2002, Sayı 20, s. 107-11.

³ İ. Hakkı Aksoyak, agm., s. 348.

1. Aruzda Vasıl ve Vasl-ı Ayına Dair

Ulama, bitişirme anlamlarında kullanılan vasıl, aruz vezninde sonu ünsüzle biten bir kelimenin vezin gereği, ünlüyle başlayan sonraki kelimeye bitişirilerek, ulanarak okunmasıdır. Dilin tabii akışına paralel olarak şiirin okunuşunda kendiliğinden ortaya çıkan bu durum Türkçenin ahengine de uygun düşmektedir.⁴ Mehmed Bahâeddin'in *Hurde-i Eş'âr* adlı şiir mecmuasından alınmış aşağıdaki iki örnekte bilinen vasıl uygulaması vasıl işaretiyle (◌) gösterilmiştir:

Hamdû li'llâh gayret-i dîn ü vatan itdi zuhûr
Her yir◌âbâd oldu mânend-i behîşt-i dil-nişîn
 (...)

Ya 'ni inşâ'ât re'îsi kim 'Azîz Beg'le ma'an
Olduk◌i 'mâra muvaffak çok şükür Allâh mu'in⁵

Yekta Saraç vasıla dair başka bir husustan daha söz etmektedir. Türkçe kelimelerde ünlünün ünlüye vasıl yapılması şeklinde tarif edilen bu uygulamada “ne için / n' için”, “kahve altı / kahvaltı” şeklindeki bazı birleşik kelimelerdeki yan yana gelen iki ünlüden birinin düşmesi ya da “n'eylesin / ne eylesin”, “ağlarm'ola / ağlar mı ola” gibi birleşik olmadığı hâlde vezin gereği birleştirilen kelimelerde meydana gelen benzer ses hadiseleriyle veznin sağlanması bu vasıla örnek gösterilmiştir. Buna göre “n'ola, v'ey, anun'çün, k'ol” gibi örnekler de bu kabildendir. Ancak aşağıda verilen üçüncü ve dördüncü beyitteki vasıllar ses

⁴ M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi, Biçim-Ölçü-Kafiye*, 3F Yay., İstanbul 2007, s. 208.

⁵ Mehmed Bahâeddin, *Hurde-i Eş'âr*, Kırklareli Vilayet Matbaası, Kırklareli 1345, s. 21-2.

düşmesi değil ses kaynaşması şeklinde ve alışılmışın dışında, yadırganacak türdendir:

*Cefâsın hîc bir dil çekmez andan gayrı ağyârûñ
Anuñ'cün gâlibâ halk eylemişdür Tañrı ağyârı
(Fuzûlî)*

*Gam mektebinde kaddini yâd eylesem n'ola
Ey serv çün elifdür okumağa ibtidâ
(Emrî)*

*Ey dil bu mevsim içre olan teşne-dillere
Şâh-ı cihânûñ ebr-i kefi eyler nisâr âb
(Ahmed Paşa)*

*Ne itse ider başa çıkardı ser-i zülf ile göñül
Âh anuñ hâl ü hatı âh anuñ gözi kaşı
(Necâtî)⁶*

Vasılın bir başka türü olan vasl-ı ayında ise sessizle biten ilk kelimededen sonra ikinci kelime ayın (ع) gibi bir sessizle başlamasına rağmen şairler burada ayını okumayarak ulamayı doğrudan onun ünlüsüne yapmışlardır. Şiirde yüzlerce, hatta binlerce örneğine rastlanan bu uygulamanın klasik edebiyatın daha kuruluş aşamasında şairlerce (örneğin Ahmed Paşa gibi) kullanılan bir aruz imkânı olduğu görülmektedir.⁷ Aşağıda yine Mehmed Bahâeddin'in eserinden olmak üzere vasl-ı ayına ait iki örnek verilmiştir:

*İşte ol anda Bahâ ben de bulup tâze hayât
Yüz sürüp dergehine eyledim'arz-ı şükrân
Âlâyış-i renginine aldanma cihânûñ
Mâhiyyeti zirâ ki anuñ hiçden'ibâret⁸*

⁶ M. A. Yekta Saraç, *age.*, s. 209-10.

⁷ M. Fatih Köksal, *age.*, s. 35.

⁸ Mehmed Bahâeddin, *age.*, s. 15, 39.

2. Bölgesel Ağızdan Edebî Metne: Vasl-ı H

Klasik Türk şiirinde şairlerin kullandıkları dil kuralları ve sınırları belli, değişmeyen bir dildir. Böyle bir durumda şairlerin günlük hayatta kullandıkları konuşma dilini, bu dil çerçevesinde var olabilecek telaffuz farklılıklarını edebî eserlere yansıtma da doğal olarak beklenmez. Bununla birlikte bazı şairlerin günlük konuşma diline ait hususları az veya çok şiire yansıttıkları,⁹ hatta bazen bunu aruz vezninin kuralları hilafında, daha farklı bir ifadeyle aruzda yeni bir uygulama ihdas edebilecek şekilde eserlerine aldıkları görülmektedir. Buna örnek olarak Bahâ mahlasını kullanan, 1860-65 yıllarında doğduğu ve 1930 veya 40'lı yıllarda vefat ettiği tahmin edilen Kırklarelili Mehmed Bahâeddin'in *Hurde-i Eş'âr* adlı eserinde¹⁰ ve Ahmed Reşâd¹¹ adlı bir başka şairin *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde neşredilen bir gazelinde rastlanan bir uygulama gösterilebilir.

Söz konusu bu aruz uygulamasında şair ünsüzle biten bir kelimedenden sonra gelen kelime eğer

⁹ Belli bir bölgenin ağzıyla yazılmış eserlere örnek olarak Abdülhalim Galip Paşa'nın hezeliyat-mizah türündeki *Mutâyeât-ı Türkiyye* adlı eseri gösterilebilir. 1 kaside, 1 kıta, 1 tahmis, 1 şarkı ve 81 gazelin bulunduğu eser Kastamonu ağzıyla yazılmıştır. Mustafa S. Kaçalın, "Abdülhalim Galip Paşa'nın Mutâyeât-ı Türkiyye'si", *Journal of Turkish Studies, Türklük Bilgisi Araştırmaları, Ağâh Sırrı Levend Hâtıra Sayısı I*, Volume 24, 2000, s. 137-85.

¹⁰ Mehmed Bahâeddin ve *Hurde-i Eş'âr* adlı eseri hakkında bk. İsmail Avcı, "Mehmed Bahâeddin'in Hayyam'dan Serbest Tarzda Yaptığı Manzum Rubai Çevirileri", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, Güz 2016, Cilt 17, Sayı 38, s. 71-2.

¹¹ Bu isim Fâik Reşâd (1851-1914) olarak da bilinen Ahmed Reşâd değildir, farklı bir isimdir.

ha (ح), hı (خ) veya he (ه) harflerinden biriyle başlıyorsa bu harfleri yazmakla birlikte vezin gereği okumamakta, bir anlamda harfler yokmuş gibi ulamayı doğrudan bu harflerden sonra gelen ünlüye yapmaktadır. Bu durumu eldeki örneklerden hareketle Rumeli ağızlarında kelime başındaki h'lerin düşürülerek telaffuz edilmesiyle açıklamak mümkün görünmektedir.¹² Nitekim böyle bir aruz tasarrufu hayatını Kırklareli'de geçirmiş olan Mehmed Bahâeddin ile hakkında bilgi sahibi olamadığımız ancak bu aruz tercihi nedeniyle Rumeli coğrafyasından olduğunu tahmin ettiğimiz Ahmed Reşâd adlı bir şairin eserinde görülmektedir. Bu aruz uygulamasını yukarıda geçen vasl-ı ayına

¹² Rumeli ağızlarında rastlanan kelime başındaki h'lerin düşürülerek (h- > Ø-) telaffuz edilmesi bilinen bir husustur. Gürer Gülsevin söz konusu bu ağız özelliğiyle ilgili “*Kelime başında h- > Ø- olayı da Türkiye Türkçesinin birçok ağızda olmaktadır. Ancak bu özellik Rumeli ağızlarının hem Batı hem de Doğu gruplarında yaygın ve karakteristiktir.*” demekte ve bu hadisenin 17. asırda var olduğunu Michiel Martelini *Derlemesi*’nden hareketle tespit etmektedir. Gülsevin yazıya geçirilmiş örnekler olarak burada “aşa (hâşâ), asret (hasret), oka (hokka) ve üsnüne (hüsnüne)” kelimelerini vermektedir. Bundan başka Rumeli ağızlarından alınıp alınmadığı belli olmamakla birlikte Floransalı Filippo Argenti’nin notlarında (16. asır) kelime başındaki h'lerin düşürüldüğü örnekler (her > er, hep > ep, hem > em) mevcuttur. Yine “hokkabaz” kelimesinin Giovanni Molino (yyl. 1641) ve Johann Christopher Clodius’un (yyl. 1730) sözlüklerinde “okabas” şeklinde yer aldıkları görülmüştür. Gürer Gülsevin, *XVII. Yüzyıl Batı Rumeli Türkçesi Ağızları*, TDK Yay., Ankara 2017, s. 67-8; Milan Adamović, *Floransalı Filippo Argenti’nin Notlarına Göre (1533) 16. Yüzyıl Türkçesi*, çev. Aziz Merhan, TDK Yay., Ankara 2014, s. 113; Johann Christopher Clodius, *Latince-Türkçe-Almanca Lügat*, Leipzig 1730, s. 277; Ewa Siemienieć-Gołaś, *Turkish Lexical Content In Dittionario Della Lingua Italiana, Turchesca by Giovanni Molino (1641)*, Kraków 2005, s. 28.

benzediği için “vasl-ı h” olarak adlandırmak mümkündür.

Aruz hakkında bilgi veren kaynaklardan Haluk İpekten’in *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz* adlı eserinde bu uygulamadan kısaca söz edildiği görülmüştür. İpekten burada vasl-ı h ile ilgili şöyle demektedir: “*Sesli harflerle başlayan kelimelerde yapılan ulamalar ‘elif’, ‘ayın’, ‘hâ’ harfleriyle başlayan kelimelerle de yapılmıştır. Bunlara ‘vasl-ı hemze’, ‘vasl-ı ayn’ ve ‘vasl-ı hâ’ denir. Bu tür ulamalar aruzun kullanılışında kusur sayılırlar. Vasl-ı hemze bunların içinde en hafif olanıdır ve şairlerce daha sık yapılmıştır.*” Araştırmacı burada hem vasl-ı hemze hem de vasl-ı ayna ait örnekler verdikten sonra konuyu vasl-ı h’ye getirmiştir: “*‘H’ ile başlayan kelimelerde ulama yapmaksa kesinlikle doğru değildir. Bu, kulağa hoş gelmeyen bir ses verdiği gibi, söyleme zorluğu da yaratır. Ayrıca ‘he’ harfini de ortadan kaldırıp kelimenin bünyesini bozar. Bu yüzden büyük vezin hatalarından sayılmıştır. Bununla birlikte çok az da olsa vasl-ı hâ yapmak zorunda kalan şâirler de olmuştur.*”¹³ İpekten diğer aruz uygulamaları için örnek verirken vasl-ı h’ye dair örnek vermemiş, sadece böyle bir vasılın varlığından söz etmiştir. Yakup Şafak ise *Aruz Terimleri* adlı çalışmasının “Vasl” maddesinde bu vasıla ismen temas etmiş, vasl-ı ayn gibi bunun da kural dışı olması nedeniyle hoş görülmediğini söylemiştir. Araştırmacı daha sonra “Vasl-ı Ayn”ı ayrı başlıkla anlatmış ancak vasl-ı h için bunu yapmamıştır: “*Bazı şairlerce sonu sessizle biten kelimeler ayn veya he ile başlayan kelimelere -*

¹³ Haluk İpekten, *age.*, s. 144-5.

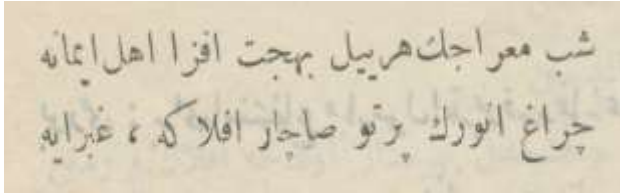
nâdir de olsa- ulanmış, bu durum (vasl-ı ayın) kaideye aykırı olduğundan hoş görülmemiştir. Ancak sonraları Türkçenin teleffuzuna aykırı görülmeyle vasl-ı ayn yapmaktan kaçınılmamıştır.”¹⁴

Bizim konuyla ilgili görebildiğimiz örnekler iki şaire aittir. Bunlardan Kırklarelili Mehmed Bahâeddin’in *Hurde-i Eş‘âr*’ında 10 ve Ahmed Reşâd’ın gazelinde 1 olmak üzere toplam 11 vasl-ı h örneği tespit edilmiştir. Bu vasıllardan 2’si ha (ح), 3’ü hı (خ) ve 6’sı da he (ه) harfleriyle yapılmıştır. Tespit edilebilen örnekler şöyledir:

1. Vasl-ı h (ه)

Şeb-i mi‘râcîñ _her yıl behcet-efzâ ehl-i îmâna
*Çerâğ-ı enveriñ pertev şaçar eflâke gabrâya*¹⁵

(Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün)



2. Vasl-ı h (ه)

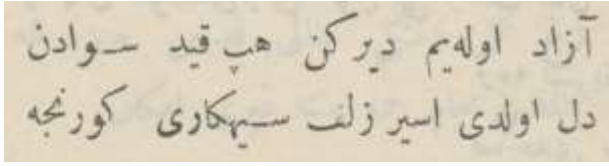
Âzâd olayım dir iken _hep kayd-ı sivâdan
*Dil oldu esîr zülf-i siyehkârı görünce*¹⁶

(Mef‘ûlü Mefâ‘îlü Mefâ‘îlü Fe‘ûlün)

¹⁴ Yakup Şafak, *Aruz Terimleri*, Saye Yay., Konya 2003, s. 52.

¹⁵ Mehmed Bahâeddin, *age.*, s. 5.

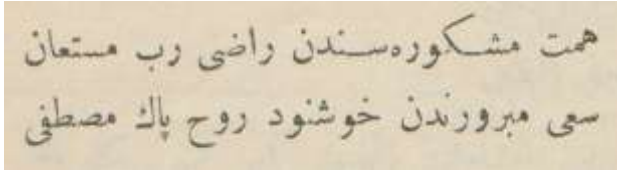
¹⁶ Mehmed Bahâeddin, *age.*, s. 11.



3. Vasl-ı h (خ)

*Himmet-i meşkûresinden râzî Rabb-i müste'ân
Sa'y-ı mebrûrundan **h**oşnûd rûh-ı pâk-i Muştafâ¹⁷*

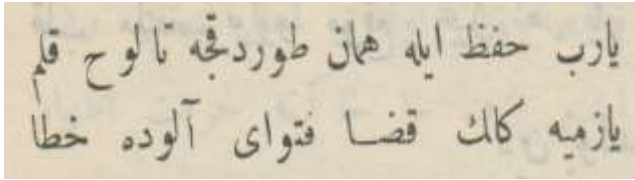
(Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün)



4. Vasl-ı h (ح)

*Yâ Rab **h**ıfz eyle hemân tûrduķca tâ levh ü kalem
Yazmaya kıl-ı kazâ fetvâ-yı âlûde-ḥaṭâ¹⁸*

(Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün)



5. Vasl-ı h (ح) ve h (ه)

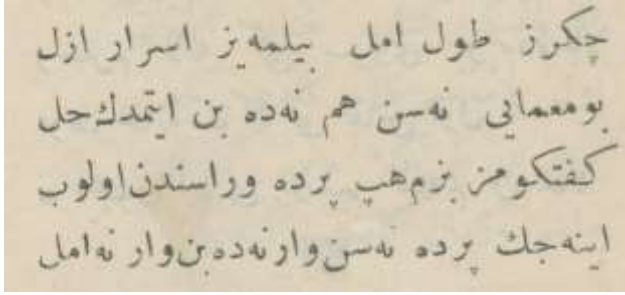
*Çekeriz tûl-i emel bilmeziz esrâr-ı ezel
Bu mu'ammâyı ne sen hem ne de ben itmedik **h**al
Güft ü gûmuz bizim **h**ep perde verâsından olup*

¹⁷ Mehmed Bahâeddin, *age.*, s. 24.

¹⁸ Mehmed Bahâeddin, *age.*, s. 25.

*İnecek perde ne sen var ne de ben var ne emel*¹⁹

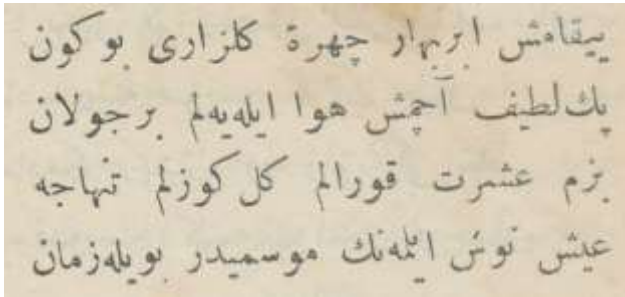
(Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilün)



6. Vasl-ı h (°)

*Yıkamış ebr-i bahâr çehre-i gül-zârı bugün
Pek latîf açmış hevâ eyleyelim bir cevelân
Bezm-i 'işret kuralım gel güzelim tenhâca
'İş ü nûş eylemeniñ mevsimidir böyle zamân*²⁰

(Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilün)



7. Vasl-ı h (خ)

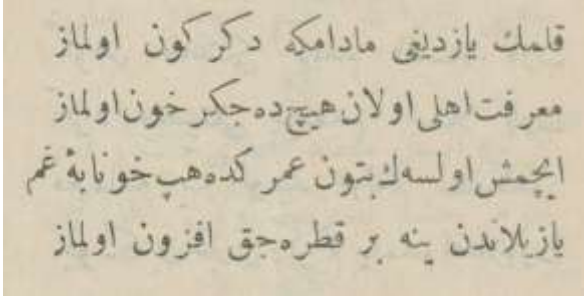
*Kalemiñ yazdığî mâdâm ki diger-gûn olmaz
Ma 'rifet ehli olan hiç de ciger-hûn olmaz
İçmiş olsañ bütûn 'ömrüñde hep hûn-âbe-i gam*

¹⁹ Mehmed Bahâeddin, *age.*, s. 31.

²⁰ Mehmed Bahâeddin, *age.*, s. 33.

*Yazılardan yine bir kaçrecik eẓûn olmaz*²¹

(Fe' ilâtün Fe' ilâtün Fe' ilâtün Fe' ilün)



8. Vasl-ı h (°)

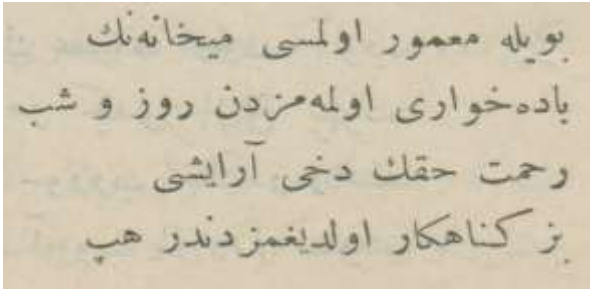
Böyle ma'mûr olması mey-hâneniñ

Bâde-h'ârı olmamızdan rûz u şeb

Raḥmet-i Hakk'ıñ daḥi ârâyişi

*Biz günâhkâr olduğumuzdandır hep*²²

(Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün)



9. Vasl-ı ħ (خ)

Raḥmetiñ şâmil olunca bütün ħalka yâ Rab

Keder itmem ne kadar olsa daḥi cürmüm 'azîm

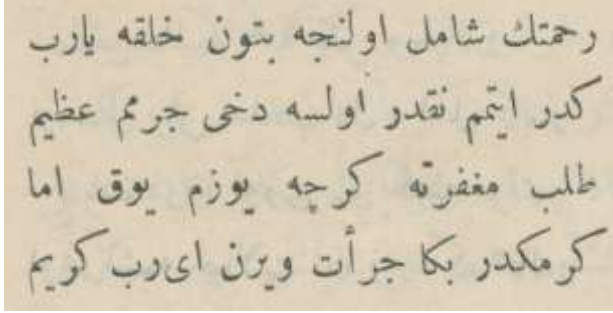
Ṭaleb-i mağfirete gerçi yüzüm yok ammâ

²¹ Mehmed Bahâeddin, age., s. 37.

²² Mehmed Bahâeddin, age., s. 37.

*Keremiñdir baña cür'et viren ey Rabb-i kerîm*²³

(Fe'îlâtün Fe'îlâtün Fe'îlâtün Fe'îlün)

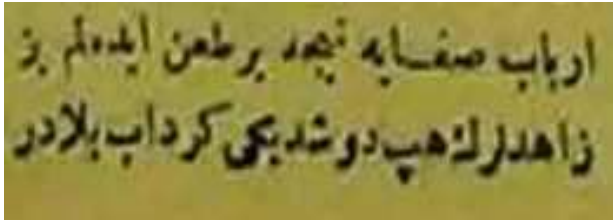


10. Vasl-ı h (°)

Erbâb-ı şafâya nice bir ta'n idelim biz

*Zâhidleriñ hep düşdigi gird-âb-ı belâdır*²⁴

(Mef'ûlü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ûlün)



Sonuç

Klasik Türk şiirinde iki şaire ait örnekler üzerinden vasl-ı h'yi konu alan bu çalışma sonucunda şunları söylemek mümkündür:

1. Klasik Türk şairleri aruzun kurallarına büyük oranda uymuşlar ancak zaman zaman da

²³ Mehmed Bahâeddin, *age.*, s. 38.

²⁴ Ahmed Reşad, "Gazel", *Tercümân-ı Hakikat*, Numero 2080, 19 Şaban 1302 / 22 Mayıs 1301 (3 Haziran 1885), s. 3.

imkân dâhilinde bazı tasarruflarda bulunmuşlardır. Bu tasarruflar vezin için heceleri uzun ya da kısaltarak okumaktan kelimelerin bünyesinde değişiklik yapmaya, bazı kelimeleri birleştirirken bazı harfleri düşürmeye kadar uzanmaktadır.

2. Şairlerin aruz tercihlerinde en dikkat çekici olanlarından biri vasılın bir türü olan ve vasl-ı ayın denilen uygulamadır. Ayının yazıldığı hâlde okunmadığı, yok sayıldığı bu uygulamanın Türk şiirinde birçok örneği mevcuttur.

3. Vasl-ı ayına benzer bir uygulama da vasl-ı h'dir. Bunda da tıpkı vasl-ı ayında olduğu gibi sessizle biten kelimedenden sonra gelen kelimenin başındaki ha (ح), hı (خ) ve he (ه) harfleri yazılmasına rağmen okunmamışlar, yokmuş gibi muamele görmüşlerdir. Böylece vasıl doğrudan bu harflerden sonra gelen ünlüye yapılmıştır. Bu uygulama daha önce literatürde çok söz edilmeyen, bu bildiri vesilesiyle varlığı daha açık şekilde örnekleriyle ortaya konulmuş bir aruz uygulamasıdır.

4. Vasl-ı h'ye iki şairde tesadüf edilmiştir. Bu şairlerden Kırklarelili Mehmed Bahâeddin'in *Hurde-i Eş'âr* adlı şiir kitabında sistematik şekilde veznin gerektirdiği durumlarda kelime başındaki h'leri okunmadığı görülmüştür. Bahâ'nın eserinde 10 farklı yerde vasl-ı h örneği vardır. Vasl-ı h'nin tespit edildiği bir başka şair Ahmed Reşâd'dır. Reşâd'ın *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde neşrettiği bir gazelinde 1 adet vasl-ı h örneğine tesadüf edilmiştir. Başka bölgelerden şairlerde de rastlanması mümkün olmakla birlikte bu durum kuvvetle muhtemel şairlerin Rumeli bölgesinden olmalarıyla ilgilidir. Zira bölge ağızlarında kelime başındaki h'lerin

düşürülmesi konuyla ilgili yapılan çalışmalarla sabittir.

5. Vasl-ı h olarak adlandırdığımız bu aruz uygulamasına dair örneklerin Trakya veya daha geniş ifadeyle Rumeli coğrafyasında yetişmiş başka şairlerin eserlerinde de olabileceğini söylemek mümkündür. Ancak burada adı geçen iki şairin de yakın dönem şairleri olması, bu örnekleri daha ziyade 19 veya 20. asırda yetişmiş şairlerde aramak gerektiği düşüncesini akla getirmektedir.

Kaynakça

Adamović, Milan, *Floransalı Filippo Argenti'nin Notlarına Göre (1533) 16. Yüzyıl Türkçesi*, çev. Aziz Merhan, TDK Yay., Ankara 2014.

Ahmed Reşâd, “Gazel”, *Tercümân-ı Hakikat*, Numero 2080, 19 Şaban 1302 / 22 Mayıs 1301 (3 Haziran 1885), s. 3.

Aksoyak, İ. Hakkı, “Osmanlı Şairlerinin ‘Aruz Tasarrufları’ ve Araştırmacıların Gereksiz Müdahaleleri”, *Turkish Studies*, Volume 3/6, 2008, s. 388-403.

Aksoyak, İ. Hakkı, “Türkçe Aruzu”, *14. yy.’dan 19. yy.’a Anadolu ve Rumeli’de Yazılmış Edebî Metinler Üzerine Söylenmemiş Sözler*, Grafiker Yay., Ankara 2016, s. 337-56.

Avcı, İsmail, “Mehmed Bahâeddin’in Hayyam’dan Serbest Tarzda Yaptığı Manzum Rubai Çevirileri”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, Güz 2016, Cilt 17, Sayı 38, s. 71-2.

Banarlı, Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Cilt I, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1998.

Clodius, Johann Christopher, *Latince-Türkçe-Almanca Lügat*, Leipzig 1730.

Düzenli, Mesut Bayram, “Câmiü’l-Envâr Alâ Tefsîri’l-İhlâs’ta Aruz İmlası ve Müellifin Aruza Dair Tasarrufları”, *ATASEM Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Bilgi Şöleni*, 12-14 Mayıs 2017, s. 1-15.

Gıynaş, Kamil Ali-Özer Şenödeyici, “Teorik Açından Aruz İlmi ve Üç Aruz Risalesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 3, Sayı 14, 2010, s. 226-40.

Gülsevin, Gürer, *XVII. Yüzyıl Batı Rumeli Türkçesi Ağızları*, TDK Yay., Ankara 2017.

İpekten, Haluk, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergâh Yay., İstanbul 2002.

Kaçalin, Mustafa S., “Abdülhalim Galip Paşa’nın Mutâiebât-ı Türkiyye’si”, *Journal of Turkish Studies, Türklük Bilgisi Araştırmaları, Ağâh Sırrı Levend Hâtıra Sayısı I*, Volume 24, 2000, s. 137-85.

Kılıç, Atabey, “Aruz İmlası Üzerine Notlar”, *Turkish Studies*, Volume 3/6, 2008, s. 471-87.

Köksal, M. Fatih, “Metin Neşrinde Vezinle İlgili Problemler, Bazı Tespitler ve Teklifler”, *Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori*, Kesit Yay., İstanbul 2012, s. 63-81.

Köksal, M. Fatih, “Orijinal Bir Şair: Edirneli Nazmî ve Dîvân’ına Yeni Bakışlar”, *Bilig*, Kış 2002, Sayı 20, s. 101-24.

Köksal, M. Fatih, *Son Dönem Divan Şairlerinden Kütahyalı Vâsî ve Dîvânı*, Kesit Yay., İstanbul 2016.

Köprülü, M. Fuad, “Türk Arûzu”, *Edebiyat Araştırmaları*, Cilt 1, Ötüken Yay., İstanbul 1989, s. 338-60.

Manastırlı Fâik, *Türkçe Aruz*, Âlem Matbaası, Kostantiniyye 1313.

Mehmed Bahâeddin, *Hurde-i Eş'âr*, Kırklareli Vilayet Matbaası, Kırklareli 1345.

Rıza Nur, “Türk Aruzu Acem Aruzu Değil Milli Türk Aruzudur”, *Türkbilg Revüsü*, Numara 8, 1 Şubat 1938, s. 32-4.

Saraç, M. A. Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi, Biçim-Ölçü-Kafiye*, 3F Yay., İstanbul 2007.

