VAKIFLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ YAYINLARI

Vakıflar Dergisi'nden Seçmeler – II

VAKIFLARIN HUKUKÎ MAHİYETİ

FUAD KÖPRÜLÜ

Hazırlayan

Yahya Kemal TAŞTAN

ANKARA 2013

VAKIFLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ YAYINLARI – 111

Vakıflar Dergisi'nden Seçmeler – II
Vakıfların Hukukî Mahiyeti / Fuad Köprülü

Yayın Sertifikası
16651
ISBN
978 – 975 – 19 – 5903 – 4
Yayın Koordinatörü
Rifat TÜRKER

Yayın Sorumlusu
Adnan TÜZEN

Genel Yayın Yönetmeni
Mehmet KURTOĞLU

Hazırlayan
Yahya Kemal TAŞTAN

Tashih
Hasan DEMİRTAŞ

Grafik Tasarım – Baskı
Dumat Ofset Matbaacılık
Bahçekapı Mah. 2477. Sok. No : 6
Şaşmaz / ANKARA
Tel : 0312 278 82 00

İsteme Adresi
Vakıflar Genel Müdürlüğü
Kültür ve Tescil Daire Başkanlığı
Atatürk Bulvarı No : 10 Ulus / ANKARA
Tlf : 0 312 509 60 00 Faks : 0312 324 47 22
Mail : vakiflaryayin@yahoo.com
www.vgm.gov.tr

Ankara – 2013

YAHYA KEMAL TAŞTAN

1976 yılında Reutlingen'de doğdu. İlk, Orta ve Lise tahsilini İstanbul'da tamamladı. Lisans eğitimini Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde (1998), Yüksek Lisansını "Abdurrahman Şeref ve Eserleri" teziyle Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih (Yakınçağ) anabilim dalında tamamladı (2004). Doktorasını "Türk Milliyetçiliğinin Sembolik Kaynakları" teziyle Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih (Yakınçağ) anabilim dalında tamamladı (2010). Halen Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Sosyal, Ekonomik ve Siyasal İlişkiler Anabilim Dalında Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır. Milliyetçilik, tarihyazıcılığı ve seyahatnâme ilgi alanlarındandır. Eposta: tarihsinas@gmail.com

İÇİNDEKİLER

Takdim / 7
Önsöz / 11
Mehmed Fuad Köprülü / 15
I. Fecr-i Âti Encümen-i Edebîsi ve Fuad Köprülü / 18
II. Fuad Köprülü'nün Türkçülük Fikri ve Türkçü Çevrelerdeki Faaliyetleri / 24
III. Ziya Gökalp'in Fuad Köprülü Üzerindeki Etkisi / 85
IV. Fuad Köprülü'nün Akademik Hayatı / 91
VI. Fuad Köprülü'nün Siyasi Hayatı / 116
Mehmed Fuad Köprülü'nün Tarihçiliği ve Vakıf Araştırmalarındaki Yeri / 139
I. Köprülü'nün Tarih Anlayışı / 139
II. Köprülü'nün Vakıflar Dergisi'ndeki Makaleleri Üzerine Tahlilî Bir Deneme / 161
FUAD KÖPRÜLÜ'NÜN VAKIFLAR DERGİSİ'NDE YAYINLANMIŞ MAKALELERİ / 175
Vakıf Müessesesi ve Vakıf Vesikalarının Tarihî Ehemmiyeti / 177
Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü /185
Vakfa Ait Tarihî Istılahlar Meselesi /241
I. Mu'arrif / 245
II. Ribât / 253
Sultan Baybars'a İsnat Edilen Bir Vakfiye / 269
Bibliyografya / 281

TAKDİM

Büyük milletlerin tarihi kılıcın gölgesinde değil, kalemin mürekkebiyle şekillenmiştir. Uzun köklü bir geçmişe, güçlü bir kültür ve medeniyete yaslanmayan milletler, tarih sahnesinde varlık gösteremezler. Büyük devlet ve milletler, ilim, kültür ve sanattan beslenir. Milletler tarih sahnesinde ancak kültür ve medeniyetleriyle var olurlar.

Kültür ve medeniyet tarihi, bazen bir üniversite, bazen bir dergi, bazen de bir kitap etrafında şekillenir, toplumda değişim ve dönüşüm yaratır. Bu birikime sahip milletler, kültür ve medeniyet tarihine büyük şahsiyetler ve fikirler kazandırır. Bu yüzden bir ülkenin yetiştirmiş olduğu büyük şahsiyetleriyle kültür hayatı, kültür hayatıyla büyük şahsiyetleri iç içedir. Zira kültür ve medeniyet tarihinde ufuk açmış şahsiyetler, büyük medeniyetlerin yetiştirdiği insanlardır. Her medeniyet kendi çocuğunu yetiştirir.

Vakıflar Dergisi'nin 75. yılı münasebetiyle gerçekleşen etkinliklerden biri de dergide yayınlanan önemli makalelerden seçmeler yaparak hazırlanan armağan kitaplardır. Bu bağlamda Vakıflar Genel Müdürlüğümüz, kültür ve düşünce hayatımızı etkileyen fikir ve ilim adamlarımızdan Fuad Köprülü, Ömer Lütfi Barkan ve Ali Himmet Berki gibi üç büyük ustanın biyografileriyle birlikte makalelerinin yer aldığı armağan kitapları yayınlayarak düşünce hayatımıza zenginlik katmıştır.

Vakıflar Genel Müdürlüğü 75 yılda yayınlanan kitap ve dergi toplamının nerdeyse yarısına yakını 2002 – 2013 tarihleri arasındaki gerçekleşmiştir. 2002 yılı itibariyle yayın sayısı altmış küsur iken, 2013 itibariyle yüzü aşkın bir rakama ulaşmıştır. Kaliteli ve nitelikli yayınlarıyla son yıllarda dikkat çeken Vakıflar Genel Müdürlüğü bu yıl 75. yıl münasebeti dolayısıyla kitap yayınlarına yenilerini katmıştır.

Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün hazırladığı ***Vakıflar Dergisinden Seçmeler*** başlığı altında seri olarak yayınlanan Fuad Köprülü'nün ***"Vakıfların Hukuki Mahiyeti"***, Ömer Lütfi Barkan'ın ***"Kolinizatör Türk Dervişleri"*** ve Ali Himmet Berki'nin ***"Vakıf Hukuku Yazıları"*** kitapları bu yıl anısına yapılmış en kalıcı ve en güzel çalışmadır. Öyle inanıyorum ki, derginin 75 yıllık bu birikimi kültürel ve sosyal hayatımızda daha çok karşılık bulacaktır.

Tarih, kültür ve düşünce hayatımıza zenginlik katan Vakıflar Dergisi'ni yayınlayan başta Vakıflar Genel Müdürlüğü olmak üzere, düşünce ve yazılarıyla dergimizin 75. yılı faaliyetlerine katkı sağlayan ve emeği geçen herkesi kutlarım. Ayrıca makalelerini kitaplaştırdığımız üç değerli ilim ve fikir adamımıza Allah'tan rahmet dilerim. Bu yılın anısına Fuad Köprülü'nün ***"Vakıfların Hukukî Mahiyeti***'ni hazırlayan Dr. Yahya Kemal Taştan'a ve emeği geçenlere teşekkür ederim.

Bülent Arınç
Başbakan Yardımcısı

SUNUŞ

Bir derginin 75 yıl gibi uzun bir geçmişe, yayınlandığı ülkenin fikir ve düşünce hayatını etkileyen yazar kadrosuna ve ilmi anlamda algı değiştiren makalelere sahip olması oldukça önemli ve üzerinde durulmaya değer bir konudur. Türk düşünce hayatında iz bırakmış olan Vakıflar Dergisi bu özelliklere sahip, müstesna bir dergidir. Böylesine köklü ve müstesna bir derginin 75. yılını kutlar, düşünce hayatımızda iz bırakmış, algı değiştirmiş makalelere ve o makaleleri kaleme alan büyük ilim adamlarımıza bir vefa göstergesi olarak "**Vakıflar Dergisinden Seçmeler**" adı altında bir dizi yayın yapmayı gerekli gördük.

Bu manada Vakıflar Dergisi'nde yayınlanmış, sayısız makalelere kaynaklık etmiş, alanında dikkatleri çekmiş, bir kısmının artık baskısının yapılmadığı bu kitap hacmindeki yazıları "Vakıflar Dergisi'nden Seçmeler" adı altında toplayarak üç ayrı kitap halinde yayınlamayı uygun gördük. Özellikle İmparatorluğun çöküş, Cumhuriyetin kuruluş döneminde yaşayan, imparatorluğun son kuşağı olarak o birikimi Cumhuriyete taşıyan ufku geniş, ilmi donanımlarıyla aydınlık saçan değerli hocalarımızın makalelerine öncelik verdik. Bu bağlamda Prof. Dr. Fuad Köprülü, Prof. Dr. Ömer Lütfi Barkan ve Ali Himmet Berki'nin dergimizde yayınlanmış makalelerini, biyografi ve değerlendirmelerle birlikte basmayı uygun gördük.

Bilindiği gibi 1938 yılında yayın hayatına başlayan Vakıflar Dergisi'nin ikinci sayısında Ömer Lütfi Barkan'ın "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I:İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler, II: Vakıfların Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Kullanılmasında Diğer Şekiller" ile dokuzuncu sayıdaki "Süleymaniye Cami ve İmareti Tesislerine Âit Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993/994 (1585-1586)" makaleleri yer almıştır. Özellikle "Kolonizatör Türk Dervişleri" büyük ilgi görmüş, yayınlandığı dönemde Oryantalistlerin Osmanlı tarihi konusundaki yanlışlarına eleştiriler getirmiş, Türk tarihçiliğine metot ve yeni bakış açısı kazandırmıştır. Büyük hukukçu Ali Himmet Berki'nin 1958-1973 arasında vakıf ve vakıf hukuku alanında on makalesi yayınlanmıştır. Fikir adamı tarihçi Fuad Köprülü'nün birinci sayımızdan itibaren vakıf müessesesi ile ilgili altı makalesi yayınlanmıştır. Bugün bu makalelerin her biri müstakil kitap olabilecek hacim ve içeriktedir.

Dergimizin 75. yılı dolayısıyla hazırlamış olduğumuz **Vakıflar Dergisi'nden Seçmeler** adı altında üç ayrı müstakil yayın olarak hazırladığımız Fuad Köprülü'nün "**Vakıfların Hukuki Mahiyeti**", Ömer Lütfi Barkan'ın "**Kolinizatör Türk Dervişleri**" ve Ali Himmet Berki'nin "**Vakıf Hukuku Yazıları**" armağan kitapları aynı zamanda dergimize emeği geçmiş bu büyük ilim adamlarımıza saygı ve vefa olarak görülmelidir.

75. yıl münasebetiyle Fuat Köprülü'nün "**Vakıfların Hukukî Mahiyeti**" adlı çalışmayı hazırlayan, özellikle biyografi ve değerlendirmeleriyle katkı sunan değerli akademisyen-yazar Dr. Yahya Kemal Taştan'a ve kitabın yayınlanmasında emeği geçenlere teşekkür ederim.

Dr. Adnan Ertem
Vakıflar Genel Müdürü

ÖNSÖZ

Modern Türk tarihçiliğinin kurucularından ve dünya ölçeğinde üne sahip isimlerinden M. Fuad Köprülü, Türkiye Cumhuriyeti'nde Türkolojinin hemen her alanında kalem oynatmış ve bunda da başarılı olmuş ismidir. 1930'larda ülkede kültür inkılâplarının yapıldığı dönemde rasyonel ve bilimsel bir yaklaşımla Anadolu'da Türk kimliğinin oluşumu üzerine yoğunlaşmıştır. Dönemin Türklüğü cihan medeniyetinin beşiği sayan anlayışına karşılık bu resmî söylemin dışında kalmayı başarmış; bilimsel, metodik duruşu ve meselelere sosyolojik yaklaşımıyla Türk tarihçiliğine bilimsel ve ciddî bir hüviyet kazandırmıştır. Yeni devletin toplumu yeniden inşâ ettiği süreçte, Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan Türklerin bu coğrafyada oynadıkları etkin rolü içtimaî, hukukî müesseseler ve edebî, folklorik etkileşimlerle bütüncül açıdan ele almıştır. Anadolu Türklerinin kimlikleşme ve bu coğrafya'da devlet/devletler kurma kabiliyetini teşkilatlı yapıları, hususî ve amme hukukî niteliklerini öne çıkararak umumî tarihteki etkin rolü vurgulanmak istenmiştir. Köprülü'nün hukukî ve içtimaî bir müessese olarak nitelendirdiği vakıflarla ilgili çalışmaları gerek ortaya koyduğu metod ile bu alanın öncüleri arasında yer almıştır.

Elinizdeki çalışma esas itibariyle 3 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Köprülü'nün hayatı, Türkçü çevrelerdeki rolü ve yeri, ikinci bölümde ise Köprülünün Tarih Anlayışı ve Vakıf Araştırmalarındaki Yeri, eserlerinden ve dönemin konjonktürel yapısından hareketle değerlendirilmektedir. Son bölüm ise Köprülü'nün Vakıflar Dergisi'nde yayımlanan makalesi derlenmştir.

Vakıflar Genel müdürlünün kuruluşunun 75. Yılında, Türkiye'de vakıf araştırmalarının öncüsü olan Köprülü, Barkan, Berki gibi isimleri unutmayarak bir vefa örneği göstermesi mutluluk verici bir hadisedir.

Yahya Kemal Taştan

HAYATI, ŞAHSİYETİ, ESERLERİ

MEHMED FUAD KÖPRÜLÜ

20. yüzyılda çağdaş Türk edebiyat tarihçiliğinin, hukuk tarihçiliğinin, halkbiliminin, Türk din ve tasavvuf tarihi araştırmalarının genel bir ifadeyle Türkiye'de çağdaş Türkoloji'nin temellerini atan, onlara metot kazandıran milliyetçi düşünür, bilim ve siyaset adamı...

4 Aralık 1890 tarihinde Sultanahmet'te Hâlid Ağa Konağı'nda dünyaya gelmiştir. Aile silsilesi onuncu kuşakta, 17. yüzyıl Osmanlı siyasal hayatında önemli roller oynayan Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'ya ulaşır. Ali Emirî, Faik Reşâd Bey'e dayanarak onun gerçekte Köprülülerin kaynı Kıblelizâde soyundan geldiğini ileri sürmüş ve Fuad Köprülü'yü soyunu inkâr etmekle itham etmiştir ("Köprülü silsilesinde hâşâ / Nisbeti yok ne ere, ne kadına /… / Köprülü derler anınçün adına." Ali Emirî 1334a: 53). Köprülü'yü tenkit ettiği bir makalesinde ortaya attığı şecere ile onun Kıblelizâde soyundan ve Tokatlı olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır (Ali Emirî 1334b: 79.; aynı yazar, 1334c: 112). Daha da ileri giderek Davutpaşa Camii Kabristanı'nda bulunan Kıblelizâde Mahmûd Bey'in mezar taşına nispetle onun atalarından biri olduğunu ileri sürmüştür (Ali Emirî 1334d: 116-118). Ancak daha 1890'da kaleme aldığı *Sicill-i Osmanî* adlı eserde Mehmed Süreyyâ, Mehmed Fuad'ın dedesi İsmail Afîf ve büyük babası Ahmed Ziyâ Bey'in Köprülüler ailesine mensup olduğunu yazmıştır (Mehmed Süreyya III, 1311: 485; IV, ty: 704). Üstelik Fuad'ın gerek babasına gerekse dedesine ait sicil kayıtlarında da Köprülü sülâlesinden olduğu yazılıdır (BOA.DH.SAİDd. 83/289; BOA.DH.SAİDd. 2/294). Babası İsmail Faiz Bey'in kabrinin Köprülüler türbesinde bulunması, ailece sürmekte olan bir aidiyet geleneğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle Ali Emirî'nin ileri sürdüğü Kıblelizâdelik yakıştırması kabul görmemiştir (Akün 2003: 472).[1]

Köprülü'nün babası İsmail Faiz Bey, Bükreş sefiri Ahmed Ziya Bey'in oğlu ve Tanzimat ricalinden beylikçi İsmail Afif Bey'in torunudur. Kalemiyyeden yetişen dedesi Afîf Efendi birçok kereler beylikçilik görevini ifa etmiş; 1864 yılında Meclis-i Vâlâ azası olmuş, 1868 yılında Ahkâm-ı Adliye hukuk reisliğine getirilmiştir. Bir süre bu görevi yürüten Afîf Bey, 2 Şubat 1872'de vefat etmiş ve Köprülü Mehmed Paşa'nın kabri yakınına defnedilmiştir. Fuad Köprülü'nün dedesi Ahmed Ziyâ Bey, tercüme kaleminden yetiştikten sonra mühimme müdürlüğü, bir süre sonra da Bükreş sefirliği yapmıştır. Babası Faiz Bey ise Soğukçeşme Rüştiyesi'ni bitirdikten sonra Mekteb-i Sultanî'ye devam etmiş ancak hastalığından dolayı üçüncü sınıfta okulu bırakmak zorunda kalmış-

1 Bununla birlikte, *Türk Kültürü* dergisinin Eylül 1966 tarihinde yayınladığı özel sayıda Mehmed Fuad'ın Kıblelizâde ailesine mensup olduğunu ve Köprülü Mehmed Paşa'nın kızkardeşinin soyundan olması dolayısıyla Köprülülerle bir ünsiyeti olduğu yazılmıştır. "Mehmed Fuad Köprülü'nün Ardından", *Türk Kültürü*, IV/47 (Eylül 1966), s.1.

tır (BOA.DH.SAİDd. 83/289). Fransızca ve Rumca bilen Faiz Bey, Hariciye Nezareti Tercüme Kalemine girmiş, daha sonra Bükreş sefirliğinde çalışmıştır. Beyoğlu 2. Ağır Ceza Mahkemesi başkâtipliğinden emekli olan Faiz Bey, bir müddet İstanbul Belediye Meclisi üyeliğinde de bulunmuştur (BOA. DH.SAİDd. 83/289). Fuad'ın annesi Hatice Hanım ise İslimiye ulemâsından Arif Hikmet Efendi'nin kızıdır. Köprülü ailesi entelektüel ve edebî çevrelerde şöhret sahibidir. Fuad Köprülü'nün entelektüeller ve yazarlarla ilk ilişkisi aile bağlarından ileri gelmiştir. Örneğin Süleyman Nazif'in Köprülü ailesiyle ilişkisi vardır. Ailenin geçmişi ve saygınlığı Fuad Köprülü'nün entelektüel hayatında ve gelişiminde önemli rol oynamıştır (Park 1975: 4-5).

Ayasofya Merkez Rüştiyesi'ni bitirdikten sonra Mercan İdadisi'nde tahsiline devam eden Mehmed Fuad, erken yaşlarında edebiyata ve bilhassa şiire merak duymuştur. Daha Mercan İdadisi'ndeyken kitaplara düşkünlüğü ile bilinmektedir (Kandemir 1936). İdadiye gittiği sırada yabancı dil eğitimine ağırlık vermiş; Farsça, Arapça ve Fransızca öğrenmiştir. Bu sırada *Teâvün* adlı toplam iki sayıdan müteşekkil bir dergi çıkarmıştır. Söz konusu dergideki yazıları ve şiirleri, geleceğin Fuad Köprülüsünün habercisi gibidir. Söz konusu dergide "İlhâm-ı Tabiat" ve "Şarkı-ı Bahar" adlı şiirleri yanında tiyatro hakkında bir yazısı, çevirisi ve siyasî konulara müteallik "Girit Meselesi" isimli makalesi yayımlanmıştır. Üzerinde tarih olmayan bu derginin 1906-1907 yılları arasında yayınlandığı anlaşılmaktadır.[2] 17 yaşında idadiden çıkan Köprülüzâde, daha sonra Hukuk Mektebi'ne devam etmiş ancak üçüncü sınıfta, mektepte umduğunu bulamamanın verdiği hayal kırıklığıyla hukuk tahsilini tamamlamamıştır. Üç sene devam ettiği mektepteki "eğitimcilerin cahilliği ve öğretimin tuhaflığı" dolayısıyla hukuk mektebinden nefret eden Köprülüzâde, tahsilini bırakıp kendi kendini yetiştirmeyi daha uygun bulmuştur (Fâzıl Ahmed, 1330: 253). Mektepten ayrılış hikâyesini şu cümlelerle anlatmaktadır:

"Yine ilme olan aşkımdan, yüksek bir mektep bitirmedim. Anlatayım. İdadiyeden sonra, Hukukta üç sene okudum. İmtihanlarımda gayet başarılı oldum. Ancak hukukta büyük bir hayâl kırıklığı ile karşılaştım. Eğitim son derece kötü idi. Doğu dillerini, Fransızcayı bazı hocalarımdan daha iyi biliyordum. Hatta bazı dersleri, bazı konuları, onlardan çok daha önce ve daha iyi öğrenmiştim. Hukuk'ta fazla kalmak zaman kaybetmekten başka bir şey değildi. Bir diploma için de bunu göze alamıyordum. Kendi başıma kendimi daha iyi yetiştireceğimi anlamıştım. Sonra, benim uzmanlaşmak istediğim ilim sahasının mektebi yoktu ki ben oradan mezun olabileyim..." (Es, 1939: 10; Tansel 1966: 621-622).

2 Köprülü'nün mesul müdürü olduğu bu dergi, ne yazık ki onunla hayatıyla ilgili çalışmalarda ve yazılarıyla ilgili bibliyografyalarda yer almamaktadır.

Hukuk öğrencisi iken ilgi duyduğu sosyoloji ve iktisat ilmi, ona gelecekteki çalışmaları için bir zemin hazırlamıştır. Nitekim Türkçe'ye çevirdiği ilk kitaplar arasında Gustave le Bon'un *Rûhü'l-Cemaat* (Psychologie des Foules, Paris: Félix Alcan, 1895) ve *Rûh-i Siyaset ve Müdafaa-i İctimaiyye* (La Psychologie Politique et la Défense Sociale, Paris: E. Flammarion, 1910) adlı eserleri bulunmaktadır. Aldığı özel derslerle Fransızcasını ilerleten (Köymen 1981a: 23), romanlar ve kısa öyküler çeviren Köprülü, babasının hususî kütüphanesindeki tarih kitaplarını, Faik Reşat Bey'in *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye*'sini, *Evliya Çelebi Seyahatnamesini*, *Servet-i Fünûn* koleksiyonunu okuma fırsatı da bulmuştur (Köprülü 1987: 1; Park 1975: 9). *Revue des Deux-Mondes* ve ve *Mercure de France* dergilerini takip etmiş; 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında eserleriyle Fransız edebiyatını etkileyen Emile Faguet, Anatole France, Jules Lemaitre, Charles Sainte Beuve gibi isimlerden etkilenmiştir. Şiire de ilgi duyan Köprülü, Charles Pierre Baudelaire, Arthur Rimbaud, Paul Verlaine, Albert Victor Samain, Henri de Regnier gibi sembolistleri de yakından izlemiştir. Felsefe, tarih ve sosyolojiye de ilgi duyan Köprülü, ilk Yunan filozofları yanında Hobbes, Vico, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Kant, Condorcet, Herder, Hegel, Comte, Mill, Marx ve Spencer gibi düşünürleri de okumuştur. Alfred Fouillee ve Henri Bergson gibi çağdaş filozoflarla da ilgilenmiştir. Gustave Lanson'un tarih ve usule ilişkin çalışmalarından etkilenmiş; edebiyat tarihçiliğinin gelişmesinde Lanson önemli bir figür olmuştur. Bunun yanında Fransız pozitivist ve tarihçi Hippolyte Taine, sosyolog Gustave Le Bon, kriminolog ve sosyolog Gabriel Tarde de ilgi duyduğu, etkilendiği isimler arasındadır (Park 1975: 9-11İ Köymen 1981a: 23). Avrupa edebiyatlarını ve Batılı fikir adamlarının eserlerini okuyarak düşünce ufkunu genişletmeye çalışan Köprülü'nün tahsilini tamamlamaması, ileride Dârülfünûn'da hocalık yaptığı sıralarda pek çok kimse tarafından eleştiri konusu olmuş; "mektep kaçkını" yahut "mekteb-i idadi talebesi" diye itham edilmesine yol açmıştır ("hakkın olmayan Dârülfünûn müderrisliğinden çekilip, evvelce kaçtığın mekteplere dönerek eğitimin tamamlayıp yol yordam gereğince diploma almadıkça…" Ali Emirî 1334a: 66. Köprülü'nün hukuk eğitimini tamamlamaması hayatı boyunca eleştiri konusu olmuştur. 1935 gibi geç bir dönemde dahi Rıza Nur, onun yüksek tahsili olmadığını yazabilmiştir. Rıza Nur 1935: 99-162).

Köprülü'nün hukuk tahsilini yarıda bırakmasının ardından edebiyat meselelerine daha fazla ağırlık verdiği görülmektedir. Kendi ifadesine göre henüz 18 yaşındayken Fransız klasiklerini ve 19. asır edebiyatını okumuştur. Mercan İdadisi'nde öğrenci iken Abdülhamid'in velâdeti dolayısıyla aruz vezninde bir şiir kaleme almıştır (Köprülüzâde 1321: 197). Söz konusu şiiri dışında yine *Musavver Terakkî*'de aruz vezniyle yazdığı üç şiiri daha vardır. Ömer Faruk Akün, Köprülü'nün bu dönemde yazdığı kimi şiirlerde saf dinî duygulara dik-

kati çekmektedir (Akün 2003: 472). Mektebe devam ettiği sırada hukuk tahsilinden tatmin olmayan bir grup öğrencinin "çam dibi sohbetleri"yle başlayan ve Fecr-i Âti edebiyat topluluğunun kuruluşuna uzanan süreçte, Köprülü'nün de yer aldığı görülmektedir. Devrin müstebit yönetiminden hoşnut olmayan ve hürriyeti arzulayan bu gençleri bir araya getiren şey, öncelikle marazî hislerdir. Nitekim Reşad Fevzi, bu gençlerin "marazî" ruh hâlini şu cümlelerle özetlemektedir: "Hukuk mektebi bu zamanki vaziyetle bu gençlerin sanat ihtiyaçlarını doğal olarak tatmin edemezdi. … bazen derslerden kaçarak çam dibinde toplanıp edebî sohbetler ve münakaşalarda bulunmak bize daha faydalı ve zevkli gelirdi. Mektepte çam dibinin samimi çevresini biz, gençler, yaratmıştık. Yoksa aslında orada teneffüs edecek bir hava bile yoktu." (Reşad Fevzi 1930a)

I. Fecr-i Âti Encümen-i Edebîsi ve Fuad Köprülü

1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilânının yarattığı hürriyet atmosferi, istibdat yönetiminin aydınlar ve basın üzerindeki baskısını büyük ölçüde azaltmış; yeni düşünceler ve entelektüel faaliyetler için uygun bir ortam oluşturmuştur. Hürriyet atmosferi içinde ortaya çıkan ve çoğu kısa ömürlü olan dergi ve gazeteler nedeniyle "anarşi derecesine varan" bir yazı patlaması yaşanmıştır (Okay 1995: 288). II. Abdülhamid yönetimine ve padişahın kişiliğine yönelik eleştiri ve aşağılama, söz konusu yayınların ortak vasfıdır. "Çoğu asgarî sanat ve edebiyat zevkinden mahrum bir yığın şiir, tiyatro, roman ve hikâye bu dönemin edebî mahsullerini teşkil eder" (Okay 1995: 288). Basının, edebiyatın politize olmasından ve edebiyattaki seviyesizlikten endişe duyanlar, ona yeni bir soluk getirmek amacıyla teşkilatlanmışlardır. Tevfik Fikret, Hâlid Ziyâ ve Cenâb Şehâbeddin'in tesirinde yetişen fakat Edebiyat-ı Cedîde mensubu olmayan genç edipler, bir araya gelerek Servet-i Fünûncuların başaramadıklarını gerçekleştirecek yeni bir edebî topluluk meydana getirmek istemişlerdir. Köprülü, II. Meşrutiyet sonrası edebiyat hayatını ve Fecr-i Âtîcileri değerlendirdiği bir yazısında bu durumu şu cümlelerle dile getirmektedir:

"Edebiyât-ı Cedîde'nin kurulmasından yaklaşık on beş sene sonra, yüce hürriyetimizin ilânı, hayat ve toplumsal şartlarımızı, duygu ve düşünce biçimimizi pek çok değiştirdi. Binaenaleyh, artık edebiyatın değişmesi gerekiyordu. Çünkü nedenlerin yol açtığı değişimin eserlerde de bir değişim meydana getirmesi, yani bir bitkinin yetişmesi için gereken toprak ve iklimin değişmesiyle o bitki nasıl değişiyorsa, bir sanat eserinin ortaya çıkması, var olması için gereken nedenler ve etkenlerin değişmesiyle de başka başka eserlerin meydana gelmesi bugün sanat felsefesinin gün gibi açık gerçeklerinden sayılmaktadır.

Fakat bu yeni edebî hareketi meydana getirecek olanlar kimlerdir?... İlk bakışta daha henüz sanat hayatlarının olgunluk döneminde bulunan Edebiyat-ı Cedîdecilerin böyle yeni bir edebî hareket ortaya çıkarmaları pek uygun ve mantıklıdır. Hâlbuki hürriyetin ilanıyla birlikte bu Edebiyat-ı Cedîdecilerin manidar bir sessizliği koruduklarını ve hatta eski bir geçmiş zamanın sanatını özlemle terennüm eden bazılarının da hiçbir başarı gösteremediklerini gördük…" (Köprülüzâde 1326a: 147)

Fecr-i Âtî Encümen-i Edebîsi'nin ortaya çıkışında etkili olan pek çok etken vardır. Edebiyat-ı Cedîde'nin 1901 yılından 1908'e kadar yaşadığı suskunluğun ardından durgunlaşması karşısında edebiyata canlılık kazandırmak ve onun ortaya koyduğu estetik anlayışı aşarak yeni bir görüşün temsilcisi olmak bu etkenler arasında başta gelmektedir. Ancak bu gelişmenin altında yatan asıl önemli nedenler, imparatorluğun içinde bulunduğu dağılma süreci, göçler, siyasal ve toplumsal yozlaşma gibi psikolojik etkenlerdir (Gariper 2006: 143). 20 Mart 1909'da Şehabeddin Süleyman'ın girişimleriyle bir araya gelen gençler, kuracakları topluluğa isim aramışlardır. Ahmed Hâşim, "Sina-yi Emel" (İdeal Zirvesi) adını teklif etmişse de, grubun en yaşlı üyesi Faik Âli'nin önerdiği "Fecr-i Âtî" kabul görmüştür. Nitekim topluluğun kuruluşundan kısa bir süre sonra Servet-i Fünûn dergisinin 930. sayısında yayınlanan bir haberle bu gelişmeyi kamuoyu ile paylaşmışlardır. Mevcut edebiyat okullarından farklarını ortaya koymak, edebiyat alanında çığır açmak amacıyla yeni bir argümana ihtiyaç duyan Fecr-i Âtîciler, "sanatın şahsî ve muhterem" olduğunu ileri sürmüşlerdir (Karaosmanoğlu 1990: 31). Topluluk mensupları, Fecr-i Âtî Encümen-i Edebîsi henüz kurulmadan önce dergi ve gazete çıkarmaya teşebbüs etmişler ancak yayınları uzun soluklu olmamıştır. Bu doğrultuda Şehâbeddin Süleyman'ın 1909 yılında çıkardığı *Şiir ve Tefekkür* adlı dergiyi anmak gerekir. Dergi, Mehmed Rauf gibi dönemin yazarları tarafından da heyecanla karşılanmıştır. İlk defa bir derginin "büyük bir cesaretle sırf edebî olmak üzere matbuat dünyasını süslemeye karar verdiğini" ifade eden Mehmed Rauf, *Şiir ve Tefekkür*'ü siyasete bulaşmadığı için kutlamıştır (Mehmed Rauf 1325: 3-4). Ancak söz konusu dergi iki sayı çıkabilmiş; edebî ve entelektüel çevrelerde fazla yankı bulmamıştır. Dergi çıkarma projelerinin başarısızlıkla sonuçlanması karşısında yazılarını dönemin çeşitli dergilerinde yayınlamayı tercih eden Fecr-i Âtîcilerin başlıca sığınağı, *Servet-i Fünûn* dergisi olmuştur.

Fecr-i Âti, her şeyden önce topluluğa mensup ediplerin de dile getirdiği gibi hastalıklı bir dönemin ürünüdür. Nitekim Fuad Köprülü, bu gerçeği şu sözlerle dile getirmektedir: "Ben, melal nedeni olan bu hoşnutsuzluk asrının yıldızsız siyah semaları altında büyümüş marazlı bir adam sıfatıyla itiraf ediyorum ki, bugünkü hastalıklı edebiyat, içinde yetiştiği insanlık çevresinin en

doğru bir ifadesidir. Hep o elem bestesi, hep o bezgin tavır, hep o ümitsizlik… ve ancak böyle bir ses, cemiyetin diğer unsurlarından yükselen ümitsizlik ve ölüm nağmeleriyle denk olabilir" (Köprülüzâde 1326c: 433). "Hasta bir valideden doğan ve kendilerine geçen kalıtsal hastalık" (Ahmed Hâşim, 1326: 294) ile savaşmak zorunda kalan Fecr-i Âtîciler, Edebiyât-ı Cedîde'nin mirasçısı olduklarını iddia etmekle beraber, *Servet-i Fünûn*'un 977. sayısında yayınladıkları beyanname ile onlardan farklı olduklarını ortaya koymuşlardır. Her zaman saygı ve övgüyle bahsetmelerine karşılık, geçici bir sessizlik döneminin ardından 1908'de yeniden ortaya çıkan Edebiyat-ı Cedîdecilerin devrin koşullarına ve entelektüel ihtiyaçlarına cevap veremediğini iddia ederek onları ret ve inkâr etmişler; onlardan boşalan yerleri almak için mücadeleye girişmişlerdir (Akyüz, ty: 153). Fecr-i Âticilerin, Edebiyât-ı Cedîdecilerin tekrarı ve basit bir kopyası olduğunu iddia edenlere karşı Köprülü, mensup olduğu yeni edebî akımı şu sözlerle savunmuştur: "Daha yenilik döneminin başlangıcında olduğumuz için eserlerimizin büyük bir kısmı kararsızlık ve hazırlık devrine ait ve bu nedenle eski üstadlarınkinden hemen hemen bütünüyle farksız bulunuyor." (Köprülüzâde 1326a: 151). Ona göre iki edebî akım arasında önemli farklar bulunmakla birlikte bunun anlaşılamaması, Fecr-i Âticilerin edebiyatta henüz kesin ve açık bir şekil ortaya koyamamalarından kaynaklanmaktadır. Bu ise, her şeyden ziyade çağın bir kusurudur: "Bugünkü edebiyat ile edebiyât-ı cedîde adı verilen dünkü edebiyat arasında farklar vardır. Bu farkların varlığı bugün bütünüyle belli olmakla beraber herkesin onları görmemesi, daha henüz kesin ve apaçık bir şekil almamalarından ileri geliyor. Hâlbuki bu kusur bizim değil, zamanındır. Gitgide bu farklar çoğalarak yeni edebiyatın ayırıcı hatları da tamamen ve açık bir biçimde ortaya çıkacaktır." (Köprülüzâde 1326a: 150-151). Nitekim bir süre sonra Fecr-i Âticiler, Edebiyât-ı Cedîdecilerin varisleri olduğunu iddia etmekle birlikte içlerinde onun mensuplarına eş isimlerin var olduğuna inanmışlardır. "Biz artık her biçimde Edebiyât-ı Cedîdecilerin mirasçısı idik. Onlarda kimler varsa bizde de onlar vardı. Hissî şiirde Tahsin Nahid vardı. Onların Ahmed Şuayb'ına karşılık Köprülüzâde Mehmed Fuad çok kuvvetli tetkikler yazardı. Romancıları Hâlid Ziyâ'ya mukabil Cemil Süleyman hikâye ve roman yazardı…" (Reşâd Fevzi 1930b). Servet-i Fünuncuların Edebiyât-ı Cedîde Kütüphanesi'ne benzer bir kütüphane kurmayı arzulayan Fecr-i Âticiler, bu kütüphaneden ancak Tahsin Nahid'in *Rûh-ı bî-kayd* (İstanbul: Tanin Matbaası 1326), Cemil Süleyman'ın *Timsâl-i Aşk* (İstanbul: Uhuvvet Matbaası 1325) ve Köprülüzâde'nin *Hayat-ı Fikriyye*'sini (İstanbul: Uhuvvet Matbaası 1328) yayımlayabilmişlerdir. Ancak iddia ettikleri gibi Tevfik Fikret'in karşısına Tahsin Nahid'i, Ahmed Şuayb'ın karşısına Köprülü'yü, Hâlid Ziyâ'nın karşısına Cemil Süleyman'ı çıkaracak kadar başarılı olamamışlardır.

Batı tarzında bir edebiyat derneği kurma fikrinde olan Fecr-i Âtîciler, bununla birlikte Servet-i Fünûnculara karşı saygılı davranmışlardır. Onlara göre edebiyat, Servet-i Fünûncuların kalem faaliyetiyle gerçek bir sanat hâline gelmiş ve hak ettiği yeri almıştır. Fakat bu dönem artık kapanmıştır. Şimdi iş geleceğe yani yeniliğe yönelmektir. Edebiyatta meydana gelecek büyük bir yeniliğin ancak yeni kuşak tarafından gerçekleştirilebileceğine inanan (Köprülü 1326a: 147) Fecri-i Âtîcilerin beyânnameleri okunduğunda onların, Tanzimat döneminden beri tekrarlanagelen doğu ve batı arasında bir köprü olmak iddiasını taşıdıkları görülür: "Memleketimizin fikri ve hissi gelişimimi sağlayacak Batı'nın önemli eserlerini kendi üyelerine ve ödüllü yarışmalarla dışarıdan seçilecek kişilere tercüme ve neşrettirmek, halka açık konferanslar vererek halkın zevk ve edebî seviyesinin yükselmesine, bilgi sınırlarının genişletilmesine çalışmak, Batılı ülkelerdeki benzer kuruluşlarla bağ ve ilişki kurarak memleketimizin edebiyat alanındaki gelişmesini Batı'ya, Batı'nın nurlarını şarkın ufuklarına taşıyacak sağlam ve ulu bir iletici vazifesini görmek Fecr-i Âtî'nin bütün eylemlerini ifade etmektedir" (Müfîd Râtib 1325: 227). Bunu ne kadar başardıkları meçhuldür. Ancak encümen üyeleri, Batıdan yaptıkları pek çok çeviriyle edebiyat dünyasına bir canlılık getirmişlerdir. *Servet-i Fünûn* mecmuasının sayfalarını Fecr-i Âti topluluğuna açması, Köprülü'ye de yeteneklerini sergileme imkânı vermiş; dergide edebiyat, felsefe ve estetik konularını işleyen makaleler ve tenkit yazıları kaleme alması, onun fikrî gelişmesinde de önemli rol oynamıştır (Akün 2003: 472). 1910 yılında Henri Becque'in *Paris Kadını* (*La Parisienne: Comédie En Trois Actes*, Paris: Calmann Lévy, 1885) adlı üç perdelik komedisini çevirisi, Gustave Le Bon'un *Rûh-i Siyâset ve Müdafaa-i İctimaiyy*e (1911) ve yine aynı yazarın *Rûhü'l-cemaat* (1911) adlı eserlerinin tercümeleri de bu dönemin ürünüdürler. 1910 yılında *Servet-i Fünûn* sütunlarında "İlm-i Cem'iyyet" adlı altında beş tefrikası yayımlanmıştır. Sosyolojiyi ele alan bu makaleler dizisinde Fransız sosyolog-yazar Gabriel Tarde (1843-1904)'den etkilenen Köprülü'nün, 1912'de Muhtar Hâlid Kitabevi'nden *Sosyoloji Tetebbuâtı* adlı bir eserinin yayımlanacağı duyurulmuştur. Fecr-i Âtî yayınları arasında çıkacağı kaydedilen *İbsen ve Felsefe-i İçtimâiyye* adlı eseri de temelde sosyolojiyle ilgilidir (Akün 2003: 472). Ancak bu iki eserin basıldığına dair bir veri yoktur. Bundan başka Köprülü, *Servet-i Fünûn*'da vasat şiirlerinin yanı sıra bazı Batılı şair ve yazarların hayatına ilişkin makaleler de neşretmiştir. *Hayât-ı Fikriyye* adlı ilk telif eserini de bu düşünce ile yayımlamıştır. Bir bakıma Ahmed Şuayb'ın *Hayat ve Kitaplar*'ını devam ettirmek istemiştir. Fecr-i Âtî topluluğunun amaçları doğrultusunda, "Musahabe-i Edebiyye" ve "Tahassüsât-ı San'at" başlıkları altında kaleme aldığı yazılarda Batı edebiyatını ve düşüncesini Türk okuyucularına tanıtmıştır.

Köprülü'nün edebiyat ve sosyolojiye (bilhassa edebiyat sosyolojisi) ilişkin değerlendirmeleri eleştirildiği gibi pek çok kimse tarafından takdir de edilmiştir. İtalya'da düşünce hayatının önde gelen fikir adamlarından Roberto Ardigo hakkındaki derin tetkikleri, İskandinav edebiyatına ve Parnas şairlerine ilişkin değerlendirmeleri Köprülü'nün, daha gençlik yıllarında edebiyat ve sosyoloji ilişkisine, Türkiye'de sosyolojinin gelişimine büyük önem verdiğini ve ülkenin geleceği için şart gördüğü fikrî uyanışa dair düşüncelerini yansıtması bakımından önemlidir (Akün 2003: 473). Eserin önsözü niteliğindeki "Kâr'ilerime" (okuyucularıma) başlığında, "bugünkü neslin herşeyden evvel düşünen bir nesil olması" gerektiğini iddia eden Köprülü, ülkenin siyasî devrimler yanında büyük bir düşünsel ve toplumsal devrime de muhtaç bulunduğunu ileri sürmektedir. *Servet-i Fünûn* sayfaları arasında da yayımlanan bu makalede, fikir hayatında yaşanacak uyanışın Batı'nın tenkit, edebiyat, sosyal ilimler ve hukuk sahalarındaki birikimlerinin fikir hayatımıza nakledip gençliğe kazandırmak sayesinde gerçekleşebileceğini iddia etmiştir (Köprülüzâde 1326d; Köprülü 2007: 7-13). Akün'e göre bir külliyat teşkil etmek üzere tasarladığı *Hayât-ı Fikriyye*'yi bu amaçla kaleme almıştır. Fecr-i Âtî topluluğuna üye Fâzıl Ahmed, kaleme aldığı tanıtma yazısında "bugünkü nesil şairlerinin en mütefekkiri" olarak nitelendirdiği Köprülü'nün memleketin ihtiyaç duyduğu fikrî boşluğu çok iyi anladığını ve ortaya koyduğu eserle bu boşluğu doldurmayı amaçladığını yazmaktadır. Bu konuda pek çok eser yazılmışsa da onun eseri, acemi gençlerin eserlerine nispetle ayrıcalıklı bir konuma sahiptir:

> Memlekette düşündüklerimizi az çok söyleyebilmek, Batı'nın kütüphanelerinden taşan ilim ve bilgiyi yaşadığımız çevrenin şu fakir ve susamış göğsüne de aktarmak ve akıtmak imkânı ve vazifesi ortaya çıktıktan sonra genel bir tabirle fikri terbiyemize faydalı hizmetler edebilecek eserler genç kalemler tarafından ortaya konulmaya başladı... Gençlerin, düşünceye susamış olanların henüz tecrübesiz, henüz yeterli bir fen ve bilgi yüküyle yüklü olmayan kafalarına bu eserlerdeki şiir ve hüner havası hidrojen hafifliğiyle doluyor ve onları daima uçmaya, serseri rüzgarların pervaz ve rüzgarına boyun eğmekle amaçsız, hedefsiz gezmeye mecbur bir balon hâline getiriyordu (Fâzıl Ahmed1326: 99).

Bu nedenle Köprülü'den daha önemli eserler beklentisi içinde olduğunu yazan Fâzıl Ahmed, *Hayat-ı Fikriyye*'nin, Ahmed Şuayb'ın *Hayat ve Kitaplar*'ından sonra bu amaçla yazılmış "tek kıymetli cilt" oluşturduğunu ileri sürmektedir.

Köprülü'nün Batı edebiyatı yanında Recâizâde Mahmud Ekrem'in telkinleriyle Türk edebiyatı tarihine de ilgi duyduğu görülmektedir. Bu ilginin erken yaşlarda başladığı anlaşılmaktadır. Daha on sekiz yaşındayken *Mehâsin* dergisinde yayınlanan "Şeyh Gâlib" adlı bir şiiri bulunmaktadır (Köprülüzâde 1324: 40-42). Fecr-i Âtî mensubu olduğu yıllarda da Şeyh Galib hakkında hazırladığı kapsamlı monografi ile adından söz ettirmiştir. Bundan başka söz konusu dönemde kaleme aldığı "Tazarrunâme-i Sinan Paşa" (Köprülüzâde 1327d ve muhtelif sayılar), "Bakî'ye Dair" (Köprülüzâde 1327e: 75-76) gibi makaleleri onun Türk edebiyatı tarihine ilişkin çalışmalarının ilk örnekleridir. Nitekim Sinan Paşa'nın *Tazarrunâmesi* ile ilgili makalesinde Türk edebiyatına olan ilgisinin genç yaşlarda başladığını itiraf etmektedir (Köprülüzâde 1327d: 457). Köprülü'nün *Servet-i Fünûn*'daki son yazılarının genellikle Türk edebiyatı ile ilgili olması onun düşüncelerindeki ve ilmî çalışmalarındaki yönelişleri göstermesi bakımından anlamlıdır.

Fecr-i Âti topluluğunun ne zaman dağıldığı tam olarak belli değildir. Gerçekte dernekleşmek ihtiyacı duyan Fecr-i Âticilerin kuruluşlarından kısa bir süre sonra gerçekleşen 31 Mart Vak'ası, projelerinin sonuçsuz kalmasına neden olmuştur. Topluluk mensuplarından Ahmed Samîm'in bir suikast neticesinde öldürülmesi de bu başarısızlıkta etkin rol oynamıştır. Bir beyânnâme yayımlamış olmalarına rağmen topluluk mensuplarının her biri ayrı ve serbest davranmıştır. Üstelik encümen, bu özgür tavrı benimsediğini kamuoyu ile de paylaşmaktan çekinmemiştir ("...Tekrar açıklar ve bildiririz ki Fecr- Âtî üyeleri edebî fikirlerinde hür ve bağımsızdır. Ve hiç kimsenin şahsi kanaati encümenin manevi kişiliğine tercüman olacak kadar kapsayıcı nitelikte değildir." Ali Cânib 1326: 407). Başta Ahmed Hâşim olmak üzere topluluğun pek çok mensubu ilk toplantıdan itibaren encümenin faaliyetlerine katılmamış ve giderek Fecr-i Âti ile ilişkilerini kesmişlerdir (Okay 1995: 289). 1910 yılında *Servet-i Fünûn* sayfaları arasında yayımlanan bir ilâna bakılırsa encümene mensup üyelerin sayısı ancak on kişiyi bulmaktadır (SF 1326a: 367). Üyeler farklı zamanlarda değişik gerekçeler göstererek topluluktan ayrılmış ve kimileri bunu kamuoyuyla da paylaşmışlardır. Hamdullah Subhi, bazı üyelerin istifası ve diğer bazı kişilerin üye olarak kabul edilmesi nedeniyle encümenle arasındaki anlaşmazlığı gerekçe göstererek istifa etmiştir (SF 1326b: 430). Bir süre sonra Celâl Sâhir de *Servet-i Fünûn* sayfalarından encümenle ilişkisi kalmadığını ve istifa ettiğini duyurmuştur (SF, XL/1039 (21 Nisan 1327: 591). 1912 yılından itibaren artık Fecr-i Âtî sessizce tarihin sayfalarına gömülmüştür.

Fecr-i Âtî Encümen-i Edebîsi'nin dağılmasında etkili olan nedenlerin başında Balkan savaşlarının da etkisiyle Türkçülük fikrinin kamuoyunda geniş yankı bulması ve millî edebiyat akımının doğuşu gelmektedir. Nitekim

Hamdullah Subhi, Ali Cânib, Celâl Sâhir gibi eski Fecr-i Âtîcilerin pek çoğu Türkçülerin safında yer almış ve bu kimlikleri ile öne çıkmışlardır. Kısa süre sonra Fuad Köprülü de Türkçüler safına katılarak, hayatının geri kalanında bu kimliğiyle tanınmıştır. Bu durum aslında onun *Genç Kalemler* etrafında şekillenen millî lisân hareketine karşı başlangıçtaki tavrını da açıklar niteliktedir. Önceleri Fecr-i Âti topluluğu içinde yer alan Köprülü, Ömer Seyfettin ve Ziya Gökalp etrafında oluşan ve millî edebiyatı savunan Genç Kalemler ekibine önce mesafeli ve eleştirel yaklaşmıştır. Fakat devrin siyasal ve toplumsal gelişmeleri karşısında çok geçmeden Türkçülüğün savunucuları arasında yer almıştır. Bu gelişmede Balkan Savaşlarının yarattığı travma, Köprülü'nün İttihat ve Terakkî Partisi, Ziya Gökalp ve çevresiyle kurduğu ilişki belirleyici olmuştur. Nitekim 1913 yılından itibaren onu Türkçü çevrelerde görmek mümkündür (İnalcık 1968: 290).

II. Fuad Köprülü'nün Türkçülük Fikri ve Türkçü Çevrelerdeki Faaliyetleri

A. Türk Derneği

Türkçülük fikri, 1904 yılında Yusuf Akçura'nın yayınladığı "Üç Tarz-ı Siyaset" ile siyasal bir nitelik kazanmıştır. II. Meşrutiyet döneminde siyasal ve kültürel açıdan teşkilatlanmak, bir başka deyişle daha geniş kitlelere hitap etmek, Osmanlı coğrafyası dışındaki Türklerle yakın ilişki kurmak, Türk kültür ve tarihine ilişkin çalışmalar yayınlamak için dernekleşmek ihtiyacı hissedilmiştir. Hürriyet havasının yarattığı atmosferde Türkçüler, kamuoyunda ve siyasal çevrelerde etkili olabilmek için dernekler kurmuşlardır. Meşrutiyetin ilanıyla Osmanlı topraklarına giriş yasağı kalkan Akçura, İstanbul'a gelerek Türkçü teşkilatların oluşumunda büyük çaba harcamıştır.

Başta Kahire ve Avrupa'daki Osmanlı sürgünleri arasında ve II. Abdülhamid'in saltanatının son yıllarında imparatorluğun çevresinde yeşeren Türkçülük, 1908'den sonra aydınlar arasında en fazla tartışılan meselelerden biri olmuştur. 1908 ihtilaliyle birlikte iktidarı ele geçiren İttihat ve Terakki Cemiyeti, başta her ne kadar Osmanlıcılık fikri ile hareket etmişse de Türkçü teşkilatları da desteklemiştir. İlk Türkçü teşkilatlanma, II. Meşrutiyet'in ilânından yaklaşık beş ay sonra kurulan Türk Derneği'dir. Yusuf Akçura'nın öncülüğünde kurulan dernek, kısa ömürlü olmakla birlikte Türkçü ilk kuruluş olması, yayınladığı tüzükle daha sonra kurulan benzeri örgütlere örnek oluşturması bakımından önemlidir. 25 Aralık 1908 tarihinde Karabet Matbaası'nda basılan (*Türk Derneği Nizâmnâmesi* 1324), ardından daha geniş kitlelere seslenmek

amacıyla 14 Ocak 1909 tarihinde *Sırât-ı Müstakîm*'de yayımlanan 21 maddelik tüzüğün birinci maddesinde, derneğin "sırf ilimle uğraşan bir cemiyet" olduğu vurgulanmıştır (SM 1324: 331-332). Derneğin amacı, "Türk diye anılan bütün kavimlerin geçmişteki ve bugünkü eserlerini, işlerini, durumlarını ve yaşadıkları bölgeleri öğrenmeye ve öğretmeye çalışmak yani Türklerin eski eserlerini, tarihini, dillerini, halk ve seçkinci edebiyatlarını, etnografya ve etnolojisini, toplumsal durumlarını ve bugünkü medeniyetlerini, Türk ülkelerinin eski ve yeni coğrafyasını araştırıp taraştırıp ortaya çıkararak bütün dünyaya yayıp dağıtmak, ayrıca da dilimizin açık, sade, güzel, bilim dili olabilecek biçimde geniş ve medeniyete elverişli bir dereceye gelmesine çalışmak ve imlasını ona göre incelemek" şeklinde belirtilmiştir (SM 1324: 331-332; Okay 2006: 11-12). Bu amaçla toplantılar ve görüşmeler, gerekli yerlere kurullar gönderilerek araştırma yapılması, gazete, dergi ve kitap yayını, kongreler düzenlenmesi gerektiğinin yazıldığı tüzükte, mekteplerde Türkleri anlatmaya yönelik yarar derslerin kabul ettirilmesine çalışmak ifadesi dikkat çekmektedir. Dernek bu amaca yönelik olarak Necib Âsım Bey'in 35 sayfalık *Pek Eski Türk Yazısı* (Necib Âsım 1911) ile Bursalı Mehmed Tahir'in *Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri* (Bursalı Mehmed Tahir, 1911. İlk baskısı 1897 yılında) adlı eserlerini yayınlamıştır.

Derneğin üyeleri arasında başta Yusuf Akçura olmak üzere Ahmed Midhat Efendi, Necib Âsım, Bursalı Mehmed Tahir, Veled Çelebi, Akyiğitzade Musa, Fuad Raif, Rıza Tevfik, Emrullah Efendi gibi dönemin önde gelen aydınları bulunmaktadır. Bunun yanında derneğin amacına hizmet edecek herkesin, hangi dinden ve ırktan olursa olsun Türk Derneği'ne üye olabileceği ifade edilmiştir. Akçura, 1912 yılında derneğe üye olanların sayısının 63 olduğunu ve bunlar arasında Vladimir A. Gordlevsky, İmre Karacson, Martin Hartmann gibi oryantalistlerle Boyacıyan Agop ve Anton Tıngır Efendiler gibi Türk olmayan Osmanlıların da bulunduğunu yazmaktadır (Akçuraoğlu Yusuf 2009: 459). Bunun yanında o, Mehmed Emin Yurdakul, Gaspıralı İsmail, Hüseyin Cahid, Hüseyinzâde Ali, Ağaoğlu Ahmed ve Köprülüzâde Fuad gibi isimlerin de ilk senelerde yazılan üyeler arasında olduğunu ifade etmektedir.

Uzun soluklu olmayan dernek, 1911 yılında düzensiz aralıklarla yayınlanan toplam 7 sayılık *Türk Derneği* adlı bir dergi de çıkarmıştır. Türk tarihi, edebiyatı, dili ve coğrafyası hakkında çeşitli makalelerin yayınlandığı dergide bütün Osmanlı vatandaşları arasında müşterek bir dil olan "millî dil" Türkçenin sadeleşmesi gerektiğine ilişkin makalelerin sayısı dikkat çekmektedir. Kamuoyunun Türkçenin öğretimindeki güçlüğe ilişkin önyargılarını düzeltmek gerektiğini inanan Türk Derneği üyeleri, bu amaçla dilin doğasını yani konuşulduğu ilk zamandan itibaren geçirdiği değişimi araştırmak gerektiğine inanmaktadır.

Türk Derneği adlı cemiyetin kurulmasındaki en güçlü etken de budur. "Osmanlılığı meydana getiren ayrı ayrı unsurlardan duygusu, düşüncesi birleşmiş bir millet çıkarmak için bunların hislerini besleyecek, büyütecek, yükseltecek Türk edebiyatı ve Türk yazıları"na ihtiyaç vardır (Ahmed Hikmet, 1327: 21). Türkçenin zamanla aslını kaybettiği, gereksiz yere Arapça ve Farsça kelimeler alınarak süslü bir dil hâline geldiği iddiasıyla dilde tasfiyenin gerekliliğine inanmışlardır.

Yukarıdaki ifadeler dikkate alındığında kurulduğu ilk yıllarda derneğin üyeleri arasında Köprülü'nün de bulunduğu iddiasına ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Akçura'nın *Türk Yılı* adıyla hazırladığı salnâmede yer alan bu bilgi pek çok kaynakta tekrarlanmıştır. Derneğin amaçları ile Fecr-i Âtî mensubu Köprülü'nün bu yıllarda yeni lisan ve millî edebiyat karşısındaki tutumu göz önünde bulundurulduğunda bunun 1908 gibi erken bir tarihte gerçekleşmediği iddia edilebilir. 1911 yılında Selanik'te yayınlanan *Genç Kalemler* dergisinin de *Türk Derneği* gibi Osmanlı dilinin sadeleşmesi gerektiğine inandığı, Ömer Seyfettin'in öncülüğünde millî edebiyat ve lisan adı ile bir seferberlik başlattığı bilinmektedir. Bu fikre en fazla karşı çıkanlardan biri de Köprülü olmuştur. Nitekim Yeni Lisan hareketi dolayısıyla kaleme aldığı bir makalede tasfiyeci olarak nitelendirdiği Türk Derneği'ne de karşı olduğunu yazmaktadır (Köprülüzâde 1328a: 581). Bu nedenle Köprülü'nün Türk Derneği'ne üyeliği, derneğin aynı adla çıkardığı dergiden sonra yani 1912 yılında veya sonrasında gerçekleşmiş olmalıdır. Fuad Köprülü'nün yeni lisan konusuna ilk karşı çıkanlardan biri olduğu düşünülürse onun Türk Derneği ve diğer Türkçü derneklerle yakın ilişkisinin 1912'den sonra geliştiğini ileri sürmek mümkündür. Nitekim derginin üçüncü sayısında zikredilen dernek üyeleri arasında Köprülüzâde ismine rastlanmamaktadır (TD 1327: 103-104). Bu dönemde Köprülü, Fecr-i Âtî Encümen-i Edebîsi'ne mensuptur. Derneğin kuruluşundan yaklaşık iki yıl sonra Fecr-i Âti topluluğunda yaşanan istifalar neticesinde encümen mensupları bunu *Servet-i Fünûn*'da duyurma ihtiyacı hissetmiş ve mevcut azaların isimlerini yayımlamıştır. Ahmed Hâşim, Emin Bülend, Tahsîn Nâhid, Celâl Sâhir, Refik Hâlid, Şehâbeddin Süleyman, Fâzıl Ahmed, Mehmed Âli Tevfik, Yakup Kadri gibi isimlerin yanında Köprülüzâde Mehmed Fuad'ın da söz konusu ilanda zikredildiği görülmektedir. (SF 1326a: 367).

Gerçekte Köprülü'nün Türk Derneği'ne üyeliğinin, söz konusu kurumun 1913 yılında yeniden açılmasına yönelik girişimlerle ilgili olduğu düşünülebilir. 2 Haziran 1913 tarihli *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinde Türk Derneği kâtibi Celâl Sâhir imzasıyla yayımlanan "Türk Derneği'nin İhyâsı" başlıklı yazı bu açıdan anlamlıdır. Söz konusu yazıda derneğin kapanmasında, ilk kurulduğu sırada yayınladığı tüzüğün de etkili olduğu ve bu nedenle değiştirilmesi gerektiği

itiraf edilmiştir. Derneğin Türk medeniyetiyle meşgul olan bir cemiyet olduğunun ifade edildiği haberde dil, tarih, felsefe, içtimaiyat, edebiyat gibi araştırma ve inceleme şubelerinin kurulması kararlaştırılmıştır (Celâl Sâhir, 1913).[3] Köprülü'nün *Türk Yurdu*'nun çatısı altında faaliyet gösteren ve yeni dönemde Türk Bilgi Derneği olarak adlandırılan Türk Derneği'ne bu yeni oluşum sırasında üye olduğu anlaşılmaktadır.

B. Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi Karşısında Fuad Köprülü

II. Meşrutiyet sonrasında ortaya çıkan hemen her Türkçü kuruluş ve dergi, yazı dilinin sadeleşmesi, Türkçe'nin yabancı dillerden arındırılması gerektiği gibi konular üzerinde durmuş ve bunu, uygulayacaklarını ileri sürdükleri projelerine de eklemişlerdir. Millî edebiyat hareketi, Türkler kadar dönemin Arnavut, Arap, Ermeni ve Yunan entelektüel çevrelerinde de egemendir. *Genç Kalemler* yanında *Mehean* ve *Nawasard* gibi Ermenilerin, *Koha* (*Korçë*) gibi Arnavutların, *Lisânü'l-Arab* gibi Arapların yahut Kürtlerin *Rûj-i Kürd* ve *Hetav-i Kürd* adlı mecmualarında da dilin sadeliği konuları işlenmiş; edebiyatın toplumsal gerçeklikleri yansıtması ve millî meselelere yoğunlaşması gerektiği savunulmuştur (Hanioğlu 2008: 183). Dilin sadeleşmesini bir kimlik projesi olarak gören, Meşrutiyetin yarattığı demokratikleşme ortamında seçkin-halk dil ve edebiyat farklılıklarının anlamsızlaştığına inanan Türkçüler de, Arapça ve Farsça gereksiz tamlamalarla musanna bir dil hâline gelen Türkçenin uluslaşma sürecine engel olduğunu iddia etmişlerdir. Selanik'te ortaya çıkan ve bir bakıma Türkçülük ideolojisinin yayın organı olan *Genç Kalemler*'de de dil konusunda benzer görüşler ileri sürülmüştür. Ömer Seyfettin'in "Yeni Lisan" adlı yazısı ile başlayan ve Ali Cânib'in yazılarıyla derinleşen Türkçenin sadeleştirilmesiyle birlikte bir millî edebiyatın yaratılması gerektiği de iddia edilmiştir. Bunu gerçekleştirecek olanlar da "Selanikli gençler"dir.

Ömer Seyfettin, söz konusu yazısında Türklerin Anadolu'ya gelmesi ile birlikte dillerine Arapça ve Farsça birçok kelimenin girdiğini, bunun bir zararı olmamakla birlikte edebiyatta sanat ve süsleme amacıyla kullanılan Arapça ve Farsça kuralların Türkçe'nin dengesini bozduğunu iddia etmiştir. Batılılaşma süreci ile birlikte yabancı dillerden alınan kelimeler ve kurallarla sahte sonelerden oluşan anlamsız bir salon edebiyatı yaratılmıştır. Fecr-i Âticileri, Edebiyât-ı Cedîdecilerin taklitçisi olmakla itham eden Ömer Seyfettin, onların dünküleri

3 *Halka Doğru*'da çıkan bir ilân, Türk Derneği'nin bu yeni dönemde hangi amaçlarla yeniden açıldığını göstermektedir: "Halk arasında mütedâvil türküler, maniler, atasözleri, masallar, eskiden kalmış âdete ve itikâda müstenid rivayetler, efsaneler, halk lehçesinde mevcut ve müsta'mel olup yüksek yazı lisanına girmemiş Türkçe kelimeler bilenlerin bunları toplayıp tetkik ve tetebbu' etmek vazifesiyle iştigal eden Türk Derneği..." (HD 1329d: 64).

taklit etmekten vazgeçtikleri anın gerçek bir "fecr" olacağını ve onlar sayesinde yeni lisanla terennüm olunan millî bir edebiyatın doğacağını ileri sürmüştür. Ona göre millî bir edebiyat, her şeyden önce millî bir dile ihtiyaç duyar. Eski dil hastadır ve Türklere yeni, doğal bir dil lazımdır (Ömer Seyfettin 1327: 3). *Genç Kalemler*'in yazı kurulu, *Yeni Lisan ve Bir İstimzac* adıyla dil hakkındaki görüşlerini derlemiş; bu kitapçığı, devrin tanınmış yazarlarına ücretsiz olarak göndermiş ve onların da yeni lisanla ilgili görüşlerini almaya çalışmıştır (Genç Kalemler Tahrir Heyeti ty.; ayrıca bk. Öksüz 1995: 93-104).

Selanikli Gençlerin yeni lisan ve millî edebiyat hareketine şiddetle karşı çıkanlar arasında Mehmet Fuat Köprülü ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu bulunmaktadır. "Millî edebiyat fikrinin yok edilmesinin"nin elzem olduğuna inanan Köprülü, bu fikri savunanların "ırkların psikolojisini" yeterince anlayamadıklarını ileri sürmüştür. Yeni lisancıların Hippolyte Taine'in "ırk, coğrafya ve zaman" nazariyesinden etkilendiğini iddia eden Köprülü'ye göre millî edebiyat taraftarları bu nazariyenin geçerliliğini kaybettiğini kavrayamamışlardır. Ona göre milli edebiyatı, her ırkın, her kavmin bir takım özgün duyguları olarak görenler, ırkların tekdüze bir birlik oluşturmadıklarını ve başta coğrafya olmak üzere bazı şartlar neticesinde değişebildiklerini anlayamamışlardır. O, bir kavmin ilk devrelerinde millî sayılabilecek edebiyata sahip olabileceğini fakat uluslararası ilişkilerin geliştiği 20. yüzyılda millî edebiyat yaratmaya çalışanların gerçekte ne istediklerini bilmediklerini iddia eder. Ona göre, "sosyal çevrenin ırkın etkisine bütünüyle üstün geldiği, ırkların genişlemediğinin eski bir efsane sayıldığı, insan ırkının tam bir birliğe doğru yürüdüğü bir çağda, medenî milletlerin edebiyatı hiçbir zaman diğerinden Çin seddi ile ayrılamazlar." (Köprülüzâde 1327a: 3-7).

Edebiyatı toplumun ifadesi olarak gören millî edebiyat taraftarlarını şiddetle eleştiren Köprülü, halkın basit ve sıradan edebiyatı ile seçkinlerin edebiyatları arasında her zaman bir fark olduğunu ve bu ikisinin hiçbir zaman aynı zevki paylaşamayacaklarını ileri sürer. Ona göre yazarları bilinmeyen şarkılar, destanlar milletin derin duygularını yansıtması dolayısıyla önemli sayılabilirse de bunlar hiçbir zaman yüksek bir sanat eseri olarak değerlendirilemez. Eskimoların, Hotantoların da genel duygularını ifade eden edebiyatları vardır. Ancak şarkılar, destanlar ve sagulardan oluşan bu ilkel edebiyat asla yüksek ve gelişmiş bir edebiyat olarak görülemez (Köprülüzâde 1327b: 29-31). Millî edebiyat taraftarlarının diğer gelişmiş ülkelerin edebiyatları ile Türk edebiyatı arasında bir set çektiklerini düşünen Köprülü, onların "yalnız şem ü pervâne'den gül ü bülbül'den bir milliyet esintisi duydukları için, edebiyat-ı cedide'nin bütün eserlerini, bütün sanatkârları milliyetsizlikle, Frenk taklitçiliğiyle itham ettiklerini ve bunu yok etmek amacıyla Batı ile aramıza bir Çin sed-

di çekmek" istediklerini ileri sürer. Ona göre edebiyat, hiçbir zaman içe dönük ve soyutlanmış kalamaz. Milletlerin birbirleriyle siyasal ve ekonomik ilişkileri arttıkça, fikri değişim de ona oranla gelişir. Asırlar geçtikçe, insanlık ilerledikçe edebiyatlar arasındaki ilişkiler de o ölçekte artmaktadır. Tevfik Fikret'i, Hâlid Ziyâ'yı yaratan da Fransız edebiyatına duyulan ilgidir. Bunu reddetmek edebiyat kadar toplumu da sarsacaktır:

"Millî edebiyat taraftarları, kendi ruhlarıyla asrın ruhu arasında bir uçurum kazmaktan, edebiyatımızı yabancı etkisinden temizlemek için Hotanto edebiyatı derecesine indirmekten artık vazgeçmelidirler... Bugün bütün sınırların ve milliyetlerin üstünde, aydın sınıflara özgü ve genel bir Avrupa ruh hâli, bir Avrupa edebi zevki oluşmaya başlıyor. Eğer biz bunun dışında kalacak, Batı'nın terakki meşalelerine karşı gözlerimizi kapatacak olursak, üzülerek itiraf etmeli ki bu, bütün toplumumuz için yok oluşun başlangıcı olacaktır." (Köprülüzâde 1327c: 58).

Ona göre yeni bir lisandan da bahseden millî edebiyat taraftarları boş bir fantezinin peşindedirler. Türkçe olmayan tamlamaları kaldırarak yerine Altın Destanları veya hastalıklı aşk neşideleri yazmakla millî bir dil ve edebiyat yarattığını sananlar bir uykunun sarhoşluğu içindedirler (Köprülüzâde 1327f: 365). Dili doğal bir ürün olarak değerlendiren Köprülü, onun üç beş kişinin keyfiyetiyle meydana gelmeyeceğini ve yenilik sıfatı alabilecek kadar değişmeyeceğine inanır. Dile etki edenler ve ona tekamül yolunu çizenler yalnızca o dilde yazan edipler ve sanatkarlardır. O, sanatın bütünüyle özgür olması gerektiğini savunur. Ona göre, terkipli ve terkipsiz eserlerden ziyade güzel ve çirkin eserler vardır; gerçek sanatkâr, eserinde terkip bulunup bulunmadığını düşünmez (Köprülüzâde 1327f: 369). Dili toplumsal bir olgu olarak gören ve bu nedenle onun doğal gelişimine birkaç kişinin keyfine göre yapılacak yapay müdahalenin zararlı sonuçlar doğuracağına inanan Köprülü, dilin doğal bir biçimde sadeleşmeye ve parlak bir geleceğe doğru gittiğini savunur:

"Dilimiz doğal mecrasını takip ederek daima sadeliğe doğru ilerlerken, ona şimdiden aşırı bir biçim vermek, iyi veya kötü her ne olursa olsun altı yüz senelik bir toplumsal ürünün birkaç kişinin keyif ve hayaline göre niteliğini değiştirmek, bence tam bir fantazidir. Geleceğin dili Çağatayca, Türkmence kelimelerden hür olduğu kadar lüzumsuz ve faydasız yabancı kelimelerden de arınmış olacaktır. Dilimizin parlak bir geleceğe aday olduğuna ve doğal gelişimini hiçbir şeyin bozamayacağına inanıyorum. Yeni Lisan hareketi, sadeliğe doğru durmadan ilerleyen dilimizin bu konudaki adımlarını biraz hızlandırmaktan başka hiçbir sonuç meydana getiremeyecek zannediyorum" (Köprülüzâde 1328a: 582).

Bu fikirlerinden dolayı kozmopolitlikle ve Türklük fikrine düşman olmakla itham edilen Köprülü, meselenin kişisel bir hesaplaşmaya dönüştürülmesinden rahatsız olur. Tıp Fakültesi'nden altmış kişi adına kaleme alınan bir yazıda o, Türklüğe karşı olmakla itham edilmiş ve saf dili yalanlarla çürütmekten vazgeçmesi istenilmiştir (M. Ali v.d. 1328: 152). Aşağıdaki cümleler, bu ithamlara verdiği cevap olmakla birlikte onun fikrî dönüşüm sürecinin başlangıcında yazılması bakımından da anlamlıdır.

"Mehmed Fuad bütün vicdanıyla, bütün varlığıyla bağlı olduğu Türklüğün değersiz, fakat samimi ve fedakâr bir hizmetçisidir. Mensup olduğu aile itibariyle Türklüğün, Osmanlılığın övünülecek şeylerine ve geleneklerine doğrudan doğruya bağlı olan bir adamın, vatan ve milliyetine bağlılık derecesi pek çoklarından daha fazladır. Ecdadı, bu vatanın yalnız topraklarında gömülmüş değil, övünülecek tarihinde de yaşayan bir adamın sözüne bu efendiler emin olsunlar ve bilsinler ki, bu satırları istemeyerek yazmaya mecbur olan adam, sırf Türklüğün yükselmesi amacıyla, her şeye hatta iftiralara bile bütün metaneti ve fedâkarlığıyla katlanabilir. Yalnız, vatanın gençleri, büyük ve yüce Türklük hareketini ufak bir Yeni Lisan hareketinden ibaret sayacak derecede küçük ve sınırlı düşünmesinler" (Köprülüzâde 1328a: 582).

Gerçekte Köprülü, yukarıda bahsedilen düşünceleriyle 19. yüzyılın sonlarında Batı'da ortaya çıkan elitist düşünceyi temsil etmektedir. Rusya'da Slavofillerde, Fransa'da Emile Boutmy'de izlerine rastlanan düşünce, toplumu ahlâkî ve siyasî yönden pekiştirecek olanların seçkinler olduğunu ileri sürmüştür. 1870 Prusya-Fransa Savaşı, III. Napolyon'un ölümü ve Paris Komünü'nün kısa iktidarından sonra sükûtu gibi gelişmeler, halka olan güveni azaltırken elitist düşünceyi beslemiştir. Fransa'da yeni siyasî seçkinleri eğitmek gibi pragmatik amaçlar taşıyan hareket, "Ecole Libre des Sciences Politiques"i kurmuştur. Köprülü'nün çevirileriyle Osmanlı okuyucuları arasında geniş yankı bulmasını sağladığı Gustave Le Bon da elitist düşünceleri ile temayüz etmektedir. Ancak bu düşüncenin izlerine Osmanlı aydınları arasında da rastlamak mümkündür. Şerif Mardin ve Şükrü Hanioğlu, elitist düşüncenin Jön Türk hareketinde önemli bir kavram olduğuna dikkat çekmektedirler. Örneğin Murad Bey, Osmanlı İmparatorluğu'nun 1876'da Rusya'ya yenilmesini toplumun ahlakî zaafına ve kimsenin vazifesini bilmemesine bağlamıştır. Bu nedenle devleti, orta seviyede bulunan bilgili ve ahlâklı bir zümreye emanet etmek fikrinin onda belirginleştiği görülür. Turfanda mı Turfa mı adlı eserinde bu zümrenin tipik bir modelini bulmak mümkündür. Murat Bey "avâmın cehâletinden" ve "avâm"dan gelecek olan bir hareketten" ürkmektedir (Mardin 2001: 125-126. Ayrıca bk. Hanioğlu 1995: 205-208). Görülüyor ki Köprülü

de şahit olduğu siyasal ve toplumsal meseleler karşısında benzer duyguları paylaşmaktadır: "Birçok büyük düşünürlerin sefil ve hor gördükleri avâm kitlesi, büyük ferdiyetler tarafından yakılan irfan ve hakikat meşalesini –hemen daima- kuvvetsiz ve şaşkın nefesleriyle söndürmeye çalışmışlar ve o ışıklara ancak birkaç asır sonra koşmuşlardır..." (Köprülüzâde 1327b: 30). Büyük muharrirlerin yenilikçiler olduğunu ve sıradan insanlarla onların düşünceleri arasında bir asır fark bulunduğunu iddia eden Köprülü, yüksek edebiyatın basit, sıradan insanların hislerini ifade edemeyeceğini ileri sürer. Bu nedenle edebiyatın, cemiyetin ifadesi olduğu fikrini eleştirir. Gerçekte böyle bir cemiyet varsa bu ancak o cemiyetin tam merkezinde bulunan ve adeta onun özünü oluşturan düşünen seçkinler zümresi olabilir:

"Muhtıralar, aile mektupları, küçük gazeteler, risaleler, ilkel romanlar gibi bir toplumun çoğunluğunu, halkı ilgilendiren basit ve sıradan bir edebiyat amaçlanıyorsa, o vakit onun toplumun ifadesi olması biraz kabul edilebilir. Çünkü bu sıradan edebiyat, bir milletin bir zamandaki ruh hâlini az çok gösterebilir. Hâlbuki gerçek edebiyat, ciddi edebiyat adı verilen yüksek bir edebiyat, hiçbir vakit basit düşünceli, sıradan zevkli bir halk kitlesinin duygularının ifadesi olamaz. Bizde halkın edebiyatımıza tamamiyle kayıtsız kaldığını, halkın duygularıyla edebiyatçıların düşünme ve duygulanım biçimleri arasında aşılması imkânsız uçurumlar bulunduğunu ilân eden milli edebiyat taraftarları, bütün toplumda aynı durumun var olduğuna inanmalıdırlar. Halkın –ilkel kavimlerden pek az farklı olan- zevk seviyesi, sanatkarların zevkiyle hemen her zaman zıt durumdadır. Her ülkenin sanatkarları o ülkenin en çok ilerlemiş ve hissi terbiyeleri en fazla gelişmiş, seçkin bir zümresi olduğu için, halk gibi zamanın bütün ilerlemelerine rağmen zevkleri pek az değiştiren bir ilkel kitleyle hiçbir zaman aynı zevkte olamazlar." (Köprülüzâde 1327b: 29-30)

Yeni lisancıların sanat ve sanatkârları "ırk, coğrafya ve zaman" kavramları ile açıklamaya çalışmalarını yersiz bulan Köprülü, onları Auguste Comte ve Darwin'in fikirlerini dikkate almadıkları için eleştirir. Onun bu tavrı, "seçkinci" düşüncesiyle paralellik göstermektedir. Toplumsal hayatın bir mücadeleden ibaret olduğunu, seleksiyon neticesinde bir toplumda ve devlette güçlü olanların hayat hakkının bulunduğunu ileri süren anlayış, "elit" düşüncesini de beslemiştir. Yeni lisan ve edebiyat meselesine de bu açıdan bakan Köprülü, dilin doğal gelişimine yapılacak bir müdahaleyi de eski-yeni açısından değerlendirmiştir (Köprülüzâde 1326b: 323-325). Her devrin bir edebî düşüncesi ve zevki olduğunu ileri sürer. Dilde sadeleşme ve tasfiye hareketlerini, millî edebiyat adıyla destanların, şarkıların, koşmaların diriltilmesini bir geriye dönüş

olarak görür. Böyle bir hamlenin edebiyatı ve dili mahvedeceğini, kısırlaştıracağını düşünür.

Köprülü'nün Türkçülük fikrini benimsemeden önce, 1911 yılında *Donanma Mecmuası*'nda yazdığı "Siyasette Irklar" başlıklı makalesinin de bu doğrultuda değerlendirilmesi gerekir. Söz konusu makale onun ırk ve milliyet konularına bakışını da ortaya koymaktadır. Köprülü'nün bu makalede doğal seleksiyon yanında sınıf, kuvvet ve hayat mücadelesi gibi, 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı aydınlarının hiç de yabancısı olmadığı Marksist ve Darwinci söylemleri, ırk kavramını açıklamak için kullanmaktadır. Ona göre yirminci asır en büyük esas olarak kuvveti kabul etmiştir. "Yirminci asrın en büyük ayırıcı özeliği, zayıfa karşı merhametsiz, kuvvet önünde zelil ve tapınırcasına durmaktan başka birşey değildir." (Köprülüzâde 1327g: 1710). Gustave Le Bon'un ırklar arasındaki nefret ve düşmanlık fikrine karşı çıkan, toplumu canlı bir organizma olarak değerlendiren Köprülü'ye göre büyün hayata egemen olan tek bir ilke vardır: "hayat kavgası" (cidâl-i hayat). Bir milletin bireyleri arasındaki hayat kavgası, milletler arasındaki mücadelelerden asla farklı değildir. Yönetenlerle yönetilenler, zenginlerle fakirler arasındaki nefret ve intikam uçurumları her geçen gün nasıl derinleşiyorsa aynı nedenlerden dolayı milletler arasında da uçurum derinleşmektedir. Bu nedenle ırklar arasında nefret yerine hayatla ilgili rekâbettten bahsetmek daha doğrudur (Köprülüzâde 1327g: 1713).

Bu fikirlerinin izini 1912 yılında Hak gazetesinde yazdığı siyasal ve toplumsal içerikli makalelerde de sürmek mümkündür. Bilhassa "Rekâbet-i İctimaiyye" adlı makalesi bu bakımdan anlamlıdır. Bireysel hayatın bile bir mücadele sonucu olduğunu, kavgasız bir varlığa kâinatta rastlanamayacağını ileri süren Köprülü, var olabilmek, rakiplerinin kuvvetli ayakları altında ezilmemek için çalışmak gerektiğini vurgular. Yalnız ırklar ve çeşitli milletler arasında değil, her millete, her hükümete mensup toplumsal sınıflar arasında da bir rekabet vardır. "Kuvvetlilerin zaferi, zayıfların mahv ve perişan olması... İşte kuvvetten başka bir mabudu olmayan bu asrın tek ilkesi! Eski çağlarda hak ve hakikat bugünkü kadar kifayetsiz ve bedbaht, bugünkü kadar koruyucusuz değildir: Hâlbuki bugün hakkın ancak kuvvette olduğunu herkes tam bir ümitsizlikle tevekküle razı olduğunu itiraf etmek zorundadır. Büyük milletlerin arasında ilerleyen zâlim ve açgözlü emperyalizm cereyanı, saltanat ve üstün olma davası, her gün daha uğursuz bir şekil aldıkça, zayıf ve kuvvetsiz milletler hayatta kalma haklarından ne kadar şüphe etseler haklıdırlar." (Köprülüzâde 1328c). Ona göre rekabet ve mücadele yalnızca siyasal alanla sınırlı değildir. Bunun yanında edebî, bilimsel, ekonomi gibi pek çok alanda da rekabet ve mücadele vardır.

Abdülkerim Asılsoy, pek haklı olarak kuvvet kavramının Türk milliyetçiliği fikrinin öncülerinden biri olan Yusuf Akçura'da da önemli argümanlardan biri olduğuna dikkat çekmektedir (Asılsoy 2008: 46-47). Akçura, "Üç Tarz-ı Siyâset" adlı makalesinde devletin güç kazanması için Tanzimat'tan bu yana üç fikrin ileri sürüldüğünü, aslında Osmanlı toplulukları arasındaki her şeyin temelinde çıkar, hayatta kalma ve kuvvet kazanma gibi etkenlerin olduğunu vurgulamaktadır: "Her toplum kendi çıkarını sağlamak ümidiyle bilfiil sürekli bir değişim halindedir, yani bahsedilen toplumsal sorun, pratik olarak her zaman her yerde hallolunmaktadır. Bu sürekli değişim sırasında çıkar diye eyleme dönüşen şey hayattır. Hayat ise kuvvet ile daim olduğundan, hayatın varlığı kuvvetin varlığını gerektirir. Demek ki her toplum çıkarını hayatta, yani kazanç ve gücünü arttırmada buluyor. Bu açıdan toplumlar arasında kâinatın varlık peşinde koşan bütün unsurları arasında olduğu gibi sürekli bir kavga görülüyor. Biz de bu durumun nasıl olduğunu kabul etmek zorundayız: Her toplumun çıkarı varlığında, bundan dolayı kuvvetli olmaktadır" (Akçura, 1904: 1). Onun şark meselesine bakışı da aynı doğrultudadır; söz konusu meseleyi hayat kavgası ve kuvvet bağlamında ele alır. Ona göre bir cinsin varlığı hayatın muhafazasına bağlıdır. Hayat, kavga ile vardır. Her hayat varlığını ancak diğer hayatları bitirmekle sürdürebilir. Milletler arasındaki kavga da bu nedene dayanmaktadır: "Güçlü devletler gittikçe güçlü, zayıflar ise gittikçe zayıf oluyor. Zayıflar yok olmaya, güçlüler tarafından yutulmaya mahkumdur. Bu mahkumiyetten kurtulmak için güç elde etmekten başka çare yoktur. Ahlâkçılar istediği kadar beğenmesin, şu maddî dünyada şimdi hüküm süren kuvvettir. Hak kuvvetindir, kuvvet haktır!" (Akçura, 1902). Akçura, *Üç Tarz-ı Siyâset*'te bilinçli bir biçimde Osmanlı düşünce dünyasında egemen olan üç fikir arasında bir çelişkinin ve kavganın varlığına dikkat çekmekte; devletin çıkarı ve kuvvet kazanması için bunlardan hangisinin uygulanabileceğini sorgulamaktadır. Akçura'nın varacağı sonuç, pek tabii olarak Türkçülük olmuştur. Sınıf mücadelesi ve hayat kavgası kavramlarını reddeden Ziyâ Gökalp'in aksine Akçura ve Köprülü kuvvet, doğal seleksiyon ve sınıf mücadelesi gibi kavramlarla Türkçülük fikrine varmışlardır. Gökalp ve çevresinin temsil ettiği kültürel milliyetçiliğe karşılık Akçura mücadele, güç, fayda, çıkar gibi kavramlarla rasyonel bir tavrı benimsemiştir. Buna karşılık Köprülü, bu iki ismi tesiriyle kültüralizm ve rasyonellik arasında kalmıştır. Bu onun başlangıçta Genç Kalemlerin temsil ettiği kültürel milliyetçiliğe neden mesafeli durduğunu da açıklamaktadır.

1913'te *Tasvir-i Efkâr* gazetesinin yazar kadrosuna dahil olan Fuad Köprülü'nün artık *Servet-i Fünûn*'daki yazı hayatı kapanmış ve Trablusgarp Savaşı'nın (1911-1912) yaralarının henüz sarılmadığı bir anda patlak veren Balkan Savaşlarının tesiriyle Türkçülük fikrini benimsemiştir. Ona göre milliyet hareketi kalplerden kalplere geçen bir ateştir ve ona karşı durulamaz

(Köprülüzâde 1913a). Bu *zeitgeist*'in onu nasıl etkilediğinin izlerini *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinde yazdığı makalelerde görmek mümkündür. "Müdafaa-i Milliye" adlı makalesinde "bir milletin, bir toplumun yaşamak hakkına sahip olduğu, ancak kendisine karşı gerçekleşen hareketlere verdiği cevapla anlaşılır. Etrafındaki milletlerin zulümlerine ve saldırılarına kayıtsız duran, yahut sadece elem ve esef nidaları çıkarmakla yetinen bir siyasî heyet, artık var olma ve bağımsızlık haklarını, istiklâlini kaybetmiş, esarete hazırlanmış demektir." Ona göre millî bekâ için en büyük şart, "bir millî heyetin var olmasıdır. Fikir ve estetik onurundan mahrum milletler yok olmaya mahkumdur." Köprülü, vatan ve millet fikrini, millî onuru kalplerde ve kafalarda geliştirmedikleri için aydınları suçlar. Türklerin ve Müslümanların maruz kaldıkları saldırılar, düşmanlıklar ve sömürüler karşısında yapacağı tek şey vardır: "milliyet fikrini, haysiyet ve intikam inançlarını, gayret ve kuvvetin gereğine iman ihtiyacını layıkıyla anlamak ve halk kitlesinin ruhuna onları aynı kuvvetle ulaştırmaktır." (Köprülüzâde 1913b: 2).

Dikkat çeken bir husus, Köprülü'nün Balkan Savaşları ile birlikte seçkinlere olan inancını yitirmesidir. Yenilik adıyla Batı'yı taklitten başka bir şey yapmayan seçkinler, millet denilince yalnız dar bir kesimi anlayarak, "milletin en büyük ve kaybettiği hukukunu iddiaya en haklı kısmı, açlıktan ve yoksulluktan en mustarip, en fedakâr sınıfı" unutmuştur (Köprülüzâde 1913c: 2). Halk kitlesini şimdiye kadar manasız bir sayısal çoğunluk gibi gören, millî gayeden yoksun, cahil, bencil ve çıkarcı olan aydınlar, Meşrutiyet'ten bu yana kişisel kavgalardan başka bir şey yapmamışlardır. Millet için uyanış yollarını görmeyen, hakikate gözlerini kapamış aydınlar yüzünden bugünkü acılar çekilmektedir. Bir memleketin kaderinden en fazla sorumlu olanlar, devlet idaresine lafzen katılan halk değil, devlet ricaliyle aydınlardır. (Köprülüzâde 1913e). Damarlarda uyuşmuş fedakârlık ve vatanperverlik kanlarını harekete geçirmek için öncelikle milletin ruhunda milliyetperverlik ışığını yakmak gerekir (Köprülüzâde 1913d). Bu amaçla her şeyden önce bir millî hedef belirlenmeli ve halka gidilerek bu hedef onların saf ruhlarına nakşedilmelidir. "Gerçek ve sonsuz yenilikler, toplumsal ve bilimsel uyanışlar, kişisel ve geçici darbelerin ürünü olan inkılâbât-ı esâsiyyeden değil, milletin sinesinden çıkar." (Köprülüzâde 1913c). Vardığı bu neticenin Köprülü'yü milletin "kuvvet merkezi" olarak nitelendirdiği halka ve halk edebiyatı araştırmalarına yönelttiğine kuşku yoktur.

Millî edebiyat ve dil taraftarlarının düne kadar kozmopolitlikle ve Türk birliğine karşı çıkmakla suçladığı Köprülü'nün fikirlerindeki dönüşümde, millî edebiyatı savunmasında, dönemin olaylarının ve Ziya Gökalp'in büyük etkisi vardır. İttihat ve Terakkî'ye yakın milliyetçi çevrelerle yakınlaşan Köprülü, 1912 yılında Selanik'in düşmesiyle İstanbul'a gelen Ziya Gökalp'ten çok etkilen-

miştir. Köprülü'nün yazılarını yakından takip eden Gökalp, bu yetenekli genci çevresine almakta tereddüt etmemiştir (Akün 2003: 474). İttihat ve Terakkî'nin merkez-i umumî üyesi ve önde gelen düşünürlerinden Ziya Gökalp'in Büyükada'daki evinin müdavimleri arasında yer almıştır. İttihat ve Terakki çevresiyle ilişkileri ikisi arasında bir yakınlığın kurulmasına zemin hazırlamıştır. Gökalp, sosyolojiye meraklı Köprülü'ye "Durkheim sosyolojisinin kapılarını açarak onu bu yoldan hareketle Türklüğün Orta Asya'daki derinliklerine uzanmaya teşvik etmiştir." (Akün 2003: 474). Bu tarihten itibaren Köprülü'nün Türkçü dernek ve mecmualarda sıklıkla yer aldığı görülmektedir. Başta Türk Ocağı olmak üzere, Türk Bilgi Derneği, Halka Doğru Derneği Köprülü'nün üyesi olduğu kuruluşlardır. Bu derneklerin yayımladığı dergilerde ve gazetelerde makaleler, siyasî ve kültürel içerikli yazılar kaleme almıştır. Bu yıllarda Edouard Driault'un *La Politique Orientale de Napoléon, Sébastiani et Gardane: 1806-1808* (Paris: Felix Alcan 1904) adlı eserini de *Napoleon'un Şark Siyaseti Selim-i Salis ve Napoleon Sebestiani ve Gardane* (İstanbul 1329) adıyla Türkçeye çevirmiştir.

C. Türk Ocağı ve Türk Yurdu

II. Meşrutiyet sonrasında kurulan Türkçü derneklerin çoğunda Rusya'dan gelen Türk aydınları etkilidir. 1905 ihtilalinin başarısızlığı, 1907 yılında II. Duma'nın feshedilmesi, III. Duma'da Türklere daha az temsiliyet hakkı tanınması Tatar ve Azerbaycanlı aydınlar arasında hoşnutsuzluğa neden olmuştur. Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Hüseyinzâde Âli, Mehmed Emin Resulzâde gibi aydınlar yanında II. Nikola'nın baskısından kaçan veya 1908 Jön Türk devriminden sonra Osmanlı İmparatorluğu'na sığınan Türkler de İttihatçılardan ilgi görmüşlerdir. İttihatçıların sempati duyduğu Azerbaycanlı ve Tatar aydınlar, hükümetin o dönemde Osmanlıcılık siyasetini benimsemiş olmasına rağmen, II. Meşrutiyetin yarattığı özgürlük ortamından yararlanarak Türklük amacı taşıyan ilmî ve kültürel teşkilatlar kurmuşlardır. Osmanlı aydınlarından da destek gören bu aydınlar, Osmanlı İmparatorluğu içinde pan-Türkçü akımın temelini atmışlardır. Ceditçi hareketin mirasçısı olan Tatar ve Azerbaycanlı aydınlarda milliyetçiliğin "toplum-kavim ve kültürden hareketle tanımlanmış olması" dikkat çekicidir (Özden 1998: XIII). Onların teşebbüsleriyle 1909 yılından itibaren Osmanlı payitahtında kültür dernekleri açılmıştır. Yukarıda kısaca bahsedilen Türk Derneği bu teşkilatların ilkidir. Söz konusu dernek 1909-1911 yılları arasında faaliyet göstermiş ve dernekle aynı adı taşıyan bir dergi çıkarmıştır. Ancak arzu ettiği başarıyı yakalayamamış ve faaliyetlerine ara vermiştir. 31 Ağustos 1991 tarihinde Tıbbiye öğrencileri, Mehmed Emin, Müftüoğlu Ahmet Hikmet, Yusuf Akçura, Hüseyinzâde Ali, Ahmet Ağaoğlu ve Âkil Muhtar'ın gi-

rişimleriyle Türk Yurdu Cemiyeti kurulmuştur. Türk Yurdu dergisi, bu cemiyetin "nâşir-i efkârı (fikirlerinin yayıcısı)" olarak yayınlanmaya başlamıştır. Mehmed Emin (Yurdakul)'in Erzurum valiliğine atanması üzerine derginin sorumluluğunu Yusuf Akçura üstlenmiş ve bir süre sonra Türk Ocağı'nın kurulmasıyla (1912) dergi, anılan cemiyetin sorumluluğuna geçmiştir. İlk sayısı 30 Kasım 1911'de yayımlanan dergi, Osmanlı coğrafyasında olduğu kadar Rusya'daki Türkler arasında da büyük ilgiyle karşılanmıştır (Dumont 1974: 318). Bunda derginin uzun soluklu oluşu, geniş kitlelere hitap edişi kadar Tatar burjuvazisinden Mahmud Hüseyinov'un ve İttihatçıların dergiyi finansman etmesi de etkili olmuştur. Balkan Savaşları sonucunda Selanik'in elden çıkmasıyla Ömer Seyfettin, Ziya Gökalp ve Ali Canib gibi Osmanlı Türklerince çıkarılan Genç Kalemler dergisinin mensupları da İstanbul'a gelerek Türk Ocağı'na dahil olmuşlardır.

Herşeyden önce bir edebiyat dergisi olan Genç Kalemler, ileri sürdüğü görüşlerle Türkçülük tarihinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Dönemin edebiyatında egemen olan kozmopolit ve seçkinci karakter yerine halk dilinde ve onun hislerine tercüman olacak edebiyat anlayışı Genç Kalemler mensuplarında hararetli bir biçimde tartışılmış ve bir kamuoyu oluşturulmaya çalışılmıştır. Ali Cânib, bu dönemde İstanbul ve Selanik kökenli iki milliyetçiliğin var olduğunu, Selanik kökenli milliyetçiliğin Fransız tarzında "civic" milliyetçiliğe, buna karşılık İstanbul'dakinin ise Alman tarzı "kulturnation"a yakın olduğunu ileri sürmektedir. Bir bakıma anayasal vatandaşlığı ifade eden Fransız tarzı milliyetçilik anlayışını savunan Selanikçiler, Türk milliyetçiliğini, Osmanlı İmparatorluğunun kurtuluşunu sağlayacak bir amaç olarak değerlendirmelerine karşılık, Rusya'dan gelen Türk aydınlar Osmanlı İmparatorluğunu, Türklerin avantajını koruyacak bir araç olarak değerlendirmişlerdir (Toprak 2012: 416-419; Arai 1994: 102). Selanik'in kaybı ile civic milliyetçiliği savunan Genç Kalemler ekibi, Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin gibi isimler İstanbul'a gelerek Türk Ocağı bünyesinde toplanmışlardır. Bu gelişme tam da, Balkan Savaşları ile Osmanlılık fikrinin itibarını yitirmesi ile paralellik arz etmektedir. İradî esaslara dayanan Osmanlı milliyeti fikri artık meşruiyetini yitirmiş; siyasî Türkçülük fikri aydınlar ve politikacılar arasında tartışılmaya başlanmıştır. 1913'te İttihat ve Terakkî Partisi sayesinde Türkçülük fikri siyasette ağırlık kazanırken Ziya Gökalp de "Kızıl Elma" şiiri ile *Türk Yurdu* dergisinin mensupları arasında yer almış ve adeta bu şiirle söz konusu dönüşümü ortaya koymuştur. Köprülü'nün de Türk Ocağı ve Türk Yurdu çevresine dahil oluşu aynı günlere rastlamaktadır. Gökalp'in Kızıl Elma şiirini takip eden sayıda Köprülü yayınladığı bir makaleyle Türk Yurdu'nun yazarları arasında yer almış ve çeşitli konulardaki yazıları fasılalarla da olsa 1930 yılına kadar sürmüştür. Bu onun Türkçü cephede yer alışı için milat teşkil etmektedir. Balkan ordusunun Çatalca önlerine geldiği sırada kaleme aldığı "Ümid ve Azim" adlı yazı, onun Türk Yurdu'nda yayımlanan

ilk makalesidir. Bu makalede Bergson felsefesine atıfla "hayat hamlesini" yeni bir dirilişin başlangıcı kabul eder:

"… ümitsizlikle ile görüyorum ki bu sevgili vatanın genç evlatları uğradığımız felaketler, musibetler karşısında her gün başlarını bir parça daha indiriyorlar, ümitlerini ve azimlerini her gün bir parça daha kaybediyorlar… Göğsümüzün, bileklerimizin, dimağımızın metanetini uğradığımız musibetler oranında arttıralım, ümitsizliği, kalbimizdeki o karanlık düşünceleri terk ederek nefsimize güvenelim ve sarsılmaz bir iman ile söyleyelim ki Türklük, düşmanlarından mutlaka intikam alacaktır… Asırlarca evvel gelen fedakâr, büyük bir Türk hakanının taştan sütunlar üzerinde hâlâ kazılı ve canlı duran bu ulu sözleri, mukaddes Türklüğün şimdiye kadar ne fedakâr, ne milliyetperver kişiler yetiştirdiğini, hükümdarın bile milletin şan ve şerefinden başka bir şeyi düşünmediğini ispat ediyor. Sen ey Türk genci, düşmanın mahvetmek istediği mukaddes, şerefli milletini kurtarmak ve bir gün ondan mutlak intikam almak istersen, yorgunluk ve ümitsizlik dakikalarında gözlerini kapa ve ecdadının ölümlü Asya sahralarından, Altaylardan kopup gelen o hiddetli ve kutsal sesini dinle: Türk milleti için gece uyumadım; gündüz rahat etmedim, ölünceye kadar çalıştım!..." (Köprülüzâde 1328d: 240-247).

Köprülü'nün, Balkan Savaşları sırasında Türkçü duyguların yoğun bir biçimde dile getirildiği "Türkün Duası" adlı bir şiiri de Türk Yurdu'nda yayımlanmıştır. Gökalp'in Kızılelma'sından sonra Köprülü'nün Türk Yurdu'nda yayımlanan "Türk'ün Duası" adlı ilk şiirinde "bir yandan ihtişamlı bir atmosfer yaratmak gayesiyle terkiplerle yüklü bir ifadeye yer verirken, öte yandan manzumenin aruza ve terkipli dile veda edişin arefesinde olduğunu hissettiren 'etrafından şen ve mağrur seslerle söylenen eski bir Türk terennümü' diye adlandırdığı bir ara parçasında henüz heceye gitmeden Arapça-Farsça terkiplerden tamamen arınmış bir şiir dilinin ilk denemesini ortaya koyuyordu." (Akün 2003: 474). İzmir İttihad ve Terakkî Mektebi'nin besteleyip manzum bir tiyatro eseri haline getirdiği ve sahneye koyduğu bu şiirde (Tansel 1970: 516-531), Fecr-i Âticilerin benimsediği sembolizmin derin tesiriyle akşam, semada yükselen elhân, gölge ve ölüm yanında Türkün tanrısı, Altaylar, Altın Dağ, Oğuz, Turan, şerefli kavim gibi Ziya Gökalp'in şiirlerinde de sıklıkla tekrarlanan Türkçü motiflerin bolca kullanıldığı göze çarpmaktadır:

Turan'ın en güzide, büyük, şanlı milleti,

Fâtihlerin hafîdi, Oğuz nesl-i heybeti!...

Türküm; özü şeref, ulu kavmin bir oğluyum

Kalbim hilâl-i dîn ile ru'şen fakat gâmûm

Ezhâr-ı ye's ve kin ile doldurdu ruhumu

Ummân-ı gamda sordum asırlarca Nûhumu!

Göklerde Tanrı meş'ali zannettiğim hilâl

Yıllarca oldu rûhuma mihrâb-ı infiâl!

Osmanlı Türklerinin, dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan Türklerle "ırkdaşlık mavevî bağını öğrenmesi ve medeniyet hayatında beraber yürümesi" gerektiğine inanan Köprülü (Köprülüzâde 1329a: 498), Gökalp'in de yönlendirmeleriyle Türk edebiyatı ve tarihi araştırmalarına yöneldiği gibi, bu dönemde hece veznini, millî vezin olarak görmeye başlamıştır. Osmanlı Türklerinin aruz vezniyle altıyüz senelik bir geçmişi olduğu hâlde onunla layıkıyla uzlaşmadığını itiraf eden Köprülü, Rusya'daki Türklerin dilimize yabancı olan bir vezni kullanmaktansa "millî şarkılarının doğal ölçüsünü yani hece veznini kullansalar daha makbul hareket etmiş olurlar". Ona göre bu tavır "demokratlık fikirlerine uygun olduğu gibi sanat ve ahenk itibariyle de istifadeye uygundur." (Köprülüzâde 1329a: 514). Hece veznini milletin hislerinin gerçek tercümanı olarak değerlendirirken en büyük halk şairi "Yunus Emre" adlı yazısı ile milletin düşüncelerinin ve duygularının ifadesi olarak değerlendirdiği Türk halk edebiyatı araştırmalarına yöneldiğini de göstermiş oluyordu. Edebiyatımızda Türklük hissinin basit bir tarihçesini yazmak istediği "Edebiyatımızda Milliyet Hissi" adlı makale, bilhassa metodu ile dikkati çeker. Edebiyatçıların Türk/Türklük hakkındaki düşüncelerinin ve hislerinin izini sürerken geniş bir zaman ve mekanı ele alır. Bu makale, onun ileride takip edeceği bilimsel çalışmalarının bir protipi sayılabilir (Asılsoy 2008: 58). İslâm öncesi ve İslâmî dönem devletlerini de bu bağlamda değerlendiren Köprülü, Türklerin sanıldığının aksine geleneklere ve coğrafyaya bağlı olmadıklarını ileri sürmüştür. Yeni bir coğrafya yahut medeniyete kolayca uyan Türkler, bu özellikleri ile cihangir olabilmişlerse de yine aynı hususlar, millî varlığı büyük ölçüde zarara uğratmıştır. İslâm'ın kabulünden sonra yasalarını ve törelerini unutarak dinin her milleti aynı şekle sokmak isteyen kalıbı içinde Bağdat'ta Arap ve Şiraz'da Acem olmaktan çekinmemişlerdir (Köprülüzâde 1329b: 669). Türklerde milliyet hissinin bugünküne benzemese de, Cengiz Han ile başladığını iddia eden Köprülü, Selçuklulara ve Osmanlılara da geçen bu hissin uğradığı değişim sürecini edebi eserler aracılığıyla ortaya koymaya çalışır. Aslında bir Türk devleti olmakla birlikte İran'dan etkilenen Selçuklular, Türkçeyi ihmal ederek Farsçayı resmi dil olarak benimsemişlerdir. Karamanoğulları bu duruma son vererek Türkçeyi resmi dil hâline getirmişler ve bir süre sonra ortaya çıkan Osmanlı Devleti ile Türk dili

ve edebiyatı gelişmeye başlamıştır. Ancak İstanbul'un fethiyle Türklüklerini unutmaya başlayan Osmanlılarda da Arapça ve Farsça yeniden yayılma imkanı bulmuş; edebiyat ve ilim dilleri olmuştur. Türklükten nefret eden Araplar, İranlılar, Rum dönmeler, Çerkezler ve Arnavutların bu tavrına "memleketin hakiki sahip ve hâkimleri olan Türkler" gücenmedikleri gibi eserleriyle Türklüğe hücum edenlere hizmet etmişlerdir. Tanzimat döneminde bile düşünen yüksek sınıfın millî tarih ve duygulara yabancı olduğunu iddia eden Köprülü'ye göre millî bilinç, henüz yeni teşekkül etmiştir. Söz konusu makalede dikkat çeken en önemli hususlardan biri, Köprülü'nün Selçuklu yahut Osmanlı edebiyatı gibi tasnifleri anlamsız bulması ve kabul etmemesidir. Ona göre tarihsel süreç içinde Anadolu'da ortaya çıkan şey, Anadolu Türklerinin dil ve edebiyatından başka birşey değildir:

"Osmanlı Türkleri ufak bir kemiyet hâlinde Anadolu'ya geldikleri zaman, oradaki Türk toplumu kendilerini her surette özümsedi. Maddi ve manevi gelişmeler yoğunluk ve çokluk itibariyle Kayı Han kabilesine doğal olarak üstün olan Anadolu Türkleri arasında Osmanlılar pek büyük bir etki meydana getiremezler ve nitekim getiremediler. Reislerinin beceri ve sekası sayesinde Osmanlı beyliği kurulduğu zaman, onu oluşturan unsurların büyük kısmı Anadolu'da birkaç asırdan beri yerleşmiş kimselerden meydana geliyordu. Dolayısıyla Selçuklu edebiyatı, Osmanlı edebiyatı gibi tasnifler, anlamsız ve yapmacıktır. Gerçekte yalnız Anadolu Türklerinin dili ve edebiyatı vardır." (Köprülüzâde 1329b: 673)

Köprülü'nün Türk Yurdu dergisinde dikkat çeken en önemli makalelerinden biri de "Türklük, İslâmlık, Osmanlılık" başlıklı yazısıdır. Gökalp'in "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" başlıklı tefrikasıyla aynı zamanlarda yayınlanan bu makale, Türkçülük tarihi araştırmalarında ne yazık ki, şimdiye kadar ihmal edilmiştir. 1912'de Bulgar ordusunun eline geçen Edirne'nin Yarbay Enver Bey tarafından geri alınmasından birkaç gün sonra yazılan bu makalede Köprülü (Kuran 1997: 244), milliyet duygusunun ortaya çıkışını, doğallığını, Türkçülük, İslâmcılık ve Osmanlıclık fikirlerini değerlendirmekte; tıpkı Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset*'inde olduğu gibi Türk milliyetçiliğinin Osmanlılığın ve İslâmlığın varlığı açısından önemi vurgulamaktadır. Ona göre milliyetçilik tarihsel zorunlulukların doğurduğu doğal bir harekettir. Batıda milliyetçilik fikrinin uyanmasından sonra Müslümanlar da bu fikre kayıtsız kalmamış; iç etkenlerin bütün muhafazakârlığına rağmen dış etkenler, bir başka ifadeyle uluslararası ilişkiler onlarda da milliyet şuurunun uyanmasına yol açmıştır. "Osmanlı hükümetinin kuvvet merkezini oluşturan Türkler, egemenliklerinin kurtuluş fidyesi olmak boş ümidiyle uzun bir müddet ırklarını inkâr ettikten

sonra sonunda yaşananların uyandıran darbeleri karşısında bir manevî varlık elde etmek gereğini anladılar. Osmanlı adı altında çeşitli unsurlar, hatta unsurlardan herbiri birer birlik oluşturmuşlarken ondan yoksun kalan yalnız millî vicdandan yoksun zavallı Türklerdi. İşte Türk milliyetperverliği tarihin bu gibi zorunlulukları karşısında doğal bir biçimde ortaya çıktı." (Köprülüzâde 1329c: 692-693).

Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyâset* ve Gökalp'in *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* adlı yazılarıyla karşılaştırıldığında pek basit duran bu makale, aslında her ikisinin de derin izlerini taşır. Köprülü'ye göre millet, yeryüzünün herhangi bir yerinde müşterek dil, tarih, çıkar ve hislere sahip bir kitleyi ifade etmektedir. Tarih, farklı ırklara mensup kavimleri aynı siyasal egemenlik çatısı altında toplayabilmişse de, millî vicdanın henüz oluşmadığı çağlarda meydana gelen bu siyasal oluşumlarda dinin etkili olduğu görülmektedir. Ancak bugünkü maddî ve manevî gelişmeler, dilsel ve ırksal bağlılıkların manevî bir birlik oluşturmalarına izin vermektedir. Bu nedenle her nerede bir Arap topluluğu varsa orada Araplık sorunu, her nerede bir Türk kitlesi varsa orada da Türklük sorunu doğal olarak var demektir (Köprülüzâde 1329c: 694). Her millet, insanlık içinde ayrı bir birlik oluşturur. Manevî bir birlik oluşturmayan kavimler, kendilerinin farkında olmayan bir kümeden farksızdırlar. Ona göre bugün, fiilî olarak mevcut olmasa bile din, dil, gelenek itibariyle manevî bir birlik oluşturan maddî bir kitleden, kendi kendine ortaya çıkmış bir Türklük meselesinden bahsetmek mümkündür:

> Bugün batıdan doğuya doğru az çok yoğun hatlarla akıp giden büyük bir Türk kavmiyeti vardır. Din, dil, gelenekler itibariyle hemen hemen manevî bir birlik oluşturan bu maddî kitle mevcutken, Türklük meselesi kendi kendisine meydana çıkmış demektir. Türkler arasında henüz tamamıyla millî bir vicdan oluşmadığından bu Türklük meselesi şimdilik fiilen değil, fakat hakikaten maddeten mevcuttur. Ancak tarihin cereyanlarını çevirmek ve manevî kuvvetlerin istilasına karşı gelmek için siyasî sınırlar ve askeri önlemler daima âciz kalacak, manasıyla hakikat ilerleyecektir (Köprülüzâde 1329c: 694).

Köprülü, Türkçülüğün siyasî bir amaç taşımadığını yazar. Gerçek amaçlarının Osmanlı bayrağı altında şuursuz bir hayat yaşayan Türklere millî bir vicdan vermek, böylece İslâm milletleri arasına güçlü bir unsur olarak katılmak, Osmanlı saltanatının zayıflamış dayanaklarını yeniden güçlendirmektir. Fransız İhtilâli, Türk egemenliğindeki topraklarda yaşayan gayrimüslimlerin milliyetçilik fikirleriyle uyanmalarına neden olmuştur. Mezheplere tanınan ayrıcalıklar ve siyasî mahkumiyet gibi etkenlerle zaten manevî bir birlik oluşturan gayrimüslim-

lerde millî uyanış başlamıştır. Türkler bu mücadeleye hazırlıksız yakalanmıştır. Bunda devletin şimdiye kadar uygulayageldiği siyasal ve kültürel politikalar da etkili olmuştur. Ona göre milleti meydana getiren millî dil ve millî tarih gibi iki önemli etken unutulduğundan ve aslını kaybettiğinden bu durum çöküşe yol açmıştır.

Köprülü, Tanzimat'tan beri resmî olarak benimsenmiş Osmanlıcılık politikasını eleştirir ve Osmanlı kavramının yanlış ve çok farklı şekillerde anlaşıldığını iddia eder. İdarecilerin ve entelektüellerin büyük bir kısmı "vâki bir millet (nastion de fart) olan" Osmanlılığı "iradî bir millet (nation de volonte)" yani bir kavmiyet biçiminde düşündükleri için Osmanlı kavramının devlet unvanından başka birşey olmadığını anlamamışlardır. Oysa Osmanlılık kavramı "çeşitli unsurlardan meydana gelen bugünkü siyasî varlığımızın resmî unvanı olmaktan başka bir niteliğe sahip değildir." (Köprülüzâde 1329c: 694). Köprülü'nün bu açıklamaları, Gökalp'in *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* makalesiyle birebir örtüşmektedir. O da milliyet fikrinin imparatorluğu teşkil eden ve aslî unsur olan Türklerde en son ortaya çıkışını vâki ve iradî millet kavramlarının yanlış anlaşılmasına bağlamaktadır. "Devlet vâki bir millet; milliyet ülküsü ise iradî bir milletin kökü demektir. Türkler ilkin sezgisel bir ihtiyata bağlı olarak, bir mefkûre için bir varlığı tehlikeye düşürmekten çekinmemişlerdir." Türklük yok, Osmanlılık var denmesinin temel nedeni budur. Türkler milliyeti vâki bir millet olan devletle özdeşleştirdikleri için toplumsal ve ekonomik varlıklarının da yozlaştığını anlayamamışlardır (Ziya Gökalp, 1329a: 332)

Köprülü'ye göre Osmanlılık, aslında "Türklüğün, Araplığın, Rumluğun, Ermeniliğin toplamı demektir." Onların dışında ve onlardan ayrı bir Osmanlılık anlaşılamaz. "Osmanlılığın hayatı, Türk toplumunun, Arap toplumunun, Rum ve Ermeni toplumlarının yani bu ayrı organizmaların birbiriyle uyuşmayan hayatından başka bir şey değildir. Türk ve İslâm vicdanları dışında, gerçek anlamıyla bir Osmanlı vicdanı yoktur ve olamayacaktır" (Köprülüzâde 1329c: 701-702). Tanzimattan beri farklı dinlere, dillere ve ırklara mensup topluluklardan gerçek bir Osmanlı kavmiyeti yaratacağını zanneden yöneticiler, Türklerin hâlâ millî ülküden ve millî birlikten mahrum ve birbirinden kopuk bir görünüm arzetmelerinin nedenidir. Bunun temelinde de millî dil ve tarihten yoksun olmak yatmaktadır.

Köprülü, Türkler millî bir şuur ve vicdana sahip olduklarında İslâmiyet ve Osmanlılığın bir kuvvet merkezine kavuşacağını düşünür. Herşeyde olduğu gibi toplumsal alanda da bir kuvvetler dengesi vardır. Osmanlı Devleti, çeşitli kuvvetlerin/unsurların birleşmesiyle meydana gelmiştir. Bu toplumsal halkanın merkezini Türklük, etrafındaki birinci halkayı İslamlık, nihayet en dıştaki

halkayı da Türk ve İslâm'ın çekim kuvvetine bağımlı olan Hıristiyan unsurlar oluşturmaktadır. Osmanlı İmparatorluğunun zayıflamasının temel nedeni kuvvet merkezini oluşturan Türklerin zaafından kaynaklanmaktadır. Eski zamanlarda, Türk ve İslâm kuvveti bir denge sağlayarak çevredeki unsurlara ya da bir başka ifadeyle en dıştaki halkaya nüfuz edebiliyor ve varlığını koruyabiliyordu. Ancak bu kuvvet merkezinin zayıflamasıyla en dıştan başlayarak bir dağılma ve çöküş meydana gelmiştir (Köprülüzâde 1329c: 697). Köprülü, Abdülhamid'in otoriter yönetimi sayesinde imparatorluğu oluşturan unsurlar arasında bir denge sağlandığını ancak 1908 devrimi sonrasında bu dengenin bozularak söz konusu unsurlar arasında kavgaların başgösterdiğini iddia etmiştir. Oysa idare ettikleri milletlerin ihtiyaçlarını anlayarak ona göre bir siyaset takip edebilmeleri için öncelikle Türklerin kendi benliklerini bilmeleri ve manevî bir varlık kazanmaları gerekmektedir:

> Osmanlı Devleti her şeyden evvel bir Türk ve İslâm saltanatıdır. Kuvvet merkezini öncelikle Türklük ve ona sıkı bir biçimde bağlı İslâmlık oluşturur. Halbuki yukarıda açıklandığı üzere manevî bir birlik oluşturmayan rabıtasız bir Türklük ile ayrı ayrı kavmî hayattan mahrum ve çökmeye mahkum, âciz bir İslâmlık, imparatorluğun muhtaç olduğu bir kuvvet merkezini meydana getiremez. Böyle kendisini korumaktan âciz bir kuvvet nasıl olur da milliyetlerini anlamış ve manevî birer birlik oluşturmuş unsurları etrafında tutabilir? ... Osmanlılığı bölünmek ve çökmekten kurtarmak ancak Türklerin de millî bir ülküye sahip olmalarıyla mümkün olacaktı (Köprülüzâde 1329c: 697).

Gerçekte bu düşünce II. Abdülhamid döneminde Osmanlıcılığın yeniden yorumlanmasıyla benzerlikler arzetmektedir. Akçura, Gökalp ve Köprülü gibi üç Türkçü simanın da eleştirdiği Osmanlıcılık fikri, aslında Türkçülük fikrinin yükselişinde en önemli etkendir. Tanzimatla ortaya çıkan Osmanlıcılık ideolojisi, II. Abdülhamid döneminde yeniden inşa edilirken Türklerin kuvvet merkezini oluşturduğu anlaşılmıştır. Ahmed Cevdet Paşa, II. Abdülhamid'e sunduğu layihada Osmanlı İmparatorluğu'nun "Osmanlı hükümdarı, Türk hükümeti, İslam dini ve başkent İstanbul" olmak üzere dört esasa dayandığını; bu dört esastan hangisine zaaf gelse devlet binasının dört direğinden birinin sakatlanmış olacağını ileri sürmüştür (BOA, Y.EE, 39/5). II. Abdülhamid'in Osmanlıcılık yorumunda imparatorluğun Müslüman tebaası arasındaki dayanışma vurgulanmış ve Türklük bir katalizör olarak değerlendirilmiş olmasına rağmen İttihâd ve Terakkî'nin yeni Osmanlıcılığında Türklere hâkim ve dış Türklere karşı misyoncu bir rol biçilmiştir. Abdülhamid'in İslâm vurgusu imparatorluğun sınırlarını aştığı gibi, sultanın bütün müslümanların halifesi olduğu vurgusu da yeni dinsel-etnik kimlikleşmede birleştirici bir sembol olmuştur.

19. yüzyılın sonlarında Osmanlıcılıktaki İslâmî ton giderek daha fazla yoğunluk kazanırken (Deringil 2004: 46), İttihatçıların Türk ırkı vurgusu da imparatorluğun sınırları ötesine uzanmış ve bilhassa I. Dünya Savaşı öncesinde tüm Türkçü (Pantürkizm) idealine dönüşmüştür. Böylece başlangıçta dinlerin veya etnik bileşimlerin yerini alacak ve imparatorluktaki farklı unsurları birbirine bağlayacak eşitlikçi ulusüstü bir kimlik olarak değerlendiren Osmanlıcılık, sonunda Türklerin egemen olduğu bir toplumun ideolojik temelini oluşturmuştur (Hanioğlu 2008: 188).

Osmanlı bayrağının altında bilinçsiz hayat süren Türklerin, devletin egemen ulusu ve imparatorluğu yeniden ihya edecek bir güç olarak millî bilinç kazanmaları gerektiği Türkçülük fikrini savunanlarca sürekli dile getirilmiştir. Millî uyanış sayesinde dünyanın çeşitli yerlerinde emperyalistlerin boyunduruğu altında yaşayan Türklere ve Müslümanlara yardım edebileceklerini iddia eden Osmanlı aydınlarının bu düşüncesinin Jön Türkler ve Türkçüler üzerinde derin izler bırakan Cemâleddin Afgânî'nin fikirlerinden esinlendiği anlaşılmaktadır. O da, emperyalizme karşı Müslümanları uyandıracak bir millî bilincin gerekliliğini savunmuştur. Milleti dil birliği olarak ifade eden Afganî, İslâm ülkelerinin kendi millî enerjilerini toparlayarak birlikte yükselmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Bu husus özellikle Osmanlı kökenli aydınlarda daha belirgindir. Rusya'dan gelen aydınlar ırka dayalı bir Türk birliğini savunurken Osmanlı aydınlarının savunduğu Türkçülük fikrinde Osmanlıcı ve İslâmcı tonlamalar da dikkat çekmektedir. Nitekim Gökalp ve çevresi, Osmanlı Türklerinin etnik-kültürel kimliklerinin güçlendirilmesini savunurken Akçura, dünyadaki bütün Türklerin ortak bir kimlik etrafında birleşecekleri siyasal bir oluşum tasarlamıştır (Karpat 2001: 376-377).

İslâm ülkelerinde milliyetçi hareketlerin doğuşunu tarihî bir zorunluluk olarak değerlendiren Köprülü, bu hareketlerin, milletlerinin çıkarlarının farkında olan zeki ve namuslu rehberler tarafından yönetildiği takdirde ayrılıktan ziyade kurtuluşa yol açacağını ileri sürmektedir. Afganî'nin ve Gökalp'in derin izleri hissedilen bu düşüncede, "dinî kardeşliğin bir kıymetinin olması için" öncelikle her Müslüman kavmin kendi manevî birliğini yani millî birliğini anlayarak ayrı ayrı birer kuvvet haline gelmeleri gerekmektedir. "Meselâ Osmanlı İmparatorluğunu dikkate alırsak, bu imparatorluk içinde İslâmlığın yükselmesi demek, o sahada yaşayan İslâm kavimlerin yani Türklerle Arapların tam bir uzlaşı ve ahenk içinde ayrı ayrı kendi benliklerinin farkında olmaları demektir. Kendi varlığının farkında olmayan bir kavîm manevî bir birlik oluşturmaz ki, maddî bir güce sahip olsun. Öyle kuvvetsiz, zayıf kemiyetler birbirleriyle uzlaşma ve birlik değil hatta birbirleriyle kaynaşsalar bile bir kuvvet meydana getirmezler." Köprülü, Osmanlı Devleti hilafeliğe de sahip olduğundan sınırları

dışındaki Müslümanlarla arasında güçlü ve samimi bir dini kardeşliğe sahip olduğunu düşünmektedir. Ancak Türk milliyetçileri doğal olarak herşeyden önce Osmanlı İslâmlarını düşünmektedirler. "Bizim görüşümüze göre Türklüğün, İslâmlığın, Osmanlılığın ilerlemesi Türklerle beraber diğer Müslüman unsurların da millî bir uyanış elde etmeleriyle mümkündür... Amacımız, şimdiye kadar çeşitli vesilelerle tekrar ettiğimiz gibi Türklük, İslâmlık ve Osmanlılığın birbirinden kuvvet alarak yükselmesini sağlamaktır." (Köprülüzâde 1329c: 702).

Gerçekte "Türklük, İslâmlık, Osmanlılık" adlı makale, Köprülü'nün Türk Yurdu'nda yayımlanan siyasî içerikli ilk ve son yazısıdır. Bundan sonra dergideki yazılarının sayısı azaldığı gibi niteliği de değişmiş; yalnızca edebiyat ve edebiyat tarihi ile ilgili makaleleri söz konusu derginin sayfaları içinde yer almıştır. Yazılardan ikisi Yunus Emre'nin hayatı ve eserlerine ilişkindir. Bunu Çağatay edebiyatına ilişkin tefrika halinde yayınladığı makaleleri izlemiştir. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinin öncüsü sayılabilecek bu makaleler onun halkbilimi, tasavvuf ve edebiyat tarihi araştırmalarına yönelişinin habercisidir.

Türk Yurdu dergisi, yayınlanmaya başladığı ilk günden itibaren Osmanlı kamuoyunun ilgisini çekmiş ve Türkçülük fikrinin önde gelen aydınlarının pek çoğu bu dergi etrafında toplanmıştır. Ancak 1913 yılından itibaren siyasî Türkçüler ile kültürel Türkçülüğü savunanlar arasında sessiz bir bölünme ortaya çıkmıştır. Gökalp ve çevresi kültürel Türkçülüğü savunurken, onu siyasî bir oluşum olarak değerlendiren Akçura ile aralarında giderek fikrî bir ayrılık şekillenmeye başlamıştır. Osmanlı Türkçüleri, milliyetçiliklerini Osmanlılık ve İslâmcılıkla uzlaştırmaya özen göstermişlerdir. Milliyetçiliğin Osmanlılık ve İslâmla çatışmadığını aksine onları da güçlendirdiğini iddia etmişlerdir. Onlara göre bir Türk ve İslâm devleti olan Osmanlının varlığı ancak millî benliğe ve şuura sahip bir Türklük ile mümkündür. Onlar Osmanlı devletini millî bir devlete dönüştürmeye çalışırken Akçura Osmanlıcılığı, Türklerin etnik bilinçlerinin ve şuurlarının önündeki en büyük engel olarak görmüştür. Gökalp, Akçura'nın ölmüş eski Türk medeniyetini dirilmeye çalıştığını iddia etmiştir (Erişirgil 1951: 117). Görünürde bu ayrılığın bir başka nedeni de İttihatçıların Türkçülerle yakın temasa geçmesi ve Türk Ocaklarını nüfuzu altına almak istemesidir. Gökalp'in Türk Yurdu'nda yayınlanan "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" adlı makalesi İttihatçıların bu fikri benimsemesinin bir göstergesidir. İttihâd ve Terakkî Cemiyeti Merkez-i Umûmî üyesi Ziya Gökalp, Akçura'yı da cemiyete üye yapmak istemiş ancak cemiyetin düşüncelerini benimsemeyen Akçura bundan kaçınmıştır.[4] 1914 yılından itibaren Gökalp,

4 Akçura, Gökalp'in ölümünden sonra yazdığı bir makalede, aralarındaki görüş ayrılıklarını şu cümlelerle ifade etmektedir: "... asıl ihtilâfı nazari tevlit eden mevzulardan ziyade dimağlarımızın tabiî temayülü idi zannederim. Onun kuvvetli zekâsı çok terkibî

Türk Ocağı'yla bağı devam etmekle birlikte *Türk Yurdu* dergisiyle ilişkisini kesmiştir. Gökalp, aralarındaki gerginliğe rağmen milliyetçiler arasında aykırılık sokmamak için Akçura ile dostluğunu sürdürmeye özen göstermiştir. Ancak bu tarihten itibaren artık dergide Gökalp'in yazılarına rastlanmamaktadır. Dikkat çeken husus Köprülü'nün de söz konusu tarihten itibaren yaklaşık on yıl süreyle Türk Yurdu'nda yazılar yazmamasıdır.

Türk Ocağı da bu dönemde sessiz bir değişim yaşamıştır. Akçura'nın tüm çabalarına rağmen Türk Ocağı'nın başkanı, Hamdullah Suphi olmuştur. Gökalp de bu süreçte ocak başkanı olmak istemişse de, onun İttihat ve Terakkî ile yakın ilişkisinden endişelenen ocak mensupları kongrede Hamdullah Suphi'den yana tavır almışlardır. Bu gelişme Gökalp'in ocakla ilişkilerinin azalmasına yol açmıştır. Üstelik I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele yıllarında siyasî Türkçülük de nitelik değiştirmiş; Pantürkizm siyasî bir proje olmaktan çıkarak kültürel bir akıma dönüştürülmüştür (Karpat 2001: 378). Köprülü, I. Dünya Savaşı yıllarında yazdığı bir makalede Türkçülüğün esasın, "belirli coğrafî bölgelerde yaşayıp aynı dine inanan, aynı dili konuşan, aynı duygular ile duygulanan milyonlarca Türkün kültür konusunda gelişme ve yükselmesine çalışmak ve duyguda birliğin esası olan kültürde birliği sağlamak için bütün Türk âleminin kültür merkezi olarak Türk hakanının oturduğu İstanbul'u kabul etmektir" biçiminde tanımlarken bu dönüşümü de açık bir biçimde dile getirmektedir (Köprülüzâde 1334).

Köprülü, Ocak ile ilişkisini devam ettirmiş ve Ocak'ta çeşitli konferanslar vermiş olmakla birlikte 1914-1924 yılları arasında onun *Türk Yurdu*'nda herhangi bir yazısına rastlanmamaktadır. Bu on yıllık suskunluk devresinin Türkçüler arasındaki ayrışmadan ve Köprülü'nün Ziya Gökalp safında yer almasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Uzun bir süre *Türk Yurdu* dergisinde yazı yazmayan Köprülü 1924 yılında yine Türk dili, edebiyatı ve din tarihi ile ilgili araştırmalarıyla derginin yazar kadrosu arasında yer almıştır. Selçuklu dönemi sufi halk şairlerinden Şeyyad Hamza ve Ahmed Fakih hakkındaki makalelerini Yunus Emre ve Ahmed Yesevî'ye ilişkin araştırmalarının devamı niteliğinde kabul etmek mümkündür. Şeyyad Hamza ve Ahmed Fakih'in eserleriyle Anadolu'da ortaya çıkan dinî halk edebiyatı türüne öncülük ettiklerini ileri süren Köprülü, o güne kadar yeterince bilinmeyen şahsiyetleri konu edinerek Türk edebiyatının karanlık bir dönemini aydınlatmaya ve ilmi açıdan Türklük bilincinin oluşmasına katkıda bulunmaya çalışmıştır. Bunun dışında 1923 yılında Paris'te gerçekleşen Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi'nde sunduğu *Bektaşiliğin Menşeleri* adlı tebliğinin tercümesi *Türk Yurdu*'nun sayfaları arasında yer almıştır. *Anadolu'da İslâmiyet* adlı çalışması ile birlikte değerlen-

ve akidevi idi. Benim çatlak kafam tahlil ve intikada meyyaldir..." (Akçura 1340: 157).

dirilmesi gereken bu makale Köprülü'nün Anadolu'nun dinî tarihine ait çalışmaları arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Ona göre Anadolu'nun Türklerce fethinden beri süregelen dinî hareketleri anlayabilmek onları tek başına ve bağımsız olaylar gibi değil, uzun ve aralıksız bir silsilenin birbirine bağlı halkaları şeklinde yani süreklilik kavramı etrafında incelemek gerekir. Türk hükümdarlarının siyasî çıkarları nedeniyle sünnîliği benimsemiş olmalarına karşılık buna bakarak Türk halkının da sünnî olduğu iddia edilemez. Maveraünnehir ve Horasan bölgelerindeki batınî akımlardan etkilenen Oğuz boyları, İslâmiyeti kabul etmekle birlikte bu akımların da etkisiyle eski millî geleneklerini sürdürebilmişlerdir. Türk toplumlarında İslâm fakihlerinden ziyade ozanların etkili olmasının temel nedenlerinden biri budur. Bu nedenle sünnî hükümdarların nüfuzuna bağlı Anadolu merkezli sufilik akımlarıyla kavmî geleneklerine bağlı Türkmen zümreleri arasındaki dinî varlığı birbirinden ayırarak incelemek gerekir.

Köprülü'nün *Türk Yurdu*'ndaki edebiyat ve tarihe ilişkin yazılarında dikkat çeken husus, Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan kültürel süreklilik bahsidir. "Tekâmülcü" bakış açısıyla değerlendirilen Türk tarihi, aynı ruhun tarih içinde kap değiştirerek devamından başka birşey değildir. Gerçekte bu ifade 19. ve 20. yüzyıllarda Batı ve Doğu Avrupa'da ortaya çıkan milliyetçi hareketlerde de rastlanan "otantik kültür" ve "tarihsel süreklilik" kavramıyla örtüşmektedir. Millet yaratma sürecinin ilk aşamalarında başvurulan kavramlardan olan *tarihsel sürekliliğin* bilhassa Akçura, Gökalp ve Köprülü'de etkin bir biçimde kullanıldıkları görülmektedir. Bu husus Köprülü'nün 1935 yılında yayınlanan *Les Origines de l'Empire Ottoman* adlı eserinde daha açık bir biçimde gözlenmektedir. Söz konusu eserinde tarihsel süreklilik, siyasî ve kültürel devamlılığa dikkat çeken Köprülü, Osmanlı devletinin kuruluşunu Bizans ve Arap-Fars etkisinden ziyade Selçuklu ve Türkmen gelenekleriyle açıklamaya çalışmıştır. Başlı başına bir araştırma konusu olan bu konuya şimdilik yalnızca dikkat çekmekle yetineceğiz.

Mütareke döneminde yayınına ara veren *Türk Yurdu* dergisinin, 1924 yılında yeniden yayınlanmasına ve Fuad Köprülü'nün ilmî nezareti altında çıkarılmasına karar verilmiştir (TY 1926a, IV/19: 95-96) Yusuf Akçura, derginin imtiyaz hakkını Türk Ocağı İdare Heyeti'ne devretmiştir. Köprülü, Maarif Vekaleti müsteşarlığı görevinden ve ardından Dârülfünûn'a dönerek Türkiyât Enstitüsü'nü kurduğundan derginin sorumluluğunu üstlenememiştir. Bununla birlikte matbaanın kurulmasına, derginin İstanbul'da yeniden neşredilmesine büyük yardımları dokunmuştur (TY 1928, XXI-I/4-198: 53). Mehmed Emin Bey'in 1927 yılında millî bir salnâme yazılması teklifi üzerine Türk Ocağı'nda yapılan görüşmelerde bunun Fuad Köprülü'nün başkanlığındaki bir heyet

tarafından neşredilmesi kararlaştırılmıştır. *Türk Yılı* adıyla neşredilmesi kararlaştırılan bu eserin neşrinde, işlerinin çokluğu nedeniyle yer alamayacağını bildirmiş ve bu iş için Yusuf Akçura görevlendirilmiştir (TY 1926b, IV/20: 185). Bugün elimizde mevcut olan *Türk Yılı*, Türkçülük hareketini anlatan en önemli eserlerin başında gelmektedir.

Ahmed Ağaoğlu, Ziya Gökalp, Yahya Kemal gibi Türk Ocağı'nda din, medeniyet, edebiyat tarihi ve sosyolojiye ilişkin konferanslar veren Dârülfünûn müderrisleri arasında o da vardır. *Türk Yurdu* dergisinde yayınladığı makaleler dışında Köprülü'nün Türk Ocağı hars heyetinde de yer almış ve Ocak bünyesinde çeşitli konferanslar vermiştir. "Tevfik Fikret'in Hayatı ve Şahsiyeti", "Millî Tarih Hakkında Tetkikat", "Dil ve Harf Meselesi", "Ocaklının Vazifesi" verdiği konferanslardan bazılarıdır. 7 Kasım 1924 Cuma günü verdiği "Millî Tarih Hakkında Tetkikat" konulu konferansta Türk milletinin kendi mazisini araştırma hususunda son zamanlara kadar gösterdiği gafletten şikayet eden Köprülü, Osmanlı müverrihlerinin sultanların ve savaşların hikâyelerini yazdıklarını; milletin sanatı, geçimi, adetleri, güzel sanatları, kültürü gibi meselelere önem vermediklerini ileri sürmüştür. Oryantalistlerin Türk ve İslâm tarihine ilişkin çalışmalarına dikkat çekmiş ve bunların çoğunlukla sömürgeci devletlerin elde etmek istedikleri kavimler aleyhine hareket etmeden önce bilim adamlarını kullanarak ve bu amaçla okullar açarak gerek duydukları oryantalistleri yetiştirdiklerini vurgulamıştır. Türkten başka herkesin Türk tarihi ile ilgilendiğine, Hammer, D'Ohsson, Thomsen, von Le Coq, Macar ve Rus şarkiyatçılarınca yapılan İslâm öncesi ve İslâmî dönem Türk tarihine yönelik çalışmaların önemine dikkat çeken Köprülü, sömürgeci milletlerin bizim aramızda, bizim aleyhimizde telkinde bulunmalarına fırsat vermemek için halk kitleleri içinde yapılacak gerçek bir inkişaf sağlanması ve bugüne kadar dünyanın en meçhul köşelerinden biri olarak kalmış Anadolu'nun baştan başa araştırılması gerektiğini iddia etmiştir.

Köprülü'nün Türk Ocağı'ndaki önemli konferanslardan biri de dil ve harf konularıyla ilgili olanıdır. 2 Kasım 1926 tarihinde verdiği konferansta Tanzimat'tan beri dil ve harf meselesinin zaman zaman tartışılageldiğini, bir süre kamuoyunu meşgul eden bu konunun kimi zaman unutulduğunu söyler. Ona göre dil ve harf arasında sıkı bir ilişki olmakla birlikte bu iki konuyu birbirinden ayrı değerlendirmek gerekir. Osmanlıların kullandığı harflerin yetersizliğinden bahseden ilk kişi Azerbaycanlı edebiyatçılardan Mirza Ferhali Ahundzâde'dir. Harflerin ıslahına ilişkin 1863 yılında Bâbıâli'ye sunduğu layiha Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye'ye havale edilmiş ancak bu çabalardan bir sonuç çıkmamıştır. Nitekim Ermeni asıllı İran vatandaşı Malkum Han da Latin alfabesinin kabulü için İstanbul'da çeşitli teşebbüslerde bulunmuştur. Bu te-

şebbüsler Genç Osmanlıları da etkilimiş; ancak onlar alfabe değişikliği yerine harflerin ıslahı fikrinde ısrarcı olmuşlardır.[5]

Köprülü'ye göre harf meselesi bir milletin ilerlemesinde çok önemsiz bir konudur. Hiçkimse harf meselesinin bir milletin medenî gelişiminde önemli ve hayatî bir mesele olduğunu iddia edemez. Âlimcân Şeref'in Bakü Türkiyat Kongresi'nde sunduğu ve daha sonra bir risale biçiminde yayınlanan "Harflerimizin Müdafaası" (Âlimcân Şeref: 1926) adlı çalışmasını bu konudaki önemli çalışmalardan biri sayan Köprülü, harflerin değiştirilmesinin sanıldığı kadar kolay ve basit bir mesele olmadığı inancındadır. Arap harfleri Türkçenin bazı seslerini karşılayamamaktadır. Bu sorun yapılacak ufak bir düzenleme ile kolayca çözülebilir. Latin harflerinin kabulünü isteyenler bu harflerin de Türkçedeki sesleri tamamıyla karşılayamadığının farkında değillerdir. Eğitimin çok ilkel ve sığ olduğu eski dönemlerde bile bir harfin değişip yerine yeni bir harf kabul edildiğinde bile eski harfler asırlarca kullanılmaya devam etmektedir. Eğitimin yaygınlaştığı bu yüzyılda harf değiştirmek meselesi çok daha zordur. Aslında bir milletin yeni harf şekillerini kabul edebilmesi için kültürünün çok düşkün ve aşağı olması lâzımdır. Kültürü, medeniyeti, gelenekleri olan bir millet için harf değişimi imkânsız bir meseledir. Ona göre, harf değiştirmek fikri bile ilkel ve kültürden yoksun bir millet olduğumuzu kabullenmek demektir. "İlkel milletler istedikleri gibi yeni bir alfabe alabilirler. Fakat kültür sahibi milletlerde en ufak bir kelimenin imlâsını değiştirmek bile imkansızdır. Çünkü onda asırların hatırası mevcuttur." Bu nedenle Lâtin harflerinin kabulüyle sağlanacağı düşünülen faydaları Arap harflerinin ıslâhıyla da sağlamak mümkündür. Dil konusuna da aynı çerçeveden bakan, dili milliyetin muhafazası için önemli etken olarak gören Köprülü, onun bir milletin en bariz, en kıymetli timsali; bir milliyet, bir tarih, bir medeniyet demek olduğunu ileri sürer. Ortaçağ'da İslâmiyet'in etkisiyle Türkçeden fazla Arap ve Acem dillerine önem verildiğini, Türk dilinin yakın zamanlara onların tahakkümü altında yaşadığını ve Türklerin bundan sonra başka dillerin tahakkümüne tahammül edemeyeceğini söyler (TY 1926c, IV/23: 473-477)

Köprülü, 1927 yılında "Ocaklının Vazifesi" başlığıyla verdiği konferansta Cumhuriyet ve inkılaplardan sonra Türk Ocaklarının tüzüğünde yapılan değişiklikle ocaklının millî vazifelerinin daha açık bir biçimde tespit edildiğine dikkat çekmektedir. İmparatorluk döneminde temeli atılan, "Türk milliyetçiliği", "muasır medeniyet" ve halkçılık fikirlerini yaymaya çalışan ocaklar, başta

5 Namık Kemâl'in, *Hürriyet* gazetesinde "Hudâ Kâdirdir, Seng-i Hârâdan Güher Peydâ" başlığıyla kaleme aldığı makalede Malkum Han'ın etkileri görülmektedir (Namık Kemâl, 1869: 2-6). Ahundzâde ve Mirza Malkum Han, bu konudaki çalışmaları için bk. Algar 1973: 82-97.

medrese olmak üzere muhafazakâr çevrelerle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Çağdaşlık ve milliyetperverlik ilkelerini izleyen ocaklar, millî sınırlar üzerinde yükselen Türkiye Cumhuriyeti ile yeni bir ivme kazanmıştır. Ocaklıların çok uzak ve gerçekleşmesi çok zor diye hayal ettikleri şeyler gerçekleşmiştir. Köprülü, bu yeni durum karşısında ocaklıların inkılaplarla hem-ahenk bir biçimde yürümeleri, inkılapların en güçlü dayanaklarından birini oluşturması ve Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) ile devlet siyasetinde beraber olmaları gerektiğine inanır. Ocağın fikirlerini siyasal ve pratik alanda uygulayan CHF'ye muhalif bir konum alanların artık "ocaklı" sıfatını taşıyamayacaklarını belirtir.

Köprülü'nün bu ifadeleri Türk Ocaklarının siyasetle iç içe geçtiği bir zamana rastlamaktadır. Bu döneme kadar açıktan fırka ve zümre siyaseti yapılmasına karşı çıkan Ocak, 1927 yılında gerçekleştirdiği kurultayda Türk Ocakları yasasının 3. maddesini "Türk Ocağı, Cumhuriyet Halk Fıskasıyla devlet siyasetinde beraberdir" biçiminde değiştirdiği gibi faaliyet sahasını da daraltarak Türkiye Cumhuriyeti ile sınırlandırmıştır (Sarınay 1994: 257-267). Bu gelişme CHF'nın Türk Ocaklarını denetim altına almasına imkan sunmuş; 1931'de Ocağın kendini feshederek CHF ile birleşmesine uzanan süreci de hızlandırmıştır.

Ç. Halka Doğru

Türk milliyetçileri, devletin ve toplumun içinde bulunduğu zaafın ve yozlaşmanın bürokrasi ile halk arasındaki derin uçurumdan kaynaklandığına inanmışlardır. Milliyetçi aydınlar, imparatorluğun esas gücü olarak Türk'e vurgu yaparken Türklüğün kaynağı olarak değerlendirdikleri halka gitmek gerektiğini iddia etmişlerdir. Bu amaçla devletle millet arasında kurulacak organik bağın sözcüsü olduğunu iddia eden aydınlar, halk arasında da bir millî şuurlanmanın gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Türk toplumunda resmî ve halk olmak üzere iki farklı medeniyetin varlığına dikkat çekerek halka yabancı kalan seçkinlerin kendi kaynaklarını kullanmak yerine yabancı milletleri taklit etmesinin yanlışlığını dile getirmişlerdir (Ziya Gökalp, 1329b: 107). Türkçüler, halkı şuurlandırmak için öncelikle onun dilini, geleneklerini, yaşayışını anlamak gerektiğini vurgulamışlardır. Bu açıdan değerlendirildiğinde milliyetçiliğin halkı bir varlık nedeni olarak gördüğü ve ideolojilerinin yasal kaynağı olarak değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Bu hususta Türkçüleri etkileyen bir diğer gelişme de, 19. yüzyılın ikinci yarısında Ruslar arasında gelişen ve Balkan milliyetçiliklerinde de rastlanılan "narodnik" hareketidir. Balkanlar ve Rusya'dan gelen Türk kökenli aydınları etkileyen bu hareket Türkçüler arasında "halka doğru" sözüyle karşılık bulmuştur.

1908 Devrimi ile iktidara hâkim olan İttihatçılar, imparatorluğu oluşturan bütün unsurları birarada tutmak amacıyla başlangıçta Osmanlıcılık fikrini benimsemişlerdir. Ancak Balkan Savaşları sırasında takip ettikleri yanlış politikalar nedeniyle gözden düşmüşlerdir. Bunun yanısıra Tanzimat'tan beri devletin resmî politikasını oluşturan Osmanlıcılık da sorgulanmaya başlanmıştır. Balkan Savaşları sırasında Türkçülük fikrine yönelmeye başlayan İttihat ve Terakki Cemiyeti, Bâbıâli Baskını'ndan (23 Ocak 1913) sonra Türkçülerle daha yakın ilişkiye girmiştir. Bu gelişmedeki en önemli etkenlerden biri Selanik'in kaybıyla birlikte cemiyetin genel merkezinin İstanbul'a taşınmasıdır. Cemiyet, Selanik'te yakın ilişki içinde olduğu ve çoğuda İttihat ve Terakki'nin çeşitli kadrolarında yer alan *Genç Kalemler* dergisi mensuplarının İstanbul'a gelmesi ile böyle bir fırsatı yakalamıştır. Siyasî Türkçülerle Selanik'ten gelen kültürel Türkçüleri birleştirecek Türk Yurdu, Ziya Gökalp'in de etkisiyle İttihatçıların ilgi duyduğu kuruluşlardan biri haline gelmiştir. Selanik'teki *Genç Kalemler* ekibinin İstanbul'a gelmesi Türk Yurdu dergisine bir güç kazandırdığı gibi *Halka Doğru*, *Türk Sözü* gibi halkçı-milliyetçi dergilerin neşrine de zemin hazırlamıştır.

Derginin müdürü Celâl Sâhir'dir. İlk sayısı 24 Nisan 1913'te yayımlanan bu haftalık dergi toplam 52 sayı çıkmıştır. Yaklaşık bir yıl yayın hayatına devam eden derginin son sayısı 16 Nisan 1914'te yayınlanmıştır. Derginin daimi yazarları arasında Hâlide Edîb, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Tevfik Nurettin, Celâl Sâhir, Hüseyinzâde Ali, Hamdullah Subhi, Âkil Muhtar, Abdülfeyyâz Muhtar, Ali Cânib, Ali Ulvî, Gâlib Bahtiyâr, Kâzım Nâmi, Gökalp, Mehmed Emin, Mehmed Ali Tevfik ve Memduh Şevket yanında Fuad Köprülü de vardır. Yusuf Akçura'nın girişimleriyle yayımlanan dergide *Türk Yurdu* ve *Genç Kalemler* yazarlarının yer aldığı görülmektedir.

Türk Yurdu Cemiyeti, halkı milliyetçilik etrafında toplayacak ve ona millî şuur kazandıracak bir program olarak gördüğü *Halka Doğru* ile toplumun her kesiminin rahatça anlayabileceği bir dergi çıkarmayı ve ona kolayca ulaşmayı planlamıştır. Söz konusu programını ilk sayısında, sekiz on yazıcının birlikte gördüğünü iddia ettiği bir rüya kurgusu ile açıklamıştır. Rüyada ihtiyar bir kadının dile getirdiği cümlelerde, asırlardır süregelen resmî ve halk kültürlerinin ayrılığından, halkın ihmal edilmişliğinden, onun adına karar verenlerin halkı tanımadığından şikayet edilmektedir. Artık halk kendi kendine yetmeye, kendini eğitmeye, eski aletleri atarak makina kullanmaya, mektepler açmaya karar vermiştir. İhtiyar kadının sözlerinde kendine yeterlik dikkat çekmektedir. Aydınlar da yapma dillerini, yalancı bilgilerini, boş ve faydasız gururlarını bırakarak bu süreçte yer alabilirler (Halka Doğru 1329: 1-2). Derginin çıkmasını bu kurgudaki yoksul kadına yardım olarak açıklayan dergi ne kadar güçlü bir

popülizme sahip olduğunu da ortaya koymaktadır. Türkçülerin gerçekleştirmeyi arzuladıkları kendi kendine yeten, yeni bir uyanış hamlesinde olan Osmanlı toplumuna Türklük bilincini kazandırmaktır. *Halka Doğru* da bu amaçla yayınlanmıştır.

Dikkat çeken nokta, milletin kaynağı olarak değerlendirilmesine rağmen dergi yazarlarının gitmeyi arzuladıkları halk tanımlamalarında bile bir fikir birliğinin olmadığıdır. Bu tanımların çoğu popülist ve romantiktir. Gökalp, Osmanlı İmparatorluğunu yükselten etkenleri halk medeniyetinde, çöküşe neden olan nedenleri ise resmî müesseselerde aramak gerektiğini iddia eder. Bu nedenle Türk halkiyatını araştırırken çöküş nedenleri de aranmalı; halkiyât araştırmaları "halk teşkilatı, halk felsefesi, halk ahlakiyâtı, halk hukuku, halk bediiyâtı, halk dili, halk iktisadı ve halk kıymetleri" diye sekiz kısma ayrılmalıdır (Gökalp 1329b: 108). Bütün medeni milletler ve Osmanlı'dan kopan Balkan ülkeleri bir halkiyat meydana getirdikleri hâlde Türkler bu hususta geç kalmıştır. Gökalp konuyu kültür ve medeniyet diktonomisi olarak görmesine karşılık Akçura, iktisadî açıdan değerlendirmiş ve meseleye üretken bir orta sınıfın yaratılması açısından bakmıştır. Hükümete muhtaç olmadan halkça, esnafça, köyce yapılacak çok şeyin olduğuna inanmıştır (Akçuraoğlu 1329: 169-172).

Gökalp ve Akçura'nın düşüncelerinin izlerini Fuad Köprülü'nün bu dergide yayınlanan iki küçük hikâyesinde görmek mümkündür. Balkanlarda bütün halkı müslüman olan ve iki yüz haneden oluşan Doksat adlı kasabanın Bulgarlarca işgalini konu alan "Süngü Altında" adlı hikâyede Türkçü-halkçı düşüncenin ütopik mekanlarından biri tasvir edilmektedir. Kasaba halkı çevredeki bütün kasabalara örnek oluşturacak biçimde çalışkan, gayretli ve iyidirler. Sokakları muntazam kaldırımlı, geniş ve temiz olan bu küçük Müslüman kasabanın terakkî etmesinin sebebi, köy imamı ve mektep hocası Hafız Hüseyin Efendi'nin gayretlerinden kaynaklanmaktadır. Vatanperver, çalışkan ve fedakâr biri olan Hüseyin Efendi, kasaba eşrafından birinin oğludur. İstanbul'daki büyük mekteplerden birinden mezun olmuş ve bunun yanı sıra medreseden de icazet almıştır. Memleketine hizmet amacıyla Doksat'a dönmüştür. Gençlere okuma yazma öğrettiği gibi ihtiyarlar arasında da bu konuda bir seferberlik başlatmıştır. Vaaz ve hutbelerinde, okuldaki derslerinde herkese çalışmanın gerekliliğini, yaşamanın ne demek olduğunu öğreten Hüseyin Efendi sayesinde halk birleşerek çeşit çeşit ziraat makinaları getirtmiş; ufak bir iktisat sandığı oluşturmuşlardır. Ziraî alandaki her yeniliği yakından takip eden Hüseyin Efendi bu konuyla ilgili kitaplar, dergiler getirerek halkı aydınlatmıştır. Meşrutiyet döneminde bu terakkî bütün hızıyla devam etmiş; kasabaya yakın bir akarsudan elektrik üretilerek evler ve sokaklar onunla aydınlatılmıştır. Köprülü'nün tasavvurundaki model köy ve halk, aslında Türkçü-

halkçı aydınların arzuladığı, hükümete ihtiyaç duymadan kendi dinamikleriyle ilerlemiş bir vatan tablosu olarak değerlendirilebilir. Bir rol model olan Hüseyin Efendi, İstanbul'da modern okullarda okumuş, bunun yanında medreseden icazet almış gelenekçi ve yenilikçi kimliği bünyesinde barındıran kişidir. Bulgar çetecilere karşı koymuş son nefesini "yaşasın Türklük, yaşasın İslâmiyet" diye vermiştir (Köprülüzâde 1329d: 98-101). "Hicret Hikâyelerinden" başlıklı ikinci küçük hikâyede, bunun tam aksi bir tiplemeye rastlanmaktadır. Mutaassıp bir köylü olan Kızanlıklı Hüsrev Ağa, Moskof bozgununda memleketini terkederek Selanik yakınlarına Toyran kasabasına yerleşmiş bir muhacirdir. İlerlemiş yaşında oğlu Osman, gelini ve torunu ile kalmaktadır. Basit bir köylü olan Osman tarlada çalışır ve kazandığıyla evini geçindirir. Hüsrev Ağa Balkanlardaki savaşın yaklaşmasından endişe duyar. Köprülü ona da okuma yazma bilen bir bey vasıtasıyla gazete okutturur. Ancak o cahil hocaları dinleye dinleye herşeyden bir ahkâm çıkarmaya alışmıştır. Hüseyin Efendi'nin aksine Hüsrev Ağa'da tam bir tevekkül ve kadercilik göze çarpar. Bulgar suvarileri evinin kapısını kırmaya çalışırken o bir elinde silah Kur'an okumaktadır. Davranmaya fırsat bulamadan Bulgarlarca etkisiz hale getirilmiş, gelini ve torunu öldürülmüştür (Köprülüzâde 1329e: 122-124).