Siemienieć-Gołaś, Ewa, *Turkish Lexical Content In Dittionario Della Lingua Italiana, Turchesca by Giovanni Molino (1641)*, Krakow 2005.

Şafak, Yakup, *Aruz Terimleri*, Saye Yay., Konya 2003.

ÖMER SEYFETTİN’İN HİKÂYELERİNDE BALKAN COĞRAFYASI VE GÜNDELİK YAŞAM

The Balkans and The Daily Life in The Stories of Ömer Seyfettin

M. Onur HASDEDEOĞLU*

Özet

Türk edebiyatının en tanınmış yazarlarından Ömer Seyfettin, hikâyeciliği müstakil olarak kendisine meslek edinmiş ve modern Türk hikâyeciliğinin gelişimine büyük katkılar sağlamış önemli bir sanatçıdır. Kaleme aldığı hikâyeleri aracılığıyla Türk halkında milli bir bilinç uyandırmayı temel gaye edinen Ömer Seyfettin, zengin hayal gücünü sosyal meselelerle birleştirme hususunda büyük başarı göstermiştir. Askerlik hayatının bir kısmında Balkan coğrafyasında görev alarak Selanik, Pirlepe, Manastır, Yakorit gibi bölgelerde bulunan Ömer Seyfettin, Balkan Harbi esnasında Selanik’te Yunan ordusuna esir düşmüş, yaklaşık bir yıl süren esaret hayatı süresince, bu coğrafya insanının gündelik hayatını yakından gözlemleyerek, ilerideki hikâyeciliği üzerinde büyük bir etkiyi haiz, maddi-manevi pek çok tecrübe kazanmıştır. Nitekim Ömer Seyfettin’in hikâye külliyatı incelendiğinde, bu gözlemlerini Balkan coğrafyasını mekân olarak seçtiği pek çok hikâyesine gerçekçi biçimde aktardığı görülür. Bu çalışmanın amacı, Balkan coğrafyasının mekân teşkil ettiği hikâyelerin analiz edilerek, Ömer Seyfettin’in bu bölgedeki gözlemlerinin yansıma alanlarını tespit etmektir. Çalışmada Ömer Seyfettin’in Balkan coğrafyasının mekân teşkil ettiği hikâyelerine yansıyan gündelik hayat unsurları ile Balkanlarda yaşayan Türklerin ve azınlıkların yaşayış biçimleri incelenmiş, dönemin değişen koşulları paralelinde meydana gelen olaylara Ömer Seyfettin’in bakışı ve aldığı tavır değerlendirilmiştir. Böylelikle Ömer Seyfettin’in bölgedeki gelişmelere karşı genel kanaati ortaya konmuştur.

Anahtar Sözcükler: Ömer Seyfettin, hikâye, Balkanlar, gündelik hayat, azınlıklar

* (Yrd. Doç. Dr.); Kastamonu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kastamonu, Türkiye

Abstract

The well-known Turkish author Ömer Seyfettin who had adopted story telling as a private profession and also made a huge contribution to the improvement of story telling, has a significant place in Turkish literature. Ömer Seyfettin, whose main purpose was to awaken the national consciousness in Turkish people through his stories, has achieved a great success in respect of combining imagination and the social issues together. In some part of his military service, he had stayed in the Balkans –Thessaloniki, Prilep, Bitola and Yakorit– and he was captured by the Greek army during the Balkan War. Throughout a yearlong captivity, he had a chance to observe the daily life of Balkan people, therefore this observation would have a great impact in his story telling as well as provide both moral and material experience. Thus, when we analyze Ömer Seyfettin's complete works, it can be seen that he transfers his observations to most of his stories in which the Balkans have been selected as the main place. The aim of this study is to analyze the stories in which the Balkans comprise a space and to determine the reflections of Ömer Seyfettin's observations on these places. Thereby in this study, both the reflections of the Balkan daily life elements upon these stories and the Turks and the minorities who live in the Balkans have been examined. In addition to this, Ömer Seyfettin's attitude towards the events that occurred in parallel to the changing conditions of the era has also been evaluated. Thus, Ömer Seyfettin's general opinion about the developments in the region have been revealed.

Key Words: Ömer Seyfettin, story, The Balkans, daily life, minorities

Giriş

Ömer Seyfettin, ilk dönem hikâyelerinden itibaren Balkan coğrafyasını mekân olarak alır, zira uzun yıllar askerlik mesleğini icra ettiği, hatta bir dönem esir düştüğü ve nihayet ebediyete kadar kaybetmenin vermiş olduğu acıyı daima içinde yaşadığı Balkan coğrafyası Ömer Seyfettin'in külliyyatında mekân olarak önemli bir yer teşkil eder.

Asker bir babanın oğlu olan ve babasının isteğiyle Edirne Askeri İdadisi ve ardından İstanbul'da Mekteb-i Harbiye-i Şahâne'ye giden Ömer Seyfettin, 1909 yılı başlarında Selanik'teki Üçüncü Ordu'nun Nizamiye Taburu'na tayin olur.¹ Ömer Seyfettin, bu yıllardaki görevi dolayısıyla Balkanlar'ı yakından tanıma fırsatı bulurken; daha sonra hikâyelerinde çokça konu edeceği vahşi komitacılık hareketlerini yakından müşahade eder. Yazarın, Balkanların elden çıkacağına dair ciddi kaygıları bu dönemde başlar. Bu durum Ömer Seyfettin gibi, Balkanlarda bulunan asker kökenli aydınların hepsini “Mevcut yapıyı yeni bir milliyetçilikle korumak” düşüncesine sevk eder.²

Bu düşünceler içinde 1911'de ordudan ayrılarak Selanik'e gelen Ömer Seyfettin, bu dönemden itibaren yazarlık hayatına ağırlık verir. “Yeni Lisan” makalesini de kaleme aldığı bu yıllarda Balkan Savaşı'nın patlak vermesi üzerine Ömer Seyfettin, yeniden orduya çağırılır.³ Savaş esnasında Yunanlılara esir düşen yazar, yaklaşık bir yıllık esaret hayatı içerisinde yaşadıklarını, gördüklerini ve hissettiklerini hikâyelerinde çokça işler. Ömer Seyfettin'in bu dönemde düzenli olarak tuttuğu günlükleri, onun Balkan yılları ve esaret hayatına dair önemli ipuçları verir.⁴ Ömer Seyfettin'in Balkan coğrafyasına hikâyelerinde pek

¹ Tahir Alangu, *Ömer Seyfettin Ülkücü Bir Yazarın Romanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, s. 99.

² Necati Mert, *Ömer Seyfettin İslamcı, Milliyetçi ve Modernist Bir Yazar*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2004, s. 18.

³ Ömer Seyfettin, *Balkan Harbi Hatıraları*, Hazırlayan: Tahsin Yıldırım, Dün Bugün Yarın Yayınları, İstanbul 2013, s. 18.

⁴ Bu günlük için Bkz: Ö. S., a.g.e.

çok kez yer vermesi, onun yaşadıklarıyla doğrudan alakalıdır.

Bu çalışmada Ömer Seyfettin'in Balkan coğrafyasını konu alan hikâyeleri, Balkan Savaşları öncesi, savaş yılları ve savaş sonrasında yaşananlar esas alınarak, ayrı başlıklar halinde tasnif edilmiş ve incelenmiştir. Çalışmanın sonunda, Ömer Seyfettin hikâyelerinde Balkanların konu edildiği hikâyelerde yer alan mekânlar, hikâye zamanı da belirtilerek, yayım yıllarına göre kronolojik olarak tablo halinde verilmiştir.

Savaşlar Öncesinde Balkan Coğrafyası

Ömer Seyfettin'in “Sebat”, “At”, “Kıskançlık”, “Türbe” ve “Tuhaf Bir Zulüm” adlı hikâyeleri Balkan Savaşları öncesinde coğrafyanın genel durumu ve gündelik hayata dair ipuçları veren eserleridir.

Yazarın Balkan coğrafyasında geçen ilk hikâyesi, 1905 yılında yayımlanan “Sebat”tır. Ancak, günlük tarzında kurgulanan bu hikâyede dış mekândan ziyade, anlatıcının Selanik'te yıllar sonra karşılaştığı ve ressam olan arkadaşının resim atölyesi yer tutar. Hikâyede Selanik'e dair tasvir, *“Dar ve kaldırımları muntazam, temiz bir sokak... Karşıdaki evin alt katındaki büyük odada üç genç Rum kızıyla on yaşında tahmin olunabilir küçük bir çocuk, oturuyorlardı.”*⁵ cümlelerinden ibarettir.

Ömer Seyfettin'in Balkan coğrafyasına dair ilk gerçekçi izlenimlerin yansıdığı eseri ise “At”

⁵ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, Hazırlayan: Nazım Hikmet Polat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015, s. 69. (Çalışmada Ömer Seyfettin'in hikâyelerinden yapılan bütün alıntılar bu baskıya aittir.)

hikâyesi olur. Yazarın Balkan bölgesinde görev yaptığı döneme dair pek çok otobiyografik ize de rastlanan hikâye, Ömer Seyfettin'in devletin içinde bulunduğu duruma dair üzüntüsünün, kaygılarının ve Osmanlı'nın birkaç asır evvelki güçlü yıllarına duyduğu büyük özlemin bir ifadesidir.

Hikâyenin anlatıcısı, Vardar bölgesinde görev yapan bir Türk subayıdır. Subay, bir yandan atını kırbaç darbeleriyle dörtlüyle koştururken, öte yandan yüzyıllar önce bu topraklarda akıncılık eden atalarının mutluluğunu ve mağrurluğunu tahayyül eder:

*“Dört beş asır evvel yaşamak... Bu ne tatlı bir hayattı! Şan, şöhret, tagallüp, muvaffakiyet, aşk, hurs, istibdat... Hayatı hissettiren ve şimdi maatteessüf bir masal, bir tarih zemininden başka bir şey olmayan bu tatlı ve hakiki heyecanlar vardı. Ah, bu toprakların üzerinde benim ecdadım bir girdibâd-ı berk-âlüd-ı zafer gibi akıncılık ederken ne kadar mesut, mağrur idiler... Kahramanlık, şecaat ve cesaret-i mutlak içinde geçen gençlikleri onlara ihtiyarlıkları için ne tesellisiz hatıralar, ne muğfil iftiharlar bırakıyordu.”*⁶

Atalarına dair tahayyül ettikleri, subayda bir bezginlik ve karamsarlığa sebep olur. Zira memleketin, bilhassa Balkanlar'ın, içinde bulunduğu kötü koşullar, ona kendisini çaresiz ve sefil hissettirir: *“Hâlbuki biz, silahsız, kansız, azametsiz olduğu kadar yorucu, harap edici olan mücadele-i medenîyetin bîçare muhâripleri, ne kadar sefiliz...”*⁷ 20. Yüzyılın “medenî” olduğu gerekçesiyle dayatılan koşullarında belki eski

⁶ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 121-122.

⁷ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 122.

asırların vahşeti yoktur; ancak modern dünyanın koşulları, medeniyet için mücadele eden modern insan için daha yorucu ve harap edici olmakla birlikte, medeniyet mücadelesinin sonucunda modern insanın elinde her türlü manevi değer yok olmuştur.

Hikâyede coğrafi koşullar ve gündelik hayata dair tasvirler, yazarın Balkan coğrafyasına dair hislerinin çarpıcı ve somut göstergeleridir. Örneğin, subayın atını dörtnala sürdüğü yol “gayr-ı muntazam” ve “arızalı” kelimeleriyle nitelenir. Yolun sağında akan Vardar Nehri’ne dair yazarın dikkatini çeken şey, onun “çamurlu” oluşudur. Yolun etrafındaki çıplak ağaçlar, yanlarından dörtnala koşan atıyla geçen subaya somurtkan ve matemli görünür. Yazarın, yolun solunda dümdüz devam eden demiryolunu “soluk ve mürde, ecnebi bir yılan gibi” görmesi ise başlı başına çarpıcı ve üzerinde durulması gereken bir meseledir. Bilhassa burada bir arada kullanılan “ecnebi” ve “yılan” kelimeleri Avrupa’nın, yüzyıllardan beridir Türklerin elinde olan Balkan coğrafyasına müdahalelerine dair önemli çağrışımlar ihtiva eder. Zira bir Subayın kasabanın girişinde şahit olduğu genel manzara, yazarın düşüncelerini destekler niteliktedir: Kasabanın girişinde subayı karşılayan evler “miskin ve tembel uyuyor, “serseri köpekler” de subaya havlıyordur.

Subayın yol boyunca eski asırlara dair tahayyül ettikleri ile kasabanın girişinde kendisini karşılayan “pis ve asayişperver manzara” tam bir tezat teşkil eder. Bu durum, subayda bir ağlama hissi ve ardından dağlara kaçma isteği uyandırır. Çünkü ona göre böyle miskinlik içinde

yaşamaktansa, dağlarda açlıktan ve soğuktan ölmek yeğdir. Hikâyede vurgulanan izlenimler, Ömer Seyfettin'in bu coğrafyanın Balkan Savaşları'ndan çok önce fiilen kaybedilmiş olduğu gerçeğini gözler önüne seren ilk eseridir. Yüzyıllar boyu kendi kaderine terkedilmiş bu coğrafyada Batı devletlerinin yaptığı ve yılan gibi uzayan demiryolu, baldırı çıplak Bulgar kızları, miskin uyuyan evler, havlayan serseri köpeklerin her biri önemli sembollerdir. Yazar, bu semboller vasıtasıyla Türklerin bu coğrafyada nasıl ötekileştirilmiş olduğunun altını çizer.

Ömer Seyfettin, Balkan coğrafyasında geçen pek çok hikâyesinde, Türklerin hâkim oldukları bu topraklarda birer “azınlık” hâline gelişinin sebeplerini sorgular ve bu durumun altında yatan en önemli sebeplerden birinin “taassup” olduğu kanaatine varır. “Türbe” hikâyesi, yazarın bu tespitine dair önemli örneklerden bir tanesidir. Balkan Savaşlarının öncesinde, 30 Mart 1909'da kaleme alınan, fakat tam on yıl sonra, 11 Mart 1919'da yayımlanan hikâyenin mekânı Selanik'tir. “*Makedonya Hikâyelerinden*” üst başlığı ise Ömer Seyfettin'in artık tamamen kaybedilmiş olan Balkan coğrafyasına duyduğu özlemin bir tezahürü gibidir.

Hikâyenin başkahramanı Şefika Molla, koyu sofuluğu ve aşırı taassubu ile kendini topluma yabancılaştırmış bir tip olması bakımından sembolik bir kahramandır. Otuz sene önce kocası ölen Şefika Molla, Rüküş Kadın ismindeki zenci cariyesi ile yaşıyordur. Kocasından kendisine hiçbir şey kalmayan Şefika Molla, geçimini kendisine gelen hastaları okuyup üflemeden sağlar. Çocukluk arkadaşı Gülsüm Hanım'ın ölüm döşeginde

olduğunu haber alan Şefika Molla, otuz seneden beri ilk kez sokağa çıkacaktır ve bu durum onu büyük bir heyecana sevk eder. Zira yıllardır dışarıya çıkmamasının yegâne sebebi “günaha girme” korkusudur. Rüküş Bacı ile birlikte yıllar sonra evinin kapısından ilk defa adımını atan Şefika Molla, en son yarım asır evvel gördüğü Selanik’in değişimi karşısında hayrete düşer:

“Temiz taş yollarda yürümeğe başladılar. Sokak dardı. [...] Evvela Beyazkule’ye gitmek, oradan tramvay dedikleri arabaya binmek lâzımdı. Öyle tarif etmişlerdi. [...] Şefika Molla hayretinden titriyor, içinden ‘Tüncina...’ duasını okuyordu. O ne evler, ne binalar, ne dükkânlardı... Bütün dünya değişmişti. Selanik artık onun hayalinde kalan yarım asır evvelki Selanik’e hiç benzemiyordu. Hele tramvaylar... Aman ya Rabbi, bunlar nasıl şeylerdi? Birtakım arabalar, atsız, öküzsüz, canlı gibi, kendi kendilerine koşup gidiyorlardı. Şefika Molla bunlara binecekti ha...”⁸

Şefika Molla’nın değişen ve gelişen dünya karşısındaki tutucu tavrı onu gülünç düşürür. Tramvayın bir “şeytan makinesi” olduğuna kanaat getiren Şefika Molla, “bu şeytan makinesine binmektense yayan gitmeyi tercih eder; yürüye yürüye Beyazkule’nin yanından, Sanayi Mektebi’nin akaretleri önünden geçerek, Kışla Meydanı’na varırlar. Günaha girmemek için yol boyunca etrafına bakmayan Şefika Molla, çocukluğunda mezarlık olduğunu hayal meyal hatırladığı bu bölgenin evlerle tarlalarla dolmuş olduğunu görünce titremeye başlar. Geri dönmeye karar veren, fakat o esnada karşısına çıkan bir yapıyı türbeyle benzetince, orada yatan evliyayı

⁸ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 922.

ziyaret etmeye heves eden kahramanlar, şapkalıların buraya girip çıktığını görünce bayılacak gibi olurlar. O sinirle, yanlarından geçmekte olan bir subaya sorunca öğrenirler ki, türbe zannettikleri yapı, “belediye abdesthanesidir.” Şefika Molla’nın taassubu ile çevresinde gördüklerine dair düşündükleri, onu hikâye boyunca gülünç duruma düşürür.

Ömer Seyfettin, bu hikâyede Türklerin medeniyet yolunda ilerlemesinin önünde en büyük engellerden biri olarak gördüğü taassup ve batıl inancı alaya alarak eleştirir. Yazar, bu yolla Türklerin Balkanlardan kopartılışının temelinde, etnik milliyetçilik ve buna bağlı olarak gelişen komitacılık faaliyetleri olduğu kadar, Türklerin yüzyıllar boyunca milli kimlikten yoksun, ümmetçi bir anlayışla hareket etmesinin de etkili olduğunu vurgulamak ister.

“Tuhaf Bir Zulüm” hikâyesinde, “Türbe” hikâyesinde verilmek istenen mesaj farklı bir açıdan ele alınarak işlenir. Hikâye, yazarın Bulgaristan’a dair izlenimleri ile başlar:

“Yeşil sazlı arklar, sık gül bahçeleri, alçak tarla çitleri, geniş taraçalı abus evler, arpa ambarlarını andıran üslupsuz kiliseler, başları düşük zayıf semerli beygirler, mütefekkir eşekler, semiz beyaz kazlar, hatta çamurlu pis domuzlar bile ruhuma aşınadır. Suyun başında çamaşırlarını döven kalın çıplak baldırlı kadınları, evinin önünde ezeli çorabını ören hiddetli kızları, batan güneş fundalıkları neftiye boyarken birdenbire karşıma çıkarak ‘Dobra veçer!’ diye beni selâmlayan köylüleri sanki ezelden tanırım.”⁹

⁹ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 815.

Anlatıcı, bir akşam sosyalist Bulgar bir arkadaşı tarafından eski bir Bulgar diplomatla tanıştırılır. Kepazef adlı eski diplomat, Bulgar Prensliği zamanında önce dâhiliye memuru, ardından mebus; birkaç ay sonra da adliye nazırlığı yapmış biridir. Kepazef'in, anlatıcının bir "Türk nasyonalisti" olduğunu öğrendiğinde "Haydi bre ulan! Eğleniyor musun? Türk'te ne sosyalist olur, ne nasyonalist..." diyerek kakhaha atması, anlatıcıya dokunur. Neden böyle düşündüğünü sorduklarında ise Kepazef, Prenslik teşekkül ettikten sonra Deliorman'a Kaymakam olduğu dönemde Türklerin inancını sömürerek uyguladığı ilginç zulüm politikası ile onları Bulgaristan'dan nasıl sürdürdüğünü anlatmaya başlar.

Kepazef, Deliorman'a Kaymakam olduğu zaman, bölge nüfusu yalnız Türklerden müteşekkildir. Bütün komitacılar, Türklere karşı bir katliam planı düşünürken Kepazef, bir damla kan akıtmadan, Türklerin bütün Bulgaristan'dan atılabileceğini iddia eder. Türklerin dini inançlarından dolayı domuzdan nefret ettiğini bilen Kepazef, önce Makedonya'dan muhacir bir aile getirir; sonra bu aileye el altından para vererek, on on beş domuz temin eder:

"Makedonyalıya, 'Domuzlarını aç tut. Hiçbir şey verme. Sokaklarda, bahçelerde, tarlalarda kendilerine yiyecek bulsunlar!'" dedim. Domuzlar kasabaya yayıldı. Türklerin hâlini bir görmeliydin... Hepsi fena hâlde kızdılar. Bütün ihtiyaçları ertesi gün huzuruma geldi. 'Bulgar'ın domuzları sokaklarda geziyor, çeşmelerin yalakalarını kirletiyorlar. Tarlaları eşıyorlar. Biz buna tahammül edemeyiz' dediler. Ben onlara uzun bir hürriyet nutku irat ettim. Allah'ın yarattığı mahlûkların hiç kabahatleri olmadığını, keçi, inek, öküz, tavuk

gibi domuzların da hür yaşamak hakları olduğunu söyledim."¹⁰

Domuzlardan kurtuluş olmadığını anlayan Türkler, birer birer bölgeyi terk etmeye başlar. Kepazef, mallarını, tarlalarını yok pahasına satan Türklerin her şeyini hükümet namına satın alarak, onların yerine Makedonyalı muhacirleri yerleştirir ve iki senede bu bölgedeki bütün Türk nüfusunu bir damla kan dökmeden eritir. Diğer hükümetler de Kepazef'in başarılı zulüm politikasını uygulamak suretiyle Bulgaristan'daki bütün Türk nüfusunu kısa süre içinde yok ederler. Türklere uygulanan bu tuhaf zulmü dinleyen anlatıcının düşündükleri, Türklerin milli ideallerden yoksun oluşlarının sebep olduğu sonuçların da çarpıcı bir eleştirisidir:

"Uyumak azmiyle gözlerimi sıkı sıkıya kapadım. Yüzükoyun döndüm. Pis, cılız bir domuz sürüsü önünden cesur ecdadımın, yiğit kan kardeşlerimin, saf milletimin kavukları düşerek, atları arabaları bataklıklara saplanarak, topları tüfekleri, kadınları kızları, çolukları çocukları yollara dökülerek bir çılgın ordusu hâlinde kaçıştıklarını görüyor gibi oluyordum."¹¹

Balkanlar'da Komitacılık Faaliyetleri

Balkanlardaki azınlıkların Avrupa devletleri tarafından beslenen ve güçlendirilen etnik kimliklerinin nihayetinde ortaya çıkan komitacılık faaliyetleri, II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında artarak, Türklere karşı yapılan pek çok kanlı katliam hadisesinin yaşanmasına sebep olur. Balkanlarda görev aldığı yıllarda komitacıların kanlı eylemlerine yakından şahitlik eden Ömer Seyfettin, savaş öncesi

¹⁰ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 820.

¹¹ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 822.

yıllarda edindiği bu izlenimlerini “Nakarat” ve “Bomba” gibi hikâyelerinde konu edinir. Balkanlarda geçen hikâyelerinde genellikle çiftçi, köylü, esnaf gibi halk tabakasına mensup kişiler seçen Ömer Seyfettin, savaş yıllarını konu alan hikâyelerinde yarattığı komitacı kişiler ile vermek istediği milliyetçi mesajları pekiştirmek yoluna gider.¹²

Ömer Seyfettin, “Gençliğini Makedonya’da geçirmiş eski bir zabitin hatıra defterinden” üst başlığıyla yayımlanan “Nakarat” hikâyesinde Türklerin milli kimlikten yoksun oluşlarının bilhassa Balkanlar’daki feci sonuçlarını azınlıkların etnik milliyetçiliklerini ve komitacılık faaliyetlerini merkeze alarak eleştirir. Günlük şeklinde kurgulanan hikâyenin zamanı, 13 Aralık 1903 ile 24 Mart 1904 arasındaki üç buçuk aylık dönem; mekân ise Pirbeliçe, Velmeğe, Babina ve Manastır’dır.

İstanbul’dayken “çapkın, neşeli, gamsız” askerlik hayatı hayalleri kuran zabıt, karıştığı bir kavga sonucunda Pirbeliçe’ye sürgüne gönderilir. Büyük bir ıstırap ve hayal kırıklığı içinde, her biri bir öncekinin aynı, sıkıcı günler içinde boğulan zabıt, sıkıcı hayatına biraz hareket katmak maksadıyla, bir memuriyete gönüllü talip olarak Velmeğe taraflarına gönderilir. Zabıt’ın Babina’da defterine kaydettiği 21 Kanun-ı Sani 1319 tarihli notlar, Türk ordusunun Balkanlardaki komitacılık faaliyetlerini engelleme çabalarının da çarpıcı bir yansımasıdır:

“On gündür dolaşıyoruz. Sonbaharla sararmış harap ormanları aradık. Komitelerin erzak ambarlarını, yemek pişirmek için yaktıkları

¹² Ömer Seyfettin, *Balkan Harbi Hatıraları*, s. 34.

ateşlerin küllerinden başka bir şey keşfedemedik. Galiba kış geldiği için hepsi kaybolmuşlar. Nihayet kumandan silah taharrisine karar verdi. İki üç köyden nasihatle, tazyikle yüz elli kadar silah bulduk. Bunlar merkeze gönderildi. Şimdi ben müfrezemle beraber burada kaldım. Belki bu taraflarda bir çete var. Çok soğuk! Çadırda barınmanın imkânı yok.”¹³

Askeri geniş bir alana konuşlandıran zabıt, kaldığı buz gibi ve pislik içerisindeki odada, çaresizlik içerisinde kendisine bir meşgale arar lakin yapacak hiçbir şey bulamaz. Dondurucu soğuğu biraz olsun unutabilmek için İstanbul’daki hayatını ve annesini tasavvur eden zabıt, bir süre sonra kendinden önce gelenlerin duvarlara yazmış olduğu yazıları okumaya başlar ve bu yazıları yazmış olanların elemeleri ile kendi elemelerini bağdaştırmaya başlar. Tam bu esnada pencereden, komşu bahçedeki güzel köylü kızını gören Zabitin keyfi bir anda yerine gelir. Artık bütün vaktini pencere içinde oturup, ismini bile bilmediği bu köylü kızını seyretmekle harcayan hayalperest Zabıt, bir yandan bu kızı alıkoyup onunla yurtdışına kaçmayı kurarken, öte yandan hayallerini gerçekleştirdiği takdirde hem ailesi hem de devleti tarafından kendisine vurulacak olan “vatan haini” damgasını düşünerek, kurduğu hayallerden vazgeçer. Topluma yabancılaşmış, dejenere bir tip olan zabitin yaşadığı bu ikilem, onu memleketine sadık kalmaya zorlayan tek şeyin yasalar olduğunun göstergesidir. Nitekim devlete karşı bölücü faaliyetlerde bulunan komitacıları bastırmakla

¹³ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 799.

görevli zabitin, bütün vaktini aşk macerası peşinde harcaması, bu ikilemin açık bir ispatıdır.

Bulgar köylü kızı, Zabit her pencereye çıkışında, onun gözlerinin içine bakarak, kendi dilinde, “*Naş, naş/Çarigrad naş...*” nakaratlı bir türkü söylemeye başlar. Türkünün sözlerinden hiçbir şey anlamayan zabit, türkünün nakaratını zihninde yorumlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Zabit, bunun kendisi için yakılan bir aşk türküsü olduğunu tahayyül ederek heyecanlanır. Hayalperest zabit, gerçeklerle yüzleştğinde ise büyük bir hayal kırıklığına uğrayacak, kendi bilinçsizliğinden duyduğu utanç dolayısıyla adeta yerin dibine geçecektir.