Köprülü'nün Balkan Savaşlarının etkisiyle Türkçülük fikrini benimsediği sıralarda kaleme aldığı bu iki küçük hikâye, millî romantik duyuş tarzının birer örneği sayılabileceği gibi, onun halk ve köylü kavramlarına ilişkin düşüncelerini de göstermesi bakımından anlamlıdır. Ancak söz konusu hikâyeler, onun halk edebiyatı ve folklor incelemelerinin öncesinde, Türkçü-halkçı fikrin etkisiyle kaleme alınmıştır. İlk hikâyede arzulanan bir toplum projesi dikkat çekerken ikincisinde teslimiyetçiliğin eleştirisi göze çarpmaktadır. İki hikâye de reel hayattan ziyade kurgusal yapılarıyla öne çıkmaktadır.

Hâlide Edib, Türk Ocaklarında ortaya çıkan halkçılık hareketinin fiilî olmadığını ve fikri kaldığını söyler. Ona göre bu hareket aslında hayata karışmalıdır (Hâlide Edîb 1919: 178). "Halka doğru" hareketini fillî olarak başlatanlar romantik ve popülist düşünceler taşıyan Tıbbiye öğrencileridir. Rusya'da kendilerine narodnik adı veren ve Rus köylüsünü çarın zulmünden kurtarmak için Rusya'nın ücra köşelerine giden Rus gençleri gibi, milliyetçi duygulara sahip Türk gençleri de halkı aydınlatmak amacıyla Anadolu'ya gitmeye teşebbüs etmişlerdir. Tasvîr-i Efkâr ve Halka Doğru'da "Anadolu'ya yayan seyahat eden yani halka doğru giden" tıbbiyelilerle ilgili haber dahi söz konusu teşebbüsün ne kadar popülist ve çocuksu bir heyecanla yapıldığını göstermektedir (A. İrfan 1329: 3; Halka Doğru 1329b: 185-186). Gerçekte Halka Doğru dergisinde ifade edilen halk, Türkçü aydınların halkçılığı, tek yönlü bir görünüm arzetmektedir. Söz konusu aydınlar halka baktıklarında iki tür halk görümüşlerdir:

"Türk olan, unutulmuş ve tahkir edilmiş olan bir halk; Avrupa halklarına kıyasla daha medeniyetin emekleme merhalesinde olan geri bir halk. İlk halka karşı övgüler kaleme aldılar fakat ikinci halka bir öğretmen gibi, iyi niyetle, ödev listesi hazırladılar." (Özden 2011: 118)

Halka Doğru dergisi toplam 52 sayı çıktıktan sonra yerini aynı amaçlarla çıkan *Türk Sözü*'ne bırakmıştır. *Türk Yurdu* neşriyatından olan bu derginin de müdürü Celâl Sâhir'dir. "Halka doğru gitmek, halk için çalışmak" sloganıyla çıkan derginin başyazarı Ömer Seyfeddin'dir. *Türk Sözü*'nde halkçılığın bilhassa dil ve edebiyat bağlamında değerlendirildiği görülmektedir. Söz konusu dergi 16 sayı çıktıktan sonra kapanmıştır.

D. Türk Bilgi Derneği ve Bilgi Mecmuası

1913 yılında kurulan Türk Bilgi Derneği, bir bakıma II. Meşrutiyet'in ilanından sonra kurulan Türk Derneği'nin devamı olarak kabul edilebilir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere dernekle aynı adı taşıyan yedi dergiden sonra Türk Derneği'nin varlığından bahsetmek zordur. Düzensiz aralıklarla çıkan dergiden sonra derneğin faaliyet gösterdiğine dair bir ize rastlanmamaktadır. 1912 yılı sonlarında söz konusu derneğin canlandırılmasına yönelik teşebbüslerde bulunulmuştur. Ancak Türk Derneği'nin ilk kuruluşunda yayınlamış olduğu tüzüğün bu aşamada sıkıntı yarattığı, kuruculardan Celâl Sâhir tarafından itiraf edilmiştir. Üstelik Türk Ocaklarının gördüğü ilgi, ülke çapında yaygınlık kazanması ve düzenlediği etkinlikler karşısında Türk Derneği ikinci planda kalmıştır.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Türkçülük fikrini desteklediği sıralarda Türkçü aydınlar, ülkede bilimsel araştırmaları özendirmek amacıyla daha geniş çaplı bir girişimde bulunma gereksinimi duymuşlardır (Toprak 1987: 247). Bu gereksinime cevap vermek amacıyla 14 Mart 1913'te Türk Bilgi Derneği kurulmuştur. Derneğin ilmî reisi Emrullah Efendi, öteden beri bir akademi oluşturmaya çalıştıklarını, derneğin bu teşebbüsün ilk basamağını teşkil ettiğini ve ileride devletin bu işe el atacağını söylemiştir. Millî esaslara dayalı yeni bir dil, edebiyat ve medeniyet yaratmak, "gerçek usûl ve ihtisas üzerine kurulu ilmî bir hareket vücuda getirmek" (İdris Sabîh 1330: 646) amacıyla İttihatçıların desteğiyle kurulan bu yarı resmî dernek, ülkede bir akademi, daha doğru bir ifadeyle üniversite kurma teşebbüslerinin ilk basamağını teşkil etmektedir. Türkçülerin yalnız bilimle meşgul olacak bir kurum olarak tanıttıkları Türk Bilgi Derneği, "asrın ilim ve fenninden yararlanmayan" Türk Derneği'nin aksine yalnız Türkiyat ile ilgilenmeyecek doğa bilimleri, tıp, matematik, sosyoloji konularında da ilmî şubeler açacaktır. Türk Derneği de, Bilgi Derneği'nin Türkiyat Şubesi olarak faaliyetlerine devam edecektir.

Türk Bilgi Derneği, "Türkiyat, İslamiyat, Hayatiyat, Felsefe ve İçtimaiyat, Riyaziyye ve Maddiyat, Türkçülük" olmak üzere altı şubeye ayrılmıştır. Derneğin genel reisi ve katibi dışında bir de şubelerin başkanları ve katipleri vardır. Celâl Sâhir genel başkan, Fuad Köprülü de genel sekreterdir. Yönetim kurulunda bu iki isim dışında Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Ziya Gökalp, Selanikli Doktor Rıfat, Mühendis Salim, Doktor Nazım ve Haşim Bey bulunmaktadır. Köprülü bunun dışında Necip Asım'ın başkanı olduğu Türkiyat şubesinin üyesi ve sekreteridir. İlk toplantısını 15 Mart 1329 tarihinde yapan Türkiyat Şubesi, yayınlayacağı eserlerin birincisi olmak üzere Necib Âsım'ın *Hibetü'l-hakâyık* (Atebetü'l-hakâyık) adlı Uygurca'dan çevirisini ve incelemesini, ardından Âsım ve Köprülü'nün birlikte hazırladıkları *Osmanlı Türklerinin Halk* Edebiyatı'nı ve Anton Tıngır Efendi'nin *Türk Dilinin Sarf-ı Tahlîlisi* adlı kitaplarını yayımlamayı kararlaştırılır (Bursalı Mehmed Tahir 1330: 658).[6]

Türk Bilgi Derneği 1913 yılı sonunda *Bilgi Mecmuası* adında bir dergi yayınlamaya başlamıştır. Türk Yurdu dergisinde yer alan bir ilânda Bilgi Mecmuası'nın "hiçbir maddî çıkar beklemeksizin sırf memleketin irfanına hizmet", "ilim usûllerinin memleketimize nakline" çalşmak ve asıl önemlisi "ilmi ilim için elde eden âlimler sınıfını hazırlamak" amacına yönelik neşredileceği duyurulmaktadır. Bu nedenle söz konusu dergide yazı yazacak kimseler, öncelikle "uzmanlık alanlarını sınırlayarak ve bu sahadaki ilmî usûlleri meydana koyarak kişisel incelemelerini ve araştırmalarını göstereceklerdir." İlk Türkçü örgütlenme olan Türk Derneği ile kıyaslama yapılan ilânda ilkinin yalnız Türkiyat ile uğraştığı, çağın ilim ve fenninden yararlanma hususunun düşünülmediği şimdi teşkil edilen Türk Bilgi Derneği'nin ise bütün ilim şubelerini kapsadığı ifadeleri dikkat çekmektedir (TY 1329b: 783-784). Bilgi Mecmuası Aralık 1913-Temmuz 1914 tarihleri arasında toplam 7 sayı çıkmıştır. Gerçi dergi çok uzun soluklu olamamışsa da dönemin entelektüellerinin bilgi birikimini göstermesi bakımından hayli dikkat çekmiştir.

Köprülü'nün bilim çevrelerinde haklı bir şöhret kazanmasını sağlayacak önemli makaleleri bu dergide yayınlanmıştır. Darülfünûn'a müderris tayin edilmeden kısa bir süre önce kaleme aldığı "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" adlı yazısı, onun bilimsel içerikli ilk eseri sayılabilir. Gustave Lanson'un *La méthode*

6 Necib Âsım'ın Edib Ahmed ve Atebetü'l-hakayik hakkındaki incelemesi 1915 yılında iki cilt halinde basılmıştır. Birinci cilt Uygurca metnin çevirisi ve incelemeyi, ikinci cilt ise Uygurca metnin orijinalini içermektedir. Ahmed bin Mahmûd Yüknekî, *Hibetü'l-hakâyik* (şârihi ve nâkili Necib Âsım), 1. Kısım, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334; Ahmed bin Mahmûd Yüknekî, *Hibetü'l-hakâyik* (şârihi ve nâkili Necib Âsım), 2. Kısım: Metin, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334. Ancak diğer iki eserin basıldığına dair bilgi yoktur. Bununla birlikte Anton Tıngır Efendi'nin çalışmasının girişi sayılabilecek *Sarf-ı Tahlilî-i Lisan-ı Türkî: Medhal*, 1911'de Türk Derneği'nin eki olarak basılmıştır. Anton B. Tıngır, *Sarf-ı Tahlilî-i Lisan-ı Türkî: Medhal*, İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1327.

de l'histoire littéraire (1910) adlı çalışmasından esinlenerek kaleme alınan bu makale, edebiyat tarihi incelemelerinin nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Lanson, Fransa'da "millî edebiyat tarihi"nin akademik bir nitelik kazanmasında ve onun millî kültürel miras biçiminde kanonlaştırılmasında büyük rolü olan isimlerden biridir. Özellikle *Histoire de la littérature française* (1895) adlı eseri, Fransa'da, II. Dünya Savaşı'na kadar yüksek öğretimde okutulan başlıca edebiyat tarihi olmuştur. 1870 Alman-Fransız savaşının derin izlerini taşıyan eserde Fransızların "özel kültürel kimlikleri" ve Lanson'un deyimiyle "travailler pour la patrie" vurgulanmaktadır. Geleneksel okulun edebiyatı, tarih biliminin alt dallarından biri olarak tasnif etmesine karşılık Lanson, *Histoire de la littérature française* ile onun bağımsız bir bilim olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Eserin önsözünde amacının bir fikir yahut kültür tarihi yazmak olmadığı, gerçek amacının edebiyat olduğunu ileri sürmüştür. Altı bölümden oluşan eserde her çağın kısa bir tasvirini sunmuştur. Ele aldığı yazarları ve şairleri, kendi çağları ve edebî gelenekleri içinde değerlendirmeye özen gösteren Lanson, konuyu ahlakî yahut estetik yargılara indirgemeden söz konusu edebî kişiliklerin yaşamlarının, fikirlerinin ve eserlerinin kısa bir özetini vermiştir. 1895'ten sonraki yıllarda Lanson, pek çok kere Hippolyte Taine ve Ferdinand Brunetière'in determinist yaklaşımını eleştirmiştir. Eserinde *le caractère de la race* başlığı altında, Taine'in Fransız milli karakteri görüşüne karşı çıkar. Taine'in Fransızların gerçekçi, rasyonel, analitik, duygusal ve mutlu oldukları biçiminde ileri sürdüğü görüşleri başlangıçta Lanson'u etkilemiştir. Bu özellikleri, Ortaçağ'ın başlarından bugüne edebî eserlerde görmek mümkündür diyen Lanson, daha sonra bu görüşü eleştirerek söz konusu niteliklerin ırksal olmaktan ziyade paylaşılan bir kültüre atfedilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Edebiyatın organik bir model gibi geliştiğini ve diğer yabancı edebiyatların, özgün Fransız tohumlarının yeşermesinde bir katalizör olarak işlev gördüklerini kanıtlamaya çalışırken kültür kavramını anahtar terimlerden biri olarak kullanmıştır. Üçüncü Cumhuriyet döneminin izlerini taşıyan eseri, 20. yüzyılda edebiyat tarihi çalışmaları için bir örnek teşkil etmiştir. Lanson'un usûlü, II. Dünya Savaşı öncesinde Fransız edebiyatı dışında başka edebiyatlara da uygulanmıştır. Alman edebiyatında M. Charles Andler, İngiliz edebiyatında Louis M. Cazamian, İtalyan edebiyatı alanında Henri Hauvette, Lanson'un takipçileri olmuştur (Meijer 1999: 145-153; Montfrans 1999: 155-172). Türk ve Müslüman entelektüeller arasında da yankı bulan *Lansonizm*'den, başta Köprülü olmak üzere Mısırlı Taha Hüseyin'in de etkilendiği bilinmektedir. 1915-1919 yılları arasında Paris'te yaşayan Taha Hüseyin, İbn Haldun'un tarihsel kuramıyla Lanson'un edebiyat tarihi usûlünü karşılaştırarak ondan milliyetçi bir tarih projesi olarak faydalanmaya çalışmıştır (Semah 1974: 130).

La méthode de l'histoire littéraire adlı çalışmasında edebiyat tarihini medeniyet tarihinin bir parçası olarak kabul eden Gustave Lanson'un metodu aslında tarihselci metoddur.[7] Ona göre sanatsal, etik, siyasal, toplumsal, dinsel her dogmatizm ya kişisel bir hassasiyetin veya ortak bir vicdanın sesidir. Edebî bir eser hakkındaki her dogmatik hüküm, bize bir kişinin veya bir grubun bu eserden ne tarzda etkilendiğini gösterir ve uygun önlemleri almak koşuluyla bu hüküm, bu eserin tarihi için bir vesika niteliğini alır. Dogmatik eleştirinin kendisini tarih diye sunmasına karşı çıkan Lanson, herhangi bir hüküm verilmeden önce konunun, vesikaların ışığında objektif biçimde ele alınması gerektiğine inanır. Lanson, Fransız edebiyatını da "millî hayat"ın bir görünüşü olarak değerlendirir. Siyasal ve toplumsal olaylara nüfuz eden ve onlardan etkilenen Fransız edebiyatı, kuvveden fiile çıkamamış iç ve gizli hayatı da kuşatmıştır. Ona göre edebiyat tarihçisinin asıl vazifesi, okuyucuları beşerî kültürün birtakım anlarını gözlemeye yöneltmektir. Bu nedenle edebiyat tarihinin takip ettiği yöntem aslında tarihin takip ettiği yöntemdir. Bununla birlikte edebiyat tarihi ile tarihin konuları arasında fark olduğu gibi yöntemde de bazı farklar vardır. Tarihçilerin konusu bugün birtakım izleri ve yıkıntıları kalmış geçmiştir. Edebiyat tarihçisi de geçmiş ile ilgilenmekle birlikte bu, ortadan kalkmış yok olmuş bir geçmiş değildir. Edebiyat aynı zamanda hem geçmiş hem de bugündür. Bu bakımdan edebiyat tarihinin konumu, sanat tarihini andırmaktadır. O da önünde duran ve ilk muhataplarında olduğu kadar bugünkü okuyucuları üzerinde de etkili olan eserlerle uğraşır. Edebî eserin asıl amacı sanat olmalı ve okuyucuda bir sanat etkisi yaratmalıdır. Bu nedenle şeklinin güzel ve zarif olması gerekir. Lanson, edebiyat araştırmacılarının inceleyecekleri eserlerin de bütün devirlerde güzellik, iyilik gibi duygulara tercüman olan eserlere dayanması gerektiğini ileri sürer. En özgün yazar, şahsiyetinin büyük bir kısmı itibariyle "geçmiş nesillerin bileşkesi, çağdaş hareketlerin bir toplamıdır: O dörtte üç oranında kendisine özgü olmayan unsurlardan oluşmaktadır". Sanatkâr bir devir ve grubun ortak hayatını kendisinde toplar, o hayatı tecessüm ettirir, böylece temsilî bir mahiyet arz eder (Öztekin 2007: 673).

Lanson'un bu düşüncelerinin millî edebiyatın inşâsında kullanılan başlıca argümanlar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Fuad Köprülü de "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" başlıklı makalesinde bu amacı taşıdığını ifade etmektedir. O da tıpkı Lanson gibi bir milletin geçmişteki düşünce ve duygu hayatını göstermesi dolayısıyla edebiyat tarihini medeniyet tarihinin, bir diğer ifadeyle bir milletin genel tarihinin parçalarından biri olarak görmüştür. Köprülü, Lanson'dan etkilendiğini kabullenmekle birlikte Türk ve Fransız edebiyatlarının kökeni,

7 Gustave Lanson'un eseri Yusuf Şerif tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Gustave Lanson, *Tarih-i Edebiyatta Usûl* (mütercimi: Yusuf Şerif), İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1926. Bu bölümde söz konusu tercümeden yararlanılmıştır.

gelişimi ve genel hatları arasındaki farklılıkların kendisini yöntemde de gösterdiğini ileri sürmüştür. Tarih ilminin 19. yüzyılda geldiği noktada büyük adamların, hanedanların tarihi olmaktan çıkarak halkı ve milleti incelemeye yöneldiğine dikkat çekmiş; toplumların gelişim tarihini yalnız ufak bir sınıfa özgü düşünmeyerek, büyük şahsiyetleri toplumsal çevreleriyle beraber, yani halkı ve aydın sınıfı temsil eden tipleri yan yana tarih sahnesine çıkarmak gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre her toplumun ilerleyip gelişmesi bireysel olaylarla değil, sürekli ve düzenli olaylarla tespit ve izah edilebilir. 20. asır tarihçilerinin tarihe ilmî bir nitelik kazandırmak için dikkate aldıkları şey, toplumların gelişim tarihlerinde ani hareketlerden ziyade aşamalı bir değişmenin hüküm sürdüğüne inanmalarıdır. Köprülü, Türk edebiyatındaki değişim ve gelişim süreçlerini takip edecek bir yöntemn gerekliliğini ortaya koyarken Batıdaki yöntemlerden yararlanmak gerektiğini ancak her toplumun farklı niteliklerinden ötürü yöntemlerin de farklılık gösterebileceğini iddia etmiştir. Ona göre Türk edebiyatını inceleyecek bir kimse, henüz yazılmamış Türk medeni ve siyasî tarihini de incelemek zorundadır (Köprülüzâde 1329f: 3-51).

Köprülü'nün "kaynaklarından son hareketlere kadar Türklerin düşünsel ve duygusal gelişimini muntazam bir sıra şeklinde yaşatacak bir edebiyat tarihi yaratmak" için bir yöntemin gerekliliğine duyduğu inanç, gerçekte Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" adlı makalesinde dile getirdiği Türkçülüğün temel programlarından biridir. Köprülü'yü Lanson'un basit bir taklitçisi olarak göstermek, kendine yasal bir kaynağı arayan ve tarihsel gelenekle bağ kurmak isteyen Türklüğün endişelerini görmemek demektir. Bu nedenle Gökalp'in söz konusu makalede dile getirdiği programın etkisiyle Köprülü'nün Lanson'u keşfettiğini iddia etmek mümkündür. Nitekim Gökalp, herşeyden önce Türklüğe özgü kurumların geleneklerinin ve gelişim tarihlerinin incelemesi; edebiyatın kaynağının taş üzerine yazılmış yazılarda, ceylan derilerinde, koşmalarda, masallarda, destanlarda aranması gerektiğini ileri sürmüştür. Bunun yanı sıra İslâmî döneme ait geleneklerin ve tarihin de araştırılması, kelâm, tasavvuf ve fıkıh tarihlerinin de bilinmesi gerektiğini savunmuştur. Böylece "bu kurumların nasıl geliştiği, farklı çevre ve zamanlara ne yolda uyım sağladığı bilinirse, bu asırda hangi ilerlemeleri kabul edeceği ve gelecekte ne şekilde gelişim takip eyleyeceği de anlaşılabilir." (Ziya Gökalp 1976: 24-26). Denilebilir ki, Gökalp'in Türklüğün gelişim sürecini anlamak için çizdiği bu program, Köprülü'nün "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" adlı makalesiyle bilimsel bir nitelik kazanmış ve Köprülü'nün sonraki çalışmalarına da ışık tutmuştur.

Fuad Köprülü'nün Tarih-i Osmanî Encümeni'nin tarih anlayışını eleştirdiği "Bizde Tarih ve Müverrihler" adlı makalesinde de benzer amaçlar ve metot

sorunu üzerinde durulmaktadır. II. Meşrutiyet'in ardından istibdat döneminde yaşanan tarih orucunun bozulduğuna ve tarihçilik merakının aşırı bir biçim aldığına dikkat çeken Köprülü, bütün bunlara rağmen şimdiye kadar millî tarihe ait ve özgün hiçbir ilmî eserin ortaya çıkmadığından yakınmaktadır. V. Mehmed Reşad, "milletin görkem ve yüceliğine" uygun bir Osmanlı tarihi yazılması için Abdurrahman Şeref'in başkanlığında *Tarih-i Osmanî Encümeni*'ni kurdurmuş ancak tarih felsefesi ve metodundan yoksun, tarih anlayışları farklı encümen üyeleri böyle bir eser meydana getirmekte başarısız olmuşlardır. Oysa çağdaş tarih anlayışına göre tarihçi, geçmişteki olaylarını aktarmak ve ihya etmek istediği toplumun öncelikle ırkî menşeini, yaşadığı coğrafyayı, oluşumunda rol oynayan etkenleri, siyasî erkin dağılış biçimini ve egemenliğini, aile ekonomisini, halk hayat ve teşkilatını, bu teşkilatın resmî teşkilatla ilişkilerini, mülkiyet şeklini, ziraat, ticaret, sanayi, dil ve edebiyat tarihini, komşu kavimlerle maddi ve manevi ilişkilerinin derecesini de açık bir biçimde göstermelidir. 19. yüzyılın tarih anlayışına en yakın isimler arasında Ali Kemal, Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura gibi isimleri sayan Köprülü, bunların Avrupa'da sosyal bilimlerin kazandığı gelişmelerden haberdar olduğunu hatırlatmakta ve özellikle millî tarihe ilişkin "en özgün ve kıymetli gelecekteki eserleri" Akçura'dan beklemektedir.

Köprülü ile Akçura'nın milliyetçi kimliklerinin ötesinde tarih anlayışlarında da benzeşen pek çok yön bulunmaktadır. 1906 yılında kaleme aldığı *Tarih ve Ulûm* adlı eserinde klasik ve modern anlayışın ilimleri tasnifini değerlendiren tarihin bir bilim olup olmadığını da sorgulamaktadır. Ona göre tarih usullerini bilmek için öncelikle tarih ilmini tarif etmek gerekir. Tarih, insanın ortaklaşa hareketlerine ve toplumsal hayatı meydana getiren her türlü hadiselere hakim kanunları araştırır. Tarihin çözeceği meseleleri Comte'dan mülhem toplumsal denge ve toplumsal hareket diye ikiye ayırır. Toplumsal denge ile, nitelikleri kısmen bilinen bir cemiyette malum bir nedenin nasıl etki yaratacağı anlaşılmaya çalışılır. Buna karşılık toplumsal hareket ise, toplumun belirli bir durumunun intaç eden kanunlar nelerdir, bunu ifade eder. Tarih ilminin esasını da bu hareket oluşturmaktadır (Akçura 1906: 17). Tarihin kanunlarını bulmak için izlenecek usulleri sorgulayan Akçura, olayların birbirini takip ettiğini, tarihin kanunlarını bulmak için geçmişteki veya bugünkü toplumların değişik halleri arasındaki benzerlikleri aramak gerektiğini iddia eder. Bu nedenle tarihle doğrudan ilişkili sosyoloji biliminin önemine dikkat çeker. Akçura, geçmişte tarih adıyla okutulan ve yazılan konuların kanunları olmadığından dolayı ilim sayılamayacağını söyler (Akçura 1906: 19). Ona göre geçmişte tarihle "dünyanın ve insanın geçmişteki hallerinden bahseden ilim" kastedilmekteydi. Oysa gerçek tarih ilmi, "insanın müşterek hareketlerini ve toplumsal hayatlarını meydana getiren her türlü olaylara hakim kanunları arar... İlim derecesine erişmek isteyen tarih, yalnız gerçek olayları, olguları kabul ve nakleden tarihtir." (Akçura

1906: 21). Akçura, "tarihçiliğin yardımcı disiplinlerinin oluşturduğu avadanlığın olgular yığının içinden yasaları çekip çıkarmayı, hareket yönünü saptamayı mümkün kılması gerektiğini" iddia eder (Berktay 1991: 25). Bilimsel bir tarihçilik, birincil ve sözlü kaynaklara dayanan ama bunları eleştiri süzgecinden geçiren, yardımcı bilimlerden yararlanan tenkitçi yeni bir usûlle mümkün olabilir.

Akçura'nın tarih anlayışının gelişmesinde Paris'te Siyasal Bilgiler Okulu'ndaki eğitiminin büyük etkisi vardır. 1900-1903 yıllarında söz konusu okulda eğitim gören Akçura, bu okulun Emile Boutmy, Albert Sorel, Anatole Leroy-Beaulieu gibi ünlü isimlerinden ders almıştır. "Pozitivist tarihçiliğin amentüsü" olan *Tarih İncelemelerine Giriş*'ten çok etkilenen Akçura, gerçek tarihçiyi vakanüvisten ayıracak şeyin, geçmişi yeniden kurma kudreti olduğuna inanmıştır (Georgeon 1996: 74). 1903'te Paris'te yazıp sunduğu *Osmanlı Saltanatı Kurumları Tarihi Üzerine Deneme* adlı mezuniyet tezinde, Osmanlı kurumlarının millî ve dinî iki kaynaktan geldiğini ileri sürmüştür. Söz konusu kurumlar İslam ve Türk kaynaklarından beslenmiştir. "Türk-İslam devletlerinin kurulabilmesi için gerekli şartları (ataerkillik; bir aristokrasi; hanlık; yasak ve töre, yani sistematik bir kamu hukukunun geleneklerdeki başlangıçları) Türk kavimlerin kabilesellikten başlayarak evrilen kendi sosyo-ekonomik gelişmelerinin içinde bulmakla, zamanının Oryantalizmine hakim olan Türkler herşeyi dışarıdan aldılar anlayışına" karşı çıkmıştır (Berktay 1983: 34-35; aynı yazar 1991: 26). Bu hususa ilk dikkat çeken isim odur.

Akçura'nın tarih anlayışında kaba bir tarihsel materyalizmin izlerini sürmek mümkündür. İdealizmin aksine materyalizmi, tarihsel gerçeğe ulaşmanın bir biçimi olarak gören Akçura, Osmanlı tarihçilerinin hanedan ve büyük adamlar etrafında örülü tarih anlayışını doğru bulmamıştır (Georgeon 1996: 77). Ona göre tarihin asıl dinamikleri ekonomi ve toplumsal gelişmelerdir. Tarih-i Osmanî Encümeni'nin yeni bir Osmanlı tarihi yazılması için hazırladığı taslağı, içinde Türk'e yer vermediği, ekonomik ve toplumsal konuları geçiştirdiği için şiddetle eleştirmiştir. Büyük adamlar karşısında tarihin gerçek etkeni halkın ihmal edilmesini doğru bulmayan Akçura, tarihin büyük harflerle değil küçük harflerle yazılması gerektiğini savunur. Köprülü ve Akçura'nın tarih anlayışlarındaki bu benzerlikler, onları Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin kurulmasından önce, kısa süre de olsa, Türk Tarih Encümeni'nde buluşturacaktır. 1927 yılında Köprülü'nün başkan olarak atandığı Encümen, yeni bir tarih anlayışı ile düzenlemeye gitmek istemişse de bu çabalar uzun soluklu olmamış ve Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin kurulması ile Encümen kapanmıştır. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin başkanlığına atanan Akçura, Köprülü'nün muhalifi olduğu Türk tarih tezinin en önemli belgelerinden sayılan *Türk Tarihinin Ana Hatları* adlı eserin yazılmasına katkıda bulunmuştur.

Köprülü'nün Bilgi Mecmuası'nda yayınlanan bir diğer önemli makalesi, Darülfünûnda takrir ettiği ve bir makale olarak yayınladığı "Hoca Ahmet Yesevi: Çağatay ve Osmanlı Edebiyatları Üzerindeki Tesiri" adlı çalışmasıdır. Ahmed Yesevi'nin şahsiyetini iki biçimde ele almakta (halk arasında yaygın efsanevi kişiliği ve ilmî tenkit usûlünde gerçek kişiliği), Doğu ve Batı Türklüğü arasında bir köprü olarak gördüğü bu mutasavvıfın Çağatay ve Osmanlı edebiyatlarına etkisini incelemektedir. Yeni metotlar ve tarih anlayışı etrafında şekillenen bu makale, Türk Yurdu'nda neşrettiği "Yunus Emre" ve "Çağatay edebiyatı"na ilişkin makaleleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Böylece 1918 yılında yayınlayacağı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinin niteliği ve nasıl bir çabanın ürünü olduğu daha kolay anlaşılır.

E. İslâm Mecmuası

Yusuf Akçura 1904 yılında kaleme aldığı *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı makalesiyle Osmanlı İmparatorluğunda Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük adıyla üç siyasal düşüncenin varlığına dikkat çekmiş ve bunların imparatorluğun bekâ sorunu karşısında işlevselleğini sorgulamıştır. Osmanlıcılığı gerçekçi bulmayan Akçura, İslâmcılık ve Türkçülük fikirlerinin uygunluğu üzerinde durmuş ancak bunlardan hangisinin tercih edileceği konusunda açık bir görüş bildirmemiştir. Balkan Savaşları, Tanzimat devrinden itibaren uygulanagelen Osmanlıcılık politikasının iflas ettiğini kanıtlamış; İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ni İslamcılık ve Türkçülük fikirlerine dayanmak zorunda bırakmıştır. Balkan Savaşları ile gözden düşen ancak Bâbıâli Baskını ile yeniden iktidara gelen İttihatçılar, bu yeni dönemde Türkçülük ve İslamcılık fikirlerinden yararlanmak ve bu ideolojileri birbirine yaklaştırmak istemiştir.

İslâmcılık, 1870 yılından sonra "ittihâd-ı İslâm" adıyla siyasî bir düşünce olarak oluşmaya başlamıştır. Yeni Osmanlıların söylemlerinde "ittihâd-ı İslâm" kavramına rastlanıyorsa da bunun pek cılız kaldığı, İslâmcılığın bir devlet politikası haline gelmesi ve uluslararası önem kazanmasının II. Abdülhamid döneminde gerçekleştiği açıktır. Söz konusu politikanın entelektüel bir hareket olarak ortaya çıkışı ise gerçekte 1908 devriminden sonradır. Nitekim II. Meşrutiyet'in ilânından hemen sonra neşredilmeye başlanan *Sırat-ı Müstakim*, bu dönemde düşünsel bir hareket olan İslâmcılık için bir milat kabul edilebilir.

1908'de yayımlanmaya başlayan *Sırat-ı Müstakim* dergisinin ilk dönemdeki yazılarının içeriğine ve yazar kadrosuna bakıldığında Türkçü-İslâmcı çizgide olduğunu ile sürmek mümkündür. Eşref Edib'in sahibi olduğu dergide Mehmed Akif, Babanzade Ahmed Naim, İzmirli İsmail Hakkı, Ahmed Hamdi

Aksekili, Mehmed Esad, M. Şemseddin (Günaltay) gibi isimler yanında Türkçü örgütlerde yer almış Bursalı Mehmed Tahir, Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Halim Sabit, Abdürreşid İbrahim gibi kişilere de rastlanmaktadır. 1908-1911 yıllarında toplam 182 sayı çıkan dergide Rusya'daki Türkler hakkında haberler ve makalelerin yer aldığı, bunun yanında Batı'dan ekonomik ve toplumsal yönlerden bazı iktibaslar yapılabileceği görüşlerine yer verildiği görülmektedir. İttihat ve Terakkî Cemiyeti tarafından da kısmen desteklenen derginin yazar kadrosunda 1912 yılında bir kopma yaşanmış ve bu dönemde söz konusu dergi *Sebilürreşâd* adını alarak modernist yaklaşımdan daha muhafazakâr bir çizgiye kaymıştır. 12 Şubat 1914 tarihinde İttihat ve Terakkî'nin desteğiyle yayınlanan İslâm Mecmuası, dinin manevî gücünden yararlanmayı ve bu amaçla bir kamuoyu oluşturmayı amaçlamıştır. Özü itibariyle sentezci bir yapıya sahip dergi Türkçülerle İslâmcıları bünyesinde toplayabilmiştir. Ancak bu dönemde İslâmcılar ile Türkçü-İslâmcılar arasında arasında fikir ayrılıklarının yaşandığı ve muhafazakâr İslâmcıların milliyetçiliği "ittihâd-ı İslâm"ı parçalayan bir etken olarak değerlendirdikleri dikkat çekmektedir. Babanzâde Ahmed Naim'in önce *Sebilürreşâd* dergisinde yayınlanan ardından bir kitap olarak neşredilen "İslâm'da Dava-yı Kavmiyet" adlı makalesi, *Türk Yurdu* ve *Sebilürreşâd* arasında entelektüel tartışmalara zemin hazırlamıştır (Babanzâde Ahmed Naim 1330: 114-128; Kara 1986: 48-51). Söz konusu makale, muhafazakâr İslâmcıların Türkçülük fikrine yaklaşımlarını göstermesi bakımından anlamlıdır.

SabıkŞeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin *İslâm Mecmuası*'nda tefrika halinde yayınlanan "İslâm ve Terakkî" adlı makalesinin üçüncüsünde İslâm'ın özünü oluşturan ve bir milletin bekâsı için en gerekli şeyin uhuvvet olduğunu vurgulamış; ırk ve milliyet iddialarının İslâm'ın uhuvvet anlayışını sarstığını ileri sürmüştür. Makaleden onun, millet ile İslâm ümmetini kastettiği anlaşılmaktadır (Musa Kâzım 1329: 75-77). Türkçülerle bu konuda fikir ayrılığı olduğu anlaşılan Musa Kâzım'ın söz konusu makalesi, dergide yayınlanan son yazısı olmakla birlikte entelektüeller arasında din ve milliyet arasında ciddi bir polemiğin başlangıcını oluşturmaktadır. Bu makaleden sonra *Takib ve Tenkid* dergisinin sahibi Nüzhet Sâbit, *İslâm Mecmuası*'na millet ve milliyetçiliğin dindeki yeri ile ilgili çeşitli sorular yöneltmiş ancak söz konusu dergi, bu sorulara cevap vermemiştir (Nüzhet Sabit 1330). Herşeyden önce derginin Türkçülerle İslâmcıları buluşturan sentezci yapısı, İslâm Mecmuası'nda bu konuda bir polemiğin başlatılmasını engellemiş ancak *Sebilürreşâd* ve *Türk Yurdu*'nda söz konusu sorular etrafında kısa süren, hükümetin müdahale ettiği bir tartışmaya kaynaklık etmiştir. Babanzâde Ahmed Naim, *Sebilürreşâd* dergisinde yer alan bir makalesiyle söz konusu sorulara cevap vermeye, milliyet ve din arasıdaki ilişkileri göstermeye ve Türkçülük fikrinin yanlış bulduğu din anlayışını eleştirmeye çalışmıştır.

Babanzâde Naim Türkçüleri halis ve Türkçü-İslâmcı olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre halis Türkçüler yeni bir iman, kavm ve millet yaratmak amacındadırlar. Onları "aşılamak istedikleri şey apaçık dinsizlik mefkûresidir" diye dışlayan Babanzâde, ancak Türkçü-İslâmcılarla "dertleşebileceklerini", bunlarla İslâm dairesinde anlaşmanın ve onlara gerçeği din adına kabul ettirmenin daha kolay olduğuna inanır. Muhatabı büyük ölçüde İslâm Mecmuası etrafında kümelenen Türkçülerdir ve gerçekte onlar da dinî imanın yanına bir de millî iman ikame etmeye çalışmaktadırlar. Onun konuya bütünüyle dinî kaygılarla yaklaştığı görülmektedir. Ahmed Ağaoğlu, bu makaleye verdiği cevapta İslâmiyet'in Türklerin millî dini olduğunu, Türklerin İslamiyeti kabulüyle etnik kimliğini unuttuğunu iddia etmiş ve Babanzâde'nin aksine olaya sosyolojik açıdan yaklaşmıştır.

İslamcılarla Türkçüleri bir araya getirmek, din ve milliyet kavramlarından siyasî-manevî bir güç olarak faydalanmak isteyen hükümet, I. Dünya Savaşı ortamında böyle bir tartışmanın faydalı olmayacağına inanmıştır. Nitekim İslâmcılarla "Türkçü-İslâmcılar" arasında din ve milliyet konularına ilişkin tartışmalar, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin müdahalesiyle bıçak sırtı gibi kesilmiştir. Hükümet, gerçekte İslâmcılar ile Türkçüleri uzlaştırmak ve onlardan faydalanmak için *İslâm Mecmuası*'nın yayınlanmasına ön ayak olmuştur. Derginin içeriği bu sentezi bütün açıklığıyla göstermektedir. *Sebilürreşâd*'ın 1912'den sonraki yeni döneminde muhafazakâr bir yapıya bürünmesine karşılık bu derginin kadrosundan ayrılan ve modernist İslâmcılar olarak nitelendirilen isimler, din ve milliyet arasında bir uzlaşma sağlamayı, hurafelerden arınmış gerçek İslâm'ı canlandırmayı ve özellikle eğitim alanında modernleşmeyi savunmuşlardır. M. Şemseddin (Günaltay), Halim Sabit, İsmail Hakkı İzmirli, eski şeyhülislâmlardan Musa Kâzım, *Sırat-ı Müstakim*'den ayrılarak "dinli bir hayat, hayatlı bir din" ilkesiyle yayınlanan Türkçü-İslâmcı çizgideki *İslâm Mecmuası*'nın yazar kadrosunda yer almışlardır. Derginin kadrosunda bu isimler dışında Ziya Gökalp, Ahmed Ağaoğlu, Bursalı Mehmed Tahir, Ömer Seyfeddin, Fuad Köprülü, Tekin Alp, Musa Carullah ve Ahmed Muhiddin gibi Türkçü yazarlar da vardır. *Türk Yurdu*'nda yayınlanan ilânda yazar kadrosu arasında Yusuf Akçura'nın da adı anılmakla birlikte söz konusu dergide ona ait bir yazıya rastlanmamaktadır. *Halka Doğru* dergisinde yer alan bir ilân, derginin "her türlü bağnaz ve gerici fikirlerden sıyrılarak gerçek Müslümanlığı göstermek ve öğretmek" amacıyla neşredildiğini duyurmaktadır (HD 1329c: 336).*Türk Yurdu* dergisinin arka kapağından yer alan tam sayfa ilânda, *İslâm Mecmuası*'nın kendilerinin samimi bir yoldaşı olduğunu, derginin "milliyet hissiyle çarpan imanlı kalplerin nurlu ilhamlarına akis" olacağı ve "milliyetperverlikle birbirini tamamlayan demek olan dinî fikirlere canlı geniş bir saha" açacağı duyurulmaktadır. Söz konusu ilânda üzerinde durulması gereken en önemli

husus ise "dine ilişkin her konuya ilim, din ve hayat açısından bakılacaktır" ibaresidir. Modernist ve Türkçü İslâmcıların bu yaklaşımı, 19. yüzyılda Batı'da dini rasyonelleştirmeye yönelik entelektüel çabalarla örtüşmektedir. Aydınlanma döneminin izlerini taşıyan bu yaklaşım, dini toplumsal bir olgu olarak değerlendirmekte ve milletleşmenin bir aracı olarak görmektedir. Söz konusu ilânda yer alan şu ifadeler bu yaklaşımı açık bir biçimde göstermektedir:

"Allah'ın genç ve sağlam kalplere vaz ettiği din, iman hissinin neşvünema bulmasına, neşvünema bulan din ve iman hissinin de kemal-i kesb ederek nurlanmasına çalışmak, taassubdan münezzeh fakat canlı ve kuvvetli bir cereyan-ı dinî hâsıl ederek münevver ve mesud bir hayata ermek, hasılı hayat içinde din, din içinde hayat hazırlamak mecmuanın gayeleridir. Zaten hakikî İslâm'da din ile hayat, hayat ile din daima tev'emdir. İslâm Mecmuası işte bu hakikatin tevzihi ile kalplerimizde o hakikate ünsiyet peyda olmasına çalışacaktır. İslâm Mecmuası'nın şiarı: Dinli bir hayat, hayatlı bir dindir." (TY, 1239c, III/10-58, arka kapak).

İslâm Mecmuası'nın ilk sayısı 12 Şubat 1914'te yayınlanmıştır. Toplam 63 sayı çıkan derginin son sayısı ise Mondros Ateşkes Antlaşması'nın imzalandığı 30 Ekim 1918 tarihine tesadüf etmektedir. Derginin müdürü Kafkas Türklerinden Halim Sabit'tir. Derginin her sayısında Kur'an'dan seçilmiş ayetlerin tercümesi ile başlamaktadır. Bu tür tercümelere *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşâd* dergilerinde de rastlanmaktadır. Dergide ilk dikkati çeken konu İslâm hukukuyla ilgili yazıların büyük bir çoğunluk oluşturmasıdır. Tanzimat'tan beri siyasal ve toplumsal değişmenin hukuk alanında yapılacak yenilikler ve düzenlemelerle olacağına inanan Osmanlı aydını, bu konuda çeşitli fikirler ileri sürmüşlerse de, İslâm Mecmuası'nda İslâm hukukuna ilişkin yazılar ve değerlendirmeler Türkçü-İslâmcıların bakış açısını ve toplum projelerini yansıtması bakımından anlamlıdır. İslâm Mecmuası'nın en önemli isimlerinden Gökalp, Osmanlı entelektüellerinin İslâm'ın sosyal içeriğini yeterince değerlendirmedikleri kanısındadır. Dergideki konuların pek çoğunun bu konuyla ilgili olmasının temelinde Türkçülerin, İslâm'ın toplumsal boyutunu ve sosyal hayattaki gerçekliğini değerlendirme amaçları yatmaktadır. 19. yüzyıldan beri İslâm'ın aslî kaynaklarına dönüş çabaları, Müslümanların geri kalış nedenlerinin araştırılması, içtihad gibi konular sürekli tartışılmakla birlikte bunu sosyoloji gibi modernleşme döneminin en çok anlam yüklenen bilimiyle inceleyen kişilerin sayısı azdır. Bu nedenle dergide dinin toplum hayatındaki rolü, öncelikli konuyu oluşturmuştur. Türk Yurdu dergisinde yer alan bir ilan İslâm Mecmuası'nda incelenecek konular ve yöntemler hakkında bilgi vermesi bakımından anlamlıdır. Söz konusu ilanda derginin Kur'an, sünnet ve hadis, kelâm, tasavvuf, fıkıh, din felsefesi, sosyoloji, psikoloji, İslâm ekonomisi, Müslüman kadın, Müslü-

manların uyanışı, din edebiyatı gibi konulara ilim, din ve hayat açısından bakacağı bildirilmektedir (TY 1329c). Gökalp'in özellikle "İçtimaî Usûl-i fıkh" başlığını taşıyan makaleleri, Türkçülerin din anlayışını ve toplumsal hayatta dinin rolünü göstermesi bakımından anlamlıdır. İsmail Hakkı İzmirli, *Sebilürreşâd*'da kaleme aldığı yazılarla Gökalp'i eleştirmişse de, bu yaklaşımın İttihat ve Terakkî döneminde ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında toplum projeleri ve dinin sosyal işlevine yüklenen anlamlar üzerinde derin izler bırakmıştır. Gökalp'in bu makalelerinde dile getirdiği düşünceler, nass ve örf ayrımı, dinî hukuk yanında töreye yaptığı vurgular Köprülü'nün tarih, edebiyat ve Türk din tarihine ilişkin incelemelerinde de başvurduğu temel argümanlar arasında yer almıştır.

Fuad Köprülü'nün *İslâm Mecmuası*'nda yayınlanan "Din Edebiyatı" üst başlığıyla neşredilen iki yazısı vardır. "Türklerde Dinî Edebiyat" başlıklı ilk yazı, yıllar önce *Servet-i Fünûn*'da "Din ve Edebiyat" başlığıyla tefrika halinde yayınlanan yazısının büyük ölçüde tekrarıdır. Tek fark, metnin içine sıkıştırılan "Şark semâlarında ilâhî bir şâhika gibi yükselen muhteşem camilerimizin, nârin ve nuranî minarelerimizin, duvarlarına cevherîn bir hatla gufrân ayetleri menkûş türbelerimizin Türk şairleri üzerinde ne derin ve ne samimi tesirat icrâ ettiğini tafsilatıyla göstereceğiz" ifadesidir (Köprülüzâde 1329g: 47). Köprülü'nün bir zamanlar *Servet-i Fünûn*'da yayınlanan makalesine hemen hiç değiştirmeden araya böyle bir cümle sıkıştırması, ilk başta millî duygu ile izah edilebilirse de aslında bu dönemde milliyetçilik içinde gelişen estetik kaygılarla da ilgili olmalıdır. Nitekim bu ifadeler, Yahya Kemal'in millî estetik anlayışıyla örtüşmektedir. Tefrika halinde yayınlamayı düşündüğü dinî edebiyata ilişkin ikinci makalede ise Türklerin İslâmiyet'i kabulünden önce Şamanizm, Maniheizm, Budizm ve Hıristiyanlık gibi dinler etrafında vücuda getirdikleri edebiyatları konu edinir. Batılı Türkologların eski Türk kültür ve medeniyetine ilişkin araştırmaları ışığında kalema alınan makalede İtalyan ve Alman bilim adamlarının *Codex Cumanicus*'a ilişkin incelemeleri değerlendirilmektedir. Verilen bilgiler yüzeysel olmakla birlikte, Köprülü'nün yönelimlerini ve ilgi alanlarını göstermektedir. Bu konunun *Millî Tetebbûlar Mecmuası*'nda "Türk Edebiyatının Menşei" ve Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşei ve Tekâmülü" başlıklı makalelerde daha ayrıntılı bir biçimde ele alındığı anlaşılmaktadır.

F. Milli Tetebbular Mecmuası:

1915 yılı başlarında Ziya Gökalp, Fuad Köprülü ve Dârülfünûn'daki müderrisler, Türkiyat Cemiyeti adlı ile bir dernek kurmak istemiş ancak derneğin isminin Sadrazam Said Paşa tarafından kabul edilmemesi nedeniyle söz konusu cemiyet hayata geçememiştir (Birinci 1985: 578). Cemiyetin kuruluşu aşamasında, müdürlüğünü Fuad Köprülü'nün üstlendiği Türk medeniyetine

ilişkin *Vesâik Mecmuası* adlı ile bir dergi çıkarılması da söz konusu teşebbüsler arasındadır. Dergi için gerekli şeyler ve bu arada derginin klişesi hazırlanmakla birlikte bu girişim sonuçsuz kalmıştır (BOA. MF.MKT 1205/39). Ancak derginin adından ve amacından Türk kültür ve medeniyetine ilişkin kaynakları neşretmek istediği anlaşılmaktadır. Bu gelişme, kısa bir süre sonra Maarif Nazırı Şükrü Bey'in desteği ile kurulacak Âsâr-ı İslâmiyye ve Milliyye Tedkik Encümeni'nin kuruluşu ve amaçlarını, *Millî Tetebbûlar Mecmuası*'nın hangi nedenlerle neşredildiğini göstermesi bakımından anlamlıdır.

Âsâr-ı İslâmiyye ve Milliyye Tedkik Encümeni, Maarif Nezaretinin denetimi ve desteğiyle oluşturulan Sanayi-i Nefise Encümeni, Fenn-i Terbiyye Encümeni, Tedkikât-ı Lisâniyye Heyeti, Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni gibi kuruluşlardan biridir. Bu kurumun Maarif Nazırı Şükrü Beyin özel çabaları sonucunda hayat kazandığını *Türk Yurdu*'nda yayınlanan ilânda görmek mümkündür (TY 1331a: 48). Bu nedenle onu Maarif Nezaretinde teşekkül etmiş resmi bir kurum olarak kabul etmek gerekir (Aslantaş 1998: 19).

21 Mart 1915 tarihinde kurulmasına onay verilen Âsâr-ı İslâmiyye ve Milliyye Tedkik Encümeni, 23 Mart 1915'te faaliyetlerine başlamıştır (BOA. MV 239/22). Ahmed Ağaoğlu, Hüseyinzâde Ali, Halim Sabit, Şemseddin Bey, Ziya Gökalp, Ali Emirî Efendi, Fuad Köprülü, Mustafa Şerif Bey, Yusuf Kemal Bey, İsmail Saib Bey, Şerafeddin Efendi ve Refet Efendi encümenin ilk azalarıdır. İlk başkan Ali Emirî Efendi'nin bir süre sonra istifasıyla yerine Maarif Nâzırı Şükrü Bey encümenin reisi olmuştur. Bu kadroya daha sonra asıl aza olarak Halis Efendi, Necib Asım, Arif ve Rauf Yekta seçilmişlerdir. Celil Edhem, Veled Çelebi, Bursalı Tahir, Mimar Kemalettin, Ahmed Cevdet, Ahmed Tevhid gibi Osmanlı aydınları yanında W. Thomsen, Von Müller, Doktor Mortmann, Doktor Giesse, Doktor Kúnos, Doktor Mesarosh, Doktor Susheim ve Martin Hartmann gibi tanınmış Türkologlar da fahri aza olarak encümende yer almışlardır (Aslantaş 1998: 21).

Derginin üçüncü sayısında "mecmua müdürü" imzasıyla yayınlanan ilânda Encümeni'nin iki ayda bir Millî Tetebbular Mecmuası adıyla bir dergi neşredeceği bildirilmektedir. Derginin, İslâm medeniyetine, Türk harsına ait Doğu'da ve Batı'da şimdiye kadar yapılmış, bundan sonra yapılacak araştırmaların ciddi bir makesi olmayı arzuladığı ileri sürülmektedir. Din, ahlâk, hukuk, iktisat, dil bilim, sanat ve estetik, fen bilimleri, içtimai yapıyla ilgili incelemelerden bahsedecek olan mecmuanın içeriğine ilişkin dört madde sıralanmıştır. Buna göre *Millî Tetebbular*, şimdiye kadar meçhul kalmış veya yanlış anlaşılmış konular hakkında özgün incelemeleri, yukarıda anılan konulardan birine veya birkaçına ait kıymetli metinler ve vesikaları, Türkçe'den başka bütün Doğu

ve Batı dillerindeki vesika ve incelemelerin tercümeleri, derginin yayınını takip eden iki ay zarfında İslâm medeniyetine ve Türk harsına ait yayınlanan eserler ve makaleler hakkında bilgileri yayınlayacaktır.

Encümen, Türk ve İslâm kaynaklarının toplanmasına, kataloglanmasına, istinsahına ve neşrine de büyük önem vermiştir. *Divân-ı Lügâti't-Türk*'ün neşrinde encümenin reisi Maarif Nâzırı Şükrü Bey'in büyük yardımları olmuştur. Nitekim bu büyük sözlüğü yayına hazırlayan Kilisli Muallim Rıfat, kitabın sonunda, katkılarından dolayı ona teşekkür etmiştir. Bunun yanında *Osmanlı Kanunnâmeleri*, *Risâle-i Vâlidiye Tercümesi*, *Babûrşah'ın Şiirleri*, Yezdî'nin *el-Urada fi'l-Hikâyeti's-Selçukiyye*, *Nefsü'l-emirnâme, Arznâme* ve *Hadis-i Erbain Tercümeleri*'nin neşredildiği görülmektedir. Kaynak neşrine büyük önem veren encümenin faaliyetleri arasında Avrupa kütüphanelerinde bulunan Türk ve İslâm tarihine ait kaynakların kataloglarının hazırlanması ve gerekli görülenlerin istinsahı hususu dikkat çekmektedir. Encümenin kâtib-i umûmisi Fuad Köprülü bu konuya büyük önem vermiş, I. Dünya Savaşı sırasında Viyana Kraliyet Kütüphanesi'ndeki yazmaların kataloglarını Maarif Nezareti aracılığıyla getirtmiştir (BOA. MF. MKT 1221/25).

Encümenin yayın organı olan ve müdürlüğünü Fuad Köprülü'nün yaptığı *Millî Tetebbûlar Mecmuası*, Türkiye'de akademik dergiler arasında önemli bir konuma sahiptir. Gerek içeriği gerek baskı kalitesiyle dikkat çeken dergiyi İttihat ve Terakkî maddî açıdan desteklemiştir. Mart 1915'te yayımlanan derginin ilk sayısında Köprülü'nün yoğun çabası göze çarpmaktadır. Bu ilk sayıdaki yazıların büyük kısmı ona aittir. Nitekim *Türk Yurdu*'nda yayınlanan ilânda onun kişisel çabalarına dikkat çekilmekte ve diğer azaların ilk sayıya eser yetiştirmeye vakit bulamadıkları vurgulanmaktadır: "Encümenin vasıta-i neşr-i mesaîsi olan *Millî Tetebbular Mecmuası*'nın Mart-Nisan 1331 aylarına mahsus birinci sayısı da temmuzun ihtidalarında intişar eyledi, Mecmua, Matbaa-i Âmire'de pek nefis tab olunmuş, büyük formada 200 sayfalık koca bir kitaptır. Mecmuanın muhteviyatı, Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey'in 'Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşe ve Tekâmülü', Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey'in hususî kütüphanesinden istiare edilen nüshadan alınıp dercedilen 'Osmanlı Kanunnameleri', Köprülüzâde Mehmed Fuad Beyin 'Risale-i Validiye Tercümesi Hakkında'ki mütalaaları, yine Köprülüzâde Mehmed Fuad Beyin Edgar Blochet'den tercüme ettikleri 'Mazdeizmin Türklerin İtikadı Üzerindeki Tesiri' makaleleri ve nihayet Risale-i Validiye Tercümesi metni ile Ragıb Hulusi Bey'in Barthold'dan tercüme 'Şarkî Tetebbu Tarihi'nden ibarettir. Muhteviyattan anlaşılıyor ki, risalenin müdürü Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey pek çok çalışmış, diğer aza ise ilk sayıya eser yetiştirmeye vakit bulamamışlardır" (TY 1331b: 198-199).

Köprülü'nün Türk edebiyat tarihi ve kültürüne ilişkin en önemli makaleleri arasında yer alan "Âşık Tarzının Menşe ve Tekâmülü", "Türk Edebiyatının Menşei" ve "Selçukîler Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti" adlı incelemeleri bu dergide yayınlanmıştır. Daha önceki yazılarına ve incelemelerine oranla bu dergideki makaleleri daha bir bilimsellik iddiası taşımakta ve ortaya koyduğu metot ile de uyum göstermektedir. Köprülü'nün derginin içeriğinin bütünüyle bilimsel olmasına özen gösterdiği anlaşılıyor. Nitekim Türk Yurdu'nda yer alan ilanda da bu husus "Millî Tetebbular Mecmuası... Türklük cereyanının ilmî sahada aldığı en son ve resmî bir şekli gösteriyor." sözleriyle ifade edilmektedir (TY 1331b: 199). Bununla birlikte özellikle "Türk Edebiyatının Menşei" adlı makalede millî romantizmin etkisi kendini açık bir biçimde göstermektedir. İslâm öncesi kaynakların yetersizliğinden yakınan Köprülü, sosyoloji, psikoloji ve etnoğrafya bilimlerinin yardımıyla Türklerin en eski edebi dönemlerini inşâ etmeye çalışır. Gerçekte bu yaklaşım, 19. ve 20. yüzyıllarda Batı ve Doğu Avrupa'daki milliyetçiliklerde de sık sık rastlanan bir olgudur. Milliyetçi aydınlar, millet adına tarihsellik iddiası taşıyan gelenekler icat etmişlerdir. Eric Hobsbawm, icat edilmiş gelenekleri "zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen, ritüel ya da sembolik bir niteliğe sahip, geçmişle doğal bir sürelilik izlenimi veren ve buna uygun bir tarihsel geçmişle süreklilik oluşturma çabası" olarak tanımlar. Söz konusu gelenekler, yeni durumlara uyarlanmış, eski durumları çağrıştıran biçimlere bürünmüş ya da zoraki tekrarlarla kendi geçmişlerini oluşturan ve bugünde karşılığını bulan geleneklerdir. Bu geleneklerin gönderme yaptıkları geçmiş gerçek ya da icat edilmiş olsun asıl hedeflenen bir süreklilik duygusu yaratması ve milletin eskiliğini vurgulamasıdır (Hobsbawm vd. 2000: 1-2). Gökalp'in de söz konusu dergide yayınlanan makalelerinde bu çabayı görmek mümkündür. Köprülü'nün, yukarıda anılan bu üç önemli makalesi dışında *Millî Tetebbular Mecmuası*'nda metin neşri, çeviri, tenkit ve tanıtım yazıları da yer almaktadır.[8] Ancak önemleri dolayısıyla söz konusu üç makaleden kısaca bahsetmekte fayda vardır.

Köprülü'nün *Millî Tetebbular Mecmuası*'ndaki ilk makalesi "Türk Edebiyatı'nda Âşık Tarzının Menşe'i ve Tekâmülü" başlıklı incelemesidir. Makalede şifahî halk edebiyatı ile yüksek zümre edebiyatı arasında üçüncü bir tür

8 "Risale-i Validiye Tercümesi", I/1 (Mart-Nisan 1331), s.113-124.; "Mazdeizmin Türk Kavimlerinin İtikatları Üzerindeki Tesiri" (yazarı: Edgar Blochet, çeviren: Köprülüzâde Mehmed Fuad), I/1 (mart-Nisan 1331), s.125-161.; "Babur Şahın Şiirleri", I/2 (Mayıs-Haziran 1331), s.235-256; I/3 (Temmuz-Ağustos 1331), s.464-480; II/5 (Teşrinisâni-Kânûnıevvel 1331), s.307-336.; "Acâibü'l-letâif: Hıtay Seyahatnamesi Müellifi: Hoca Gıyaseddin Nakkaş Mütercimi: Çelebizâde Asım Naşiri: Ali Emirî 48 sahife, İstanbul 1331", II/5 (Teşrinisâni-Kânûnıevvel 1331), s.351-368.; "Hibetü'l-hakâyık: iki kısım Müellifi: Ahmet bin Mahmut Yugnaki Nakil ve Şarihi: Necip Asım Metin 55 sahife, ikinci kısım 112 sahife Matbaa-i Amire 334", II/5 (Teşrinisâni-Kânûnıevvel 1331), s.369-380.

olarak değerlendirilen Âşık edebiyatı ele alınmaktadır. Makale, o güne kadar hakkında pek bir şey bilinmeyen bir konuyu etraflıca inceleyen ilk çalışmadır. Türk edebiyatının kökeninive genel gelişim sürecini açıklamak isteyen Köprülü, âşık tarzı edebiyata, henüz yeterince kaynak olmadığını itiraf etmesine karşılık, büyük bir misyon yükler. Dikkat çeken husus, onun Âşık tarzını kültürel bütünlüğü sağlayan ve sınıflar arası kültürel farklılıkları aşan bir olgu olarak ele almasıdır. Köprülü'ye göre son zamanlara gelinceye kadar bütün Türk memleketlerinde, çeşitli halk tabakaları arasında, zengin ve fakirler arasında âşıklar ve edebiyatları büyük ilgi görmüştür. Edebiyat kitaplarında, tezkirelerde, divanlarda yeterince yer bulmayan âşık tarzı eserleri incelemek için bunları dikkatlice toplamak, tasnif etmek, ona özgü şekil ve dil özelliklerini bilmek ve âşık tarzının toplumsal hayatla bağlarını göstermek gerekmektedir. Konuya ilişkin belgelerin yokluğu nedeniye adeta yoktan var edilen âşık tarzı eserler, Türk edebiyatının başlangıcını ve gelişimi anlamak için hayati öneme sahiptir. Arap ve Acem edebiyatlarının etkisiyle şiirler kaleme alan seçkin sınıfa mensup şairlerin aksine millî kültürün sözcüsü olan saz şairleri, halkın duygularına ve zevkine tercüman olmaktadırlar. Mahdut bir sınıfın ürünü olan ve İslâmî geleneklerin bütünüyle benimsenmesine paralel olarak Arap ve Acem edebiyatını taklit eden yüksek zümre edebiyatı, *Orhun Abideleri*'nde dile getirilen millî duyguları ifadeden uzak olduğu gibi havas-avam gibi birbirinden farklı iki edebiyat ve zevkin doğuşuna da yol açmıştır (Köprülüzâde 1331a: 5-9). Özellikle Osmanlı İmparatorluğunun parlak günlerinde yaygın olan bu ayrılık, XVII. yüzyıldaki siyasal ve toplumsal gelişmeler, ayan gibi yeni bir toplumsal sınıfın doğuşu karşısında azalmış; ayanların konaklarında, yeniçeri ortalarında, vezirlerin dairelerinde divan şairlerinin tantanalı eserleri yerini âşıkların koşma ve destanlarına bırakmıştır. Bir bakıma mahallileşmenin ürünü olan bu gelişmelerden saray da etkilenmiştir. Nedim gibi divan edebiyatı tarzında eserler veren seçkinci şairler bile bu gelişmelere kayıtsız kalamamış ve millî vezin olan hece vezniyle şarkılar yazmışlardır. Buna karşılık saz şairleri de klasik şiirin etkisinde kalarak aruz veznini kullanmaya başlamışlardır (Köprülüzâde 1331a: 24-25). Köprülü, modernleşme döneminde aydınların, Batı edebiyatının etkisiyle âşık tarzı eserlere önem vermeye başladıklarını; aydınların âşık tarzında yazdıkları şiirlerde dil, nazım şekli ve duraklar gibi özellikleri ihmalleri nedeniyle yeterince başarılı olamadıklarını belirtir.

Köprülü'nün söz konusu makalesinin ikinci bölümünde yaptığı sosyolojik çözümlemeler dikkat çekmektedir. Auguste Comte'un toplumsal gelişme şeması ile Durkheim'in iş bölümü ve toplumsal dayanışma gibi kavramlarına atıfta bulunularak edebiyat tarihindeki gelişmeleri açıklamaya çalışır: "Medenî seviyesi ilerlemiş hiçbir cemiyet tasavvur edilemez ki yalnız bir zümre veya bir sınıftan müteşekkil olsun; medeniyetin en ilkel safhalarında bulunan vahşi

kabilelerle medenileşmiş milletler arasında fark, toplumsal işbölümünün derecesiyle ölçülebilir. Toplumsal işbölümünün her bireyi ve her sınıfı belirli bir işe tahsis ederek hayat ve zihniyetçe birbirine benzeyen adamlardan oluşan sınıflar meydana getirir ve buna karşılık sınıflar arası farkı arttırır." (Köprülüzâde 1331a: 35-36) İşbölümünün yeterince gelişmediği ilkel toplumlarda insanların zevk ve duygusal hayatları benzerdir. İşbölmünün geliştiği topluluklarda ise zevk seviyeleri değişir ve sanat anlayışları birbirinden farklı sınıflar ortaya çıkar. Meslek, yetişme biçimi, eğitim, dini duygu ve mezhep temayülü, geçim ve hayat biçimleri birbirinden ayrı olan sınıfların zevk hayatı ve estetik gereksinimleri de biribirinden farklı olduğundan bu gereksinimlerini karşılamak için farklı estetik ürünler meydana getirmeleri doğaldır.

Toplumsal işbölümü, sınıflar arasındaki estetik ve sanat zevklerinin farklılaşmasına yol açmasına karşılık, 20. yüzyılda milletleşme süreci "aynı millete mensup çeşitli sınıflar" arasındaki farklılıkları azaltmış ve toplumsal dayanışma, farklı sınıfların edebiyat anlayışlarını birbirine yaklaştırmıştır (Köprülüzâde 1331a: 43-44). Gökalp ve Tekin Alp, Durkheim'den esinlenen toplumsal dayanışma (solidarizm) fikriyle, sosyal ve ekonomik konuları çözümlerken Köprülü'de söz konusu kavram, öncelikle kültürel bütünleşmeyi sağlayan ve geleneksel havas-avam edebiyatlarını aşan işlevsel yönüyle ele alınmış; üçüncü bir tür olan âşık tarzı edebiyatı, bu iki edebiyat arasında birleştirici rolüyle ön plana çıkarılmıştır. Ona göre "Eski Türk cemiyetinin belirli bir gelişim dönemindeki toplumsal etkilerle doğarak belirli bir sınıfın estetik ihtiyaçlarını asırlarca karşılayan bu tarzın, Türk edebiyatının genel gelişimindeki köklerini, diğer sınıfların edebiyatlarıyla ilişkilerini, iç ve dış hayatını objektif bir biçimde incelemek, Türklerin büyük bir kısmının asırlarca nasıl düşünüp hissettiğini anlamaya ve millî medeniyet tarihimizin karanlık noktalarını aydınlatmaya" yarayacaktır (Köprülüzâde 1331a: 42).

"Türk Edebiyatının Menşei" adlı makalede, Türklerin İslamiyet'ten önce de bir kültür ve medeniyete sahip oldukları edebiyat aracılığıyla ve bilimsel yöntemlerle kanıtlanmaya çalışılmıştır. Kaynakların yetersizliğinden yakınan Köprülü, Türk edebiyatının en eski dönemlerini inşâ ederken büyük ölçüde sosyolojiden yararlanmıştır. Özellikle Emile Durkheim'in *Les formes elementaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* (Paris 1912) adlı eseri, bu konuda başvurduğu temel kaynaklardandır. Süreklilik gösteren dinî düşünceleri bölünmesi imkansız bir varlık gibi değerlendiren Durkheim, bu bütünün yalnızca içerdiği unsurlarla tanımlanabileceğini iddia eder. Din, temelde inançlar ve ayinler olmak üzere iki kategoriden oluşur. İlki bir takım düşüncelerden meydana gelmesine karşılık ayinler, eylem biçimlerini anlatmaktadır. Durkheim, bütün kültürlerin temelinde dini sembollerin ve ayinlerin

yer aldığını ileri sürer. Köprülü'nün Türk edebiyatının kökenine ilişkin incelemesinin temelinde de bu argüman yer almaktadır. Bunun yanında deneysel psikolojinin önemli isimlerinden Th. Ribot'nun duyguların psikolojisini incelediği *La Psychologie des Sentiments* (Paris 1896) adlı eseri de yararlandığı eserler arasındadır. Söz konusu eserin özellikle dini ve estetik duygu bölümleri, Köprülü'nün makalesinde öne sürdüğü tezler için kaynak olmuştur.

Ribot, sanatın bireysel ve toplumsal bir faaliyet olduğunu, sahip olduğu estetik duygu ile diğer üretim biçimlerinden ayrıldığını ileri sürer. O doğrudan hayat ile ilişkilidir. Bireyin ve ırkın, varoluşun ve özellikle geçmişte sahip olunanların korunmasını sağlayan toplumsal bir işlevi vardır. Ona göre estetik duygunun kaynağında, yücelik ve komedi gibi duygusal hayatın iki farklı biçimi yer almaktadır. Aslında o bir tür oyun biçimidir. Ribot, bu oyunların aslında Olympus tanrılarının taklidi olduğunu iddia eder. Sanatın kökeninde yer alan oyun da yaratıcı muhayyilenin bir yansımasıdır. Entelektüel düzeyde yaratma arzusu, fizyolojik düzeydeki yaratma arzusundan etkilenmiştir. Bu arzu kendini en başta çocuksu oyunların içinde gösterir. Daha sonra ve çok daha parlak bir biçimde ilkel insanlığın mitlerinde, bir grubun ve anonim bir eserin oluşumunda, nihayet sanatta bu arzunun izlerini sürmek mümkündür. Oyun ile estetik yaratma süreci aynıdır. Sanatın ilkel biçimini ve kaynağını oluşturan oyun, yaratıcı muhayyilenin özünü oluşturmaktadır. Örneğin dans hem oyun hem de hayattaki eylemlerin taklidi sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu sanat ilksel (*primordial*)'dir. Bütün halkların, kabilelerin hayatlarının ilk aşamasında hatta vahşilerde ona rastlanabilir. Etnolojik veriler bu hususu doğrulamaktadır. İnsanlığın ilk aşamasındaki bu sanatı, herşeyden önce doğal sanat olarak adlandırmak mümkündür. O evrenseldir. Bütün çağlarda, bütün ırklarda, bütün enlemlerde onu görebiliriz. Söz konusu sanat simgeseldir. Başka bir deyişle bir duygu ve zihniyet halini ifade eder ki, bu estetik yaratımın özü ve temel karakteridir. Başlangıçta dans ve ayinin cinsel, savaşçı veya dinsel bir anlamı vardı. Özel ve kamusal hayatın bütün yasal/kutsal eylemleri dinden doğmuştur. Estetik düşüncenin başlangıcını oluşturan bu ilk sembolik aşamada oyundan sanata gönüşen bu yarı fizyolojik, yarı sanatsal ürünlere bütün ırklarda rastlamak mümkündür (Ribot, 1896: 320-326).

Köprülü, edebi duygunun gelişim sürecini edebiyat sosyoloji adını verdiği yöntemle, etnoğrafya, sosyoloji, psikoloji ve karşılaştırmalı edebiyat gibi bilimlerden faydalanarak açıklamaya çalışır. Güzel sanatlar ve şiirin köken itibariyle dinle sıkı ilişkisi olduğunu, insan zihninin dini olandan dini olmayana, ayinlerden oyunlara doğru aşamalı bir dönüşüm yaşadığını ve sanat eserlerinin inançları doğuran faaliyetlerin eseri olduğunu iddia eder. Gerçekte bu düşünce Durkheim'in insan zihninin dini olandan dini olmayana doğru bir evrim

yaşadığı fikrini yansıtmaktadır. Köprülü bu fikri Ribot'nun oyun teorisi ile ayrıntılandırır. Müzik, dans ve şiir gibi estetik unsurlar dini bir kaynaktan doğmuş ve bu niteliğini uzun süre korumuştur. Ribot'nun duygularla fiziksel hareketlerin birbirinin tamamlayıcısı olduğu, bu nedenle akılla bedenin ayrılmaz bir bütün oluşturduğu düşüncesi, Köprülü'nün Türk edebiyatının kökeninde şiir, raks ve ayinin yer aldığı savını ortaya atmasında etkili olmuş; sözlü millî edebiyatı din ve sihir ile ilişkilendirilmiştir. Ozan yahut bakşıların ayinlerde genellikle musiki aletleri eşliğinde okudukları güfteler Türk şiirinin en eski örnekleridir. Toplumda işbölümünün artmasına paralel olarak şarkıcı-şair sınıfı ortaya çıkmıştır. Şölenlerde, matem ayini olan yuğ törenlerinde ve kurultaylarda ozanların kopuzları eşiğinde söyledikleri şiirler, İslâmî dönemde şekil ve içerik değiştirerek âşık tarzı şiir geleneği ile devam etmiştir. Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan süreçte "âşık kelimesi ozan kelimesinin yerini almış; saraylarda Acem taklitçisi şairler, tekkelerde mutasavvıflar, kahvelerde meddahlar, kıssahânlar, âşıklar" ozanların görevlerini üstlenmişlerdir. Köprülü, Türk kültüründe sürekliliği, ilk edebi ürünlerden zamanına kadar olan Türk edebiyat tarihindeki dönüşümü göstermeye çalışırken bunu genel dünya tarihi ve medeniyeti içine yerleştirir ve bunu farklı toplumların yaşadığı benzer süreçlerle açıklamaya çalışır.

Köprülü'ye göre Türkler, tarihin kaydedemeyeceği kadar eski zamanlardan beri millet hayatı yaşayan bir topluluktur. Bu retrospektif bakış milletin modern bir olgudan ziyade tarihin en eski zamanlarından itibaren var olduğuna inanan milliyetçi bakış açısının bir yansımasıdır. Ona göre bir millet hayatı süren Türkler, çeşitli medeniyet dairelerine giren, en eski dönemlerden beri millî bir edebiyata sahip bir topluluktur. Yazının Türkler arasında yayılmasından önce güçlü bir millî sözlü edebiyat gelişmiş ve bu edebiyat yazılı ürünlerle de devam etmiştir. İslâmiyet'in kabulünden sonra da eski dönemlerden kalma edebi türler ve konular bu yeni dinin rengini alarak varlığını sürdürmüştür.

Köprülü, en eski Türk şairlerinin, "şaman, kam, baksı yahut ozan" adı verilen büyücü kişiler olduğunu ileri sürer. Bunların çeşitli ayinlerde istiğrak halinde musiki aletleriyle okudukları sihirli bir niteliğe sahip güfteler, Türk şiirinin en eski biçimini oluşturmaktadır. Köprülü savını, Gökalp'in aynı dergide yayınlanan "Eski Türklerde İçtimaî Teşkilat" (Ziya Gökalp 1331: 385-456) adlı makalesine dayandırmaktadır. Türk toplum, teşkilat yapısı ve buna bağlı olarak törecilik; anaerkil toplumdan ataerkil topluma geçildiğini göstermektedir. Nitekim büyücülük dininin yerini töreciliğin almasıyla birlikte dini bir niteliğe sahip ruhanî şairler, sihirbaz mahiyetini almışlardır. Toplumsal işbölümünün artmasına paralel olarak ozanların faaliyet sahası daralmış; şairlik, efsunculuk ve müneccimlik farklı kişilerin uğraştığı mesleklere dönüşmüştür. Bilhassa İslâm'ın yerleşmesiyle birlikte hastaları hekimler tedavi etmiş, musiki aletle-

rini musikişinaslar çalmış, şiir ve edebiyat medreselerden yetişen âlimler ile mutasavvıfların uğraşı olmuştur. Ona göre Ahmed Yesevî ve Yunus Emre gibi mutasavvıflar, İslâmiyet'ten önceki baksıların/ozanların İslâmlaşmış şeklinden başka birşey değildir. Tarihsel sürekliliği vurgulayan Köprülü, Osmanlılardaki divan teşkilatının, Oğuzların Selçuklulara miras kalan dini nitelikteki şölenlerinin bir devamı olduğunu iddia eder.

Köprülü'nün *Millî Tetebbular Mecmuası*'nda yayınlanan üçüncü makalesi "Selçukîler Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti" başlığını taşımaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan önce Türklerin Anadolu'daki hayatının yalnızca askerî ve siyasi açılardan incelenmiş olmasını eleştirir; dil, edebiyat, sanat, ekonomi, din, gelenekler gibi konuların ihmal edildiğini ve bu nedenle Batı Türklerinin yarattıkları medeniyetin bilinmediğini ileri sürer. Görünürde tarihi yalnızca askerî ve siyasî olayların bir yansıması olarak gören eski tarihçilerin yeterince belge bırakmaması bu dönemin karanlık kalmasının nedeni ise de asıl sorun, bugünkü tarihçilerdedir. Osmanlı tarihinden önce yaşanan gelişmeleri dikkate almayarak Osmanlıları bu tarihten soyutlayarak değerlendirmek hatadır. Oysa bütün Batı Türklerinin dil ve edebiyatı demek olan Osmanlı dili ve edebiyatını, siyasi egemenliklerinden başka bir önemi olmayan çeşitli sülalelere isnat ederek değerlendirmek tuhafır. Herhangi bir şehir veya vilayetin Selçuklulardan Osmanlılara yahut Karamanlılara geçmesiyle millî rengi değişmemiştir. Aslında Anadolu'nun Osmanlılardan önce Türkleşmiş olduğu kabul edilmezse, ufak bir aşiretin büyük ve güçlü bir imparatorluk meydana getirmesi anlaşılamaz. Bu nedenle garp Türklerinin medeniyetini kesintisiz bir silsile biçiminde değerlendirmek gerekir. Çalışmaları genellikle Ortaçağ Türk-İslâm tarihine ilişkin olan Köprülü, bütün bu eski devirleri Osmanlı İmparatorluğunun bir başlangıcı olarak değerlendirmiş; devletin kuruluşu ve müesseselerine ait eski görüşleri yıkmıştır. Osman Turan, bu nedenle Köprülü'nün yeni Türkiye'nin ilim ve kültüründeki yerini Mimar Sinan'ın Osmanlı İmparatorluğundaki azametli yeri ile karşılaştırır (Turan 1966: 941).

Köprülü'ye göre Selçuklu Devletinin idare teşkilatını millî ve dinî geleneklerde aramak gerekir. İslâm dinine ve ehl-i sünnet mezhebine bağlı olan Anadolu Selçukluları, şeriatin hükümlerine bağlı kalmışlar; kadı ve müftüler sayesinde her yerde dinin hükümlerini uygulamış ve adaletin ihlaline izin vermemişlerdir. Bu husus, şeriatin esaslarına güçlü bir bağlılıktan ziyade aslında Sasanîlerden alınma bir gelenek idi. Ayrıca ana yurttan getirilen, *Oğuz töresi* adı da verilen millî Türk kanunları ve kurumları da idarî hayatta önemli yer tutmuştur. Savaşlarda, ziyafetlerde, meşveret ve meclislerde, hatta padişah seçiminde bu törenin hükümlerine uyulmuştur. Aslında memleketin ruhunu, kuvvetini, hayatını teşkil edenler de sırf Türklerdir. Köprülü, Selçuklu idari teş-

kilatını dinî ve millî kaynaklar dışında Ortadoğunun kadim devlet feelsefesiyle de ilişkilendirir ve böylece onu Türk-İslâm geleneğinin doğal mirasçısı haline getirir. Söz konusu makalede idarî yapı yanında askerî, sosyal ve kültürel yapıların da aynı bağlamda ele alındığı görülür. Köprülü'nün ileri sürdüğü tezler, o dönemde Batı'da Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna ilişkin tezlere bir cevap niteliğindedir. I. Dünya Savaşı yıllarında yazılan ve Osmanlıları, "Rumlarla ve müşrik Türklerin" karışımı yeni bir ırk ve siyasî varlık olarak değerlendiren yaklaşıma karşı çıkmıştır (bk. Gibbons 1916: 78-81). Osmanlıları, gerçekte Bizans gelenekleri ile idarî usûllerinin varisi olan ve on altıncı yüzyılın başlarında Arap topraklarının fethine kadar varlıklarını İslam-Bizans karışımı bir tür olarak sürdüren bir devlet olarak değerlendirenlere karşılık Köprülü onu, Türk ve Müslüman unsurların eseri olarak değerlendirmiştir. Her ne kadar Millî Tetebbular Mecmuası'ndaki makalesi yarım kalmışsa da söz konusu çalışmanın daha sonra kaleme alacağı *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* adlı eserine bir giriş niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır.

Köprülü'nün Millî Tetebbularda yayınlanan bu üç önemli makalesine bakıldığında edebiyatı, tarihsel ve toplumsal bağlam içinde değerlendirdiği, pozitivist ve Durkheimcı yaklaşımla ele aldığı görülür (Aslantaş 1998: 30). Türk toplumunda kurumlar ve edebî ürünlerle tarihsel ve toplumsal sürekliğin varlığına dikkat çeker ve bunu yaparken Türk tarihinin, özellikle dünya medeniyet tarihi içindeki yerine referansla dile getirir.

Padişah ve kabine üyelerinin desteğiyle kurulan, büyük teşviklerle ve umutlarla yayınlanan Millî Tetebbular Mecmuası'nın ömrü yeterince uzun olmamış; dergi ancak beş sayı yayınlanabilmiştir. Bilimsel, entelektüel düzeyi yüksek olan dergi, Köprülü'ye ilerideki akademik faaliyetlerinde ciddî bir deneyim ve uluslararası bir şöhret kazandırdığı gibi, Cumhuriyet döneminde yayınlanacak Türkiyat Mecmuası için de bir prototip oluşturmuştur.

G. Yeni Mecmua

I. Dünya Savaşı'nın sonlarında Gökalp ve çevresi, *Yeni Mecmua* adıyla bir dergi yayınlamışlardır. Hükümetin desteğiyle çıkan dergi, *Servet-i Fünûn*, *Genç Kalemler* ve *Türk Yurdu* dergilerinden sonra, Türk edebiyatı tarihinde derin izler bırakan yayınların başında gelmektedir (Tanpınar 1995: 108). Savaşın sonuna doğru yayınlanan dergide Osmanlı aydınları arasında toplumsal mutabakatın sağlanmasına yönelik çaba dikkat çekmektedir. Pek çok aydınını etrafında toplayan dergi, Gökalp'in yazıları dışında ideolojik amacı olmayan yazıları ile dikkat çekmektedir.

"Yeni Mecmua"nın en önemli özelliği, savaş ortamında yayınlanan sentezci bir dergi oluşudur. Özellikle Ziya Gökalp, Türk kültürüne hizmeti dokunacak entelektüelleri ideolojileri ne olursa olsun bu dergi etrafında toplamaya özen göstermiştir. Bu nedenle Sinop'ta sürgün olan Refik Halit'in affedilerek İstanbul'a getirilmesine ön ayak olmuş ve onun yazılarına dergide yer vermiştir. Yahya Kemal ve Yakup Kadri gibi nispeten bağımsız isimleri de derginin etrafında toplamıştır. Böylece Yeni Mecmua, Türk fikir hayatında önemli bir konum edinirken Türk Yurdu'ndan pek çok yazarın Gökalp'in büyük umutlarla yayınladığı dergide yer almaması dikkat çekmektedir (Tanpınar 1995: 108). Mehmet Emin Erişirgil, Yeni Mecmua'nın yayınlanış amacını, bazı Rus Türklerinin türlü biçimlerde yaydıkları fikirlerle Osmanlı Türklerinin içinden çıkan akımın birbirine karıştırılmasından kaynaklanan yanlışlıkların önüne geçmek; milliyet cereyanının dayandığı fikirleri tespit ederek Rus Türklerinin yaydığı ve Osmanlı Türklerinin ulaştığı tekamül derecesine uymayan fikirlerle mücadele etmek için çıkarıldığını yazmaktadır (Erişirgil 1951: 133). Yahya Kemal (Beyatlı), Yeni Mecmua'nın yayınlanma sürecinde yaşanan gelişmeleri, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin dergiye müdahalesini, Gökalp'in dergiye yüklediği misyonu şu cümlelerle anlatmaktadır:

"Ziya Bey'in maddi hayata ne derece bigâne olduğunu Yeni Mecmua'yı çıkarmak istediğimiz zaman taraftar olduğu fikir iyi anlatır. Ada'daki muhitimizde yavaş yavaş bir mecmua çıkarmak arzusu doğmuştu. Ziya Bey mecmuanın ismini benden istemişti. Süslü, manalı ve güzel isimlerden kaçınarak sadece "Mecmua" demeyi teklif etmiştim. O da önce bu tesmiyeyi beğenmiş lakin son dakikada bir "Yeni" sıfatıyla süslemeyi lüzum görmüştü. Yeni Mecmua'yı çıkarmak için paramız yoktu, hükümet parasının bulaşmayacağı hür bir mecmua çıkarmak istiyorduk. Bu iki ucu bir araya getirmek imkânsızdı. Ziya Bey o zaman kesemizden beşer kâğıt lira sermaye vererek mecmuayı çıkarmak kabil olacağında ısrar ediyordu. Köprülüzâde Fuad ve Ahmed Refik gibi tabı' işlerine vakıf arkadaşlar Ziya Bey'in bu ısrarına gülüyorlardı. Lakin o, o kadar ısrar etti ki Yeni Mecmua'yı çıkardık. Ziya Bey her türlü siyaset tesirlerinden azade, hür, müstağni bir mecmuayı idame edebileceğimiz kanaatinde hala musirdi. Lakin maddi imkânsızlık daha ilk nüshalarda baş gösterdi o aralık merkez-i umumi azasından Talat Bey müdahale etti. Mecmuanın maddi işlerini deruhde ederek yazı ve fikir cihetinde bizi tamamıyla müstakil bırakmak teklifinde bulundu. Yeni Mecmua'nın idaresini eline aldı. Bizim ilk içtihadımızın zıddına olarak, hükümetin muaveneti ile mecmuayı çıkarmaya başladı, büyüttü, güzelleştirdi bu suretle Türk edebiyatına hizmet etti. Lakin biz de hars ve irfan bahislerine siyaset karıştırmayalım derken, Yeni Mecmua'nın merkez-i umumi

altındaki idarehanesinde buluşmaya başladık. Yeni Mecmua, kat'i bir rengi ve farikası olan bir mecmua olduğu için memleketin en taze ve en yeni edebiyatını topladığı için muntazam ve iyi çıktığı için muvaffakiyet kazanmıştı." (Yahya Kemal 1986: 17-18).

Yeni Mecmua'nın ilk sayısı 12 Temmuz 1917 tarihinde yayınlanmıştır. Derginin görünürdeki sahibi, Mehmet Talat (Muşkara)'dır. Ancak yayınlanan yazılar genellikle Gökalp'ın arzusu ve onayıyla yayınlanmıştır. Burada "kendi evindeymiş gibi serilip serpilen" Gökalp, en güzel ve özlü yazılarını söz konusu dergide vermiştir (Duru 1949: 223). Tarih, din, edebiyat, sanat, musiki gibi konulara ilişkin makaleler yanında çoğu Gökalp'e ait sosyoloji, iktisat ve pedagojiye ilişkin yazılar, dergiye bir popülerlik kazandırmıştır. I. Dünya savaşı sonlarında toplumda ve siyasal çevrelerde hakim olan karamsarlığı millî duyguları diri tutarak aşmayı amaçlayan dergide Gökalp'in ahlâk ve terbiye gibi konulara yönelmesi kuşkusuz bu gelişmelerle yakından ilgilidir. Milliyetçilik düşüncesini geliştirip kitlelere yaymak ve bir millî şuur yaratmak isteyen Gökalp'in yazılarında ideolojik içerik hemen dikkat çekmektedir. Söz konusu dergiye siyasî bir misyon yüklemiş ve bu amaçla yazıları dışında en güçlü kalemleri de derginin etrafında birleştirmeye çalışmıştır. Ömer Seyfettin, Yahya Kemâl, Hâlide Edîb, Refik Hâlid, Ahmed Refik, Falih Rıfkı, Ahmet Ağaoğlu ve Mehmed Fuad Köprülü derginin yazar kadrosunda yer alan isimlerden yalnızca bazılarıdır. Dergideki sosyoloji ve felsefî içerikli yazıların çoğunda Gökalp'in, tarih yazılarında Ahmed Refik'in, edebiyat tarihine ilişkin yazılarda ise Köprülü'nün imzasına rastlanmaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Köprülü'nün *Yeni Mecmua*'daki yazılarının büyük bir kısmını edebiyat tarihi ve millî edebiyat konuları oluşturmaktadır. Söz konusu dergide yazdığı yazılarla Bilgi Mecmuası ve Millî Tetebbular Mecmuası'ndaki makaleleri arasında uyum vardır. Köprülü'nün, söz konusu dergide bu başlıklar dışında tanıtım, tenkit ve Batı edebiyatına ilişkin makaleleri ve M.F. imzasıyla yayınladığı şiirleri de vardır. Ancak bir bütün teşkil ettiği düşünülen makalelerinin çoğunluğunu millî edebiyat konusu olşturmaktadır. Millî edebiyatın ne demek olduğunu ele alan ilk yazısını, onun özgünlüğü, türü, şekli gibi konular oluşturmaktadır. "Millî Edebiyat" başlıklı ilk makalesinde o, bu kavramın yıllarca yanlış anlaşıldığını; bazılarının onu kavimlerin eski seciyelerini gösteren bir edebiyat tarzında yorumlayarak destan ve koşma tarzına döndüklerini, bazılarının da mahallî renkleri yansıtan bir edebiyat sanarak eski gül, bülbül, lale, piyâle kavramlarından tekrar ilham almak istediklerini ileri sürmüştür. Millî edebiyatın gazelden koşmadan ibaret olduğuna inanamayanlar ise aykırı bir düşünceyle hareket ederek, yeryüzünde filan medeniyet varken, medenî milletlerin edebiyatları arasına Çin'dekini hatırlatan yeni bir

set çekilemeyeceğini iddia etmişlerdir (Köprülüzâde 1917: 4-7). Yukarıdaki cümleler Köprülü'nün Türkçülük fikrini benimsemeden önce Servet-i Fünûn dergisi sütunlarından Genç Kalemler'e yönelttiği eleştirilerde kullandığı temel argümanlarıdır. Bu geç itirafında dikkat çeken husus, Türkçülüğü edebiyat, tarih, dinler tarihi gibi bilimsel yollardan ele almak isteyen Köprülü'nün, itiraz edenlerin kanaatlerini ilmî ve mantıkî çalışmalardan değil, bireysel hislerden aldıkları için bu olguyu tartışma sahasına koymaya dayanamadıklarını iddia etmesidir. Gerçekte bu ifadeler, onun Türkçülük fikrini benimsemesinden ve bilimsel çalışmalara yönelmesinden sonra vardığı noktayı ortaya koymaktadır. Edebiyat, tarih, sosyoloji gibi konular bilimsel olmanın da ötesinde onun için Türk halkının millî şuur kazanmasını sağlayacak araçlardır. Nitekim bu makalede ileri sürülen temel kavram da edebiyat ve millet arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu; çağdaş yani gelişmiş bir edebiyatın (*millî edebiyat*) ancak milletleşmeyle mümkün olacağıdır.

Köprülü, din, dil, ahlâk gibi olguların en ilkel toplumlardan en gelişmiş milletlere kadar bütün insanlarda var olan toplumsal bir ürün olduğunu iddia eder. Ona göre, her edebiyat, kendisini oluşturan milletin ifadesi olduğu için millîdir. Farklı milletlere şekiller arasında benzerliğe rastlamak mümkün ise de, onu millî kılan şey herşeyden önce sahip olduğu zevk ve ruhtur. Her edebiyat mensup olduğu milletin zevkini, ruhunu aynı kuvvetle ifade eder. Sanatkârların değerini özgünlükleriyle ölçmek, bugün estetiğin en önemli kıstaslarından biridir. Bu nedenle en yüksek edebiyat, en çok özgün olan, bir diğer ifadeyle en çok kendine benzeyendir. Millet kavramı Türklerde henüz yeni yeşermeye başladığı için şimdiye kadar millî edebiyat ihtiyacı ve bunun ne demek olduğu, yeterince anlaşılamamıştır. Millet gibi millî edebiyat da yeni bir kavramdır. Millet nasıl çağdaş bir toplum demekse millî edebiyat da çağdaş edebiyat, yani en yüksek derecede millî ve özgün, yaratıcı edebiyattır (Köprülüzâde 1917a: 6).

İslâmiyetten önce yabancı etkilerden uzak bir dile ve o dile özgü hece vezniyle yazılmış destanlara, sagulara, kahramanlık şiirlerine sahip olan ve bunu millî sazları kopuz ile çalan Türklerin ilk dönem edebiyatlarına millî edebiyat adı verilemezse de bu, otantik ve özgün olması olduğu, kavmin zevkini ve ruhunu yansıttığı için millî edebiyatı oluşturacak dil, vezin, mitoloji gibi öğeleri içermektedir. İslâmiyet'in kabulüyle Arap, Fars ve Türklerin, müşterek din etrafında meydana getirdiği medeniyet, Türk kültürünü etkilemiş; yönetim biçimi, hukuk, ahlâk, dil ve zevk gibi kurumlar biribirine paralel değişmeye başlamıştır. Törenin yerini fıkıh, eski Türkçenin yerini Arap ve Acem kelime ve kurallarla karışık bir Türkçe, hece vezninin yerini aruz vezni almıştır. Bunun yanısıra yeni dinle birlikte Türkler arasında toplumsal işbölümü de yükseldi-

ğinden içtimaî birbirinden farklı zevk seviyeleri ve edebiyat zümreleri ortaya çıkmıştır. Acem edebiyatını taklit eden seçkin (divan) edebiyat yanında eski Türk geleneklerinin uzantısı olan tekke edebiyatı, hece vezniyle diğer İslâm edebiyatlarında olmayan özgün bir tür yaratmıştır. Köprülü, ümmet devri denilen bu dönemde Fuzulî, Bâkî, Nedîm ve Gâlib gibi özgün isimler yetişiren seçkin edebiyatı, dinin yarattığı bir medeniyet zümresinin ürünleri olarak görür. Buna karşılık Tanzimat döneminde ortaya çıkan Batılaşma dönemi Türk edebiyatı, romanı, tiyatroyu, şiirin çeşitli biçimlerini, tenkidi, inkılap fikirlerini Türkiye'de kurmaya ve Avrupa'nın bu konudaki yöntemlerini, şekillerini kopya etmeye çalışmışlardır. Bu kopyacılığı eleştiren Köprülü, özgün ve millî edebiyatın çağdaş toplumlarda ortaya çıkacağına, toplumsal devrimlerin yeni millî edebiyatın habercileri olduğuna inanır.

Ona göre özgün sanatkârlar, bir milletin belirli bir zamandaki belirli bir sınıfının edebî ihtiyaçlarını ilk defa hissederek onları dile getirmeyi başaran kişilerdir. Millî edebiyatın özünde de özgün olma endişesi yatmaktadır. Bu nedenle ümmet devresi yadigârlarından birçoğu kültüre mal olduğu yani merkezden çevreye yayıldığı ölçüde, yarınki millet hayatımızda da devam edeceklerdir. Etnik kültürü mazinin ölmüş vesikalarından ziyade, bugünkü millî hayatta bulmak gerekir. Ancak onları ümmet devresinin etkisiyle özgünlüğünü kaybetmiş merkezde yani yabancı hislerle karışmış yüksek sınıflarda değil, özünü ve özgünlüğünü korumuş olan çevrede yani halkta aramak gerekir. Bütün milletler millî edebiyatlarını bu şekilde kuracakları için, Türkler de estetiğin ve sanatın genel kanunlarına dayanarak dili, vezni, millî zevki yani sanatın bütün unsurlarını bu şekilde bulacaklardır (Köprülüzâde 1917b: 25-28). Millî bir edebiyat yaratmanın gerekliliğine inanan Köprülü, yaşadığı dönemdeki edebiyatı hastalıklı bulur. Millî hayat ile edebiyat arasında bulunması mecburi olan bağların zayıflaması sonucunda, özünü milletten almayan, kendisini yaratan milletle ilgisini kesen edebiyat hastalıklı bir biçim alır. Böyle zamanlarda edebiyat o toplumun canlı bir kurumu olmaktan çıkıp asalak bir hal alır. O, millet yani bugünkü anlamıyla çağdaş bir toplum var olmadıkça millî edebiyat yaratılamayacağını düşünür. Çağdaş bir toplumun oluşması içinse, onun dinî, hukukî, ahlâkî, ekonomik, dil ve sanat gibi kurumlarını bütün özellikleriyle ortaya çıkarılarak diğer çağdaş milletlerde olduğu gibi düzenlenmelidir. Bu nedenle millî edebiyatı tarihte değil gelecekte aramak gerekir.

Köprülü'nün Yeni Mecmua'daki edebiyata ilişkin yazıları bir bütün olarak değerlendirildiğinde millî edebiyat yaratma amacını güttüğü anlaşılmaktadır. "Millî Edebiyat", "Edebiyatda Şahsiyet, "Edebiyatda Marazilik", "Bir Medeniyet Zümresine Mensub Edebiyatlarda Müşterek Kıymetler", "Vezn Meselesi", "Ozan", "Millî vezn", "Osmanlı Edebiyatının Başlangıcı", "Millî Edebiyat

Tetkikleri" başlıklı makaleleri birbirinin tamamlayıcısı niteliktedir. Türk edebiyatını bütün ve süreklilik arzeden bir yapı olarak değerlendiren Köprülü'nün "Osmanlı Edebiyatının Başlangıcı" adlı makalesi, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinin de öncüsüdür. Söz konusu yazıda Köprülü, kültürel sürekliliği vurgulamış ve Osmanlı edebiyatının başlangıcının Selçuklularda, hatta Orta Asya'daki edebî gelenekte aranması gerektiğini ileri sürmüştür. Türk edebiyatının tarihî gelişimi içine yerleştirdiği Osmanlı edebiyatını, böylece kendi öncüllerinin bir devamı niteliğinde değerlendirmiştir. Bu nedenle Darülfünûn'da verdiği derslerin üst başlığı Türk Edebiyatı olmakla birlikte takrirlerden onun söz konusu dersi Anadolu Türkçesi Edebiyatı olarak adlandırdığı anlaşılmaktadır. Ona göre, "Türklerin Anadolu'ya gelmeden evvel meydana getirdikleri eski bir edebiyat vardır ki, Türkler Anadolu'ya yerleşip eserler yazmaya başladıkları sırada o daha eski ürünlerin etkisi altında kalmışlardır. Anadolu'da en eski Türk mutasavvıf şairi olarak tanıdığımız Yunus Emre'nin eserleriyle, Türkistan'da vefat eden Hoca Ahmed Yesevî'nin şiirleri arasındaki benzerlikler bunu kanıtlamaktadır." Bunun yanında Ahmed Yesevî'nin yalnız Anadolu Türkleri üzerinde değil, Orta Asya'da, Kuzey'deki Türkler arasında da aynı güçlü etkiye sahiptir. Onun bu yaklaşımı kuşkusuz tarihi bir gerçeği yansıtmakla birlikte, dönemin şartları ve siyasal gelişmeleri ışığında okunduğu takdirde ayrı bir anlama da sahiptir. Osmanlı tarihi ve kültürünü kendine özgü bir yapı olarak değerlendiren anlayışa karşılık o, Türk kültürünün ve tarihinin sürekliliğini kanıtlamak, farklı coğrafyalarda yaşayan Türkler arasındaki bağı kanıtlamak amacıyla Ahmed Yesevî'ye ayrı bir önem atfettiği anlaşılmaktadır. Osmanlıların ortaya çıkışından önce bir Türk medeniyetinin, Türk edebiyatının olmadığını, bu edebiyatın Osmanlı Devletinin kuruluşundan sonra ve İran etkisiyle meydana geldiğini iddia edenlere karşı verdiği cevap, Türk edebiyatının kökenini araştıran Köprülü'nün, Anadolu Türk edebiyatını geniş Türk dünyası edebiyatı içerisinde değerlendirmesinde etkili olan nedenlerden biridir. Nitekim bu yaklaşımını şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Eğer Türk edebiyatı sırf Osmanlı edebiyatından ibaretse ve eğer bu sırf İran etkisiyle ortaya çıkmışsa, o halde edebiyatımız hakkındaki bütün değerlendirmeler önemini yitiriyor. Millî edebiyat cereyanının en büyük kuvveti şimdiye kadar nazariyelerini ilme, tarihe dayandırmasındaydı. Aynı etkin nedenler altında meydana gelen ve esas itibarıyla birbirinden hemen farksız olan genel bir Türk edebiyatı anlayışı geniş Türkçülük fikrinin en esaslı dayanaklarından oluyordu." (Köprülüzâde 1917c: 226)

O zamana kadar Osmanlı edebiyatı ile diğer coğrafyalardaki Türklerin edebiyatı arasında bir ilişki olabileceğinin kimsenin aklına gelmediğini yazan

Köprülü, Akdeniz kıyılarından Sibirya'ya, Mısır'dan Kıpçak'a kadar uzanan geniş sahada uzun bir tarihî gelişimi, bu çeşitli Türk şubeleri arasındaki bağı ve ilişkiyi göstermek amacı taşıdığını ileri sürmüştür. İslâmiyet'in kabulüyle birlikte yalnız Batı Türkleri değil, Doğudakiler de İran edebiyatından etkilenmişler; gerek Anadolu'da gerek diğer Türk ülkelerinde edebiyat, İran örneklerini, veznini, kelimelerini, duygu ve düşünce tarzını taklit etmiştir. Dolayısıyla Anadolu'daki klâsik edebiyatı da Türk edebiyatının genel gelişim mecrası içinde değerlendirmek gerekir (Köprülüzâde 1917c: 225-226). Klasik edebiyat dışında eski kavmî Türk edebiyatı'nın İslâmiyetten sonra zühdî bir biçim almasıyla ortaya çıkmış tekke edebiyatı vardır. Geniş bir coğrafyada yaşayan Türklerin edebî ilişkilerinde gerçekte bu iz sürülmelidir. Bu edebiyatın yaratıcısı Ahmed Yesevî'dir. Hece vezni ve halk diliyle meydana gelen bu özgün edebiyata Doğu ve Batı Türklerinde de aynı biçimde rastlanmaktadır. Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Şeyyad Hamza ve Bayram Veli gibi isimleri yetiştiren akım, bütünüyle Orta Asya'dan gelmiştir. Bu nedenle söz konusu edebiyat ve daha sonra ortaya çıkan saz şiiri, yalnız Osmanlılığa has bir ürün olarak kabul edilemez. Asya'nın geniş sahalarını kaplayan ve çeşitli etkilere maruz kalan Türk kitlelerindeki edebî zevkin aynı kaynaklardan gelmiş ve Osmanlılık hiçbir zaman bu genel kalıbın dışında, ayrı bir edebî varlık oluşturmamıştır. Ahmed Yesevî'nin eserinin Türklük açısından önemini vurgulayan ancak onun Osmanlı edebiyatı ile ilişkisi olmadığını iddia eden edebiyat tarihçilerinin aksine o, Anadolu'da gelişen tekke edebiyatı üzerinde Divân-ı Hikmet'in model olduğunu düşünmektedir. Eski halk edebiyatından birçok unsur barındıran ve hece vezniyle yazılan Yesevî'nin Hikmet'i, Anadolu'da gelişen tekke edebiyatını derinden etkilemiştir. Osmanlı edebiyatının, Harezm edebiyatının etkisiyle ortaya çıktığını iddia edenlere karşı o, Necmeddîn Kübrâ'dan önce de Anadolu'da, Orta Asya'dan gelmiş eserleri taklitle yazılmış bir Türk edebiyatının var olduğunu ileri sürer. Ancak bu edebiyat, Acem edebiyatının etkisindeki klasik edebiyatının görkemi karşısında örtülmüş, kalmıştır. 14. yüzyılın başlarında Türk dünyasında üç yazı lehçesinin bulunduğuna dikkat çeken Köprülü, kuzey ve doğu Türklerinin Çağatayca, Anadolu Türklerinin Osmanlıca denilen batı lehçesi ve bu iki coğrafya arasında birleştirici bir konumda bulunan Doğu Anadolu, Azerbaycan ve Diyarbekir'de konuşulan Azerî lehçesi biçiminde sıralar (Köprülüzâde 1917d: 84-86).

Millî edebiyatı tarihi gelişimi içinde ele alan, onun Türkçülük fikrine bir dayanak olması gerektiğini düşünen Köprülü'nün *Yeni Mecmua*'daki yazılarının önemli bir kısmını da İran edebiyatı ve bu edebiyatın etkisiyle gelişen klasik Türk edebiyatı oluşturmaktadır. Bu yazıları iki başlık altında toplamak mümkündür. Harabat bağlığıyla değerlendirilecek yazılarda klâsik edebiyatın Türk edebî zevki ve ruhundan koparak Arap ve Acem ürünlerinden etkilenmesi,

özgünlüğünü kaybetmesi eleştirilmektedir. Buna "Hayat ve Edebiyat" başlıklı yazısını da katmak mümkündür. İran'ın Türk edebiyatı üzerinde asırlarca süren baskısını harabat kavramı etrafında değerlendirir. Bu kavram bilinçli bir tercihtir ve Yeni Osmanlıların en önemli isimlerinden olan Ziya Paşa'nın *Harabat* adlı eserine atıfla başlamaktadır.

Tanzimat sonrası dönemin ilk siyasî muhalefet örgütlerinden biri olan Yeni Osmanlıların yurt dışında neşrettikleri Hürriyet adlı gazetede Ziya Paşa, "Şiir ve İnşâ" başlıklı yazısı ile klasik edebiyatın Arap ve Acem taklidi anlayışına karşı çıkmış, bunun yerine kayabaşı olarak adlandırılan halk edebiyatı örneklerine dikkat çekmiştir. Bu yazısı ile Türkçülük fikrinin öncüleri arasında kabul edilen Ziya Paşa'nın, bu muhalif hareketin sessizce bölündüğü ve Yeni Osmanlı hareketine mensup isimlerin iktidar çevreleriyle gizlice ilişkiler kurduğu bir dönemde kaleme aldığı *Harabat* onun, İstanbul'daki otoriteden özür dilemesi olarak değerlendirilmiştir. Avrupa'ya kaçışının ilk dönemlerinde yazdığı Şiir ve İnşâ başlıklı makalesinde dilin sadeleştirilmesi, halkın konuştuğu ve anladığı dilde yazılması gerektiğini savunan Ziya Paşa, eski değerleri ve edebiyat bütünüyle reddetmiştir. Her milletin kendine özgü bir şiiri olduğunu ileri süren ve Osmanlı şiirinin gerçekte ne olduğunu sorgulayan Ziya Paşa, divan edebiyatının Osmanlı şiiri olamayacağını iddia etmiştir. Ona göre, klâsik dönemin şairleri, Arap ve Fars şiirini taklit etmeyi marifet saymışlar, mensûb oldukları milletin bir dili ve şiiri var mıdır ve bunu ıslâh mümkün müdür hiç düşünmemişlerdir. Oysa, "şiir her kavimde doğaldır. yeryüzünde ne kadar millet ve kavim gelmişse hepsinin kendilerine özgü şiirleri vardı. Osmanlıların şiiri acaba nedir? Necâtî ve Bakî ve Nef'î dîvanlarında gördüğümüz remel ve hezec bahrileri, kasideler, gazeller, kıtalar ve mesneviler midir? Yoksa Hâce ve Itrî gibi mûsıkîşinâsların besteledikleri Nedîm ve Vâsıf şarkıları mıdır? Hayır bunların hiç birisi Osmanlı şiiri değildir." Ziya Paşa, Türkçe kuralların yazılmamasından dolayı eline kalem alan herkesin keyfine göre yazdığını ve dilin doğal hâlinden çıkarak bozulduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle halk, ilân olunan fermanlar ve emirnâmeleri anlayamadığından onlardan yeterince yararlanamamaktadır. Halk, hâlâ Tanzimâtın ne olduğunu ve ne türlü bir yenilik getirdiğini bilememektedir. Farsça ve Arapça kelimeler ve kalıplarla doğallığını kaybetmiş yüksek zümre edebiyatı karşısında millete özgü edebiyatın taşra halkı ile İstanbul halkının avamı arasında yaşadığını iddia etmiş; gerçek Türk şiirinin şâirlerin vezinsiz diye beğenmedikleri halk şarkıları ile taşralarda ve çöğür şâirleri arasında deyiş, üçleme ve kayabaşı tabir olunan nazımlar olduğunu savunmuştur. Böylece divan edebiyatının milli bir edebiyat olmadığını öne sürmüş ve halk edebiyatına dönülmesi gerektiğini savunmuştur (Ziya Paşa 1868). Bu, halka yönelmek gerektiğini açıkça ifade eden ilk metindir ve ilk Türkçü metinler arasında kabul edilir.

Ziya Paşa'nın Avrupa'da iken kaleme aldığı bu düşünceleri yazıldığı dönemde büyük ilgi görmüş ise de o, yurda dönüşü sırasında kaleme aldığı Harâbât adlı divan antolojisi ile ilk yazdıklarını inkâr etmiştir. Söz konusu eserde o, divan edebiyatını kutsayarak İran şairlerini kendine örnek aldığını, Türklerin testilerini efkâr-ı Arab ve hayâl-i İran sayesinde doldurduğunu ileri sürmüştür. Esere yazdığı manzum girişte şiir merakının küçük yaşlarda meydan şairleri olarak nitelendirdiği Gevherî, Garîbî, Âşık Kerem ve Âşık Ömer gibi halk şairleriyle başladığını ancak daha sonra divan şiirini okumakla başka bir sırra erdiğini, başka bir dünyaya girdiğini belirtmiştir. Böylece eşek anırtısı olarak nitelendirdiği halk şiirinin papucunu dama atmıştır.Gülistan'ı ve Hafız Divanı'nı okuyarak İran şairleri ile tanışan Ziya Paşa, onları manevî hocası olarak nitelendirmiştir. Ardından Osmanlı coğrafyasındaki şairleri okumak gereği duymuştur. Ancak onların İran şairlerini taklit etmelerinin dili bozduğunu, aruz vezninin yitirildiğini ve bu nedenle dilin tabiî hâlini kaybederek fesâhatini kaybettiğini ileri sürmüştür. Eserine Çağatayca'dan da örnekler almış, böylece dilin nasıl bir gelişme kaydettiğini göstermeyi amaçlamıştır. Ona göre ilk Osmanlı şairleri şiirlerini Türkçe yazmışlar ise de, Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman dönemlerinde Farsça'nın da etkisiyle dil daha da zenginleşmiştir (*Türkî dili evvel idi yektâ / Etdi ânı Fârisî dü-bâlâ*). Ziya Paşa Türkçe, Farsça ve Arapçanın kaynaşması ile Osmanlıca adı verilen eşsiz bucaksız bir okyanusun ortaya çıktığını ileri sürmüştür (Ziya Paşa 1291).

Gerçekte Ziya Paşa, "Şiir ve İnşâ" adlı makalesinde başkaldırdığı otoriteden *Harâbât* adlı eserinde af dileyen bir tavır içindedir. O, bu tavrını Abdülaziz'e sunduğu *Arîza*'da da sürdürmüştür. *Harâbât* ve *Arîza*, Yeni Osmanlı Cemiyeti mensuplarının en öfkelendikleri eserler olduğu gibi, Tanzimatla başlayan toplum projesine ve halka yönelme fikrine indirilmiş bir darbe olarak değerlendirilmiş; söz konusu esere yönelik en sert tepki ise, "eskiyi hortlatıyorsun, oysa biz onu beraber gömmeye azmetmiştik" diyen Nâmık Kemâl'den gelmiştir (Tanpınar, 1997: 422). Köprülü, *Harabat* başlığını bu eski tartışmaları anımsatmak, Ziya Paşa'nın Türkçülük için bir milat olan ve sonra inkâr ettiği düşüncesine karşı çıkmak için kullanmıştır. Dikkat çeken husus Ziya Paşa'nın kayabaşı olarak adlandırdığı halk edebiyatından klasik edebiyata geçişine karşılık Köprülü'nün batı ve klasik edebiyattan halk edebiyatına geçişi ve onu Türkçülüğün bir aracı olarak değerlendirişidir. Ziya Paşa, İran ve Arap etkisini, Türk edebiyatı için bir zenginlik ve gelişme kaynağı olarak görürken Köprülü bu etkiyi yozlaşma ve özgünlüğünü kaybetme açısından ele alır. Türk ve İran edebiyatının tarihini veciz bir biçimde ifade eden Harabat, ona göre yalnız İran'ın değil Ziya Paşaya kadar gelen Türk şairlerini de ifade etmektedir. Bu iki edebiyatın asırlarca süren edebî faaliyetleri, harabatın şarhoş, zehirli havası içinde uyuşup kalmıştır. Birbiri ardınca gelen binlerce şair, aynı nağmeleri ve

tekerlemeleri tekrarlamışlardır. Eski hayatın ve medeniyetin doğal bir köşesi olan bu harâbat zevki, ruhlarda derinden kök salmış ve yerleşmiştir. İslâm'ın eski züht ve takva devirlerinde sanatı çirkin ve dine aykırı görenlere karşı mutasavvıflar ve şairler halkın vicdanına tercüman olmuş; zahitlere karşı isyan etmişlerdir. Gerçekte bu edebiyat isyan çığlıklarıyla doludur. Halkın rağbet gösterdiği şairlerin zahitler aleyhindeki hücumları asırlarca sürmüştür. Söz konusu şairler, hayatın asıl anlamını bu sarhoşlukta bulmuş; kulaklarında ney ve rübabın iniltileri, ellerinde billur kadehler, öldükleri zaman topraklarından şarap testisi yapılmasını temenni etmiş ve mezarlarından şarap kokusu gelmesini en yüksek ülkü bilmişlerdir. Yüksek sanatkârların hayatın boşluğunu dolduramamaktan kaynaklanan bu zevkperest ve kayıtsız fakat gerçekte karamsar ve karanlık düşünceleri, basit kafalarda bayağı bir zevkperestlik biçimini almış ve o vakit günahkâr fakat her şeye boyun eğen bir tevekkülle birlikte yürümüştür. İran ve Türk şairlerinin yüzde doksan dokuzunda bu duruma rastlamak mümkündür. Zahide karşı isyanda ortak olan şairle mutasavvıfın harâbatı birbirinden farklıdır. Hayatın boşluğuna karşı bir teselli bulmak için mûsikiden, şiirden, aşktan, şaraptan bahseden şairlerin harâbâtıyla hiçlik mertebesine yükselmiş mutasavvıfların harâbâtı aynı şey değildir. Ancak mutasavvıflarla şairlerin eserlerinde terimlerin ve kelimelerin ortak olması, onların aynı şeyden bahsettikleri düşüncesinin yerleşmesine neden olmuştur. Oysa şairlerin söz konusu kelimelere verdikleri anlam genel ve açık olduğu halde mutasavvıfların kullandıkları anlam tamamen kendine özgü ve ıstılah şeklindedir. İran ve Türk edebiyatını asırlarca dar bir çerçeveye hapseden, hayatın ve tabiatın sesine kulağını kapatan harabat, modernleşme döneminde Avrupa medeniyetinin Türk edebiyatı üzerinde Şinasi ile başlayan etkisi sonucunda yıkılmıştır. Ziya Paşa, *Harabat* ile bu eski anlayışı yeniden diriltmek istemiş fakat başarılı olamamıştır. Nihayet Tevfik Fikret, şiire getirdiği yeni anlayış ile köhne harabat edebiyatını bir daha dirilmemek üzere yok etmiştir. Eğer şiire yeni soluk getiren bu müceddidler olmasaydı, Batı Türklerinin edebiyatı da Doğu Türklerinin edebiyatı gibi şarkı ve gazel girdabı içinde mahvolup gidecekti (Köprülüzâde 1917c;1917e; 1917f).

Yeni Mecmua'da yayınlanan yazıların bir kısmını ise Türklerde, Araplarda ve İranlılarda mersiye geleneğini konu alan makaleler oluşturmaktadır. Türklerin İslâm öncesi kavmî edebiyatlarında yuğ ve sagu adlarıyla rastlanan mersiye geleneği, yeni dinin kabulüyle birlikte Arap ve Acem edebiyatındaki türlerden de etkilenmiş; özellikle Kerbela matemleri, klasik Türk edebiyatın bir türü olarak aşık edebiyatını da etkilemiştir. Bu üç kültürde de ortak mersiye geleneğini bir yandan yuğ ve sagu gibi İslâm öncesi Türk kültürüyle ilişkilendirirken Köprülü, Türk Ocağı'nda verdiği bir konferansta Türklerin İran edebiyatına etkilerinden bahsederken bunu iki biçimde değerlendirmek gerektiğini

ileri sürmektedir. Öncelikle Türkler, saltanatlar kurarak Acem edebiyatının gelişmesini sağlamışlardır. Acem edebiyatı avamdan, halktan ziyade seçkinlere, yöneticilere hitap eden edebiyat olduğu için tek dayanağı hükümdarlar ve vezirlerdir. Bu nedenle Türk hükümdarları, hakanları olmasaydı İran edebiyatı gelişemez ve ilerleyemezdi. İkinci olarak da Türk ırkından birçok kişi, Acem edebiyatının etkisi altında altında doğrudan doğruya İran edebiyatının ilerlemesine terakkisine çalışmışlar ve Acemler derecesinde şaheserler yaratmışlardır. Acem medeniyeti kuvvetli ve eski bir medeniyet olduğu için Türkler bunun tesiri altında kalarak, birçok Türk dehaları bu edebiyata alet olmuştur. Bu nedenle birçok şairi manen Türk saymamak gerekir (YM 1918: 88).Bu son cümlede ileri sürdüğü fikirden hayatının sonraki dönemlerinde vazgeçtiği anlaşılmaktadır. 1922 yılında Rıza Tevfik, Fuzûlî'nin Felsefî Mülahazaları başlığıyla Darülfünûn'da verdiği konferansta Fuzûlî'nin Türk olmadığını ileri sürmüş ve bu konferans, Millî Mücadele'nin bütün şiddetiyle sürdüğü bu dönemde İstanbul'daki milliyetçi öğrenciler yaklaşık dört ay sürecek bir boykotun başlamasına neden olmuştur. Aşağıda, "Akademik Hayatı" başlığı altında ayrıntısıyla ele alınan bu olaydan yaklaşık iki yıl sonra kaleme aldığı *Fuzûlî: Hayatı ve Eseri* (İstanbul 1924) başlıklı eserde Köprülü, Fuzûlî'nin Irak Türklerinden ve Türk kültürünün bir ürünü olduğunu iddia etmiştir.

Köprülü'nün Yeni Mecmua'daki İran edebiyatı ve onun Türk edebiyatı üzerindeki etkilerine ilişkin makaleleri Ali Emirî ve Hüseyin Dâniş tarafından eleştirilmiştir. Köprülü'ye karşı bilimin dışında kişisel bir düşmanlığı da olan Ali Emirî'nin neşrettiği *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*'ndaki yazıların büyük çoğunluğu Köprülü'nün bilimsel ve kişisel yönden eleştirilmesine yöneliktir. Onu bilgisizlikle, klasik edebiyatı bilmemekle, üniversite mezunu olmadığı hâlde Dârülfünûn'da haksız bir yer işgal etmekle suçlayan Emirî Efendi, bu düşmanlığını onun Köprülüzâde ailesinden olmadığını ortaya atarak sahte bir şecere uydurmaya kadar vardırır. Gerçekte bu tartışmanın temelinde eski tarih ve edebiyat tarihi anlayışıyla Batı'da gelişen yeni anlayışın rekabeti yatmaktadır. Sosyoloji, edebiyat sosyolojisi, antropoloji, psikoloji ve etnoğrafya gibi bilimlere aşina olan Köprülü, eski bilim anlayışını pek çok dergi ve gazetede çeşitli nedenlerle eleştirmiştir. *Bilgi Mecmuası*'nda kaleme aldığı "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" yazısı ile eski tarih ve edebiyat tarihi anlayışını eleştirmiş ve bu yaklaşımını Tarih-i Osmanî Encümeni'nin ilk cildini yayınladığı Osmanlı Tarihi karşısında da sürdürmüştür. O, konuya metot ve yeni anlayışlar bakımından yaklaşmış ve anlayışın temsilcilerini genelde isim vermeden eleştirmiştir.

Köprülü, yönteme ilişkin yazılarında bilhassa üslubundan dolayı pek çok defa kabul görmemiştir. Edebiyat ve tarihte usule ilişkin yazılarının içeriğinden ziyade takındığı otorite tavrı hoş karşılanmamıştır. Nitekim "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" ve "Bizde Tarih ve Müverrihler" başlıklı yazıları, geleneksel

yöntemi ve bu yöntemi benimseyenleri küçümseyen tavrından dolayı hoş görülmemiştir. Örneğin Yahya Kemâl, Peyâm-ı Sabah'ta yazdığı bir yazıda onun büyük adam ve otorite tavrını kınamış; henüz çok genç birinin kendinden yaşça büyüklere alaycı tavrını doğru bulmamıştır (Yahya Kemâl 1990: 179-183). Nitekim Ali Emirî de kendi kişisel husumeti yanında "eslâf-ı izâmımıza dair hakikate gayr-i muvâfık makalelerini gördükçe teessür ve nefretim artıyordu" sözleriyle ona karşı duyduğu nefretin bir başka yönüne dikkat çekmektedir. Bir başka yazı da Süleyman Nazif'in, Hüseyin Dâniş Bey'in *Münâzarâtım* başlıklı eserinde yer alan mektubudur. Ancak İran ve klasik edebiyatlara ilişkin makalelerini eleştirenlerin başında bu konuda daha yetkin olduğu anlaşılan Ali Emirî ve Hüseyin Dâniş gelmektedir. Köprülü'nün Yeni Mecmua'da kaleme aldığı İran ve Arap edebiyatına ilişkin yazıları bilhassa Hüseyin Daniş tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Dâniş'in *Ta'lîm-i Lisân-ı Fârisî* adlı eserini tenkit eden Köprülü, onu Parisli İranologlardan intihal yapmakla suçlamıştır. Dârülfünûn'da İran edebiyatı tarihi müderrisi olan Dâniş, eserinde "şahsiyata bulaşmadan", söz konusu tenkitlere "ilim ve ihtisas dairesinde" cevap vermeyi, gelecek itirazların da bu yönde olmasını istemiştir. Söz konusu eserdeki yazıların bir kısmı önce Ali Emirî'nin *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*'nda yayınlanmış daha sonra bütün cevaplar ve eleştiriler, *Münâzarâtım* adıyla bir kitap haline getirilmiştir. Söz konusu eserde de sosyoloji, tarih, hukuk, etnoğrafya gibi ilimlerden faydalanıldığı hemen dikkati çekmektedir (Hüseyin Dâniş 1919).

Yeni Mecmua'da yayınlanan "Bizde Millî Tarih Yazılabilir mi?" adlı makalesi, "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" ve "Bizde Tarih ve Müverrihler" adlı yazılarıyla birlikte düşünülmelidir. Söz konusu makalede özellikle uzmanlaşma üzerinde durmuştur. Maarif Nezareti'nin ülkede millî tarihin bilinmediğini düşünerek uzmanlardan oluşan bir kurula otuz beş ciltlik mufassal bir Osmanlı tarihi yazdırmak istemesini değerlendiren Köprülü, arşivlerin, kütüphanelerin tasnif edilmediği, Millî Kütüphane'nin bulunmadığı Türkiye'de bu işin başarılı olamayacağı inancındadır. Tarih-i Osmanî Encümeni'nin vaktiyle böyle bir teşebbüsü olmuş ancak bir cildi yayınlanan bu tarih projesinden sonuç alınamamıştır. Ona göre öncelikle tarih telakkisi; karşılaştırmalı tarih ve herşeyden önce uzmanlaşma gereklidir. Ona göre ilk başta eksiklikleri düşünülerek uğraşıları verimli alanlara yöneltmek millî bir görevdir. Millî tarihe bir an önce sahip olabilmek, ülkede güçlü ve sağlam bir tarih cereyanı uyandırmak için müspet ve sağlam yollardan geçmek gerekir.

12 Temmuz 1917'de yayın hayatına başlayan *Yeni Mecmua*, 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasına kadar toplam 66. sayı çıkmıştır. Ziya Gökalp'in 26 Temmuz 1918'de Malta'ya sürülmesiyle dergi ciddi

bir yara almış ve varlığını uzun süre devam ettirememiştir. Bu tarihten sonra yayın hayatına ara veren dergi, 1923'te yeniden, kaldığı yerden yayın hayatına başlamıştır. Bu yeni dönemde derginin müdürü Falih Rıfkı'dır. 84. sayıdan itibaren dergide "Yeni Mecmua, Türk Ocağı'nın nâşir-i efkârıdır" ifadesinin yer alması dikkat çekmektedir. Toplam 90 sayı yayınlanan dergi, Türkçülük tarihinde ve entelektüel hayatta önemli bir yer edinmiştir.

III. Ziya Gökalp'in Fuad Köprülü Üzerindeki Etkisi

Köprülü'nün Gökalp'la ilişkisi, henüz Fecr-i Âti mensubu bir genç iken Selanik'te neşredilen Genç Kalemler'in millî edebiyat ve lisan hakkındaki görüşlerini eleştirmesiyle başlamıştır. Bu ilk dönem ilişkiler olumsuz olmakla birlikte Gökalp, Selanik'e davet edilen Köprülü'nün sosyolojiye olan ilgisini takdirle karşılamıştır. Fecr-i Âti topluluğuna mensup isimlerin zamanla Genç Kalemler'in düşüncelerini benimsemesi, nihayet Gökalp'in 1912 yılında Selanik'ten İstanbul'a gelmesiyle bu ikili arasında yakın bir ilişki başlamıştır. Bu ilişki Gökalp'in I. Dünya Savaşı sonlarında Malta'ya sürülmesine kadar kesintisiz devam etmiştir (Köymen 1981c: 16).Onun etkisiyle Turancılığı benimseyen Köprülü'nün evi, bilhasa Millî Mücadele yıllarında Türk dünyasından gelenlerin ve Anadolu'daki hareketi destekleyenlerin uğrak yerlerinden olmuştur (Caferoğlu 1966: 944; aynı yazar 1969: 3-4).

Gökalp, Türkiye'nin modernleşme, kimlik arayışları ve imparatorluktan ulus devlete geçiş sürecinde etkin olmuş Türkiye'nin önde gelen düşünürlerinden biridir. II. Meşrutiyet sonrasında, imparatorluğun bir medeniyet krizi yaşadığı; Osmanlılık, Türklük, Batıcılık ve İslâmcılık gibi fikirlerle yönünü bulmaya çalıştığı bir dönemde ileri sürdüğü fikirlerle bir sentez yaratmayı başarmıştır. Onun Türkiye'nin siyasal ve toplumsal dönüşümüne, sosyal bilimlere katkısı pek çok yerde tekrarlanmıştır. Ancak Köprülü üzerindeki etkisini tespit edebilmek için, bu katkıyı kısaca özetlemekte fayda vardır.

Modernleşme öncesinde Osmanlı siyasal ve toplumsal düşüncesini şekillendiren, Müslüman düşünürlerin Aristo felsefesinden ödünçlediği, çeşitli kültür ve medeniyetlerin etkisiyle neo-Platonculuk adı ile anılan felsefeyle uzlaştırdıkları sistemdir. Türk düşünürlerinden Farabî'de de etkisi güçlü bir biçimde hissedilen bu sistem, *el-Medinetü'l-Fâzıla* adlı eserinde somutlaşmıştır. Osmanlı siyaset felsefesinin özünü teşkil edecek bu eser, bilhassa Kınâlızâde'nin Ahlâk-ı Alâî ile tüm Osmanlı düşünürleri üzerinde etkili olmuştur. 16. yüzyılda tarihsel ve toplumsal olayların teolojik yorumu dışında bir nedensellik ilkesine dayandığını ileri süren ve toplumu organizmacı yaklaşımla değerlendiren

İbn Haldun'un da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Kâtip Çelebi, Naima gibi Osmanlı düşünürlerinde izleri görülen bu düşüncenin modernleşme döneminde en önemli temsilcisi Ahmed Cevdet Paşa'dır (Berkes 1936: 238-239). Dikkat çeken husus, muhafazakâr olarak adlandırılabilecek İbn Haldun düşüncesinin temsilcilerine karşılık modernleşme döneminde ortaya çıkan ve siyasal muhalefeti temsil eden Yeni Osmanlıların İbn Haldun geleneğini inkar etmeleridir. Örneğin tavırlar teorisini reddeden Nâmık Kemâl, medenî cemiyet denilen manevî kişiliğe yaşla ulaşılamayacağını, tarihin gerçekte durağanlık değil ilerlemek olduğunu ileri sürmüş; toplum ve tarih tasarımının temel kavramı olarak Aydınlanma düşüncesinin *progress* kavramını temel almıştır. Kemâl'e göre devlet bir manevî şahıstır ve bunun İbn Haldun'un ileri sürdüğü gibi tabiî bir ömrü yoktur (Nâmık Kemâl, 1868). Bu düşüncesini, yazdığı Osmanlı Tarihi'nde de sürdüren Kemâl, herşeyin tabiat kanunlarına uygun hareket etmesi gerektiğini iddia eder.

Tanzimat'ın Osmanlı aydınlarının siyasal ve toplumsal düşüncelerine etkisi, siyasal gelişmelerle paralel yürümüştür. Avrupa'nın bilhassa 18. yüzyıl düşünürleri, devlet ve toplum projelerini şekillendirmiştir. Bacon, Locke, Montesquieu, Voltaire ve bilhassa Rousseau, Yeni Osmanlıları etkilemiş Batılı düşünürlerdir (Berkes 1936: 240). Anayasal ve meşrutî yönetim tarzı için referans aldıkları doğal hukuk felsefesi yanlılarının düşünceleri ile klasik İslâm düşüncesini telif etmeye çalışan Yeni Osmanlıların çabaları edebiyat, felsefe, tarih, ekonomi, siyasal bilimler gibi çeşitli alanlarda görüşler ileri sürmelerinde de etkilidir. Bilhassa özgürlük ve vatanperverliğin kahramanı olarak bilinen Nâmık Kemâl, romantik Türkçülüğün ilk örneklerinden sayılabilir. İleri sürdüğü fikirleri ile sonraki kuşaklar üzerinde derin izler bırakan Nâmık Kemâl, modern bir devlet ve toplum yapısının inşâsı için sentezci bir tavır benimsemiştir. Ekonomik ve bilimsel gelişme için Batı'nın model alınması, buna karşılık İslâm'ın ahlakî ve toplumsal esaslarının korunması, anayasal ve meşrutiyet rejiminin kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Dil ve edebiyatta Arapça ve Farsçanın yoğun etkilerine karşı çıkmış; edebiyatta gerçekdışı anlatının yerini rasyonel bir tavra bırakması gerektiğini iddia etmiştir.

II. Abdülhamid döneminde düşünsel gelişme sekteye uğramış ancak yine bu dönemde açılan Batı tarzı okullar, 1908 sonrası entelektüel ortamın hazırlayıcısı olmuştur. Siyasal muhalefetin en güçlü simalarından biri olan Ahmed Rıza, Türkiye'ye sosyolojiyi ve pozitivist felsefeyi getiren ilk kişi olmasına rağmen sistematik bir yöntem ve eser ortaya koyamamıştır. Le Play okulunun Türkiye'deki temsilcisi olarak adlandırılan Prens Sabahaddin, liberalizmden çok etkilenmiş; adem-i merkeziyet denilen ve merkeze karşı yerel yönetimlere daha fazla yetki veren, bireysel girişimlere imkan tanıyan bir siyasal proje öner-

miştir. Bunun yanında Abdullah Cevdet ve Rıza Tevfik, organizmacılığın ve biyolojik materyalizmin temsilcileri olan Herbert Spencer ve Gustave Le Bon'un fikirlerinden etkilenmişler; bilhassa Abdullah Cevdet, din ve ırk meselelerine ilişkin görüşleriyle Osmanlı entelektüel dünyasında isimlerinden söz ettirmişlerdir (Berkes 1936: 241-242). 1908 Devrimiyle birlikte siyasal ve toplumsal sorunlara hemen hemen aynı teşhisi koyan, İslâm dünyasının gerilediğini ve Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıfladığını kabul eden Osmanlıcılık, İslâmcılık, Batıcılık ve Türkçülük gibi düşünce akımlarının çözüm önerilerinde farklılaştığı görülmektedir. Tanzimat ile bir resmî söyleme dönüşen Osmanlıcılık din, dil ve etnik kimliklerine bakmaksızın Osmanlı tebaası olan bütün uyruklardan bir millet yaratmayı amaçlamıştır. İslâmcılar, Batı emperyalizmine karşılık İslâm'ın temel ilkelerinin benimsenmesi, halifelik kurumu etrafında İslâm halklarının birliğini ve Batı'dan bilimsel ve teknik anlamda iktibaslar yapılabileceğini savunmuşlardır. Batılılaşma yanlıları, Doğu'nun çağın ihtiyaçlarına cevap verecek bir işlevi olmadığına ve yozlaştığına inanmış; Batı'nın her alanda üstün olduğunu kabullenmişlerdir. II. Meşrutiyet, Batılılaşma yolunda yeni bir aşama olmuş, İslâmcılık Balkan ve I. Dünya Savaşlarıyla darbe almıştır. Ancak Batılılaşma sürecinde Avrupa ve Osmanlı kurumlarının birbirine uyumsuz olduğu ve bunların nasıl uzlaştırılacağı gibi ciddi bir sorunla karşılaşılmıştır. Bu güçlük, Batı medeniyetinin kurumlarına ve Türk kültürüne ilişkin yeni tarihsel çalışmalara zemin hazırlamıştır (Park 1975: 26). Ayrıca gerek Osmanlı aydınları, gerek Rusya'daki Türkler arasında yeni filizlenmeye başlayan Türkçülük fikri de, siyasal çevrelerde tartışılır olmuştur. Yusuf Akçura, 1904 yılında *Türk* gazetesinde yayınlanan "Üç Tarz-ı Siyaset" adlı makalesinde, Osmanlılık, İslâmlık siyasetlerinin geçerliliğini sorgular ve bir alternatif olarak Türk birliğini ortaya atar. Ancak Rusya Türkleri ile Osmanlı aydınlarının Türklük kavramına verdikleri anlam birçok yönden birbirinden farklıdır. Rusya Türklerinin onu etnik ve siyasal bir mesele olarak ele almalarına karşılık Osmanlı aydınlarının, Türklüğe kültürel bir mesele olarak yaklaştıkları görülmektedir. Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" adıyla ortaya koyduğu fikirleri o döneme kadar birbirinin anti-tezi olarak anlaşılan bu fikir akımları arasında bir sentez yaratmıştır. Türkçülük fikrinin programı olarak nitelendirilen üçlü tasnifiyle, söz konusu fikirleri güçlü bir Türk kültürü çatısı altında birleştirmeyi amaçlamıştır. Onun Türkçülük kavramı, siyasî Türkçülüğü savunanların aksine kültür eksenlidir ve en temel argümanlarını sosyoloji biliminden alır. Köprülü'nün de aynı çizgide olduğu, Millî Mücadele ile mahkum edilen Turancılık fikrine soğuk ve mesafeli durduğu, onun yerine fikri ve millî maneviyatın anahtarı saydığı mukayeseli Türk edebiyatı sistemi içinde millî kimliğin gelişebileceğini savunmuştur (Caferoğlu 1969: 4). Halil İnalcık, Köprülü'nün millî tarih ve kültür alanındaki etkisinin Türk-İslâm Sentezi hareketini yarattığını; Gökalp ve Köprülü

sayesinde somutlaşan bu fikrin daha ziyade Anadolucu bir karakter taşıdığını yazmaktadır (İnalcık 2002: 104).

Gökalp'in Türk sosyolojisine kazandırdığı en önemli kavram içtimaiyât adını verdiği, bireysel duygu ve düşüncelerin dışında toplumsal ruh ve düşüncedir. Sosyoloji bilimi Türkiye'de gerçek anlamda Gökalp ile başlamıştır. Durkheim sosyolojisinden esinlenen Gökalp, sosyolojiyi 19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki etnik ve ayrılıkçı milliyetçi hareketlerin önüne geçecek, imparatorluğu ayakta tutacak sihirli bir varlık olarak algılamıştır (Berkes 1936: 242-243; aynı yazar 1954: 375-390). Durkheim'in Almanların halk ruhu (volkgeist) kavramından esinlenerek ortaya attığı içtimaî ruh kavramı, birey yerine toplumu ön plana çıkarmaktadır. Gökalp, Durkheim'in ileri sürdüğü içtimaî ruh kavramını ve en önemlisi sosyolojiyi bir araç gibi kullanarak Türkiye'de bir zihniyet değişikliğine kapı aralamıştır. Hurafeye, soyut kavramlara, dinî esaslara sapmadan realiteye dayanan ilim aşkını memlekete getirmiştir. Bilhassa geliştirdiği millî hars fikri, milliyetçi aydınların düşüncelerinin ve eserlerinin temel belirleyicisi olmuştur. Onun genç entelektüeller üzerindeki en önemli etkisi, millî hars kavramıyla Türklerin İslâm öncesi tarihine de ilgi uyandırması ve bu yöndeki çalışmaları teşvik etmesidir (Erdican 1974: 6). Böylece o, Türkiye'de yerli bir sosyoloji mektebi yaratarak genç kuşaklar üzerinde etkin bir önder, dönemin ifadesiyle mürşid kimliği kazanmıştır. Köprülü, Gökalp-Durkheim sosyolojisi ve yöntemini Türk edebiyatı tarihine, hukuk ve iktisat tarihine uygulayarak Gökalp okulunun en yetkin ve güçlü temsilcisi olmuştur (Fındıkoğlu 1955: 12 ve 22).

Milliyetçiliği hars kavramıyla açıklayan Gökalp, Türklüğün uyanması için öncelikle ona özgü kurumların gelişim tarihlerini incelemek gerektiğini iddia etmiştir. Daha Selanik'te iken Dârülfünûn'un yeniden yapılandırılarak Türk kültür ve tarih araştırmalarına yeni bir soluk getirecek yeni isimlerin ve projelerin varlığına dikkat çekmiştir. Gençlere ferdî ve millî ahlâk telkin etmek, onları yeteneklerine göre istihdam etmek, devlet adamı, muallim gibi görevlerle milliyetçiliği ve İttihat ve Terakkî'nin benimsediği ilkeleri yayan misyoner olarak yetiştirmek niyetinde olan Gökalp, zeki gençlerin Avrupa'ya tahsile gönderilmesini, âlim olacak kabiliyete sahip kimselerin üniversitede muallim ve profesör olarak görev almalarını sağlamayı amaçlamıştır (Erişirgil 1951: 77). İstanbul'a gelişiyle ortaya koyduğu "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" programı bu amaçlarının bir yansımasıdır. Söz konusu programda bireylerde ve kitlelerde millî şuuru uyandırmak için tarih, edebiyat, hukuk, din gibi konuların tarihsel gelişimi içinde ortaya konması; İslâm öncesi ve sonrası Türk tarihinin sosyal bilimlerin yeni yöntemleriyle incelenmesi düşüncesi önemli bir yer tutmaktadır. Bu amaçla ortaya koyduğu programın Köprülü'nün

bütün akademik çalışmalarına yön verdiğini ileri sürmek yanıltıcı olmayacaktır. Gökalp'e göre, "Evvelâ Türklüğe özgü kurumların geleneklerini, gelişim süreçlerini incelemek gerekir. Türk edebiyatı ne Âşık Paşa ile ne de Nevâyî ile başlar. Edebiyatın kaynağını bir taraftan taşa kazınmış yazılarda, ceylan derilerinde, diğer taraftan da halkın koşmalarında, masallarında, destanlarında aramak gerekir. Millî vezin parmak usulüdür. Millî dil yalnız Türk gramerine uyandır. Millî edebiyat konularını, istiare zeminlerini Türk hayatından, Türk sosyal teşkilatından, Türk mitolojisinden, Türk menkıbelerinden almalıdır. Dildeki yabancı terkipler, şiirdeki yabancı vezinler, edebiyattaki yabancı telmihler atılmalıdır. Dil ve edebiyat geleneğinin kaynağından başlayarak, uğradıkları geçici ve hastalıklı devreler olduğu anlaşılmalıdır. Türk hukukunun tarihi, töreleri, yasaları, tüzükleri incelenerek diriltilmelidir. Türk mimarisi, Türk ressamlığı, ümmet devrinin binalarında ve yazılarında aransa bile, Türk musikisi de millî şiir ve edebiyat gibi halkın sözlü geleneklerinde aranmalıdır. Türklüğün kelimelerde, özdeyişlerde, masallarda, destanlarda izleri kalmış bir millî mefkuresi vardır. Bunu bu dağınık enkaz arasından bulup çıkarmak ve bunun içine yerleşmiş olan etnik tarih ötesini keşfetmek en büyük görevdir" (Ziya Gökalp 1976: 25-26). Gökalp'in Türkçülüğün programında ifade ettiği konuların Köprülü tarafından hemen bütünüyle ele alındığı görülmektedir.

Köprülü'nün kültür, milliyetçilik ve modernleşmeye ilişkin fikirlerinin pek çoğunu Gökalp'a borçlu olduğu, pek çok defa tekrarlanmıştır. Bu sav doğru olmakla birlikte, Köprülü'nün entelektüel donanımını görmemek gibi yanlış düşüncelerin doğmasına da neden olabilir. Daha gençliğinde tarih, edebiyat, felsefe konularında donanımlı olan ve Gökalp'la tanışmadan önce sosyolojiye büyük ilgi duyan Köprülü, Fecr-i Âti döneminde Batı'dan sosyolojiye ilişkin eserler çevirmiştir. Hayatları ve entelektüel gelişimleri yakından incelendiğinde, her ikisinin de fikirlerinin ve teorilerinin aynı kaynaklardan geldiği görülür. Örneğin Gabriel Tarde, Gustav Le Bon ve Alfred Fouillee'nin eserlerinden etkilenmişlerdir. Aslında Köprülü, kültür milliyetçiliğini benimsemesinin dışında Gökalp'in sosyolojiye ilişkin belirli görüşlerinden etkilenmiş gibidir. Gökalp'ın asıl önemli etkisi, Köprülü'nün yanında dönemin birçok entelektüeli tarafından paylaşılan fikirler için önerdiği yeni kavramsallaştırma veya sistemde aranmalıdır. Gökalp, Köprülü'nün Türk kültürüne ilişkin çalışmalarına da rehberlik etmiştir. Onun edebiyat sosyolojisine, halk edebiyatına olan ilgisi, büyük oranda Gökalp'in etkisiyledir. Gökalp'in özellikle Türkçülük, kültür milliyetçiliği ve edebiyat tarihi çalışmalarında sıklıkla kullandığı Durkheim sosyolojisi Köprülü'nün düşünce ve bilim anlayışını şekillendirmiştir. Türk Yurdu'nun Gökalp'in ölümü dolayısıyla yayınlanan özel sayısında Dârülfünûn felsefe tarihi profesörü Mehmed Emin Bey'in yazdıkları bu bakımdan anlamlıdır: "Ziya Bey'i filozof gibi düşünürsek onun memleket ilmine olan hizmetini sadece eserlerinde arama-

yız. Başkalarının incelemelerinde de Ziya Beyin ilhamını görürüz. Nitekim Ziya Bey'in Türkiyata ait olan hizmetini yazılarından ibaret saymak çok yanlıştır. Onun bu husustaki en büyük hizmetinin canlı örneği Köprülüzâde Fuad'dır. Ziya Bey olmasa idi bugünkü edebiyat tarihi profesörü Fuad Bey belki olmazdı. Ziya Bey'in ilme hiç hizmeti olmasaydı Fuad Bey'i yetiştirmesi memleket için yeterli bir hizmet olabilirdi." (TY 1340a: 217)

Gökalp, bir bilim adamı olmaktan ziyade sistem adamıdır. İmparatorluktan Cumhuriyete geçiş sürecinin en etkin düşünür ve filozoflarındandır. O, II. Meşrutiyetle gerçekleşen siyasî devrimin sosyal ve kültürel devrimler olmaksızın bir anlam ifade etmeyeceğini ileri sürmüştür. Nitekim bu düşünceye Köprülü'de de rastlanmaktadır. Ancak Köprülü, İttihat ve Terakkî, erken Cumhuriyet döneminde bilimsel kimliğini korumuş olmasına rağmen o, hayatının her döneminde büyük devrimlerin entelektüeller ve politikacılar arasında sağlanacak bir konsensüs ile mümkün olacağına inanmıştır. Bu nedenle siyasetle de iç içe olmuştur. Toplumun yeniden inşâsı konusunda entelektüeller ve politikacılar arasında fikir ayrılıkları, projesinin gerçekleşmesi önünde en büyük engeli teşkil etmiştir. Ancak İmparatorluğun tarihe karışması ve Cumhuriyet ile birlikte yeni döneminin kültür ve toplum politikalarında etkili olmuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde Köprülü'nün Türk kültürel gelişimine katkısı Gökalp'e oranla daha az kapsamlıdır. O, Gökalp gibi doğrudan doğruya, din ve etik sorularla veya aile ve sosyal yapıya ilişkin sorunlarla ilgilenmemiştir. Modernleşme için ne yeni bir formül önermiş ne de Gökalp'ın sunduğu sentezi tashih etme teşebbüslerinde bulunmuştur. Aksine o, Gökalp'ın ana hatlarını çizmiş olduğu yapının ayrıntılarını doldurmak için büyük çaba harcamıştır. Bu nedenle Gökalp'i milliyetçi hareketin ideologu ve filozofu, Köprülü'yü ise âlimi olarak nitelendirmek isabetli bir yaklaşımdır (Şapolyo 1966: 980; Park 1975: 27-29 Köymen 1981c: 17). Gökalp, Türk halkının başlıca vazifesinin kendini bilmek olduğunu ileri sürmüştür. Yabancı etkiler nedeniyle ruhunu kaybeden halkın onu tekrar bulmasını sağlamak Türk entelektüelinin görevidir. Türkiye, eski Türkler'in tarih ve kültürünü çalışarak, kökenlerini bilerek, Osmanlı seçkin tabakasının medeniyetinin aksine kendi kaynaklarına ve niteliklerine sadık popüler kültürü işlemek zorundadır. Köprülü, Gökalp'in ileri sürdüğü karşı çıkışları bütünüyle benimsemiştir. Aslında o, Gökalp'in Türk tarihi ve kültürüne ilişkin önerdiği teorilerin ve fikirlerin çoğunu daha büyük başarıyla, daha sistematik ve bilimsel bir biçimde tamamlamıştır. Gökalp, Türkiye'de sosyal bilimlerin öncüsü olmasına karşılık onu Batılı metodlara göre geliştiren Köprülü olmuştur. Nitekim Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinde onu, Türkoloji alanının büyük bilgin ve alimi olarak sunmakta; bilimsel eserleriyle Türkçülüğü aydınlattığını yazmaktadır (Ziya Gökalp 1970: 14). Köprülü'nün cehd, Yahya Kemal'in ise vecd adamı olduğu ifadesini de bu bağlamda değerlendirmek

gerekir. Yahya Kemal bilhassa estetik ve "Osmanlı Türk-İslâm medeniyeti" etrafında yeni bir kimlik örerken Köprülü'nün çalışmaları, Türklerin süreklilik arz eden kurumlarını, zevklerini, anlayışlarını bilimsel ve sistematik bir biçimde ele alır. Köprülü yazmayı planladığı "Türk Milliyetçiliğinin Esasları" adlı kitabını tamamlamış olsaydı Gökalp'in düşünsel etkisini tespit etmek şüphesiz daha anlamlı olurdu. Ne yazık ki bu kitabı yazamamıştır (Köymen 1973: 611).

Gökalp gibi, Köprülü'nün de milliyetçilik düşünceleri güçlüdür. Bununla birlikte Köprülü, daha ölçülü ve sistemli bir bilgindir. Türk kültürüne ilişkin çalışmalarında sosyolojik ve bilimsel metotları uygulamaya büyük çaba göstermiştir. Gökalp, objektiflik iddiasına rağmen genellikle özneldir. Uriel Heyd'in dikkat çektiği gibi, bilgin, politikacı ve gazeteci olan Gökalp'ın görüşlerinin arasında bir çizgi çekmek zordur. Köprülü Gökalp'ten güçlü bir biçimde etkilenmiştir ama asla onun taklitçisi olmamıştır. Buna rağmen, Türk toplumunda reform ve yeniden oluşum sürecine toplam katkısı değerlendirildiğinde Gökalp'in daha etkili olduğu ancak onun 1924 gibi erken bir tarihte öldüğü düşünülürse Köprülü'nün Türk kültür ve medeniyetine ilişkin çalışmalarının çok daha geniş bir kitleye ulaştığı iddia edilebilir (Park 1975: 28).

IV. Fuad Köprülü'nün Akademik Hayatı

1913 yılı, Köprülü'nün düşünsel hayatında olduğu kadar akademik hayatında da bir dönüm noktasıdır. Türkçülük fikrini benimseyen, Gökalp sayesinde iktidardaki İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile yakınlaşan Köprülü'ye, yeteneği ve bilgisi sayesinde ikbal kapıları da açılmıştır. 1910 ile 1913 yılları arasında çeşitli dergi ve gazetelerde yazılar kaleme alan Köprülü, bu arada Mercan, Kabataş, İstanbul Lisesi ve Galatasaray Lisesi'nde edebiyat dersleri de vermiştir. Maarif Vekili Emrullah Efendi'nin 1912 yılında idadî ve sultanîlerde okutulacak derslerin müfredatını hazırlamak için oluşturduğu komisyonda yer almıştır. Komisyona sunduğu bir teklifle ilk kez lise müfredatına edebiyat tarihi programı eklenmiştir (Köprülüzâde 1927: 2-3: Asılsoy 2008: 34-35). 30 Ekim 1913'te Istılahât-ı İlmiyye Encümeni azalığına seçilmiştir (BOA. MF.MKT 1191/51). Yine bu dönemde ilk mektepler için *Milli Kıraat*, *Türk Dilinin Sarf ve Nahvi*, *Milli Alfabe*, *Mektep Şiirleri*, *Milli Tarih*, idadiler için *Kıraat-ı Edebiye* gibi ders kitapları hazırlamıştır. Fecr-i Âtî topluluğundan arkadaşı Şehabeddin Süleyman ile birlikte *Malumat-ı Edebiyye* ve *Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı* isimli ilk lise edebiyat tarihi kitabını hazırlamıştır. Daha ziyade edebiyat teorilerini içeren *Malumat-ı Edebiyye*, iki cilttir. *Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı* eserinde ise, Türk edebiyatın kökeninden Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın sadaretine kadar olan dönemi kapsayan edebiyat tarihi konu edilmekte ve edebiyat tarihi, medeniyet tarihinin bir parçası olarak değerlendirilmektedir (Köprülüzâde-Şahabeddin Süleyman 1332).