Bölgedeki komitacılık faaliyetlerini engellemek, onlar hakkında malumat edinerek merkeze bildirmekle görevlendirilmiş Zabit, görevini ihmal edip bütün gününü gönül macerası aramaya harcarken, Bulgar köylü kızı milli bir mefkûreyi, bir Türk askerinin gözlerinin içine bakarak korkusuzca dile getiriyordur. Zabitin dürbünle bakıp daha detaylı incelediği köylü kızının kıyafetleri de onun etnik kimliğinin bir yansımasıdır. Üstelik onun etnik kimliğine bu kadar bağlı oluşu Zabiti hiçbir şekilde rahatsız etmez; onun için önemli olan kızın güzelliği ve serbestliğidir:

*“Milli esvabını vücuduna ne güzel yaraştırıyor.
Kumral saçları o kadar çok, o kadar uzun ki...
bütün sırtını kaplıyor. Dürbünle de bakıyorum.
Keskin mavi gözleri sürmeli gibi... Dürbünle
kendisine baktığımı görünce galiba daha ziyade
seviniyor, çıldırıyor, gözlerini süzüyor, daha
ateşli, daha fettan bir neşe ile haykırıyor [...]
Yün çoraplı güzel kalın bacaklarını, nihayet
bulmaz millî çorabını örerken, uçları ince*

*parmaklı, işten biraz esmerleşmiş kuvvetli
pençelerini hep dürbünle seyrediyorum. [...] Dikkat ediyorum, tuvaleti daima tam. Saçları
daima taralı. Esvap daima aynı. [...] Önündeki
kırmızı yünden püsküllü örtüde bile başka bir
letafet var!”¹⁴*

Bulgar kız, korkusuzca düşmanının gözlerinin içine bakarak millî ideallerini dile getirirken, saf ve hayalperest Zabit, kızın bakışlarında ve sözlerini anlamadan dinlediği türküde başka manalar arayarak, bunun bir sevda türküsü olduğuna kendini inandırır. Sisli bir sabah, kıza bir sürpriz yapmak isteyen Zabit, günlerdir dinlediği türkünün nakaratını söyleyince kız, “*Bravoo, bravoo*” diye bağırarak, türkünün diğer kıtalarını okumaya başlar ve birbirlerine gülümserler.

Bir ay sonra Pirbeliçe’ye dönmek için tabur kumandanından emir alan Zabit, bu habere çok üzülür. Adını bile bilmediği ve aralarında büyük bir aşk olduğunu zannettiği kıza kendisinden bir yadigâr bırakmaya karar verir. Büyük bir gaflet içerisinde bulunan Zabit, bir aydır dinlediği türkünün nakaratını pencerenin duvarına kazıyarak, kendisinden sonra bu odada konaklayacak olanlardan Bulgarca bilenlerin, bunu okuduklarında burada ne büyük bir aşk macerasının yaşandığını anlayacaklarını tahayyül eder.

Zabit, bavulundaki kolonya şişesini kıza iletmesi için çırağa verir. Ardından vedalaşmak için odaya gelen odacıya, günlerdir dinlediği türkünün nakaratının ne anlama geldiğini sorunca odacı irkilip, “*Hâşâ efendim, bizim köyümüzde bunu*

¹⁴ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 804-805.

kimse söylemez! Biz bunu kabul etmeyiz. [...] Buranın ahalisi hep namusludur."¹⁵ der. Zabitin ısrarlarına dayanamayıp, ezilip büzülerek nakaratın "Bizim olacak, bizim olacak, İstanbul bizim olacak" anlamına geldiğini, kızın papaz olan babasının, kendi mefkûresi doğrultusunda komitaya katıldığını ve bir yıl önce öldürüldüğünü söylediğinde, gerçeği bir anda idrak eden Zabit, beyninden vurulmuşa döner.

Koyu bir Bulgar milliyetçisi olan köylü kızı, gözlerinin içine bakarak hem kendisine, hem de milletine en ağır küfrü ederken Zabit, anlamadığı sözleri zihninde bir aşk türküsü olarak yorumlayıp hayallere dalmıştır. Zabitin bu nakaratta söylenenlerin ne anlama geldiğini anladığında içine düştüğü utanç verici durum, milli şuurdan yoksun bir askerin, hem kendisini hem de temsil ettiği memleketini ne kadar kötü bir duruma düşebileceğinin de çarpıcı ve somut bir göstergesidir. Nitekim Zabit, 11 Mart 1320'de Pirbeliçe'de "Viran nahiye müdürlüğü dairesinin üst katında küçücük pis bir odada bir haftadır" hasta yattığı yatağında günlüğüne düştüğü notta, o zamana kadar içinde bulunduğu gaflet uykusundan uyandığında, kendisinin "hayvandan farksız bir budala, bir ahmak, bir sefil" olduğunu birden bire anladığında hissettiklerini itiraf eder:

"Evet, ne büyük bir buhran geçirdim. [...] Öldürüp de yaşar bırakan bir cehennem yıldırımını gibi beni yere serdi. Bu an, sanki herkes, her seda, hatta yalnızlığım, şu dinmeden eserek kırık camlara yapıştırılmış kâğıtları öttüren sert rüzgâr, Pirbeliçe deresinin bu gece gündüz susmayan şırıltısı

¹⁵ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 811.

bana, 'Ey şehvetten başka düşüncesi olmayan hayvan!' diye haykırıyor. İnsanın hayvandan farkı ne? Mukaddes, âli, yüksek bir fikre sahip olması değil mi? İşte anladım; bende şimdiye kadar böyle insanî bir fikir yokmuş. Her şeyi uzviyetimle tadarak, şehvetimin hayaliyle sezerek, hayvanî temayüllerimle arzu ederek yaşamışım."¹⁶

“Bomba” hikâyesi ise Balkan savaşlarının öncesinde Osmanlı topraklarında kanlı eylemlerine başlayan komitacıların, çıkarları doğrultusunda kendi milletine bile uygulamaktan çekinmediği vahşeti gözler önüne serer. Hükümete başkaldırarak bir dönem dağa çıkan, fakat Meşrutiyet ilân edilince silahını hükümete teslim edip, köyüne dönen Boris, ihtiyarladığından dolayı tarla ve çifti idare etmekte zorlanan babası İstoyan’dan işleri devralır; köyün güzel öğretmeni Magda’yla evlenirler ve aynı çatı altında yaşamaya başlarlar. Ancak komitacılar, Boris’i rahat bırakmaz. Komitacılardan, kendisinin “büyük vatan” için çalışmasını, aksi takdirde öldürüleceğine dair aldığı tehdit mektubu, Boris için bardağı taşıran son damla olur ve ailece Amerika’ya kaçmaları hususuna babasını ikna ederek, her şeyi sattırır. Ancak Boris’in kaçış planını haber alan komitacılar, kaçacakları günün gecesinde eve haber göndererek, parayı isterler. Kapı çaldığı sırada Boris, hamile karısına Amerika’daki yeni hayatlarına dair hayallerini anlatıyordur. Boris’in hayalleri ile Balkan coğrafyası hakkında düşündükleri, dönemin koşullarını yansıtmaları bakımından çarpıcıdır:

¹⁶ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 809.

“Evet Magdacığım. Yarın Amerika'ya gideceğiz, orada çalışacağız. Küçük, rahat, asude bir evimiz olacak. Ne komite, ne eşkıya, ne vahşet, ne cinayet! Yalnız çalışacağız. Gider gitmez çocuğumuz orada doğacak. [...] Göreceksin ki o zaman, insanlık ne tatlı imiş! Güzel ve asayişli şehirler... Tiyatrolar! Geniş ve aydınlık sokaklar, cennet gibi köyler! Birbirine ihtiram etmesini bilen adamlar... Hiçbir sefaletle müsaade etmeyen büyük şefkat müesseseleri... hastahaneler, sanatoryumlar... mektepler, darülfünunlar... Hâsılı cennet! Mümkün değil bunları tahayyül edemezsin.”¹⁷

Boris'in bu hayali, aynı zamanda Balkanlarda, bu yıllarda gündelik hayatın ne kadar güç şartlarda devam ettiğinin bir kanıtıdır. Nitekim Boris de karısına hayallerini anlatırken içinde bulundukları hayatın vahşi koşulları ister istemez gözünün önünde canlanır:

“O vakit, bazı geceler, minimini evimizde, doğacak çocuğumuz yanımda oynarken, sa'y ve namusumuzdan emin, ansızın Makedonya'ya, bu yamyamlar memleketini hatırlayacağız. Gözümüzün önüne pis ve dar sokaklar, sefil ve üryan adamlar... kanlarla lekelenmiş nihayetsiz karlar, kara, müstekreh ve keskin baltalar, sonra siyah, müthiş Balkanlar, Perim... gelecek! Tüylerimiz ürperecek, sen yine böyle benim kucağıma kaçacaksın. Bu pis ve müthiş Makedonya'nın kâbuslarını buselerimle senin gözlerinden sileceğim...”¹⁸

Boris, komitacıların çağırdığı babası yerine, onları kandırabileceğini düşünerek, kendisi gider. Magda heyecan içinde Boris'i beklerken, kapıya komitacılar gelir ve parayı vermedikleri takdirde Boris'i öldüreceklerini söyleyerek sekiz yüz lirayı

¹⁷ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 206.

¹⁸ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 207.

alırlar. Komitacılar, bununla da yetinmeyerek şarap isterler, eğer isteklerine itaat etmezse Boris'i öldüreceklerini söyleyerek Magda'yı taciz ederler. Sabaha karşı, masaya bıraktıkları ve bomba olduğunu söyledikleri şeyi kendileri için saklamalarını söyleyerek ayrılırlar. Onlar gittikten sonra Magda ve İstoyan'ın içinde bomba olduğunu zannettikleri bezi açınca, Boris'in kesik kafası ile karşılaşmaları ise komitacıların çıkarları için söyledikleri yalanlarla her istediklerini nasıl yaptıklarını gösteren çarpıcı bir sonuçtur. Bu bölgede uzun yıllar askerlik görevi dolayısıyla bulunan Ömer Seyfettin, hiç şüphesiz komitacıların hikâyede anlatılanlara benzer icraatlarına şahit olmuştur.

II. Meşrutiyet'in Balkanlardaki Yansıması

Ömer Seyfettin, II. Meşrutiyetin ilanı sonrasında yaşanan gelişmelerin Balkan coğrafyasındaki yansımalarını kimi hikâyelerine konu eder. “İrtica Haberi” ve “Hürriyet Bayrakları” hikâyeleri, yazarın Balkanlarda bulunduğu bu yıllarda şahit oldukları vasıtasıyla II. Meşrutiyet'in bu coğrafyadaki yankılarına dair gözlemlerini gerçekçi bir biçimde aktardığı eserlerindendir.

“İrtica Haberi”, II. Meşrutiyet'in ilanından birkaç ay sonra patlak veren 31 Mart vakasının Balkanlar'da yarattığı etkiye ve dolayısıyla bu dönemde Balkanlar'ın genel durumuna dair pek çok detayı içerir. “Bir Zabıtın Cep Defterinden” notu ile başlayan ve günlük tekniğiyle yazılmış olan hikâyenin anlatıcısı subay, 31 Mart hadisesini takip eden üç günlük süreçte, olayın Köprülü'deki yankılarını ve bölgede görev yapan askerlerin, üst

düzey devlet memurlarının bu olaya bakışını gözlemleyerek, irdeler.

Köprülü'nün Ömer Seyfettin'in gözünden hikâyeye yansıyan görünümü, yazarın bölgede bu yıllarda yaşanan gelişmeler karşısındaki karamsarlığı ile paralellik teşkil eder. Yazarın, Köprülü'nün genel görünümünü tasvirindeki detaylar, “At” hikâyesinde olduğu gibi, bölgenin bakımsızlığının ve kaderine terk edilmişliğinin bir göstergesidir. Önlerinden geçtikleri sarı boyalı yeni otelin dairevî burnu anlatıcının ifadesiyle “fakir”; solundaki dik ve kısa yokuşun kaldırım döşemesi “bozuk”, Vardar “çamurlu”, sahil “yıkık”tır. Bununla birlikte yazarın Köprülü'nün genel görünümüne dair detaylı tasviri ruh-mekân ilişkisini göstermesi bakımından çarpıcıdır:

“Tozlu yollardan geçtik. Güneş renksiz bulutlar altında batıyordu. Sincabî dağlar, dağların arkasındaki mai ve müphem sisler gittikçe koyulaşıyor, yaklaşan görünmez gölgeler gibi dağılarak yükseliyordu. Çamur rengindeki sefil ve hasta Vardar'ın sedası akşamın sükûtu içinde duyuluyor, bahçelerin üstündeki süvari ahurlarının gübreliklerinden kalkan karga sürüleri râtip havada anî bir maça onlusu hayalini uyandırarak süratle geçiyorlar, karşı sahilin sık ve yeşil yapraklı ağaçları arasında kayboluyorlardı.”¹⁹

Anlatıcı subay ile gazeteci arkadaşı, oturdukları lokantada gülüşerek yemeklerini yerken, lokantaya gelen bir süvari zabıtinden 31 Mart hadisesini öğrenmeleriyle birlikte lokmalar boğazlarında düğümlenir. Hadisenin detaylarını öğrenmek için hemen kalkıp otelin altındaki,

¹⁹ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 193.

İttihatçıların karargâhı niteliğindeki büyük kahveye koşarlar. Anlatıcının hadiseye ilişkin öğrendiği detaylar, onda büyük bir ümitsizliğe sebep olur ve Balkanlara ilişkin daha önce okuduğu ve gerçekleşeceğine asla ihtimal vermediği felaketlerin artık çok yakın olduğunu bir anda idrak eder:

“Kalbimde sarıh bir acı sızlamaya başladı. Artık konuşamıyor, Âkil’le müdürün konuştuklarını duymuyordum. Gözlerimin önüne dumanlı bir Balkan haritası geliyor. Türkiye’nin parçalandığını, bu müthiş ve nâmevcut haritanın kırmızı ve âteşin çizgili hudutlarının hafî ve çirkin bir el ile bozulduğunu, değiştirildiğini görüyorum gibi oluyordum. İstirap dakikaları her felâket zamanında olduğu gibi, yine bir azap ifriti uzunluğuyla geçiyor, aklıma iki üç sene evvel okuduğum Roland de Mares’in ‘Mal Ottoman’ makalesi geliyor. Bazen biraz kehanet, taslayan ve ekseriya sözleri çıkan bu bedbin, bununla beraber meşhur muharririn bizim için, zavallı Türklerin istikbali için verdiği insafsız ve katî hükümleri der-hâtır ediyordum.”²⁰

Ömer Seyfettin’in 31 Mart vakası hakkında düşündükleri, bir süre sonra patlak verecek ve Osmanlı’nın yüzyıllardan beridir hüküm sürdüğü Balkan coğrafyasının bir anda kaybedilmesine sebep olacak Balkan Savaşları’nın yaklaştığını haber veriyor gibidir. Hatırlanmalıdır ki bu hikâyenin zamanı Nisan 1909 ve yayımlandığı yıl Haziran 1911’dir.

Ertesi gün, Hükümet binasının önündeki meydanda bir protesto mitingi düzenlenecektir. Kasaba halkı meydanı doldurur. Anlatıcının miting öncesinde ve miting esnasında konuşmacılara ve

²⁰ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 195.

çevreye ilişkin gözlemleri, Balkanlardaki kutuplaşma ve ötekileşmeyi gözler önüne sererken, “Osmanlıcılık” idealinin içi boş bir hayal olduğunu vurgusunu yapar.

Miting öncesinde telgrafhaneye giden anlatıcı, pencereden dışarıyı izlerken, karşıdaki evin önünde oturan genç kızlar dikkatini çeker. Etraftaki koşturmacanın ne olduğunu anlamaya çalışan ve saçlarının arasında “hürriyet kurdelesı” dedikleri kırmızı beyaz şeritler takılı kızlar, çevrelerindeki koşturmaya “‘Acaba ne var?’ gibi itimatsız İslav gözleriyle” bakıyorlardır. Ömer Seyfettin Balkanlardaki gayrimüslimlerin Meşrutiyet taraftarlığını riyakârca görür ve Avrupa’nın da kışkırtmasıyla Meşrutiyet’i bölücülük için paravan olarak kullandıklarını pek çok hikâyesinde vurgular. Bu hikâyede yazarın, kızların görünümünün kendisinde uyandırdığı hisse dair ifadesi, onun bu kanaatinin açık bir göstergesidir. Bununla birlikte mitingde kürsüye gelerek konuşanların milliyeti ve konuşmaların içeriği, yazarın bu bakışını pekiştiren unsurlardır: anlatıcı, kürsüye gelen “siyah gözlüklü Bulgar”ın, onun konuşmasının ardından çıkan “şapkalı”nın ve ondan sonra gelen “daskal[erkek öğretmen]”ın uzun ve mübalağalı konuşmalarını anlamaz; ancak bu nutuklardaki “Çarigrad” kelimesini seçer ki bu kelime “İstanbul” demektir.²¹ Bu konuşmacıların ardından Kaymakamın kürsüye gelerek irticalen konuştuğunu beğenen anlatıcı kahraman, Kaymakam kürsüdeyken Jandarma karakolunun pencerelerinden onu alayla, gülüşerek dinleyen ihtiyar zaptiyelere ve yanındaki medresenin

²¹ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 199.

pencerelerindeki bozuk çehreli sarıklıların alkışlara iştirak etmemesine kızar.

Miting henüz sona ermeden alandan ayrılan anlatıcının hisleri, Ömer Seyfettin'in bu yıllarda gözlemlediği ve hissettiği her türlü riyakârlıktan duyduğu rahatsızlığın ve üzüntünün açık bir ifadesidir. Nitekim kısa bir süre sonra Balkan Savaşları patlak verecek; Ömer Seyfettin bu dönemde, bu coğrafyada yaşanan acıları, Türklerin çektiği eziyeti ve maruz kaldıkları zulmü hikâyeleri vasıtasıyla gözler önüne sermeye devam edecektir.

“Hürriyet Bayrakları” da “İrtica Haberi” gibi, “Osmanlıcılık” ideolojisinin bir aldatmaca olduğu gerçeğine dair düşüncelerin merkeze alındığı bir hikâyedir. Hikâyenin anlatıcı kahramanı zabıt, Demirhisar'dan Razlık'a giderken, Cumayıbala'da bir otelde konaklar. Otele geç vakitte yorgun argın gelen anlatıcı, sabahın erken saatlerinde davul ve zurna sesleriyle uyanınca o günün “bu kansız ve hakikatte ancak manasız alkış tufanlarından ibaret olan zavallı düzme Türk inkılâbının ikinci senesi olduğunu” hatırlar. Zira II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında milli bayram ilan edilen 10 Temmuz onun aklına “*Lakin acaba hangi milletin bayramı?*” sorusunu getirir. Anlatıcı, bu düşünceler içinde pencereye yaklaşır, dışarıda dalgalanarak, kaynaşarak akıp giden kalabalığı izlemeye başlar. Anlatıcının gözlemledikleri, “İrtica Haberi”ndeki tespitler ile büyük ölçüde benzerdir:

“Karşıkı çürük tahta peykeli Ulah ve Bulgar dükkânları açıldı. Sahipleri bu diyara yeni gelmiş hâkim yabancılar gibi önlerinden geçen sırma cepkenli Türk delikanlılarına gülümseyerek bakıyorlardı. Bu ‘On Temmuz’ alayı hakikaten seyre layıktı. [...] Biraz ilerde

Yahudi'nin Kızlı Kahve'sindeki gramofon bu hareket ve nümâyişlerden haberi varmış da o da gürültülere karışmak istiyormuş gibi bütün kuvvetiyle, eskiden ziyade bir gürültü çıkararak haykırıyor, uzaktan, el şakırtılarıyla ve 'Yaşasın!' feryatlarıyla uğuldayan mızıkâ sesi yaklaşıyordu."²²

Töreni izleyen, farklı etnik kimliklere mensup halk, önlerinden geçmekte olan tören alayına küçümseyerek bakmaktadırlar. Hükümet binasına yürüyen, çalınan marşlara avazı çıktığı kadar bağırarak eşlik eden askerler de anlatıcıya yazılmış bir piyesin oyuncularını gibi görünür. Anlatıcı, camdan izlediği bu sahne karşısında karamsarlığa kapılır: "Vatanımın, Türkiye'nin, bu mutlaka öleceğine iman edilen hasta adamın hayatını düşünüyor, yeise pek benzeyen acı bir hisle bütün zihniyetimin büzüldüğünü, işlemez bir hale geldiğini duyuyordum."²³

Bir süre sonra Razlık'a gitmek üzere yola koyulan zabitin geçtiği yolların genel durumu da bu coğrafyanın içler acısı durumunu pekiştirecek niteliktedir. Zira Papazbayırı'na çıkan dik yokuşu tırmanırken atından inen kahraman, bir sel yarıntısının içinde yürürken, irili ufaklı taşlar ayağını acıtmakta, atının yürümesine engel olmaktadır. Etrafına bakınan kahraman yürüyebileceği bir keçi yolu dahi göremez:

"Etrafıma bakıyordum; gördüğüm yerler küçükken coğrafya kitaplarında o kadar ehemmiyetle okuyarak tahayyül ettiğimiz o mahut portakala benzeyen arzı hiç andırmıyordu. Sanki üzerinde insan ve hayvan yaşamayan bir kürenin, mesela ölmüş ve

²² Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 248.

²³ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 249.

donmuş denilen ayın bir köşesinde idim. Taşlar, taşlar, taşlar... Sarı ve akim topraklar, cılız ve sıska ağaçlar, çalılar, çalılıklar, gene çalılıklar. Yalnız telgraf direkleri bu iklimlerden vaktiyle yanılıp da bir kerecik geçmiş zannolunan medeniyet heyulasının belirsiz izlerinde dikilmiş büyük ve öksüz taaccüp işaretleri gibi yükseliyor, onun kaçtığı ormanlı ufuklara doğru birbiri arkasına sıralanıp gidiyordu.”²⁴

Yazarın hislerinin bir ifadesi olan yukarıdaki alıntı; “At”, “Nakarat” ve “İrtica Haberi”ndekiler ile büyük benzerlik teşkil eder. Anlatıcı, dinlenmek için durduğu tepede bir mülazımla karşılaşır, sohbe başlarlar. Mülazım ile anlatıcının ideolojisi birbiriyle taban tabana zıttır. On Temmuz’un en mukaddes bayram olduğunu düşünen mülazım, Arnavutlardan Rumlara, Sırlardan Bulgarlara kadar bütün azınlık unsurlarının Osmanlı milletini oluşturduğunu düşünür. Anlatıcı ise azınlıkların etnik kimliklerini asla unutmadığını ve ilk fırsatta Türklerden intikam almak üzere saldırıya geçecekleri kanaatindedir. İki zabıt, anlaşamazlar ve birbirlerine biraz kırgın, yola koyulurlar. İlerlemeye çalıştıkları yol, yine engebeli ve zorludur. Zabıt, bir süre sonra uzaktan görünen Bulgar köyündeki bir binada asılı kırmızı bayrakları göstererek, anlatıcıya karşı büyük bir zafer kazanmış gibi bir edayla, o bayrakların Osmanlıcılığın en açık ispatı olduğunu haykırır. Zabıt bu coşku içinde, köye inip, bayrakları yakından görmek ister. İki zabıt, sarp yolları aşarak nihayet hafif bir düzlüğe ulaşarak köyün girişine varır ve Bulgar köylülerinin düşmanca bakışları arasında uzaktan bayrak zannettiklerinin, kuruması

²⁴ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 250.

için güneşe asılmış kırmızıbiber dizileri olduğunu görerek hüsrana uğrarlar.

Köylülerin, karşısına çıkan Türk zabıtlarına karşı tutumu ise Balkanlarda azınlıkların Türklere bakışını göstermesi bakımından önemlidir. Kırmızıbiber dizilerinin takılı olduğu evin alçak kapısından kahramanlara bakan kolları sıvalı, pis, sarı esmer” kadın, iki zabiti “hain ve mavi gözleriyle kızdırılmış vahşi bir hayvan gibi” süzmektedir. Mülazım, son bir umutla tarlada çalışan bir Bulgar’a “Kolay gelsin gospodin!” diye seslenince, işini bırakmaya bile tenezzül etmeyen Bulgar, başını çevirmeden “sert ve bir küfür kadar çirkin bir şive ile ‘Neznam [Bilmiyorum] Türkçe bre’ diye haykırır. Böylelikle mülazım, körü körüne inandığı “Osmanlı milleti” hülyasının bir aldatmadan ibaret olduğu gerçeği ile yüzleşir. Hikâye, Balkan coğrafyasında azınlıklar ile Türkler arasındaki uçurumu ve ötekileşmeyi göstermesi bakımından da son derece çarpıcı bir örnektir. Türklerin artık Balkanlara değil hâkim olmak, aynı dili kullanarak iletişim kurmaları dahi imkân dâhilinde değildir. “Hürriyet Bayrakları”nda Ömer Seyfettin, Balkanlarda geçen diğer bütün hikâyelerinde olduğu gibi Türklerin bu coğrafyada artık azınlık unsurları ile bir arada barınmalarının mümkün olmadığını, dilimizin çekildiği bölgelerden er geç çekilmek zorunda kalacağımız vurgusunu yapmak suretiyle ortaya koyar.²⁵

²⁵ Salim Durukoğlu, “Ömer Seyfettin’in Hikâyelerinde Dünkü Balkanlar”, *Balkan Savaşları Paneli (03-04 Mayıs 2011)*, Harp Akademileri Basımevi, İstanbul 2012, s. 256.

Savaşlar ve Sonrasında Balkanlar

19. yüzyılda Rusya'nın yürütmeye başladığı Pan-Slav politikası, Fransız İhtilali sonrasında hareketlenmeye başlayan Balkan coğrafyasının Osmanlı'dan kopuşu için önemli bir basamak teşkil eder. Avrupa'nın yanı sıra Rusya'nın desteğini de alan Balkan toplulukları, etnik milliyetçilik çizgisinde güç kazanmaya başlar.²⁶ Londra ve Berlin Kongreleri ile özerkliklerini veya bağımsızlıklarını kazanmaya başlayan Yunanlılar, Bulgarlar, Sırp, Karadağlılar ve Rumenler, 20. Yüzyılın başlarında aralarındaki anlaşmazlıkları bir kenara bırakarak kurdukları ittifak sonucu Osmanlı'ya savaş açarlar.²⁷

Balkan Savaşı sebebiyle tekrar orduya çağrılan Ömer Seyfettin, Yanya Kalesi savunması esnasında Yunanlılara esir düşer. Yazar gerek savaş esnasında, gerekse esirliği süresince, daha sonrasında hikâyelerine konu edeceği pek çok feci hadiseye şahitlik eder. Yüzyıllar boyunca Türklere ait olan Balkanların, göz açıp kapayıncaya kadar kaybedilmesi, milliyetçi bir yazar olan Ömer Seyfettin'i derinden yaralar. Savaş konu alan hikâyelerinde, yazarın duyduğu bu acı bütün gerçekliğiyle hissedilir. “Primo Türk Çocuğu Nasıl Doğdu?”, “Primo Türk Çocuğu Nasıl Öldü?”,

²⁶ Doç. Dr. M. Murat Hatipoğlu, “Balkan Savaşları Öncesinde Uluslararası Ortam ve Yunanistan'ın Durumu”, *Balkan Savaşları Paneli (03-04 Mayıs 2011)*, Harp Akademileri Basımevi, İstanbul 2012, s. 17-18.

²⁷ Konuya ilişkin detaylı bilgi için Bkz. Dr. Rifat Uçarol, “1912 Balkan Bunalımı, Osmanlı Devleti'nde Büyük Kabine'nin Kurulması ve Savaşa Gidiş”, *Balkan Savaşları Paneli (03-04 Mayıs 2011)*, Harp Akademileri Basımevi, İstanbul 2012, s. 23-48.

“Beyaz Lâle” ve Mehdi” hikâyeleri, Ömer Seyfettin’in Savaşlar esnasında ve hemen sonrasında Balkanlarda yaşanan acıları işlediği eserleridir.

“Primo Türk Çocuğu” hikâyesinde Ömer Seyfettin, Avrupa’nın riyakâr medeniyet anlayışının ve masonluğun Balkan coğrafyasındaki Türk hâkimiyeti üzerindeki yıkıcı etkilerini bütün şiddetiyle eleştiren bir hikâyedir. Yıllar boyu kimliğini inkâr etmiş olan Kenan Bey, İtalyanların Trablusgarp’ı işgali ile Türklüğünün farkına ilk kez vardığı gece, büyük bir utanç ve hayal kırıklığı içinde gezindiği Selanik rıhtımında Türk’e ait olan, Türk kimliğini yansıtan tek bir unsur dahi olmadığını ilk kez fark eder. Olimpos Palas, Kristal, Splantit Palas ve diğer küçük gazinoların tamamı gayrimüslimlere ve yabancılara aittir. Hıristiyanlığa ait her türlü unsur, bu bölgede Müslümanlığın izini neredeyse tamamen silmiştir:

“Katolik kilisesinin hâkim ve müstevli çamı saat üçü vuruyor, hiddetli bir ahenkle bazı yavaşlanarak, bazı coşarak devam eden haris tanini karanlıklara yayılıyor, altınlı iktisat ve menfaat rüyaları gören müsterih Yahudi mahallelerinin üzerinde dalgalanıyor, sonra ta yukarılara, mert ve sessiz Türk mahallesinin sık ve geniş çatılarına doğru yükseliyordu.”²⁸

Yazarın yaptığı Selanik tasviri, yüzyıllardır Türklere ait olan bu şehrin, aslında Savaşlardan çok önce işgal edilmiş olduğunun bir göstergesidir. Kilise burada bütün Avrupa’yı simgeleyen bir sembol gibidir; hâkim ve istilacıdır. Yüzyıllardır Türklere ait olan şehirde Müslümanlık adeta tecrit edilmiş, ötelere kovulmuştur ama o, “mert ve

²⁸ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 367.

sessiz” biçimde sabrediyor, adeta zamanını bekliyordur. Kenan Bey, dalgın ve düşünceli bir halde, rıhtımın bir köşesinden Karaburun’daki fenerin projektörüne bakarken “geç vakit yeşil masadan dönen zengin ve ecnebi kumarcıların acul arabalarını duymuyor, lastik tekerlekli lândolar içinde geniş ve yüksek şapkalarının altına üşümüş gibi büzülen yarım gecelik sarhoş âşıklarıyla dudak dudağa öpüşerek geçen artistlerin, medenî ve necip garbın vahşi Türkiye’ye bir hediyesi olan bu kibar ve mümtaz orospuların arsız kakhahalarını işitmiyordu[r]”. Ama o fark etmese de arkasında hayatın akmaya devam ettiği Selanik’in halkının genel profili, geleneksel Türk kültürünün burada artık yok olduğunun bir göstergesidir.

Trablusgarp’ın işgalinin Kenan Bey’i bu kadar derinden sarsması ve hayatını baştan başa sorgulamasına sebep olması, kendi özel hayatıyla da doğrudan ilgilidir, zira Kenan Bey, bir İtalyan kızı ile evlidir. O gece, kendisini “fazilet ve insaniyet”in hamisi sayan Avrupa’nın bütün bir doğu coğrafyasına yaptığı gaddarlık ve barbarlığı düşünen Kenan Bey, Türklüğe dair tek bir unsurun olmadığı evine gitmek istemez, geceyi Splantit Palas’ta geçirmeye karar verir. Resepsiyondaki Türkçe bilmeyen Rum garson, kendisine önce Rumca, sonra “iğrenç bir Yahudi Fransızcasıyla” hitap eder. Bu durum, Kenan Bey’i tiksindirir.

Kenan Bey, odasına girdikten sonra, Türklüğünü inkâr ederek geçirdiği hayatının bir analizini yapar ve düşündükçe kendinden, yaptıklarından utanır. Gece boyunca düşünmekten gözüne uyku girmeyen Kenan Bey, sabah olunca otelden çıktığı esnada hava güneşli, deniz sakindir.

Arabalar, tramvaylar her günkü gibi geçiyor, insanlar yürüyordur. Kenan Bey'in otelden çıktığı andan itibaren karşılaştığı manzara, 20. yüzyılın başlarında Selanik'te gündelik hayata dair bir tablo niteliğindedir. Tramvaya binmek istemeyerek, Beyazkule'ye kadar yürüyen Kenan Bey, yol boyunca sokaktaki insanların hâlini ve tavrını gözlemler:

*“Sonra yine binalar cihetine saptı. Meyus bir çehreye rast gelmiyordu. Aksine şapkalıları daha şen, daha mesut görüyordu. Tüccar kâtipleri, mağaza memurları, kendi kendilerine hayalî bir ehemmiyet veren Tatlısu frenkleri, hâsılı bütün bu renksiz ve Türklüğe düşman güruh, seviniyordu. İyice dikkat etti. Hariçten biri gelse mutlaka bayram var zannedecekti.”*²⁹

Türklük şuuruna yeni varmış olan Kenan Bey, Selanik halkının Trablusgarp'ın işgali karşısındaki bu tavrından tiksindir; düşündükçe daha da sinirlenir ve dişlerini sıkarak *“Sevininiz, hainler, sevininiz! Bizim felaketimiz sizin için saadettir!”* der. Kenan Bey, Beyazkule'ye vardığında, burada da durumun aynı olduğunu görür:

*“Beyazkule'ye geldi. [...] İttihat Bahçesi'nin önünde durdu. [...] Ne oldukları belirsiz, irili ufaklı şapkalı çocuklar Fransızca ilâveleri birbirlerine okuyorlar, katılacak derecede gülüyor ve itişiyorlardı. Güneş yüzünü yakıyordu. Havagazı direğinin dibinde birkaç ecnebi kadınla birkaç şapkalı duruyor ve tramvayı bekliyordu. Erkekler hiç şüphesiz yeni başlayan harbi, düşman filosunun muzafferiyetini anlatıyorlar ve kadınlar mesrur bir merakla dinliyorlardı.”*³⁰

²⁹ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 378.

³⁰ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 378.

Kenan Bey, tramvaya binmek üzere durakta bekler. Tramvay gelir, Kenan Bey kondüktörün mevkiinde ayakta durur ve tramvayın içini gözlemler. Kenan Bey'in dikkatini ilk çeken şey, vagondaki kimsenin Türkçe konuşmaması olur. İnsanların kılık kıyafetine bakar; sokakta gördüğü manzara ile benzer şekilde, -fesli üç kişi dışında- kadın erkek herkes şapkalıdır. Zaten feslilerden biri kendisidir, diğer ikisi ise vatman ve biletçiden başkası değildir. Bu manzaranın yarattığı moral bozukluğuyla daha fazla perişan olmamak için tramvayın camından dışarıyı izlemeye başlayan Kenan Bey'in gördüğü manzara yine aynıdır. Yoldan bir tane bile fesli geçmiyordur; geçenler hep şapkalıdır. Kenan Bey yine de ümitsizliğe kapılmamak için bunun sadece kötü bir tesadüf olduğunu düşünmek ister. Kenan Bey'in Splantit Palas'tan evine kadar karşılaştığı insan manzarası, Selanik'teki yabancılaşmanın ve Türk düşmanlığının açık bir göstergesidir. Yazar'ın Selanik halkının ahvâlini ifade ederken “şapka”ya vurgu yapması önemlidir. Zira Türklerin o dönemki resmi aksesuarı olan fese karşı şapka, Batı'yı ve Hristiyanlığı sembolize eder. Kenan Bey, hikâyede ele alınan bütün yönleriyle Balkanlardaki etnik milliyetçiliğe bir tepki olarak uyanan Türk milletinin bir temsilcisidir. Zira Balkanların en kozmopolit şehirlerinden olan Selanik, Türk milliyetçiliğinin en erken uyandığı merkezlerden biridir.³¹

³¹ Mehmet Kaplan, “Primo Türk Çocuğu Nasıl Doğdu, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar* 2, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s. 215.

“Primo Türk Çocuğu”ndan iki buçuk yıl sonra yayımlanan ve ilkinin kaldığı yerden devam eden “Primo Türk Çocuğu Nasıl Öldü” hikâyesinin tefrika edildiği yıllarda Balkan Savaşları hezimetle sonuçlanmış, hikâyenin de mekânını teşkil eden Selanik, mücadele etmeksizin Yunanlılara teslim edilmiştir. Ömer Seyfettin bütün bu gelişmeleri Türklerde milli kimlik bilincinin henüz oluşmamış olmasına bağlıyor olmalıdır ki, hikâye baştan sona tam manasıyla milli kimlik ve milliyetçilik öğretisidir. Hikâyenin zamanı, Selanik düşmeden önceki ve hemen sonraki dönemdir.

İlk hikâyede babası gibi Türklüğünün farkına varan ve İtalyan olmayı reddederek, babasının yanında Türk kalmayı tercih eden Primo, adını değiştirerek “Oğuz” olur. Türklüğünü her yönüyle öğrenmek isteyen Primo’ya babası, Türklerin tarihini anlatır. Buna göre, bir zamanlar üç kıtada hâkimiyet sağlamış olan kahraman Türkler yenilgi üzerine yenilgi alarak topraklarını parça parça kaybetmiş, nihayet Rumeli ve Anadolu coğrafyasına sıkışıp kalmıştır. Rumeli, yani Balkanlar da kaybedilmek üzeredir. Ömer Seyfettin’e göre ordunun bu kadar kısa aralıklarla bu kadar çok yenilgiler almasının temel sebebi de askerlerin maneviyatlarını, ruhlarını artık kaybetmiş olmalarıdır. Bundan daha acı olanı ise, Türk askerlerinin kendi milliyetlerini, Türklüklerini inkâr ederek, düşmanı kardeş zannederek düşmana hizmet ettiklerini görememeleridir. Türklerin Balkan coğrafyasından kovulmak istendiğini öğrenen Primo’nun bütün neşesi kaçır:

*“Demek bütün Türkleri Rumeli’nden
kovacaklardı ha... Bu güzel Selanik’i de
alacaklar, büyük mektepler düşmanlara*

kalacak, evvelki sene hakanın gelip namaz kıldığı Ayasofya Camii yeniden kilise olacaktı... Ah Beyazkule... Onun etrafına bahçe yapılacaktı. Artık bu bahçe yapılamayacak, Primo orada oynayamayacaktı. Akşamları büyük bir adam gibi ellerini arkasına bağlayıp gezdiği İttihat Bahçesi şapkalı düşman zabıtları ile dolacak, her Cuma akşamı dinlediği müzik onlar için çalacak, bu lezzetli dondurmaları, limonataları onlar içecekler ve Türkleri püskürttükleri için göğüslerini kabartacaklar ve kim bilir daha nasıl eğleneceklerdi. O vakit bütün bu garsonların, bu tramvaycılarının, bütün kondüktörlerin, bu terzilerin, bu bakkalların, bütün bu Türk düşmanı Osmanlıların hakaretine nasıl tahammül olunacaktı?’³²

Primo’nun babasının anlattıklarından sonra düşündükleri, bu hikâyenin Selanik kaybedildikten sonra yazıldığı göz önünde bulundurulduğunda daha da hazin bir manzara teşkil eder. Primo, çocuk gözüyle Türklerin kaybettikleri bütün toprakları yeniden kazanacağına inanır; ancak daha geniş perspektiften bakan babası ve aşçı Emine Hanım onun gibi düşünmez. Nitekim kısa bir süre sonra seferberlik ilan olduğunu, Bulgar’la savaşa girileceğini öğrenen Primo, büyük bir sevinçle eve gelip Emine Hanım’a bunu söylediğinde kadının tepkisi hiç de Primo’nun beklediği gibi olmaz: “*Ah yavrum, o kadar ‘ümme-i Muhammed’e yazık değil mi? [...] Yine o kadar muhacirlik olacak, çocuk meydanında kalacak. [...] Ah yavrum, biz gâvurla muharebe edemeyiz.*”³³

Nihayet Balkan Savaşı patlak verir, Karadağ ile muharebe başlar. Çok zaman geçmeden Bulgar’ın, Sırp’ın, Yunan’ın da Osmanlı’ya karşı

³² Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 398.

³³ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 399.

savaş ilan ettiği duyulur. Primo, heyecan içinde, gelecek büyük zafer haberini beklerken, Selanik'in kahveleri, hanları, dükkânları, savaştan kaçan Türk askeri ile dolmaya başlar. Koçana'dan, İşkip'ten, Köprülü'den, kısacası kaybedilen bütün Balkan topraklarından muhacirler de Selanik'e akın eder. Primo, gördükleri karşısında büyük bir hayal kırıklığına uğrar. Primo yine büyük bir acı içinde Türklerin, Balkanlar'ın ahvalini düşünürken Emine Hanım'ın askerdeki oğlu Mustafa çıkagelir. Primo, Mustafa'dan Selanik'in hiç savaşımadan Yunana teslim edildiğini duyunca dünyası yıkılır.

Çok zaman geçmeden Selanik'in Yunan süvarileri ile dolmasıyla birden her şey değişir. Sokakları şapkalılar kaplar, Yahudilerin hepsi Rumlaşır. Yunan kralının gelişi için hazırlıklar başlar. Bütün dükkânlar mavi beyaz boyanır, mavi beyaz taklar yapılır. Kralı karşılamak üzere bütün Selanik sokaklara dökülür; kral, alkışlar ve “Zito, zito Yorgos!” tezahüratları ile karşılanır. Düşman taburları mızıka çalarak geçerken bütün evlerden bu taburlara çiçekler, öpücükler atılır. Artık Selanik'te Türklerin barınmasına imkân yoktur. Primo, babasının akşam ilk vapurla İstanbul'a gideceklerini haber vermesiyle yıkılır:

“Aman ya Rabbi! Vatanı bırakmak bu kadar kolaydı ha!.. Âdeta gezmeye gider gibi vapura binecekler, beş yüz senedir oturdukları Selanik'i bırakacaklardı. Hayır, hayır... O, Primo, buradan bir yere gitmeyecek, burada kederinden ölecekti. İstanbul'a gidip ne yapacaktı? Sokaktan geçen Rum çocukları, tramvaycılar, satıcılar “İşte bir Türk çocuğu...” diye kim bilir ne kadar acı bir hakaretle bakacaklar, onunla eğleneceklerdi. Artık bu hayata nasıl tahammül ederdi? Gece uyuyamadı. Babası istediği kadar bavulları

falan hazırlatsın... O kaçacak... Vapura binmeyecek, kendini öldürecek."³⁴

Türk Sözü dergisi kapanınca tefrikası yarım kalan “Primo Türk Çocuğu Nasıl Öldü” hikâyesi, tam manasıyla bir milli kimlik öğretisidir. Balkan toprakları tamamıyla kaybedildikten sonra yayımlanan bu hikâyede Ömer Seyfettin, Balkanları mekân olarak aldığı diğer bütün hikâyelerinde yaptığı gibi, yüzyıllar boyunca yapılan hatalardan bir ders çıkartılmasını ve koca bir İmparatorluktan geriye kalan Anadolu coğrafyasında hayatta kalma mücadelesi veren Türk halkının milli bilincini uyandırmayı amaç edinir. Ancak Balkan Savaşları esnasında Türklere yapılan zulmü ve soykırımı gören yazar, bu bozgundan ve yaşanan soykırımdan hâsıl olan travmayı, başka hikâyelerine de konu etmeye devam eder. Tefrikasının bir bölümü “Primo Türk Çocuğu Nasıl Öldü?” ile çakışan “Beyaz Lâle”, yazarın yaşadığı bu travmayı en acı biçimiyle yansıttığı hikâyelerinden biridir.

“Beyaz Lale”, Balkan Savaşları’nda yaşanan vahşet ile Türklere yapılan zulüm ve katliamın en ağır ve en acı biçimde anlatıldığı eserlerden biridir. 5 Kasım 1912’de başlayan hikâyede Türk ordusu bozguna uğramış, Serez kaybedilmiştir. Geri dönen askerlerin perişan hâli, savaşa giderkenki hâllerinden bambaşkadır. Serez’in bu bozgun karşısında bir bayram havası yaşayan azınlık halkı, Türk askeri tamamen çekildikten sonra, şehre giren Bulgar ordusunu büyük bir coşkuyla karşılar.

Şehir yağma, Müslüman Türk halkı da katledilecektir. Ancak birçok Konsolosluğun

³⁴ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 403-404.

bulunduğu şehirde bu işi Avrupa'ya duyurmadan yapmak gerekiyordur. Yağma ve katliamı “intizam ve usul dairesinde idare etmek” görevi Binbaşı Radko Balkaneski'nindir. Radko, Büyük Bulgar İmparatorluğu idealine sonuna kadar bağlı, acımasız bir Bulgar milliyetçisidir. Şehre girer girmez Türklerin merkez kumandanlık dairesine giden Radko, zaman kaybetmeden planlarını gerçekleştirmek üzere şehirdeki bütün çete reislerini emrine çağırır. Radko'nun çete reislerini beklerken vakit geçirmek için incelediği karargâh dairesinin dekorasyonu, Türklerin Balkan topraklarını nasıl kaybettiğine dair çok önemli detaylar sunar: Radko, kaçan Türk kumandanından kalan “daha toz konmamış olan yumuşak ve geniş” makam koltuğuna oturur, etrafı incelemeye başlar. “Kalın fes rengi perdeli, halı döşeli süslü oda”, bu görünümüyle Radko'ya “bir askeri mevkiden ziyade dul ve ihtiyar bir kadının hücresi” gibi görünür. Odanın duvarları ve kalan eşyaların her biri, Türklerin plansızlığını, idealden yoksunluğunu, keyif düşkünlüğünü ve gafletini gösteren birer semboldür:

“Duvarlarda askerliğe ait ne bir levha, ne bir program, ne bir timsal vardı. Köşede cevizden camlı bir dolabın üstünde büyük bir nargile, efendisiyle kaçmamış da korkusundan apışmış kalmış gibi uslu ve sessiz duruyordu. [...] Radko insana uyku getiren bu yumuşak koltukta duramadı. Ayağa kalktı, gitti, açık pencerenin kenarına dayandı.”³⁵

Nitekim bu gaflet sadece kumandana yahut mahsus değildir. Bulgar ordusu şehre girdiği vakit azınlıkların coşkusuna mukabil, Müslümanlar derin

³⁵ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 428.

bir sükût içinde uyuyordur. Bu durum azınlıkların Osmanlı hâkimiyetinde oldukları yüzyıllar boyunca kendi etnik kimliklerini asla unutmamalarına karşılık, Türklerin ümmetçi bir anlayışla milli kimliklerinden yoksun kalışlarının sonucudur. Radko çete reisleri gelene kadar, Türklere yapacaklarına dair planını bir kez daha gözden geçirir:

“Serez’de Türkler çok zengindiler. Şimdi bunların kaçamayanları toplanacak, evvelâ işkençe ile kasalarındaki ve bankadaki paraları alınacak, sonra fidye gibi bütün mülkleri Bulgar mekteplerine verdirilecek, en nihayet hepsi vaftizlenip Hristiyan yapıldıktan sonra öldürülecekti. Bu yarım saatlik bir işti. Lakin geriye güç bir şey kalıyordu. Şehirde en güzel Türk kızının hangisi olduğunu anlamak...”³⁶

O arada çete reisleri de toplanmıştır. Radko, planını açıklar ve herhangi bir hataya mahal vermemek için de yapılacakları sırasıyla, madde madde yazdırır. Buna göre şehirdeki en büyük iki fırın yakılıp hazırlanacak, şehirdeki kadınlar ilk yanan fırında toplanacak ve sorguya çekilecektir. Vahşi komutan, Türk kızları kullanılırken askerler arasında herhangi bir mesele çıkmasına mahal vermemek için her şeyi en ince detayına kadar planlar:

“Kızların yanında bütün gece kalmak, rakı, şarap içmek yasaktı. Bir nefer bir kızın odasında bir saatten ziyade duramayacak, işini bitirdikten sonra sırasını bekleyen askere bırakacaktı. Sekiz yaşından aşağı kızlara dokunulmayacak, bunların çirkin, zayıfları öldürülecekti. Güzel, kuvvetlileri toplanıp vaftizlenerek Bulgaristan’a gönderilecekti.

³⁶ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 428-429.

Yalnız çok ihtiyarlar, Hristiyan olurlarsa sağ bırakılacaktı. Bir yaşından altmış yaşına kadar erkek, sekiz yaşından kırk beş yaşına kadar bütün kadınlar, kızlar, cesetleri meydanda kalmamak üzere sessizce kesilecek, geceleri merkez taburundan çıkarılacak angaryalar vasıtasıyla, yine iki komita reisinin nezareti altında şehrin dışarısındaki hendeklere gömülecekti.”³⁷

Çete reislerinin içerisinde en yaşlısı olan, “yarım asır dağlardan inmemiş” komitacı Dimço bile kumandanın bu vahşi katliam planı karşısında dayanamayarak itiraz etmek ister ama Radko, onu susturur. Toplantı bitince her çete reisi kendisine düşen görevi icra etmek üzere karargâhtan ayrılır. Fırın hazırlatılır; Türk kadınları akıl almaz işkencelerle öldürülür. Radko, sorguladığı kadınlardan şehrin en güzel kızının Hacı Hasan Efendi’nin kızı Lale olduğunu öğrenir ve Hacı Hasan Efendi’nin karargâhına getirtilmesini emrederek fırından ayrılır.

Karargâha getirilen Hacı Hasan Efendi, “abanî sarıklı, rahat ve saadetinden, hareketsizlikten kalınlaşmış, tombul, nazik” görünümüyle, Bulgar ordusu şehre girdiği esnada uyumakta olan Müslümanlara somut bir örnek teşkil eder. Hacı Hasan Efendi, Radko’nun karşısındaki hali ve tavrı ile milli kimliğinden yoksun bütün Türkleri temsil eder. Zira yıllarca rahat içinde yaşamak, geleceğe dair hiçbir plan sahibi olmamak onu hareketsizliğe itmiş ve “kalınlaştırmış”tır. Kısacası, Hacı Hasan Efendi de gaflet uykusundadır. Karşısındaki Bulgar kumandanından iltifat görmeyi bekleyen ve başına gelecekleri o ana kadar anlayamamış olan Hacı

³⁷ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 430.

Hasan Efendi, öyle büyük bir gaflet içerisinde ki, “Balkan ordularının medeniyet, meşrutiyet getireceği” hayaliyle Selanik’e kaçmaya dahi tenezzül etmemiştir ancak nihayetinde zalim Radko’nun karşısında vahşi gerçeklikle yüz yüze kalır.

Yarım saat sonra evin hazır olduğu haberi kendisine iletilir iletilmez Radko, atına atlayıp, Hacı Hasan Efendi’nin evinin yolunu tutar. Radko’nun Karargâhtan eve kadarki yolda gördüğü manzara, Serez’in Türk mahallelerinde gündelik hayatın bir tezahürüdür:

*“Yüksek duvarlı dar sokaklar... Beyaz minareli küçük ve sakin mahalle camileri... Servili mezarlıklar... Minimini sel köprüleri... Fena ve intizamsız, fakat temiz ve beyaz taşlı kaldırımların üzerinde gezinen tavuk ve kaz sürülerine serçeler de karışıyordu. Bu evvel zaman yolu Radko’nun hoşuna gitti. Bu yolun serin ve aydınlık sessizliği içinde ilerledikçe kendisini hakiki ve canlı bir şark masalının esrarına dalmış ecnebi bir masal kahramanı sanıyor, kalbi büyük fatihlerin kaçamamış ve sağ kalmış mağluplarını çiğnerken duydukları o hiç kanmayan tatlı ve susamış heyecanıyla çarpıyordu.”*³⁸

Radko’nun evin dış kapısından bahçeye girdiği anda karşılaştığı büyüleyici manzara ise Batılı hayat tarzının sıradanlığına mukabil Türk kültürünün yüzyıllar içinde damıtılmış zevkleri doğrultusunda tezyin ettiği yaşam alanlarının güzelliğini gözler önüne serer. Zira Radko, alelade bir Türk evinin bahçesindeyken gözlerini

³⁸ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 446.

kamaştıran bu cennetvari manzarayı Avrupa'nın en meşhur parklarında bile görmemiştir:

“Büyük ağaçların nefî gölgeleri çiçeklerin üzerine ağır ve kadife halılar gibi yayılıyordu. Ve bahksırtı kumlu bir yol mermer bir havuza doğru gidiyor, ta nihayette gene mermer basamaklarla çıkılan kapıda bitiyordu. Radko sağ eliyle gözlerini ovuşturdu. İki tarafına döndü. Dışarıdan bir kale gibi yükselen duvarının içinden bir taşı olsun görünmüyordu. Sık sarmaşıklar ve hanımelleriyle örtülmüştü. Yavaş yavaş yürüdü. Adlarını bilmediği, hatta ömründe ilk defa gördüğü çiçekler gölgeli tarhlarda henüz doğmamış peri yavruları gibi uyuyorlar, sarhoş edici, keskin ve tatlı kokular çıkarıyorlardı. [...] Ve yine adını bilmediği büyük ve asırlık ağaçlar tarhların köşelerinden yükseliyor, iri ve sarkık yapraklarından görünmeyen dallarıyla havuzun üstünde yeşil ve geniş bir kubbe kuruyorlardı.”³⁹

Radko, şahit olduğu bu manzara karşısında kendi sefil hayatını hatırlar. Zira Sofya'da bile bir tarafında inek ahırları bulunan bahçelerden gübre ve dışkı kokusu hiç eksik olmuyordur. Orada her evde domuz vardır; Zenginlerin bahçeleri dahi Avrupaî tarzda çıplak ve çirkin biçimde düzenlenmiştir. Radko, bahçeyi inceledikçe Bulgaristan'ın en büyük parklarının dahi “bu zümrütten cennetin yanında kel ve uyuz sayılacak derecede gölgesiz ve güzellikten arî” kalacağını düşünür. Radko'nun Lale'ye yaptıkları ise onun zulmünün, vahşetinin ve barbarlığının en açık göstergeleridir. İnci Enginün, “kudurmuş bir hayvandan farksız” gördüğü

³⁹ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 447.

Radko'nun tavrının, okuyucuda sonsuz bir tiksinti ve nefret duygusu uyandırdığını vurgular.⁴⁰

Beş yüz yıllık Türk yurdu olan Selanik'in kaybedilişinin Türklerde yarattığı travma ise "Mehdi" hikâyesinde farklı bir açıdan ve çarpıcı biçimde gözler önüne serilir. Selanik'in işgal edildiği günleri konu alan hikâyede mekân, Serez-Selanik trenidir. Serez İstasyonu'ndan Selanik'e gitmek üzere ikinci mevki kompartımana anlatıcı kahramandan başka dört kişi daha biner. Tesadüfen vagondakilerin hepsi Türk ve Müslüman'dır. Yolcuların beşinde de "esir ve perişan Müslüman memleketlerinde duyulan yakıcı ve dondurucu ağır tevekkülün taştan sükûnu" hâkimdir. Soğuk havanın etkisiyle buğulanmış camlardan belli belirsiz görülen manzara, kahramanların umutsuzluğunu daha da artırıyor:

"Geçen felaket ve bozgun yılının canlanmış da kalmış uğursuz ve karanlık damlalarına benzeyen birçok karga sürüleri sahipleri öldürülen boş ve sürülmemiş tarlalarda dolaşıyordu. [...] Kapalı camların ince buğularından minareleri yıkılmış, mescitlerinin üzerine haçlar asılmış تنها köyleri görüyor gibi oluyorduk. Bu köyler uzaklarda, ta ufku nihayetindeki mor sislerin içinde idi. Şimdi ezanın sustuğu bu öksüz yurtlara çanlarını ulutmak için Selanik'e vapur vapur gelen Kafkasya Rumları yerleşiyorlardı. Susuyorduk. Ve sanki bize milyonlarca kan ve din kardeşlerimizin ölümünü hatırlatan dışarısını, bu düşmanın öz vatanımızdan zorla kopardığı

⁴⁰ İnci Enginün, "Ömer Seyfettin'im Hikâyelerinde Yabancılar", *Doğumunun 100. Yılında Ömer Seyfettin*, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984, s. 59.

*altın sahraları görmemek için önümüze
bakıyorduk.”⁴¹*

Balkan toprakları kaybedilmekle kalmamış, düşman kuvvetleri sivil ve masum binlerce Türk'ü türlü türlü işkencelerle katletmiş ve bu topraklarda Müslümanlığa ve Türklüğe dair ne varsa hepsini yok etmiştir. Anlatıcının karşısındaki ufak tefek, bıyıkları yeni terlemiş, genç Serezli'nin “*Kendimi Türkiye zamanında zannettim. [...]Yanımızda hiç yabancı yok!*”⁴² demesiyle vagondaki sessizlik bir anda bozulur. Esasında vagondaki her kişi, Türk toplumunun ayrı bir kesiminin temsilcisidir. Ufak tefek Serezli genç, saf, temiz ama korkusuz Türk gençliğinin temsilcisidir. Zira o, vagondakilerden birinin Yunan hafiyesi olabileceğini hiç düşünmeden konuşmasının devamında “*Acaba buralarını ne vakit Türk askeri gelip alacak?*”⁴³ deme cesaretini gösterir.