1913 yılında, henüz 23 yaşındayken Halit Ziya'nın Darülfunûn'dan istifasıyla boşalan Türk Edebiyatı Tarihi muallimliğine getirilmiş; iki yıl sonra da müderris sıfatıyla bu görevi ifa etmeye başlamıştır. 1912 yılında Dârülfünûn'daki yeni düzenlemeler sırasında Edebiyat Fakültesi'nde açılmasına ihtiyaç duyulan Türk edebiyatı tarihi dersi için Köprülü'ye, fakülte meclisinin kararı ve Maarif Nâzırı Şükrü Bey'in onayı ile 20 Kasım 1913 tarihinde darülfünun muallimliği payesi verilmiştir. Bunda Ziya Gökalp'in de büyük desteği olmuştur. Söz konusu gelişme Köprülü'nün hayatında ve bilimsel çalışmalarında bir dönüm noktası teşkil etmiştir.[9] Genç yaşında, üstelik üniversite eğitimini yarıda bırakmış lise mezunu birinin Darülfünûn'da kürsü sahibi olacağı haberi bazı çevrelerce yadırganmıştır. Ancak o, bütün bu iddialar karşısında Türk edebiyatı tarihini okutacak daha yetkili kimsenin bulunmadığı iddiası ile adaylığını ilân etmiş ve atanmasından yaklaşık bir ay önce yayımladığı "Türk Edebiyatı Tarihinde Usul" adlı makalesiyle bunu kanıtlamıştır (Akün 2003: 475). Darülfünûn'a gelir gelmez ilk işi Edebiyat-ı Osmaniyye Tarihi olan kürsünün adını Türk Tarihi Edebiyatı olarak değiştirmek olmuştur (Cumhuriyet, 5 Mart 1939). Darulfünûn muallimliğine atanmasıyla bilimsel çalışmalara daha fazla ağırlık vermeye başlamış yazılarının niteliğinde de bir değişme meydana gelmiştir. "Bu tarihe kadar daha çok şiir, biyografi ve aktüel meselelere dair yazıları yayınlanan Köprülü'nün bu tarihten itibaren ilmi neşir hayatında bir canlanma" yaşanmıştır (Asılsoy 2008: 33). Nitekim başta *Bilgi Mecmuası* olmak üzere *Millî Tetebbûlar Mecmuası* ve *Yeni Mecmua*'daki yazıları bu dönüşümün ilk habercileridir. 1913'ten sonra onun Türkçülük sahasında ilim adamı hüviyetiyle Türk edebiyatı, tarih, halk bilimi, tasavvuf tarihi, hukuk tarihi gibi akademik konular üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Kendi sorumluğunda çıkan ve büyük önem verdiği *Millî Tetebbûlar Mecmuası*'nda yayımladığı "Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşe ve Tekâmülü Hakkında Bir Tecrübe", "Türk Edebiyatının Menşei" ve "Selçukîler Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti" başlıklı makalelerindeki üslup, metod, derinlik ve akademik nitelik kısa zamanda büyük şöhret kazanmasını sağlamıştır.

Ömer Faruk Akün, haklı olarak Köprülü'nün araştırmalarındaki hızlı gelişmin, yeteneği ve çalışma iradesi yanında dönemin kendine özgü şartları içinde de aranması gerektiğini vurgulamktadır. Darülfünun'a tayininden kısa bir süre sonra başlayan I. Dünya Savaşı'nda genel seferberlik ilân edilmiş ve eli silâh tutan gençler cepheye gittiği için okullarda öğrenci sayısı azalmıştır. Bu gelişme başka kurumlar gibi Dârülfünûn'daki hocalara da araştırma ve telif-

9 Mehmet Altay Köymen Gökalp'in bu hadisedeki rolünün abartıldığı kanısındadır. Ona göre Köprülü bu yıllarda türlü konularda ve Türk edebiyatı alanında araştırmalarıyla aydın çevrelerde tanınıyordu. Gökalp'in rolü bu cevheri önceden sezmiş ve tayine aracılık etmiş olmasındadır. Köymen 1981b: 13.

le meşgul olabilecekleri geniş vakit yaratmıştır. İstanbul'daki kütüphanelerde rahat çalışma imkanı bulan ve yazma eserlerle meşgul olan Köprülü, İsmail Saib Sencer ve Bursalı Mehmed Tâhir gibi âlimlerle tanışarak onlardan yararlanmıştır. Yahya Kemal, Peyâm-ı Edebî'de yayınlanan bir makalesinde onun bu dönemdeki bu çalışma döneminin entelektüel çevrelerdeki yankısını "Doğunun bütün kitapları toplanır da genel bir Türk kütüphanesi kurulursa, hâfız-ı kütüplüğüne en fihrist aşina aday Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey olabilir" sözleriyle dile getirmektedir (Yahya Kemal 1990: 179). Savaş ve Mütareke yıllarında çeşitli görevlerle İstanbul'a gelmiş Batılı Türkolog ve şarkiyatçılarla tanışma fırsatını bulmuştur. Bunlar arasında Dârülfünun'da ders veren Friedrich Giese, J. Heinrich Mordtmann, Fransız Şark Ordusu tercümanı Türkolog Jean Deny gibi isimler yer almaktadır. İktidardaki İttihat ve Terakki Cemiyeti üzerinde etkili olan Ziya Gökalp'in yardımları sayesinde Batı'dan ihtiyaç duyduğu eserleri de Maarif Nezareti aracılığıyla getirtebilmiş ve yararlanabilmiştir (Akün 2003: 475). Hâlide Edib, o dönemde birçok genç yazarın koruyucusu olan Gökalp'in, genç bilim adamı Fuad Köprülü'nün Türkolojiyle ilgili yayınları satın alması ve toplaması için Maarif Nezareti nezdinde aracı olduğunu yazmaktadır (Adıvar 1926: 316). Yine Köprülü, bu amaçla 1917 yılında devlet desteğiyle, Viyana'ya incelemelerde bulunmak üzere gönderilmiştir (BOA. MF.MKT 1225/87).

Dârülfünûn'daki hocalığı sırasında *Malumat-ı Edebiyye* (1914), *Kıraat-ı Edebiyye* (1914), *Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı* (1916), *Millî Kıraat* (1916), *Turanlının Kitabı* (1916), *Türk Dilinin Sarf ve Nahvı* (1917), *Nasreddin Hoca* (1918) gibi eserleri yayınlanan Fuad Köprülü'ye Türkiye ve dünya çapında haklı bir şöhret kazandıran 1918 yılında basılan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eseri olmuştur.[10] İlk defa *Türk Yurdu* dergisinde yayınlanan ve daha sonra çeşitli dergilerde konuyla ilgili neşredilen makaleleri düşünülürse beş yıla yakın bir süredir çalıştığı bu büyük eseri, Türk edebiyatı tarihi, din ve kültür tarihi araştırmalarında çığır açmıştır. Ancak söz konusu eserin basımı sırasında İttihat ve Terakki hükümetinin yıkılması, ardından İstanbul'u işgal eden güçlerin başta Ziya Gökalp olmak üzere dönemin önde gelen siyasî ve entelektüel isimlerini Malta'ya sürgüne göndermesi dolayısıyla Köprülü için hayatının en sıkıntılı günleri başlamıştır. Eser yayınlandıktan kısa bir süre sonra Batılı Türkologlar tarafından büyük bir ilgi ve takdirle karşılaşmıştır. Sosyolojik edebiyat tarihi monografisinin Türkiye'deki ilk örneği olan bu çalışmada, Polonyalı genç bir araştırmacı olan Stefan Czarnowski'nin Durkheim sosyolojisine ve metoduna uygun olarak yazdığı ve 1911 yılında neşrettiği *Le Culte des Héros et ses Conditions Sociales, Saint Patrick: Héros National de l'Irlande* adlı eseri

10 Nihas Sami Banarlı, Köprülü'nün Yesevî'ye ilişkin çalışmalara Yahya Kemal'in teşvikiyle başladığını iddia etmektedir (Banarlı 1966: 962).

model alınmıştır. Durkheim mektebinin önemli isimlerinden Henri Hubert esere yazdığı önsözde sosyolojik metodun kahramanlara ilişkin çalışmalara yeni kapı aralayacak önemli katkılar sağladığını vurgulamış; kahraman kavramının efsane ve mitik karakterle toplumsal gruplar arasındaki sosyal ilişkilerde yerleştiğini iddia etmiştir. Bu nedenle o aslında toplumsal bir öğeyi içermektedir. Czarnowski, tarihle kıyaslandığında sosyolojinin Aziz Patrick kültünün tespitinde daha açıklayıcı olduğu fikrindedir. Tarihçi bir dizi sebep ve sonuç, belirli tarihî olaylar üzerine yoğunlaşırken sosyolog, sosyal tarihi konu edinerek neden ve nasılları sorgulamaktadır. Köprülü ve Czarnowski'nin eserleri karşılaştırıldığında her ikisinin de sosyolojik yöntemi benimsediği; siyasî, tarihî ve sosyal şartları birbirinden ayrılmaz biçimde ele aldıkları görülür. Köprülü bu çalışmasıyla yalnız Durkheim sosyolojisini uygulamakla kalmamış; 1940'lardan sonra tüm dünya tarihçiliğini etkileyecek Annales mektebinin sosyal tarih anlayışını da Türkiye'ye getirerek metodik din ve tasavvuf tarihi araştırmaları ortaya çıkmıştır (Ocak 1997: 221).

Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, ilk bakışta birbirinden bağımsız gibi görünen iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda 11. yüzyılda Orta Asya'da yaşamış, Türklerin din ve tasavvuf hayatında geniş izleri bulunan Ahmed Yesevî'nin muhiti, menkabevî ve tarihî hayatı, tarikatı, eserleri ve ardılları incelenmektedir. İkinci kısımda ise Anadolu coğrafyasının mutasavvıf şairlerinden Yunus Emre hemen aynı yöntemle ele alınmaktadır. Bu iki kısım her ne kadar birbirinden bağımsız gibi görünse de, aslında kendi içinde bir bütünlük oluşturmaktadır. Ahmed Yesevî halifelerinin ve Yesevî dervişlerinin Anadolu'ya gelişleri, Yesevî ve Emre'nin halk tasavvuf edebiyatının temsilcileri olarak halkın diliyle ve hece vezniyle ortaya koyduğu eserler, Doğu ve Batı Türklüğü arasında tarihsel ve kültürel süreklilik olduğunu kanıtlamaktadır. Böylece Anadolu'daki Türklük ile Doğu Türklüğü arasında bir kopukluk olmadığını, bu iki coğrafyanın meydana getirdiği edebiyatların ayrı ve birbirinden bağımsız gelişmediklerini, tarihin bir devamı olduğunu göstermiştir. Türkiye'de bilimsel ve metodik din, tasavvuf tarihi araştırmaları için bir milat olan eser, Batı'da geniş yankı uyandırdığı gibi Köprülü'nün Dârülfünûn'da Türk Tarih-i Dinisi derslerini vermesini de sağlamıştır. Türkiye'de yeni bir sahanın öncüsü olan eserle birlikte yurtdışında tanınmaya başlayan Köprülü, bu tarihten itibaren Avrupa'daki meslektaşlarıyla yakın ilişkiye girmiş ve Avrupa'nın çeşitli bilimsel dergilerinde makaleler yayınlamaya başlamıştır.

Köprülü'nün 1920'de ilk cildini neşrettiği *Türk Edebiyatı Tarihi*'nde de aynı yaklaşım dikkati çekmektedir. Türk edebiyatı tarihini bir *küll* olarak değerlendirir. Ona göre, "Türk edebiyatı, en eski menşelerinden bugüne kadar bütün Türk lehçelerinin yekdiğeriyle olan rabıta ve münasebetleri gözetilerek munta-

zam bir *küll* şeklinde tetkik olunmadıkça, kâbil değil, tenevvür edemeyecektir." Genel Türk tarihine ait bütün bölümler, Doğu ve Batı Türklüğü biribirinden bağımsız ve kopuk sayıldığı için millî tarihimiz kesif bir karanlık içinde kalmıştır. Oysa biribiriyle ilişkili ve birbirleri üzerinde etkili bu olaylar zincirinden yalnız bazılarını dikkate alarak diğerlerinin varlığından bile haberdar olmamak, her zaman yanlış sonuçlar doğuracaktır (Köprülüzâde 1920: 5-7). Türk edebiyatı tarihine bilimsel bir nitelik kazandırmak amacında olan Köprülü onu, İslâm öncesi Türk edebiyatı, İslam uygarlığı etkisindeki Türk edebiyatı ve Avrupa uygarlığı etkisindeki Türk edebiyatı olmak üzere üç büyük döneme ayırmıştır. Gökalp'ten alıntıladığı ve daha sonra pek çok çalışmasında kullandığı bu tasnif, modern araştırmacılar tarafından da benimsenecektir. Hâlâ pek çok araştırmacının yalnız edebiyat değil, Türk kültür ve medeniyeti tanımlarında da bu tasnife başvurdukları görülmektedir. Eser, İslâmiyetten önce Türkler ve medeniyetleri, dil ve yazı, millî destan, ilk şiirler ve ilk şairler olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. 1921 yılında bu eserin ikinci kitabı olarak İslâmî dönem Türk Edebiyatı kısmı basılmıştır. Bu eserde de İslâmî dönem Türk edebiyatının esasları, Arap ve Acem edebiyatlarının gelişimi, tasavvufun edebiyat üzerindeki etkisiyle vezin ve aruz konuları ele alınmıştır. 1926'da tek ciltte toplanan *Türk Edebiyatı Tarihi* kitabı edebiyat yanında Türk kültür ve medeniyetine ilişkin verdiği bilgiler ile de dikkat çekmektedir. O güne kadar Türk edebiyatı denilince yalnızca Osmanlı Türklerinin edebiyatını anlayan yerli araştırmacıların aksine söz konusu eserde İslâm öncesi dönemden başlayarak Türklerin edebî ve kültürel faaliyetlerini bütüncül bir yaklaşımla incelenmektedir (eser hakkında genel bir değerlendirme için bk Polat 2012: 316). Üslûbu, metodu ve konuları ele alışıyla Batılı Türkologların dikkatini çeken *Türk Edebiyatı Tarihi*, Batı'da da geniş yankı bulmuş ve hakkında çeşitli tanıtma yazıları yayınlanmıştır (TM 1926: 449-452). Özünde Köprülü'nün Dârülfünûn'daki ders takrirlerinin genişletilmesiyle ortaya çıkan bu çalışma yarım kalmış izlenimini vermektedir. Bugün elimizde mevcut *Türk Edebiyatı Tarihi* kitabı 15. yüzyıla kadar gelmektedir. Ancak Köprülü'nün henüz neşredilmemiş ders takrirlerini ihtiva eden, *Anadolu Türkçesi Edebiyatı* alt başlığını taşıyan ve 20. yüzyıla uzanan muhtasar ders notları da mevcuttur.[11]

Köprülü'nün *Anadolu'da İslamiyet* adlı çalışması din ve tasavvuf tarihi araştırmalarında önemli bir yere sahiptir. Franz Babinger'in daha önce bu konuda yayınlanmış çalışmasındaki yanlışları düzeltmek amacıyla kaleme alınan makalede, İslâm'ın Anadolu'daki tarihsel gelişimi, Selçuklu ve Beylikler dönemindeki dinsel hayatın temel nitelikleri gösterilmektedir. 7 Mayıs 1921'de Berlin'de Friedrich-Wilhelms Üniversitesi'nin açılış töreninde Anadolu'nun

11 Köprülü'nün 14 ilâ 20. yüzyıllar arasını kapsayan Türk edebiyatı ders notları tarafımızdan *Anadolu Türkçesi Edebiyatı* adıyla yayına hazırlanmaktadır.

İslâmlaşmasına ilişkin bir makale sunan Franz Babinger, ertesi yıl bu konuşmasını genişleterek *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* adlı dergide "Der Islam in Kleinasien: Neue Wege der Islamforschung" başlığıyla yayınlamıştır. Bu makalede Babinger, 11. yüzyıldan sonra İslâm'ın Anadolu'daki gelişim sürecini göstermeye çalışmıştır. Öncelikle Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya gelişleri, Selçuklu ve Türkiye Selçuklu devletlerinin kuruluşu izah edilmekte ve sonra Selçuklarının dinsel hayatları, ortodoks veya heteredoks inançlardan hangisini benimsedikleri sorgulanmaktadır. Babinger'e göre, onlar heteredok inancı ve muhtemelen Aleviliği benimsemişlerdir. Anavatanlarında yoğun bir Alevi nüfuzu altında kalan Selçuklular, ortodoks İslâm'ı asla kabullenmemiş, buna karşılık İran coğrafyasında hetetodoks inancı daha da güçlenerek İranlılaşmış ve Şii inancının temsilcisi olmuşlardır. Türkiye Selçuklularına ilişkin bilgilerin azlığına rağmen kesin olan bir şey var ki, o da Selçukluların siyasal, dinsel ve edebî hayatlarında İran'ın etkisinde olduğudur. Anadolu Selçuklularının Hristiyanlarla kurdukları akrabalık bağlarına dikkat çeken Babinger, I. Kılıçarslan'ın IV. Raimond'un kızkardeşi İsabella ile evlendiğini ve onun Anadolu sultanlarının anaları olduğunu vurgulamıştır. Selçuklu saltanatının yıkılmasıyla ortaya çıkan Türkmen Beyliklerinin Aleviliğe mensup olduğunu iddia etmiş; Mevlevîlik ve Bektaşiliğin temelde Aliperest tarikatlar olduğunu ileri sürmüştür. Anadolu'nun dini yapısındaki değişkenliğin asırlarca devam ettiğine, Baba İlyas, Şeyh Bedreddin gibi mutasavvıfların Şiî akıdeye mensup Türkmenlerin merkezî otoriteye başkaldırmalarına dikkat çeken Babinger, XV. yüzyılda İran'dan gelen Şiîliğin Osmanlı ülkesinde siyasî kargaşaya yol açtığını; hükümetin Safevî yanlısı Türkmenleri kovuşturmaya uğrattığını yazmıştır (Babinger 1922: 126-152). Köprülü, Anadolu'daki Oğuz Türkmen gruplarının din tarihlerinin Suriye, Azerbaycan, Irak ve Horasan'daki Oğuz gruplarının dinî hayatından ayrı düşünülemeyeceğini, onun soyutlanarak ele alınmasının yanlış olduğunu iddia etmiş ve konuya çizmiş olduğu çerçeveden yaklaşmıştır. 1922 yılında Friedrich Kraelitz ve Paul Wittek'in editörlüğündeki *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte* dergisinde "Bemerkungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens" başlığıyla yayınlanan makalesi daha sonra genişletilerek Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nda "Anadolu'da İslâmiyet" adıyla neşredilmiştir. Söz konusu makalesinde Selçuklu hükümdar ve emirlerinin komutasında Anadolu'ya gelen Oğuz Türkmenleri, bu coğrafyanın Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında önemli roller oynamakla birlikte konunun yalnız bu dar sahaya indirgenerek incelenmemesi gerektiğini ileri sürmüştür. Selçuklulardan asırlar önce Anadolu'ya gelen Türkler, Selçukluların maiyetindeki Türkmenlerle birleşerek kesif bir kitle oluşturmuşlardır. Bu bölgede yaşayan çeşitli dinlere ve ırklara mensup kitleler de bu yeni oluşumda yer almış olmalarına rağmen Anadolu'daki Müslüman halkın çoğunluğunu Türkmenler

teşkil etmiştir. Oğuz Türkmenleri, İslâm dinini benimsemiş olmakla birlikte eski dinlerinden ve geleneklerinden pek çok unsuru da korumuşlardır. Onların din tarihi araştırılırken bu hususu göz önünde bulundurmak gerekir. Babinger'in Selçukluları Şiî olarak göstermesini yanlış bulan Köprülü, merkezlerde Arap ve Acem kültürlerinin tesiri altında ortaya çıkan sufilik ile yabancı kültürlerin etkisinden uzak, kavmî geleneklerine bağlı ve Türkmen babalarının telkin ettiği sufiliği birbirinden ayırır. Bu nedenle Oğuz Türkmenleri arasında yaygın olan şiiliği, yalnızca İran etkisiyle açıklamak doğru değildir. Türklerin İslâm öncesi din anlayışları ve gelenekleri, halkın babalar aracılığıyla benimsediği dinî inanç üzerinde birinci derecede etkilidir. Anadolu'daki dini hayatı anlamak için vahdet-i vücudcu Muhyiddin-i Arabî mektebi, panteist izler taşıyan Kalenderiyye ve Haydariyye tarikatları, Selçuklulardan zamanında Anadolu'daki dinî gelişmeler, Mevlevilik, Ahilik, Bektaşilik, Karakoyunlular ve Akkoyunlular zamanında İran'da gelişen şiiliği bilmek ve anlamak gerekir (Ocak 2011: 41-51).

Köprülü'nün 1922'de yaşadığı, aslında ayrıntı sayılabilecek bir olay, onun millî duyarlılığı ve ilim adamı kişiliği arasında tam bir sınav niteliğindedir. 1922 Dârülfünûn boykotu olarak tarihe geçen ve öğrencilerin Millî Mücadele karşıtı olan üniversite hocalarına yönelik protestoları günümüzde yeterince bilinmemektedir. 29 Mart 1922 tarihinde Dârülfünûn'da "Fuzûlî ve Mülâhazât-ı Felsefiyyesi" başlığıyla bir konferans veren Rıza Tevfik, burada Fuzûlî'nin Türk olmadığını iddia etmiş ve şiddetli tartışmalara neden olmuştur. Türklerin asırlar boyunca salladığı kılıçtan başka övünülecek bir şeyi olmadığını savunan Rıza Tevfik, hilafet merkezi İstanbul'da oturabilmelerinin büyük devletlerin İslâm dünyasına olan saygılarından kaynaklandığını iddia etmiştir. O günlerde Ali Kemâl de "İstiklâl Şartları ve Türkler" başlıklı bir makalesinde Türklerin bağımsızlığa layık olmadıklarını, uzun bir süre büyük devletlerden birinin himayesi altında yetişmeleri gerektiğini" savunan tezler ileri sürmüştür (Gürkan 07.01.1971). Bütün bu gelişmeler üzerine milliyetçi öğrencilerin başlattığı boykotun boyutu, Ali Kemâl, Hüseyin Dâniş, Cenap Şahabettin, Rıza Tevfik ve Muallim Barsamıyan'ın üniversite hocalığından çıkarılmalarını istemeye kadar varmıştır. İsmail Hakkı, Yahya Kemal, Necip Asım, Şemsettin Günaltay, Ali Reşat, Ahmet Refik ve Fuad Köprülü gibi kişilerden oluşan Edebiyat Fakültesi Profesörler Kurulu, öğrencilerin isteklerini incelemek için toplanmış ve oy birliğiyle söz konusu beş hoca hakkında kovuşturmaya gerek olmadığına karar vermiştir (Gürkan 09.01.1971). Kazım İsmail Gürkan 1971 yılında *Milliyet* gazetesinde terfika biçiminde yayınlanan ve aynı yıl bir kitapçık olarak basılan *Dârülfünûn Grevi* adlı eserinde bu olayları etraflıca anlatmaktadır (Gürkan 1971). Fuzûlî üzerinden başlayan tartışmanın birden bire Millî Mücadele yanlıları ve karşıtları tartışmasına dönüşmesi şaşılacak bir olaydır. Kurul kararından rahatsız olan öğrenciler Köprülü'nün telkinleri sonucu böyle bir kararın alın-

dığına inanmışlardır. Üstelik bir süre önce Damat Ferit Paşa verdiği bir nişanı alması dolayısıyla Köprülü de eleştirilerin hedefi haline gelmiştir. Söz konusu beş hoca ile birlikte Profesörler Kurulu'nu yönlerdirdiği iddia edilen Köprülü, öğrenciler tarafından çürük yumurta yağmuruna tutulmuştur. Yaklaşık 4 ay 20 gün süren boykot sonucunda Profesörler Kurulu Ali Kemal, Cenap Şahabettin, Rıza Tevfik, Hüseyin Dâniş Beyleri Dârülfünûn'dan uzaklaştırmış ve alınan karar Bakanlar Kurulunca da onaylanmıştır (BOA. MV. 224/86). Anadolu hükümeti de, İstanbul'daki bu gelişmelere kayıtsız kalmamış Millî Mücadele yanlısı gazetelere çektiği telgraflarla öğrencileri kutlamıştır. İsmet İnönü, Lozan barış görüşmelerine katılmadan önce İstanbul'a gelmiş ve Darülfünûn'a uğramış ve burada kendisine fahri müderris unvanı verilmiştir. Robert Koleji'nin Sevr Antlaşmasını imzalamak üzere Rıza Tevfik'e altın bir kalem hediye etmesine karşılık Dârülfünûn da İsmet Paşa'ya "Türk'ün altın tarihini tespit için" altın kalem hediye etmiştir (Gürkan 15.01.1971).

Köprülü, daha önce kaleme aldığı millî edebiyata ilişkin makalelerde Arap ve Acem edebiyatlarının vezin, kural ve konularını taklit eden şairleri, Türklüklerine ve özgün olmalarına karşılık bu kültürlerin temsilci olarak kabul etmiştir. Ancak 1922 yılında gerçekleşen boykottan sonra Fuzûlî'ye ilişkin kaleme aldığı makalelerde onun Türklüğünü ispatlama çabasındadır. Tevhid-i Efkâr gazetesinde yayınlanan "Fuzûli'ye Dair Yeni Vesikalar" adlı makalesinde Osmanlı ve İran kaynaklarına dayanarak onun Irak'ta yaşayan Bayat boyuna mensup bir Türk olduğunu kanıtlamıştır. Arapça, Farsça ve Türkçe şiirleri bulunan Fuzûlî, ona göre millî gurur kaynaklarımızdandır. Onu tanımak ve tanıtmak ödevi, artık daha fazla ihmal edilmemelidir. Çünkü bu ihmal millî şeref adına yapılacak ne büyük cinayettir (Köprülüzâde 1338a). İkdâm gazetesinde yayınlanan bir makalesinde, Fuzûlî'yi sünnî mezhebine mensup gösterenleri eleştirir. Süleyman Nazif'in onu sünni mezhebinde göstermesini kabul etmez. Mezhep ayrımının 20. asrın aydınları arasında da var olmasına şaşıran Köprülü, edebiyatçıları ve şairleri incelerken onların fikirlerini ve duygularını araştırmanın bir edebiyat tarihçisinin en esaslı görevleri arasında yer aldığını yazar. Edebiyat tarihçisinin, incelediği şaire kıymet hükümleri vermekten şiddetle kaçınılması gerektiğini, tarihi bir gerçeği incelerken hoşuna gidip gitmediğini düşünmemesi lazım geldiğini vurgular. Bu nedenle eldeki belgelere göre Fuzûlî'yi Şii ve Osmanlılardan ziyade Safevîlere taraftar kabul etmek gerekir. Edebiyat tarihçisinin yapması gereken hislerine yenilerek incelediği şahsiyete bir şeref sağlamak değil, tarihi gerçekleri eldeki belgelere dayanarak tamamen objektif bir biçimde açıklamaktır. Milliyet açısından bakıldığında ise, 20. yüzyılda Türkler arasında sünnî-şii ayrımını hâlâ yaşatma gerici ve ilkel bir harekettir. Bu açıdan bakıldığında Fuzûlî'nin şii olması onun değerini ne arttırır ve ne de azaltır. Müslüman ve Türk olduktan sonra Tebrizli bir şii ile Ankaralı

bir sünni aynıdır. Milliyetçilerin böyle ayrımcılık yapması hazin bir durumdur (Köprülüzâde, 1338b). 1924 yılında yayınladığı *Fuzûlî: Hayatı ve Eseri* adlı eseri bu bakımdan anlamlıdır. Fuzûlî gibi bir sanat dehasının yaşadığı coğrafya ve üzerinde etkili olan etkenleri, onun Türk edebiyatının genel gelişimi üzerindeki etkilerini değerlendiren Köprülü, eserin ikinci kısmında onun Irak ve Azerbaycan Türklerinin lehçeleriyle ürünler vermiş bir Türk olduğunu yazar. Eserin başında Oğuz lehçesini, siyasal ve sosyal olayların etkisiyle Anadolu ve Azerbaycan Türkçesi diye ikiye bölünmesini ve Fuzûlî'ye kadar Azerbaycan ve İran sahasında Türk edebiyatının gelişimini ele alır. Eserin üçüncü kısmında ise onun ırken Türk ve Bayat boyuna mensup olduğunu ileri sürer ve bunu tarihi belgelerle kanıtlamaya çalışır. Bundan başka Fuzûlî'nin eserleri değerlendirilir (Köprülüzâde 1924). Köprülü'nün edebiyat tarihi ve tarih araştırmalarında başvurduğu tarihsel süreklilik, Türk kültürünün doğal gelişim seyri bu çalışmada da başvurduğu temel kavramlardır.

I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele yıllarında bir yandan akademik çalışmalarını sürdüren Köprülü, öte yandan *Yeni Mecmua*, *Büyük Mecmua* gibi dergilerde; *Dersaadet*, *İkdam*, *Tevhid-i Efkâr* gibi gazetelerde edebiyat, tarih, siyaset, tenkit ve tanıtım içerikli makalelerle Türklüğe ilişkin yazılar yazmıştır. Cumhuriyet'in ilânından sonra da Dârülfünûn'daki akademik hayatına devam eden Köprülü'nün, bu dönemde yayınlanan ilk eseri *Türkiye Tarihi*'dir (1923). Söz konusu eserde Anadolu'yu yurt edinmelerine kadar Türklerin tarihi ele alınmaktadır. Eser, siyasî ve askerî tarihten ziyade medeniyet tarihini konu edinmekte, onu dünya medeniyet tarihinin bir parçası olarak ele almaktadır. Batı'daki Türkoloji çalışmalarından büyük ölçüde yararlanan Köprülü, Türk tarihinin bilinmesinin dünya tarihinin bilinmesine de katkı sağlayacağını iddia etmiştir. Türk tarihini ve medeniyetini dünya tarihinin bir parçası olarak değerlendiren yaklaşım, Köprülü'nün ileri sürdüğündenfarklı da olsa, özellikle cumhuriyet döneminin tarih anlayışını şekillendiren temel yaklaşımlardan biridir. Eserin neşri dolayısıyla Atatürk, Köprülü'ye tebrik ve teşekkür içeren bir mektup göndermiştir. Atatürk'ün kendi el yazısı ile yazıp gönderdiği bu mektup kitapta da yer almıştır. Köprülü, *Timur İstilasına Kadar Garp Türkleri* başlığıyla ikinci cildi yayınlayacağını belirtmişse de, bu cilt neşredilmemiştir.

1924 yılında İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Dârülfünûn rektörü olmasıyla ondan boşalan Edebiyat Fakültesi dekanlığına fakülte meclisinin kararıyla Köprülü getirilmiştir. Bu görevi sırasında Darülfünun'a modern bir kütüphane kazandırmaya uğraşmış ve kütüphaneye birçok yazma eser koleksiyonlarının satın alınmasına aracılık etmiştir. Ancak aynı yıl, Atatürk'ün isteği ve Maarif Vekili Vâsıf Bey'in teşebbüsüyle 22 Mart 1924 tarihinde on bin kuruş maaşla Maarif Vekaleti müsteşarlığına getirilmiştir (BCA. 30.11.1.0.4.9.8.). Köprülü

müsteşarlığı sırasında Dârülfünûn bünyesinde bir Türkiyât Enstitüsü'nün kurulması teşebbüslerinde bulunmuştur. Bu hususta Atatürk'ün desteğini alan Köprülü, kurulacak Enstitü'nün esaslarını ve statüsünü bizzat kendisi hazırlamıştır. Bakanlar Kurulu, 12 Kasım 1924'te Türkiyât Enstitüsü'nün tüzüğünü ve kuruluşunu onaylamıştır (BCA. 30.18.1.1.11.55.4.). Bir gün sonra müsteşarlık görevinden istifa eden Köprülü, Edebiyat Fakültesi'ndeki görevine dönmüş; Bakanlar Kurulu'nun kendisine verdiği tam yetkiyle Türkiyat Enstitüsü'nün müdürü olmuştur. Dârülfünûn'a geri döndüğünde edebiyat tarihi dışında İlahiyat Fakültesi'nde Türk din tarihi, Mülkiye Mektebi'nde Türk medeniyeti tetkik tarihi, Türk Tarihi ve siyasî tarih (1923-1929), Sanayi-i Nefise Mektebi'nde ise medeniyet tarihi derslerini okutmuş; bunun yanında vekâleten İlahiyat Fakültesi dekanlığına atanmıştır (Akün 2003: 477; Çankaya I, 1954: 306-307). 4 Haziran 1925'te Edebiyat Fakültesi müderrislerinin oylarının çoğunu alan Köprülü Maarif Vekaletinin onayıyla yeniden Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi dekanlığına getirilmiştir (BCA. 30.11.1.0.14.24.21.).

Ancak Köprülü'nün asıl büyük eseri Türkiyât Enstitüsü'dür. Sekiz maddelik tüzüğünden anlaşıldığına göre o, Türkiyât Enstitüsü'nü, Türklükle alakalı bütün marifet şubeleri hakkında incelemelerde ve yayınlarda bulunan, Türkiye dışındaki kurumlarla ilişki içinde uluslararası bir ilim merkezi hâline getirmeyi amaçlamaktadır. Bu husus tüzüğün birinci maddesinde açıkça belirtilmiştir. Söz konusu tüzükte Enstitünün bütün idarî yetkisi müdüre bırakılmış; müdürün Maarif vekilince, Türkiye'yle alakalı inceleme ve yayınlarıyla tanınan müderrisler arasından seçilmesi kararlaştırılmıştır. Müdür olan müderrise ayrıca bir ücret verilmemesi de alınan kararlar arasındadır. Bunun dışında Enstitü tarafından neşredilecek mecmuanın Edebiyat Fakültesi Mecmuası talimatnamesine uygun olması, neşredilecek diğer eserlerin yayın ve telif ücretlerinin Maarif Vekaleti bütçesinden sağlanması düşünülmüştür. Son maddeye göre ise bu yönergedeki hükümlerin uygulanmasına Maarif vekili memurdur(BCA. 30.18.1.1.11.55.4.). Bu yapısı ile yarı özerk bir yapıya sahip olduğu anlaşılan Enstitü'nün Âsâr-ı İslâmiye ve Milliye Tedkik Encümeni'nin yakaladığı başarıyı devam ettirmek istediği anlaşılmaktadır.

Türk Yurdu dergisi sayfalarında yer alan bir haberde, Türkiyât Enstitüsü'nün açılışı çoşkuyla karşılanmış; bu gelişmeyle yeni neslin ruhuna hâkim olan, nihayet bir Türk devleti ve millî bir şuur yaratmış olan Türkçülüğün devlet meseleleri üzerinde de etkili olmaya başladığının anlaşıldığı vurgulanmıştır. Maarif Vekâleti 1924 yılı bütçesine Türkiyat şubesinin açılışı için gereken tahsisatı koymuş ve bu, Büyük Millet Meclisi'nce de onaylanmıştır. Söz konusu yazıda, Enstitü'nün açılışıyla şimdiye kadar millî tarih incelemelerinde çok gecikmiş olan Türkiye'nin ilk defa resmî makamın desteği altında büyük bir fırsat yaka-

ladığı ileri sürülmüştür. Millî hükümet ve onun bütün ilgili kurumlarının şimdiye kadar ihmal edilmiş olan tarihini araştırmak konusunda Türkiyat Enstitüsü'nün üzerine düşen vazifeyi üstlenerek ve kaybedilen kıymetli zamanları telafiye çalışacağı belirtilmiştir (TY 1340b: 240).

Büyük amaçlarla kurulmasına karşılık Enstitü, 1926 yılına kadar gözle görünür önemli bir çalışmaya imza atamamıştır. Türkiyat Enstitüsü'nün kurulmasının ardından Maarif Vekâleti, söz konusu kurumun bünyesinde olmak üzere 1925 Kasım'ında İstanbul'da "Beynelmilel Birinci Türkiyat Kongresi"ni toplamak istemiş ve bu vazife Köprülü'ye verilmiştir. Ancak bu kongre hayata geçirilememiştir (Köprülü 1976: 43-50). Köprülü'nün gayretleri ve Maarif Vekaleti nezdindeki kişisel nüfuzu ile 1926 yılından sonra Enstitü'ye hususî bir bütçe çıkarmayı başarmış ve bu sayede Enstitü'nün Türkoloji alanında verimli olduğu dönem başlamıştır. Enstitü tüzüğünün 2. maddesinde yazılı "ihtiyaca göre asistan" ifadesine istinaden kısa sürede kadrolaşmaya gidilmiş; Ragıp Hulusi Özdem, Ahmet Caferoğlu, Hasan Ortekin ve Abdülkadir İnan gibi isimler Enstitü bünyesinde istihdam edilmiştir. Bunların alınırken yabancı dil bilmelerine özen gösterilmiş ve böylece dünyanın muhtelif yerlerinde Türkoloji ile ilgili yayınlar dikkatle takip edilmiştir. Bunun yanında bir ihtisas kütüphanesi oluşturulmaya çalışılmıştır. 1922'de ölen Türk kökenli Rus bilgini Nikolay F. Katanov'un özel kütüphanesinin alınmasına aracı olmuştur. Türkoloji sahasında Rusça ve Batı dillerinde yayınlanmış nadide kitap ve dergileri içeren bu kütüphane 1914 yılında Sadrazam Hilmi Paşa'nın aracılığıyla Evkâf Nezareti tarafından 3000 altına alınmış; Türkiyat Enstitüsü'nün kurulması akabinde bu kuruma devredilmiştir. Başlangıçta 7000 cilt eserin bulunduğu kütüphane giderek gelişmiş ve 1931 yılında kütüphanedeki mevcut eser sayısı 10.000'e ulaşmıştır. Türkoloji alanında çıkan her yayının Enstitü kütüphanesine kazandırılmasına çalışılmıştır. Ahmet Caferoğlu, Enstitünün bu faal döneminde Köprülü'nün rolünü şu cümlelerle anlatmaktadır: "Üstad bu kabil çalışmaların aşıkı idi. Kendisi de tahminimin fevkinde çalışkan ve faal idi. İcabında günlerce yazı masasının başından ayrılmaz, ilmi mesaisini tamamlamaya çalışırdı. Zamanında kurmuş olduğu Türkiyat Enstitüsü arı kovanı gibi işlerdi. Sabahın dokuzundan akşama kadar giren çıkan, ilim arayanların sayısı belli değildir. Pazartesileri çeşitli bilginler, Türkoloji sahasına yeni katılmak isteyenler hep üstadın etrafında toplanır, seminerimsi münakaşalara dalarlardı. Yeni yayınlardan bu vesile ile haberdar olurduk" (Caferoğlu, 1969: 9). Bunun yanında Enstitü, Rusya'dan gelen Türk aydınların toplandığı bir merkez haline gelmiştir.

Enstitü'nün en önemli faaliyetleri kuşkusuz Türkiyât Mecmuası ve Türklüğü ilişkin yayınladığı eserlerdir. Kuruluşundan kısa bir süre sonra, 1925 yılında Türkiyat Mecmuası yayınlanmaya başlamıştır. Türk dili, Türk edebiyatı,

Türk tarihi, Türk coğrafyası vb. konularında yerli ve yabancı ilim adamlarının inceleme ve araştırmalarının, kitap tanıtma ve değerlendirme yazılarının, Türkoloji çalışmalarına ait haberlerlerin yer aldığı dergi, yayımlandığı yıldan itibaren ilim alemine sunduğu değerli yazılarla, bu sahanın ilgililerine yol gösterecek bir kılavuz olmuştur. Köprülü'nün müdürlüğünde 1925-1939 yılları arasında toplam 6 cilt çıkan dergi, bu dönemden sonra da düzensiz aralıklarla bügüne kadar yayın hayatına devam etmiştir. Enstitünün yayın organı olan Türkiyat Mecmuası'nda önemli pek çok makalesi yayınlanmıştır. Bunlardan "Lütfü Paşa", "Meddahlar", "Oğuz Etnolojisine Dair Tarihi Notlar", "Anadolu Beylikleri Tarihine Ait Notlar" başlıklı makaleleri zikretmek mümkündür. Bunun dışında enstitü, 1927-1939 yılları arasında 22 kaynak ve tetkik eser, *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası* (ilk sayı 1931, ikincisi 1939) adıyla toplam iki sayı yayınlanan bir dergi ve Köprülü'nün büyük gayretlerle başladığı ancak devamı gelmeyen *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi* (1935)'nin yalnız ilk cildini yayınlamayı başarmıştır. *Milli Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri ve Divan-ı Türkî-i Basit* (1928), *Erzurumlu Emrah* (1929), *Gevherî* (1929), *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans* (1929), *Pir Sultan Abdal* (1929), *Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikayesi* (1930) ile *On Altıncı Asır Sonuna Kadar Türk Saz Şairleri* (1930) Köprülü'nün Enstitü yayınları arasında çıkan eserleridir. Cumhuriyet'in onuncu yılı ile ilgili kaleme aldığı makalede İstanbul Üniversitesi rektörü Neşet Ömer Bey, Türkiyat Enstitüsü'nü yeni Türk devletinin en önemli kazanımları arasında anmaktadır (Neşet Ömer, "Darülfünundan Üniversiteye", *Cumhuriyet*, 29 Ekim 1933).

6 Temmuz 1927'de, II. Meşrutiyet döneminin bir kurumu olan ve Osmanlı Tarihi yazmak amacıyla kurulan Türk Tarih Encümeni başkanlığına Köprülü getirilmiştir. Mehmed Reşad'ın emriyle Tarih-i Osmanî Encümeni adıyla kurulan ve süreç içinde Türk Tarih Encümeni adını alan kurumun tarih anlayışının en şiddetli tenkitçilerinden biri olan Köprülü'nün bu göreve atanması, Cumhuriyet'in milliyetçilik politikasıyla örtüşmekte ve bu amaçla Türkiyat araştırmalarına önem verdiğini kanıtlamaktadır. 6 Temmuz 1927 tarihli bir yönerge ile Maarif Vekâleti'ne bağlı olarak yeniden kurulmuştur. Bu süreçte encümen, varlığını Darülfünun Edebiyat Fakültesi bünyesinde sürdürmüştür. Köprülü'nün başkanlığında, Türk Tarih Encümeni'nin ancak 7 sayısı yayınlanmış; hükümetin yardımlarını kesmesi üzerine Encümen kapanma noktasına gelmiştir. Nihayet 1932 yılında Köprülü'nün Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'ne üye olmasıyla Encümen kapanmış; varlığı da Türk Tarih Kurumu'na devredilmiştir. Köprülü'nün Türk Tarih Encümeni Mecmuası'nda *Tuhfe-i Hattâtîn* adlı eseri değerlendiren bir yazı vardır. Bir rastlantı mıdır bilinmez fakat Köprülü'nün hattatlar hakkındaki bu esere ilişkin yazısı onun başlangıçta harf devrimine karşı olumsuz tavrı ile birlikte değerlendirildiğinde anlamlıdır. Yine ilginç bir

rastlantıdır ki bu eser, Devlet Matbaası'nın harf devriminden sonra eski yazıyla yayınladığı son kitaptır.

Cumhuriyetin ilanından sonraki dönemde Köprülü'nün siyasi, sosyal ve akademik konulara ilişkin en fazla yayınının olduğu mecmualardan biri *Hayat*'tır. Söz konusu dergide yeni Türkiye'nin ideolojisi doğrultusunda, toplumsal ve kültürel hayata ilişkin makaleler yazmıştır. Ancak bu dönemde, Cumhuriyet döneminin resmî görüşü ve uygulamalarına yönelik eleştirilerde bulunmaktan da çekinmemiştir. Örneğin yozlaşmış kurumları ve zihniyeti ortadan kaldıran Cumhuriyet dönemindeki ilk uygulamaları coşkuyla alkışlamıştır. Ortaçağ'dan kalan hilafet ve saltanat kurumlarıyla asırlarca onun dayanağı olan medrese ve tekkelerin ilgası, teokratik zihniyetin terk edilmesi, taassup ve irticanın son kalesi sayılabilecek fes ve sarığın ortadan kaldırılması, ekonomik, eğitim ve bayındırlık alanlarındaki atılımlar yeni Türkiye'nin çağdaşlaşma yolunda izlediği politikaları bütün açıklığıyla göstermektedir (Köprülüzâde 1927a). Bununla birlikte Köprülü, Ortaçağ'da Doğu'yu taklit eden zihniyetin yerini Batı taklitçiliğinin almasına da karşıdır. Ona göre fikir hayatında yaşanan durgunluk herşeyden önce çağdaş ilim düşüncesinin olmamasından kaynaklanmaktadır. Türkiye'de bilimin ve bilimsel zihniyetin gelişmesini sağlayacak kurumların yokluğu bilim adamları için büyük sıkıntılar yarattığı gibi kamuoyu da bu konulara henüz gereken önemi vermemektedir. Cumhuriyet bu hususta büyük adımlar atmışsa da öncelikli olarak bir millî ülkünün sağlanması gerekir. Bu nedenle hayatî açıdan çok önemli meseleleri ortaya atan bir inkılap, kendi fikir tarihçilerini de yetiştirmelidir (Köprülüzâde 1927b). "İnkılâba Karşı Vazifelerimiz" başlıklı makalesinde sanat ve edebiyatın millî inkılaplara karşı borçlu olduğu görevlerden bahsedenlere karşılık bunun topyekün bir seferberlik olduğunu iddia etmiş; "yeni hayat"ın yalnızca sosyal bilimlerde değil hayatın her alanında ilim ve ihtisaslaşma, hür fikir ve serbest münakaşa üzerine bina edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre hakiki ilmin feyizli hakimiyetini hayatın her alanında tesis etmek lazımdır. Yıkılan eski hayatın yozlaşmış kıymetleri yerine yeni kıymetler koymak ve yeni bir millî hayat kurmak için ilimden başka hiçbir dayanak yoktur (Köprülüzâde 1927c; aynı yazar 1927d). Köprülü, siyasal ve toplumsal alanlardaki inkılaplar yanında kültürel, sanat ve edebiyat alanlarında da yenilikler yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ortaçağ'ın köhne kurumlarını ortadan kaldıran, hayat ve kainat hakkında yeni düşünceler yaratan büyük devrim, sanat ve edebiyatta da aynı oranda karşılık bulmalı; Batıyı taklit eden edebiyat anlayışının yerine milli ruha ve hayata seslenen yeni bir edebiyat icat edilmelidir. Cumhuriyet öncesinde edebiyat, millî hayata dayanmadığı, halkın ruhuna yabancı kaldığı, sadece Avrupa modellerinin taklidiyle vakit geçirdiği için, eski imparatorluğun maddi ve manevi bütün kurumları artık işlevini yitirmiştir. Türk edebiyat tarihinin bu yeni dönüm noktasında,

bütün sanatkârlara, eleştirmenlere, edebiyat kuramcılarına düşen görev, o yıkılan, temelsiz binanın yerine nasıl bir abide kurulacağını belirlemektir. Toplumsal hayatın her alanındaki derin inkılaplarla uyumlu olarak ortaya bugünkü hayatın istediği yeni estetik değerler, sanata yeni akımlar kazandırmak zorunludur. Bu yeni edebiyat, asıl ilhamlarını millî kültürden, halkın ruhundan alacağı için bütünüyle çağdaş ve hayatî bir nitelikte olacak ve böylece Türk ruhunun seçkinlik ve özgünlüğünü gösterebilecektir. Türklere öyle edebiyat lazımdır ki, ilahi nağmeleriyle en karamsar ve hasta ruhlara ümit ve etkinlik versin. Bireyleri toplumsal ülküler içinde eritsin. Yaratacağı kahramanlarla Türk seciyesinin erdemlerini somutlaştırsın. Eski hayat şekillerinin uyuşturucu düşüncelerine, yabancı kültürlerin uğursuz zorbalığına isyankar bir gençlik yaratsın. Türk inkılabı ancak edebiyat ve sanat sahasında yaratılacak böyle bir hareketle tamamlanabilir (Köprülüzâde 1926b).

Köprülü, Türk inkılaplarını, Ortaçağ'ın yozlaşmış zihniyetinden ve kurumlarından bir kurtuluş olarak değerlendirmekle birlikte, geçmişle olan bağın bütünüyle koparılmasına karşıdır. Bu nedenle inkılabın aşırı ve kontrolsüz bulduğu bazı yönlerini eleştirmektedir. Ona göre Cumhuriyet Türkiyesi, gerekli ve hayati öneme sahip inkılapları hızla tamamlayarak eski değerlerin, geleneklerin ani bir çöküşüne neden olmuştur. Yıkılan değerlerin yerine yeni değerler koymak, toplumsal birliği çağdaş esaslar üzerinde yeniden güçlendirmek topluma yeni bir ülkü, yeni bir istikamet vermek zorunludur. Bütün çağdaş demokrat milletler gibi millî kültür ve millî ülküye dayanan yeni Türk toplumunun esasları kurulmak istenmiş fakat bu işi yapabilecek yeteneğe sahip olmayan aydınlar taklitçilik ve şekilcilik ile yetinmişlerdir. Millî mazisini inkar ve millî kültürünü küçümseyerek yabancı kültürlerin propagandasını yapmak, sömürgelerdeki mahkum ve geri milletler arasından çıkan sahte ve ilkel sözde aydınlara özgü bir karakterdir. Bugünkü çağdaş millet, millî kültürünü ve millî şahsiyetini geliştirmiş olan millettir. Türk milleti, Batı medeniyeti içinde erimek biçimiyle onunla benzeşmeyecek, millî şahsiyetini olanca gücüyle geliştirebilmek amacıyla o medeniyeti temsil edecektir (Köprülüzâde 1928a).

Köprülü, Cumhuriyet döneminin yanlış politikaları olarak değerlendirdiği eski eserlerin tahribini şiddetle eleştirmektedir. Bunu o dönemde kaleme aldığı pek çok yazısında görmek mümkündür. Kurumların kusurlarını ve eksiklerini göstermekten, bireylerin çalışmalarını eleştirmekten vazgeçilmemelidir. Fakat bu eleştiriler anlamsız saldırılardan ziyade olumlu, yapıcı bir nitelikte olmalıdır. Ona göre, her milletin şahsiyeti, benliği; onun siyasî, idarî, ilmî, iktisadî, kısacası toplumsal kurumlarında belirir. O millete mensup olan bireyler, milletlerinin manevî şahsiyetlerini temsil eden o kurumlara karşı her zaman saygılı olmak zorundadırlar. Toplumsal düzen ve birlik bunu gerektirir. Aksi halde düzen ve

birlik bozulur; fikirlerde ve vicdanlarda manevî bir anarşi başlar (Köprülüzâde 1929). Köprülü'nün bu konudaki kaygılarının temelinde Cumhuriyet döneminde Osmanlı geçmişiyle bağını kesmek isteyen kültür politikalarının ve aşırı Batılılaşma yanlılarının Türk-İslâm eserlerine karşı tavırlarının büyük etkisi vardır. Türkiye'de millî duygu ve terbiye yeterince gelişmediği için kimse herhangi bir millî eserin yıkılmasından endişe duymamakta, onun milli varlıktan kopmuş bir parça olduğunu anlamamakta, millî tarihe ve millî kültüre kayıtsız kalmayı alafrangalık veya yenilik sanmaktadırlar. Batı medeniyetini gerçek anlamıyla temsil edecek millî bir seçkinler sınıfı yetişinceye kadar, bu tür tahriplere bütünüyle engel olmak mümkün değildir (Köprülüzâde 1928b). Köprülü, millî tarihi, millî kültürü küçümseyerek onları kazma darbeleriyle parçalayıp mahvetmenin barbarlıktan başka bir şey olmadığına inanır: "Selçukluların, Karamanoğullarının, diğer eski Türk devletlerinin Anadolu topraklarını süsleyen, Anadolu'da Türk ruhunun ve Türk medeniyetinin kudretine şahit olan büyük eserlerini koruyacak yerde, yeni bir bina yapmak yahut yeni bir cadde açmak için onları yıkanlara verilecek bir sıfat vardır: barbar!" (Köprülüzâde 1928b). Bu nedenle Beyazıt meydanında bütün eski Osmanlı tarihi eserlerinin yakılmasından zerrece üzüntü duymayacağını ileri süren Celal Nuri'ye karşı çıkar. En taraflı ve dalkavukça yazılmış eserler bile tarihî birer kaynak olmalarından dolayı önemlidirler. Bugünkü tarih metotlarını bilen tarihçi için onlar değerli birer hammaddelerdir. Eski Osmanlı tarihleri, yalnız Türklerin değil, ilişkide bulunduğu birçok milletin tarihini de aydınlatacak niteliktedir. Onları yakmak veya göz ardı etmek yerine yüzde beşi bile incelenmeyen bu eserleri bugünkü Avrupa tarihçileri gibi, en yeni usullerle inceden inceye arayacak, böylece Türk milletinin eski hayat ve medeniyetini meydana koyacak adamlar yetiştirmek gerekir (Köprülüzâde 1928c).

Maarif Vekaleti'nin 1928 yılında yapmayı düşündüğü dil kongresine karşı çıkışı da aynı nedenlerden dolayıdır. Böyle bir kongrenin yapılabilmesi için öncelikle Batılı yöntemleri bilen dilbilimi ve Türk filolojisi uzmanlarına ihtiyaç vardır. Tesadüfen ele geçen beş on kitaptan edinilmiş derme çatma, metotsuz, dağınık bilgilerle böyle işlere kalkışmak, anlamsızdır. Türkiye'de dil araştırmaları bu kadar ilkel bir haldeyken dil kongresi toplamaya kalkışmaktan bir sonuç çıkmaz. Etütler ve tartışmalar herhangi bir ilim şubesine mensup kişilerin aynı yöntemlere yani aynı mantığa sahip olmalarıyla bir sonuç verebilir. Bu nedenle Maarif vekaleti, yarın için ihtiyaç duyulan dil uzmanlarını bir an evvel yetiştirmek istiyorsa, yetenekli ve çalışkan beş on genci Avrupa'ya göndererek büyük dil alimlerinin yanında çalışmalarını sağlamalı; eğitimlerini başarıyla tamamlayıp döndükten sonra çalışıp yükselmeleri için uygun ortamı hazırlamalıdır (Köprülüzâde 1928d). Arap harflerinin terkedilerek Latin harflerinin benimsenmesi gerektiğini iddia edenlere karşı çıkışının temelinde de bu

düşünceler vardır. Ona göre Türk inkılabını tamamlamak için, Arap harflerini atarak Latin harflerini almak isteyenler, şekilperestliğin en açık temsilcileridir. Onlar bu sayede, Ortaçağ'ın son kalıntısından da kurtularak Türklerin bütünüyle çağdaşlaşacağını sanmaktadırlar. Oysa Türkleri Avrupa'dan ayıran en belirgin fark zihniyet ve mantık farkıdır. Düşünme ve çalışma tarzları Batılı bir şekle sokulmadıkça ve ekonomik hayat Ortaçağ yapısından kurtarılmadıkça Türklerin henüz çağdaş bir toplum olduğu iddia edilemez. (Köprülüzâde 1928a). Çeşitli yazılarıyla, konferanslarıyla Latin alfabesinin kabulü fikrine karşı çıkan Köprülü, Nâmık Kemâl'in harf meselesini bir milletin ilerlemesinde çok önemsiz bir konu gören düşüncesini aynı biçimde kabullenir. Harf meselesi, bir milletin gelişmesinde önemli bir mesele değildir. Latin harflerinin kabulünü savunanlar, böylece Batı medeniyetiyle daha çabuk ve daha kolay özdeşleşeceklerini ummaktadırlar. Bunu basit bir mantık sorunu olarak düşünmeyip bilimsel olarak incelendiğinde harflerin değiştirilmesi o kadar kolay bir olay değildir. Türklerin tarihleri boyunca pek çok alfabe değiştirdiklerini, bunun nedenlerini anlamak için Türk tarih ve filolojisinin birçok safhasının incelenmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre bir milletin harflerini değiştirebilmesi için eski bir kültürden mahrum olması ve çok ilkel bir halde bulunması gerekir. Oysa Türkler çok eski bir kültüre sahip oldukları gibi ilkel de değillerdir. İslâmiyetin kabulünden sonra farklı bir medeniyet dairesine giren Türkler, Arap alfabesini kullandıkları gibi uzun süre Uygur alfabesinden de vazgeçmemişlerdir. Bugün Latin harflerinin kabulü sorunu yalnız kültür ve tarih sorunu değil aynı zamanda ekonomi, eğitim gibi alanlarda da sorun yaratacaktır (Köprülüzâde 1926c: 1206-1207). Yukarıda da ifade edildiği gibi Köprülü, Cumhuriyet inkılaplarını desteklemekle birlikte yeni devletin toplumsal, siyasal hamlelerinde, sosyolojik gerçeklikten yoksun ve acil çözümler üretmesini, Batı'nın aklı ve disiplininden ziyade biçimsel özelliklerinin taklit edilmesini şiddetle eleştirir. Nitekim Latin harflerinin kabulü konusuna da tali ve şekli bir mesele olduğunu düşünerek karşı çıkmıştır. Onun bu muhafazakâr tavrı pek çoklarınca eleştirilmiş ve Köprülü, 1928 harf devriminden sonra bu görüşünü terketmek zorunda kalmıştır. Mustafa Armağan, kaynak belirtmeden onun bir gece yarısı konağından alınarak meçhul bir yere götürüldüğünü ve o günden sonra Latin harflerine karşı çıkmadığını yazmaktadır (Armağan 1999). Edebiyat Fakültesi'nden bir hocadan işittiğini söylediği bu bilgiye, kaynak belirtmediği için ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Ancak özellikle 1930'lu yıllarda kaleme aldığı makalelerde Köprülü'nün harf inkılabının ateşli bir taraftarı olduğu, onu "Türk rönesansı" olarak değerlendirdiği ve Ortaçağ zihniyetinden kurtuluş için önemli bir araç gördüğü anlaşılmaktadır (Köprülüzâde 1933a). 30 Mart 1933 tarihinde İstanbul Halkevi'nde verdiği bir konferansta, dil inkılabını o zamana kadar gerçekleşen olaylardan bağımsız olarak değerlendirilmesi gerektiğini,

bu inkılabın nitelik açısından daha önceki dil tartışmalarından farklı olduğunu ileri sürmüştür. Harf inkılabıyla Türkler, o zamana kadar benimsemiş oldukları değerleri azalmış, önemi kalmamış şark medeniyeti dairesinden çıkarak yeni bir medeniyete girdiklerini ispatlamışlardır ("Münakaşalı Dil Konferansı", Cumhuriyet, 31 Mart 1933).

Köprülü, 28 Mayıs 1928'de ikinci defa Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi dekanlığına getirilmiştir (BCA. 30.11.1.0.40.16.11.). 1930 yılında Almanya'da yayınlanan Dasprag Press adlı gazete Celâl Nuri ve Köprülü'nün Atatürk döneminin yeni Türkiyesini anlatan makalelerini neşretmiştir. Gazetenin bu nüshası 200.000 adet basılmıştır (Cumhuriyet, 24 Mayıs 1930). 1931 yılında Türkiyat Enstitüsü bünyesinde yayınlanan *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*'nda yazdığı "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bâzı Mülâhazalar" makalesiyle Batılı bilim adamlarının dikkatini çekmeyi başarmıştır. Ancak bu dönem onun üniversite hayatındaki en sıkıntılı yıllarından biri olmuştur. 17 Ekim 1930'da Edebiyat ve İlahiyat Fakültelerinden kırk kadar hocanın teşvikiyle Darülfünûn Eminliği'ne (rektörlük) aday olmuştur. Muammer Raşit ve Yusuf Ziya Beylerin de aday oldukları seçimlerde hararetli bir seçim süreci yaşanmış; Edebiyat ve Hukuk Fakülteleri arasındaki rekabet, üniversite hocalarının statüsüne ilişkin bir tartışmaya neden olmuştur. Köprülü yanlıları hocaların tam ve yarı zamanlı diye ikiye ayrılması ve rektörün tam zamanlılar arasından seçilmesinde ısrar etmişlerdir (Cumhuriyet, 17-22 Ekim 1930). Nihayet uzun süren tartışmaların ve kararsızlığın ardından Muammer Raşit Bey rektör olmuştur. Bu tarihten itibaren Köprülü'nün akademik hayatında sıkıntıların başladığı görülmektedir. Ağustos 1931 tarihinde Mustafa Şekip Bey'in başkanlığında toplanan Edebiyat Fakültesi Profesörler Meclisi, Köprülü'nün Edebiyat Fakültesi dekanlığına seçimini reddetmiştir. Tartışmalı geçen toplantıda Köprülü yanlısı profesörler yeniden onun seçilmesini istemişlerdir. Bu nedenle başlayan görüşmeler uzamış; bir ara rektör Muammer Raşit Bey toplantıya katılarak niçin onu istemediğini anlatmıştır. Edebiyat Fakültesi'nin maaş bordrosunu imzalamayan Köprülü, "dekan kimse o imzalasın" diye çekip gitmiştir (Cumhuriyet 2 Ağustos 1931). Edebiyat Fakültesi profesörlerinin desteklediği Köprülü'nün dekanlığının üniversite yönetim kurulunca reddedileceği kamuoyuyla paylaşılmıştır. Edebiyatçılar, diğer aday Şekip Bey'in Serbest Fırka yanlısı olduğunu ileri sürerek üniversite yönetim kurulunun onu seçmesini doğru bulmadıklarını duyurmuşlardır (Cumhuriyet 3 Ağustos 1931). Bütün bu gelişmelerden rahatsız olan Köprülü, adaylıktan çekilmiştir (Cumhuriyet 5 Ağustos 1931). Çok geçmeden üniversite öğretim üyelerinin barem derecesine göre yeni düzenleme getirilmiş ve üniversite yönetim kurulu, Köprülü'nün derecesini üniversite diploması olmadığından dolayı 5. dereceye düşürmüştür. Diğer profesörlerin diploması olmadığı halde

yüksek tahsil gördüğünü kanıtlayan belgeleri kabul edilmiş ve derecelerinde oynama yapılmamış (Cumhuriyet 20 Ağustos 1931), buna karşılık onun kanıt olarak sunduğu Haydelberg Üniversitesi'nden aldığı fahri felsefe doktoru diploması kabul edilmemiştir. Rektör Muammer Raşit Bey, Köprülü'nün üniversite eğitimine ilişkin bir belge bulamadıklarını iddia ederek böyle bir yaptırım uyguladıklarını söylemiştir (Cumhuriyet 23 Ağustos 1931). Köprülü'nün istifa edeceğine dair haberler çıkmış fakat o istifa etmeyeceğini, hakkını aramak için Maarif Vekaleti'ne müracaat edeceğini ifade etmiştir (Cumhuriyet, 21 Ağustos 1931). Bu haberden yaklaşık iki ay sonra gazetelerde yer alan bir ilan, Türkiyat Enstitüsü'nün de bu tarihte ciddi maddî sıkıntı içinde olduğunu, Milli Eğitim Bakanlığı ve üniversite tarafından desteklenmediğini göstermektedir (Cumhuriyet, 20 Ekim 1931). Aynı yıl bakanlık Köprülü'nün barem derecesinin düşürülmesini yerinde bulmayarak eski haklarını geri vermiştir.

1932 yılında gerçekleştirilen iki önemli kongre, yeni devletin Türk tarihi ve diline bakışını, ortaya koyduğu toplum projesini göstermesi bakımından anlamlıdır. Ulus-devletlerin oluşumu ile millî tarih anlayışının ortaya çıkışı arasında paralellikler bulunmaktadır. Ulus devletler, meşruiyetlerini kanıtlamak ve millî kimlik inşası amacıyla tarihten bir araç olarak yararlanırlar. Devlet, milletin özgünlüğü, eskiliği, evrensel medeniyetteki ve insanlıktaki rolü, geçmişin araştırılmasından çok, bugünkü ulus devlet üyelerinin erdemli ve sadık bir vatandaş olmasını amaçlayan pedagojik nitelikte bir ideolojik aygıt yaratmakla uğraşır. Tarih kutsal bir bilgi kaynağı olarak ulus devlet vatandaşlarının yaratılmasında en önemli işlevi üstlenir (Berger vd. 2010). Türk Tarih Tezini de bu bağlamda okumak gerekir. Eric Hobsbawm, ulus devletlerin tarih, kültür, simge arayışlarını "geleneğin icadı" adı ile açıklamaktadır. 20. Yüzyılın ilk yarısında pek çok ulus devlette bu tür icatlara rastlanmaktadır. Örneğin bu dönemde ünlü Hitotologlardan Kurt Bittel, Hititlerin Alman olduğunu, Macar bilginleri Sümerlerin Macarların atası olduğunu ileri sürmüşlerdir. Cumhuriyet Türkiyesi'nde tarih tezinin oluşumunu Batı'daki bu bu gelişmelerden bağımsız düşünmek imkansızdır.

Türk milliyetçiliğini resmî ideoloji olarak benimseyen Türkiye Cumhuriyeti, dil ve tarihi yeni toplum projesinin en önemli bileşenleri olarak görmüştür. Milliyetçiliğin yanı sıra pozitivizm ve laiklik de resmî ideolojinin felsefî temellerini oluşturmuş; yeni tarih ve anlayışları kültür devrimi özelliği taşımıştır (Behar 1992: 89). Yeni devletin "sivil dini" Kemalizmin temel amacı, farklı etnik unsurları Türklük etrafında birleştirmek; laik ve pozitivizme dayanan bilim anlayışıyla tarihi ve dili şekillendirmek istemiştir. Gerçekte bu çaba, I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele döneminde uluslararası kamuoyunda şekillenen milliyet ilkeleriyle birlikte değerlendirilmelidir. 1918 yılında yayınlanan Wilson ilkeleri, mil-

liyet ve millî haklara saygı gösterilmesini gerektiğini vurgulamış; klasik fetih hakkı ve galip devlet anlayışını reddetmiştir. Dünya haritasının milliyet esasında yeniden şekillendiği bu dönemde, Wilson ilkelerinde Türklerle ilgili özel bir madde yer almış ve Türklerin çoğunluğu oluşturduğu yerlerde bağımsız bir Türk devletinin varolacağı ilan edilmiştir. Ortaçağ'dan 20. yüzyıla imparatorlukların siyasî egemenliklerini meşrulaştıran fetih hakkı, ulus-devlet çağında işlevini yitirmiş ve yeni Türkiye Cumhuriyeti, Türklerin yaşadıkları bölgelerde çoğunluk oluşturduklarını ispatlama gayretine girişmiştir. 1928'den itibaren Türk tarihçiliğinin teşkilatlanma ve yeni tarih anlayışında bu gelişmelerin etkili olduğu yadsınamaz. Nitekim Atatürk'ün "Türkiye Cumhuriyetini kuran Türkiye halkına Türk milleti denir" sözü, millî devlet anlayışının temelini teşkil etmiş; Cumhuriyeti kuran ortak iradenin Türk milleti olduğu vurgulanmıştır (Karal 1977: 256-257). 1928 sonrasında şekillenen tarih anlayışında bu ortak iradeye bir ortak köken bulunmaya çalışılmış; Orta Asya'nın insanlığın beşiği olduğu, medeniyetin burada doğduğu, insanların oradan dünyaya yayıldığı iddia edilmiştir. Ortaçağ zihniyetine, kurumlarına ve tarih anlayışına karşı bir seferberliğin başladığı bu dönemde Osmanlı geçmişi, mücadele edilmesi gereken en önemli varlık olarak algılanmış; Türk tarihi uzak geçmişe referansla ve dünya tarihiyle bağlantılı olarak değerlendirilmiştir. Mustafa Oral, Atatürk'ün özellikle 1928 yılından sonra tarihe, dil ve alfabe çalışmalarına yoğun ilgisinin homojen bir millet yaratma çabalarıyla aynı döneme rastlamasına dikkat çekmektedir (Oral 2006: 252).

Türk tarih tezinin oluşum süreci izlendiğinde, bunun ilk belirtilerine Atatürk'ün 1924 yılında Samsun'da öğretmenlere yaptığı konuşmada rastlamak mümkündür. Söz konusu konuşmasında "Bizim milletimiz derin bir geçmişe sahiptir. Milletimizin canlı eserlerini düşünelim. Bu düşünce bizi elbette altı yedi asırlık Osmanlı Türklüğünden, çok asırlık Selçuk Türklerine ve ondan önce bu devirlerin herbirine eş olan büyük Türk devirlerine kavuşturur. Bütün bu dönemlerde dikkat buyurunuz Türk kendi ruhunu, benliğini, hayatını unutmuş; nereden geldiği belirsiz bir takım önderlerin şuursuz aracı olmak konumuna düşmüştür" (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II, 1997: 204) sözleriyle toplum projesinde tarihe ayrıcalıklı bir misyon yüklediğini ortaya koymaktadır. 1928 yılından itibaren dil ve tarih çalışmalarına daha fazla ağırlık veren Atatürk, kültürel devrimle homojen bir millet yaratmayı amaçlamıştır. Onun Türk tarihine ilgisi Batı'da, antropoloji biliminin gelişmesiyle ortaya çıkan yeni anlayışlardan da etkilenmiş ve buradan insanlığın kaynaklarına yönelmiştir (Oral 2006: 252). Türkleştirme politikalarıyla paralel gelişen insanlığın kaynağında Türklerin rolü kavramı, Türk tarih tezinin şekillenmesinde güdüleyici etkenlerden biridir. Türk Ocağı bünyesindeki Türk Tarihi Heyeti'nin hazırladığı *Türk Tarihinin Ana Hatları* (TTAH) adlı eserde bunu açıkça görmek mümkündür. Söz

konusu kitabın hemen başında yer alan “Bu Kitap Niçin Yazıldı?” başlıklı girişte belirli bir amaç gözetilerek kaleme alındığı itiraf edilmektedir. O zamana kadar neşrolunmuş tarih kitaplarının çoğunda ve onlara kaynak olan Fransızca tarih kitaplarında Türklerin dünya tarihindeki rolleri şuurlu veya şuursuz olarak küçültüldüğünden bahseden girişte, Türklerin ataları hakkında bilgilere sahip olmasının, Türklüğün kendini tanımasında, benliğini gelişiminde zararlı olduğu vurgulanmıştır. Kitabın yayınlanmasındaki asıl amaç, bugün bütün dünyada doğal konumunu geri almaya çalışan ve bu şuurla yaşayan Türk milleti için zararlı olan bu hataların tashihine çalışmaktır. Ayrıca eser, son büyük gelişmelerle ruhunda benlik ve birlik duygusu uyanan Türk milleti için millî bir tarih yazmak ihtiyacı önünde atılmış ilk adımdır. Bu eserle Türklerin yaratıcı kabiliyetinin derinliklerine giden yolu açmak, Türk deha ve yaratılışının sırlarını meydana çıkarmak, Türk’ün özelliklerini ve kuvvetini kendine göstermek, ve millî gelişmenin derin ırkî köklere bağlı olduğunu anlatmak ve bu konuda çalışacaklara genel bir hedef göstermek amaçlanmıştır (İnan vd. 1930: 1-3). Türklerin insanlık tarihindeki, özellikle bu tarihin en eski ve eski devirlerindeki rollerinin, Ortaçağ’ın yanlış anlayışlarının dışında bilimsel bir bakış açısıyla ele aldığının iddia edildiği eser, Türk tarih tezi ve ders kitapları için bir rehber olmuştur (Oral 2006: 267).

Türklerin ana yurdunun Orta Asya yaylası olduğunu vurgulayan eserde tarihten önceki devirlerde burada engin iç denizlerin olduğu, ilk medeniyetlerin bu denizlerin kıyılarında kurulduğu ileri sürülmüştür. Dünyanın başka taraflarında, insanlar kaya ve ağaç kovuklarında ilkel bir hayat yaşarken burada kereste medeniyeti maden devirlerine kadar ulaşmıştır. İnsanlıkla hayvanlığı gerçek ve açık bir biçimde ayıran hayvanları ehlileştirme devri, en önce burada ortaya çıkmış; tabiatı insan iradesine boyun eğdiren işletmenin ilk aşamaları sayılabilecek çiftçilik, burada başlamıştır. Ancak buzul çağının sona ermesiyle Büyük Türk denizi havzasında iklim değişikliklerine yol açmış; sular azalmış, yeşil ovalar kurak ve çorak çöllere dönüşmüştür. Milyonlarca insan barındığı yerlerde hayat şartları kısırlaşmıştır. Buzların çekilmesi ve geniş iç denizlerin aradan kalkmasıyla Orta Asyanın kapıları Batıya doğru ardına kadar açılmış; dünyanın muhtelif yerlerine büyük bir insan göçü yaşanmıştır. Bundan yaklaşık 9000 yıl önce başlayan Türk göçlerinin temelinde bu iklim değişikliği yatmaktadır. Medenî bilgileri, yüksek ve soylu ahlâkları, saf ve sade inançlarıyla Türkler, dünyanın en önemli medeniyetlerinden birini kurmuşlardır. Türklerin en az yedi bin yıldan beri otokton ahali halinde yerleşerek kendine yurt edindiği Anadolu’da kurulan medeniyetlerin Türk asıllı olduğu ileri sürülmüştür (İnan vd. 1930). Söz konusu kitapta ileri sürülen iddiaların tarihi bilgi ve belgelerden ziyade jeoloji, antropoloji gibi yardımcı bilimlere, bir diğer ifadeyle ikinci derecede kaynaklara dayandığı görülmektedir. TTAH adlı eser, bizzat

Atatürk tarafından beğenilmemiş, aceleci ve özensiz bulunmuş ve 100 adet bastırılmıştır. Ancak yukarıda da dile getirildiği gibi eserin yazılmasındaki asıl amaçlardan birinin bu konuda çalışacaklara genel bir hedef göstermek olduğu düşünülürse etkisini hesaplamak hiç de zor değildir. TTAH, bilhassa orta öğretim için hazırlanan tarih ders kitapları için bir örnek teşkil etmiştir. I. Türk Tarih Kongresi'ndeki tebliğler ve tartışmalar değerlendirildiğinde bu etkiyi bütün açıklığıyla görmek mümkündür.