Serezli gencin sorduğu sorular karşısında vagondaki her yolcunun kendi ideolojisi doğrultusunda verdiği cevaplar ile bir süre sonra koyu bir tartışma ortamı oluşur. Vagondaki yolcuların her biri, söyledikleri doğrultusunda temsil ettikleri toplumsal sınıfları sembolize ederler.

Konuşmalar hararetle devam ederken, tren bir istasyonda durur ve biraz sonra vagonun kapısı aniden açılarak, kapıda şapkalı bir Rum görünür. Rum, vagondakilere tarif olunamayacak derecede derin bir nefret ve istikrahla bakarak Rumca “*Fakat*

⁴¹ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 341.

⁴² Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 341.

⁴³ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 342.

*burada Türkler var!*⁴⁴ der. Kondüktör, beş Türk'ü tek koltuğa sıkıştırıp, boşalan koltuğu Rum'a gösterir. Vagonda yine “esir ve perişan Müslüman memleketlerinde duyulan yakıcı ve dondurucu ağır tevekkülün taştan sükûnu” hâkim olur. Rum yolcu, yaktığı sigaranın küllerini Türklerin üzerlerine fırlatır, önce avazı çıktığı kadar Bizans İmparatoru ve Yunanistan Kralı XII. Konstantin için bestelenmiş Fransızca bir şarkı; sonra Türklüğe karşı ağza alınmaz küfürlerle kafiyeleşmiş Rumca şarkılar söyler. Türkler çaresizce siner ve maruz kaldıkları hakaretlere karşı susmak zorunda kalırlar. O sırada trenin arasından geçtiği seyrek ve fasılalı ağaçlıklar, “bu yollardan kaçarken mahvolmuş gafil bir milletin dinsiz ve yıkık mabetleri gibi, ikişer üçer kilometre ara ile sıralanmış”, Türklerden kalma sarı badanalı eski karakollar, anlatıcıya yine bu acı hâlin bir yansıması gibi görünür.

Tarihe Yöneliş Ve Balkan Coğrafyası

II. Meşrutiyet'in ilânı, aynı zamanda Osmanlı'nın hızlı bir çözülme ve çöküş sürecine girdiği bir dönemin de başlangıcını teşkil eder. Bu yıllarda adeta bir kazan gibi kaynamakta olan Balkan coğrafyası, patlak veren Balkan Savaşları nihayetinde tamamen kaybedilir. Yazarlık hayatını Türklerin milli uyanışını gerçekleştirmeye adanmış Ömer Seyfettin, 1917'de *Yeni Mecmua*'da başlattığı “Eski Kahramanlar” hikâye dizisi ile tarihe yönelir. Yazarın böyle bir girişimde bulunması tesadüfi değildir, zira sıkıntılı zamanlarda geçmişten ve tarihten güç almak, maneviyatın kuvvetlenmesi ve ihtiyaç duyulan milli bilincin idrak edilmesi için vazgeçilmez bir husustur. Yazarın bu dizideki

⁴⁴ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, s. 346.

hikâyelerinde inanç ve devlete bağlılıklarından taviz vermeyen, devrinin özlediği tipler çizmesi, bu durumun bir sonucudur.⁴⁵

Ömer Seyfettin'in, bu dizide yayımlanan tarihi kahramanlık hikâyelerinin altısında mekân olarak Balkan coğrafyasını seçmesi ise bu düşünce doğrultusunda son derece çarpıcıdır. Yazarın Balkan Coğrafyasına dair yazdığı kahramanlık hikâyeleri, “Ferman”, “Kütük”, “Vire”, “Başını Vermeyen Şehit”, “Teke Tek” ve “Topuz” dur. Bu hikâyelerin biri hariç, tamamının zamanı 16. yüzyıl; bir başka söyleyişle, Osmanlı'nın en güçlü olduğu zaman dilimidir.

Sonuç

Türk edebiyatının en tanınmış yazarlarından Ömer Seyfettin, hikâyeciliği müstakil olarak kendisine meslek edinmiş ve modern Türk hikâyeciliğinin gelişimine büyük katkılar sağlamış önemli bir sanatçıdır. Kaleme aldığı hikâyeleri aracılığıyla Türk halkında milli bir bilinç uyandırmayı temel gaye edinen Ömer Seyfettin, zengin hayal gücünü sosyal meselelerle birleştirme hususunda büyük başarı göstermiştir. Askerlik hayatının önemli bir kısmında Balkan coğrafyasında görev alan Ömer Seyfettin, bu coğrafyayı pek çok yönden gözlemleyerek, hikâyelerine konu etmiştir. Yazarın Balkan coğrafyasını konu alan hikâyeleri incelendiğinde, yazarın bu bölgeye bakışı ve bu coğrafya hakkında

⁴⁵ İnci Enginün, “Ömer Seyfeddin'in Hikâyeleri”, *Doğumunun 100. Yılında Ömer Seyfettin*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992, s.41.

hissettiklerine dair birtakım ortaklıklar ortaya çıkar. Bu sonuçları maddeler halinde sıralayacak olursak:

1. Ömer Seyfettin'in mekân olarak hikâyelerine konu ettiği Balkan Coğrafyasına bakışı, genel itibariyle karamsardır. "At" hikâyesinden itibaren coğrafyanın genel tasviri daima karamsar bir bakış açısının tezahürü şeklindedir. Yüzyıllar boyunca bakımsız kalmış, kendi haline bırakılmış bu coğrafyada kaderine terk edilmiş doğa, yazara daima hüznü, küskün ve somurtkan bakar. Ömer Seyfettin, Osmanlı'nın kaderine terk ettiği bu coğrafyada faaliyet göstermeye başlayan Batı'nın bıraktığı izlerden rahatsızlık duyduğunu her fırsatta dile getirir.

2. Balkan coğrafyasında yaşayan ve Osmanlı'nın tıpkı coğrafya gibi kaderine terk ettiği azınlık halkları, yüzyıllar boyunca Müslüman Türkler ile bütünleşememiş, bilhassa 19. yüzyılda etnik kimlikleri su yüzüne çıkan gayrimüslimler ile Müslümanlar arasındaki uçurum, yabancılaştırmanın da ötesinde büyük bir düşmanlığa dönüşmeye başlamıştır. Bölgede başlayan ve yine Batılı güçlerin açık destek verdiği komitacılık faaliyetleri, bu düşmanlığın müspet bir neticesi olarak baş gösterir. Ömer Seyfettin, komitacıların bu dönemde Balkan Türkleri üzerinde uyguladığı şiddet ve zulme dayalı politikayı hikâyelerine çarpıcı bir şekilde konu eder.

3. Ömer Seyfettin'in yarattığı yabancı kahramanlar –bir iki örnek istisna tutulursa– Türklere yabancılaştırmış, hatta düşman olmuş kahramanlardır. Bilhassa komitacı kahramanların Türklere karşı uyguladığı soykırım ve kanlı katliamlar, bu hikâyeleri okuyan Türkler üzerinde

milli kimlikten yoksun olmanın acı sonuçlarını gösteren örneklerdir. “Bomba” hikâyesi, kendi millettaşlarına uyguladıkları zulmü merkeze almak suretiyle komitacıların, çıkarları doğrultusunda nasıl gözü dönmüş bir biçimde hareket edebileceklerini gözler önüne seren bir hikâye olarak örnek gösterilebilir.

4. Ömer Seyfettin, Türk siyasi tarihinde önemli bir dönüm noktası olan II. Meşrutiyet'in Balkan coğrafyasındaki izdüşümüne dair oldukça gerçekçi ve çarpıcı tespitler yapar. İttihatçıların, ülkedeki çözölmeyi önleyebilmek adına “bilâ tefrik-i cins ü mezhep” sloganıyla Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan herkesin Osmanlı milletine mensup olduğu fikrine dayalı “Osmanlıcılık” ideolojisinin etnik çözölmeyi durdurmadığını, bilakis artırdığını her fırsatta vurgular. “Osmanlıcılık” ideolojisini Türkler dışında başka hiçbir unsur tarafından benimsenmediğini vurgulayan ve azınlıkların bu ideolojiyi kendilerine paravan yapmak suretiyle zararlı faaliyetlerini devam ettirdiklerini gözler önüne seren yazar, bu suretle Türklerde milli bir uyanış gerçekleştirmeyi hedefler. Ömer Seyfettin, Balkanların korkunç bir hızla kaybedilmesinin altında yatan en büyük sebep olarak ise Türklerin milliyetçi değil ümmetçi bir anlayışa sahip olmalarını ve buna bağılı olarak oluşan taassuplarını şiddetle eleştirir.

5. Balkan Savaşları nihayetinde Balkan coğrafyasının tamamının kaybedilmesi, bunun da ötesinde I. Dünya Savaşı'nın devam ettiğı süreçte yaşanan acı gelişmeler, onun özel hayatında yaşadığı sıkıntılarla birleşerek, Ömer Seyfettin'i büyük bir bunalımın içine sürükler. Bu sıkıntılı

zamanlarda dahi umudunu yitirmeyen yazar, tarihe yönelerek, köklerinden kuvvet almaya ihtiyaç duyar. Bu sebepten dolayı Ömer Seyfettin, 1917’de yayımlanmaya başlayan “Eski Kahramanlar” serisinde Türklerin Balkanlarda hâkimiyet kurduğu yılların kahramanlık dolu hikâyelerini anlatmak suretiyle Türk halkının maneviyatını güçlendirmek çabasına girişir.

Ömer Seyfettin’in Balkan coğrafyasını konu alan hikâyelerinin bütününe bakarak ulaştığımız sonuçlar ışığında söyleyebiliriz ki, o Balkanlar’da görev aldığı yıllardan başlayarak, burada gerçekleşen hadiseleri yakından gözlemleme fırsatı bulmuş ve daha o yıllarda bu coğrafyanın eninde sonunda kaybedileceğine dair kanaatini çoktan vermiştir. Hatta yalnız bu coğrafyanın değil, bütün bir devletin işgal edileceğini, Ömer Seyfettin daha bu yıllarda gözlemlediklerine dayanarak fark etmiştir, ancak o bütün bu olumsuz atmosfere karşı umudunu hiçbir zaman kaybetmemiş, bu çıkmazdan kurtuluş yollarını aramaya her daim gayret etmiştir.

Kaynakça

Alangu, Tahir, *Ömer Seyfettin Ülkücü Bir Yazarın Romanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017.

Durukoğlu, Salim, “Ömer Seyfettin’in Hikâyelerinde Dünkü Balkanlar”, *Balkan Savaşları Paneli (03-04 Mayıs 2011)*, Harp Akademileri Basımevi, İstanbul 2012, s. 215-279.

Enginün, İnci, “Ömer Seyfettin’im Hikâyelerinde Yabancılar”, *Doğumunun 100. Yılında Ömer Seyfettin*, Marmara Üniversitesi Fen-

Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984, s. 51-78.

Enginün, İnci, “Ömer Seyfeddin'in Hikâyeleri”, *Doğumunun 100. Yılında Ömer Seyfettin*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992, s. 37-49.

Hatipoğlu, Doç. Dr. M. Murat, “Balkan Savaşları Öncesinde Uluslararası Ortam ve Yunanistan'ın Durumu”, *Balkan Savaşları Paneli (03-04 Mayıs 2011)*, Harp Akademileri Basımevi, İstanbul 2012, s. 9-21.

Kaplan, Mehmet, “Primo Türk Çocuğu Nasıl Doğdu”, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 2*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s. 211-216.

Mert, Necati, *Ömer Seyfettin İslamcı, Milliyetçi ve Modernist Bir Yazar*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2004.

Ömer Seyfettin, *Balkan Harbi Hatıraları*, Haz.: Tahsin Yıldırım, Dün Bugün Yarın Yayınları, İstanbul 2013.

Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, Haz.: Nazım Hikmet Polat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015.

Uçarol, Dr. Rifat, “1912 Balkan Bunalımı, Osmanlı Devleti'nde Büyük Kabine'nin Kurulması ve Savaşa Gidiş”, *Balkan Savaşları Paneli (03-04 Mayıs 2011)*, Harp Akademileri Basımevi, İstanbul 2012, s. 23-48.

Ek 1: Tablo

ÖMER SEYFETTİN'İN HİKÂYELERİNDE MEKÂN OLARAK BALKANLAR				
Hikâye nin Adı	Hikâye Mekânı	Hikâye Zamanı	Yayın Yılı	Yayın Yeri
Sebat	Selanik (Yunanistan)	4 Eylül 1904	9 Mart 1905	İzmir
At	Vardar (Makedonya)		4 Nisan 1910	Tenkit
İrtica Haberi	Köprülü (Makedonya)	14-16 Nisan 1909	25 Haziran 1911	Genç Kalemle r
Bomba	Sofya (Bulgaristan)	Şubat 1911	17 Eylül 1911	Genç Kalemle r
Primo Türk Çocuğu	Selanik (Yunanistan)	Eylül 1911	7 Ocak 1912	Genç Kalemle r
Hürriyet Bayrakları	Cumayıbala/Bl agoevrad (Bulgaristan) Razlık (Bulgaristan)	23 Temmuz 1910	25 Aralık 1913	Türk Yurdu
Mehdi	Serez (Yunanistan) Selanik (Yunanistan)	Kış 1913	5 Mart 1914	Türk Yurdu
Primo Türk Çocuğu	Selanik (Yunanistan)	1912-1913	21 Mayıs-6 Ağustos 1914	Türk Sözü
Beyaz Lâle	Serez (Yunanistan)	5-6 Kasım 1912	27 Temmuz-5 Ekim 1914	Donanm a
Ferman	Semlin/Zemun (Sırbistan) Şabaç (Sırbistan) Belgrad (Sırbistan) Niş (Sırbistan)	1566	23 Ağustos 1917	Yeni Mecmua
Kütük	Şalgo Kalesi (Macaristan)	1552	27 Eylül 1917	Yeni Mecmua
Vire	Goça (Macaristan) Tata (Macaristan) Grobing	1380 (?)	11 Ekim 1917	Yeni Mecmua

Başını Vermeyen Şehit	Grijigal Kalesi (Macaristan) Zigetvar (Macaristan) Koposvar (Macaristan) Budin (Macaristan)	1554-1566	22 Kasım 1917	Yeni Mecmua
Teke Tek	Yayçe (Bosna-Hersek)	1463-1465 1528	13 Aralık 1917	Yeni Mecmua
Topuz	Tergoviç (Romanya)	1523	27 Aralık 1917	Yeni Mecmua
Kıskançlık	Selanik (Yunanistan) Pire (Yunanistan) Preveze (Yunanistan) Yanya (Yunanistan)	18 Eylül 1900 (Hi kâyenin yazıldığı tarih)	27 Aralık 1917	Servet-i Fünûn
Külâh	Babyak (Bulgaristan) Nevrekop (Bulgaristan) Dimetoka (Yunanistan)		25-27 Şubat 1918	Vakit
Nakarat	Pirbeliçe (Bulgaristan) Velmeğe (Bulgaristan) Babina (Bulgaristan) Manastır (Makedonya)	13 Aralık 1903-24 Mart 1904	3 Ekim 1918	Yeni Mecmua
Tuhaf Bir Zulum	Lajina (Bulgaristan) Deliorman (Bulgaristan)	19. yy. son çeyreği 20. yy. ilk çeyreği	26 Ekim 1918	Yeni Mecmua
Türbe	Selanik (Yunanistan)	Mayıs 1908 (?)	11 Mart 1919)	Zaman

**RUMELİ’NİN ÇOK KÜLTÜRLÜ YAPISININ
NECATİ CUMALİ’NİN “MAKEDONYA
1900” ADLI ESERİNE YANSIYAN
PANORAMİK TASVİRİ**

*The Panoramic Description of Rumelia’s Multi-
Cultural Structure of Necati Cumalı’s Story
Named “Makedonia 1900”*

Reyhan İsmet ÖZSARI*

Özet

Necati Cumalı’nın “Makedonya 1900” adlı eseri bir hikâye kitabıdır. Kitapta Balkanlar’da yaşayan halkların Balkan Savaşı öncesinde ve esnasında yaşadığı gerçeklerden yola çıkılarak anlatılmış on bir hikâye yer almaktadır. Kendisi de Balkan kökenli olan yazar, bu hikâyelerin kaynağının aile büyüklerinden dinlediği hatıralar olduğunu belirtmektedir. On bir hikâyenin sekizi yazarın doğduğu topraklar olan Florina ve civarında geçmektedir. Hikâyelerde savaş yıllarında yaşananların yanı sıra Türklerin Balkan yarımadası diye tabir ettiği Rumeli’nin o dönemdeki dil, din, etnik köken, iş, meslek ve geçim kaynakları, geleneksel değerler ve çok kültürlü yaşam tarzı da panoramik olarak bol miktarda tasvir edilmiştir. Bu bildiride söz konusu hikâyelerden yola çıkılarak Rumeli halkının 20.yüzyıl başlarındaki kırsal ve kentsel alanlardaki yaşam tarzı, bölgenin kültürel özellikleri ve Balkan Savaşı’nın yarattığı değişimler ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Necati Cumalı, Rumeli Halkı, Makedonya 1900, hikâye

Abstract

The “Macedonia 1900” is a storybook which is written by Necati Cumalı. The book contains eleven stories told by the people living in the Balkans, based on the facts they lived before and during the Balkan War. The writer, who himself is of

* (Okt. Dr.) Balıkesir Üniversitesi, Türk Dili Bölümü, Balıkesir, Türkiye

Balkan origin, also indicates that the sources of these stories are memories of family elders. Eight of eleven stories are formed around Florina and the land where the author was born. In addition to those who lived during the war, Rumeli, which the Turks called the Balkan peninsula, was described in abundance like panoramic in terms of language, religion, ethnicity, work, profession and livelihoods, traditional values and multicultural lifestyles. In this communique, the lifestyle of the Rumeli people in the rural and urban areas of the early 20th century, the cultural characteristics of the region and the changes caused by the Balkan War will be tried to be revealed.

Key Words: Necati Cumalı, Rumelia folk, Macedonia 1900, Story

Giriş

Necati Cumalı, 1921 yılında bugün Yunanistan sınırları içinde yer alan Florina'da doğmuş Balkan kökenli edebiyatçılarımızdandır. Roman, hikâye, şiir, oyun, senaryo, deneme, inceleme, hatıra gibi edebiyatın pek çok alanında eserler vermiştir. "Makedonya 1900", yazarın 1976 yılında yayınlanmış ve 1977 yılında Sait Faik Ödülü'ne layık görölmüş hikâye kitaplarından biridir. Kitapta on bir tane hikâye bulunmaktadır ve bunların tümü 1900 -1920 yılları arasında, büyük ölçüde Florina'da ve genel itibariyle de Banitsa, Bogradiç, Ekşisu, Goriçka, Gölünç, Karaferye, Kastorya, Kaylar, Kozana, Malinka Dağı, Manastır, Negovan, Ohri, Sarıgöl, Selanik, Soroviç, Vodina, Voştoran, Yenice gibi Rumeli köy, kasaba ve şehirlerinde geçmektedir. Yazar, bu hikâyelerin esin kaynağının çocukluğunda anne ve babasından defalarca dinlediği olaylar olduğunu

belirtmektedir.¹ Zira kendisi üç yaşındayken mübadeleden ötürü Florina'dan ayrılmışlar ve Urla'ya yerleşmişlerdir. Fakat yazarın kendisi de olayların geçtiği yerleri bizzat görmek için 1967 ve 1973 yıllarında iki kez Makedonya'ya gitmiştir. Edebî eserlerin geçmişte yaşananları daha çarpıcı ve kalıcı bir etkiyle gözler önüne sermek gibi bir gücü vardır. N. Cumalı'nın söz konusu hikâyelerinde de Makedonya'nın 1900'lü yılların başındaki sosyal, kültürel, ekonomik, coğrafi ve siyasi durumu hakkında gerçekçi pek çok tasvir ve anlatım bulunmaktadır. Bildirimizde "Makedonya 1900" adlı eserdeki hikâyeler aracılığıyla o yıllardaki Rumeli topraklarının çok yönlü bir panoraması ortaya konulacaktır.

Kitaptaki hikâyelerde adı geçen kişiler N. Cumalı'nın babası, dedesi, annesi, ablası, komşuları ve hemşerileridir. Anlatılan olaylar ise bu kişilerin yaşadığı gerçek hikâyelerdir. Olayların yaşandığı mekânlar ve zaman dilimi de gerçektir. On bir hikâyenin sekizi yazarın doğduğu Florina'da geçmektedir. Bunların ilki yazarın babasının ağzından Florina kasabasının geniş bir tasvirinin yapıldığı *Evimiz* adlı hikâyedir. Yazar bu hikâyede babasının ağzından hem kendi doğduğu ve kısa bir süre yaşadığı yeri tasvir etmiş hem de dedesinin o yıllardaki İttihat ve Terakki Cemiyetini gizliden gizliye nasıl desteklediğini anlatmıştır. Hikâyenin kahramanı Cumalı'nın babasıdır ve on bir yaşındadır, muhtemel tarih 1903 yılıdır. Onun anlatımıyla Florina, Psoderi dağının eteklerinden inen derin bir koyağın ağzında, ovaya karıştığı

¹ Necati Cumalı, *Yeşil Bir At Sirtında*, Can Yayınları, İstanbul 1990, s.243

verde bağlık bahçelik bir yerdedir. Bu kasabada ingeneler, Müslümanlar, Rumlar bir arada, fakat farklı mahallelerde yaşamaktadır. ingeneler tek katlı damlarda; Müslümanlar kireçle badananmış, tahta panjurlu, kafesli, içlerinde fesleğen ve sardunya saksıları dizili, küçük pencereli, bağdadî yapılı evlerde otururlar. Rumlar ise iki, bazen de üç katlı, demir parmaklıklı, mermer döşeli balkonları; dökme ile çubuk demirden nakışlarla süslü, kasnaklı kapıları, yağlı boyalı, demir çerçeveli kalın saçtan panjurları olan taş yapılı evlerde yaşamaktadır. İstasyon, arşı, lokantalar, oteller, resmî yapılar ve meydan kasabanın aşağısında yer alan Rum mahallesindedir. Mahalleler her ne kadar birbirinden ayrı ise de sınır teşkil edecek duvar ya da benzeri bir şeyler yoktur, aynı sınırsızlık halklar arasında da geçerlidir, hatta hikâyenin sonunda yazar dedesinin evlerinin selamlığını Rum bir doktora kiraya verdiğini söylemektedir. Fakat yine de geleneksel mimarî tarzlarını korumaları inançları ve soyları farklı olan bu halkları ayırt etmeyi sağlayan bir gösterge olmuştur. Öte yandan kasabanın kalbi diyebileceğimiz çarşının yeri, ticarî ve idarî alanda Rumların söz sahibi olduğunu göstermektedir. Müslüman evlerinin içi de yaşam tarzlarına uygun inşa edilmiştir. Evler bir avlunun içindedir. Bu avluda at, eşek, inek, buzağı gibi hayvanların koyulduğu bir ahır, misafirlerin ağırlandığı bir ya da iki katlı selamlık, selamlığın üzerinde iki üç oda yer almaktadır. Avlunun gerisinde ise bir harem bulunur. Haremin alt katında mutfak, sofa, oturma odası; üst katında da yatak odaları yer alır. Müslüman halk bağa, tarlaya gidebilmek için eşek; uzak yolculuklar ya da gösteriş için at beslemektedir. At ve sahip olunan

hayvan sayısı bir statü ve zenginlik göstergesidir. Zenginler kızlarına evlenirken çeyiz olarak koyun sürüsü verir.

20.yüzyıl başında Balkanlardaki siyasi çalkantıların yansımaları Florina’da da hissedilmektedir. Bulgar komitacılarının saldırganlıklarını, tabancalı, kılıçlı yemin hikâyelerini dinleyen çocuklara anlatılanlar masal gibi gelmektedir. Hikâyede anlatılan siyasî olaylar ve olaylarda adı geçen isimler de gerçekte birebir uyumludur. N. Cumalı’nın dedesi çarşıda küçük bir manifaturacı dükkânı olan, dinine bağlı, sert mizaçlı bir esnaftır. Aynı zamanda İttihat ve Terakki cemiyetine destek vermektedir. Zaman zaman evlerinde cemiyet üyeleriyle gizli toplantılar yapılmakta ve cemiyete kılıç, silah ve Kur’an’a el basmak suretiyle üyeler kaydedilmektedir. Bu uygulama İncil’e el bastırılıp bağlılık yemini ettirilen Bulgar komitacılarının üyeliğe kabulüyle aynıdır. Toplantılara katılanlar ekseri kolağası, mülazım, yüzbaşı rütbesindeki subaylardır. Kayıt defterini Cumalı’nın dedesi tutmaktadır. II. Meşrutiyetin ilanından sonra dedesi görevini yerine getirdiğini düşünüp parti çekişmelerine katılmamıştır. Anlatılanlara göre halkın artık padişaha olan inancı ve güveni kalmamış, gizliden gizliye ona muhalefet eden askerî yapılanmaya destek vermektedir.

Kitaptaki ikinci hikâye *Babam* başlıklıdır. Hikâyenin konusu N. Cumalı’nın dedesidir. Bu hikâye sayesinde o yıllarda Florina, Selanik ve Manastır civarında Müslüman erkek ve kadınların nasıl giyindiğini, geleneksel aile yaşamının nasıl sürdüğünü öğreniriz. Dedesi her şeyi kararında

yaşayan dindar ve tipik bir Osmanlı adamıdır. Florina'da manifaturacılık yapmaktadır. Çarşıdaki küçük dükkânında zaman zaman konuklarıyla alçak sesle dinî sohbetler eden mütevazı, dediğim dedik, aklına koyduğunu yapan, tarihe meraklı, eğitime ve helal kazanca değer veren, tek elbiseyi yıllarca giymiş, gösterişi pek sevmeyen bir insandır. Bir bağı giderken giydiğı kır kılığı bir de çarşıya giderken giydiğı kasaba kılığı vardır. Bayramlarda, özel günlerde siyah setre pantolon ve siyah müslin ceket giyer, evde de bol entari ile dolaşır. Dedesinin aksine babası içkiye, kumara, kadınlara, giyim kuşama ve gösterişe düşkündür. Manastır ve Selanik mağazalarından, terzilerinden giyinir. Anlatılanlara göre o yıllarda Selanik'te Fransız ipeklileri, ketenleri İngiliz poplinleri ve yünlülerinden elbiseler dikilmektedir. Yetişkin erkeklerin çoğı peygamber sünnetine uyup geleneksel bir yaşam tarzını benimserken gençler genellikle batılılar gibi bohem yaşamaktadır. Yani hikâyede yazarın babasıyla dedesi 20.yüzyıl başlarında Rumeli'de birbirinden farklı yaşam tarzı süren Müslüman halkın birer temsilcisidir. Florina'da yaşayanların şehirlerde ticarî, kırsal alanlarda da tarım ve hayvancılık ile geçen iki yönlü bir hayatı vardır. Erkekler silah taşır, ava gider. Florina'nın dağlarında Bulgar çeteleri kol gezer, fakat eli silah tutan Müslüman halk bunlardan korkup doğdukları topraklardan ayrılmayı düşünmezler. Ayrılık ancak savaşlar sona erdikten sonra mübadele antlaşması ile gelir. Yazar dedesinin Florina'dan ayrılırken 93 yaşında olduğunu, gitmeyi hiç istemediğini ve İzmir'in Urla ilçesinde son günlerini yaşarken Florina'yı özlemle andığını söylemektedir. Rumeli kızları ve

kadınlarının ise sadece Müslüman geleneklerine uygun bir yetiştirilme ve giyim tarzı vardır. Kızlar ergenlik dönemine kadar çocukluklarını yaşarlar, ergenlik dönemine gelince çarşaf giyip eve kapanırlar. Yine bu hikâyede anlatıldığına göre N. Cumalı'nın babası (Mustafa) liseyi okumak üzere İstanbul'a gönderilir, fakat son sınıfa gelince okulu terk eder, Florina'ya dönüp dayısının oğlundan aldığı borç parayla aşar ihalesine girer ve üç köyün aşarını toplar. Bu sayede de büyük paralar kazanır, fakat babası oğlunun aşar mültezimini almasından rahatsızdır ve aralarında geçen konuşma sonrasında aralarında uzun süren bir küslük olur. Çünkü aşar mültezimlerinin vergi almak için yolsuzluk, halka baskı ve zulüm yaptıklarıyla ilgili söylentiler vardır ve babası oğlunun bu şekilde anılmasını istemez.²

Kitaptaki en uzun hikâye *Dila Hanım*'dır. Bu hikâyenin filmi ve TV dizisi de yapılmıştır. Hikâyenin erkek kahramanı N. Cumalı'nın büyük dayısı Rıza bey, kadın kahramanı ise kocasını Rıza Bey'in öldürdüğünü zanneden Arnavut asıllı Dilâ Hanım'dır. Rıza Bey, Gorička topraklarının büyük kısmının sahibi bir mirasyedidir. Dilâ Hanım'ın kocasıyla Rıza Bey arasında kiraya verdiği otlaklar yüzünden bir çatışma çıkmış ve bu çatışmada Arnavut Bey'i vurulmuştur. Dilâ Hanım da Rıza Bey'den intikam almak için büyük bir ödül karşılığında Bey'in peşine adam salmış, fakat birkaç denemede Rıza Bey'i yakalayamayınca, erkek kılığına girip peşine kendisi düşmüştür. Dilâ Hanım Rıza Bey'le ilk karşılaştığı yerde ona âşık olmuş ve bu aşkın karşılıklı olduğunu öğrenince kocasının katiliyle bir izdivacı kabul edemeyeceğinden

²Bkz.TDV *İslam Ansiklopedisi* “Öşür” Maddesi, Cilt:34, s.102

çözümü intihar etmekte bulmuştur. *Dilâ Hanım* bir intikam ve kan davası hikâyesidir ki Arnavutlar kan davası gütmekle meşhur bir millettir. Mehmet Ali Ayni ‘Ulusçuluk’ adlı kitabında Osmanlı’nın dinsel kurallarının ve Tanzimat’la birlikte başlayan modern hukuk kurallarının Arnavutluk’un kuzeyinde yaşayan Malisyalılar yani dağlı Arnavutlar için geçerli olmadığını, hatta onların *Lek Dukakin* adıyla anılan milli bir kanunları olduğunu söylemektedir. *Lek Dukakin* kanuna göre yakınlarından biri öldürülen Arnavutların intikam alma hakkı vardır.³ Bu hikâye Arnavutluk’un kuzeyinde yaşayan insanların töreleri hakkında bilgi vermektedir.