Türk Ocaklarının kapanmasıyla birlikte bünyesindeki Türk Tarih Heyeti de tarihe karışmış ve 15 Nisan 1931'de yerine Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti kurulmuştur. Başlangıçta okul ve başvuru kitaplarıyla Türk Tarihinin Ana Hatları üzerinde çalışmaya ağırlık veren Cemiyetin kuruluşuyla birlikte Osmanlı bakıyyesi olan, geleneksel tarih anlayışının bir devamı olarak görülen Türk Tarih Encümeni önemini ve işlevini yitirmiştir. Köprülü'nün müdürü olduğu bu kurum, devletten yardım almamış, kısa zamanda kapatılarak varlığı Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'ne devredilmiştir. Mustafa Oral'ın da vurguladığı gibi temel amaç, resmî tarihçilik alanında muhtemel bir ikiliği önlemektir (Oral 2006: 276). Cemiyet, kuruluşundan bir yıl sonra Türk Tarihinin Ana Hatları'nı yeniden yazdırmak, orta öğretimde okutulan tarih derslerinin içeriğini tespit etmek, en önemlisi Türk tarih tezini güçlendirmek ve meşrulaştırmak amacıyla bir kongre düzenlemiştir. 2-11 Temmuz 1932 tarihleri arasında düzenlenen kongrede resmî ideolojiyi savunan "misyoner tarihçiler"le onların görüşünü bilimsel bulmayan akademik tarihçiler arasında tartışmalar yaşanmıştır. Söz konusu tartışmalarda bütün medeniyetlerin kaynağının Orta Asya Türklüğü, Türk dilinin tüm dillerin kaynağı olduğunu, Orta Asya'daki kuraklık neticesinde Türklerin muhtelif coğrafyalara yayılarak büyük medeniyetlerin kurulmasına öncülük ettiğini, Anadolu'da yaşamış, halkların Türk kökenli olduğunu savunan resmî tezin muhalifleri arasında, Köprülü'nün de olduğu görülmektedir (Behar 1992: 123-124).[12]

Türk tarih tezini ileri süren vazifeli grupla aynı amaçları paylaşan Köprülü'nün yöntem ve kaynak açısından onlardan farklılaştığı görülmektedir. Dil ve tarih kongrelerindeki düşün yoğunluklu muhalefeti bu açıdan dikkat çekicidir. Kullanılan kaynakların niteliği ve güvenilirliği konusunda tereddütleri olan Köprülü, Orta Asya arkeolojisi ve antropoloji incelemelerinin henüz emekleme aşamasında olduğuna dikkat çekmiş, ilmin metodun olduğunu kanaatlerin yerine objektif incelemelerin esas alınmasını savunmuştur. Köprülü'nün itirazları iktidar ve söyleminin esiri olmuş; çok geçmeden vazifeli tarihçilerin

12 Türk Tarih Kurumu, hükümet aracılığıyla Halkevlerine göndediği bir yazıda Halkevlerinin bulundukları bölgelerdeki mağaralara keşif turlarına çıkmalarını, Türk milletinin ve Türk yurdunun tarihi üzerinde sistematik araştırmalar yapmak için bunun önemli olduğunu ifade etmiştir (BCA. 490.1.0.0.4.18..4.).

görüşlerinde hemfikir olduğunu itiraf etmek zorunda kalmıştır. Köprülü'nün düşük yoğunluklu şiddetinin ve muhalefetinin giderek bilimselliğini yitirmesinin nedenlerini kongre öncesi yaşadığı süreçle ilişkilendirmek mümkündür. 1930-31'li yıllarda Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti ve Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin dışında bırakılan Köprülü, diploması olmadığı gerekçesiyle maaşı beşinci dereceye indirilmiş ve dekanlıktan uzaklaştırılmıştı. Düşüncelerinin yanlış anlaşıldığı endişesiyle özür dilercesine açıklamalarda bulunması ve resmî tezi amaçları açısından desteklemiştir. Resmî tezin savunucularının otoriter tavırları karşısında böyle bir tavır benimsediği iddia edilebilir. Nitekim kuraklık fikrine karşı çıkan Zeki Velidi Togan, ağır hakaretlere uğramış; üniversitedeki kürsüsünden istifa ederek Türkiye'den ayrılmak zorunda kalmıştır. 1934 yılında kaleme aldığı *On Yedi Kumaltı Şehri ve Sadri Maksudi Bey* adlı eserinde kuraklığı ispatlamak için uydurulan on yedi kum altı şehri varsayımının dayanaksız olduğunu kanıtlamış; söz konusu göçlerin ancak nüfus yoğunluğundan kaynaklanabileceğini iddia etmiştir. Bütün bu gelişmeler Köprülü'nün çekimser tavrını açıklar niteliktedir. Nitekim Kongreden birkaç ay sonra kaleme aldığı bir yazıda onunla misyoner tarihçiler arasında tarihe yükledikleri anlam bakımından büyük benzerlikler olduğu görülmektedir: "Bir milletin kültürü, en geniş manasıyla onun millî tarihi demektir. Burada millî tarih tabirinden anlaşılması gereken çok geniştir; yani bir milletin maddi ve manevi benliğini oluşturan bütün unsurlar bu tabirin kapsamına girer. En uzak geçmişten başlayarak bugüne kadar milletin dili, edebiyatı, güzel sanatları, ahlakî, hukukî, iktisadî hayatı ilh... bu daire içindedir. Bütün bunları ilmî usullerle arayıp meydana çıkarmak suretiyledir ki, bir milletin bünyesi, ruhu, dehası anlaşılabilir. Millî terbiye dediğimiz şey de, millî kültür meydana çıktıktan sonra, onu sistemli bir surette yarınki nesillere öğretmek, anlatmak, duyurmak demektir. Yeryüzünde hiçbir ileri millet yoktur ki bu yolu takip etmemiş olsun." (Köprülüzâde 1933b).

Köprülü'nün Ekim 1932'de gerçekleşen I. Türk Dil Kurultay'ındaki tavrı, çok daha açık bir biçimde iktidar söylemini benimsediğini göstermektedir. Yakın zamana kadar dile yapılacak yapay bir müdahaleye ve Arap harflerinin terkedilerek Latin harflerinin benimsenmesine karşı çıkan Köprülü, kurultayı "millî rönesans"ın başlangıcı olarak alkışlamıştır. Daha özce zayıf, ferdî iradelerin dile getirdiği Türkçenin yabancı dillerin boyunduruğundan kurtarılma arzusu, ilk defa Cumhuriyet döneminde millî kültür politikalarıyla sistemli bir şekilde ele alınmıştır (Köprülü, 1933c: 410-415). Türk inkılabının en doğal ve görkemli sonucu olarak değerlendirdiği dil devrimini coşkuyla kutlayışı, siyasî otoriteye hoş görünerek kendisine af yolunu açmak gibi bir psikolojiyle açıklanabilir. Resmî görüşle ters düşen akortsuzluklarını zaman içinde gideren Köprülü, büyük başarılarla sürecek ilmî çalışmaları için muhtaç olduğu ortamı sağlamış; Atatürk'ün sofrasınının müdavimlerinden olmuş ve eski itibarını ye-

niden kazanmıştır (Akün 2003: 478). Nitekim 1 Ağustos 1932 tarihinde İstanbul Dârülfünûn'u kaldırılarak yerine İstanbul Üniversitesi kurulmuş; üniversitedeki toplam sayısı 151 olan öğretim görevlisinden 92'si kadro dışı bırakılmıştır. Bu düzenleme ile Köprülü yeniden Edebiyat Fakültesi dekanı olmuştur (Cumhuriyet, 1 Ağustos 1933). Aynı yıl Ordinaryüs Profesör unvanını da almıştır.

Cumhuriyet'in 10. yıldönümünün kutlandığı 1933 yılı, Köprülü'nün en faal olduğu yıllardan biridir. 1933 yılında söz derleme komitesi içinde yer almıştır (Cumhuriyet 15-17 Ekim 1933). 23 Eylül 1933 tarihinde toplanan ve Cumhuriyet'in 10. yıl kutlamaları için oluşturulan komiteye başkanlık etmiştir (Cumhuriyet, 23 Eylül 1933). 37 kişiden oluşan komite, cumhuriyet ve devrimler konusunda halka konferanslar verilmesini ve yetenekli hatiplerin ve konferansların içeriğin tespit edilmesini kararlaştırmıştır (Cumhuriyet, 29 Eylül 1933). Asıl dikkat çeken konu ise, onun Cumhuriyet'in 10. yıldönümü dolayısıyla kaleme aldığı "Cumhuriyetin Yazı, Dil ve Tarih Sahalarında Yaptığı Muazzam İnkılap" başlıklı makalesidir (Cumhuriyet 29 Ekim 1933). Başlangıçta harf devrimine karşı çıkan Köprülü, söz konusu makalesiyle bu itirazlarını unutturmak ister bir tavır içindedir. 19 Temmuz 1934 tarihinde İstanbul Halkevi Tarih ve Edebiyat Şubesi kongresine katılmış ve bu kongreyi yönetmiştir (20 Temmuz 1934). Aynı yıl yeni dil durumuna göre edebiyat ve bu dersin okullarda okutulma şekline yönelik oluşturulan komisyona başkanlık yapmıştır (Cumhuriyet, 13 Aralık 1934).

1934 yılında *The Encyclopedia of Islam'*ın yazarları arasına katılmıştır. 1913-1939 yılları arasında Leiden'de Brill Academic Publishers tarafından yayınlanan ansiklopedinin ilk baskısında Köprülü'nün adına da rastlanmaktadır. Söz konusu ansiklopedi, onun Osmanlı-Türk edebiyatına ilişkin makalesini yayınlayarak oryantalistler dışında ilk defa bir Türk bilim adamına kapılarını açmıştır. Yazdığı birkaç biyografi ve madde dışında, "Litterature Turque Othmanli" başlıklı makalesiyle kökeninden başlayarak modern zamana kadarki Türk edebiyatını bilimsel metotlarla incelemiştir. 1935 yılında *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*'ni neşretmeye başlamıştır. Dört formadan (64 sayfa) oluşan ve yalnızca bir sayısı neşredilen ansiklopedinin üzerinde "Cumhur reisi K. Atatürk'ün yüksek korumaları altında Türkiyat Enstitüsü tarafından çıkarılır" ifadesi dikkat çekmektedir. "Ansiklopedinin ilk fasikülleri evvelce hazırlanmış ve kısmen de basılmışsa da, yazı işlerine ait hazırlıkların ilerlemesi ve böylece ileride muntazam surette çıkarılması sebeplerinin sağlanması için çıkarılmamıştı. Bundan böyle kabil olduğu kadar çabuk neşrine çalışılacaktır" ifadesinden ansiklopedinin hazırlık aşamasının çok önceleri başladığı ve hangi maddelerin yer alacağının tasarlandığı anlaşılmaktadır (Köprülü 1935).

1935 Haziranı'nda Kars milletvekili olan Köprülü, bir yandan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ndeki derslerine devam ederken diğer yandan Atatürk'ün arzusuyla Mülkiye Mektebi'nde Osmanlı-Türk Müesseseleri Tarihi, Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde Orta Zaman Türk Tarihi derslerini de vermiştir. 1935 yılında Halkevleri'nin yayın organı olan Ülkü Halkevleri Dergisi'nin yöneticiliğini üstlenmiş ve bu görevini 1941 yılına kadar aralıksız sürdürmüştür. Yeni Türkiye'nin ideolojik ve kültürel yönelimlerini anlamak için dergi birinci derecede önemli kaynaklar arasındadır.4 Mart 1939 tarihinde üniversite hocalığının 25. yılı ilgiyle ve coşkuyla kutlanmıştır. Ali Nihad Tarlan, Ömer Lütfi Barkan, Helmut Ritter, Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu onun bilimsel çalışmalarına, metoduna ve Türkiye'de sosyal bilimlere kazandığırdığı yeni ufuklara dikkat çekmişlerdir. Azerbaycanlı Süreyya Odoğlu, onun Türk dünyasındaki şöhretinden ve yabancılara karşı Türklerin bir iftihar kaynağı olduğundan bahsetmiştir (Cumhuriyet, 5 Mart 1939).

Köprülü'nün, 1923'ten aktif siyaset içinde yer aldığı 1940'lı yıllara kadar olan ilmî hayatının bir cephesini de katıldığı uluslararası kongreler teşkil etmektedir. 1923 yılında, Ernest Renan'ın doğumunun 100. yılı dolayısıyla düzenlenen Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi'ne davet edilen Köprülü, Maarif Vekâleti'nin onayı ve verdiği 700 lira harcırah ile Türkiye'yi temsilen Paris'e gitmiştir (BCA. 30.18.1.1.7.33.9). İlk uluslararası deneyimi olan bu kongre'de "Bektaşiliğin Menşe'leri" ve "Eski Türklerde Sihrî Bir Anane: Yat" adıyla iki tebliğ sunmuştur. Köprülü, daha sonraları kısaca bahsettiği bu kongrede Türkolojiyle doğrudan yahut dolaylı biçimde alakalı üç makale daha sunulduğunu (Profesör Lui Masinyon: Tefekkürât-ı Kur'aniyye ve Istılâhât-ı Sûfiyyenin Menşe'leri, B. Nikitin: Nikitin Koleksiyonundaki Kürtçe Metinlerdeki Dinî Mevzular, Profesör Jean Deny: Türkçe Hutbe), bunlara bakarak Türkoloji alanının diğer alanlara göre henüz ne kadar sahipsiz ve işlenmeye muhtaç olduğunu dile getirmiştir (Köprülüzâde 1926d: 634-637). 1925 senesinde devlet tarafından kendisine diplomatik pasaport verilen Köprülü, Rus Bilimler Akademisi'nin 200. yıl kutlamaları törenine Türkiye ve Dârülfünûn'u temsilen Leningrad'daki uluslararası kongreye katılmıştır (BCA. 30.18.1.1.15.49.1). 1926 yılında Hüseyinzâde Ali Bey ile birlite Bakü'de toplanan Türkiyat Kongresi'ne Türkiye'yi temsilen katılmıştır (BCA. 30.18.1.1.17.91.9). Söz konusu kongrenin başlıca gündemini Türk dünyasında alfabe değişikliği ve ortak yazı dili konuları oluşturmuştur. Burada "Türk Halklarında Edebî Dilin İnkişafı" ve Anadolu'nun Türkleşmesine ilişkin iki tebliğ sunan Köprülü, bunun dışında Ali Şîr Nevâî hakkında da bir konuşma yapmıştır. Aynı yıl Fuzûlî: Hayatı ve Eseri adlı eseri, Bakü'de *Azerî Edebiyatına Ait Tedkikler* adıyla yayımlanmıştır (Köprülüzâde 1926a Yeni baskısı 1996). 1928 yılında Oxford'ta düzenlenen Müsteşrikler Kongresi'ne, 1929'da Londra ve Krakov'da düzenlenen Dinler Tarihi Kong-

relerine katılmıştır. 1934 yılında devletin sağladığı siyasi pasaportlarla Ali Nihat Tarlan ve Köprülü, Türkiye'yi temsilen İranlı şair Firdevsî'nin doğumunun 1000. Yıldönümü kutlamalarına katılmak için Tahran'a gitmişlerdir (BCA. 30.181.2.48.65.1; Cumhuriyet 21 Eylül 1934). Atatürk'ün çeşitli alanlarda yaptığı devrimler hakkında her sene konferanslar vermek üzere 1935 yılında Sorbon Üniversitesi'nde Türk Tetkik Merkezi kurulmuştur (Cumhuriyet, 20 Şubat 1935). Aynı yıl konferans vermek üzere davet edilenler arasında Fuad Köprülü de vardır. 1935'te Bakanlar Kurulu kararıyla kendisine yeniden siyasî pasaport verilen Köprülü, davet edildiği Sorbon Üniversitesi'ne, OsmanlıDevleti'nin Kuruluşu ile ilgili bir konferans vermek için gitmiştir (BCA. 30.18.1.2.52.13.3). Burada Fransızca olarak sunduğu üç konferans, 1935'te *Les origines de l'Empire ottoman* adıyla basılmıştır. Müzeler Müdürü Hamit Zübeyir Koşay ile birlikte 28 Ağustos-4 Eylül 1938 tarihlerinde Zürih'te düzenlenen 8. Beynelmilel Tarihi İlimler Kongresi'ne katılan Köprülü (BCA. 30.18.1.2.83.47.14), 5-10 Eylül 1938 tarihleri arasında Brüksel'de toplanan Uluslararası 20. Müsteşrikler Kongresi'nde Türkiye'yi temsilen bulunmuştur (BCA. 30.18.1.2.84.75.1). 23-32 Temmuz 1948 tarihleri arasında Paris'te toplanan 21. Uluslararası Şarkiyatçılar Kongresi'ne Türkiye'yi temsilen katılmıştır (BCA. 30.18.1.2.116.46.9). Köprülü davet üzerine katıldığı bu kongrelerde genç Türkiye Cumhuriyeti'ni temsil etmesinin yanısıra çeşitli konularda tebliğler de sunarak Türkiye'nin ilim alanında saygınlığının artmasını sağlamıştır (Köymen 1981b: 15).

Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar ve onu takip eden verimli çalışmalarının ona kazandırdığı uluslararası şöhret, pek çok yabancı akademik kuruluş tarafından verilen ilmi payelerle de taçlandırılmıştır. 1925 yılında Barthold'un tavassutuyla Sovyet İlimler Akademisi muhabir üyesi ve Macaristan Akademisi muhabir üyesi seçilmiştir. Ancak giderek akademik bağımsızlığını yitiren ve komünist propagandanın merkezi hâline gelen Sovyet Akademisi, 1948 yılında onu üyelikten çıkarmıştır. 1927'de Heidelberg Üniversitesi tarafından kendisine fahrî felsefe doktoru unvanı verilmiştir. 1929'da Çekoslovak Şark Cemiyeti muhabir üyeliğine atanmıştır. 1930 yılında Almanya Arkeoloji Cemiyeti üyesi olmuştur (Cumhuriyet, 29 Ocak 1930). 1937 yılında Atina Üniversitesi ve 1939 yılında Sorbonne Üniversitesi taraflarından kendisine fahri doktora payesi verilmiştir. 1939'da Macar İlimler Akademisi muhabir üyeliğine seçilmiş; 1964'te ise bu üyeliği şeref üyeliğine yükseltilmiştir. 1940'ta Amerikan Şark Cemiyeti fahrî üyesi olan Köprülü, 1947'de bu cemiyetin şeref üyeliğiyle onurlandırılmıştır. 1956 yılında Karaçi Üniversitesi tarafından fahrî hukuk doktorluğu unvanına layık görülmüştür. 1958-1959 yılları arasında Ford Vakfı ve Harvard Üniversitesi'nin davetiyle Harvard ve Columbia Üniversitelerinin Yakın ve Ortadoğu Dilleri Enstitüsü'nde çeşitli konferanslar vermek üzere Amerika'ya gitmiş; burada bulunduğu sırada Amerikan Tarih Cemiyeti şeref üyeliği paye-

sini almıştır. 1964'te Londra School of Oriental and African Studies'in muhabir üyeliğine seçilmiştir. Ömer Faruk Akün, bu üyeliğin 1960'tan bu yana siyasî hayatın sarsıntılarına ve çeşitli haksızlıklara hedef olan Köprülü'nün hatırını almak amacıyla verildiğini yazmaktadır (Akün 2003: 477; Köprülü'nün akademik faaliyetleri ve üyelikleri için bk. Palabıyık 2005: 109-111).

Çok genç yaşında bilimsel çalışmalar ortaya koyan ve Batı'daki akademik çevrelerde şöhret kazanan Köprülü'ye göre, "geçmişteki kültür hayatının ve kurumların aydındınlatılması ülkede sosyal bilimlerin yaratıcı orijinal bir araştırma devresine girmesini mümkün kılacak ve hakiki Türk rönesansını yaratacaktır. O Türkleri Batının yüksek kültüre sahip milletleri seviyesine ulaştıracak biricik aracın, yaratıcı Batı ilim zihniyetinin önemini derinden kavramış ve bu zihniyetin Türkiye'ye yerleşmesinde büyük hizmetleri olmuştur." (İnalcık 1968: 294) II. Dünya Savaşı yıllarında yazdığı şu cümleler ondaki fikri entelektüel dönüşümü göstermesi bakımından anlamlıdır:

"Ben ilme ve insanlığın iyiye, doğruya gittiğine inananlardanım. Bundan otuz sene önce olduğu gibi bugün de insaniyetçi Türk nasyonalizminin heyecanını kalbimde ve kafamda taşıyorum. Ancak tarihi gerçeği ararken herşeyden önce bilimsel bir hakikatin hizmetkarı olduğumu unutmam. Daima tekrar ettiğim gibi Türk milletinin dünya tarihindeki büyük rolünü bugünkü ilim zihniyetiyle objektif olarak ortaya koyabildiğimiz zaman dünya ilim âleminin bunu kolaylıkla kabul edeceğine kadar kesin ise bunun Türk milletine en büyük bir hizmet olacağı da o derece kesindir." (İnalcık 1968: 294)

VI. Fuad Köprülü'nün Siyasi Hayatı

Fuad Köprülü'nün siyasete olan ilgisi çok genç yaşlarında başlamıştır. I. Dünya Savaşı'nın henüz devam ettiği sıralarda siyasete girme teşebbüsünde bulunmuştur. Savaş sırasında İttihat ve Terakki Partisi'nden milletvekili olmak istemiş; Ziya Gökalp ve Ömer Seyfettin onun bu arzusunu parti genel sekreteri Mithat Şükrü Bleda'ya söylemişler, o bunu Talat Paşa'ya iletmiştir. Talat Paşa, "O daha gençtir, ilim ile meşgul olsun, hem ihtirası büyük, siyasete girerse isteklerinin sonu gelmeyeceği için başı derde girer" diye bu isteğe olumsuz cevap vermiştir (Baban 1970: 343). Paşa'nın bu olumsuz cevabı hiç kuşkusuz Türkiye'de sosyal bilimler için büyük bir kazanım olmuş; kendini akademiye adayan Köprülü, bilime duyduğu aşk ve idealizmi ile büyük şöhret kazanmıştır.

Köprülü, 1930'lu yılların başında Edebiyat Fakültesi dekanı İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun milletvekili olması dolayısıyla bir ankete verdiği cevapta profesörlerin kendilerini yalnızca ilme ve üniversiteye adamaları gerektiğine inandığını söylemiştir (Cumhuriyet 17 Ekim 1930). Bu dönemde idealizmini koruyan, ilim ve ihtisaslaşmanın gerekliliğini vurgulayan Köprülü, üniversite hocalığı görevini sürdürmekte ve akademik çalışmalarda bulunmaktadır. Kimi zaman uyuşmazlıklar bulunsa da, Cumhuriyetin ilk yıllarında yeni devletin kültür politikalarıyla paralel birtakım çalışmaları ve kurumsal faaliyetleri dikkat çekmektedir. 11 Mart 1935 tarihinde, Türkçülük fikrinin öncülerinden Yusuf Akçura'nın ölümüyle ondan boşalan Kars milletvekilliğine, Atatürk'ün telkinleriyle Köprülü getirilmiştir (BCA. 30.10.0.0.75.493.11). Bu onun siyasî hayatı için bir başlangıç sayılabilir. 14 Haziran 1935'de mazbatasını alarak *saylav* olan Köprülü'nün siyasî hayatının bu döneminde aktif olmadığı; yeni devletin kültür politikalarının tespitinde önemli görevler üstlendiği, İstanbul ve Ankara'daki üniversitelerde hocalık görevini sürdürdüğü ve 1936-1941 yılları arasında Halkevleri'nin merkezi yayın organı Ülkü Dergisi'nin direktörü olduğu görülmektedir. Atatürk'ün milletvekiliği yaptığı Yusuf Hikmet, Şemsettin Günaltay, İbrahim Necmi Dilmen, Besim Atalay, Hasan Reşit Tankut, Nazım Hikmet Onat ve Fuat Köprülü isimleri daha ziyade üniversitede değerlendirmiş ve sözü geçen isimlere ders başına 15 lira ücret verilmesini kabul etmiştir (BCA. 30.18.1.2.70.97.15). Bunun yanında Siyasal Bilgiler'de okuttuğu Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi dersi için de ders başına 10 lira ücret almıştır (BCA. 30.18.1.2.71.4.9). Üstlendiği çeşitli görevler nedeniyle 1935 yılından itibaren Köprülü'nün hayatında, İstanbul-Ankara arasında mekik dokuyan ve yoğun mesai gerektiren bir süreç başlamıştır.

Bütün bunlara rağmen Köprülü'nün hayatının en verimli dönemlerinden birini de 1935-1945 yılları arası oluşturmaktadır. Paris'te Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşuna ilişkin verdiği konferanslar*Les Origines de l'Empire Ottoman* (1935) adıyla neşredilmiş; aynı tarihte *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*'ni yayınlamaya başlamıştır. 1939'da Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası'nın ikinci sayısını çıkarmıştır. 1941 yılında, inceleme ve çözümlemeleri içereceği düşüncesiyle 1. cildini sonraya bıraktığı *Türk Saz Şairleri* adlı eserinin 2 ve 3. ciltlerini yayınlamıştır. 1941 yılından başlayarak Türk Hukuk Kurumu bünyesinde kurulan üç serbest kürsüden biri olan Hukuk Tarihi'nde konferanslar vermiştir (Cumhuriyet, 2 Aralık 1941). Bu kurumun başkanı Refik Şevket İnce'nin desteğiyle *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*'ni yayınlamıştır. Söz konusu dergi ancak bir sayı çıkabilmiştir. Ancak bu dönemde asıl

önemli mesaisini *Belleten*, *Vakıflar Dergisi*'ndeki makaleleri ile bilhassa *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı hacimli maddeler teşkil etmektedir. 1940 yılında *Encyclopédie de l'Islam* (*Encyclopedia of Islam*)'ın tercümesi, düzenlenmesi ve yeni maddelerin eklenmesiyle Türkçe'sinin hazırlanması teşebbüsünde bulunulmuştur. Köprülü, bu amaçla oluşturulan komisyonun dışında bırakılmak istenmiştir. Ancak ansiklopedinin başına getirilen Abdülhak Adnan Adıvar, bu teşebbüsleri boşa çıkartarak onun yardımını sağlamayı başarmıştır (Akün 2003: 478). Köprülü'nün bu ansiklopediye yazdığı Aruz, Çağatay Edebiyatı, Fıkıh gibi maddeler bugün de değerini koruyan ve bir kitap oluşturabilecek nitelikte önemli çalışmalardır.

Mustafa Kemal Atatürk, üniversite hocalarını, daha verimli çalışabilmeleri için milletvekili atamış ve meclise devamlarından ziyade bilimsel faaliyetlerde bulunmalarını istemiştir. Ancak Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel, hocaları bu iki vazifeden birini seçmek zorunda bırakmıştır. Yusuf Kemal Tengirşek, Mahmud Esad Bozkurt, Hasan Saka, Yusuf Ziya Özek, Besim Atalay, Hasan Reşid Tankut, İbrahim Necmi Dilmen, Naim Hazım Onat, Şemseddin Günaltay ve Fuad Köprülü bu durumdan etkilenenler arasındadır. Yücel önce profesörlerin hem İstanbul hemde Ankara'da ders vermelerini yasaklamış ve birini tercih etmek zorunda bırakmıştır. Ardından ikinci bir emirle meclisteki profesörlerin milletvekilliği ya da üniversite öğretim üyeliğinden birini tercih etmeleri gerektiğini vurgulamıştır (Köymen 1981b: 14). Köprülü seçimini milletvekilliğinden yana kullanmıştır. 14 Şubat 1941'de Mükrimin Halil Yinanç, Hilmi Ziya Ülken, Ali Nihad Tarlan, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Ömer Lütfi Barkan gibi doçentlerin Milli Eğitim Bakanlığı'nın kararıyla profesör oldukları düşünülürse İstanbul Üniversitesi'nde Köprülü'nün bir vesileyle eğitiminden geçmiş güçlü isimler bulunmaktadır. 1941 yılında İstanbul Üniversitesi'nden ayrılmıştır. Bununla birlikte Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi'ndeki hocalığına bir süre daha devam etmiştir. Kısa bir süre sonra eğitim hayatından çekilerek milletvekilliğini tercih etmiştir. 1945'ten sonra siyasette daha aktif rol oynamaya başlamıştır.

Köprülü'yü siyasete çeken etkenlerin başında II. Dünya Savaşı'nda ülkenin içinde bulunduğu durum gelmektedir. Tek parti ve otoriter yönetime karşı cephe almıştır. Savaş ile birlikte Almanya ve İtalya'da otoriter yönetimlerin yıkılacağının anlaşılması ve liberal-demokrat kanadın zaferi, Türkiye'yi de bir değişime zorlamıştır. İsmet İnönü'nün 1 Kasım 1945'te Meclis'in açılışı nedeniyle gerçekleştirdiği tarihi nutkunda, siyasal sistemdeki eksikliklere ve muhalefet partilerinin yokluğuna dikkat çekmiş; değişen koşullar karşısında tek partili sistemde düzenlemeler yapılması gerektiğini vurgulamıştır:

"Türkiye Cumhuriyeti, yirminci asırda, önceden kimsenin hiç ihtimal veremeyeceği ve tahmin edemeyeceği biçimde kurulmuş büyük ve kıymetli bir eserdir. Her manasıyla bir Ortaçağ kurumu olan imparatorluktan modern, medenî ve bütün insanlık prensiplerini temel tutan bir Cumhuriyet doğmuştur. Devletin karakterinin, bu kadar büyük değişiklikleri meydana getirebilmek için devrimci olması zorunludur. Bunun yanında temel olarak Cumhuriyetin bir halk idaresi olarak kuruluşu, yani demokratik karakteri esas tutulmuştur... Demokratik karakter bütün Cumhuriyet devrinde prensip olarak muhafaza olunmuştur. Diktatörlük, prensip olarak hiçbir zaman kabul olunmadıktan başka, zararlı ve Türk milletine yakışmaz olarak daima itham edilmiştir... Bizim tek eksiğimiz, hükümet partisinin karşısında bir parti bulunmamasıdır... Fakat memleketin ihtiyaçları sevkiyle, hürriyet ve demokrasi havasının doğal olarak işlemesi sayesinde, başka siyasî partinin de kurulması mümkün olacaktır." ("Millî Şefin Tarihi Nutku", Cumhuriyet, 2 Kasım 1945). İnönü'nün bu nutku, parlamento içi ve dışında muhalif gruplara büyük cesaret vermiş ve yeni oluşumlara yol açmıştır. Örneğin kurulan ilk parti, kurucuları arasında İstanbullu sanayici Nuri Demirağ, Cevat Rifat Atilhan ve Birinci Meclis'te Atatürk'e muhalif grup arasında yer alan Hüseyin Avni Ulaş'ın *Millî Kalkınma Partisi* olmuştur (Tunaya 1995: 638-645).

Türk Demokrasi tarihinin en önemli olaylarından biri, hiç kuşkusuz Demokrat Parti'nin kuruluşudur. CHP içindeki muhalif kanat, Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu'na ilişkin görüşmelerde belirgin bir şekil almıştır. Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu tasarısı sırasında ortaya çıkan muhalefet hareketi, 29 Mayıs 1945 tarihinde gerçekleşen bütçe görüşmelerinde somutlaşmıştır. Sözü edilen tarihte Saraçoğlu hükümetinin meclisten güven oyu istemesi sırasında Emin Sazak, Refik Koraltan, Celal Bayar, Fuad Köprülü, Hikmet Bayur, Adnan Menderes kırmızı oy (ret oyu) vermişlerdir (Cumhuriyet, 30 Mayıs 1945). Kamuoyunda büyük yankı bulan bu olaydan çok kısa bir süre sonra, 7 Haziran 1945'te Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuad Köprülü ve Refik Koraltan imzalı Dörtlü Takrir, CHP Meclis Grubu Başkanlığına sunulmuştur.

Dörtlü Takrir'in 12 Haziran 1945 tarihinde parti grubunda görüşülerek reddedilmesinden sonra Adnan Menderes ve Fuad Köprülü'nün basın aracılığıyla CHP'ye yönelik eleştirilerini kamuoyuna duyurmaları, parti disiplinini bozmak olarak değerlendirilmiştir. Yazılı savunmalarında hareket tarzlarını parti tüzüğü hükümlerine ve programına aykırı bulmadıklarını, aksine bunun memleket ve partinin yüksek menfaatlerine uygun olduğunu; demokratik bir

ruhla parti idaresinin ıslahını amaçlayan fikir ve kanaatlerini ilk önce parti grubunda, sonra meclis ve nihayet kamuoyunda açıklamalarının partinin ilkelerinyle çatışmadığını ileri sürmüşlerdir. CHP, parti programına uygun olmayan bir fikir ve içtidadın takip ve müdafaasını herhangi bir vatandaşın açık bir hakkı olarak değerlendirmesine karşılık, parti ilke ve programını benimseyerek partili milletvekili seçilenlerin, partiden çekilmeden onun tüzük ve ilkelerine aykırı davranmalarını kötü niyet ve partiye karşı sistemli bir siyasî mücadele olarak görmüş; 21 Eylül 1945'te Menderes ve Köprülü'nün partiden ihraçlarına karar vermiştir (BCA. 490.1.5.27.17; Cumhuriyet, 23 Eylül 1945). Ardından söz konusu ihraçları parti tüzüğüne aykırı bulan Refik Koraltan da ihraç edilmiştir. Celal Bayar da Meclis'teki görevinden istifa etmiş ve 1 Aralık 1945'te partiden ayrılmıştır (Ahmad 1996: 26).

Daha sonra bu isimler biraraya gelerek parti kurmak ve bir parti tüzüğü hazırlamak için çalışmışlardır. İlk tüzüğü ve programı Kemalizmin altı umdesinin yeni ve farklı bir yorumlamasına dayanan parti, 7 Ocak 1946 tarihinde Demokrat Parti adıyla kurulmuştur. Birçok kere partinin programını kendisinin hazırladığını ileri sürmüştür (Cumhuriyet, 14 Ocak 1962). Köprülü, kurucularından olduğu ve programının hazırlanmasında aktif rol aldığı partinin uluslararası şöhrete ve akademik çevrelerde saygın konuma sahip önemli bir ismidir. O, Cumhuriyetin aşırı Batılılaşma politikalarına karşı çıkan, tarihsel süreklilik ve geleneği vurgulayan, bu niteliğiyle muhafazakâr tabana seslenen siyasî aktörüdür. 1946 seçimlerinde Arapça ezanın tekrar okunacağına dair söylemi ilk defa Köprülü dile getirmiştir (Asılsoy 2008: 85-86). Bunun yanında Vatan, Kudret ve Kuvvet gibi dergilerde kalema aldığı siyasî yazılarıyla da Demokrat Parti'nin ideolojisini şekillendirmiştir. 1948 yılında Alman yanlısı politika izlediği ve Nasyonal Sosyalizmi desteklediği iddiasıyla Rusya Bilimler Akademisi üyeliğinden çıkarılmıştır (Cumhuriyet, 13 Şubat 1948).

Demokrat Parti'nin 1950 genel seçimlerini kazanarak iktidara gelmesiyle Köprülü, Dışişleri Bakanlığı ve Başbakan Yardımcılığı gibi görevlerde bulunmuştur. Ancak onun başbakan olma beklentisi içinde olduğu anlaşılmaktadır. Celal Bayar'ın siyasette ve kamuoyunda önemli bir figür olan Köprülü yerine Başbakanlığa Adnan Menderes'i uygun görmesi, onda bir hayal kırıklığı yaratmıştır. Nitekim Ahmet Emin Yalman'la yaptığı bir konuşmada bu duygularını şu sözlerle ifade etmiştir: "Ben ilim adamıyım. Makamda gözüm yok, fakat en münasibi, Başbakanlığa bir müddet için benim geçmem ve Adnan Menderes'i yetiştirmemdi. Mademki böyle olmadı, bana Dışişleri Bakanlığı ile beraber hiç olmazsa Parti Başkanlığı da verilmeliydi." (Yalman 1970: 220)

Ömer Faruk Akün'ün ileri sürdüğü gbi, ilim adamı mizacıyla politika hayatı bağdaşmayan Köprülü, Demokrat Parti'nin iktidarı döneminde parti içinde baş gösteren nüfuz mücadelelerinden derin bir biçimde etkilenmiş; Celal Bayar ve Adnan Menderes kliğinin arasında kalmıştır. Menderes'in önceleri Bayar'a karşı bir güç dengesi olarak gördüğü Köprülü, 1953'ten sonra istenmeyen adama dönüşmüştür. Demokrat Parti'nin 4. Kabinesi sırasında Köprülü'ye yönelik rahatsızlıklar daha belirgin bir hal almaya başlamıştır. CHP ve İnönü ile yakın temasları, hükümeti ve Menderes'i rahatsız etmiş; Başbakan ve çevresi, Köprülü'ye karşı saygısız bir tavır takınmaya başlamışlardır. Nadir Nadi, Menderes'in kendisinden yaşça büyük Köprülü'yü kaç defa gözlerinin önünde azarladığını yazmıştır. 1955 yılında Devlet bakanı, başbakan yardımcılığı ve dışişleri bakanlığı gibi görevleri sürdürmüşse de 1956 yılında oğlu Orhan Köprülü ile Mükerrem Sarol arasında geçen İstanbul il başkanlığı yarışı, Köprülü'nün dışişleri bakanlığından ve yaklaşık bir sene sonra da partiden istifasını hızlandıran süreci ateşlemiştir (Milliyet 20 Haziran 1956; Milliyet 08 Eylül 1957; Asılsoy 2008: 93).

Köprülü, 1957 seçimlerinde kurucusu olduğu Demokrat Parti yerine Hürriyet Partisi'ni (Hür Parti) desteklemiştir. Gazetelerde onun Hür Partiye geçeceğine dair haberler çıkmış ancak o bu haberleri yalanlamıştır (Milliyet 10 Temmuz 1957; Milliyet 12 Eylül 1958).1958 yılında Harvard Üniversitesi'nden aldığı bir davet üzerine bir yıl süreyle araştırmalarda bulunmak ve konferanslar vermek amacıyla Amerika'ya gitmiştir. Bu süre bir yıl daha uzatılmak istenmişse de kabul etmemiş; 2 Temmuz 1959'da yurda dönmüştür (Cumhuriyet, 3 Temmuz 1959). Bu tarihten itibaren onu Demokrat Parti aleyhine oluşturulan ve CHP tarafından desteklenen Millî Muhalefet hareketi içinde görmek mümkündür. Demokrat Parti'nin davaları ile isminden başka ilgisi kalmadığını iddia eden Köprülü, CHP'ye geçmeyeceğini, siyasi mücadelesine Millî Muhalefet saflarında devam edeceğini kamuoyuna açıklamıştır (Cumhuriyet, 8 Nisan 1960; Milliyet 09 Nisan 1960). CHP ile dolaylı ilişkisi bulunan bu hareket, CHP'nin desteğiyle yurdun çeşitli yerlerini dolaşarak Demokrat Parti aleyhine kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır. Bu hareketin en ateşli hatiplerinden olan Köprülü, bu harekette yer alışını şu cümlelerle anlatmaktadır: "Demokrat Parti vaadettiklerini yerine getirememiş, bilakis aksi bir istikamet tutarak yolunu şaşırmış ve memleketi ıstıraba sevketmiştir. Biz DP'yi bunun için kurmamıştık. Biz memleketi hürriyet ve demokrasi nimetleriyle yaşatmak isterken, bilakis

memleketi hürriyet ve demokrasi nimetlerinden mahrum ettik. İşte bu kötü zihniyeti yıkmak için DP'den ayrılıp CHP'nin mücadelesini desteklemeye karar verdim." (Cumhuriyet, 12 Nisan 1960). Demokrat Parti'ye karşı "muhalefet bülbülü"ne dönüşen Köprülü, eski demokratları Allah rızası için CHP'ye ve muhalefet cephesine davet etmiştir (Cumhuriyet, 17 Nisan 1960).

1960 askeri darbesinden sonra Yassıada Mahkemelerinde 6-7 Eylül olaylarında rolü bulunduğu gerekçesiyle tutuklanmıştır. Bu sırada hayatında en büyük destekçisi olan annesi Hatice Hanım vefat etmiştir (27 Ağustos 1960). Söz konusu olaylara karışmadığını iddia eden Köprülü, Menderes'in Kıbrıs fatihi olmak amacıyla bu olayları tertip ettirdiğini, o dönem başbakan olması ve bütün nüfuzu elinde toplaması nedeniyle tertipçinin Başbakan Menderes olduğunu ileri sürmüştür (Cumhuriyet, 2 Kasım 1960). Köprülü'nün avukatı Hikmet Tunger, "senelerce karşı karşıya mücadele ettiğimiz insanlarla yan yana oturmanın azabı içinde size hesap vermenin zevkini tadacağız" cümleleriyle Demokrat Parti mensuplarına yönelik darbenin yanlısı olduklarını açıkça ifade etmiştir (Cumhuriyet 13 Aralık 1960). Yassıada'da dört ay tutuklu kalan Köprülü'nün serbest bırakılması için bir grup Amerikalı akademisyen Milli Birlik Komitesine mektup göndererek Türk kanunlarına ve adalete inandıklarını ifade etmişlerdir. Dört aylık mahkumiyetin ardından 5 Ocak 1961 tarihinde suçsuz olduğu anlaşılarak beraat etmiştir.

Devrimden sonra ilan edilen ve yaklaşık 19 ay süren sıkıyönetimin kalkmasından sonra kendilerine 1946 demokratları adını veren bir grup, Köprülü'yle temasa geçerek ona yeni bir parti kurmasını önermişlerdir (Cumhuriyet, 23 Kasım 1961). Başlangıçta yeni partinin adı Sosyal Demokrat Parti olarak düşünülmüştür (Cumhuriyet, 1 Aralık 1961; 5 Aralık 1961). Daha sonra "yeni" kelimesi üzerinde uzlaşılmış ve 18 Aralık 1961 tarihinde Köprülü, 16 arkadaşıyla birlikte Yeni Demokrat Parti'yi kurmuştur. Kuruluş aşamasında gazetelere verdiği demeçlere bakılırsa partinin devletçiliğe karşı olduğu ve yeni partinin de buna göre şekilleneceği anlaşılmaktadır. Eski Demokrat Parti tüzüğünü zamanın şartlarına göre değiştirdiğini ileri süren Köprülü, yeni partinin tam liberal ve muhafazakar olacağını, devletin masraflı ve israflı işletmecilik yapmasının sakıncalı olduğunu söylemiştir (Milliyet 07 Aralık 1961). Ancak Millî Birlik Komitesi'nin 29.11.1960 tarihli kararında ve yeni anayasanın geçici 4. maddesinde yer alan Türkiye'de hiçbir siyasî kuruluş demokrat kelimesini kullanmayacaktır kararına aykırı hareket etmekten çeşitli kereler yargılanmıştır. Köprülü'nün bu dönemdeki siyaseti tutarsızlıklarla doludur. Parti kuracağı

iddiasıyla Yassıada'ya gönderildiğini, Demokrat Parti'yi kendisinin kurduğunu ve 1954 yılına kadar yönettiğini, söz konusu partiyi yeniden kurma hakkının kendisinde bulunduğunu iddia etmiştir (Cumhuriyet, 1 Aralık 1961; 14 Ocak 1962;29 Ekim 1963). 27 Mayıs'ı eleştiren bir tavır sergilemiştir. Köprülü, yeni partisinin kurucusu olduğu Demokrat Parti'nin bir devamı olabileceğini düşünmüş ve böylece kitleleri peşinden sürükleyeceğini düşünmüş olmalıdır. Ancak Demokrat Parti'ye karşı tutumu ve CHP saflarında yer alarak kurucusu olduğu partiye karşı başlattığı seferberlik kamuoyundan hoş karşılanmamıştır. Nitekim Demokrat Parti Genel Kurulu Teşkilatlandırma Başkanı Semih Gürsoy, "Demokrat Parti'den istifa etmiş, sonra CHP'nin kervanına geçmiş, bayraktarlığını yapmış bir insandır. Muhterem hocamın kurduğu parti Demokrat Partilileri toplayacak parti değildir." sözleriyle onun bu tutumunu nazikçe eleştirmiştir (Cumhuriyet, 23 Ocak 1962). Nitekim siyasî hayatta fazla karşılık bulamayan Yeni Demokrat Parti kendini feshetmiş; yeni bir hayat hamlesi, şahlanış umuduyla benimsenen kırat amblemi Adalet Partisi'ne devredilmiştir.

Siyasi hayatta yaşadığı hayal kırıklığıyla asıl mesleğine geri dönen, bilim adamlığı kisvesini yeniden giyen Köprülü, 1962 yılından itibaren kendisini yarım kalmış eserlerini tamamlamaya, eski harflerle neşredilmiş eserlerinin yeniden basılmasına adamıştır. *Türk Saz Şairleri Antolojisi*'nin birinci cildini tamamlamış; Nâmık Kemal'in *Renan Müdafaanâmesi*'ni neşretmiştir. 1964 Ağustosunda kaleme aldığı "Orta Asya Türk Dervişliği Hakkında Bazı Notlar", onun son bilimsel çalışması olmuştur. Fevziye Abdullah Tansel'in yakın zamanlarda neşredilen anıları, onun bu yoğun temposu hakkında fikirler vermektedir.

15 Ekim 1965 tarihinde Ankara'da Atatürk Bulvarı'nda geçirdiği bir trafik kazası sonucunda sol kalça kemiğiyle bacağı kırılmış ve Numune Hastanesi'ne kaldırılmıştır. Ancak bakımındaki bazı hata ve ihmaller nedeniyle 1966 Haziran ayı başlarında İstanbul'a getirilmiştir. Hastalığının ilerlemesi üzerine Baltalimanı Hastahanesi'ne kaldırılan Köprülü, 28 Haziran 1966'da, 76 yaşında vefat etmiştir.[13] 1 Temmuz Cuma günü Beyazıt Camii'nden kaldırılan naaşı, İstanbul Üniversitesi merkez binasında yapılan törenin ardından Sultan Mahmud Türbesi karşısındaki Köprülü aile mezarlığına defnedilmiştir.

13 F. A. Tansel'in günlüklerinde Köprülü'nün son günlerine ilişkin detaylı bilgi bulunmaktadır. Berktaş vd. 2011: 21-47.

KAYNAKLAR

I. Arşiv Kaynakları

A. Başbakanlık Osmanlı Arşivi

BOA.DH.SAİDd. 83/289; 2/294

BOA. MF. MKT 1221/25; 1191/51; 1205/39; 1225/87.

BOA. MV 239/22; 224/86

BOA, Y.EE, 39/5

B. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi

BCA. 30.10.0.0.75.493.11; BCA. 30.11.1.0.14.24.21; BCA. 30.11.1.0.4.9.8; BCA. 30.11.1.0.40.16.11; BCA. 30.18.1.1.11.55.4; BCA. 30.18.1.1.15.49.1; BCA. 30.18.1.1.17.91.9; BCA. 30.18.1.1.7.33.9; BCA. 30.18.1.2.116.46.9; BCA. 30.18.1.2.52.13.3; BCA. 30.18.1.2.70.97.15; BCA. 30.18.1.2.71.4.9; BCA. 30.18.1.2.83.47.14; BCA. 30.18.1.2.84.75.1; BCA. 30.18.1.2.48.65.1; BCA. 490.1.0.0.4.18..4; BCA. 490.1.5.27.17

II. Gazeteler (Haber niteliğindeki yazıların tarihleri metin içerisinde verilmiştir)

Cumhuriyet

Milliyet

Yeni Şafak

III. Kitaplar ve Makaleler[14*]

"Millî Şefin Tarihi Nutku", *Cumhuriyet*, 2 Kasım 1945.

"Münakaşalı Dil Konferansı", *Cumhuriyet*, 31 Mart 1933.

A. İrfan (1329), "Anadolu'da Yaya Seyahati Hatıraları", *Tasvir-i Efkâr*, 14 Eylül 1329, s.3.

Ahmad Feroz (1996), *Demokrasi Sürecinde Türkiye: 1945-1980*, İstanbul: Hil Yayın.

Ahmed Hâşim (1326), "Mütalaa-i Edebiyye: Rûh-ı bî-kayd Fırsatıyla", *Servet-i Fünûn*, XXXVIII/981 (11 Mart 1326), ss. 291-294.

14 * Köprülü'nün temel eserleri metin içerisinde verilmiştir.

Ahmed Hikmet (1327), “Dilimiz”, *Türk Derneği*, 1, ss. 20-24.

Akçuraoğlu Yusuf (1329), “Halka”, *Halka Doğru*, I/22 (5 Eylül 1329), ss. 169-172.

Akçuraoğlu Yusuf (1340), “Gökalp Ziya Bey”, *Türk Yurdu*, I/3 (Kanunıevvel 1340), ss. 156-162.

Akçuraoğlu Yusuf (1902), “Şark Meselesine Dair 3”, *Şûrâ-yı Ümmet*, 19 (31 Kanûnıevvel 1902).

Akçuraoğlu Yusuf (1904). “Üç Tarz-ı Siyâset 2”, *Türk* (28 Nisan 1904).

Akçuraoğlu Yusuf (1906), *Ulûm ve Tarih*, Kazan: Maarif Kütübhanesi.

Akçuraoğlu Yusuf (2009), *Türk Yılı 1928*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Akün Ömer Faruk (2003), “Mehmed Fuad Köprülü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 28, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, ss. 471-486.

Akyüz Kenan (t.y.), *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri: 1860-1923*, İstanbul: İnkıllap Kitabevi.

Algar Hamid (1973), *Mirza Malkum Khan: A Study in the History of Iranian Modernism*, Berkeley: University of California Press.

Ali Cânib, “Musahabe-i Edebiyye: Fecr-i Âti ve Muârızîni”, *Servet-i Fünûn*, XXXVIII/988 (29 Nisan 1326), ss. 407-410.

Ali Emirî (1334a), “Bir Hicv Münasebetiyle Serlavhasıyla 44 Satılı Yeni Mecmua’daki Makaleye Cevap”, *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, I/3 (31 Mayıs 1334): 52-66.

Ali Emirî (1334b), “Mudhike”, *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, I/4 (30 Haziran 1334): 73-81.

Ali Emirî (1334c), “Mekteb-i İdâdî Talebe-i Sâbıkasından, Sâbık Köprülüzâde Fuad Beyin Evvelâ 6949 Numaralı İkdâm Gazetesinde ve Sonra da 46 Sayılı Yeni Mecmua’da Neşreylediği ‘Fâtih Devrinde Edebî Hayat’ Makalesi Hakkında Dördüncü Nüshamızdan Mâba’d”, *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, I/6 (31 Ağustos 1334): 109-116.

Ali Emirî (1334d), “Sâbık Köprülüzâde Fuad Bey hakkında Bir Vesika-i Mühimme”, *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, I/6 (31 Ağustos 1334): 116-118.

Âlimcân Şeref (1926), *Harflerimizin Müdafaası: Bakü Türkiyât Kongresi’nde Kazan Murahhası Âlimcân Şeref Bey Tarafından Okunan Rapor* (çev. Abdullah Battal), İstanbul: Yeni Matbaa.

Arar Masami (1994), *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Armağan Mustafa (1999), "Köprülü Harf İnkılabına Nasıl İkna Edildi?", *Yeni Şafak*, (5 Haziran 1999).

ASLANTAŞ Selim (1998), *II. Meşrutiyet Dönemi Türkçü Tarih Anlayışının Bir Sözcüsü Olarak Millî Tetebbûlar Mecmûası*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1997), Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

Baban Cihad (1970), *Politika Galerisi: Büstler ve Portreler*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Babanzâde Ahmed Naim (1330), "İslâm'da Dava-yı Kavmiyet", *Sebilürreşad*, XII/293 (10 Nisan 1330), ss. 114-128.

BABINGER Franz (1922), "Der Islam in Kleinasien: Neue Wege der Islamforschung", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 76, pp. 126-152.

Banarlı Nihad Sami (1966), "Köprülü'nün Hayatından Çizgiler", *Türk Kültürü*, IV/47 (Eylül), ss. 960-968.

Behar Büşra Ersanlı (1992), *İktidar ve Tarih: Türkiye'de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İstanbul: AFA Yayınları.

Berger Stefan vd. (ed.) (2010), *Nationalizing the Past: Historians as Nation Builders in Modern Europe*, New York: Palgrave Macmillan.

Berkes Niyazi (1936), "Sociology in Turkey", *American Journal of Sociology*, XLII/2, pp. 238-246.

Berkes Niyazi (1954), "Ziya Gokalp: His Contribution to Turkish Nationalism", *The Middle East Journal*, VIII/5, pp.375-390.

Berktaş Zeynep S.- Asiye Y. Yıldırım (2011), *Ay Dolanır Günler Geçer: Fevziye Abdullah Tansel'in Günlükleri*, İstanbul Dergah Yayınları.

Berktay Halil (1983), *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Berktay Halil (1991), "Dört Tarihçinin Sosyal Portresi", *Toplum ve Bilim*, 54, ss. 19-45.

Birinci Necat (1985), "Atatürk'ün Emri İle Kurulmuş Bir İlim Yuvası: Türkiyat Enstitüsü", *Türk Dili*, XLIX/403 (Temmuz 1985), s.577-585.

Bursalı Mehmed Tahir (1330), “Bilgi Derneği: Türkiyat Şubesi”, *Bilgi Mecmuası*, I/6 (Nisan 1330), ss. 658-660.

Caferoğlu Ahmet (1966), “Bilinmeyen Tarafları İle Üstad Fuad Köprülü”, *Türk Kültürü*, IV/47 (Eylül), ss. 943-947.

Caferoğlu Ahmet (1969), “Hakiki Köprülü”, *Türkiyat Mecmuası*, XV (1969), s. 1-10.

Celâl Sâhir (1913). “Türk Derneği’nin İhyâsı”, *Tasvîr-i Efkâr*, 3 Haziran 1913.

Çankaya Mücellitoğlu Ali (1954), *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler I: Tarihçe (1859-1949)*, Ankara: Örnek Matbaası.

Deringil Selim (2004), *The Well- The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, London: I.B. Tauris.

Dumont Paul (1974), “La revue Türk Yurdu et les musulmans de l’Empire russe, 1911-1914”, *Cahiers du monde russe et soviétique*, XV/3-4, s.315-331.

Duru Kâzım Nami (1949), *Ziya Gökalp*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Erdican Ali Galip (1974), *Mehmet Fuat Köprülü: A Study of his Contribution to Cultural Reform in Modern Turkey*, İstanbul: Redhouse Press.

Erişirgil M. Emin (1951), *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Es Hikmet Feridun (1939), “Sorbon Üniversitesi’ne Türk Bayrağını Çektiren Adam”, *Yedigün*, 5 Aralık 1939.

Fâzıl Ahmed (1326), “Tenkit ve Tefelsüf: Mehmed Fuad ve Hayat-ı Fikriyyesi”, *Servet-i Fünûn*, XXXIX/995 (17 Haziran 1326), ss. 99-100.

Fâzıl Ahmed (1330), “Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey”, *Nevsâl-i Millî*, Dersaadet: Artin Asadoryan ve Mahdûmları Matbaası, ss. 251-253.

Fındıkoğlu Z. Fahri (1955), *Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim*, İstanbul: Türkiye Muallimler Birliği Neşriyatı.

Gariper Cafer (2006), “Fecr-i Ati Topluluğu”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Cilt 3, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, ss. 143-160.

Genç Kalemler Tahrir Heyeti (ty.), *Yeni Lisan ve Bir İstimzaç*, Selanik: Midhat Paşa Sanayi Matbaası.

Georgeon François (1996), *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)* (çev. Alev Er), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Gıbbons Herbert Adams (1916), *The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezıd I (1300-1403)*, New York: The Century Co.

Gürkan Kâzım İsmail (1971), "Dârülfünun Grevi", Milliyet, 07-15 Ocak 1971. (*Darülfünun Grevi*, İstanbul: Harman Yayınları, 1971).

Hâlide Edib (1919), "Halka Doğru", *Büyük Mecmua*, 12 (2 Teşrinievvel 1919), ss.178

Hâlide Edib (1926), *Memoirs of Halide Edib*, London: John Murray.

Hanioğlu M. Şükrü (1995), *The Young Turks in Opposition*, New York-Oxford: Oxford University Press.

Hanioğlu M. Şükrü (2008), *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton: Princeton University Press.

HD (1329a), "Halkın Dedikleri", *Halka Doğru*, I/1 (11 Nisan 1329), ss.1-2 [HD= Halka Doğru].

HD (1329b), "Halka Doğru Gidenler", *Halka Doğru*, I/24 (19 Eylül 1329), ss. 185-186.

HD (1329c), "Havadis: İslâm Mecmuası", *Halka Doğru*, I/42 (23 Kanunısani 1329), ss. 336.

HD (1329d), "Türk Derneğinden", *Halka Doğru*, I/8 (30 Mayıs 1329), s. 64.

Hobsbawm Eric-Terence Ranger (2000), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hüseyin Dâniş (1919), *Münâzarâtım*, İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası.

İdris Sabîh (1330), "Türk Bilgi Derneği", *Bilgi Mecmuası*, I/6 (Nisan 1330), ss. 646-649.

İnalcık Halil (1968), "Türk İlmi ve M. Fuad Köprülü", *Türk Kültürü*, XVI/65 (Mart), ss. 289-294.

İnalcık Halil (2002), "Türkiye'de Osmanlı Araştırmaları", *XIII. Türk Tarih Kongresi Ankara, 4-8 Ekim 1999, Kongreye Sunulan Bildiriler*, Cilt I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, ss. 85-166.

İnan Abdulkadir (1969), "Fuad Köprülü ve Sovyet İlimler Akademisi", Türk Kültürü, VII/81 (Temmuz), ss. 632-634.

İnan Afet vd. (1930), *Türk Tarihinin Ana Hatları*, İstanbul: Devlet Matbaası.

Kandemir (1936), "Kitab Okumuyoruz", *Cumhuriyet*, 5 Ekim 1936.

Kara İsmail (1986), “İslâmcılarla Türkçüler Arasında Bir Milliyetçilik Tartışması”, *Tarih ve Toplum*, 28, s.48-51.

Karal Enver Ziya (1977), “Tanzimattan Bugüne Kadar Tarihçiliğimiz”, *Felsefe Kurumu Seminerleri(3: Türkiye’de Tarih Eğitimi)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, s.255-259.

Karaosmanoğlu Yakup Kadri (1990), *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, Ankara: İletişim Yayınları.

Karpat Kemal H. (2001), *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford: Oxford University Press.

Köprülü M. Fuad (2007). *Hayât-ı Fikriyye* (hzl. Cafer Şen-Nurcan Şen), Ankara: Akçağ Yayınları.

Köprülü Mehmed Fuad (1935), *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, Sayı I, İstanbul: Burhaneddin Matbaası.

Köprülü Orhan F. (1976), “1924’te İlk Milletlerarası Türkoloji Kongresi Teşebbüsü”, *Türk Kültürü*, XIV/164 (Haziran 1976), s.53-50 [Orhan Köprülü, Makaleler (haz. Bilgehan A. Gökdağ), Ankara: Akçağ Yayınları, 2006, ss. 125-133].

Köprülü Orhan F. (1987), *Fuad Köprülü*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1321), “Bir Viladet Tebriki Münasebetiyle”, *Musavver Terakki*, VIII/25 (2 Teşrinievvel 1321), s.197.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1324), “Şeyh Gâlib”, *Mehâsin*, Nu: 1 (Eylül 1324), ss.40-42.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1326a), “Sâl-i Edebî”, *Salnâme-i Servet-i Fünûn*, ss.143-151.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1326b), “Musahabe-i Edebiyye: Yeniler-Eskiler”, *Servet-i Fünûn*, XXXVIII/983 (25 Mart 1326), ss.323-325.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1326c), “Edebiyatımızda Marazî Tipler”, *Servet-i Fünûn*, XXXIX/1014 (28 Teşrinievvel 1326), ss.431-434.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1326d), “Hayat-ı Fikriyye: Kâr’ilerime”, *Servet-i Fünûn*, XXXVIII/987 (22 Nisan 1326), ss. 398-399.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1327a), “Tahassüsât-ı San’at: Edebiyât-ı Milliyye”, *Servet-i Fünûn*, XLI/1041 (5 Mayıs 1327), s.3-7.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1327b), “Tahassüsât-ı San’at: Halk ve Edebiyat”, *Servet-i Fünûn*, XLI/1042 (12 Mayıs 1327), s.29-31.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1327c), “Tahassüsât-ı San’at: Edebiyatlar Arasında”, *Servet-i Fünûn*, XLI/1043 (19 Mayıs 1327), s.54-58.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1327d), “Tahassüsât-ı San’at: Tazarrunâme-i Sinan Paşa”, *Servet-i Fünûn*, XLI/1060 (15 Eylül 1327), s.457-559; 1063 (6 Teşrinievvel 1327), ss.529-531; 1064 (13 Teşrinievvel 1327), ss.553-554.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1327e), “Tahassüsât-ı San’at: Bâkî’ye Dair”, *Servet-i Fünûn*, XLI/1070 (24 Teşrinisani 1327), s.75-76.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1327f), “Tahassüsât-ı San’at: Yeni Lisan”, Servet-i Fünûn, XLII/1082 (16 Şubat 1328), s.365-366; 368-370.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1327g), “Siyasette Irklar”, *Donanma*, II/19 (Eylül 1327), ss.1710-1713.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1328a), “Tahassüsât-ı San’at: Türklük ve Yeni Lisan”, Servet-i Fünûn, XLII/1091 (19 Nisan 1328), s.579-582.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1328b), “Bir Mudhike-i Edebiyye”, Servet-i Fünûn, XLIII/1095 (17 Mayıs 1328), s.51.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1328c), “Rekâbet-i İctimaiyye”, *Hak*, 4 Mart 1328.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1328d), “Ümid ve Azim”, *Türk Yurdu*, II/8-32, ss. 240-247.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1329a), “Abdullah Tukayef”, *Türk Yurdu*, II/16-40, ss. 497-515.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1329b), “Edebiyatımızda Milliyet Hissi”, *Türk Yurdu*, II/20-44 (10 Temmuz 1329), 667-678.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1329c), “İçtimaiyyat: Türklük, İslâmlık, Osmanlılık”, *Türk Yurdu*, II/21-45 (25 Temmuz 1329), ss.692-702.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1329d), “Süngü Altında”, *Halka Doğru*, I/13 (4 Temmuz 1329), ss. 98-101.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1329e), “Hicret Hikâyelerinden”, *Halka Doğru*, I/16 (25 Temmuz 1329), ss. 122-124.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1329f), “Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl”, *Bilgi Mecmuası*, I/1 (Kanunısani 1329), ss. 3-52.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1329g), “Türklerde Dinî Edebiyat”, *İslâm Mecmuası*, I/2 (13 Şubat 1329), ss. 44-52.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1331a), “Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşei ve Tekâmülü Hakkında Bir Tecrübe”, *Milli Tetebbular Mecmuası*, I/1 (Mart-Nisan 1331), ss. 5-46.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1334), “Son Hadiseler Karşısında Türkçülük: Türk Aleyhtarlığı”, *Akşam*, 24 Teşrinievvel 1334.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1338a), “Fuzûli’ye Dair Yeni Vesikalar”, *Tevhid-i Efkâr*, 3250 (11 Kanunısani 1338).

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1338b), “Fuzûli’ye Dair”, *İkdâm*, 8939 (2 Şubat 1338)

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1913a), “İntibâh-ı Millî”, *Tasvîr-i Efkâr*, 18 Şubat 1913.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1913b), “Müdafaa-i Milliye”, *Tasvîr-i Efkâr*, 11 Şubat 1913.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1913c), “Manâ-yı Teceddüd”, *Tasvîr-i Efkâr*, 8 Şubat 1913.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1913d), “İntibâh Yolları”, *Tasvîr-i Efkâr*, 22 Şubat 1913; 1913e: 10 Mart 1913.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1917a), “Edebiyat Musahabeleri: Millî Edebiyat”, *Yeni Mecmua*, I/1 (12 Temmuz 1917), ss. 4-7.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1917b), “Edebiyatta Şahsiyet”, *Yeni Mecmua*, I/2 (19 Temmuz 1917), ss. 25-28.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1917c), “Bir Mektup Münasebetiyle”, *Yeni Mecmua*, I/12 (27 Eylül 1917), ss. 224-226.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1917d), “Bir Medeniyet Zümresine Mensup Edebiyatlarda Müşterek Kıymetler: Esas”, *Yeni Mecmua*, I/5 (9 Ağustos 1917), ss. 84-86.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1917e), “Harabat”, *Yeni Mecmua*, I/10 (13 Eylül 1917), ss. 186-188.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1917f), “Hayat ve Edebiyat”, *Yeni Mecmua*, I/14 (11 Teşrinievvel 1917), ss. 266-268.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1920), *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1922), “Bemerkungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens”, *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte*, I/4, pp.203-222.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1924), *Fuzûlî: Hayatı ve Eseri*, İstanbul: Yeni Şark Kütüphanesi.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1926a), *Azerî Edebiyatına Ait Tedkikler*, Baku: Azer Nasr, 1926; [(1996), Bakı: Sabah Neşriyyatı].

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1926b), “İnkılâb ve Edebiyat”, *Hayat*, I/5 (30 Kanunıevvel 1926).

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1926c), “Harf Meselesi”, *Millî Mecmua*, IV/75 (1 Kanunıevvel 1926), ss.1206-1207.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1926d), “1922’de Paris’te Toplanan Beynelmilel Tarih-i Edyân Kongresi Zabıtları”, Türkiyat Mecmuası, II, ss. 634-637.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1927a), “Cumhuriyetimizin Yıldönümü”, *Hayat*, II/49 (3 Teşrinisani 1927)

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1927b), “Fikir Hayatımızdaki Durgunluk”, *Hayat,* III/56 (22 Kanunıevvel 1927

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1927c), “İnkılâba Karşı Vazifelerimiz”, *Hayat*, I/10 (3 Şubat 1927).

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1927d), “İnkılâb Terbiyesi”, *Hayat*, II/29 (16 Haziran 1927).

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1928a), “Tanassur Hadisesi ve Hars Buhranı”, *Hayat*, III/63 (9 Şubat 1928).

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1928b), “İmar mı Tahrip mi?”, *Hayat*, IV/81 (14 Haziran 1928).

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1928c), “Eski Tarih Eserlerimizi Yakmalı mı?”, *Hayat*, IV/85 (12 Temmuz 1928).

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1928d), “Dil Kongresi”, *Hayat*, III/73 (19 Nisan 1928).

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1929), “Müesseselerimize Hürmet”, Hayat, V/116 (14 Şubat 1929).

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1933a), “Dil İnkılabı Hakkında Bazı Düşünceler”, *Cumhuriyet*, 7 Şubat 1933; 8 Şubat 1933.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1933b), “Milli Kültür”, *Cumhuriyet*, 23 Mart 1933.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1933c), “Türk Dilinin Hali ve İstikbali”, *Birinci Türk Dili Kurultayı Tezler, Müzakere Zabıtları*, İstanbul: Maarif Vekaleti, ss. 410-415.

Köprülüzâde Mehmed Fuad-Şehabeddin Süleyman (1330), *Malumat-ı Edebiyye*, cilt 1, İstanbul: Kanaat Matbaası.

Köymen Mehmet Altay (1973), Fuad Köprülü ve Muhit, *Türk Kültürü*, XI/128 (Haziran), ss. 607-611.

Köymen Mehmet Altay (1981a), Mehmet Fuad Köprülü 1: Özel Hayatı ve Yetişmesi, *Milli Kültür*, II/11 (Nisan), ss. 21-24.

Köymen Mehmet Altay (1981b), Mehmet Fuad Köprülü 2: İlmi Hayatı, *Milli Kültür*, II/12 (Mayıs), ss. 13-16.

Köymen Mehmet Altay (1981c), Mehmet Fuad Köprülü 3: Fikir Hayatı, *Milli Kültür*, III/1 (Haziran), ss. 15-18.

Kuran Ercüment (1997), “Fuad Köprülü’nün Milliyetçiliği”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3: 243-248.

Lanson Gustave, “L’Histoire Littéraire et la Sociologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, XII/4 (Juillet 1904), pp.621-642.

M. Ali vd. (1328), “Bir Ta’rîze Cevâb”, *Genç Kalemler*, III/17-18 (Mart 1328), ss.152.

Mehmed Rauf (1325), “Şiir ve Tefekkür Müessislerine”, *Şiir ve Tefekkür*, 1 (20 Ağustos 1325), ss. 3-4.

Mehmed Süreyyâ (1311), *Sicill-i Osmanî*, cilt III, İstanbul Matbaa-i Âmire.

Mehmed Süreyyâ (ty.), *Sicill-i Osmanî*, cilt IV, İstanbul Matbaa-i Âmire.

Meıjer Ruud (1999), “Travailler pour la patrie: Gustave Lanson, the Founder of French Academic Literary History I”, *Nation Building and Writing Literary History* (ed. Spiering, Menno), Amsterdam: Rodopi, 145-153.

Montfrans Manet van (1999), “Travailler pour la patrie: Gustave Lanson, the Founder of French Academic Literary History II”, *Nation Building and Writing Literary History* (ed. Spiering, Menno), Amsterdam: Rodopi, 155-172.

Musa Kâzım (1329), “İslâm ve Terakkî”, *İslâm Mecmuası*, I/3 (27 Şubat 1329): 75-77.

Müfid Râtib (1325), “Fecr-i Âti Encümen-i Edebîsi Beyânnâmesi”, *Servet-i Fünûn*, XXXVIII/977 (11 Şubat 1325),

Müfid Râtib (1326), “Fecr-i Âti Hakkında”, *Servet-i Fünûn*, XXXIX/990 (13 Mayıs 1326),

Namık Kemal, “Hasta Adam”, *Hürriyet*, 24 (7 Aralık 1868).

Namık Kemal, “Hudâ Kâdirdir, Eyler Seng-i Hârâdan Güher Peydâ”, *Hürriyet*, 54 (5 Temmuz 1869).

Neşet Ömer (1933), “Darülfünundan Üniversiteye”, *Cumhuriyet*, 29 Ekim 1933.

Nüzhet Sabit (1330), “Mecmualardan: İslâm Mecmuası”, *Takip ve Tenkit*, I/2 (20 Mart 1330).

Ocak Ahmet Yaşar (2011), “Anadolu’da İslâmiyet: Fuad Köprülü ve Sonrası”, *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi*, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Ocak Ahmet Yaşar (2012), “Yunus Emre: 13-14. Yüzyıllar Arasında Bir Garip Derviş-i Kalender-reviş Yahut Önce Kendi Zaman ve Zemininin İnsanı”, *Yunus Emre* (ed. A. Yaşar Ocak), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, s.183-198.

Ocak Ahmet Yaşar, “Fuad Köprülü, Sosyal Tarih Perspektifi ve Günümüz Türkiye’sinde Din ve Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında Tarihin Saptırılması Problemi”, *Türkiyat Araştırmalar Dergisi*, 3 (Konya 1997), s. 223.

Okay Cüneyd (2006), *Türk Derneği*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Okay Orhan (1995), “Fecr-i Âti”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, ss..287-290.

Oral Mustafa (2006), *Türkiye’de Romantik Tarihçilik (1910-1940)*, Ankara: Asil Yayın Dağıtım.

Öksüz Yusuf Ziya (1995), *Türkçenin Sadeleşme Tarihi: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ömer Seyfeddin (1327), “Yeni Lisan”, *Genç Kalemler*, II/1 (1327), ss. 1-7.

Özden Mehmet (1998), “Türk Yurdu Üzerine”, *Türk Yurdu*, Birinci Cilt (Cilt 1-2) (ed. Murat Şefkatli), Ankara: Tütibay Yayınları, s.XIII-XIV.

Özden Mehmet (2011), “Bir Halkçı Münevverler Platformu: Halka Doğru Dergisi (1913-1914)”, *Milli Folklor*, XXIII/89, ss.109-119.

Öztekin Nezahat (2007), “Mukayeseli Edebiyat: Araştırma Tarihi ve Yöntem”, *Turkish Studies*, II/4 (Fall 2007): 671-679.

Palabıyık Hanefi (2005), *Ord. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü’nün İlmî Hayatı ve Tarihçiliği*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Polat Nâzım H. (2012), *Yenileşme Devri Türk Edebiyatından Çizgiler*, Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.

Reşad Fevzi (1930a), "Fecriâti Nasıl Bir Teşekküldü?", *Uyanış-Servet-i Fünûn*, LXVIII-4/1777 (4 Eylül 1930).

Reşad Fevzi (1930b), "Fecriâti Nasıl Bir Teşekküldü?", *Uyanış-Servet-i Fünûn*, LXVIII-4/1784 (4 Eylül 1930).

Rıza Nur (1935), "Köprülüzâde Fuad Beyin Cevabına Cevab", *Türk Bilik Revüsü*, 5 (Şubat 1935), s.99-162.

Rıbot Th. (1896), *La Psychologie des Sentiments*, Paris: Félix Alcan.

Sarınay Yusuf (1994), *Türk Milliyetçiliğinin Tarihî Gelişimi ve Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Semah David (1974), *Four Egyptian Literary Critics*, Leiden: Brill, 1974.

SF (1326a), "Fecr-i Âti Encümen-i Edebîsinden", *Servet-i Fünûn*, XXXIX/1010 (30 Eylül 1326), s.367

SF (1326b), "İstifâ", *Servet-i Fünûn*, XXXIX/1014 (28 Teşrinievvel 1326), s.430.

SM (1324), "Türk Derneği", *Sırat-ı Müstakim*, I/21 (1 Kanunısani 1324), ss. 331-332.

Şapolyo Enver Behnan (1966), "Hocam Fuad Köprülü", *Türk Kültürü*, IV/47 (Eylül), ss. 979-982

Tanpınar Ahmet Hamdi (1995), *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tansel F. Abdullah (1966), "Memleketimizin Acı Kaybı Prof. DR. Fuad Köprülü" *Belleten*, XXX/120, ss. 621-636.

Tansel F. Abdullah (1970), "Fuad Köprülü'nün Türk Ocaklılarla İzmir Seyahati ve Temsil Edilen Manzum Tiyatrosu: Türkün Duası", *Türk Kültürü*, VIII/92 (Haziran), ss. 516-531.

TD (1327), "Bugün Türk Derneği'nde Aza Bulunan Zatlar Şunlardır", *Türk Derneği*, III/1327, ss. 103-104.

TK (1966), "Mehmed Fuad Köprülü'nün Ardından", *Türk Kültürü*, IV/47 (Eylül 1966), s.1-3.

TM (1926), "Garpta Şark Eserleri", *Türkiyat Mecmuası*, II, İstanbul: Devlet Matbaası, ss.449-452.

Toprak Zafer (1987), “Türk Bilgi Derneği (1914) ve Bilgi Mecmuası”, *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri* (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, ss. 247-254.

Toprak Zafer (2012), *Darwin’den Dersim’e Cumhuriyet ve Antropoloji*, İstanbul: Doğan Kitap.

Tunaya Tarık Zafer (1995), *Türkiye’de Siyasi Partiler: 1859-1952*, İstanbul: Arba Yayınları.

Turan Osman (1966), “Türk İlminin Âbidesi: Prof. Fuad Köprülü”, *Türk Kültürü*, IV/47 (Eylül), ss. 936-942.

Türk Derneği Nizamnamesi (1324), İstanbul: Karabet Matbaası.

TY (1329a), “İslâm Mecmuası”, *Türk Yurdu*, II/10-34 (23 Kânunısani 1329) [TY= Türk Yurdu].

TY (1329b), “Türklük Şuunu”, *Türk Yurdu*, II/22-46 (8 Ağustos 1329), ss. 783-784.

TY (1329c), “İslâm Mecmuası”, *Türk Yurdu*, III/10-58 (21 Kanunısani 1329).

TY (1331), “Türklük Şuunu”, *Türk Yurdu*, IX/8-98 (3 Kanunıevvel 1331): 2853-111.

TY (1331a), “Türklük Şuunu”, *Türk Yurdu*, VIII/3-81 (2 Nisan 1331), ss.48.

TY (1331b), “Yeni Eserler: Milli Tetebbular Mecmuası”, *Türk Yurdu*, VIII/11-89 (30 Temmuz 1331), ss. 198-199.

TY (1340a), “Ziya Gökalp Hakkında Matbuatın Mütalaası”, *Türk Yurdu*, I/3 (Kanunıevvel 1340), ss. 213-221.

TY (1340b), “Şuun: Türk Ocakları Şuunu”, *Türk Yurdu*, I/3 (Kanunıevvel 1340), ss. 237-241.

TY (1926), “Türk Âleminde: Fikir ve Sanat Hareketleri”, *Türk Yurdu*, IV/20 (Ağustos 1926): 185-187.

TY (1926a), “Türk Ocakları Şuunu”, *Türk Yurdu*, IV/19 (Temmuz), ss. 93-96.

TY (1926b), “Türk Âleminde: Fikir ve Sanat Hareketleri”, *Türk Yurdu*, IV/20 (Ağustos), ss.184-187.)

TY (1926c), “Ocaklar Şuunu: İstanbul Türk Ocağı’nda Mühim Bir İçtima”, Türk Yurdu, IV/23 (Teşrinisani), ss.473-477

TY (1928), “Merkez Heyetinin 1928 Kurultayına Arz Ettiği Umumi Rapor”, *Türk Yurdu*, XXI-I /4-198 (Nisan 1928), ss.52-64.