Zole Kaptanın Ölümü başlıklı hikâyede Bulgar komitacılarının Florina dağlarında, köylerinde Rum ve Müslüman halka ettiği zulümler ile halkın II. Meşrutiyetin ilanını nasıl karşıladığı anlatılmaktadır. 1908 yılının temmuz ayında II. Meşrutiyet ilan edilmiş, yıllardır dağlarda dolaşan Bulgar komitacıları da silahları alınmadan bağışlanmıştı. Komitacılar baskınlara gittikleri kılık kıyafetleriyle kentlere inmişlerdir. Onların Florina’ya inişi hikâyede şöyle tasvir edilmiştir:

“Çifte çifte tabancaları, bıçaklar sıralı kalın deri kuşakları, omuzdan bele çapraz fişeklikleri ile ayakta dolanan küçük birer cephanelik gibiydiler. Kaşlarına yıkık başlıkları, bol kollu siyah ipek gömlekleri, göğüsleri üstünde sallanan boyun zincirlerinin ucuna asılı istavrozları, bacaklarına yapışık dar şayak külot pantolonları, uzun beyaz yün çorapları, tay derisi çarıklarıyla, tepeden tırnağa silahlı, yıllardır evlerini ambarlarını yaktıkları, yakınlarını kurşunlayıp öldürdükleri insanların

³ M. Ali Ayni, *Ulusçuluk*, Peva Yayınları, İstanbul 1997, s.244.

gözü önünde çalımı çalımı dolanıp
duruyorlardı.⁴

Müslüman mahallesindeki bu geçit resmini izleyenler nasıl davranacakları hususunda kararsızdılar. Yıllarca kendilerine zulmedip yakınlarını acımasızca katleden, köylerini yakan, yağmalayan bu kişileri hürriyet uğruna affetmek halk için çok zordur. Öte yandan gazetelerde İttihat ve Terakki'nin ileri gelenleri ile namli komitacıların, voyvodaların ele ele, yan yana çekilmiş fotoğrafları yayınlanmaktadır. Hikâyeye konu olan komitacı Zole Kaptan'ın yıllardır izini süren karakol komutanı Yüzbaşı Aziz Bey de bu geçit resminden son derece rahatsız olur, fakat Manastır'da bağlı olduğu komutanlık komitacılar ve silahlarına dokunulmayacağını bildirmiştir. Zole'ye hak ettiği cezayı verememek onu bir hayli üzmüştür. Zole ve adamlarının köylerini yakıp babasını döve döve öldürdükleri Sadettin adlı genç de komutanla aynı duygulara sahiptir, içinde büyük bir intikam ateşi vardır. Sadettin, annesinin ölümü ve kız kardeşinin evlenmesinden sonra evini barkını satıp dağlarda avcılık yaparak geçimini sürdürmektedir, iyi nişancıdır. Zole ve adamları her çarşamba kurulan pazar yerine gelip silahlarıyla boy göstermeye devam eder, haliyle bu durum halkın tedirginliğini arttırır. Zaten Meşrutiyet'in ilanından iki ay geçmesine rağmen dağlarda hâlâ tek tük silah sesleri duyulmaktadır. Sonunda Yüzbaşı Aziz ile Sadettin Zole Kaptan'ı öldürmek üzere anlaşır, Sadettin Zole'yi vurur, Yüzbaşı ve polisler de bunu görmezden gelir. Böylece kötüler cezasını bulur, halkın vicdanı rahat eder. Hürriyetin ilanına

⁴ Necati Cumalı, *Makedonya 1900*, Çağdaş Yazarlar Dizisi, İnkılap Kitapevi 1986, Dördüncü basım, s. 77-78

gösterilen tepkiler ise hikâyede şöyle anlatılmaktadır:

“Pazaryeri bütün Rumeli kentleri gibi her dinden her dilden karışık insanlarla doluydu. Müslüman, Ortodoks, Katolik, Yahudi, Türk, Rum, Bulgar, Sırp, Ulah, Ermeni, Gürcü, Çingene... Tepkilerine bakılırsa bütün bu insanlar dinlerine, dillerine göre değil, sürdürdükleri yaşayış biçimine göre karşılaşmışlardı hürriyetin ilanını. Küçük toprak sahibi köylü, esnaflar çoğunlukla. Türk, Rum, Bulgar da olsalar küçük köylülerin, esnafın sorunları dertleri ile yoğrulup biçimlenmişlerdi. Yıllardır komitacıların baskısından bıkmışlardı. Komitacıların kendilerinden ya da kendilerine karşı oluşları dertlerini değıştirmiyordu. Komitacılar kapışıyor, onları, isteseler de istemeseler de kavgalarına katılmak zorunda bırakıyorlardı. Bu kavgada böyle yan tutmak zorunda kaldıkları için de kendilerinden olan komitacılar yenilgiye uğrayıp geri çekildikçe, nalbant, berber dükkânlarını yüzüstü bırakıp dağlara kaçmak zorunda kalıyorlardı. Hiçbir şeye karışmadan olayların dışında kalmak isteyenlerin çabaları boşunaydı.⁵”

İsmail Akbal'ın bu konuyla ilgili aktardığı bilgiye göre, *Makedonyalı köylüler, Osmanlı Sultanının yasal yükümlülüğü altında kalmayı tercih etmiş ve komitacı harekete katılmayı reddetmiş olsalar da birçok güçlü komitacı lider, tedhiş ve baskı yöntemiyle onları zorla komitacı eylemlere dâhil etmişlerdi. Komitacı eylemlere taraftar olmayan ve katılmayı reddeden tüccarlar da finansal destek için tehdit edilmiş ve harekete dâhil edilmişti. Zorbalık politikası böylece komitacıların başta eleştirdiği ama faaliyet safhasında kendilerinin uyguladıkları bir politika*

⁵ Necati Cumalı, *a.g.e.* , s.85

*olmuştu. Çünkü komitacıların bakış açısıyla, amaca ulaşmak için sadece sempati yeterli değildi; aktif destek gerekiyordu. Böylece köylü iki ateş arasında kalmıştı: bir tarafta komitacılar diğer tarafta Osmanlı Türkleri. Osmanlı Türklerinin misillemeleri ve köylülerin komitacılıktan sorumlu tutulup cezalandırılması, komitacılığa olan yerel desteği daha da artırmıştır.*⁶

N. Cumalı bu hikâyede ayrıca çoğunlukla bir arada yaşayan farklı dil ve dine mensup kişilerin barıştan yana olduklarını, aralarındaki sorunların yönetenlerin ayrıcalık gözetmeksizin aynı topraklarda yaşayan insanlara eşit haklar vermekle ortadan kalkacağını işaret etmektedir. Toprak dili, dini ne olursa olsun her insanın doğup büyüdüğü, ekmeğini kazandığı, korkusuzca ve güven altında yaşadığı oranda mutlu olduğu yerdir. Dinlerin ya da dillerin değil üzerinde yaşayanlarındır toprak. Bu gerçeği sezen insanların silahla, kavgayla işleri yoktur. Onun için hürriyetin ilanına hep birlikte katılmışlar; köylerde kasabalarda Türk, Rum, Bulgar, Ulah, hep birlikte omuz omuza hora tepmişlerdir. Hürriyetin ilanı Florina ve civarında herkes tarafından sevgi gösterileri ile karşılanmıştır.

Kurt Kanı başlıklı hikâyede Zole Kaptanı vurup Poteska dağlarına kaçan Sadettin'in Türkler ve Rumlar tarafından nasıl kahramanlaştırılıp korunduğu ve Gorička beylerinden birinin kızına âşık olması anlatılmıştır. Bu hikâye aslında *Zole Kaptanın Ölümü* başlıklı hikâyenin devamıdır.

⁶ http://www.ctad.hacettepe.edu.tr/7_13/4.pdf, İsmail Akbal, “Komitacı Eylemlerin Son Temsilcisi İsmail Hakkı Tekçe ve Faaliyetleri”, *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Yıl 7, Sayı 13 (Bahar 2011), s.73

Sadettin Zole'yi öldürdükten sonra bir daha Florina'ya dönmemiştir. O artık Müslüman ve Rumları Bulgar komitacılarına karşı koruyan bir Türk komitacıdır. Necati Cumalı burada Sadettin'i de komitacı olarak göstermiştir. Zira Komitacı, devletin bünyesinde örgütlenerek, siyasilerin ve bürokratların yasal yollardan halledemedikleri sorunları illegal yöntemlerle çözen bireysel ve örgütsel eylemleri gerçekleştirenler için kullanılan bir tabirdir. Sadettin'in Poteska dağlarında gezerek halkı Bulgar komitacılarına karşı koruması da karakol komutanlarının bilgisi dışında yapılan bireysel bir harekettir. Sadettin Soroviç adlı Bulgar köyünde ikamet eden birileri tarafından öldürüldüğü düşünölen iki Poteskalı Türk'ün intikamını almak için pazar ayını sırasında kiliseyi basmış ve aralarından seçtiğı sekiz Bulgar gencini gözünü kırpmadan öldürmüştür. Kanunsuzluğu tıpkı Bulgar komitacıları gibi kanunsuzlukla çözmektedir. Kahramanlıklarıyla şanı iyice artar. Avlandığı bir sırada Sarıgöl-Kaylar yolu üstünde ailesiyle yolculuk eden bir kız görüp ona âşık olur. Kız da ondan hoşlanmış olmalıdır ki gizlice ona kokulu mendilini atar. O saatten sonra Sadettin'in tek düşündüğü o kız olur. Kızı arayıp bulur ve babasından ister. Fakat babası kızını bir komitacıya vermeyi aklından bile geçirmez, çareyi bütün varını yoğunu satarak Sarıgöl'den kaçmakta bulur. Sadettin'den birkaç gün süre ister ve o arada toparlanıp Manastıra doğru yola koyulurlar. Sadettin cevabı öğrenmek için Sarıgöl'e vardığında çoktan gittiklerini öğrenince çılgına döner ve peşlerine düşer. Bu gidiş onun sonu olur, çünkü kıza olan aşkı çoktan düşmanlarının kulağına gitmiş, kendisine yollarda pusu kurulmuştur. Aşkın

peşinde tedbirsiz bir şekilde koşarken hayatını kaybeder. *Kurt Kanı* hikâyesinde II. Meşrutîyetin ilanından sonra bile Makedonya dağlarında ve köylerinde korku salmaya devam eden Bulgar komitacılarına ve onları koruyan kilise papazlarına dikkat çekilmiştir. Ayrıca ne kadar kahraman olursa olsun hiçbir Makedonyalının bir komitacıya kızlarını vermek istemeyeceği de vurgulanmıştır. Makedonya ormanlarında tedbirsiz ve şuursuzca gezinmek çok tehlikelidir. Kırsal alanlarda ve kasabalarda yaşayan halk devletin kontrol mekanizması gerektiği gibi işlemediğinden güven duyduğu korkusuz ve gözü kara kişilere haklarını savunmaları için yazılı olmayan bir yetki vermiş ve her türlü desteği sağlamıştır. Sadettin de onlardan biridir.

Arif Kaptan ile Oğlu başlıklı hikâyede, II. Balkan Savaşı sonrasında Türk bir baba ile oğulun Selanik Askerî Mahkemesi tarafından yargılanıp, idam cezasına çarptırılması anlatılır. Arif Kaptan Kaylar'da tarlasını ekip biçer, binek atı yetiştirip eğitir. II. Balkan Savaşı çıkınca Türk ordusunun başındaki Cavit Paşa Kaylar'a girer, Yunanlıları bozguna uğratar. Yunanlılar kaçır, arkadan Sırp'lar bastırınca Cavit Paşa Florina üstünden Manastır'a çekilir. Yunanlılar da geri gelir ve yenilmenin acısını Kaylar'ı, Alasonya'yı, Serfice'yi yerle bir ederek çıkarırlar. Üç bini aşkın insan öldürürler. O saldırıda Arif Kaptan'ın karısı ve gelinlik yaşa gelmiş kızına da kıyarlar. Saldırı anında dışarıda olan Arif Kaptan ve oğlu İsmail geri gelip manzarayı görünce perişan olurlar. Ölen bir komşusunu gömüp elindeki silahlarını alırlar. O acıyla köye gelen Yunan öncü birliklerinden bir er ve çavuşu öldürüp Malinka dağına kaçarlar. Dört

buçuk sene kaçak yaşadıktan sonra yakalanırlar. Savaş sonunda Venizelos hükümeti jandarması ile dağlardaki suçluların peşine düşer ve yakaladıklarını yargılatır. Arif Kaptan ve oğlu da onlardandır. Mahkeme sonucu idama mahkûm olurlar ve infaz için iki jandarma eriyle elleri kelepçeli olarak Cuma'ya gönderilirler. Hikâyede anlatılan olay onların istasyondan trene binışıyle başlar. Yolculuk esnasında Yunanlı askerler baba oğula iyi davranırlar. Ekşisu'ya kadar trenle giderler. Ekşisu'dan sonra yaya devam ederler. Yolda yemek yemek için bir çeşme başında dururlar. Güneşin etkisini azaltmasını beklerken biraz uzanıp dinlenmek isterler. Arif Kaptan askerlerin uyuklamasını fırsat bilip birisinin tüfeğini kapar ve askerleri uyandırıp kelepçelerini çözdürürler. Kaçarken askerlere zarar vermezler, silahlarını da aşağıdaki gölün kenarına bırakacaklarını söyleyip alacakları cezanın miktarını azaltmayı da ihmal etmezler. Bir yıl Kozana dağlarında gizlendikten sonra Arnavutluk'a, Avalonya limanından İtalya'ya oradan da vapurla İzmir'e geçerler. At alıp satarak geçimlerini sağlarlar. Kurtuluş Savaşı çıkınca da kendi binekleriyle savaşa katılırlar. Bu hikâyede en çok vurgu yapılan husus Makedonya'da yaşayan farklı milletlerden, dillerden ve dinlerden insanların savaş olmadığı zamanlarda birbirleriyle iyi geçindiğidir. Selanik son derece kozmopolit bir şehirdir o dönemde. Her dinden, her dilden çeşit çeşit insanlar vardır. Makedonyalı, Teselyalı, Giritli Rumlar, Müslüman Türkler, Bulgarlar, Sırlar, Ulahlar, Yahudiler, Çingeneler, Fransız askerleri sokaklarında omuz omuza dolaşır. Otellerini dışarıdan mal almaya gelen tüccarlar, eğlenmeye

gelen Makedonyalı çiftlik beyleri doldurur. Sayısız çalgılı gazinolar, hayat kadınları, işsiz güçsüz serseriler, esrar satıcıları, ayakkabı boyacıları... Hepsi bir arada gece gündüz kentin sokaklarını doldururlar. Buralarda uzun süreden beri yaşayan halkların geçim kaynakları, giyim kuşamları, yeme içme adetleri, hatta kimi gelenek görenekleri bile aynıdır. Sözgeşi Arif Kaptan ve oğlunu Cuma'ya götüren jandarma erler geçimlerini köylerinde keçi besleyerek ve zeytinlikle sağlarlar. Müslüman adetlerinde olduğu gibi kumanyalarını açıp yemeye başlamadan evvel Arif Kaptan ile oğluna "buyurun" derler. Trene binmeden önce istasyonda beklerken hep beraber çay içerler. Omzuna beyaz peşkir atmış, beyaz gömlekli, kırmızı kuşaklı, düğmeleri açık lacivert yeleğinin sağ yanında kocaman bir saat kösteği sallanan, uzun siyah bıyıklı Rum büfecinin kılığı o zamanki Osmanlı ahalisiyle aynıdır. Şehirlerarası yolculuklar büyük ölçüde trenle, trenin gitmediği yerlerde de yaylı denilen at arabalarıyla yapılır. Bugün Ptolemais diye anılan şehrin o yıllarda adı Kaylar; Larissa'nın adı da Yenişehir'dir. Yunanlılar güney Makedonya'yı topraklarına katınca buraların ve daha pek çok yerin adını değiştirmişlerdir. Üst üste yaşanan savaşlar sonrasında ateşkes ilan olunca hâlâ kin güdenler vardır, fakat yaşadıkları onca acıya rağmen Makedonya halklarının büyük çoğunluğu savaş öncesi barış ve huzur ortamına bir an önce dönmeye çalışırlar.

Mavi Tencere başlıklı hikâye N. Cumalı'nın babasının ağzından birinci dünya savaşı yıllarında ailesinin yaşadığı bir olayın anlatımıdır. 1916 yılı bütün Makedonya'da yine karışıklıklar yılıdır. Birinci dünya Savaşı, Kral Konstantin ile Başbakan

Venizelos'u birbirine düşürmüştür. Venizelos savaşı Fransız ve İngilizlerin kazanacağına inandığı için onlarla birlik olmak; Kral Konstantin de Yunan ordusunun Alman imparatoru olan eniştesine karşı kullanılmasını önlemek için Yunanistan'ı savaş dışı tutmak istemektedir. 1916'nın ilk aylarında Yunanistan, Atina ve Selanik hükümeti olarak ikiye ayrılmış gibidir. Bu çekişme halinde Makedonya dağlarındaki çeteler üç dört kat artmış, kanun kaçakları, işsiz güçsüz takımı ve kabadayılar için çetecilik para kazanma yolu olmuştur. Çeteler kimden para alırsa ona hizmet eder; kimi Fransızlar, kimi Osmanlılar, kimi Bulgarlar, kimi kral, kimi Venizelos hesabına köyleri kentleri yakıp yıkar, yağmalar, adam öldürürler. Aynı zamanda birbirlerine de düşmandırlar. Venizelos'un çetecileri 1916 Ağustosunda Kaylar, Zeleniç, Karaferye gibi Müslümanların çoğunlukta olduğu kasabalarda; Soroviç, Banitz, Voştora gibi Bulgarların çoğunlukta olduğu köylerde çok canlar yakıp, kadınlara kızlara saldırırlar. Sıra Florina'ya gelmiştir. N. Cumalı'nın büyük dayısı Rıza Bey, kız kardeşini ve ailesini olası bir saldırıdan korumak için kendisinin daha güvenli bulduğu eli silahlı adamlarıyla koruduğu Goriçka'daki çiftliğine gitmeye, ortalık yatışınca da geri dönmeye ikna eder. Ev halkı aceleyle toplanır, fakat annesi altın, takı, para gibi değerli eşyalarını geri döndüğünde tekrar bulmak umuduyla mavi bir tencereye koyup avludaki gübre yığınının içine gömer, öylece giderler. Çokça yağın yağmurların ardından gübre yığını erir ve mavi tencere açığa çıkar. Gübre yığının üstündeki tencere meraklı komşuları Fırıncı Vasil ile Tatlıcı Panayot'un merakını cezbeder, akılları takılır. Fakat sağlı sollu iki komşu bahçeye

inip tencereyi kontrol etmek istedikleri her seferde birbirleriyle karşılaşp geri dönerler. Komşuların birbirinden utanıp çekinmeleri sayesinde farkında olmadan tencereye bekçilik yapılmış olur. Bir ay sonra Venizelos Selanik'te yeni bir hükümet kurar ve çetecilerin baskısı durur. N. Cumalı'nın ailesi de evlerine geri geldiğinde mavi tenceredeki paraları, altınları sağ salım yerinde bulurlar. Meraklı komşular tencerenin içinde ne olduğunu sormadan edemezler. İçinde ne olduğunu öğrendiklerinde bunu daha sonra kendi aralarında espri konusu bile yaparlar. Yazar bu hikâyede tarihi gerçeklerden yola çıkarak ailesinin yaşadığı bir olayı mizahi bir dille anlatmıştır. Konu yine savaş yıllarında Makedonya'da yaşanan kargaşa, çetecilik, kanunsuzluk, şiddet, otorite boşluğu, fırsatçılık ve her şeye rağmen sivil halkın komşuluk ilişkilerini barış içinde sürdürme çabalarıdır. Dilleri, ırkları, inançları farklı insanlar birbirlerinin dilini de bilirler, adetlerini de. Yunanistan'ın kendi içinde çekişme halinin yarattığı iktidar boşluğu yüzünden hızla çoğalan çeteler Müslüman ve Bulgar halka Makedonya'yı dar ederler.

Uçak başlıklı hikâyenin konusu N. Cumalı'nın babası Mustafa'nın okumak için gönderildiği İstanbul'da gördüğü uçağı döndüğünde kasabalılara anlatması ve kasabalıların da onun anlattıklarına verdikleri tepkidir. Kısa bir hikâyedir, fakat Florinalıların günlük hayatı, o yıllardaki fikir dünyaları, Müslüman halkın çocukların eğitimi konusundaki görüşleri ve kendi eğitim seviyeleri hakkında pek çok şey içermektedir. Cumalı'nın babasının okumak için İstanbul'a askerî idadiye gönderilmesi kasabalılarca hoş karşılanmaz. Onlara göre kızlara Kur'an'ı hatmedecek, erkeklere de

kasabadaki Rüştîye'yi bitirecek kadar öğrenim yeterlidir. Okuyan çocuk aylığa geçer, oradan oraya göçer, babasına hayrı dokunmaz. Kendileri tok gözlü, bir inek, birkaç tavuk, bir kaç meyve ağacı, tarlalarında buğdayı, hayvanlarının sütü yumurtası ile geçinip giden ağızları şükürlü insanlardır. Mahalle aralarındaki küçücük dükkânlarında gazyağı, mum, kibrit, sabun, leblebi şekeri satarak oyalanırlar, akmasa damlar mantığıyla yaşarlar. Kasabanın eczacı, doktor, avukat gibi okumuşları genellikle Rumlardır. Çocuklarını okutanların davranışları küfür gibi karşılanır, hatta esnaf çocuklarının okutulması haddini bilmezliktir. Mustafa'nın İstanbul'a gönderilmesi kasaba halkının diğer çocukları için kötü bir örnek sayılır. Her şeye rağmen Mustafa İstanbul'a gönderilir. Yaz tatilinde kasabaya dönen Mustafa kasaba halkına İstanbul'da gördüğü uçağı anlatır. Fakat kasabalıların çoğu buna inanmaz. Aralarında şöyle bir tartışma başlar:

“Hiç uçar mıymış insan? Kur'an'da yazmaz!
Uçacak olsa Kur'an'da yazardı.” ...

“Tövbe tövbe! A be Müslüman çocuğı olmasan, bilmesem kim olduğunu, kâfir sanırdım seni... Müslüman oğlusun. Yakışır mı senin ağzına bu yalanlar! Duymayayım bir daha böyle günaha girdiğini...”⁷

Bu konuşmadan üç ay kadar sonra çıkan Balkan Savaşı'nda Florina'nın üstünde görünen iki Yunan uçağı demiryolunu bombalayıp kaçınca bu sefer de şu konuşmalar yapılır:

⁷ *Makedonya 1900*, s.172

“Dünyanın sonu geldi. Kıyamet alâmeti, Allah’ın işine burunlarını sokar bu gâvurlar.”⁸

Balkanlar’da yaşayan Müslümanların pek çoğu eğitim öğretime karşı oldukça bağnaz düşüncelere sahiptir. Daha doğrusu onları böyle düşünmeye iten sebep, atalarından babalarından kalan topraklarını gelecek kuşakların terk edip gitmesi fikrinden hoşlanmamaları ve çocuklarının kendilerini hor görüp beğenmemelerinden korkmalarıdır.

Korku başlıklı hikâyenin konusu, yine N. Cumalı’nın babasının kâhyası Yasin’le yaşadığı bir yol macerasıdır. 1914 yılı ağustos ayıdır. Dünyada yeni bir savaş başlamıştır. Yıllardır savaşlarla yüz yüze kalan Makedonyalılar için bu yadırganacak bir şey değildir. O dönemde Balkan devletleri ister barışsın ister savaşınsın her millettten çeteler dağlarda korku salmaya devam eder. Öte yandan dağlarda ne kadar şiddet hüküm sürerse köy ve şehirlerde de o kadar içki şişesi açılır, hora tepilir, tambur keman çalınır, Cumalı’nın ifadesiyle hızlı yaşanır. Bu hızlı yaşama gençlik yıllarını yaşayan Cumalı’nın babası Mustafa da katılır. Kâhyası Yasin’le ihalesini kazandıkları Soroviç’e bağlı iki köyün aşarını toplamak üzere Florina’dan yola çıkarlar. Önce muhtara, jandarma onbaşısına sonra da bazı tanıdıklarıyla evinde kalacakları Dimitri’ye götürecekleri ufak tefek hediyeler almak için çarşıya uğrarlar, kahvede oyun oynadıktan sonra geç vakit arkadaşı Dimitri’de kalmak üzere yola koyulurlar. Sahibi Rum olan Metropolit Oteli önünden geçerken arkadaşı Zaharias’ın daveti üzerine o gece Manastır’dan gelen bir saz ekibini

⁸ *Makedonya 1900*, s.172

dinlemek üzere yine orada kalırlar. Bulgar komitacıları tarafından öldürölen Aristidakis için rakı içip Rum arkadaşlarıyla birlikte efkârlanırlar Mustafa orada saz ekibinin şarkıcısı Fikriye adlı genç ve güzel bir kıza âşık olur. Gece yarısı oradan ayrılırlar, yol boyunca Fikriye'den konuşurlar. Sabaha karşı Soroviç'e yaklaşırlar. Yolda bir manga Yunan jandarmasıyla karşılaşmaları onları hayli korkutur. Balkan Savaşı biteli çok olmamıştır ve savaşta yaşananlar hala hafızalardadır. Fakat kısa süre sonra korkularının yersiz olduğu anlaşılr. Askerler onlardan cigara isterler, onlar da paketiyle verirler. Kısa bir selamlaşmanın ardından, Sandanski çetecilerinin peşinden gittiklerini söyleyip uzaklaşırlar. Mustafa ayrılırken çok genç oldukları görölen bu Yunan askerlerine acır. Hikâye yine dostluk ve barış içeren şu ifadelerle son bulur:

“İster gâvur olsun, ister Müslöman, deli olmadıktan sonra bir at için, bir paket cigara için kimse kimseyi öldürmez bu dünyada...”