Yahya Kemal [BEYATLI] (1986), *Siyasî ve Edebî Portreler*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

Yahya Kemal [BEYATLI] (1990), *Mektuplar Makaleler*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

Yalman Ahmet Emin (1970), *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*, cilt 4, İstanbul: Yenilik Basımevi.

Yeni Lisan ve Bir İstimzac: Yeni Lisanın Güzelliği, ty., Selanik: Midhat Paşa Sanayi Matbaası.

YM (1918), "Konferanslar: Türklerin Acem Edebiyatına Tesirleri" *Yeni Mecmua*, II/31 (8 Şubat 1918), ss. 88 [Yeni Mecmua].

Ziya Gökalp (1329a), "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak", *Türk Yurdu*, II/11-35 (Mart 1329), s.331-337.

Ziya Gökalp (1329b), "Halk Medeniyeti I: Başlangıç, ", *Halka Doğru*, I/14 (1 temmuz 1329), s.107-108.

Ziya Gökalp (1331), "Eski Türklerde İçtimaî Teşkilat ile Mantıkî Tasnifler Arasında Tenakuz", *Milli Tetebbular Mecmuası*, I/3 (Temmuz-Ağustos 1331), ss. 385-456.

Ziya Gökalp (1970), *Türkçülüğün Esasları* (hzl. Mehmet Kaplan), İstanbul: M.E.B. Devlet Kitapları.

Ziya Gökalp (1976), *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (haz. İbrahim Kutluk), Ankara: Kültür Bakanlığı Devlet Kitapları.

Ziya Paşa (1291), *Harabât*, Cilt 1, İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Ziya Paşa (1868), "Şi'r ve İnşâ", *Hürriyet*, Nu: 11 (7 Eylül 1868).

MEHMED FUAD KÖPRÜLÜ'NÜN TARİHÇİLİĞİ VE VAKIF ARAŞTIRMALARINDAKİ YERİ

Mehmed Fuad Köprülü'nün vakıf müessesesi ve Türk-İslâm medeniyetinde vakıfların yerine ilişkin değerlendirmelerini, onun genel tarih anlayışı ve tarihyazımı bağlamında değerlendirmek gerekir. Bu değerlendirme, 1930'lu yıllarda yeni Türk devletinin ve kimlik politikalarının bir tezahürü olarak ortaya çıkan tarih teziyle de yakından ilgilidir. "Misyoner tarihçiler" prehistorik devirlerde ilk siyasî teşekkülleri kurduklarına ve âmme hukukunu vazettiklerine inandıkları Anadolu'nun otokton halklarının Turanî kavimler olduğuna iddia etmişlerdir. Bu savı "metod" açısından eleştiren Köprülü'nün tarih anlayışı ise *vazifeli tarihçiler*den farklı bir mecrada gelişmiştir. Misyoner tarihçilerin fantazilerinden uzak duran Köprülü, Orta Asya ile Anadolu ve İslâm öncesi Türk hukuk sistemi ile İslâmî dönem Türk hukuk sistemi arasındaki devamlılığı vurgulayarak coğrafî, siyasî ve içtimaî farklılıklara rağmen *tarihî tekâmül* kavramına dayandırdığı bu devamlılığın izlerini sürmüştür. Ona göre, kendilerine özgü örf ve hukukî yapılarıyla İslâm medeniyetine dâhil olan Türklerin eski kabilevî gelenekleri, İslâm hukuk sistemi ve kurumlarıyla birlikte büyük bir değişime uğramıştır. Şeriatın yanısıra Türkler, örfî hukuklarını da bu yeni sistem içinde sürdürmeyi ve geliştirmeyi başarmışlardır. Resmî tarih tezinin İslâmiyetin kabulünü bir gerileme sayan anlayışı karşısında Köprülü'nün bu tezinin daha rasyonel ve gerçekçi unsurlar barındırdığını söylemek mümkündür. Böylece Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan Türk-İslâm medeniyetini olumlayan Köprülü, onun dünya tarihi içindeki etkin konumuna dikkat çekmiştir. Köprülü'nün 1910-1920'li yıllarda edebiyat tarihi, din ve kültür araştırmaları etrafında gelişen bu tezi, 1930'larda hukukî, siyasal ve sosyal kurumlara yoğunlaşmasıyla ona büyük bir şöhret kazandırmıştır. Onun vakıflara ilişkin çalışmaları da, Türk-İslâm müesseleriyle ilgili çalışmaları bağlamında değerlendirilmelidir.

I. Köprülü'nün Tarih Anlayışı

Cumhuriyet Türkiyesi'nin hazırlık aşaması ve Millî Mücadele yıllarında siyasal, toplumsal ve entelektüel çevrelere göre ülkenin içinde bulunduğu en önemli sorunların başında toprak bütünlüğü ve bağımsızlık konuları gelmektedir. Osmanlı Devleti, Mondros Mütarekesi ve Sevr Antlaşmasıyla tarih sahnesinden silinmeye hazırlanırken ülkenin bütünlüğünü savunanlar, Anadolu'da yeni bir oluşumun ilk adımını atmışlardır. Batılı sömürge güçlere karşı verilen mücadele, siyasal ve toplumsal hayatta yeni bir dönemin başlangıcını teşkil etmiş; bu gelişme kültürel ve entelektüel alanlara da yansımıştır. I. Dünya Savaşı sonlarında her ulusun çoğunlukta oldukları yerlerde kendi kaderlerini tayin etmesini öngören Wilson İlkeleri, imparatorluğun muhtelif unsurları arasında bir tarihsel mücadeleye de yol açmış; tarih, millî talepleri meşrulaştıran

bir araca dönüşmüştür. Doğubilim de bu tarih yorumlarına katkıda bulunarak Anadolu'nun işgal edilen yerlerinde Türklerin azınlıkta olduklarını ispatlayan bir argümanın gelişmesine aracılık etmiştir. I. Londra Konferansı'nda Lloyd George'un "Türkler yüzyıllardır Avrupada'dırlar ve hep bir belâ, bir baskı öğesi ve bir karışıklık kaynağı olagelmişlerdir. Türk hiç bir zaman Avrupalı olmamış, Avrupa uygarlığını içine sindirememiş ve sürekli bir savaş nedeni olmuştur. Türklerin bu niteliklerinin değişebileceğini beklemek büyük iyimserlik olur. Ayrıca İstanbul'da tüm öteki başkentlerden başkadır: şöyle ki, Paris görünür biçimde Fransızdır; Londra Britanyalıdır; Roma İtalyandır; ama İstanbul Türk değildir ve nüfusunun çoğunluğunu Türkler oluşturmamaktadır" sözleri doğubilimden beslenen müstemlekeci bir düşüncenin ürünüdür (Olcay 1981: 7). Bunun kadar önemli olan bir başka mesele, doğubilimin Yunan iddialarını destekler biçimde, Osmanlıları Bizans'ın basit bir uzantısı olarak gören varsayımıdır. Bu varsayıma özel bir önem veren Yunanlılar, "ruhu ve yüreği Ayasofya'da birleşecek yeni bir Bizans İmparatorluğu düşünü yeniden canlandırmaya" çalışmışlardır. Bütün bunlar, Türkiye'de modern tarihçiliğin doğduğu zemini göstermesi bakımından anlamlıdır.

20. Yüzyılın başlarında Türk tarihçiliğindeki refleksif tavrı değerlendirenler, bu dönemde romantizmin hâkim bir anlayış olduğunu ve tarihyazımını şekillendirdiğini ileri sürmektedirler. Bu iddia doğru olmakla birlikte tarihyazımının romantik ve belki daha belirgin bir biçimde tedafüî bir yapıya bürünmesinde etkin olan gelişmeleri de göz önünde bulundurmak gerekir. 20. Yüzyılın ilk yarısında Avrupa tarihyazıcılığı, dünya tarihini kapitalist dünya sisteminin yani Batı'nın tarihine indirgemiş; sömürgecilik, anayasal rejimler ve sanayi devrimiyle tarihin gerçek öznesi olduğunu iddia etmiştir. Buna göre medeniyetin bütün başarıları Avrupa'nın ürünüdür. Avrupa sisteminin dışında kalan bölgeler ise, tarihin pasif nesnelerinden başka birşey değildir. Tarihsizleştirerek mutlak bir durağanlık içinde resmedilen bu pasif unsurlar, ancak Batılılaşmayla tarihî bir değer kazanıyor, fakat bu süreci geriden takip eden gecikmiş bir tarihe sahip ülkeler olarak değerlendiriliyordu (Berktay 1983: 14). Böylece medenîleşme sürecine sonradan katılan toplumlar, Batı'nın sosyal gelişimini imleyen antropolojik veriler olarak görülmüşlerdir. Batı'nın kendi siyasal ve sosyal yapısını anlatmak için sosyolojiyi, batı-dışı toplumları anlatmak için antropolojiyi kullanması bu bakımdan anlamlıdır.

19. Yüzyılda antropolojiyle ele ele veren doğubilimin gelişmesinin temelinde, bir taraftan "Hıristiyanlık tetkiklerinin ve misyonerlik faaliyetinin icap ettirdiği Semitik filoloji ve İslâm tarihi çalışmaları, diğer taraftan, milyonlarca İslâm tebaaya malik büyük-küçük müstemlekeci devletlerin siyasî ve idarî ihtiyaçları, nihayet İslâm memleketleriyle kuvvetli iktisadî münasebetlerde bu-

lunan büyük sanayi memleketlerinin müşterilerini tanımak mecburiyeti" yatmaktaydı (Köprülü 1984: XVIII-XIX). İslâm toplumlarının tarihî tekâmülüyle hiç ilgilenmeyen doğubilimciler arasındagerçek tarihçi zihniyete sahip adamlar çok azdı. *Oryantalist Antropoloji*, Türkleri, İslâm'ı kabul etmelerinden önce son derece geri, tamamen göçebe, her türlü medeniyete geçişin başlangıcından yoksun gösteriyordu.[15] Buna göre Türkler, İslâm medeniyetinde yalnızca bir gerilemeyi ifade ediyor; 11. yüzyılda İslâm dünyasına hâkim olan Selçuklu ve akabinde Osmanlı gibi Türk-İslâm devletleri özgün bir kültür ve medeniyetten yoksun hemen bütün siyasal ve sosyal kurumlarını İslâm-İran ve Bizans geleneğinden devşirmiş yapılar olarak tanıtılıyorlardı. İptidaî ve Asyaî bir karaktere sahip Osmanlılar, ancak İstanbul'un fethiyle Bizans müesseselerini taklit ve iktibasla tarihî bir değer kazanıyorlardı. "Müslüman Roma İmparatorluğu" yahut "Bizans'tan sonra Bizans" olarak tanımlanan Türklerin kendilerine özgü kamu kurumları ve hukuklarının olamayacağı, Batı'nın akademik çevrelerinde yerleşmiş bir kanıydı. Doğubilimcilere göre, eğer bir Türk hukuk sisteminden bahsedilecekse bu ancak menşeini dinden alan müşterek bir İslâm hukuku olabilirdi.

19. yüzyıl Doğubilimi temelde Batı'nın üstünlüğünü, buna mukabil Doğu'nun geriliği varsayımına dayanır. Batı'nın üstünlüğü tarihsel ilerleme kavramıyla açıklanırken Doğu, durağan bir unsur olarak ele alınıp tarihin dışına itilir. Batı, tarihsel köklerini antik Yunan medeniyeti ve Roma İmparatorluğuna dayandırıyor ve böylece fasılasız bir gelişimin vârisi olduğunu iddia ediyordu. Buna karşılık Doğu'nun tarih öncesi ve sonrası medeniyetleri, tarihin karanlıklarına gömülerek Doğu toplumları dünya tarihinin pasif nesnelerine dönüştürülüyordu. Avrupa tarihyazımının Avrupa-dışı bölgelerin tarihini sömürgeleştiren etnosentrizmi ile emperyalizmin o bölgeleri fiilen sömürgeleştirmeye yönelik siyasî-askerî hamlesi arasında genel bir paralellik vardı. Batı'nın, ırkçılık ve evrimci anlayışlarından beslenen doğubiliminde hâkim olan bu paradigma, siyaset alanında da düvel-i muazzamanın "hasta adam" olarak nitelendirdikleri Osmanlı mirasını paylaşma arzularını da şiddetleniyordu (Berktay 1983: 22). Bu dönem tarihçiliğini değerlendirenler, kahır ekseriyet "romantik tarihyazımı"nın varlığından bahsetmektedirler. Uluslaşma sürecinin ilk aşamasında örneklerine pek çok yerde rastlanan romantik devrin hangi saiklerle ortaya çıktığını Köprülü, şu cümleleriyle özetlemektedir: "Bizim nesil, siyasî buhranların yanı sıra diğer faaliyetlerinde de çok zor süreçten geçiyor-

15 19. yüzyılda gelişen ve Batı-dışı toplumların incelenmesinin esaslarını belirleyen antropolojidir. Doğubilim daha köklü bir geçmişe sahip olmasına karşılık, 19. yüzyılda antropolojinin söylem ve metodunu benimsemiş, tarih dışına itilen toplumları durağan kabul etmiş ve onları bir antropolojik veri gözüyle değerlendirmiştir. Bu açıdan oryantalist antropoloji kavramı, 19. ve 20. yüzyıl doğubilimini kavramak açısından daha anlamlı bir tanımlamadır.

du. Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa'da hasta adam olarak değerlendiriliyordu. Türkiye'nin düvel-i muazzama yanında Arap yarımadasında da biteviye savaşlarla meşguldü. Çoğu genç insan, okullara devam etmek yerine bu savaşlara katıldı. Eğitimli olduğunu düşünenler kendi kendini eğitmişti" (Erdican 1974: V).

Balkan Savaşlarıyla birlikte başlayan bu süreç, bilhassa dönemin milliyetçi aydınlarının çalışmalarında sıklıkla işlenmiştir. 20. Yüzyılın başlarında tarihyazımında etkili olan romantik anlayış, uluslaşma ve imparatorluğun dağılmasıyla ortaya çıkan bir durumdur. Nitekim kökleri 19. yüzyılın sonlarına uzanan ve 1920'li ve 1930'lu yılların tarihyazımını şekillendiren unsurların dayandığı varsayımları şu şekilde özetlemek mümkündür: "1. Osmanlı tarihi, yeni cumhuriyeti oluşturan halkın kökenlerini açıklamaya yeterli değildir, çünkü modern Türkiye bir ulus-devlet iken Osmanlı toplumu çok çeşitli etnik gruplardan oluşuyordu. 2. Türk halklarının tarihi, Osmanlı ve İslâm öncesi dönemlerden başlar. Orta Asya Türkleri, Anadolu ve genel olarak Ortadoğu'ya göç etmişler; bu şekilde eski ve yeni yurtları arasında bağlar oluşturmuşlardır. 3. Türk halkları, bütün diğer kayda değer kültürlerin üzerinde etki bırakan, dünyanın en eski uygarlığını kurmuşlardır" (Ersanlı 2002: 115-116). Millî Mücadele ve yeni Türkiye devletinin kuruluşu, tarihin bir bilim dalı olarak yerleşmesinde tayin edici rol oynamış; İmparatorluğun Cumhuriyet'e, tebaanın ulusa dönüşüm süreci tarihçiliğe de yansımıştır. Millî Mücadele sonrası Anadolu "Türkiye"ye dönüşürken bu toprakların Türklerin ebedî vatanı olduğu anlayışı da yerleşmiştir (Copeaux 1998: 31). Siyasî ve toplumsal gelişmelerin yarattığı durum, Türk aydınlarının mental dünyalarını da etkilemiştir.

Hâbil Adem'in tercüme diye takdim ettiği *Anadolu'da Türkiye Yaşayacak mı Yaşamayacak mı?* başlıklı eserde romantik milliyetçiliğin tesiriyle Türk dünyasını "hakiki" ve "müstemleke" Türkiyesi diye iki kısma ayırmaktadır. Mete Tunçay, Cumhuriyet'in ilânından önce yayımlanan *Pontus Meselesi* adlı kitapta "Anadolu Türktür" başlıklı mukaddimede Irak'ta Sümerler, Filistin ve Anadolu'da Hititler'in Turanî ve Türk kökenlerinden geldiklerinin ileri sürüldüğüne dikkat çekerek bunun on yıl sonraki Türk tarih tezinin öncüsü olduğunu yazmaktadır. Söz konusu kitapta müstemleke devletlere karşı refleksif tavrı yansıtan şu cümleler dikkat çekicidir: "Her şeyden evvel, cihân efkâr-ı umûmiyyesi bilmelidir ki, Anadolu toprağı baştan nihâyete kadar Türktür. Binlerce seneden beri Türk'ün öz vatanı, Türk'ün öz yurdudur. Düşmanlarımız hiçbir hakka istinâd etmeyerek sırf ta'addî ve tecavüzden ibâret hareketleriyle Anadolu'ya saldırırken Anadolu'nun filan veya falan mıntıkalarının tarihî Yunanlılığından bahsederek efkâr-ı umûmiyye-i cihânı aldatmaya çalışıyorlar.... Türkler Anadolu'ya Ertuğrul Gâzi ile hatta Selçuk hükümetini teşkil edenlerle

gelmiş değillerdir. En eski ve meçhul zamanlardan beri Anadolu'da Türk ırkı vardır. Anadolu'nun ilk sâkinleri tarihin gösterdiğine nazaran Turanlılardır" (Heyet 1338: 1).

Türkler hakkında garazkârâne yazıların Türk aydınları da ifsat ettiğinden yakınan Köprülü, asıl tehlikeli olanın ilmî ve tarafsızlık kisvesi altındaki görüşler olduğunu ileri sürmektedir. Batılılar gibi kendi aklımızla düşünmeye, kendi gözümüzle görmeye çalışacak yerde başkalarının fikirlerine çığırtmaçlık etmeyi kolay gördüğümüzden, bu yanlış görüşler bizde hemen tarihî ve ilmî bir hakikat şeklini almaktadır. Bu nedenle "millî tarihimizi bizzat kendi gözümüzle ve kendi dimağımızla tetkik etmek gereklidir" (Köprülüzâde 1921). Nitekim bu anlayışın etkisiyledir ki Köprülü, 1921 yılında yayımlanan *Millî Tarih* adlı ders kitabında Türklerin üç bin yıl önce Anadolu'ya gelip yerleştiklerini ve güçlü bir devlet kurduklarını iddia etmiştir. Ona göre etrafı surlarla çevrili büyük şehirler kuran, Anadolu'da yaşayan en eski, kalabalık ve güçlü millet Türklerdir ve "hiçbir yabancı milletin o topraklarda hakkı yoktur." Yaklaşık iki bin yıl sonra *eski anayurt*'larını Bizanslıların elinden kurtaran Anadolu Selçuklularıyla bu *mübarek kıt'a* yeni baştan şenlenmiş; yeni köyler, kasabalar, şehirler kurulmuştur. Eski yanmış yıkılmış memleketler yeniden yapılmış; Anadolu tam bir *Türk yurdu* olmuştur. Câmiler, türbeler, hanlar, kervansaraylar, medreseler, hastaneler bugün de Anadolu toprağını süslemektedir (Köprülüzâde 1337: 6-7). Köprülü'ye göre Türklerin medenî bir hayat sürdüğü dönemlerde Avrupa uluslarının pek çoğu ormanlarda vahşi hayat sürüyordu. "Türklere medeniyetsiz diye iftira edenler, onun ne eski bir medeniyeti olduğunu bilmeyenlerdir" (Köprülüzâde 1337: 5).

I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele ile Turan ülküsünün terk edildiği ve Türkiye eksenli bir milliyetçilik fikrinin ağırlık kazandığı görülmektedir. Osmanlı aydınları arasında Türklük ve Türkiyelilik tartışmaları bu dönemde kamuoyunda en çok tartışılan konulardan biridir. Mustafa Kemal Paşa'nın [Atatürk] 1921 tarihli Eskişehir nutkunda dile getirdiği "Ne İslâm birliği ne de Türk birliği bizim için bir doktrin veya mantıkî bir politika meydana getirebilir. Bundan böyle yeni Türkiye'nin devlet politikası, kendi millî sınırları içerisinde öz egemenliğine dayanmak ve bağımsız yaşamaktan ibarettir" sözleriyle ittihâd-ı İslâm ve Turancılık fikirleri mahkum edilmiş; bu süreç aydınları ve Millî Mücadele yanlısı tarihçileri de etkilemişti (Landau 1995: 74). Nitekim 1923'te yayınlanan *Türkiye Tarihi* adlı eserinde Köprülü, siyasî tarihten ziyade kültür ve medeniyet konularını ele almış; tarih boyunca çeşitli medeniyetlerle ilişki kuran Türklerin bu medeniyetten aldıkları unsurları millî ruhlarıyla özümseyerek bir "özgün medeniyet" yarattıklarını ileri sürmüştür. Söz konusu eserinde Köprülü, Türklerin ulusal geçmişlerinin eskiliği, nüfuslarının çokluğu, coğrafik konumlarının öne-

mi yönünden, başka hiçbir milletle karşılaştırılamayacak kadar dünya tarihine önemli katkıları olduğunu, fakat bunun yapılacak araştırmalarla ortaya çıkacağını ve böylece dünya tarihinin birçok noktasının aydınlanacağını açıklamıştır (Oral 2006: 248).

Köprülü'nün bu dönemdeki eserlerinin millî romantik tarih anlayışı etrafında şekillendiğini ileri sürmek mümkündür. Üstelik bu bir iddiadan öte onun da itiraf ettiği bir konudur. II. Meşrutiyet ve bilhassa Balkan Savaşlarını müteakip kaleme alınan tarih çalışmalarının kahır ekseriyet Türkçü kalemlere ait olduğu dikkat çekmektedir. Batı'daki Türkoloji çalışmalarından esinlenen bu romantik tarihçilik, Türklerin menşeine ilişkin düşünceleri şekillendirirken Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan ve süreklilik arz eden bir Türk kimliği fikrini de beslemiştir. Daha 1919'da yayımlanan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde Orta Asya ile Anadolu arasındaki kültürel, edebî ve dinî sürekliliğinivurgulayan Köprülü, muhtelif Türk şubelerini birbirleriyle alakası olmayan farklı milletler saymanın bir hata olduğunu ileri sürmüştür. Türk tarihini bir bütün şeklinde mütalaa etmeyen araştırmacıların elinde, dünya tarihinin bu mühim parçasının bir muamma olarak kalacağını iddia etmiştir (Köprülü 1993: 2). "Tetkiklerinde daima millî gaye güden" Köprülü, bu amaçla*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ı, "Ahmed Yesevî ve Tesirleri", "Yûnus Emre ve Tesirleri" olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Böylece "Anadolu'daki Türk edebiyatının diğer coğrafyalardaki Türklerin edebiyatından ayrı ve kendi kendine inkişaf etmiş bir mahsul olmayıp, mazinin bir devamı olduğunu" ispatlamak istemiştir. (Köprülü 1993: 4).

Köprülü'nün tarihyazımına ilişkin değerlendirmelerin pek çoğunda onun bu döneme ait eserlerinin "romantik milliyetçilik" etkisinde olduğu tekrarlanmaktadır. Markus Dressler, Köprülü'nün coğrafî, dinî, sosyo-ekonomik ve kültürel parçalanmışlıklara rağmen Türklüğün sürekliliği tezini millî ruh ve üslup kavramları etrafında ördüğünü yazmaktadır. Bunu *Platonik romantizm* olarak değerlendiren Dressler, onun din kavramına romantik bir idealizm yüklediği görüşündedir. Bu husus kültürel alanlardaki farklılaşmalar ve dinî tekâmüle ilişkin Durkheimci açıklamalarında oldukça belirgindir. Bu süreçte milliyetçi çevrelerde yürütülen diğer birçok bilimsel projede olduğu gibi Köprülü'nün tarihçiliği kültürel açıdan özcü, idealist ve kendisinin de 1940'larda kısmen itiraf ettiği gibi romantiktir (Dressler 2013: 167-168). Bu yaygın kanı doğru olmakla birlikte, romantizm Köprülü'nün nazarında müfritliği ve mübalağacılığı dışında güdüleyici bir psikolojik hamledir. Kaldı ki, ulus-devletlerin oluşum süreçlerine sahne olunan 19. yüzyıl tarihçiliğinin romantik yönü yalnız Türkiye için değil hemen bütün Batı ve Doğu tarihyazımının etkili olan unsurlardan biridir. Gerçekte millî tarih yazımı on dokuzuncu yüzyılın ürünü değildir. Ulusal retorik

çok daha eskidir ve ortaçağ ya da Rönesans Avrupa'sına kadar uzanır. On sekizinci yüzyılın Aydınlanma tarihçileri de millî tarihler yazmıştır. Ama bu tarih, 19. yüzyılda millî tarih yazımını biçimlendiren; özgünlük, otantiklik ve eşsizlik düşüncelerine dayanan romantik tarihçilikten farklıdır. Romantizm sayesinde dil, edebiyat, kültür ile tarih, ulus ve devlet inşâsının bir aracına dönüşmüşlerdir. Bu nedenle 19. yüzyıl tarihçileri, ulus inşâsının en etkin unsurları olarak öne çıkmıştır. İlginç olan husus, bu sürecin tarih disiplinin uzmanlaşmasıyla aynı sürece rastlamasıdır. Avrupa'da tarihselci anlayışın yükselişiyle tarihyazıcılığı ulus-devletlerin oluşumunda bilimsel bir otorite olarak işlev görmüştür. Böylece tarih araştırmaları gelişir ve kurumsallaşırken pozitivizm de tarihçiliğe yön vermeye başlamıştır. Kaynakların tenkidi, tarihsel uzmanlaşma hususunda daha yüksek standartlara ulaşma talepleri, romantik millî tarih yazımını etkilemiştir. Böylece romantik tarihlerin tarihsel mitleri inkâr edilerek yeniden incelenirken, daha titiz olan pozitivist tarih yazımı, millî tarih araştırmalarını sürdürmüş ve ona bilimsel bir çehre kazandırmıştır. Ancak kısa sürede Sosyal Darvinizmle birleşen bu anlayış, tarihyazımına ırk kategorisini de dahil ederek kültürel üstünlük kavramını ortaya atmış ve Batı'nın diğer kültürlere üstünlüğü, beyaz ırkın medenileştirici misyonu tarihin ana temaları olmuştur (Berger 2007: 30-62). Nitekim yine aynı tarihyazıcılığının Batı Avrupa'da ari mitini medeniyetin kurucusu olarak gösteren ve Türklerin umumî tarih içindeki rollerini inkâr eden tavrı karşısında Türk aydınlarının geliştirdikleri savunma Yeni Osmanlılarla birlikte ortaya çıkmıştır. Türklerin ulûm ve fünûna hizmetlerine ilişkin eserler, Renan reddiyeleri yahut İslâm medeniyeti içinde Türklerin yerini belirlemeye yönelik gayretler bu açıdan incelenmeyi beklemektedir.[16] Köprülü'nün aşağıda sık sık alıntılanan cümleleri Batı Avrupa'nın tezlerine karşı Türk aydınlarının tedafüî tavırları ışığında değerlendirilmelidir:

"Millî tarih telâkkisinin romantik devrini, Türk nasyonalizmi de tabiatıyla görmüştür. Avrupa tarihçiliğinin Türkler hakkında hiçbir ilmî esasa dayanmayan çok haksız menfî telâkkileri karşısında, bizim romantik tarihçiliğimizin aksülameli de ister istemez çok müfrit ve mübalağalı olacaktı ve hakikaten öyle de oldu. Bütün ilmî terakkilerin esası olan tenkit fikrinin inkişafı ve rasyonel çalışma usûllerinin yerleşmesi, dünyanın her yerinde olduğu gibi, bizde de yarım asırdan fazla bir zamandan beri fasılalarla devam eden bu romantik tarih devrini kapatacaktır. Fakat yine her yerde olduğu gibi, bizde de bu romantik telâkki, millî tarih tetkiklerine karşı umumî bir alâka uyandırmak ve umumî tarih içinde Türklerin rolünü

16 Hemen belirtmek gerekir ki, bu anlayış uluslaşma sürecindeki İslâm toplumlarında ve millî tarihyazımlarında da sıklıkla kullanılan iddialardan biridir. Arap rönesansının (nahda) önündeki en büyük engel olarak Türkleri gören Arap ve Türkleri Pers medeniyetini yıkmakla suçlayan Fars ulusçulukları Batının bu argümanını kendi özgül koşullarına devşirerek millî tarihyazımının başlıca unsurlarından biri olarak kullanmışlardır.

araştırmağa sevk etmek itibariyle, psikolojik bir hamle yaratmıştır. Beni, otuz sene evvel, millî tarih araştırmalarına sevk eden ve insanı ümitsizliğe ve atalete düşürecek, maddî ve manevî bin türlü mânialara karşı bu yoldan ayırmayan biricik âmilin de, bu psikolojik hamle olduğunu itiraf etmeliyim" (Köprülü 1984: XXIII).

Siyasal alandaki gelişmeler Köprülü'nün düşünce ve tutumunda belirli bir etki yapmamışsa da, yaşanan acı gerçekler onu romantizimden uzaklaştırmıştır. Bununla birlikte idealizmini muhafaza etmiş; bu durum onun kariyerinde, giderek daha iyi görünür hale gelecek olan bir tarihe yönelme olgusuna yol açmıştır. "Köprülüzâde Turancılık politikasının başarısızlığını gördükten sonra, duygusallıktan kurtulduğu oranda idealizmde bilinçlenmiş, bunun sonucunda da daha çok bilim adamı, daha çok tarihçi niteliği kazanmaya başlamıştır. (Kaymaz 1977: 442-443). Romantizm evresinde dahi Köprülü, araştırmalarında tarihin ilmî ve objektif usûllerinden ayrılmamaya, Batılı tarihçilerinin Türkler hakkında indî ve menfî hükümlerini bu yolla tenkide çalışmıştır. Milliyetçilikler ve ulus-devletlerin inkişafı aşamasında millî tarihler genellikle romantizmin tesiri altındadır. Tarih araştırmalarının önem kazanmasında ve gelişmesinde bu psikolojik hamlenin büyük etkisi vardır. Fakat "ilmî usûller ve tenkit zihniyeti yerleştikten sonra, o ateşli romantizmin devamına artık imkân kalmaz; ilim ve ilmin sakin mantıki onun yerini tutar... Bu gibi hareketlerin geçici olduğu ve her şeye rağmen, tam objektif surette tarihî realiteyi arayan ilim adamlarının dünyanın her tarafında çoğalmakta bulunduğu" görülmektedir (Köprülü 1984: XXII-XXIII).

Osmanlı İmparatorluğunun son ve Cumhuriyetin ilk döneminin milliyetçi aydınları, yeni Türkiye'ye hem eski çağlara kadar uzanan hem de kendi asırlarının çağdaşlık kriterlerine uygun bir kimliği sunabilecek bir medeniyet projesini formüle etmeye çalıştılar (Dressler 2012: 213). Bu projelerin en önemlilerden biri Köprülü'ye aitti. Batılı tarihçilerin çoğunda Türk tarihine yönelik olumsuz bir yaklaşımın var olduğunu düşününen Köprülü'ye göre, Batı'da Türk tarihiyle ilgili yayınların pek çoğu önyargılarla doluydu. Göçebe hayat sürdüğüne inanılan Türklerin müesses bir medeniyete sahip olamayacağını düşünen Batılılar, onların askerî, siyasî, mülkî teşkilatlarını başka medeniyetlerden devşirdiklerini düşünüyorlardı. Buna karşılık Köprülü, Türklerin İslâm'ın zuhurundan önce de kendilerine özgü bir kültür ve medeniyete sahip oldukları fikrini ispatlamaya çalıştı.Onun 1920 sonrası çalışmalarının ağırlık noktasını, Anadolu'nun Türkleşme ve İslâmlaşmasına yönelik konuların oluşturduğu, bunu özgün bir Türk medeniyeti biçiminde değerlendirdiği görülür. Ortaçağ Türk-İslâm tarihine yönelik araştırmalarının özünde de bu anlayışın yattığını, ele aldığı konuların ana temasını Türklerin İslâm medeniyetine ve dünya tari-

hine katkıları olduğunu ileri sürmek mümkündür. Nitekim bu konudaki görüşlerini şu cümlerle açık bir biçimde dile getirmektedir:

"Türkler, İslâm ümmeti câmiâsına girerek, İslâm Medeniyeti adını verdiğimiz büyük kültür dairesinin inkişafına, Araplar, İranlılar ve sair müslüman unsurlarla beraber, bin yıldan fazla çalışmışlar, muhtelif İslâm sahalarında askerî aristokrasi'ye müstenit devletler kurmuşlar ve büyük Selçuk İmparatorluğu'nun kuruluşundan başlayarak son asra kadar, İslâm dünyasının hegemonyasını ellerinde tutmuşlardır. İşte bu bakımdan, dünyanın ve bilhassa İslâm Dünyası'nın mukadderâtı üzerinde büyük ve devamlı bir tesir yapmış olan Türklerin tarihini bilmeden İslâm tarihini anlamak mümkün olamayacağı nasıl tabiî ise, İslâm tarihi çerçevesi içine sokmadan Ortazaman Türk Tarihi'ni anlamak mümkün olamayacağı da o kadar tabiîdir" (Köprülü 1984: XIII)

Köprülü'nün araştırmalarının tarihçiliğe en önemli katkısı, Türk siyasal ve sosyal yapılarının tekâmül sürecini tarihselleştirmesidir. Bu süreçte özel bir misyon yüklenen Köprülü, tarihsel süreklilik ve tedricî tekâmül kavramları etrafında geliştirdiği metotla Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan bir tarih projesine öncülük etmiştir. Altı asırlık imparatorluk geleneğini tümüyle reddetmek yerine, özellikle kültür alanında süreklilik konusunda ısrar eden Köprülü'nün tarihçiliğinde, laik ama ılımlı bir Osmanlı anlayışına sahip olduğu dikkat çekmektedir. Bu tarihî perspektif, onun yüzde yüz saf bir Türkçülüğün potansiyel Orta Asyacı aşırılıklarından kaçınmasını kolaylaştırmıştır. Giderek belirginleşen tarihe yönelişiyle, Türkçülüğün ikincil kaynaklardan derlenmiş savunmacı boyutlarını aşmış;tarihçiliğin gereklerini yerine getiren ciddî bir akademik nitelik kazanmıştır. "Türk tarihinin eşiği olarak Büyük Selçuklu hâkimiyeti altında Anadolu'nun Türkleşmesinin ve Konya Selçukluları döneminin oluşturduğunu başından beri sezebilmiş ve Türkiye'de muâsır içtimaiyatın temelini atmıştır" (Berktay 1983: 44). Onun bilhassa 1930'lardan sonraki çalışmalarının ana konusunu bu tarihî süreklilik ve tekâmül teşkil etmiştir. Bunu yaparken İslâm medeniyetinin oluşumunda önemli rollere sahip üç kültür dairesini mukayeseli olarak incelemek gerektiğine inanır. Tekâmül süreci ve devamlılık olgularını İslâm öncesi ve İslâmî dönem Türk hukuk müesseseleri, sosyal ve dinî hayat etrafında inceleyen Köprülü, bu amaçla karşılaştırmalı yönteme sık sık başvurmaktadır. Konuyu özetleyen cümleler, onun 1930'larda şekillenmeye başlayan tarih anlayışını ortaya koymaktadır:

"Hiçbir millî tarihin, umumî tarih çerçevesi içindeki tabiî mevkiine sokulmadan tetkikine imkân olmadığı, bugün artık bir mütearifedir. Millî terbiye bakımından haiz olduğu ve daima olacağı büyük ehemmiyet bir

tarafa bırakılırsa, ilmî bakımdan, her millî tarihin kıymeti, yalnız umumî tarih çerçevesi içindeki maddî ve manevî tesirlerinin büyüklüğü ve devamlılığı ile ölçülmektedir; fakat, bu derece terkibî bir umumî tarih telâkkisine kadar gitmesek bile, şurası muhakkaktır ki, her milletin tarihini, mensup olduğu kültür çerçevesi veya çerçeveleri içinde tetkik etmek bir zarurettir. İşte bu bakımdan tarihlerinin bin yıllık bir devresini Yakın Şark İslâm kültürü dairesi içinde geçiren Türkler için, yaratmak hususunda kendilerinin de büyük rolleri olan bu kültürü layıkıyla tetkik etmek, yalnız ilmî değil, millî bir mecburiyettir. Fikir ve sanat tarihi, hukuk tarihi, din tarihi, bir kelime ile içtimaî tarihin bütün şubeleri için, bu mecburiyet daima kendini gösterir. Meselâ Müslüman Türklerin hukuk tarihini tetkik etmek için nazarî ve sistematik İslâm hukukunu bilmek zarurî olduğu gibi, mümasil hukukî müesseselerin Araplar ve İranlılardaki tarihî tekâmülünü anlamak da zarurîdir. Bu suretle, aynı kültür dairesi içindeki üç milletin hukukî tekâmülünü mukayeseli bir tarzda anlamadan, bunlardan yalnız birinin hukukî tarihini kavramak imkânı olmadığı kendiliğinden meydana çıkar. İslâm kültürü dairesindeki milletlerden hepsinin ayrı bir mazisi, İslâm'dan önceye ait hususî ananeleri, coğrafî muhitin ve yerli medeniyetlerden gelen hususiyetlerin doğurduğu ayrı bir dehâları olmakla beraber, aynı kültür dairesine mensup ve çok defa *müşterek bir tarihe mâlik* olmaktan ileri gelen umumî ve müşterek birtakım karakterleri de vardır." (Köprülü 1984: XIII-XIV).

Köprülü'nün 1930'lu yıllardan sonraki çalışmaları, yukarıda kendi cümleleriyle aktarılan görüşün tam bir yansıması sayılabilir. Onun Türkoloji sahasındaki çalışmalarını genel olarak edebiyatı tarihi, folklor araştırmaları, Türk hukuk ve iktisat tarihi şeklinde üç başlıkta toplamak mümkündür. Türklerin İslâm ve dünya medeniyetlerine katkılarını kültür, hukuk, içtimaî ve iktisadî yapılar üzerinden inceleyen çalışmaları bilhassa bu dönemden sonra ağırlık kazanmıştır. Türk tarihyazıcılığına en önemli katkısı da bu doğrultuda ortaya çıkmaktadır[17]. Onu bu yönde çalışmalar yapmaya sevk eden saikleri kuşkusuz Cumhuriyet döneminin kültür politikalarında aramak gerekir. Osmanlı döneminde siyasî yapıyla bütünleşmemiş, bir diğer ifadeyle bilinç düzeyine çıkamamış tarih, dil, kültür gibi millî kimliğin alt yapıları mevcuttu ve bu yapıyı İslam temsil ediyordu. Modernleşmeye engel olarak görülen bu yapı, yeni millî bir Türk devletinin ortaya çıkmasıyla geri plana itilmiş; devlet, yeni kimliğini kendi temelinde yatan somut gerçeklerde aramak yerine tarihle, Osmanlı'yla İslam'la bağlarını koparmış yeni bir toplum ve kişi yaratmak amacıyla teoriler yaratmıştır. Siyasî gücü kullanarak modernizm uğruna bir sosyal mühendisliğe girişen devlet, kendi tarihinden, dilinden, kültüründen ve Anadolu İslâmiyetinden arınmış

17 Köprülü'nün hukuk tarihçiliğiyle ilgili genel bir değerlendirme için bk. Akman 2007.

yeni bir proje üretmeye çalışmıştır. Köprülü, Cumhuriyetin ana amaçlarını benimsemekle birlikte kendi kültür kökenlerinden hareketle bu yeni projenin eksikliklerini düzeltecek kültürel alt yapıyı geliştirmeye gayret etmiştir. Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya gelişlerini Selçuklu döneminden başlayarak devamlı bir gelişme kaydederek Osmanlı döneminde büyük bir devlet ve imparatorluk kurmalarını sosyolojik bilgilere dayanan sağlam temellere oturtmuştur (Karpat 2012: 17, 22). Ona göre, Ortazaman türk hukukunu incelemek için, filoloji ve tarihe yardımcı ilimlerin bilinmesi gerekir. Her tarihi çalışmanın ilk adımı olan analitik safha için zaruri olan bu hazırlıklardan sonra bütün sosyal kurumların tarihini kucaklayan geniş bir tarihî kültüre ihtiyaç vardır. Bütün bu bilgiler kuvvetli bir sosyoloji kültürüne yani hukukî sosyolojiye dayanmadıkça, daima eksik kalmacaktır. Türkler ortazaman esnasında büyük nisbette İslâm dinini kabul etmekle beraber, biribirlerinden çok uzak sahalarda ve maddi ve manevî çok farklı şartlar dairesinde yaşamışlardır. Muhtelif Türk şubeleri arasında içtimai tekâmülün muhtelif safhalarını temsil edenlerin mevcudiyeti Türk hukuki müesseselerinin tekamülünü takip hususunda türk etnografyasına çok ehemmiyet vermiştir. Bütün bunlar hukuk tarihiyle uğraşanların ihmal edemeyeceği alanlardır (Köprülü 1938: 42-43).

Atatürk'ün 1928'de Afet İnan'a yönelttiği "Türkler bir aşiret olarak Anadolu'da imparatorluk kuramaz. Bunun başka türlü izahı olmak lazımdır. Tarih ilmi bunu meydana çıkarmalıdır" sözü, Köprülü'de "Anadolu Türklüğünün tarihî yürüyüşü" biçiminde karşılık bulmuştur (Berktay 1983: 80-81). 1931'de *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar*'ı ve 1935'de *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* adıyla yayımlanan çalışmalarında, Osmanlı tarihini "umumî Türk tarihi"nin bir parçası ve devamı olarak değerlendirmiş; Türkiye tarihinin Büyük Selçuklu-Türkiye Selçukluları-Anadolu Beylikleri-Osmanlı Devleti bağlamında anlaşılabileceğini savunmuştur. Köprülü'ye modern Türk tarihçiliğinin kurucusu payesini kazandıran bu eserler, doğubilimcilerin Osmanlıları Bizans'ın bir devamı ve taklidi olduğu iddialarına karşılık olarak kaleme alınmıştır. Köprülü'nün bu eserlerinin ana teması, "Osmanlı mucizesi"nin orijinal Türk-İslâm kaynaklı olduğudur. Ona göre Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseseleri üzerindeki derin tesirlerinden bahsedenler, bunu "ispatı lâzım bir davâ" şeklinde değil, "ispat edilmiş bir mesele" hatta bir müteârife şeklinde sunmaktadırlar (Köprülü 1931: 175). Bilimsel bir temeli olmayan bu iddialar fantaziden öteye geçmemektedir. Osmanlı tarihini ve müesseselerini anlamak için herşeyden önce Selçuklu geçmişini değerlendirmek gerekir. Oysa Avrupatarihçileri, Türklerhakkındabesledikleriyanlışfikirlerin bir sonucu olarak bu hususu göz ardı etmişler; onuyalnızcaaskerî, tahripkarvemedenîhayattahiçbirmüspetrolle ri olmayan bir millet olarak sunmuşlardır (Köprülü 1931: 177).

Köprülü, Bizans'ınOsmanlılar üzerindeki tesirlerinin inkâr edilemeyeceğini ileri sürse de bunun dolaylı olduğunu, söz konusu tesirin yakın geçmişte değil; eski Türk gelenekleri, Sasanî, Arap medeniyetleri ve Müslüman Türk devletlerinde aranması gerektiğini yazmaktadır. Ona göre karşılıklı olan bu etkileşim *génétiq ue*ve*comparatif*yöntemlerle incelenmelidir. Böylece Bizans *müesseselerin ikti-basvetaklidi* gibi muğlakmeselelerin anlaşılması mümkün olabilir. Osmanlıtarihi, umumîTürktarihiçerçevesiiçinde veAnadoluSelçuklu tarihininbir devamı şeklinde değerlendirilirse karanlıkkalanbirçoknokta aydınlığa kavuşacaktır. Bu nedenle "bütünsosyalmüesseselerimizgibi, hukukîmüesseselerimizintetkikin dede, İslamiyettenevvelkidevirlerdenbaşlayarak, kronolojik bir surette, çeşitli-Türkdevletlerindeomüesseselerinnegibisafhalardangeçtiğinianlamakveherde virdevehercoğrafîsahadadıştangelmesimuhtemeltesirleridetespitetmek mecburiyetindeyiz" (Köprülü 1931: 181).

Türkler, daha İslam medeniyeti dairesine girmeden evvel, muhtelif zaman ve mekânlarda, kendi örfî hukuklarını muhafaza etmiş; İslam medeniyeti dairesine girdikten sonra da büyük bir değişime uğramasına karşılık hukukî müesseselerinin birçoğunu İslamî bir cila altında sürdürmüşlerdir. Bu nedenle gerçek tesiri Büyük Selçuklu İmparatorluğu, Anadolu Selçuklu-ları, Moğollar devri ve Beylikler döneminde aramak gerekir. Köprülü'ye göre Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İslâmî İran medeniyeti esaslarının Türk idarî ananeleriyle imtizacından doğmuş kuvvetli, muntazam müesseselere sahip ve İslâmmedeniyetine dayalı bir imparatorluktur (Köprülü 1931: 298). Fakatonunbatıdaki uzantıları, daha ziyade göçebe aşiretlerden mürekkep ve göçebean'anelerine bağlı kuvvetlerdi. Üstelik Bizans-Türk münasebetlerinin ve dolayısıyla Bizans müesseselerinin Türkler üzerine tesiri bakımından en dikkate değer safhasını, Anadolu Selçukluları devri oluşturmaktadır. Köprülü, burada bilinçli olarak *mütekabiliyet* esasını ortaya çıkarmakta, yalnız Türklerin değil Bizanslıların da Türk-İslâm medeniyetinden pek çok şey devşirdiğini ileri sürmektedir. Ona göre Anadolu Selçukluları döneminde Bizans ve Konya sarayları arasında çok sıkı münasebetler vardı. Konya sarayında Bizans prenslerine ve Bizans sarayında da Selçuklu prenslerine rastlanıyordu. Bizans idaresinde ve hizmetinde Müslüman Türkler olduğu gibi, Selçuklu idaresinde ve hizmetinde de ortodoks Rumlar mevcuttu. Asırlarca yanyana yaşayan Türk ve Bizans kültürlerinin birbirleri üzerinde tesirler yapmamaları düşünülemez. "Müslümanlarla komşu yaşayan Bizanslılar nasıl Türk-İslâm âdetlerini kabul etmişlerse, aynı suretle, Türklerde Bizans'tan elbette birçok şeyler almış olmalıdırlar. Osmanlı devrinde Bizanslılar'dan alındığı iddia olunan bir çok âdetlerin, müesseselerin, daha ziyade Selçuklu devrinde iktiba sedilmiş olduğu pektabiîdir."

Köprülü'nün *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar* adlı çalışmasını değerlendiren pek çok tarihçi, onun Osmanlı üzerinde Bizans tesirini reddettiğini ileri sürmüşlerdir. Oysa tam aksine Köprülü, bu tesirin dolaylı olduğu, Emevî ve Abbasî gibi ilk İslâm devletleriyle başlayan bu tesirin karşılıklı bir esasa dayandığını, aynı coğrafyada yaşayan Selçuklu ile Bizans İmparatorlukları arasındaki münasebetlerin tabiî olduğunu ileri sürerek konuyu farklı bir mecraya çekmektedir. Konuyu "siyasî tarih"in bir meselesi olmaktan çıkaran ve geniş manâsıyla "medeniyet tarihi" bağlamında değerlendiren Köprülü, Batılıların Osmanlı Devletini Bizans'ın âdi bir taklitçisi sayan anlayışı reddeder ve mütekabiliyet esasını göz önünde bulundurur. Böylece Osmanlı Devleti'ni, iki asır boyunca Anadolu'da yaşayan Türklerin geliştirdikleri ve ithal ettikleri bazı dinamikler ve kurumlar sonucunda ortaya çıkan Türk-İslâm medeniyetinin en büyük siyasî başarısı olarak görür. Nitekim "ilk İslâm devrinde nbaşlayarak Osmanlı devletinin kuruluşuna kadar, İslâm ve Türklerle yedi asır devam eden münasebetleri esnasında, bu iki âlemin birbirine *mütekabil* tesirleri ve bilhassa Bizans hukukî müesseselerinin İslâm–Türk müesseselerine tesiri meselesi, Türk hukuku tarihinin en dikkate değer safhalarından birini teşkileder. *Bizans devlet müesseselerinin Osmanlıdevlet müesseseleri üzerinde hiçbir bariz tesir icra etmemiş olması, Osmanlılar'dan evvelki devirlerde de böyle bir tesirin bulunmadığına asla bir delil teşkil edemez.* Türk ve İslâmlar üzerinde Bizans medeniyetinin diğer bir takım te'sirleride, enziyade, Osmanlılar'dan evvelki devirlerde vukua gelmiştir" cümleleri bunun en açık bir delilidir (Köprülü 1931: 297). Avrupalı bilim adamları, Bizans araştırmacıları ve doğu bilimciler, erken dönem Osmanlı kurumsal mirasını dikkate almadıkları, mevcut tarihî kaynakları yeterince incelemedikleri için Osmanlı tarihini Türk tarihinden yalıtılmış bir biçimde değerlendirmişlerdir. Köprülü, Bizans kurumlarının hiçbir etkisi olmadığını iddia etmemiş; bu etkilerin araştırılması sırasında Avrupalı tarihçilerin yanlış yöntemler ve yanlış kaynaklar kullandıklarını göstermek istemiştir. Ancak Köprülü'nün kendisinin de Bizans kaynaklarını dikkate almadığı söylenebilir. Bununla birlikte, Osmanlıların bazı Bizans kurumlarını toptan ödünçlediklerine ilişkin iddiaların şüpheli olduğu ve İslam kaynakları incelenmeden Osmanlı kurumlarının gelişiminin anlaşılamayacağını ilk kez zengin malzemeler eşliğinde açıklamıştır (Leiser 2012: 35-36). Fakat Köprülü'nün biraz da siyasal ve sosyal gelişmelerin tesiriyle Bizans-Osmanlı etkileşimini reddeden iddiaları genel kabul görmüş; fakat ne yazık ki onun bu konuda serdettikleri yerleşik bir düşünceye dönüşerek yeterince sorgulanmamıştır.

14. yüzyılın başlarında Selçuklu ve Bizans imparatorluklarının sınırları arasında uc beyliği olarak ortaya çıkan Osmanlıların, çok geçmeden dünya imparatorluğu hâline gelmesi, modern tarihçiliğin hâlâ çözemediği bir muamma-

dır. “Dört yüz çadırdan cihangirâne bir devlete” gibi romantik ve popülist bir söylem karşısında, yirminci yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı Beyliği’nin kuruluşu ve genişlemesi ile ilgili çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Çoğunlukla dönemin siyasal ve sosyal gelişmeleri ile paralel giden bu görüşler, konuya farklı cephelerden yaklaşmışlar ve bütüncül bir açıklama getirememişlerdir. H. Adams Gibbons, döneminde geçerli olan romantik milliyetçiliğin tesiriyle, konuyu “öteki” üzerine inşâ etmiştir. Buna göre, beyliğin kuruluşunda “Rumlar ve müşrik Türkler” belirleyici unsur olmuştur. Osmanlılar, Türklerle birlikte Balkanların Yunan ve Slav halklarından müteşekkil yeni bir ırktır. Gibbons, Osmanlı’nın büyümesini Bizans idarî pratiklerini İslâmî bir maske altında sürdürmeyi sağlayan bu yeni ırkın oluşumuna bağlamıştır. Bu karışımda Hıristiyanlar en önemli unsurdur. Ona göre Osmanlılar, gerçekte Bizans gelenekleri ile idarî usûllerinin varisi idiler ve on altıncı yüzyılın başlarında Arap topraklarının fethine kadar varlıklarını İslam-Bizans karşımı bir tür olarak sürdürmüşlerdir (Gibbons 1916: 78-81).Osmanlı İmparatorluğu’nun, Türk kökenine fazla yer vermeyen Gibbons’a göre Osmanlılar, “Avrupa ırkıyla vahşi Asyalı kanını mezceden üstün bir ırksal karışım”dır ve idarî açıdan da Bizans’ın torunlarıdır (Lowry 2003 2003: 5).

Osmanlı İmparatorluğu’nun kuruluşu, milliyetçi ve karşı-milliyetçi anlayışlar elinde siyasal bir projenin aracına dönüşürken Cumhuriyet Türkiyesi’nin tarih tezinin hemen yanında yeni bir anlayış da gelişmiştir. Cumhuriyet dönemi Türk milliyetçiliği, dünya tarihinde Türklerin oynadığı rolü yeniden tanımlarken Cumhuriyet’in yeniden konumlandırdığı şekliyle Osmanlı İmparatorluğu’nun son evresine olumlubakmıyordu. Ancak bölgede Türk varlığını tesis eden ve Osmanlıların temsil ettiği en başarılı örnek de dahil olmak üzere akınların, yerleşimlerin ve devlet inşa etmenin tarihteki en mühim örneği olan imparatorluğun erken dönemlerini gururla kendilerine mal ediyorlardı. Buna göre, Türk-Müslüman medeniyetinin en büyük siyasî başarısı olan Osmanlı İmparatorluğu’nun kuruluşu ve inkişafı Anadolu Türklüğünün tarihî yürüyüşüyle izah edilmelidir (Kafadar 1995: 38).Batı tarihyazımının Türkleri yaratıcılıktan yoksun barbarlar olarak gösterme eğilimleri karşısında erken Cumhuriyet dönemi tarihyazımının tedafüî anlayışında devlet kuruculuk, teşkilatçılık, Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasını sağlayan araçlar büyük öneme ve saygınlığa sahiptir. Köprülü’nün Bizans tesiriyle ilgili makalesinden sonra 1935’te Paris’te Osmanlı Devleti’nin kuruluşu hakkında verdiği dersler de bu hususlar ön plana çıkarılmış ve Batılı doğubilimcilerce de takdir edilmiştir. Cumhuriyet’in ilk yıllarında dünya tarihinde Türklerin rolü üzerine yoğunlaşan milliyetçi tarih yazımı, gaza ile birlikte uc sınır boylarının Orta Asya bozkır yaşayışını andıran kültürünü aşırı idealize etmiş; Osmanlı Devleti’nin kuruluşunu bir Türk-İslâm mucizesi olarak göstermiştir (Kafadar 1995: 10).

Köprülü'ye göre Ortazaman tarihinin en önemli meseleleri arasında Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve inkişafı gelmektedir. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* adlı eserinde, Osmanlı'yı millî bir Türk devleti olarak göstermeye çalışmıştır. Ona göre ortazaman vakanüvislik geleneğinden kurtulamamış tarihçiler, şimdiye kadar kuruluş hadisesini yeterince açıklayamamışlardır. Batılıların politik bir tabir olan Osmanlı terimini etnik bir isimlendirme olarak kabul etmeleri yanlıştır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu anlamak için "her şeyden evvel, 13. asır Anadolusu'nun yalnız siyasî tarihi değil, asıl içtimaî tarihini bilmek lâzımdır. 14. Asırda Osmanlı Devleti'ni yaratan ve onun süratli inkişafına imkân veren maddî ve manevî kuvvetlerin menşe'lerini bulmak, bu siyasî heyetin altyapısını teşkil eden esas unsurları anlamak ancak 13. asır Anadolu cemiyetinin içtimaî şartlarını bilmekle mümkün" olabilir. Etnik oluşum, sosyal örgütlenme, ekonomik düzen, kültürel gelişim itibariyle 13. asır Anadolusu'ndaki birçok şart, 14. asırda da sürmüştür (Köprülü 2003: 61). Gibbons'un Asya kökenli göçebelerin Osmanlı devletini kurmayı becerememeyeceği, bu devletin İslamlaşmış Bitinyalı Bizanslıların eseri olduğu yönündeki tezi karşısında Köprülü onu, asırlarca sürmüş tarihî tekâmülün bir semeresi olarak değerlendirmiştir. Anadolu'daki Osmanlı oluşumunun Cengiz ordularının önü sıra buraya gelen Türklerin askerî-politik yayılışının eseri olduğunu savunan Köprülü'nün bu görüşü, Türk tarih yazıcılığında blok hâlinde benimsenmiş ve sonradan Türk-İslam sentezi tezinin de kaynağı olmuştur (Aydın 2012: 152). Köprülü'nün Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu ve kurumları hakkındaki açıklamaları, milliyetçi tonlamalarla doludur. Sınır bölgelerine (uc) ilişkinsosyo-kültürel tasvirleri, uç toplumuna hareketlilik ve genişleme potansiyeli bahşeden çeşitli etkenlere ve Osmanlıların kendilerini özellikle tercih edilir kılan çeşitli özelliklerine yoğunlaşıyor; doğudan gelen demografik baskı, sınır bölgelerindeki hareketlilik Osmanlı genişlemesine yol açan unsurlar olarak tasvir ediliyordu. "Tarihçi perspektifi ne kadar derin olursa olsun Köprülü, güçlü bir özcü milliyet fikrine sahipti. Osmanlı Devleti, eğer bir Türk yaratısı ise bunda Türk aslından olanların rolü yeni Türkleşenlere nazaran daha baskındı. Ona göre 14. ve 15. asırlarda Osmanlı devletinin büyük adamları arasında Hıristiyan dönmeleri çok azdı. Osmanlı Devleti, Selçuklu ve İlhanlı gelenekleri üzerine kurulmuş bürokrasisi, idarî ve askerî yapısında Türkler'in hâkim olmasıyla bir *Türk mucizesi*" idi (Kafadar 1995: 40). Nitekim söz konusu eserinin son cümlesinde bu yargısını "bu devlet (Osmanlı), münkariz Selçuk sultanlığı ile ona halef olan sair Anadolu beylikleriyle hiç alakası olmayan yeni bir uzviyet, yeni bir etnik ve siyasî teşekkül değildir; bilâkis, vaktiyle Anadolu Selçuklu Devleti'ni, Dânişmendliler'i, Anadolu beyliklerini de kuran, Anadolu Türklüğü'nün 13.-14. asırlardaki siyasî ve içtimaî tekâmülünden doğan yeni bir sentez, yeni bir tarihî terkiptir" (Köprülü 2003: 127). Cemal Kafadar, hak-

lı olarak Köprülü'nün bu tezinin modernleşme ve iki dünya savaşı arasında kurulan yeni dünya düzeniyle ilişkilendirilebileceğini ileri sürer. Bir toplumun, özellikle medenî dünyaya karşı ispatlayacağı yönetim kabiliyeti, millî onurdan çok daha fazlasını ifade etmektedir. Bu tür savlar, iki büyük savaş arasında kurulan yeni dünya düzeninin en temel ilkelerinden birini aksettirir: Çağdaş dünyada bir toplum, ancak tarihî tecrübeleriyle istikrarlı bir devlet vücuda getirmek ve bu devleti modern bir biçimde yönetebilmek için gerekli niteliklere sahip olduğunu kanıtlayabildiği takdirde, ulus devlet olma hakkına sahiptir. Bu ulus devletler, modernleşmek amacıyla ortaya koydukları tasarılarda kendilerine bir geçmiş inşa etmeyi de en önemli uğraşılardan biri olarak görürler (Kafadar 1995: 41).

Bu bağlamda zikredilmesi gereken diğer iki önemli çalışma ise, "Ortazaman Türk Hukukî Müesseseleri: İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mıdır?" ve "Ortazaman Türk-İslâm Feodalizmi" başlıklı makalelerdir. "Ortazaman Türk Hukukî Müesseseleri" makalesinde Türklerin devlet kuruculuk vasıflarına ve bunun en önemli göstergesi olan amme hukukuna dikkat çeken Köprülü'ye göre, "devlet kurmak, amme müesseseleri yaratmak"tır. Ancak Batılı bilim adamlarının, Türkleri "her türlü medenî teşkilattan mahrum ve göçebe geleneklerinden kurtulamamış, idarî ve siyasî teşkilatlarını her zaman başkalarından alan basit askerler" olarak tanıtan önyargılarıyla kültür tarihi ve sosyolojisi konularında yetersiz Türk hukuku tarihiyle ilgilenen yerli tarihçilerin yanılgıları, Türk kamu kurumları konusunda yanlış ve olumsuz sonuçlara sahip olmalarına yol açmıştır. Bu dogmatik düşünceler nedeniyle İslam hukukundan ayrı bir Ortaçağ Türk hukuk sistemi ve kurumları olabileceği düşünülmemiştir. Ortazaman Müslüman hukukçularınındar ve şematik nazariyelerinden dışarı çıkılmamış; Türklerde dahil olmak üzere, bütün Müslüman kavimlerde müşterekve menşeini dinden alan değişmez bir İslâm hukuku olduğu fikri yerleşmiştir. Yalnız özel hukuk sahasında değil ammehukukunda da Türkler'in hiçbir özgünlük göstermeyerek yalnıztaklit ve iktibas ile iktifa ettikleri iddia edilmiştir.Bu noktadanhareket eden tarihçi veya hukukçularagöre İslâm kültürü dairesinde özel bir Türk hukuku aramaya imkân yoktur.

Bazı Batılı müelliflerin Türklerin ancak Müslüman olduktan sonra hukukî bir kültüre sahip oldukları savını eleştiren Köprülü, onların İslâmiyet'ten önce de kendilerine özgü hukukî müesseselere sahip olduğunu iddia eder. Bunu devlet kurmakla ilişkilendirir. Eğer Türkler eskizamanlardanberi büyük siyasi yapılarkurmuş bir milletse, o hâlde özel ve amme hukukları açısından da kendilerine özgün müesseseler yaratmış olmaları tabîîdir.İslâmiyet'i kabul etmelerinden sonra Türkler, İslâm hukuku esaslarına dayanan muhtelif devletler kurmuşlarsa da kendilerine özgü amme hukukları da varlığını sürdürmüştür.

Gerçekte fıkıh denilen İslâm hukuk sistemi de buna imkân tanımıştır. Zira bu sistem, yayıldığı ve yerleştiği yeni sahalarda, yerel hukuk geleneklerinin de etkisinde kalarak teşekkül etmiştir. Menşeini Kur'an ve sünnettenyaniArap örfüyle Muhammed'in kanun koyucu şahsiyetinden alan İslâm hukuk, çeşitli yabancı hukuk sistemlerinden de etkilenmiştir. Bilhassa içtihâd usulü çağın/çağların iktisadî ve içtimaîihtiyaçlarını karşılayan geniş birsistem hâlini almıştır. Köprülü'ye göre bu sistem içindeKitap ve sünnetin hissesi ancak yüzde birdir (Köprülü 1938: 54).Amme hukukuna ait meseleler karşısındaiçtimaî ve iktisadî zaruretler, devletin yüksek otoritesinden çıkan örfî ahkâmlarınuygulanmasınıg erektirmiştir. Öyle ki, Türk hükümdarları amme hukukuna ait meselelerde şer'i hukuktan ziyade devletin hâkim otoritesinden doğan laik hukuka kıymet vermişlerdir. İslâm'ı benimsemiş olmalarına rağmen devlet otoritesinive yasama kuvvetlerini daima kullanmışlar; malî politikalarında fıkhın zorlayıcı hükümlerine aldırmayarak örfî kurallar koymuşlardır. "Türk kabileleriarasında şer'îdeğil örfî hukukun hâkim olduğu, ammehukukuna ait bir takım esas prensiplerde, saray teşkilatında, orduda ve idarede, vergilerde, rütbe ve memuriyet isimlerinde, adlî mekanizmadabazı hukukî sembollerde, kısacası hukukîhayatın bütün sahalarında Göktürkve Uygur devletlerinden kalmış hukukîmüesseselerin İslâm dini tesiri altında bazı tahavvüllereuğramakla beraber devam edip gittiği" görülmektedir (Köprülü 1938: 59-60).

Köprülü, Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerinden sonra devlet anlayışlarında önemli sayılabilecek bir değişiklik görülmediğini, eski Türklerdeki devlet düşüncesinin büyük ölçüde devamlılık gösterdiğini iddia etmektedir. Devlet anlayışındaki bu devamlılığı gösteren en önemli örnek, kamu hukukuna ait bir takım önemli ilkelerde, saray teşkilatında, orduda ve idarede, hakimiyet anlayısında, vergi sisteminde, rütbe ve memuriyet isimlerinde, adli mekanizmada ve bazı hukuki sembollerde Göktürk, Oğuz ve Uygur devletlerinden kalmış "hukuk kurumları"nın daha sonraki dönemlerde de İslam dininin etkisi altında bazı değişikliklere uğramakla birlikte büyük ölçüde devam etmiş olmasıdır. 11.yüzyıl sonlarında mükemmel siyasî bünyeye sahip olan Selçuklularda da devletin yasama faaliyeti daha ziyade amme hukuku sahasındadır. Askerî amaçlarla imparatorluğun belirli sahalarına yerleştirilen ve bu nedenle bazı özel hukuki imtiyazlar verilen Türk aşiretleri arasında daha ziyade örfî hukuk hâkimdir. Hükümet cihazına, idari ve mali örgütlenmeye ve düzenli bir askeri güce sahip olan Selçukluların hukuk kurumlarının kaynaklarını, Gazneliler teşkilatı aracılığıyla Abbasi-Samani gelenekleri, Gazneliler ve Karahanlılar'dan geçen Eftalit, Göktürk ve Uygur gelenekleri ve imparatorluğun asıl kurucusu olan Oğuzların kabile gelenekleri olarak sıralamaktadır. Ona göre, Ortazaman türk müesseseleri tarihinin son safhasınıOsmanlı dönemiteşkil etmektedir. Anadolu Selçuklusaltanatınınidari ananelerine varis ola, İlhaniler ve Memlük-

lerİmparatorlukları kurumlarının etkisiyle çok muntazdm bir hükğmet makinesi vücude getiren butürk imparatorluğu, XV inci asırda A vrupa'nın ilk mutlakıyyetçi devlet tipi teşkil etmiş ve bu rejimin Avrupa'da ilkörneği olmuştur.

Köprülü, dönemin resmi tarih tezi ve güneş-dilteorisi gibi aşırılıklariçeren görüşlerinden sakınmış; yer yer fantaziye varan bu görüşler karşısında itidalli ve bilimsel bir tutumla Anadolu Türklüğünün tarihteki izlerini sürmüştür. Eserlerinde dönemin etkilerine ve milliyetçi tonlamalara rastlanmaktadır. Fakat o, Anadolu Türklüğünün oluşumunu açıklarken siyasî tarihin sığ alanlarından ve fantazmagoryacı siyasal projelerden kaçınmış edebiyat, folklor, din ve tasavvuf, hukukî ve içtimaî müesseselerin tarihteki izlerini sürmüştür. 1930'lardan sonra hukukî ve içtimaî müesseselerinin Türk tarihinin uzun yürüyüşü içindeki izini sürmesinde milliyetçi kimliği kadar yeni Türk devletin kimlikleşme süreci de etkili olmuştur. Köprülü uluslararası gelişmelerden ve tartışmalardan beslenen, hamasete ve duygusallığa düşmeyen ciddi tarihçiliğini, Türk iktisat ve hukuk tarihi konusundaki çalışmalarında da göstermiş; tarihin idyografik yönüne vurgu yapan ve daha çok Rankeci ekolü takip eden tarihçilerin aksine bütüncül bir sosyal bilim yaklaşımının etkisi altında nomotetik bir bilim anlayışının takipçisi olmuştur (Aydın 2012: 152).

II. Mehmed Fuad Köprülü'nün Vakıf Araştırmalarına Katkısı

Köprülü'nün bilimsel ve sosyolojik esaslara dayanan Türk tarihinin uzun yürüyüşü içinde hukukî ve içtimaî bir müessese olan vakıfları anlama ve açıklama amacı karşısında bu müesseseyi, dönemin ruhuna ve anlayışına uygun olarak farklı mahiyette değerlendiren bir romantik millî yaklaşımın varlığı da görülmektedir. Vakıf araştırmalarında bugüne kadar üzerinde yeterince durulmamış konuların arasında dinî-hayrî amaçlarla toplum yararına kurulan vakıfların millî romantizmle değerlendirilmesi gelmektedir. Kimi araştırmalarda bugün de izlerine tesadüf edilen bu husus, Cumhuriyet dönemi tarih tezinin hemen yanı başında gelişmiş ve vakıfların içtimaî hayattaki rolünü ideolojik bir cepheye indirgemiştir. Köprülü'nün vakıf araştırmalarındaki yerini ve önemini tespit edebilmek için bu hususun bilinmesi gerekmektedir.

A. Vakıf Araştırmalarında Millî Romantik Temayüller

Vakıf müessesesinin, İslâm cemiyetlerinin *manevî* ve *iktisadî* inkişafı üzerinde menfî bir tesiri olduğu iddiası, İslâm âleminin her bakımdan büyük bir gerileme manzarası gösterdiği 19. yüzyılda ortaya atılmıştır. Bu iddia, diğer İslâm müesseseleri gibi vakfın da birçok yönden yozlaştığı bir devirde Batılılar tarafından ileri sürülmüştür. Köprülü'ye göre, bu eleştirilerin temelinde İngiliz

iktisat mektebinin *liberal* nazariyeleri ve Darwinizm esasları yer almaktadır. Liberal düşünceye göre vakıf, İslâm memleketlerinde hemen bütün gayrimenkul serveti hapsediyor, onun serbest dolaşımına ve böylece yeni servetler doğurmasına engel oluyor; tam ve hakiki bir mülkiyet yaratamıyordu. XIX. asırda bilhassa aile vakıflarının çoğalması, hayrî vakıf olarak sadece tekkelerin ve onlara yapılan vakıfların artması, vakıf varidâtının birçok tufeylî insanlara verilerek asıl vakıf binalarının harap olması, tekke ve imâretlerin tembeller yatağı haline girmesi, vakıf müessesesinin zararlı olduğu kanaatini yaygınlaştırıyordu. Siyasî ve askerî yenilgiler sonucu imparatorluk sınırlarının gerilemesi ve büyük merkezlerde meydana gelen yangınlar vakıf servetinin azalmasına neden oluyordu. Bu durumu tespit eden bazı Avrupalı müelliflerin, vakıflar hakkında olumsuz hükümler vermeleri tabiî idi. Burada yapılan en büyük hata, içtimaî bir *müessese*'nin yalnız belirli bir dönemi için doğru olan bir hükmün, onun bütün hayatına ve mahiyetine teşmil edilmesidir.

Modernleşme süreciyle birlikte Batı medeniyetine hayran olan ve oradan gelen her şeyi iyi, İslam dünyasına ait her müesseseyi fena gören Batılılaşma yanlıları, geleneksel kurumların meşruiyetini tartışma konusu yapmışlar ve pek çok kurumda olduğu gibi vakıf müessesesi aleyhinde de bir cereyan uyandırmışlardır. Öyle ki, Tanzimat döneminde vakıfların tamamen kaldırılması yönünde güçlü bir cephe vardı. Vakıf idaresinin o zamanki perişan vaziyeti, ulemânın en basit yenilik ve ıslahat fikirlerine bile şiddetle muhalefet etmesi, vakıf aleyhinde olumsuz görüşlerin yerleşmesine fırsat veriyordu. 19. Yüzyılda II. Mahmud'un merkeziyetçi politikasıyla başlayan süreçte hanedan mensuplarına ait vakıfların idaresiiçin kurulan *Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti* kısa bir süre sonra diğer bütün vakıfların da nezaretini üstlendi. Böylece özel hukuk tüzelkişisi konumundaki vakıflar, söz konusu nezaret aracılığıyla devlet denetimine alındı. Tanzimat döneminde malî politikaların vakıfların devlet içindeki konumunun ne olduğu sorusunu gündeme getirdi. Maliye hazinesinden ayrı olarak Evkaf Hazinesi'nin ortaya çıkışı ve nezaretin ayrı bir bütçesinin olması, Cumhuriyet dönemine kadar sürecek eleştirilerin temelini teşkil etti. İttihat ve Terakki döneminde vakıfların yönetimini tek elde toplamaya yönelik çalışmalar yapıldı. 1921'de Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti kuruldu. 3 Mart 1924'te Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti kaldırılarak yerine Diyanet İşleri Bakanlığı ile Vakıflar Genel Müdürlüğü kuruldu ve Başbakanlığa bağlı bu müdürlükle vakıfların idaresi devlet teşkilatıyla bütünleştirildi (Yediyıldız 1997: 164).

1924'te, vakıfların durumunu milletin menfaatlerine uygun bir şekilde bir şekilde tespit etmek üzere bir komisyon oluşturulmuştur (BCA. 30.18.01.01.012.60.1). 1932 yılında 2762 sayılı vakıflar kanunu lâyihası Büyük Millet Meclisi'ne sunulduğunda hükümetin, meclise arzettiği mazbatasında

“Osmanlı devrinin millî hayatı ezen ve milletin medeniyet yolunda ilerlemesine engel olan an’anelerini bir hamlede yıkarken” vakıflara neden önem verdiğini açık bir biçimde dile getirmektedir. Onda benliğinden ve sosyal varlığından bir eser gören yeni Türk devleti, “mukaddes yurdunun her tarafına serpilmiş âbidelerinin kubbe ve duvarında kendi dehasının, hastahanelerinde, köprülerinde, çeşmelerinde, sebillerinde Türk hayırhâhlık ve cömertliğinin inceliğini ve büyüklüğünü sezdi.” (TBMMZC V/4, 33. İnikad). Mazbatada devamla bu hayır ve yardım severlikte ibadet amacı etkin olmasına karşılık mutlak bir dinî gayeden bahsetmenin mümkün olmadığı ileri sürülmektedir. Eğer böyle olsaydı Türk vakıfları yalnız ibadete münhasır kalırdı. Oysa Türkün fıtratındaki feragati nefs ve gayrendişlik hisleri bu dar çerçeve içinde sınırlı kalmamış ve aynı zamanda içtimaî tesanüdünü temin eden ve irfan ve fazilet duygularını tenmiye eyliyen mektep, medrese, haslahune, yol, köprü, kervansaray, misafirhane, imaret, çeşme ve daha nelerle seyl-i hasenatı; yataklarından taşan nehirler gibi memleketin her tarafını kaplamıştır.”

Bu çabanın, yukarıda izah edildiği gibi, 19. yüzyılda Türkleri özgün bir kültür ve medeniyetten yoksun sayan doğubilimci görüşlere tepkisel nitelikte taşıdığı ileri sürülebilir. Böylece vakıf müessesesi, Türklerin medenî olduğu ve umum tarihe katkılarını kanıtlayan bir argümana dönüşmüş; İslâmî kökenli, dinî-hayrî amaçlı müesseseye seküler ve millî nitelikler kazandırılmaya çalışılmıştır. “Malını mensup olduğu cemiyetin hayrına, refahına bezletmek bugün için de en yüksek medeniyet şiarı değil midir? O şiarın fıtratında meknuz ve mevcut olduğunu Türk asırlarca evvel bu eserleriyle de ispat etti” (TBMMZC V/4, 33. İnikad). Türkün ruhundaki cömertlikten ve milliyetperverlikten doğan vakıflar insanların iyiliği, halkın yükselmesi için kurulmuş birer hayır ocağıdır. Sosyal yardım ve dayanışma umumî hayat içinde büyük bir yer alan vakıflar, Türklerinmedeniyette ileri olduklarının ispatıdır (Kunter 1938: 104). Halktan doğan ve varlığını halkın iyiliğe ve güzelliğe susamış öz duygularından alan Türk vakıfları hayırlı ideallere dayanan birer varlıktır. Buna göre vakıf sistemine müracaatla varılmak istenilen gaye insanlığın yükselmesi, hayatın güzelleşmesidir. Bu hedefe varabilmek için Türk zekâsı asırlardan beri türlü yollar aramış ve bulmuştur. Vakıf müessesesini millîleştirme amacıyla hareket edenlere göre vakıf, Türklerin eski hayatında vücut bulan içtimaî müesseselerin en ehemmiyetlilerinden biridir. Türk içtimaî heyetinde sosyal yardım, gözetme, millî dayanış, şefkat fikirlerinin ve teşkilâtının en eski tarihî devirlerden biri mevcut olduğunu kısa ve şamil bir ifade ile Türklüğün yüksek görüşünü ve faziletini gösterir. Bu nedenle “vakfı sevmemek, onu yaratmış ve yaşatmış olan Türklüğü tebcil etmemek kabil değildir” (Kunter 1938: 103).