Daha dün akşam Ksenefon'la, Zaharias'la, başka Rumlarla bir arada Aristidakis'in ölümlüne acınan, yanan, biraz sonra, Soroviç'te Dimitri ile kucaklaşacak olan biz değil miydik? Sabahın bu ıssız saatinde, bu ıssız orman kıyısında insan insana karşılaşmıştıkl onlarla. Vur diyen, öldür diye yoktu aralarında. Onlar da ne kendilerini asker gibi görmüşlerdi ne de bizi karşılarında düşman! ...⁹”

Necati Cumalı'nın söz konusu bütün hikâyelerinde vermek istediğı dostluk mesajı bu hikâyesinin başlı başına konusu olmuştur. Babasından dinlediğı anılar onun hafızasında

⁹ *Makedonya 1900*, s.189

Yunan ve Türk halkının dost olduğu şeklinde yer etmiştir.

Kitaptaki sonuncu hikâye *Bazen Bir Savcı* başlıklıdır. Bu hikâye de tıpkı *Korku* hikâyesinde olduğu gibi dostluk mesajlarıyla doludur. Olaylar yine Cumalı'nın babasının ağzından anlatılmaktadır. Yunanlı terzi Arsenios, Mustafa'ya aslında gizliliği pek kalmamış olan Venizelos'un askerlerinin İzmir'e çıkacaklarını haber verir. Mustafa'nın zarar görmesinden endişelendiği için onu gece sokağa çıkmaması hususunda uyarır. Venizelos'un çapulcuları gece sokaklarda gürültü edecektir. Mustafa'nın fevri davranıp onlara karşılık vereceğini düşünmektedir. Yunanistan'ın her tarafında halkın savaş duygularını körükleyen gösteriler yapılmaktadır. Terzi Arseinos bütün bu olanlara tarafsız gözle bakan, her milletten insanın dükkânına sohbet etmek için uğradığı, çok okuyan, bilgili bir insandır. Yazar onun ve onun gibi düşünen diğer milletlerden insanların sosyalist olduğunu belirtmiştir. Bu hikâyede sosyalizmin savaş karşıtı bir dünya görüşü olduğu ima edilip sosyalistler övülmektedir. Anadolu'da Venizelosçulara karşı üst üste kazanılan savaşlar sonrasında Yunanlılar iyice çıldırırlar, o günlerde Arseinos yine Mustafa'yı korumak için Venizelosçuların Müslüman mahallesini basacaklarını haber verir. Müslüman mahallesinde tedbirler alınır, herkes elinden geldiğince evlerini, canlarını savunacaktır. Gece olunca beklemeye başlarlar, fakat dışarıdan çıt çıkmaz. En sonunda Mustafa'nın iki Rum komşusu "Kalispera" diyerek seslenirler. Florina Savcısı Venizelosçulara karşı bir konuşma yapmıştır. Hristiyan, Müslüman herkesin memleketin yasaları önünde eşit olduğunu ve çirkin

saldırılara, yasa dışı davranışlara izin vermeyeceğini söylemiş, savaşın Batı Anadolu'da başlayıp Batı Anadolu'da bittiğini anlatmış, .orada ölenlerin de öldürenlerin de asker olduğunu anlamalarını sağlamıştır. Savcı daha da ileri giderlerse mahallenin girişinde kendisinin duracağını, önce onu öldürmeleri gerekeceğini de eklemiştir. Yunan halkının soylu ataları olduğunu hatırlatıp dağılmalarını istemiş, haklarını da hükümetin koruyacağını söyleyince halk yavaş yavaş dağılmıştır. Bu hikâyede de yine eski günlerin hatırına dostluk ve sağduyu kazanmıştır.

Sonuç

İncelediğimiz on bir hikâyenin tümünde 20. yüzyıl başında Balkanlardaki kırsal hayatla şehir hayatı iç içe geçmiş olarak anlatılmıştır. Üst üste yaşanan savaşlarda gerek askerî gerek sivil binlerce insan ölmüş, köyler kasabalar yakılmış, yıkılmış, Rumeli halklarının barış ve huzur ile topraklarında güven içinde yaşamaları engellenmiştir. Olayların yaşandığı yirmi yıllık süre içinde Osmanlı İmparatorluğu'nun o topraklarda artık hiçbir hükmünün kalmadığı, insanların haklarını koruyamadığı ve yavaş yavaş dağıldığı hissedilmektedir. Hikâyeler aynı zamanda bir zamanlar pek çok halkların iç içe geçtiği bir kültür mozaiği görünümünde tasvir edilmiştir. Balkanlarda yaşayan insanlar, Müslüman, Hristiyan, Rum, Türk, Yahudi, Çingene fark etmeksizin pek çok acıyı birlikte yaşamıştır. Türklere ve Rumlara karşı büyük bir nefretle saldıran Bulgar komitacılarını korumak zorunda bırakılan Bulgar köylüleri dahi savaşın yarattığı endişe ortamından ve huzursuzluktan rahatsızdır.

Satır aralarında Balkan milletlerine mensup insanların kültürel kodları saklanmıştır. Müslüman halkın bir kısmı geleneksel İslam anlayışı ile yaşarken özellikle genç erkekler bu çizginin dışına çıkıp Manastır, Selanik gibi şehirlerde Hristiyanların yaşam biçiminden, batılı giyim kuşam tarzından etkilenmiştir. Her devirde olduğu gibi o devirde de zenginler için hayat biraz daha kolay ve avantajlıdır. Müslüman halk çoğunlukla çiftçilik ve hayvancılıkla ya da hem çiftçilik hem de esnafılık yaparak geçimlerini sağlamaktadır. Bulgarlar ve Rumlar da köylerde çiftçilik ve hayvancılıkla geçinmekte, kasaba ve şehirlerde ise devletin idari kadrolarında çalışmaktadır. Müslüman ve Hristiyanların birlikte yaşadığı yerlerde çarşı merkezi gayrimüslim mahallelerindedir. Çarşı esnafı birbiriyle gayet iyi geçinir. Rumlarla Türklerin komşuluk ilişkileri de iyidir. Kasaba ve şehirlerde hem ezan okunmakta da hem de kilise çanları çalmaktadır. Balkan savaşlarının sebebi Makedonya’da yaşayan halkların dil, din ve kültür farklılığı değildir. Hikâyelerde Dilâ Hanım’ın dışında kişiliğiyle ön plana çıkan kadın kahramanlar yoktur. N. Cumalı’nın annesiyle ilgili ufak tefek değinmeler vardır. Aslında kişiler yaşananları gözler önüne sermek ve olayların sonuçlarını göstermek için bir vesiledir. 20. Yüzyıl başlarında çeteler ve başını Bulgarların çektiği komitacılık Makedonya’nın şekillenmesinde çok etkili olmuştur. Yaşanan bütün acılara rağmen hiçbir halk yerini yurdunu terk etmeyi düşünmemiştir. Maalesef Müslüman ahalinin çocukların okutulması ile ilgili görüşleri pek ilerici değildir. Onlara göre erkek çocuklara rüştiyeyi bitirmek, kız çocuklarına da Kur’an’ı

hatmedecek kadar eğitim yeterlidir. Müslüman halk için çocuklarının okuması, atalarından kalan toprakların terk edilmesi anlamına gelir.

N. Cumalı'nın bu kitaptaki hikâyeleri siyasi tarih, yaşananlar, coğrafi ve kültürel özellikler, adı geçen isimler, Makedonya halklarının içinde bulunduğuşartlar ve hissiyatları açısından büyük ölçüde gerçeklerle örtüşmektedir. Yazar büyüklerinden bilhassa da babasından dinlediğisher şeyi hikâye tadında yazarak kültür tarihimize önemli bir hizmette bulunmuştur. Tarihi olayları insanî bir bakış açısıyla sunmaya çalışan yazar savaşın halklar üzerindeki olumsuz etkilerini oldukça başarılı bir şekilde anlatmıştır.

Kaynakça

Aktaş, İsmail, “*Komitacı Eylemlerin Son Temsilcisi İsmail Hakkı Tekçe ve Faaliyetleri*” *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Yıl 7, Sayı 13 (Bahar 2011) http://www.ctad.hacettepe.edu.tr/7_13/4.pdf, (t.t. 23.09.2017)

Cumalı, Necati, *Makedonya 1900*, Çağdaş Yazarlar Dizisi, Dördüncü basım, İnkılap Kitapevi 1986,

Cumalı, Necati, *Yeşil Bir At Sirtında*, Can Yayınları, İstanbul 1990

Ayni, M. Ali, *Ulusçuluk*, Peva Yayınları, İstanbul 1997

TDV İslam Ansiklopedisi, “Öşür”, Maddesi, Cilt:34

**THE TURKIC INFLUENCE ON BALKANS'
TRANSHUMANCE AS REFLECTED BY
LEXICAL COPIES
A STUDY OF TURKIC ELEMENTS IN
EASTERN ROMANCE VARIETIES**

Tamás CSERNYEI*

Abstract

The analysis of the Ottoman copies in Romanian language concluded, that cultural elements adopted on the bases of a dominant political influence but superficial intercommunal contacts (terms of state administration, commerce), fade out together with their historical relevance, and soon disappear from the vernacular. Such is the majority of Turkisms in Romanian.

A functional domain where some of the oldest Turkic copies persist is a traditional craft that predated even the millennium long Turkic influence on the Lower Danube region: transhumant pastoralism. An intensive ethnocultural interaction is the prerequisite of a significant linguistic impact of a donor code on such a domain, and due to the relative isolation of the spaces of practice of vertical transhumance from those where the Ottoman influence predominantly manifested it was but little affected by Ottoman Turkic.

As ascertained by contact linguistics weaker codes, threatened by dominant codes in asymmetric multilingual settings tend to reduce their functional domains. Pre-Ottoman Turkic settlers on the Lower Danube Region managed to perpetuate the traces of their ephemeral influence upon the dominant societies before acculturation within the domain of animal husbandry, a cultural contact area. This lexicon of pastoral terminology was then completed with a Southwestern Turkic layer in the Ottoman Era, resulting a veritable imprint of the age-long ethno-cultural interactions in which the Balkan Sprachbund fermented.

Based on these premises we shall set apart and analyse a number of Romanian Turkisms pertaining to pastoral

* (Ph.D.); Hacettepe University, Ankara, Turkey

terminology from all chronological layers based on our diachronic linguistic researches as a restrained study sample to propose cultural historical conclusions. In our work we apply the theoretical framework of contact linguistics, employ data from all fundamental works on Turkic copies in Romanian and cognates from the entire Balkan Sprachbund to benefit cultural historical studies.

Key Words: Transhumance, Romanian, Turkic, Ottoman, contact linguistics, Balkans language area

From the very first time that the possibility of the existence of an early, pre-Ottoman layer of Turkic copies in Romanian was proposed by Bogdan Petriceicu HAȘDEU, the significance of the ancestral transhumant culture and the terminology associated with it has never ceased to be valued. With around 3000 Ottoman copies discussed in the first comprehensive work on the matter (Lazăr ȘĂINEANU: 1900-1901), it was clear from the beginning, that the vast majority of these lexical elements pertained mainly to the semantic categories of administration, commerce, commodities of luxury, words that never settled in the vernacular or were soon cast into the vocabulary of social periphery or historical works. There were a number of copies however, that showed a remarkable spread among the dialects with a variety of employments, as any elements of the old Latin or Slavic stock would. As many of these seemed to reside among terms of wide use in crafts terminology it was clear, that these cultural goods outline a distinct cultural historical tendency, well suited to further adumbrate our fragmentary knowledge on the ethnocultural circumstances throughout the Late Middle Ages and the Ottoman

Era on the Balkans with their afterlife until the present.

In pre-Ottoman times the Turkic inhabitants of South-Eastern Europe, the Bulgar, Cuman, Pecheneg, Uz and Tatar peoples developed local varieties and cultures, interacting on all levels of social life with the rest of the population before assimilation - unlike the Ottoman armed garrisons and officials seasoned in the Romanian principalities - leaving their traces in stems utilized in the most local of crafts, pastoral economy, or in the wider domain of natural economy¹. Hence the choice in the semantic category to supply us with the necessary material for this study, one that might gather a number of the most archaic, pre-Ottoman Turkic copies (on this see Emil SUCIU 2009: II, 409; 2011: 16,). Regarding this, even the rigidly sceptical SPINEL writes as follows: “If the Turkic nomads exercised any influence on the natives worth considering, it was not as artisans or artists, but as shepherds and warriors.” (idem 2009: 359)

It is necessary to clarify the rapport of vertical transhumance to local life. As Silviu DRAGOMIR wrote, transhumance is by excellence the characteristic of the Wallachian pastoralism in

¹ Transhumance has been defined as “the alternate and periodic movement of flocks between two different geographic and climatic regions” and is one of the four different types of pastoral occupation: 1. sedentary occupation, 2. local occupation, 3. pendulation and 4. transhumance. (MERTENS & S. HUBAND 2004: 155). In lack of space or necessity for our argumentation in this paper we shall not discuss the subtle differences between the later two and further subdivisions (SHIRASAKA, URUSHIBARA–YOSHINO 2015: 142) but settle for the quoted succinct definition.

Serbia, Montenegro, Herzegovina and Dalmatia until the coming of the [Ottoman] Turks². If we are to grant credit to DRAGOMIR, sheep based transhumance (even if less prominent North from the Danube than on the Balkans; Victor SPINEI 225) was a common feature of the forefathers of Romance speaking peoples³ in the Middle Ages, facilitating a socio-cultural environment for cooperation or cohabitation with settled Turks (István VÁSÁRY 29) - themselves persevering a transhumant culture, whereby the centuries-long fermentation of common features materialised leaving us a isolable cultural heritage, often shared within what today is known as the Balkans cultural complex.

According to the findings of contact linguistics weaker codes, threatened by dominant codes in asymmetric multilingual settings tend to reduce their functional domains (Lars JOHANSON 2002). The persistence of a cultural historical impact restrained within a single functional domain that withstands changes – wherein a peculiar rapport of prestige among the interacting codes apply, shall be demonstrated by a number of lexical copies to draw cultural historical conclusions. In fact an overall study regarding the Ottoman heritage has

²ROSETTI 1986, 198, citing Silviu DRAGOMIR (1959): *Vlahii din nordul Peninsulei Balcanice în evul mediu*, Bucureşti. pp 163, non vidi (translation by me). On the clues that prove the existence of transhumance at the Lower Danube from classical times, continued in medieval Romanian and Aromanian communities see Ionel Calin MICLE 2013: 28, Caroline JULER 2014: 1.

³ Daco-Romanian, Megleno-Romanian, Aromanian respectively Istro-Rumanian, some of which still are regarded as Vlach.

been exhaustively done by Emil SUCIU concluding that cultural elements adopted on the bases of a dominant political influence but superficial intercommunal contacts fade out together with their historical relevance, and soon disappear from the vernacular⁴.

By using language material collected from pastoral life we have two basic points to make: 1. only through *lasting and intensive cohabitation* could copies from a veritable steppe culture struck root in the most ancient of Balkans crafts, transhumance⁵, and therefore 2. opposite to the common preconception the differences between traditional ways of life did not prevent an animal husbandry alien to the sites of vertical transhumance to leave its mark in its terminology⁶, a phenomena thus suited to probe the degree of the cultural symbiosis.

The timely consideration of Nicolae IORGA (1937), that the Kipchak Turkic influence may not

⁴ Emil SUCIU I, 361-471 and 469-471.

⁵ On the surmised symbiosis of the Vlaks and the Pechenegs and the documented shared territories, as the *silva Blacorum et Bissenorum* 'forest of the Vlaks and Pechenegs' (Adreanum, 1224) see VÁSÁRY 2005: 28.

⁶ An important note to be made here is, that the Ottomans left no significant traces in North Danubian toponymia, opposite to Kipchaks, the scarce Turkic toponymia in alpine regions (e.g. *Cumandău* Mt. << *kuman tağ(i)* 'Cuman mountain', *Ceahlău* peak << *caḡla* 'a predatory bird') may reflect the establishment of mountain settlements and outposts by Turkic settlers on these sites utterly alien to those inhabited by their fathers (Iorgu IORDAN cited by RÁSONY László 1981). On the similar phenomenon of a steppe transhumance triggering major changes within a mountain based pastoral economy see the case of South-East Turkey (Michaël THEVENIN 2011: 11).

be confined to North Danubian territories was later supported by Petre DIACONU (1970), István VÁSÁRY (2005) and Victor SPINEI (2009). Although the nature of the Ottoman dominance in the centuries to come greatly differed in the geographical Balkans and the Romanian principalities, the Ottoman influence is a largely common feature of the entire Balkan language area. Hence we shall set apart a number of Romanian Turkisms pertaining to pastoral terminology from all chronological layers based on our diachronic linguistic researches as a restrained study sample to deduce cultural historical conclusions. In our work we apply the theoretical framework introduced into the field of Turkic linguistics by JOHANSON 1999, 2002, employ data from all fundamental works on Turkic copies in Romanian (Heinz F. WENDT 1960, Vladimir DRÎMBA 2011, Emil SUCIU 2009-2010 etc.) and cognates from the entire Balkan Sprachbund to render a cultural historical analysis according to the model of László RÁSONYI 1981 and SUCIU 2009.

To fathom the actual depth of Early Turkic influence on local societies through this traditional craft we shall make a short evaluation of our sample's semantic properties. Some elements of our illustrative vocabulary pertain to the semantic field of inhabitation: *cătun* 'settlement smaller than a village; temporary settlement'⁷, *hălăciugă* 'a

⁷ *cătun* [kätun] 'settlement smaller than a village; temporary settlement' ← MK **qotun*; Cf. MT. Chag. *qutan* 'Stieglitz, Mondhof, Wiedeplatz' (ÇOWÖ II, 316), *qotun* 'Hürde (für Schafe), Hof (um den Mond)' (ZENKER 712.), *qotanlap* 'Ağıllayup ve hâle bağlayup dimektür ki Luṭfi eş'ârında gelür' (Abuşka 406), Kalm. *χot*, *χotŋ* 'ahır' (RAMSTEDT 190) Mo.

temporary shelter made by branches'⁸, *cocioabă* 'small hut'⁹, *otac* 'temporary shelter for humans and animals'¹⁰. Denoting different types of dwellings, acquired by transhumant groups in historical times, as many other terms characteristic to this pastoral culture these words have become archaic and regional. A term that spread with the Mongolian influence among Kipchak groups, *cătun*, is exhibiting the widest spread of them. Once denoting the temporary settlements established by the local auxiliaries of the Ottoman troops, it is slowly being confined to historical works and regional speech. *Cocioabă*, by all language historical arguments seems to be a fairly old Kipchak loan.

The other semantic group gathers stems denoting tools and objects employed by animal husbandry: *angâș*, *angâșlă* 'a cart with ladder on the

xota(n), *xotu(n)* 'city, village etc.' (LESSING 972). Balkans cognates: Sb. *katun*, Gr. κατοῦνα, Bg. *katun*.

⁸ *hălăciugă* [*hălăciugă*] 'a temporary shelter made of branches'

← MK *alaçuq* 'bungalow'; Cf. OT *alaçu*., *alaçuq* 'tent, hut' (ED 129); MT. Chag. *alaçuk* (ED 129), Kip. *alaçu*, *alaçuk* 'hut made of branches' (TOPARLI 6); TT *alaçık* 'göçebe çadırı' (TIETZE 64); T → ORu. *alaçuga* > Ru. *laçuga* 'id' (VASMER II,21, DRÎMBA 300-1).

⁹ *cocioabă* [*koçqabă*] 'small hut' ← MK *köç oba* 'nomad family'; Cf. MT. Ott. *göçer oba* 'göçebe halk, aşiret' (TARAMA 95, 434), *göçebe* 'Nomade' (ZENKER 767) (HAȘDEU 1886: 13; ȘĂINEANU 1900: 1, 328).

¹⁰ *otac* [oták] 'temporary shelter for humans and animals' ← Ott./MK *otaq* 'temporary shelter'; Cf. OT *ota:γ*, *oda:γ* 'a small temporary building' (ED 46), MT: Ott. *otaq*, *otağ* 'çadır, büyüklere özgü çadır' (TS 158, 164) ← Chag. *otaγ* 'Zimmer, Zelt' (ÇOWÖ 152), Kip. *otak* 'çadır' (TOPARLI 206) CTat. *otaw* 'cameră, încăpăre, odaie; iurtă, cort' (MURAT 309), KBlk. *otov* 'oda' (TAVKUL, 313). (ȘĂINEANU I, 274; WENDT 51-2; TMEN II, 489; LZ 351; SUCIU II, 549; SUCIU 2011: 16).

side'¹¹, *arcan* 'lasoo, rope used to seize animals, cattle'¹², *baltác* 'ax'¹³; *burduf* 'animal stomach;

¹¹ *angâş* [angiş], *angâşlă* [angişlă] 'a cart with ladder on the side' ← Tat. *anyış*, *anyışlı* 'id.' Cf. MK *angıç*, *angç* 'marche, gradin, tabouret' (TRYJARSKI 67), *ančik*, *angič* 'merdiven' (TOPARLI 9). TT *angıç*, *ankıç*, *ankış* 'Harman zamanı, fazla sap yüklemek için okuz ve at arabalarının iki tarafına konan tahta parmaklıklı kanat' (DS 265); Gag. *angič*, *angiş* 'arabanın yan tarafı, yan takıları' (GaTüSü 13-4), 'bort voza (arby)' (GRMSI. 48), D.Tat. *angiş* 'angiç' (TTRSö 23). (HASDEU II, 72; ŞAİNEANU 1, 395; DER 39; DRİMBA 274; SUCIU II, 48).

¹² *arcan* [arkán] 'lasso, rope used to seize animals, cattle' ← MK *arqan* 'id'; Cf. Gag. *arkan* 'arkan, petlja' (GRMSI 53); Tkm. *arkan* 'arkan', (TuRSI 51); Nog. *arkan* 'arkan, verjovka, tolstaja verjovka' (NRSI 46); KBalk. *arqan* 'verjovka, bečeva, kanat, čal, čalka, lasso' (KBRSI 74); DTat. *arkan* 'kalın, uzun sicim' (TTRSö 46); Tat. *arkan* 'akan, kanat' (TaRSI). Further cognates: Hu. *árkány* 'pányva (kötél)' ← Cum (MÁNDOKY 1993:98-100); Ru. *arkan* 'Fangstrick, Wurfsclinge' (VASMER I, 24); Ukr. *arkan* 'hurok, lasszó, pányva, árkan' (UMSZ 8); Bg. *arkan* 'hajitópányva, lasszó' (BMSz 16); Pol. *arkan* 'lasszó, hurok' (LMSz 18). (ŞAİNEANU 1, 24; WENDT 10-2 LZ 140-3 SUCIU 2010: 16)

¹³ *baltág* / *baltác* [baltak /baltag] 'ax' ← MK **baltaq* / *baltag* 'id' [*balta* 'ax' + Dimm. Suf. +(A)K]. Cf. OT. *baltu*: (*balto*: (ED 333); MT. Chag. *baltaq* (ZENKER 170), Cum. *balta*, *baltuçaq* 'id' (GRØNBECH 48), Kip. *balta* (ATALAY 147). Other cognates: MRo. *baltac*, *baltijă* 'id', Bg. *baltija*, Alb. *baltë* ← Ott. *balta*. (ŞAİNEANU 1, 37, WENDT 56, LZ 218, SUCIU 2011, 143)

bag'¹⁴, *butuc* 'clump of tree'¹⁵, *buturúgă* 'clump of tree, log'¹⁶; *capcană* 'trap'¹⁷, *cociorvă* 'hooked tool, used to scoop out the ash or the coal from the oven'¹⁸, *coroabă*, *coroagă* 'dry log, worthless,

¹⁴ *burduf* 'animal stomach; bag' ← MK **bordov*, **bordoχ* [← MMo *borda-* 'to fatten an animal' < **bor* + Suf. *-dA* + *G*]; Cf. Chag. *borda-* 'dick und fett sein, nährend', *burdaq*, *borday* 'fett, dick' (ÇOWÖ 31, 35); Mo. *bortugu* 'tub, small wooden bucket; flask made of leather; cylinder, empty cartridge, cartridge case' (LESSING 120, 121); Kalm. *bort'ya*, *bort'xa* 'eine lederflasche (für getränke); kumysflasche', *borda-*; *bordu*: 'gemästet, dick und fett' (RAMSTEDT 51, 52). Other cognates: ?Alb. *burdă* 'bag' (OREL 42), Aro. *burdă*, *burdhă* 'large bag made of hemp', Ru. *burdjuk* 'lederner Wasserschlauch' (VASMER 147, RAMSTEDT 52), Po. *burdziuk* (DENSUSIANU: 349; KINCSES 238) ¹⁵ *butúc* /*butúg* [butúk / butúg] 'clump of tree' ← MK but 'thigh' + Ro. Dimm. *-uc*; Cf. OT *butik* / *butak* 'the branch (of a tree)' (ED, p.301); MT *butaq* 'Zweig' (BROCKELMANN p.45); Cum. *butak* 'Zweig' (GRØNBECH70); RT *budak*, *bud* 'thigh' + (a)k Dimm. (TIETZE I, 318) (ŞAINEANU I, 65; LZ 246)

¹⁶ *buturúgă* 'log' ← MK **butur-* 'to chop (wood)' *-(X)g* Dev.N. suf.; Cf. OT *butur-* Gak Dev.N. (DLT I, 502), MT *buturyaq* 'Dorn in Pistaziengestalt mit Haken zum zusammenhalten des Kleide' (BROCKELMANN 45) (DENSUSIANU 250)

¹⁷ *capcănă* [kapkănă] 'trap' ← MK *qapqan* 'id.' [*qap-* 'to grasp, or seize + Dev.N. Suf. *-GAn*]; Cf. MT. Chag. *qapqan* 'Schlinge, Falle' (ZENKER 674); Kip. *qapan* 'fak, tuzak' (İZBUDAK 27); Ott. 'qapan' 'Falle, Schlinge, Fangnetz', *kapanca* 'Falle, Schlinge' (ZENKER 690); Sag, Kojb, Katsh. *qapqan* 'eine Falle, Schlinge (zum Einfangen und Todten der Tiere)' (RADLOFF 2, 420). Other copies: Ru. *kapkan* 'Fussangel, Falle, Schlinge' (VASMER); Ukr. *kapkan* 'id.' (UMSz 156); Ma. dial. *kaptány* 'id' ← Cum. (MÁNDOKY 1971: 382) (ŞAINEANU I, 87; WENDT 1960: 155, TMEN III, 1428; MÁNDOKY 1971, 382, SUCIU 2011, 17)

¹⁸ *cociorbă*, *cociorvă* [kočórbă, kočórvă] 'hooked tool, used to scoop out the ash or the coal from the oven' ← MK *köçürme* (*oçuk*) 'portable fireplace' / **köçürge* 'id'; Cf. OT *köçürme oçuk* 'bir yerden öbür yere göçürülebilin ocak'; (DLT 1, 490-1). Other cognates: Ru. *kočárga*, Rut. *kočerga*, *kočerha* (← Ro.), Pol. *koczarga*, Hu.dial. *kocsorba* (← Ro.).

shapeless object'¹⁹ and finally *zǎlug* 'a chain strengthened with wire'²⁰. This group is still easier to trace as they have entered the general terminology of handicrafts, as *baltac*. In fact *butuc* and *buturugă* are so widely documented, that dictionaries still often list them as autochthon, while the future of *cociorvă* is just as precarious as the subsistence of the traditional fireplace it initially seems to have denoted according to the language historical clues.

Words like *aláciu* 'speckled'²¹, *barágă* 'alpha wolf, furry dog'²², *ceahlău* 'a bird of prey; the name of a peak in the Oriental Carpathian

¹⁹ *coroabă* [korqabă], *coroagă* [korqagă] 'dry log, worthless shapeless object' ← MK *quruγ* 'dry (object)'; Cf. OT *kurūğ* (kurī:ğ) 'dry', with extended metaph. meanings' (ED 652-3) MT. MK. *quruğ*, *quri*, *quru*, *körü* 'kuru, yaş olmayan' (TOPARLI 159, 164), Ott. *quru*, *quri* 'trocken, leer, eitel, gesmacklos, matt, schwach, albern' (ZENKER 716), Chag. *quruğ*, *quruq* 'sec, bâton, morceau de bois sec' (PC 428);

²⁰ *zǎlug* 'a chain strengthened with wire' ← MT so: 'lock, chain' + *lUq*; Cf. OT so: (← Ch. so: ED 781); TT dial. *solamak* 'tutmak, tutuklamak', *suluk* 'at dizginlerinin altındaki zincire takılan halka' (DS 3660, 3692); Alt. *suluk* 'gem', *sulukta* 'gemlemek, dizginlemek' (ATSö 158).

²¹ *aláciu* [*faláçu*] 'speckled' ← MK *alaç(a)* 'id'; Cf. MK *alaça* (GRONBECH 34, HOUTSMA 52), Chag. *alaça* 'id' (ÇOWö 9); TT *alaca* 'id' (TIETZE 64) DTat. *alaca*, *alaş* 'alaca' (KARAHAN 2011: 60, 63). Other cognates: Hu. *alacs* 'pied (of an animal's coat)', Mo. *al^c* 'id' (RAMSTEDT 6), Ru. *alaça*, *alaca* 'gestrefter seidener oder halbseidener stoff' (VASMER I, 10-1); (ŞĂINEANU II, 13; VASMER 10; LZ 132; WOT I, 59; SUCIU II, 17)

²² *barágă* 'alpha wolf, furry dog' ← MK *baraq* 'furry shepherd dog'; Cf. OT *baraq* 'çok tüylü köpek' (DLT I, 377), Kip. *barak* 'çoban köpeği' (ATALAY 148), *qılbarq* 'tüylü av köpeği' (CAFEROĞLU 1931), *barak* 'tüylü bir cins köpek' (İZBUDAK). Hu. *barág* ← Cum. (HAŞDEU III, 185; LZ 221; MÁNDOKY 1993: 117-20)

Mountains'²³, *ciul(ă)* 'one eared animal'²⁴, *comúr* 'dark colloured (of cattle)²⁵, *dăulá* 'to get exhausted, to faint'²⁶, *oacăr* 'white sheep with a black dot at blaze on its nose'²⁷, *tamazlâc* 'cattle'²⁸ are all

²³ *ceahlău* [çaxlăw] 'a bird of prey; the name of a peak in the Eastern Carpathian mountains' ← MK. **čaxla*, **čaxlaw* 'a bird' [< *ča:γ* + *lak*]; Cf. Cum. *çayla*- 'schreien' and *çaxat*- 'krähen' (GRØNBECH 57, 72); OT *çaylak* "'kite', from *çay*, which also refers to some other birds" (ERDAL 1991: 89-90), TT *çaylak* 'küçük kuşları ve sican gibi hayvanları avlayan yırtıcı bir kuş' (çay+lak, TS), *çağlak* 'yırtıcı kuş, caylak' (DS 3, 1037)

²⁴ *ciul(ă)* [çulă] 'one eared animal' ← ?MK. **çula*, **çulaχ* /Sb. *çula(v)*; Cf. OT **çul*- 'to lack a body part' > OT *çoluy* 'one eyed' [>> TT *çolak*, Alb. *tsoljak*, Bg., Sb. *çolak* 'mutilated', Hu. *csolák*]

²⁵ *comúr* [komur] 'dark colloured (of cattle)' ← Tat. ← Gag. *komur* 'id'; Cf. OT *qoγur* 'chestnut (a horse's coat)' (ED 639) Gag. *komur* 'buryj' (GRMSl. 278); TT *konur* 'esmer, açık kahverenginde olan' (TS 733); Tkm. *goγur* "buryj" (TuRSl.187); Bashk. *kuñir* "buryj" (BaRSl. p.348); Krg. *qoγur* "tjomno – buryj, smuglyj" (KiRSl. p.403); Nog. *koñir* "tjomno buryj, rusyj" (NoRSl. 173) etc. (DRIMBA 61; SUCIU II, 268)

²⁶ *dăulá* Reg. 'to get exhausted, to faint' ← MK. **dowla-* /*dohla-* 'to stumble', Cf. MT *duγulan* 'lahm, krüppel' (ÇOWö 59), *doğolan* 'boiteux' (PC 321) MMo *doğolan* 'id.' < **doğola-ng* (KINCSES 240). Contemporary data: ETu. *doqulda-*, *doquldä-* 'to walk in a dangling way' (JARRING 87); Yak. *doğolon* 'topal, aksak' (← Bur. Man. *doxolon*; PEKARSKIY 261); Kalm. *doγlxa* 'hinken', *doγlḡ* 'hinkend' (RAMSTEDT 93), Mo. *dogul-*, *dogula-* 'to limp, be lame' (LESSING 257). Aro. *dăuledz* 'deşela, speti' (DARo. 381).

²⁷ *oacăr* [oăkăr], var. *oakăn(ă)*, *oakără* 'white sheep with a black dot or blaze on its nose' ← ?MT **okar*; Cf. OT *ugar at* 'alında akı olan at' (DLT I, p.53) [← Ar., ED 89]. Other cognates: Aro. *oacărănă*, *oacărnu*, *okren(ũ)* (← ?Bg.) Bg. *vakyl* and Alb. *vakër*, Hu. *vakara*.

²⁸ *tamazlâc* [tamazlîk] 'cattle; the entire cattle stock belonging to a farm' ← Tat. *tamazlıq* 'breeding cattle'; Cf. TT *damızlık*, dial. *damazlık*, *damızlıχ* 'id' (TS, DS); Gag. *tamazlık*, *tamaχlık* 'plemja, plemennoj; rod, poroda' (GRMSl); DTat. *tamizlık* 'damızlık', 'animal de prăsilă' (TTRSö). Other cognates: Mro.

connected to the animal sphere. As we have seen in the case of other languages affected by the practices of animal husbandry pursued by Turkic peoples, colours of animals coat have found several entries. On the other hand, *tamazlık*, in use alternating with its Oghuz cognate (*damazlık* / *damızlık*) around the same restricted East Balkans – coastal area, but otherwise obscure in the Turkic world is thus a true Balkanism.

Terms denoting concepts of the natural environment are *bărăgan* ‘broad plane, the name of the Great Romanian Plain’²⁹, *bulhak* ‘little mire, mudhole’³⁰, *tighină* ‘uncultivated field’³¹, while *chîndie* ‘afternoon’³² is a typical pastoral archaism.

dămuzlok ‘tămazlâc, animal de prăsilă’ (CAPIDAN 103), Aro. *tămăzlık* (iden), Bg. *damazlık* ‘tenyészállat’ (BMSz 147), *damazlık*, *tamazlık* ‘domašni životni ili ptiči, otgeledani v k’šči’ (Rečnik). (ŞĂINEANU II, 347, SUCIU 2011, 17; I, 28)

²⁹ *bărăgan* ‘broad plane, the name of the great romanian plain’ ← MK **boragan* ‘storm’, **buragan tüzlği* ‘wide, stormy plain’ ← MMo *borayan* ‘storm’ [**bora-gan*]; Cf. MT Chag. *borayan* ‘wirbelwind, überschwemmung, welle’ (ÇOWö 31); TT *buragan* ‘güçlü esen rüzgar’ (TS 327), Tkm. *boragan* ‘buran, purga, metel’ (TuRSI 106). (HAŞDEU III, 183-4; ŞĂINEANU I, 12; DRÎMBA 276; KINCSES 238)

³⁰ *bulhak* ‘little mire, mudhole’ ← MK *bulyaq* [*bulya*:- ‘to stir’ + suff. -(O)k]; Cf. OT *bulyak* ‘confusion, disorder, confused, disorderly’ (ED 336); MT Chag. *bulyaq* ‘trouble, confusion, tumult; trouble, agite, renverse’ (ZENKER 225); Kip. *bulyaq* ‘verwirrung’ (GRÖNBECH 68); *bulgak* ‘bulanak’ (ATALAY 157), TT *bulav*, *bulaf* ‘sulu camur’ (DS 2, 784);

³¹ *tighină* ‘uncultivated field’ ← MK *tegin* ‘empty unused (field)’; Cf. DTat. *tegin*, *tekin* ‘boş, içinde kimse bulunmayan, sakin’, TT *tekin* ‘işten çıkarılmış (kimse)’, *tekine* ‘boşuna, nedensiz’ (DS 3865).

³² *chîndie* [k’indje] ‘afternoon’ ← MK *kindä* ‘afternoon, evening prayer’; Cf. OT **ekkinti* ‘second’ (ED 111), MK *ikkindi* ‘ikindi’ (ATALAY 176) TT *ikindi* ‘Öğle ile akşam

The first one, a mongolism in its time entered with a number of Turkic toponymia that persist on the Southern Romanian region (ȘĂINEANU 1900: I, 13, DRÎMBA 276) where once Pecheneg and Cuman nomads lead their transhumant life.

To demonstrate the effect of the Turkic cultural addition to the hierarchical contexture of the patriarchal pastoral societies we quote *ciobán* ‘shepherd’³³ and *ortomán* ‘wealthy shepherd’³⁴. The first one became the widespread term for ‘shepherd’ from the Balkans to Poland and much ink has been spilt on its origin in the outer-Carpathian Romania, where it has gained prevalence and based on the convincing argumentation of LZ we may rightly assume its Cuman origin.

Today the future of this craft with its every material and intellectual utility looks gloomy, with some of these words becoming more archaic and others survive entering new spheres of employment. Some have been replaced by Ott. copies adopted from the 16th century on. As I said, this chronological group of Turkisms has been assessed in an ample study by SUCIU most recently, but let us enter a couple of examples of this group: *arcaci* ‘a

arasındaki zaman dilimi 2. ikindi ezam 3. ikindi namazı’ (TS 948-9) (ȘĂINEANU I, 49, II, 114; LZ 164).

³³ *ciobán* [çoban] ‘shepherd’ ← MK *çoban* ‘id’; Cf. MK *çoba:n* ‘id’ (TOPARLI 52), Chag. *çopan* ‘id’ (ÇOWÖ 48), TT *çoban* ‘id’ ← Pe. *ço:ba:n*, *ço:pa:n* (TIETZE 458). Other cognates: Alb. *çoban*, Bg., Sb. *čoban*, Rut. *čaban*, Pol. *czaban*, Ru. *čaban* ← Ott. /CTat.; Hu. *csobán(y)* ← Ott., Ro. (ȘĂINEANU II, 128, WENDT 137, LZ 170; SUCIU 2011: 16, VASMER III, 297)

³⁴ *ortomán*, *iortomán* ‘wealthy shepherd’ ← MK **ortoman* (*çoban*) [orta ‘middle’ + suff. +mAn] (DRÎMBA 317-8; SUCIU 2011: 16,)

pen'³⁵, *capance* 'trap'³⁶, a late cognate of the earlier mentioned *capcană*, *câșlă* 'winter dwelling'³⁷, *danga* 'cattle-brand'³⁸, *dârloágă* 'weak, old horse of no value' ultimately a cognate of *turlac* 'dazed by alcohol; perplexed, inexperienced youngster, ridiculous, stupid'³⁹, *perdea* 'shelter for sheep in the winter'⁴⁰, *vechil* 'the head of the shepherds tending a single flock'⁴¹.

Globally, that is considering the entire corpus, on the scale established by THOMASON and KAUFMAN (idem 1988: 74-95) the intensity of copying was the lowest as so far we have established the adoption of mere lexical elements from before the Ottoman Era. However, as we have shown this influence proved particularly strong upon the main domains of intercultural contacts, one of which being the reviewed domain of transhumance, incontestably a fundamental a cultural contact area that preserved substantial archaisms for the cultural historian. Also, a point to

³⁵ *arcaci* 'a pen' ← Ott. *arkaç* (SUCIU I, 408; II, 51).

³⁶ *capance* [kapance] 'trap' (for catching birds) ← Ott. *kapanca* 'id.' (ȘĂINEANU I, 87; WENDT 155, SUCIU 2011: 17).

³⁷ *câșlă* 'winter dwelling' ← Ott. *kışla* 'garrison, farm' (SUCIU I, 408, II, 186).

³⁸ *danga* 'cattle-brand' ← Ott. *damga* 'id' (SUCIU I, 408; II, 286).

³⁹ *dârloágă* [dîrloágă] (reg.) 'weak, old horse of no value' (ȘĂINEANU II, 369-70) and *turlac* [torlak] 'dazed by alcohol; perplexed, inexperienced youngster, ridiculous' Cf. TT dial. *torlak* 'tor; güzel, genç, yakışıklı; donsuz, çıplak' (DS 3970) *dorlak* 3 'tembel'; *dorlak* 4 'donsuz' (DS 1564); *durlak* 'anaforcü, asalak' (DS 1605).

⁴⁰ *perdea* 'shelter for sheep in the winter, secluded place' ← Ott. *perde* (VERESS 1926: 201, SUCIU II, 588).

⁴¹ *vechil*: 'the head of the shepherds tending a single flock' ← Ott. *vekil* 'a dignitary' (VERESS 1926: 134; SUCIU II, 795).

be considered is that the adoption of Turkic copies in Balkans languages is hindered by significant phonetic and structural differences between the recipient and donor codes.

Summary

The important assumptions to be made are the following: 1. due to proximity in lifestyle the borderland areas and transhumance provided the perfect scenery for the Turkic settlers to sustain their ethnocultural character longer before total acculturation, long enough to leave a trace in this very cultural niche, unlike in urban areas or the military elite, where the newcomers were more susceptible to assimilation; 2. much has been written about the utterly conservative nature of this culture, and how it gathers the cultural remains pushed to the periphery layer after layer⁴². We can state that pastoral culture has been of paramount importance for the survival of this cultural heritage, and quite obviously their bearers instrumental in its spread in every site of their transhumant peregrination and further (SPINEI 228)⁴³. Actually, on the grounds of the above findings concerning the life and crafts of the reviewed societies, it can fairly

⁴²To name a good example, the entire life's work of Vilmos DIÓSZEGI is full of arguments on this matter (see most significantly *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*, 1958); on its impact in the South Romance case see for instance Ionel MICLE 2013: 32.

⁴³ It has been reported in the 15th century, that no boundaries – political or geographical, Danube or Carpathians could withstand the penetration of shepherds practicing this most ancient of crafts (I. MOISE 1993: 138). On the documented routs of Romanian and Aromanian transhumance see Ionel Calin MICLE 2013: 30, Caroline JULER 2014: 5-6.

be stipulated that the role of transhumants - with not only shepherds but sometimes entire communities migrating between the sites (Alexandru ROSETTI 1986:190) – were the most important transmitters of these cultural goods.

Furthermore, when evaluating the results of our study one must keep in mind, that this lexical corpus was selected from a delimited and continually shrinking vocabulary. While trying to estimate just how big an impact the steppe newcomers exercised on the discussed varieties we may have an important clue: the Cuman-Pechenek – “middle” - layer of Turkic copies in Hungarian, settled during the same centuries as the Middle Kipchak inheritance of Romanian, and possibly Balkans languages. Due to the decades-long dedicated researches of Julius NÉMETH, Louis LIGETI, István MÁNDOKY KONGUR, András RÓNATAS and others, Hungarian is the one language in the region where this subject has been systematically tackled, yielding results that were on occasion made use of by DRÍMBA before us on this field. Summarising the results, VÁSÁRY enumerates up to around 50 words of more or less established Cuman background (VÁSÁRY 2013: 227-243; not a large sum, considering that the language survived all throughout the Medieval Hungary as Ottoman emissaries reported). Not surprisingly these words most characteristically describe concepts of the pastoral surroundings⁴⁴: a most fertile area of

⁴⁴Some of the examples we chose to illustrate this are in fact cognates of Romanian lexemes reviewed above, copied independently by Hungarian from Cuman: *árkány* [árkãñ] *Kunság* dial. ‘a type of lasso’ (WOT I, 74), *barág* [bãra:g] ← Cum. ‘furry shepherds’ dog’ (WOT I, 98), *csolák* [čolāk],

intercultural contacts before - and one that preserved terms of the often more erudite ancestral transhumance of the new settlers after acculturation.

List of Abbreviations

- Alb.: Albanian
- Alt.: Altai language
- Ar.: Arabic
- Arch.: archaic
- ARo.: Aromanian
- Az.: Azerî
- Bash.: Bashkir
- Bg.: Bulgarian
- Bur.: Buryat
- CC : Codex Cumanicus
- Ch.: Chinese
- Chag.: Chagatai
- CTat.: Crimean Tatar
- Cum.: Cuman
- Den.: Denominal

csollák [čollāk] dial. ‘squint-eyed, blind in one eye, one-armed, one-legged’ (WOT I, 250); *daku* [dāku] *Kunság* dial. ‘a short fur coat’ (WOT I, 284); *kamcsi* [kāmēi] Cum dial ‘whip, lash’ (WOT I, 284); *kapkány*, *kapkantyú* ‘trap’ (← Cum., in Greater Cumania; MÁNDOKY 1971: 382); *kömődörög* [kömö:dörög] ‘breast strap’ ← Cum. *kömlüdüük*; RÁSONYI 1956: 436, idem. 1966: 91; MÁNDOKY 1993: 109); *tőzeg* ‘dried dung’ ← Cum **tezāk* | EOT *täzāk* (WOT II, 347).

Der.: derivate

Dev.: deverbal

dial.: dialectal

Dim.: Diminutive

Dobr.: Dobrudja

DTat.: Dobrudjan Tatar

EOT: East Old Turkic

ETu.: Eastern Turki

Gag.: Gagauz

Gr. - Greek

Hu.: Hungarian

Katsh. – Katshintsk dialect

Kalm.: Kalmyk

KBlk.: Karachai-Balkar

Kip: Kipchak

Koib.: Koibal dialect

Krg.: Kirghiz

Man.: Manchu

MK: Middle Kipchak

MMo – Middle Mongolian

Mo.: Mongol

MRo.: Megleno-Romanian

MT: Middle Turkic

N.: Nominal

Nog.: Noghai
 ORu.: Old Russian
 OT: Old Turkic
 Ott.: Ottoman
 Pe.: Persian
 Pol.: Polish
 reg.: regionalism
 Ro.: Romanian
 Ru.: Russian
 Rut.: Ruthenian
 Sag.: Saghai dialect
 Sb. : Serbian
 suf.: suffix
 T: Turkic
 Tat.: Tatar
 Tkm.: Turkmen
 TT: Turkey Turkish
 Ukr.: Ukrainian
 var. - variant
 Yak.: Yakut language

Bibliography

Abuşka – GÜZELDIR, Muharrem (2002). *Abuşka Lüğati*. Unpublished PhD. thesis written at the Atatürk University, Erzurum, Turkey.

ATALAY, B. (1945). *Ettuhfet-üz-zekiyye fil-lugat-it-türkiyye*, Istanbul.

ATÜSÖ.: *Altayca – Türkçe Sözlük* (Ed. GÜRSOY-NASKALI et al.). Ankara 1999.

BARSL.: *Başkirsko -russkij slovar'*, Moskva – 1958.

BMSz.- *Bolgar-magyar szótár* (ed. BÖDEY, J.), Budapest, 1956.

BROCKELMANN, C. (1954). *Osttürkische Grammatic der islamischen Literatursprachen Mittelasiens*, E.J. Brill.

CAFEROĞLU, A. (1931). *Kitâb al-Idrâk lil-lisân al-Atrâk*. Istanbul.

CAPIDAN, Th. (1936). *Meglenoromânii III: Dicţionar meglenoromân*. Bucureşti.

ÇOWÖ: *Şejḫ Suleyman Efendi's Çağataj-Osmanisches Wörtetrbuch* (Ed. KÚNOS, I.); Budapest 1902.

DARo: CUNIA, T. (2010). *Dictsiunar a limbâljei armânească*.

DENSUŞEANU, O. (1901). *Histoire de la Langue Roumaine*; Paris.

DER: CIORĂNESCU, A. (2002). *Dicţionarul etimologic al limbii române*. Bucharest.

DIACONU, P. (1970). *Les Petchénègues au Bas-Danube*. Bucharest.

DIÓSZEGI, V. (1958). *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*, Budapest.

DLT: Atalay, B. (1943). *Divanii Lugat- it – Türk*. Ankara.

DRÎMBA, V. (2001). *Cercetări etimologice*, Etymologica 8, Bucureşti.

DS.: *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. Ankara, 2009.

ED: CLAUSON, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford.

ERDAL, M. (1991). *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexikon*. 1-2. Wiesbaden (Turkologica 7).

GaTüSö – *Gagauz Türkçesinin Sözlüğü* (ed. N.A. BASKAKOV et al.), Ankara 1991.

GRMSl.: *Gagauzsko - russko - moldavskij slovar'* (ed. BASKAKOV, N. A.) Moskva – 1973.

GRØNBECH, K. (1942). *Komanisches Wörterbuch. Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus*, Kopenhagen.

HASDEU, B. P. (1886-1898). *Etymologicum Magnum Romaniae*, 4 vols. Bucureşti.

HOUTSMA, M. T. (1894). *Ein Türkisch - Arabisches Glossar nach der Leidener Handschrift*, E. J. Brill.

IORGA, N., (1937). *Histoire des Roumains et de la Romanité Orientale I-III*. Paris.

İZBUDAK, V. (1936). *El-İdrâk Haşiyesi*, TDK, Istanbul.

JARRING, G. (1964). *An Eastern Turki Dialect Dictionary*. Lund.

JOHANSON, L. (1999). The Dynamics of Code-Copying in Language Encounters. In: *Language Encounters Across Time and Space* (Ed. BRENDAMOEN, B. et al.). Oslo - pp. 37-62.

- - (2002). *Structural Factors in Turkic Language Contacts*. Richmond, Surrey.

JRSL.: *Jakutsko – russkij slovar'* (ed. SLEPCOV, P.A.) Moskva, 1972.

JULER, C. (2014). După coada oilor: Long-Distance Transhumance and its Survival in Romania. In: *Pastoralism: Research, Policy and Practice* 4:4
(<http://www.pastoralismjournal.com/content/4/1/4>. 01.06.2017).

KARAHAN, S.O. (2011). *Dobruca Kırım Tatar Ağzı Sözlüğü I-III*. Köstence.

KBRSL.: *Karačaevo - balkarsko - russkij slovar'* (ed. TENİŞEV, E.R.) Moskva – 1989.

KINCSES NAGY, É. (2009). *A csagatáj irodalmi nyelv mongol elemei*. Unpublished PhD dissertation. University of Szeged.

KiRSL.: *Kirgizsko - russkij slovar'* (ed. JUDAHIN, K.K.) Moskva – 1965.

LESSING, F.D. (1960). *Mongolian – English Dictionary*. Berkeley and Los Angeles.

LMSz – *Lengyel-magyar szótár* (szerk. CSORBA, T.) Budapest, 1958.

LZ: LĂZĂRESCU-ZOBIAN, M. M. (1982). *Kipchak Tukic Loanwords in Rumanian*. Unpublished PhD dissertation, Columbia University.

MÁNDOKY KONGUR, I. (1971). Néhány kun eredetű nagykunsági tájszó. In: *Nyelvtudományi közlemények* 63/2 (365-84).

- - (1993). *A kun nyelv magyarországi emlékei*, Karcag.

MERTENS, A. – HUBAND, S. (2004). Romanian Transhumance – the Past, the Present and Future Scenarios. In: *Transhumance and Biodiversity in European Mountains. Report of the EU-FP5 project TRANSHUMOUNT* (Ed. R.G.H. BUNCE et al.). IALE publication series nr 1, pp 155-170.

MICLE, I. C. (2013). From Carpathians to Pindus. Transhumance – a Bridge Between Romanians and Aromanians. In: *Central European Regional Policy and Human Geography* Year III, no. 1, pp. 27-33.

MOISE, I. (1993). *Transhumanța: implicații naționale*. Published conference speech presented at the event organised by the 1. dec. 1918 University and Muzeul Unirii (http://diam.uab.ro/istorie.uab.ro/publicatii/colectia_uash/annales_1/14.pdf, 02.06.2017).

MURAT, T. (2011). *Dicționar Tătar Crimean Român*. Charleston.

NRSI.: *Nogajsko - russkij slovar'* (ed. BASKAKOV, N.A.) Moskva – 1963.

OREL, V. (1998). *Albanian Etymological Dictionary*. Leiden – Boston – Koln.

PC: COURTEILLE, P. de (1870). *Dictionnaire Turk-Oriental*; Paris.

PEKARSKIY, E.K. (19945). *Yakut Dili Sözlüğü I (A-M)*. Istanbul.

RADLOFF, W. (1905). *Versuch Eines Wörterbuches der türk Dialekte I, II, III, IV* , - St. Petersburg.

RAMSTEDT, G.J. (1935). *Kalmükisches Wörterbuch*, Helsinki.

RÁSONYI N. L. (1956). Köncsög és Kötöny. In: *Emlékkönyv Pais Dezső hetvenedik születésnapjára (435-462)* (ed. BÁRCZI, G. et al.), Budapest.

- - - (1981). *Hidak a Dunán*. Budapest.

Rečnik: *Rečnik na b`lgarskija ezik* (ed. NIČEVA, K. et al.), Sofija, 1981.

ROSETTI, Al. (1986). *Istoria Limbii Române I*, București

SPINEI V. (2009). *The Romanians and Turkic Nomads North of the Danube Delta from the Tenth to the Mid-Thirteenth Century*. Leiden – Boston.

SUCIU, E. (2009-10). *Influența turcă asupra limbii române I-II*; București.

- - (2011). *101 cuvinte de origine Turcă*, București.

ȘĂINEANU, L. (1900-1901). *Influența orientală asupra limbei și culturei române*. București.

Tarama: *Yeni Tarama Sözlüğü*; (szerk. DİLÇİN, C). Ankara 1983.

TaRSI: *Tatarsko - russkij slovar'*, Moskva – 1966.

THEVENIN, Michaël (2011). Kurdish Transhumance: Pastoral Practices in South-East Turkey. In: *Pastoralism: Research, Policy and Practice*, 1:23 (<http://www.pastoralismjournal.com/content/1/1/23> . 10.05.2017).

THOMASON, S. G., KAUFMAN, T. (1988). *Language Contact, Creolization and Genetic Linguistics*. Berkeley – Los Angeles – London.

TIETZE, A. (2002). *Tarihi ve etimolojik Türkiye Türkçesi lugatı I*, Istanbul-Wien.

- - (2009). *Tarihi ve etimolojik Türkiye Türkçesi lugatı II*, Istanbul.

TMEN: DOERFER, G. (1975). *Türkische und Mongolische Elemente ins Neupersischen*. Wiesbaden.

TOPARLI, R. (2003). *Kıpçak Türkçesi sözlüğü*, Ankara.

TRYJARSKI, E. (1968). *Dictionnaire Armeno-Kiptchak. D'apres trois manuscrits des collections viennoises*. Warsawa.

TTRSö: *Tatarca - Türkce - Romence sözlük*; (ed. KERIM, L. – KERIM, A.). 1996.

TuRSl.: *Turkmensko - russkij slovar'* (ed. BASKAKOV, N. A. et al.) Moskva – 1968.

TS: *Türkçe sözlük*. Ankara, 1998.

UMSz.: *Ukrán-magyar szótár* (KATONA, L.) Budapest, 1963.

VÁSÁRY, I. (2005). *Cumans and Tatars. Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185-1365*. Cambridge University Press.

- - (2013). Török jövevényszavainknak középső rétegének kérdéséhez. In: *Nyelvelmélet és kontaktológia 2* (ed. Agyagási Klára et al.). Piliscsaba, p. 227-243.

VASMER, M. (1953). *Russisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg.

VERESS, Andrei (1926). Păstoritul ardelenilor în Moldova și Țara Românească (până la 1821). In: *Memoriile Secțiunii Istorice, seria III tom VII*.

WENDT, H. F. (1960). *Die Türkischen Elemente im Rumänischen*. Berlin.

WOT: RÓNA-TAS, A. - BERTA, Á. with assistance of KÁROLY, L. (2011). *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian I-II*, *Turcologica* 84; Wiesbaden.

ZENKER, J. T.(1860). *Dictionaire Turc – Arabe – Persan*. Leipzig.