Vakıfların millî yönünü ön plana çıkaranlara göre onu doğrudan doğruya

dinî ve İslâmî bir müessese olduğu iddiası yanlıştır. Vakıf denilince genellikle İslâm hukukundan doğmuş, dünya işinden ziyade ahiretle uğraşan dinî bir müessese akla gelmektedir. Aslında realist bir düşüncenin mahsulü olan Türk vakıfları İslâmî dönemde mistik bir mahiyet alarak hile-i şer'iye ve muvazaalarla skolâstik yapıya bürünmüştür. Oysa Türk vakıfları "İslâm'dan önceki devirlerden beri yaşayan, Budda dinindeki Türkler tarafından da çok rağbet gösterilen sosyal bir müessesedir. Vakıflar, tarihin her devrinde, Türk dünyasının her yerinde millî vicdandan birer güzellik, iyilik ve şefkat âbidesi şeklinde doğmuş ve yükselmişlerdir..." Bu müessesenin İslâm'la özdeşleştirilmesinin temelinde İslâm hukukunun asırlarca bütün hayatta hâkim olması ve vakıfların ona göre tanzimi yatmaktadır. Ancak bu durum Türk vakıflarının millî ve içtimaî bir müessese olmak vasfına halel getirmemektedir (TBMMZC V/4, 33. İnikad). Etiler'de, Uygurlar'da, Selçuklu ve Osmanlı Türklerinde yaygın bir biçimde görülen, elbirliğinin ve gönül birliğinin ifadesi olan vakıflar ferdiyetçilik ile cemiyetçilik; halkçılık ile devletçilik fikirleriyle yurttaşları birleştirmiş ve kaynaştırmıştır. Fazilet, insanlık, millî dayanışma ve içtimaî yardım sahalarında millî ruhunun en yüksek tezahürlerini gösteren Türk vakıfları, Türk milletinin içtimaî rüştünü ve başka milletlere tekaddümünü kanıtlamaktadır. (Kunter 1938: 108).

Fransız arkeolog ve mimar Albert Gabriel (1883-1972), Şark Arkeolojisini inceleyen kitaplarda Selçuklu sanatını İran sanatının devamı sayılmasına ve Türklerin dikkate alınmamasına itiraz etmiştir. Selçuk mimarîsinin kıymeti, anlamı ve tarihî rolünün tespit edilmediğini ileri süren Gabriel, Türklerin Ortaçağ'da Ortadoğu ve Anadolu siyasî hayatında birinci derecede bir rol oynadığı görüşündedir. Buna göre Türklerin, inşası hususunda hiç bir şekil ve surette müessir olmaksızın birtakım muhteşem âbidelerin vücut bulmasını seyrettikleri veya bunların inşasını emrettikleri gibi bir garip fikir nasıl ortaya çıkmıştır? Böylesine güçlü ırk kümelerinin her türlü sanat hissinden mahrum bulunduklarını kabul etmeğe imkân yoktur (Gabriel 1938: 7). Anadolu'yu süsleyen âbidelerin Türklere özgü olduğunu anlatırken kullandığı argüman ilginçtir. Ona göre, söz konusu eserleri inşâ eden mimarların bir kısmı Tebriz'den, Ahlat'tan gelmesine karşılık Türklerle meskûn ve Türkler tarafından idare edilen bu bölgede Türk inşaatçılar kullanılmıştır. Bu nedenle Selçukluların mimarisi gerçekte bir Türk mimarisidir (Gabriel 1938: 8).

Halim Baki Kunter, vakıfları işlevleri bakımından değerlendirerek millî davaya, Türklüğe ve Türk milliyetçiliğine nasıl hizmet ettiğini göstermeye çalışmıştır. Ona göre dinî hizmetlerin için kurulmuş olan vakıflar fertlerin millî mukaddesata bağlılığını temin etmiş; halk arasında fazilet hislerinin doğmasına ve kuvvetlenmesine yaramıştır. "Türk vakıfları yüzyıllar boyunca millet hayatında içtimaî nizamın her türlü sarsıntı ve örselenmelerden korunmasına, fertler

arasında yardımlaşma ve dayanışma yoluyla karşılıklı sevgi bağlarının kurulmasına çalışmıştır." Benedict Anderson tarafından ileri sürülen *hayalî cemaat* kavramını hatırlatan bu argümana göre vakıflar, memleketin en hayatî davalarına hizmet etmiştir (Kunter 1956: 1). Vakıflar memleket içinde muazzam bir örgü halinde hizmete koymuş olan cömertlik ve fazilet gibi insanî işlevlerinin yanı sıra vatan topraklarında temellenmek ve bakî kalmak düşüncesiyle de kurulmuşlardır. Vatan müdafaası, millî duyguların uyanık tutulması, millî kültürün gelişmesi, fethedilen ülkelerde Türk kültürünün yerleşmesi ve yayılması gibi amaçlarla kurulan vakıflar, kendilerinden beklenen hizmeti ifa etmişlerdir. Bu gibi vakıflarda milletimizin hayat hakkını ve millî menfaatlerini türlü yönlerden korumağa çalışmak amacı göze çarpmaktadır. Vakıf yoluyla millî âbide vasfını kazanan eserler, bulundukları yerlerde Türklüğü temsil etmektedir ve kaybedilen toprakların Türk vatanı olduğunu gösteren tapu senetleridir.

Kunter'e göre, geçmişte dinî, millî duygular ve ülküler arasında bir fark olmamakla birlikte sırf millî düşünce ve endişelerle vücuda getirilen, millî bünyeyi geliştirmeyi ve güçlendirmeyi amaçlayan vakıflar da vardır. Kemankeş zaviyeleri, pehlivan tekkeleri, cündî teşekkülleri, ok meydanları, zorhâneler gibi kültürfizik idmanlarla Türk gücünü arttırmaya, Türk nesillerinin sağlıklı ve güçlü olmasını amaçlayan vakıflar kurulmuştur. Ayrıca eğitim ve sağlık işleri için tesis edilen vakıflar da millî kültürün yükselmesine, nüfusun artmasına, halk sağlığının korunmasına çalışmışlardır. Kunter, vakıf yoluyla kale ve istihkâm yapılmasını, askerin teçhizini, donanmaya ve gâzilere yardım edilmesini de vakıfların millî özellikleri arasında saymaktadır. Bunun yanında Orta Asya Türklüğüyle Anadolu Türklüğü arasında bağlar tesis eden vakıflar da vardır. Ancak Türklüğe hizmet amacıyla kurulan ve vakfiyesinde "Türklüğün yükselmesi için" ihdas edildiği açıkça belirtilen yegane vakıf, Rıza Nur tarafından 1924'de Sinop'ta kurulandır.

II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde vakıflar hakkında müspet veya menfî çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Örneğin Ziya Gökalp, merkezî yönetim anlayışına karşı bir tehdit olarak gördüğü vakıfları şiddetle eleştirmiştir. "Vakıf" adlı şiirinde bu kurumun insanları tembelliğe alıştırdığını, ölülerin dirileri yönettiğini ileri sürmüş; "Bütçe Birliği" adlı şiirinde iki ise ayrı bütçesi ve hazinesiyle Evkaf Nezareti'nin devlet içinde ayrı bir devlet olduğunu savunmuştur. Vakıfların dinî-hayrî bir gaye ile değil sırf şahsî ve ailevî düşünceler ve servetin müsaderesi tehlikesine karşı bir nevi dinî sigorta mahiyetinde olarak tesis edildiği hakkındaki olumsuz görüş sahipleri, bu tarihî müessesenin devlet bütçesinin yanında ikinci bir bütçeyle bölünmeye yol atığını iddia etmişlerdir. Bu tenkitleri ahlâkî ve iktisadî olmak üzere iki başlık altından toplamak mümkündür. Vakıfların ahlakî açıdan İslâm toplumları zarara uğrattığını ileri sürenler, beşikten

mezara kadar hayatın her safhasında vakfın yarattığı toplumsal dayanışma kurumlarının İslâm cemiyetlerinde ferdî teşebbüsü öldürdüğünü, tembel ve asalak bir sınıf yarattığını savunmuşlardır. İktisadî açıdan eleştirenler ise vakıfın İslâm cemiyetinde, gayrimeşru yollarla sayılı ellerde toplanan gayrimenkul servetini hapis ve tevkif etmek suretiyle bu servetin dolaşımına ve İslâm memleketlerinin iktisadî gelişimine engel olduğunu söylemişlerdir. Bu konuda en çok tenkit edilen vâkıfın soyundan gelenlerin faydalandıkları zürrî yahut bir digger ifadeyle aile vakıfları olmuştur. 16. asır başlarında diğer vakıflara kıyasla sayıları az olan aile vakıfları sonraki asırlarda artmış olmakla birlikte hanedan mensuplarının muazzam vakıfları karşısında orta halk tabakasının mütevazi vakıflarının memleketin iktisadî ve malî düzenini etkileyemeyeceği açıktır. Köprülü'ye göre, Ortaçağın el tezgâhlarına bağlı küçük işletmelerden kurtulamadığı için, büyük sanayi kapitalizmi karşısında başarısız olan İslâm memleketlerinin durumunu inceleyen bazı mütefekkirler, İslâm vakıf sistemini gerilemenin sebeplerinden saymış ve onu şiddetle eleştirmişlerdir. Bu eleştiriler yerine, vakıf müessesesinin İslâm toplumlarının içtimaî tekâmülünde nasıl bir rol oynadığını incelemek gerekir. Yoksa, onun dinî-hayrî gayesine bakarak, vakfı beşeriyetin vücuda getirdiği en hayırlı müesese saymak ve bunda İslâm dininin başka dinlere faikiyetinin bir delilini görmek, tamamıyla *subjektif* ve *dogmatik* bir telâkki mahsulü olduğu gibi, vakıf müessesesinin XIX. asırdaki perişan vaziyetine ve onu müdafaa edenlerin geri zihniyetine bakarak bu müesseseyi mahkûm etmek de bundan daha az sübjektif ve dogmatik sayılamaz. Oysa Vakıf müessesesinin tarihî inkişafını yakından inceledikten sonra İslâm âleminin *iktisadî* ve *ahlâkî* gerileyişinde vakfın etkin bir rolü olmadığı görülecektir. Aksine, haricî ve dâhilî etkenlerle İslâm âlemi inhitata uğradıktan sonra vakıf müessesesi de, diğer İslâm müesseseleri gibi çökmüş, soysuzlaşmış, gerçek kimliğini kaybetmiştir. İslâm medeniyetinin ileri devirlerinde, diğer İslâm müesseseleri gibi, vakıf da mükemmel işlemiş, içtimaî yardım, nafıa ve maarif işlerinde büyük ilerlemeler sağlamıştır. Bu nedenle İslâm hayatında çok önemli bir hukukî-iktisadî müessese olan vakfın, İslâm âleminin yükseliş ve alçalışında tesirini aramak doğru değildir. Araştırılacak asıl konu, vakıf müessesesinin *hukukî* ve *içtimaî* tekâmülü üzerinde, *İslâm kavimlerinin tarihî yürüyüşü*nün nasıl etki ettiğini anlamaktır.

B. Köprülü'nün Vakıflar Dergisi'ndeki Makaleleri Üzerine Tahlilî Bir Deneme

Köprülü'ye göre herşeyden önce hukukî bir müessese olan ve İslâm medeniyeti dairesinde büyük inkişaf gösteren vakıflar, İslâm ülkelerinin sosyal ve ekonomik hayatında büyük rol oynamıştır. Bu hadise tesadüf veya keyfe bağlı

bir hâdise gibi değerlendirilemez. Köprülü'ye göre, bu inkişafı sadece "İslâm hukukundaki veraset kaidelerini değiştirmek" veya "servetini keyfî müsaderelerden kurtarmak" gibi şahsi bir menfaat kaygısına dayandıran *materyalist* düşünce, konuya yanlızca bir noktadan yaklaşmaktadır. Oysa bu müesseseyi değerlendirirken dinî, ahlâkî, ekonomik, sosyal, siyasal etkenlerin hepsini göz önünde bulundurmak gerekir. Bunun yanında bazı Türk muharirler, hiçbir ilmî esasa dayanmadan vakıfların İslâm'ın ahlakî ve insanî amaçlarının bir ürünü olduğunu ileri sürmektedirler. Oysa vakıf müessesesinin teşekkül ve inkişafı tarihî bir şekilde incelenmedikçe, hakiki mahiyeti anlaşılamaz. Menşei ne olursa olsun İslâm medeniyeti çevresinde büyük bir inkişaf gösteren vakıf, tarihî açıdan incelenmedikçe hukukî yapısını da anlamak mümkün değildir.

İslâm hukukunun büyük üstatları ve mezhep kurucuları, vakıf konusu üzerinde de çalışmış ve onu sistemleştirmişlerdir. Fakat dogmatik nitelikteki kitapların hiç birisi, vakıf müessesesinin hukukî mahiyetini ve tarihî inkişafını anlatabilecek yeterlilikte değildir. Konuya dinî açıdan yaklaşan ve muayyen bir mezhebin doktrinleri haricine çıkamayan bu kitaplarda, tenkitçi ve objektif bir zihniyete rastlanmamaktadır. Üstelik hukukî müesseseleri içtimaî bir mahsul olarak değerlendirmek ve tarihî tekâmülleri bağlamında izaha çalışmak Batı'da da yeni gelişmektedir. Vakıf müessesesinden bahseden Batılı eserler, söz konusu müesseseyi İslâm hukuku, toprak mülkiyeti, veraset meselesi bağlamında değerlendirmişlerdir. Bütün bunlara rağmen vakfın *menşei ve tarihî tekâmülü*, İslâm medeniyetinin maddî ve manevî çerçevesi içinde izah edilememiştir. Yalnız Orta Asya ve İran sahalarında kurulan eski İslâm ve Türk devletlerinde değil, Osmanlı İmparatorluğu'nda bile vakıf müessesesinin tarihi henüz yeterince incelenmemiştir. Bunun yanında İslâm hukuku ve vakıf müessesesi hakkında XIX.-XX. asırlarda Avrupa'da yapılan tetkiklerin arkasında milyonlarca müslüman tebaaya sahip müstemlekeci devletlerin idare ettikleri İslâm memleketleriyle yakından ilgilenmeleri yatmaktadır. İdare ettiği memleketi, halkı tanımak, onların münasebetlerini düzenleyen hukukî esasları öğrenmek, müstemlekeci devletlerin ilk uğraşlarından birini teşkil etmektedir. Bu sayede vakıf meselesiyle doğrudan doğruya ilgilenme fırsatı bulan Batılılar, idarî ve adlî bakımlardan bu konuya eğilmek zorunda kalmışlar; hâkim oldukları bölgelerde yaygın olan mezhepleri dikkate almak suretiyle meseleye eğilmek zorunda kalmışlardır. Bununla birlikte Batı'da çok dar bir hukukî çerçevede ve vakıfların yalnızca *idareteşkilâtına* ait olan bazı araştırmalar yapılmıştır. Bununla birlikte Batı'da vakıf müessesesi hakkında yapılan çalışmalar *hukukî ve dogmatik* araştırmalardan ibarettir ve oldukça geridir. Bunlar meseleyi adlî bir teknik olarak ele alan İslâm müelliflerinin etkisinde kalmışlar; hukuk tarihine ve sosyolojiye dayanmadıklarından vakıf müessesesinin hukukî tekâmülünü anlatamamışlardır.

Bunun yanında *Ahkâmü'l-evkâf* ve *Ahkâmü'l-vukûf* gibi Osmanlı müelliflerince kaleme alınmış eserlerde dar bir dogmatizmden kurtulamamışlar ve meseleye sadece *Hanefî* mezhebi açısından yaklaşmışlardır. Oysa şarkiyatçılar, vakıf müessesesinin *muhtelif* mezheplere göre *mukayeseli* biçimde incelemiş ve söz konusu müessesenin kökeniyle de ilgilenmişlerdir. Cumhuriyet devrine ve son adlî inkılâplara kadar İslâm hukuku esaslarına bağlı olan olan Türkiye'de bu tür tetkiklerin yapılmaması hayretle karşılanacak bir hâdisedir. Halbuki "bugünkü geniş devlet mefhumuna göre amme hizmetleri mahiyetinde olan birçok içtimaî vazifeler, vaktiyle vakıf müessesesi tarafından ifa olunuyordu; yollar, köprüler, sulama işleri gibi nafıa işleri, hastaneler ve fakirlere yardım gibi içtimaî muavenet işleri, medreseler ve kütüphaneler, okutanların ve okuyanların maişetini temin gibi kültür işleri, doğrudan doğruya vakıflarla idare edilmekte idi. Bütün bu işlerin mahiyetini, inkişaf derecesini, nasıl bir teşkilât tarafından ne tarzda idare edildiğini anlamak, muhtelif devletlerin vakıf işlerini nasıl ve ne gibi teşkilât ile idare ettiklerini anlamak, ne zamanlarda, nerelerde ve ne gibi vakıfların tesis edildiğini öğrenmek, yalnız hukukî değil, geniş manasıyla içtimaî tarih bakımından zaruridir."

Köprülü'ye göre *Kur'an*'da hiç bahsedilmeyen ve Peygamber devrindeki durumu da şüpheli olan böyle bir hukukî müessesenin, İslâm toplumunda bu derece yayılması dikkat çekici bir konudur. İslâmiyet'in verâset hakkındaki kesin hükümlerini değiştiren bu kurumun çevresine uygun bir sistem haline gelmesi *dogmatik* nitelikteki eski ve yeni İslâm eserleriyle açıklanamaz. Bu açıdan Doğuda ve Batı'da vakfın menşeine ilişkin nazariyeleri değerlendiren Köprülü, *idealist* (İslâmî) nazariyenin vakfı tamamıyla İslâmî kökene dayandırılmasını ve sadaka kavramıyla açıklanmasını eleştirir. Ona göre bu nazariye ancak dinî ve hayrî bir gayeye matuf *şer'î vakıfları* açıklayabilir. Oysa ilk İslâm hukukçularının vakıf müessesesine muhalif oldukları ve gelişimine engellemek istedikleri dikkate alınırsa bu nazariyenin hakikati bütünüyle yansıttığı iddia edilemez. Vakıf müessesesinin eski *Arap örfü'*nün, Müslümanlığın koyduğu yeni veraset hükümlerine karşı bir tepkiden doğduğunu ileri süren ve genellikle Batılılarca savunulan *aksülamel* nazariyesini de eleştiren Köprülü, âdi vakıfların (*aile vakıfları*), Arapların kadınları mirastan mahrum etmek istemeleri sonucu ortaya çıktığı fikrinin bütün vakıflara teşmil edilemeyeceğini savunur. M. d'Ohsson gibi Batılı müsteşrikler, "servetini müstebit hükümdarların gasp ve müsaderesinden kurtarmak ve çocuklarına her şeye rağmen devam edecek bir irad temin etmek" düşüncesinin vakfın gelişiminde önemli rol oynadığını iddia etmişlerdir. Bu psikolojik etkenin vakıfların tesisindeki rolü inkâr edilemezse de bunun hiç evlâdı olmayanlarca kurulan vakıflara da teşmil edilmesi gibi *materyalist* bir bakışla vakıf müessesesini açıklamak imkansızdır. Vakfın Roma hukukundan doğduğunu iddia eden batılı müelliflerin iddialarını eleşti-

ren Köprülü, Roma'da bu tür kurumların idaresinin devlete ait olduğunu oysa İslâm hukukunda vakfın idare tarzını vâkıfın belirlediğini yazar. Bununla birlikte İslâm vakıf müessesesinin ilk örneğini Bizans'ın Suriye ve Mısır'daki dinî müesseselerinden almış olabileceğine, *recommandation* veya *précarieoblata* adları verilen dinî kurumların hakiki bir dindarlık hissinden ziyade emniyeti sağlamak amacıyla yapıldığına dikkat çeker. Ona göre, ilk bakışta *dinî* bir mahiyet arz eden Doğu ve Batı'daki bütün vakıflar, vâkıflara temin ettiği *maddî menfaat* bakımından birbirinden farksızdır. Bütün bunlar, İslâm vakıf müessesesinin başlangıçta Bizans'tan iktibas edilen hukukî kaidelere bağlı olabileceğini göstermektedir. "Mısır ve Suriye'de Şarkî Roma İmparatorluğu'na varis olan İslâmiyet'in ve İslâm kültürünün Bizans'tan şiddetle müteessir olduğunu görmek için uzun uzadıya düşünmeğe hacet yoktur. İçtimaî hayatın bütün tezahürlerinde, maddî ve manevî kültürün her şubesinde Bizans-İslâm ve Sâsânî-İslam münasebetleri çok barizdir ve bunlardan bazıları eski İslâm müellifleri tarafından bile hatta bir mütearife şeklinde ileri sürülmüştür. Meseleyi sadece hukukî cephesinden göz önüne alacak olursak, bilhassa *amme hukuku'*nda İslâmların Bizans'tan birçok şeyler aldıklarını katiyetle söyleyebiliriz." Vakfın menşeine ait bir diğer nazariye de *devlet menfaati* nazariyesidir. Peygamber döneminde zaptedilen topraklar (fey), onun ölümünden sonra vârislerine verilmeyerek İslâm ümmetinin yararına *beytülmâl*'e ait sayılmıştır. Klasik İslâm hukukçuları, bu gelişmeyi vakfın menşei kabul etmişlerdir.

Oysa İslam fütuhatının hızla yayılması sonucunda Müslümanlar büyük servet ve refaha kavuşmuş; savaş ganimetleri, devlet hazinesinin vergiler ve ganimetlerle elde ettiği gelirin inanlar arasında bölüşümü, büyük bireysel servetler yaratmıştır. Bunun dışında büyük oranda Sâsânî ve Bizans geleneğinden iktibas edilen *mülkiyet rejimi*, İslâm vakıf sistemini etkilemiş, Hıristiyan tesisleri, İslâm fakihlerine vakfın *hukukî esasları* ve şekilleri için örnek teşkil etmiştir. Bu dış etkenler yanında İslâm dininin hayrı ve yardımlaşmayı teşviki, İslâm vakıf müessesesinin doğuşunu kolaylaştırmıştır. Bedevi Arap geleneklerini Bizans o İran mutlakiyetçiliğiyle birleştiren ve dinî esaslara örf karşısında önem vermeyen Emevîler döneminde, dinî-hayrî amacından uzaklaşan vakıf müessesesi genişlemiştir. İslâm'ın zuhurundan evvel Araplar arasında geçerli olan veraset hükümlerini devam ettirmeğe imkân tanıyan vakıflar, Emevîler devrinde yayılmıştır. Böylece menfaati vâkıfa yahut tayin ettiği mirasçılara münhasır kalan âdi vakıflar da meydana çıkmıştır. Vakıf müessesesini genişletmek için vâkıflara her türlü kolaylıklar göstermek isteyen hukukçulara karşı bazı fakihler, bu müesseseyi uzun müddet şer'îate aykırı görmüştür. Fakat çeşitli siyasal ve toplumsal etkenler, İslâm toplumunda vakfın hızla gelişmesini yol açmıştır. Abbâsîler döneminde, vakıf müessesesinin hukukî yapısını belirleyen Ebû Yusuf, zamanın temayül ve ihtiyaçlarını, zengin sınıfların men-

faatlerini de göz önünde bulundurarak *âdi vakıfları* câiz görmüştür. İslâm hukukçularının muhalefetine rağmen bu durum siyasilerce iyi karşılanmış, böylece vakıf kurumu İslâm dünyasının her tarafında yayılmıştır. Vakıf usulüyle meydana getirilen dinî-hayrî kurumlar, İslâm dünyasının muhtelif sahalarında birçok büyük ailelerin servet ve nüfuzlarını korumasına yaramıştır.

Köprülü'ye göre vakıf müessesesi, doğrudan doğruya İslâm dininin dinî, ahlâkî esaslarından doğmuş ve sadece İslâm'a ait bir müessese değildir. Musevîlik hukukuna, Sâsânî hukukuna, Bizans hukukuna yabancı olmayan ve daha ilk Halifeler zamanında Irak'ta, Suriye'de, Mısır'da Sâsânî ve Bizans müesseseleriyle temas eden Müslümanlar, sair birçok şeyler gibi vakıfın ilk örneklerini de buralardaki dinî ve hayrî tesislerde görmüş ve bu hayır kurumunu benimseyerek geliştirmişlerdir. Nitekim Bizans devrine ait *typica* adını taşıyan vakfiyyeler ile İslâm vakfiyyeleri arasındaki benzerlikler vardır. Bunun yanında Türkler de vakıf müesesesiyle daha İslâm medeniyetine dâhil olmadan Budistlerde yaygın olan dinî kurumlarla tanışmışlardır. Budist Türkler tarafından tesis edilmiş Budist vakıflarına ait birtakım vesikalar bunu göstermektedir. Türklerin İslâmı kabulü, İslâm dünyasının hâmisi ve siyasî bir güç olarak ortaya çıkması, vakıf müessesesinin daha da gelişmesine yol açmıştır. Anadolu'da Selçuk ve Moğol hâkimiyetinin ardından Beylikler döneminde ve bilhassa Osmanlı İmparatorluğu'nda vakıf müessesesi yeni bir kuvvet kazanmış; fetihler sonucu elde edilen toprakların bir kısmı amme hizmetine mahsus vakıflara tahsis edilmiştir. Türk kültürünün Rumeli'de kuvvetle yerleşmesinde ve Balkanlar'da şehir hayatı'nın gelişiminde *vakıf* sisteminin büyük rolü vardır. Hükümdarlar, hanedana mensup kadın ve erkekler, büyük devlet adamları ve zengin tacirlerce kurulan vakıflar sayesinde *muavenet-i içtimaiye, maarif, nâfia işleri*, devlet bütçesi için hiçbir yük teşkil etmeden o devre göre çok gelişmiştir (Köprülü 2003: 88).

Köprülü, dinî-içtimaî bir müessese olan vakfı herşeyden önce orta ve yeni zamanlar Türk-İslâm dünyasının tarihe en önemli katkılara sahip bir hukukî müessesesi olarak değerlendirmektedir. Suriye ve Mısır'ın fethinden sonra İslâm dünyasında vakıflar tesis edilmiş; hicretin ikinci asrında vakıf meselesi hukukî açıdan incelenerek sistematik konstrüksiyonlar yapılmıştır. Gerçekte vakıf müessesesi hakkında eski İslâm hukukçularının kurmuş oldukları teorik sistemler, *içtimaî bir realite* olan bu müessesenin hukukî mahiyetini tam olarak açıklamaktan uzaktır. Herşeyden önce sosyal bir kurum olan vakfın doğuşu ve inkişafı, muhtelif zaman, mekân ve toplumlarda geçirdiği tarihî tekâmül sürecini incelemek gerekir. Bu nedenle bütün sosyal kurumlar gibi hukukî kurum-

lar da tarihî açıdan tabiî çevresi içinde incelenmelidir. Sistematik hukuk bilgisi, tarihî ve sosyolojik açıdan incelenmediği sürece bugünkü geniş ve hakikî manasıyla "hukukî zihniyet"in teşekkülü mümkün değildir.

Köprülü, vakıf müessesesinin tarihini tetkik için ilk müracaat edilecek kaynakları "vakfiyyeler, vakıf vesikaları, epigrafik vesikalar, kitabeler, vakayinameler, münşeat mecmuaları, malî idareye ait pek mühim tafsilâtı ihtiva eden coğrafî eserler, seyahatnameler, menâkıbnameler" diye sınırlamaktadır. Bunlar içinde vakıf kitabeleri ve vakıf tasarrufunun senet ve hücceti olan vakfiyyeler kuşkusuz en önemli kaynaklarıdır. Ancak şimdiye kadar ele geçen orijinal vakfiyeler hem çok sınırlı, hem de yakın zamanlara aittir. Orta zamanlardan kalma vakfiyyeler yok denecek kadar azdır. Üstelik bunların mevsukiyeti konusunda şüpheler vardır. Vakıf gibi, maddî ve amelî büyük neticeler ve menfaatler doğuracak meselelerle ilgili vesikalarda, suistimaller ve sahtekârlıklar olacağı açıktır. Yöntem bilimle uğraşanlar *tarihî kıymet* açısından birbirinden *çok farklı* vesikaların varolduğunun farkındadırlar (Köprülü 1938a: 3-4).

Orijinal vakfiye belgelerinin vakıf mütevellilerin elinde, kopya nüshaların ise arşivlerde bulunması, bazı vakıfların vüsûk derecesi ilmî açıdan incelenmemiş vakfiyyelere dayandırılması gibi hususlar, vakıflar tarihiyle uğraşanların uğraşmak zorunda kaldıkları konuların başında gelmektedir. Oysa tarihin bütün şubeleri gibi vakıf müessesesinin tarihi hakkında da, kullanılan malzemenin mahiyetini, kıymetini ve orijinalliğini değerlendirecek sistemli bir diplomatik bilimi henüz yeterince gelişmemiştir. Köprülü, tarihî vesikalar gibi vakıf vesikalarının da mahiyet ve kıymetini en sağlam ve objektif ölçülerle tayin edebilecek bir *Türk-İslâmDiplomatik*'inin tesisinin zaruri olduğuna inanmaktadır. Köprülü, Batı'da diplomatikin bir disiplin olarak gelişmesine karşılık Türkiye'de bu konuda yeterli çalışmanın olmadığına dikkat çekmektedir.

17. Yüzyılda Benediktin rahiplerince geliştirilen diplomatik ilmi, sonraki asırlarda tarihçilik anlayışındaki gelişmelerle birlikte modern bir disipline dönüşmüştür. 19. Yüzyılda başta Fransa ve Avusturya olmak üzere Avrupa'nın muhtelif yerlerinde diplomatik ilmini öğreten okullar açılmıştır. Sistematik bir disiplin olarak gelişen diplomatika ile belgelerin özellikleri, araştırma ve inceleme yöntemleri, orijinal ve sahte belgeleri tespit etme teknikleri ortaya konulmuştur (Gökbilgin 1992: 14; Kütükoğlu 1998: 4). Böylece Batılı bilim adamları, 19. yüzyılın ilk yarısında "birtakım *metodolojik disiplinler* ve bilhassa *diplomatik* adı verilen bilgi şubesi sayesinde, tarihî inşa için kullanılacak malzemenin mahiyetini ve kıymet derecesini şaşmaz muhitlerle tayin ve tespite muvaffak"

olmuşlardır. Buna paralel olarak 19. yüzyılda, siyasî, içtimaî ve dinî tarihe ilişkin malzemeler, "tarihî yığın" olmaktan kurtularak birer "tarihî kaynak"a dönüşmüşlerdir. Bürokratik ve dinî kurumların kendilerine ait depolarında istif edilmiş tarihî yığınların, millî tarihin en önemli kaynakları olduğu anlaşılınca millî arşivler kurulmuş; dağınık koleksiyonlar bir araya getirilerek merkez arşivi oluşturulmuştur (Tosh 1997: 49-53).

Osmanlılarda diplomatik biliminin doğuşu, II. Meşrutiyet yıllarında kurumsal tarihçiliğin ilk örneği sayılan Tarih-i Osmanî Encümeni'nin kurulmasıyla yaşıttır. Bunda, tarihe bakış açısının değişmesi ve yeni zihniyet etkili oldu. Arşiv malzemesinin sadece saklanarak, gerektiği zaman başvurulan bir kaynak olarak görülmesi anlayışı yerini, bu malzemenin tarih ve diğer bilim dallarına hizmet edecek belgeler olduğu anlayışına bıraktı. Nitekim "bir devletin hayat-ı maziyesinin vesaiki olan evrak-ı atika-i resmiye fenn-i tarih nazarında ne kadar kıymettar olduğu azade-i tarif ve beyandır" ifadesi, yıllarca kaderine terk edilen belgelerin tarihin kaynağına dönüşümünün en belirgin ifadesidir (Abdurrahman Şeref 1326: 9-19).Encümeni ve yayın organı *Târih-i Osmânî Encümeni Mecmuası*'nın yayımlanmasıyla arşivlerin ve diplomatik biliminin önemi arttı. Bu dönemde Encümen'in reisi ve vakanüvis Abdurrahman Şeref'e Topkapı ve Sultanahmed civarında bulunan evrak depolarındaki arşiv malzemelerinin araştırılarak tasnif edilmesi görevi verildi. Topkapı Sarayı mahzenlerindeki arşiv malzemesinin tasnifi için bir heyet kuruldu. Bunun yanında, 29 Kasım 1911 tarihinde Yıldız Sarayı'ndaki belgeler de tasnif edildi. Diplomatik biliminin bu ilk evresinde arşiv kaynaklarının tasnifi fikrine öncelik verildiği; tarihî malzemelerin ve belgelerin özellikleri, mevsukiyeti, inceleme yöntemleri gibi konulara yeterince değinilmediği görülmektedir. Köprülü, *Türk-İslâm Diplomatik*'ini vücuda getirmenin orta ve yeni zaman Türk tarihi araştırmaları için önemini vurgulamaktadır. *Diplomatik*'in tetkik dairesine giren diğer *resmî* ve *hukukî* vesikalar gibi *vakıf* vesikalarının da haricî ve dâhilî mahiyetleri, türleri, karakteristikleri, tarihin yardımcı ilimlerinin objektif yöntemleriyle tetkiki, muhtelif vesikaların nasıl, ne gibi şerait dairesinde tanzim edildiğinin ve ne gibi resmî muamelelere tâbi olduğunun aydınlatılması, yani vakfa ait her türlü metinler üzerinde dikkatle çalışılması" bu kurumun mahiyeti ve tarihî gelişimini anlamak açısından birinci derecede mühimdir. *Tenkidî usullere* göre ortaya çıkarılacak vakıf vesikaları, neşredilecek vakfiyeler, yalnız vakıf müessesesini hukukî ve tarihî bakımlardan aydınlatmakla kalmayacak; *iktisadî tarih, içtimaî tarih, şehir tarihi, iskân tarihi, tarihî topografya, idarî ve malî tarih, dinî tarih* gibi eski Türk cemiyetinin dâhilî bünyesini, muhtelif içtimaî tabakaların hayat şart-

larını, hukukî-içtimaî münasebetlerini bize gösterecek tarihin bütün şubeleri" aydınlanacaktır. Bu vesikalar sayesinde, kroniklerin ihmal ettiği sıradan insanların, köylülerin, küçük sanat ve ticaret erbabının nasıl yaşadıkları anlaşılacak, böylece yalnız "millî tarihe" değil, "bütün dünya tarihine" büyük bir hizmet edilecektir.

XIII. yüzyıldan itibaren Selçuklularla birlikte Türk-İslâm dünyasında sayıları hızla artan vakıflara rağmen bu dönemden kalma vakfiyelerin ve suretlerinin sayısı azdır. Selçuklu tarihi ve Anadolu'nun sosyal ve ekonomik hayatını anlamak açısından Selçuklu vakfiyeleri büyük önemi haizdir. Siyasal ve sosyal çalkantılar, Moğol istilâsı ve merkezî otoritenin bulunmayışı nedeniyle XIII-XIV. yüzyıllardan kalma Selçuklu kayıtları oldukça sınırlıdır. Üstelik bu döneme ait vakfiyelerinin tam bir listesi oluşturulamadığı gibi bugün de söz konusu vakfiyeleri diplomatik açıdan değerlendiren sistematik incelemeler yapılmamıştır. Vakıflara ait belgeler orijinal vakfiyyeler, orijinalden istinsah edilen kopyalar, vakıf defterlerine kaydedilen suretler, vakfiyye özetleri, kitâbeler ve şer'iyye sicillerine kopya edilmiş muhtelif metinlerden oluşmaktadır. Osmanlı geleneğinde vakfiyelerin şerî mahkemelerde tescili şart olduğundan pek çok vakfiye günümüze kadar gelebilmiştir. İslâm dünyasında en zengin vakfiye koleksiyonu Osmanlılardan kalmıştır. Bununla birlikte erken döneme ait vakfiyyelerin büyük bir kısmı orijinal değildir.

Köprülü, hukuk ve içtimaî tarih için büyük önem atfettiği vakıfa ait belgelerin incelenmesi, orijinalliğinin tespiti için bir Türk-İslâm diplomatik'inin kurulması gerektiğini belirtmekle kalmamış; "Sultan Baybars'a İsnat Edilen Bir Vakfiye" adlı makalesiyle bu yolda öncü olmuştur. Söz konusu makalede, vakfiyenin orijinal yahut uydurma olup olmadığını tarihî ve diplomatik yöntemlelerle incelemiştir. İnsanların öteden beri sahtekârlıklar yaptıklarına, pek çok tarihî belgede olduğu gibi vakfiyelerde suistimallerin olabileceğine dikkat çekmiştir. Vesikaların sıhhat ve vüsûkunu diplomatik ilminin prensiplerine dayanan dahilî ve haricî tenkit metoduna göre tetkik etmek usûlü, şer'î mahkemelerce meçhuldü. Vakfiyelerin sıhhatini tayin hususunda kullanılan metod, şer'î mahkemelerin eskiden ihtiyar ettikleri usûldür. Oysa şer'î mahkemelerde kabul edilen basit muhakeme usûlüne göre, başlıca yemin ve şehadete istinat olunması, uydurma vakfiyelerin sahih vesika olarak tescil edilmesini mümkün kılmıştır. Ona göre vakfiyelerin iç ve dış hususiyetleri bakımından çok sıkı bir tenkide tabi tutulması, hangi şartlar altında düzenlendiği ve resmî muamelelere tabi tutulduğu, tertip edildiği dönemin tarihi, karakteristik özellikleri dil, üs-

lup ve yazı tarzı gibi diplomatik usullerin bilinmesi gerekir. "Sair her türlü tarihî vesikalar arasında bilhassa vakfiyelerin sıkı bir tenkit süzgecinden geçirilerek sıhhat ve vüsûk derecesinin tayini, tarihî tetkiklerde birinci şarttır."

Köprülü'nün bu bağlamda değerlendirilmesi gereken mu'arrif ve ribat gibi vakfa ait ıstılahların *semantik tekâmülü*nü incelediği çalışmaları da diplomatik bilimi açısından önemlidir. Orta Zaman Türk ve İslâm tarihine ait ıstılahlar hakkında, Türkiye'de ve Avrupa'da yeterince çalışma olmadığına dikkat çeken Köprülü, diğer tarihî ıstılahlar gibi vakfa ait ıstılahların da, şimdiye kadar bilimsel bir yöntemle incelenmediğini yazmıştır. 19. Yüzyıldan itibaren Avrupa'da neşredilen Türkçe, Arapça, Farsça tarihî metinlerin neşrinde kimi zaman ıstılah mahiyetindeki kelimelere ait açıklamalar yetersizdir. Türkiye'de de Âşıkpaşazâde Tarihi, Osmanlı Kanunnâmeleri ve TOEM'de neşredilen makalelerde bazı ıstılahlar hakkında verilen bilgiler muhtasardır. Üstelik Osmanlı devrinden önceki devirler hakkında çok şey bilmeyen muharrirler, yalnız Osmanlı kaynaklarına müracaatla yetinmişlerdir. Vakfa ait ıstılahların etimolojisinin (semantik tekâmül) gerekliliğine dikkat çeken Köprülü, mu'arrif ve ribât terimlerini İslâm ve Türk toplumlarındaki anlamlarını, geçirdikleri değişimleri siyasî ve içtimaî şartları göz önünde bulundurarak mukayeseli bir biçimde değerlendirmektedir.

Türk-İslâm medeniyetlerinde vakıf müessesesinin tarihini anlatan muhtelif kaynaklar olmakla birlikte orta ve yeni zaman Türk ve İslâm devletlerinin tarihi hakkında yapılan incelemeler yetersiz ve çoğunlukla usulsüz olduğu için bütün içtimaî tarihe ait bütün meseleler gibi *vakıf* meselesi de bütünüyle ihmal edilmiştir. Demek oluyor ki vakıf müessesesinin şimdiye kadar ilmî bir şekilde tetkik edilmemiş olmasından yalnız *hukukçular* değil, onlar kadar *tarihçiler* de mesuldür. Medenî Kanun'un tatbikinden sonra Hukuk Fakültelerinde eski vakıf ahkâmının okutulmadığına dikkat çeken Köprülü, vakıflar meselesinin bugün elde mevcut kifayetsiz kanun ve nizâmnâmelerle esaslı bir surette halledilmemiş olduğunu, *Medenî Kanun'*un tesis hakkındaki kifayetsiz hükümleriyle vakıfların korunamayacağını ileri sürmüştür.[18] Medenî kanunun

18 Bu husus hükümetin de ilgisini çekmiştir. Nitekim Refik Şevket (İnce) Bey, daha 1932 gibi erken bir dönemde benzer kaygılarını şu cümlelerle dile getirmektedir: "Altı seneden beri hukuk mekteplerinden çıkardığımız ve Şark hukukunun, İslâm hukukunun ancak malûmatı umumiyesini öğrettiğimiz hukukçular mazbut ve müdevven olmıyan her birisi ayrı, ayrı fetva kitaplarında yer tutan ahkâm ile evkafa müteallik bir mesele-i hukukiyeyi halletmekten âcizdirler. Yani evkaf meseleleri hemen hemen yeni hukukla istinas peyda eden gençlerin daire-i salâhiyetinden hariç bir hale gelmiştir. Memlekette evkaf vardır. Efradın evkafla münasebeti vardır, evkafın devletle münasebeti vardır. Fakat bunların heyeti mecmuası hakkında tatbik edilecek ahkâmın eski ahkâm olduğuna dair elyevm

kabul ve tatbikinden beri, vakfa ait eski hükümlerden birçoğunun tatbik sahası kalmamış, eski vakıflar hakkında da yeniden yeniye birtakım hükümler konmuştur. Mamafih eski vakıflar birçok cihetlerde eski esaslara tâbi olmakta devam ettiğinden, bugünkü hukukçular, tesadüf edecekleri bu türlü hadiseler karşısında şaşırıp kalmamak için, herhalde o eski esasları da bilmek mecburiyetindedirler. Türk-İslâm hukuk tarihinin muhtelif şubelerine ve bilhassa vakıf meselesine ait tarihî tetkikler ciddi bir gelişme göstermedikçe, bu gibi hatalardan kurtulmak imkânı olamıyacaktır. Ona göre bu mesele, maddî ve mânevi önemine uygun bir şekilde yeniden esaslı bir tetkike tâbi tutularak umumî bir vakıflar kanunu projesi hazırlanmalıdır.

Yıllar sonra Bahaeddin Yediyıldız, vakfın Türk kültür sistemi, sosyal ve ekonomik yapısı içindeki yeri, rolü ve önemini ortaya koyacak nitelikli araştırmaların yetersizliğine dikkat çekerek bunun metodsuzluktan ve dikkatlerin vakıftlardan çok timar sistemine yoğunlaşılmasından kaynaklandığını itiraf etmektedir (Yediyıldız 1985: 16).Anadolu'da bin yıllık geçmişe sahip Türk vakıf sistemi hakkında bütünlüklü çalışmaların tatmin edici düzeyde olmamasının başlıca nedenlerinden biri, Köprülü'nün işaret ettiği gibi tekil sosyal bilim anlayışıdır. Sosyoloji, filoloji, kültür bilimleri, etnografya, fıkıh bilgisi, Türk diplomatik biliminin geliştirilmesi, vakıf araştırmalarının nitelikli bir hâle gelmesini sağlayacaktır.

Köprülü, Türklerin medenî vasıflarının bir kanıtı olarak gördüğü içtimaî ve hukukî müesseseler, folklor, edebiyat ve dil gibi konuları, Türk tarihinin bütünlüğü içinde ele almış ve bunu tekâmül kavramı etrafında açıklamıştır. Bu bütünlüklü bakış açısıyla Türk tarihinin muhtelif yönlerini bilimsel açıdan ele almaya çalışmıştır. Hukukî ve içtimaî bir müessese olarak değerlendirdiği vakıfları, Türk-İslâm medeniyetinin umumî tarihe en önemli katkılarından biri olarak görmüştür. Vakıflarla ilgili araştırmalarında metod meselesine değinen ve değindiği konuları örneklerle gösteren ilk isimlerden biridir. Türkiye'de sosyal bilimlerdeki metodsuzluğa her fırsatta dikkat çekmiştir. Türk kimliğinin bilimsel ve objektif esaslara dayanması ve böylece Batı'da Türkler hakkındaki yanlış kanaatlerin yıkılması gerektiğine inanmıştır.

---

kanunlarınızda yer vardır. Efendiler , bir zaman gelecek ki evkaftan mütevellit bir ihtilâfı halledecek hâkim bulunmıyacak gibi olacaktır" (TBMM ZC, D. IV, C: 8, 12.5.1932).

KAYNAKLAR

BCA. 30.18.01.01.012.60.1

TBMMZC V/4, 33. İnikad

Tetkik Eserler

Abdurrahman Şeref (1326), "Evrak-ı Atika ve Vesaik-i Tarihiyyemiz", *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, 1. Cüz (1 Nisan 1326), ss. 9-19.

Akman Mehmet (2007), "Fuad Köprülü'nün Hukuk Tairhçiliği", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Sayı: 4, ss. 7-14.

Aydın Suavi (2012). "20. Yüzyılın Başlarında Türkçülük, Türkoloji Çalışmaları ve Fuad Köprülü", *Mehmet Fuat Köprülü* (ed. Yahya Kemal Taştan), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Berger Stefan (2007). "The Power of National Pasts: Writing National History in Nineteenth and Twentieth-Century Europe", *Writing the Nation: A Global Perspective* (ed. Stefan Berger), Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 30-62.

Berktay Halil (1983a). *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Copeaux Etienne (1998). *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Dressler Markus (2013). *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, Oxford: Oxford University Press.

Erdican, Ali Galip (1974). *Mehmet Fuat Köprülü: A Study of His Contribution to Cultural Reform in Modern Turkey*, Istanbul: Redhouse Press.

Ersanlı Büşra (1992). *İktidar ve Tarih: Türkiye'de Resmî Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İstanbul: AFA Yayınları.

Ersanlı Büşra (2002). "The Ottoman Empire in the Historiography of the Kemalist Era: The Theory of Fatal Decline", *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography* (ed. Fikret Adanır-Suraiya Faroqhi), Leiden: Brill, pp. 115-154.

Gabriel Albert (1938). "Tarihî Türk Âbidelerinin Tamiri ve İhyası", *Vakıflar Dergisi*, I (1938), ss. 7-15.

Gıbbons Herbert Adams (1916). *The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezıd I (1300-1403)*, New York: The Century Co.

Gökbilgin M. Tayyib (1992). *Osmanlı İmparatorluğu Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Osmanli Paleografya ve Diplomatik İlmi*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Heyet (1338). *Pontus Meselesi*, Matbuat ve İstihbarat Matbaası.

Kafadar Cemal (1995). *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley: University of California Press.

Kaymaz Nejat (1977). "Türkçü Tarih Görüşü", *Felsefe Kurumu Seminerleri*, Ankara: Felsefe Kurumu, ss. 433-443.

Köprülü M. Fuad (1931). "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Te'siri Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, Cilt 1, ss. 165-313 [KÖPRÜLÜ M. Fuad (2004). *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, Ankara: Akçağ Yayınları].

Köprülü M. Fuad (1939). "Ortazaman Türk Hukukî Müesseseleri: İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mıdır?", Belleten, II/5-6 (Nisan 1938), ss. 39-72.

Köprülü M. Fuad (1944). "Önsöz", *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, Cilt 1, ss. 5-7.

Köprülü M. Fuad (1984). "Başlangıç", *İslâm Medeniyeti Tarihi* (W. Barthold), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Köprülü M. Fuad (1993). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Köprülü M. Fuad (2003). *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Köprülü M. Fuad (2005). *Anadolu'da İslâmiyet*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Köprülü Orhan F. (1987). *Fuad Köprülü*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1337). *Millî Tarih*, Devre-i Mutavassıta Birinci Sene, İstanbul: Kanaat Kütüphane ve Matbaası.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1921). "Türkler Hakkındaki Yanlış Telakkîler", *İkdâm* (29 Ocak 1921).

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1927), “Türkler Hakkındaki Yanlış Telakkîler”, *Hayat*, I/6 (6 Kânûnısâni 1927).

Kunter Halim Baki (1938). “Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri Üzerine Mücmel Bir Etüd”, *Vakıflar Dergisi*, I, ss. 103-129.

Kunter Halim Baki (1956). “Türk Vakıflarının Milliyetçilik Cephesi”, *Vakıflar Dergisi*, III, ss. 1-11.

Kütükoğlu Mühabat S. (1998). *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

Landau Jacob M. (1995). *Pan-Turkism: from irredentism to cooperation*, London: Hurst & Co.

Lowry Heath W. (2003). *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany: State University Of New York Press.

Olcay Osman (1981). Sevres Andlaşmasına Doğru (Çeşitli Konferans ve Toplantıların Tutanakları ve Bunlara İlişkin Belgeler), Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Oral Mustafa (2006). *Türkiye’de Romantik Tarihçilik*, Ankara: Asil Yayın.

Tosh John (1997). *Tarihin Peşinde* (çev. Özden Arıkan), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Yediyıldız Bahaeddin (1985). “Vakıf incelemelerinde metod araştırmaları”, II.Vakıf Haftası (3-9 Aralık 1984) Konuşmalar ve Tebliğler, Ankara, ss.16-18.

Yediyıldız Bahaeddin (1997). “Vakıf”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 13, Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, ss. 153-172.

VAKIFLAR DERGİSİNDE YAYINLANMIŞ MAKALELERİ

VAKIF MÜESSESESİ VE VAKIF VESİKALARININ TARİHÎ EHEMMİYETİ*

I

Vakıf müessesesi gerek hukukî bakımdan gerek umumiyetle tarih bakımından, orta ve yeni zamanlar Türk ve İslâm dünyasını tetkik için birinci derecede mühim bir meseledir. İslâm dünyasında vakıf müessesesinin başlangıcı hakkında -âdeta klâsik bir mahiyet almış- birtakım rivayetlerin tarihî hiç bir esasa istinat etmediği muhakkak olmakla beraber, Suriye ve Mısır'daki ilk İslâm fütuhatından sonra yani hicretin birinci asrından başlayarakİslâm dünyasında vakıflar tesisine başlandığını görüyoruz. İkinci asırda, İslâm hukuk meslekleri teşekkül ederek bütün hukukî meselelerinceden inceye tetkik edildiği zaman, vakıf meselesi hakkında sistematik konstrüksiyonlar yapıldı; ve daha sonraki devirlerde de, o muhtelif mesleklere mensup hukukçuların yaptıkları birtakım ilaveler ve tadillerleHanefîlerin, Şafiîlerin, Malikîlerin, Hanbelîlerin, İmamîlerin vakıf hakkındaki hukukî sistemleri tedvin edildi. Muhtelif amillerin tesiri altında vakıf müessesinin bütün İslâm dünyasında geniş bir mikyas alması, yaniiçtimaî hayatın amelî zaruretleribunun hukukî bir mevzu olarak işlenmesinde elbette müessir olmuştur. İslâm fıkhına ait - muhtelif mezhepleremensup - âlimler tarafından vücuda getirilen maruf eserlerde bu hususta etraflı malûmat olduğu gibi, ayrıca sadece vakıf müessesesine ait kitaplar da tertip olunmuştur: al-Hassâf'ın (ölümü: 261 H - 875 M.)*Ahkâmü'l-vakf* (Kahire basması, 1904), İbrâhîm b . Mûsâ al-Tarâblusî'nin (ölümü: 992 H. - 1516 M.) *el-İs'âf fî Ahkâmi'l-evkâf*(Kahire, 1296), Hilâl b. Yahya'nın (ölümü: 245 H. 859 M.) yeni basılan *Kitâb-ı Ahkâmü'l-vakf* (Haydarâbad, 1355) gibi. Memleketimizde - tabiatıyla Hanefî esaslarına göre yazılmış olan -Ömer Hilmi Efendi'nin *Ahkâmü'l-evkâf*ve Ali Haydar Efendi'nin *Ahkâmü'l-vukûf*son zamanlara kadar klâsik bir eser şöhretini muhafaza etmişlerdir. Bu son eserlerde, Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun hayatı esnasında, Türk hukukçularının -tabiî, büyük imamların vazettikleri umumî esaslardan harice çıkamamakla beraber- vakıf meselesinin hallinde hayatî zaruretlere göre yaptıkları bazı yenilikleri, ufak tefek tadilleri görmek kabildir; fakat, yaşadıkları muhitin ve taşıdıkları zihniyetin tazyiki altında, bu müellifler de, dar bir dogmatizmden kurtulamamışlardır.

İslâm memleketlerinde bu suretle inkişaf eden vakıf müessesesi tetkikleri, bir asırdan beri Garp müsteşrik hukukçuları arasında da bir tetkik mevzuu olmuştur. Vakıf müessesesinin yaşadığı birtakım İslâm memleketlerini hâkimiyetleri altına alan müstemlekeci devletler, orada mer'î İslâm hukukunu tetkik ettirdikleri sırada tabiatıyla vakıf müessesesinin tetkikine de gayret ettiler. İslâm hukukuna dair Garpta yapılmış tetkikler arasında, bilhassa vakfa ait oldukça mühim eserlere makalelere tesadüf edilmesi bundan dolayıdır. İdare

* Vakıflar Dergisi, Sayı I/1938, s. 1-6.

ettiği memleketi, halkı tanımak, onların münasebetlerini tanzim eden hukukî esasları öğrenmek, müstemlekeci bir devletin ilk meşgalelerinden birini teşkil eder.İşte bu suretle Garpta bugün vakıf müessesesinin muhtelif memleketlerdeki vaziyetini ve muhtelif mezheplere göre vakıf ahkâmını gösteren birçok eserlerin mevcudiyetini biliyoruz. Heffening'in *Encyclopedie de l'Islâm*'daki *Wakf* makalesinde -şüphesiz tam olmamakla beraber- bu husustaki başlıca tetkiklerin bir bibliyografyasını bulmak kabildir. Bizde şimdiye kadar vakıf meselesiyle uğraşmış olan hukukçular, sadecemuahhar devirlerde yetişmiş birtakım compilateur'lerin sırf *Hanefî* mezhebi esaslarına göre yazılmış eserlerine müracaatla iktifa ettikleri cihetle, vakıf meselelerinin başka mezheplere göre nasıl hükümlere tâbi olduğunu araştırmayı düşünmemişlerdi. Halbuki Garp müsteşrik hukukçuları, vakıf müessesesini *muhtelif* mezheplere göre tetkik etmişler, bazen*mukayeseler* yapmışlar, hattabazen*menşe'meselelerini* araştırmaya kadar ilerlemişlerdir. Cumhuriyet devrine ve son adlî inkılâplara kadar İslâm hukuku esaslarına tâbi olan memleketimizde bütün bu tetkiklerin meçhul kalması, hayret ve ibretle karşılanacak bir hâdisedir.

Mamafih, yanlış bir telâkkiye mahal vermemek için hemen ilave edelim ki, pek mahdut bazı istisnalar bir tarafa bırakılacak olursa, vakıf müessesesi hakkında yapılan Garptetkikleri de henüz oldukça geridir; ve dar manasıyla*hukukî ve dogmatik* araştırmalardan ibarettir. Bunlar, ekseriyetle, İslâm müelliflerinin vazettikleri ananeleri takipten kurtulamamışlar ve daha ziyade *amelî* mahiyet ve kıymette meselelerle uğraşmışlardır. Hukukî tarihe ve sosyolojiye dayanan bir ilim gibi değil, sadece bir *adlî teknik* olarak telâkki eden müelliflerin vücuda getirdikleri bu eserler, vakıf müessesesinin sadece hukukî bakımdan tekâmülünü anlatmağa bile kifayet edemezler. Demek oluyor ki, Şarkta asırlardan beri yapılmış tetkiklere ve Garpte bir asırdan beri ortaya çıkan oldukça mebzul neşriyata rağmen, henüz *vakıf* müessesesinin *hukukî cephesi* bile layıkıyla aydınlatılmış olmaktan çok uzaktır.

II

Sair bütün içtimaî müesseseler gibi, *hukukî müesseseler* delayıkıyla anlaşılabilmek için mutlaka *tarihî bakımdan* tetkik edilmek mecburiyetindedir. Tabiî muhiti içine konmadan ve tarihî inkişafı takip edilmeden, herhangi bir hukukî müessesenin anlaşılması imkânsız olur. Demek oluyor ki sistematik hukuk bilgisi, tarih ve sosyoloji ile tamamlanmadığı takdirde bugünkü geniş ve hakikî manasıyla"hukukî zihniyet/l'esprit juridique"in teşekkülü kabil değildir. Bu umumî kaideyi mevzuumuza tatbik edince vasıl olacağımız netice şudur: Vakıf müessesesi hakkında eski İslâm hukukçularının kurmuş oldukları teorik sistemleri öğrenmekle *içtimaî bir realite* olan bu müessesenin hukukî mahiye-

tini layıkıyla anlamış olmayız; bunun nasıl doğup inkişaf ettiğini muayyen zaman ve mekânlardaki cemiyetler içinde takip edebilirsek, yani meselenin tarihî tekâmül*processus'*ünü kavrayabilirsek, ancak o zaman gayemize ermiş olabiliriz ve ancak o zaman bu teorik sistemlerin amelî kıymetini, hayat ile tetabuk derecesini, sırf nazarî kalan cihetlerini, aralarındaki farkların mahiyetini bütün sebepleriyle öğrenmiş oluruz. Buna göre, vakıf müessesesinin, sadece hukukî bakımdan anlaşılması için bile, tarihî tetkiklerin birinci derecede mühim olduğu meydana çıkıyor. Halbuki bunun haricinde olarak, sırf tarihî bakımdan da bu müessesenin büyük ehemmiyeti vardır: Bugünkü geniş devlet mefhumuna göre amme hizmetleri mahiyetinde olan birçok içtimaî vazifeler, vaktiyle vakıf müessesesi tarafından ifa olunuyordu; yollar, köprüler, sulama işleri gibi nafıa işleri, hastaneler ve fakirlere yardım gibi içtimaî muavenet işleri, medreseler ve kütüphaneler, okutanların ve okuyanların maişetini temin gibi kültür işleri, doğrudan doğruya vakıflarla idare edilmekte idi. Bütün bu işlerin mahiyetini, inkişaf derecesini, nasıl bir teşkilât tarafından ne tarzda idare edildiğini anlamak, içtimaî tarih bakımından zaruridir. Acaba bu bakımdan *vakıf* müessesesi hakkında *tarihî araştırmalar* yapılmış mıdır?

Derin bir esefle itiraf etmek lâzımdır ki ne memleketimizde, ne sair İslâm memleketlerinde bu tarzda ciddî tetkikler yok gibidir. Çok dar bir hukukî çerçeve içindeki dogmatik tetkiklerin haricinde, yalnız vakıfların *idareteşkilâtına*ait olarak mahdut bazı araştırmalar yapılmıştır ki, bunları da bilhassa Garp müsteşriklerine borçluyuz. Mamafih bu araştırmalar da daha ziyade *Memlûkler devrine* ve kısmen de bazı *Şimalî Afrika*Müslümandevlet leriyle*Endülüs*'e münhasır gibidir. Başka devirlere ve sahalara nispetle çok mebzul tarihî kaynaklara malik olduğumuz Memlûkler devrinde vakıfların ne suretle idare edildiğine dair sarih malûmat edinmek kabildir; Van Berchem, G. Wiet, J. Sauvaget muhtelif yazılarında bu meseleyle meşgul oldukları gibi G. Demombynes de "Memlûkler devrinde Suriye (*la Surie a l'époque de Mamelouks,* Paris 1923)"[19]adlı mükemmel eserinde buna dair toplu malûmat vermiştir. İspanya İslâm devletlerine ait olarak da Levi Provençal'in "Müslüman İspanya (*l'Espagne musulmane,* Paris 1932)"sında[20]izahata tesadüf olunuyor. Halbuki İslâm dünyasının diğer sahalarında ve başka devirlerde vakıf müessesesini tarihî bakımdan tetkik etmek, muhtelif devletlerin vakıf işlerini nasıl ve ne gibi teşkilât ile idare ettiklerini anlamak, ne zamanlarda, nerelerde ve ne gibi vakıfların tesis edildiğini öğrenmek, yalnız hukukî değil, geniş manasıyla tarihî bakımdan bir zarurettir. Ve elimizde mevcut tarihî kaynaklardan sıkı,

19 Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks d'après les auteurs arabes*, Paris: Paul Geuthner, 1923 [hazırlayanın notu].

20 Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xe siècle, Institutions et vie sociale*, Paris: Larose, 1932 [hazırlayanın notu].

dikkatli, metodik surette istifade etmek şartıyla, bu karanlık meselelerin de az çok aydınlatılacağı muhakkaktır. Büyük Selçuk İmparatorluğu'ndan başlayarak Hârzemşahlar'da, İlhânîler'de, Celâyirler'de, Anadolu Selçuk Devleti'nde, Osmanlı İmparatorluğu'nda, Safevîler'de Hindistan Türk devletlerinde vakıf müessesesinin tarihini anlamak için istifade edilebilecek muhtelif kaynaklar eksik değildir. Yalnız şimdiye kadar orta ve yeni zaman Türk ve İslâm devletlerinin tarihi hakkında yapılan tetkikler çok az, çok kifayetsiz ve ekseriyetle usulsüz olduğu için bütün içtimaî tarih meseleleri gibi*vakıf* meselesi de tamamıyla ihmal olunmuştur. Demek oluyor ki vakıf müessesesinin şimdiye kadar ilmî bir şekilde tetkik edilmemiş olmasından yalnız *hukukçular* değil, onlar kadar *tarihçiler* de mesuldür. Şu halde, vakıf meselesini tarihî bakımdan tetkik ederek, bu hususu hem hukuk tarihini, hem de içtimaî tarihi aydınlatmak için ne yapmak lâzımdır, bunu kısaca izaha çalışalım.

III

Vakıf müessesesinin tarihini tetkik için ilk müracaat edilecek kaynaklar, vakayinameler, münşeat mecmuaları, malî idareye ait pek mühim tafsilâtı ihtiva eden coğrafî eserler, seyahatnameler gibi edebî mahiyette yazılardır. Yarı resmî vakayinameler ve ekseriyetle divana mensup, yani resmî vesikalarını tanzim ile mükellef büyük memurlar tarafından tanzim edilen münşeatlar, muhtelif memleketlerin iktisadî ve malî hayatına ait resmî kayıtlardan toplanmış mevsuk malûmatı muhtevi coğrafî eserler bu hususta birinci derecede mühimdir: Meselâ İlhanlılar ve Celâyirler devri için Reşideddîn'in *Câmiü't-tevârîh*'i, Nahcevanî'nin *Düstûrü'l-kâtib*'i, Hamdullah Kazvînînın *Nüzhetü'l-kulûb*'ubunlar için güzel birer misal olabilir. Bunlardan başka bibliyografik mahiyette eserler, Evliya menkıbelerine ait*hagiographique* mahsuller de, bazen bu hususta kıymetli malzeme ihtiva edebilir. Bazı kronikler, hükümdarlar tarafından tesis edilen vakıflara ait bazı vakfiyeleri veya vakfiye parçalarını da ihtiva etmek itibariyle pek kıymetlidirler. Meselâ Reşideddîn'in tarihi, sair birçok hususlarda olduğu gibi bu hususta da her suretle itimada layıkmebzul ve kıymetli malzemeyi ihtiva etmektedir.

Bunların haricinde olarak vakıf meselesinin tetkiki için kullanılacak en mühim vesikalar, pek tabiîdir ki, doğrudan doğruya her hangi bir vakıf tesisine ait olan "vakıf vesikaları"dır. Orta ve yeni zamanlar Türk ve İslâm devletlerinde, gerek merkezî idarede, gerek sair idarî merkezlerde arşivler bulunduğu, ve -bütün âmme muâmelâtı gibi vakıf işlerinin de âmme teşkilâtı vasıtasıyla idare veya teftiş edilmek dolayısıyla- bu arşivlerde vakfı alâkadar eden vesikaların da mevcudiyeti malûmdur. Bu arşivlerden bilhassa devlet merkezinde bulunanların ekseriyetle muntazam olduğunu ve merkezî idareden çıkan bütün

emirleri, talimatları ve zaman zaman yapılan nüfus, arazi ve emval tahrirlerine ait vesikaları ihtiva ettiğini biliyoruz. Türlü türlü hâdiseler, harpler, istilâlar, ihtilaller, yangınlar maalesef bu arşivleri ortadan kaldırmış ve ihtiva ettikleri resmî vesikalardan hemen hiçbir şey kalmamıştır. Yalnız, bazı devirlerde bazı vesikaların ve o arada vakıf işlerine ait bazı emirlerin yahut herhangi bir vakıf tesisine ait şartların *taşlar üzerine* kazdırılarak tespit edildiğini biliyoruz ki, zamanın tahribatına mukavemet eden bu gibi resmî vesikalar, doğrudan doğruya vakıflara ait en eski ve en itimada layık kaynaklardır. Demek oluyor ki bize, vakıf müessesesinin doğrudan doğruya tetkiki için birinci derecede mühim malzemeyi *epigrafik vesikalar* temin edecektir. İslâm epigrafyasının esaslarını ilmî bir tarzda kurmak şerefini daima muhafaza edecek olan VanBerchem-asılları kaybolmuş birçok vakfiyeleri- aynen olmasa bile en esaslı şartlarla muhafaza eden kitabelerin hukuk tarihi bakımından ne yüksek bir kıymeti haiz olduğunu ve daha çok zaman evvel tebarüz ettirmişti (M*atériaux pour un corpus inscriptionum arabicarum*, Egypte I, le Caire, P. VII, Paris 1894).[21] Bu *vakıf kitabeleri* türlü türlüdür. Bazıları herhangi bir vakfın tesisine ait şartları muhtevidir; bazıları herhangi bir vakfın idaresindeki yolsuzlukların kaldırıldığını tespit etmektedir. İşte vakıf müessesesinintürlü cephelerini alâkalandıran, ve Mısır'da, Suriye'de, Irak'ta, İran'da, Anadolu'da tesadüf edilen bu kitabeler, vakıf tarihi ile uğraşanlar için en mühim malzemeyi teşkil eder. İslâm epigrafyasına ait yarım asırdan beri yapılan araştırmalar neticesindeki mebzulneşriyat sayesinde, bu malzemeden istifade imkanı azami derecede kolaylaşmıştır. Kahire'deki Fransız Şark Arkeolojisi Enstitüsü tarafından faaliyetle neşredilmekte olan *Arap Epigrafyasının Kronolojik Repertuvarı*(*Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*) adlı büyük eser bu itibarla vakıf müessesesinin tarihini tetkik edecekler için birinci derecede bir yardımcı sayılabilir.

Vakıf kitabelerinden sonra, nasılsa zayi olmayarak bize kadar intikal edebilmiş vakfiyeleri, vakıf müessesesinin en mühim kaynağı olarak zikretmek lâzımdır. Esasen vakıf kitabelerinin ehemmiyeti de, onların -asılları zayi olmuş- birer vakfiye parçası, daha doğrusu, hülâsası olmasından ileri gelir. Herhangi bir vakfa ait*authentique* bir vakfiyenin elimize geçtiğini farz edelim. O zaman o vakfiyenin hülâsasını ihtiva eden kitabe artık *orijinal* bir vakıf vesikası olmak mahiyetini kaybederve ancak o vakfiyenin -eğer varsa- bozuk cihetlerinin kontrolü için bir yardımcı derecesineiner. Esefle söylemeliyiz ki, şimdiye kadar elegeçen orijinal vakfiyeler hem çok mahdut, hem de nispeten yakın zamanlara aittir. Burada orijinal sıfatını kullanmaktan maksadımız, umumiyetle

21 Max Van Berchem, *Matériaux pour un Corpus inscriptionum arabicarum*, Première Partie, Tome Ier, (fascicules 1 Et 2). Paris: Leroux, 1894. Institut Français d'Archéologie Orientale tarafından 1931 yılında yayımlanmaya başlayan mecmuanın 1991 yılına kadar toplam 18 sayısı çıkmıştır [hazırlayanın notu].

vakfiye namı altında zikredilen vesikaların, hakikatte birbirindenç*ok farklı* bir mahiyet arz etmelerinden dolayıdır. Bazı vakfiyeler vardır ki, doğrudan doğruya vâkıfın vakfı tesis ettiği zaman tanzim edilmiş, şahitler tarafından imza olunmuş, mevsuk ve mamûlünbih olduğu resmen tasdik edilmiştir. Yine bazıvakfiyeler vardı ki, orijinal bir nüsha olmayıp sadece onun bir kopyasından ibarettir;yahutherhangi bir vakıfvesikasının veya vesikalarınıniltikatından veya tercümesinden vücuda getirilmiş bir nüshadır; yahut bir vakfiyenin bir hülâsası veya -amelî bir maksatla tanzim edilmiş bir endeks mahiyetindedir; yahut evvelce her nasılsa zayi olmuş bir vakfiyenin, aradan bir az zamangeçtikten sonra, şahitler vasıtasıyla resmen tevsik ettirilerek yeniden tanzim olunmuş bir nüshasıdır. Bütün bunların *tarihi kıymet*itibariyle birbirinden *çok farklı* vesikalar olduğu, tarihmetodolojisiyle biraz uğraşmış olanlar için pek sarihtir. Bilhassa vakıf meselesi gibi, maddî ve amelî büyük neticelerve menfaatler tevlit edebilecek meselelerin, ne büyük sahtekârlıklara, suistimallere sebebiyet verebileceği meydandadır. Orijinal vakfiye nüshalarının devlet arşivinde bulundurulması usul ittihaz edilmeyerek bunların mütevellilerin elinde muhafaza edilmesi, arşivlerdeki resmîdefterlerde sadece bazı muahhar kopyalara tesadüf olunması, bazı vakıfların -tesisinden asırlarca sonra- ibraz edilen ve vüsûk derecesi asla ilmî bir surette tetkik edilmemiş olan birtakım vakfiyelere istinat ettirilmesi, hülâsa bütün bu gibi birçok şeyler, vakıflar tarihiyle uğraşmak isteyenleri azamî derecede şaşırtabilir. Vaktiyle Garp tarihiyle ve bilhassa orta zaman tarihiyle uğraşan Avrupa âlimleri de, tıpkı bu gibi müşkülat ile karşılaşmışlardı. Fakat bilhassa XVIII. asırdan başlayarak bir takım mütebahhirlerin ve âlimlerin muazzam mesaisi neticesinde XIX. asrın ilk yarısında artık, iyiden iyiye teşekkül etmiş olan birtakım *metodolojik disiplinler* ve bilhassa *diplomatik* adı verilen bilgi şubesi sayesinde, tarihîinşa için kullanılacak malzemenin mahiyetini ve kıymet derecesini şaşmaz muhitlerle tayin ve tespite muvaffak oldular. Halbuki biz, tarihin bütün şubeleri gibi vakıf müessesesinin tarihi hakkında da, henüz kullandığımız malzemenin mahiyetini ve kıymet derecesini düşünmekten çok uzak bulunuyoruz. Halbuki sağlam ve ilmî bir çalışmanın birinci şartı budur.

IV

Bu şartın tahakkuku için başlıca çare, sair mümasil tarihî vesikalar gibi vakıf vesikalarının da mahiyet ve kıymetini en sağlam ve objektif ölçülerle tayin edebilecek bir *Türk-İslâmDiplomatik*'inin tesisidir. Orta zaman Garp tarihiyle uğraşan mütebahhir ve âlimler, nasıl kendi sahalarına ait bir *diplomatik* tesis etmişlerse, orta ve yeni zamanlar Türk ve İslâm tarihiyle uğraşanlar da, aynı şeyi yapmak mecburiyetindedirler. İşte vakıf vesikalarının, tarihin yardımcı ilimlerinin bugünkü umumî objektif usulleriyle tetkiki, onların karakteristik-

lerinin tayinini, bu muhtelif vesikaların nasıl, ne gibi şerait dairesinde tanzim edildiğinin ve ne gibi resmî muamelelere tâbi olduğunun aydınlatılması, yani vakfa ait her türlü metinler üzerinde dikkatle çalışılması, *Türk-İslâm Diplomatik*'ini vücuda getirmek için birinci derecede mühimdir. Bunun için orta zaman Garp tarihinin diplomatik'i ve onun tenkit usulleri hakkında malûmat sahibi olmak, daha doğrusu bu usulleri kavramış bulunmak birinci şarttır; bundan sonra da, tetkik edilecek vakıf vesikalarının lisanını, üslûbunu, hukukî ve tarihî mahiyetini, yazı tarzlarını, kâğıt cinslerini, uzun bir mümarese ve tecrübe ile tanımak lâzımdır. Ancak bu iki esas şartı cemetmiş olan mütebahhirler sayesindedir ki*, diplomatik*'in tetkik dairesine giren sair *resmî* ve *hukukî* vesikalar gibi *vakıf* vesikalarının da haricî ve dâhilî mahiyetleri, nevileri, karakteristikleri taayyün edebilecektir. İşte *Türk Diplomatik'*inin vücuda gelmesi demek, şimdiye kadar uzun mümarese ve tecrübelerle elde edilen bilgilerin, bundan sonra yetişecek genç araştırıcılara kolaylıkla öğretilmesi, onların kendilerinden evvelkilerin düştükleri hatalardan kurtarılması demektir. Biz bugün tarih usullerine uygun bir şekilde, Devlet Arşivleri ile Evkaf Umum Müdürlüğü arşivinde ve şer'î mahkeme sicillerinde bulunan vakıf vesikalarını, müzelerde ve hususî ellerdeki vakfiyeleri tetkik ve metodik bir şekilde neşretmekle, *Türk-İslâmDiplomatik*'inin mühim bir şubesinin teşekkülüne de yardım etmiş olacağız.

Yalnız filolojiye, hukuka, tarihin yardımcı ilimlerine değil, geniş manasıyla tarihin muhtelif şubelerine ve onlarla alâkalı muhtelif disiplinlere vukufu icap ettiren bu mesainin güçlüğü, vakıf müessesesinin tarihiyle uğraşmak ve buna ait vesikaları neşretmek isteyenleri cesaretsizliğe sevk etmemelidir. Her bilgi şubesi, muhtelif şahısların değil, hatta muhtelif nesillerin birbirini tamamlayan çalışmalarıylavücuda gelebilir. Lâkin bunun için birinci şart, çalışanların ayni ilmî ve objektif usullere riayet etmeleridir. Bilhassa tahlilî mahiyette çalışmalarda, yani metin neşrinde, tahşiyesinde hemen bütün dünyaca kabul edilmiş kat'î usuller, kaideler vardır. Bu kaidelere riayet edilerek yapılan işler, birbirini tashih eder, ikmal eder ve bu suretle meydana çıkan sağlam malzeme, ilim adamları tarafından *tarihî inşa ve terkip* için emniyetle kullanılabilir. Halbuki orta zaman zihniyetine göre yapılan usulsüz, indî, tenkitsiz işlerin, o tarzda meydana konulan çürük ve kıymetsiz malzemeninilmî bakımdan hiç bir kıymeti yoktur. Az malûmatlı bir adamın metodik bir çalışması, çok malûmatlı birinin metotsuz sây'inden bin kere daha faydalıdır. Çünkü birincisinin yanlışlarını kontrol ve tashih etmek daima kabildir; hâlbuki ikincisinin yazısındaki doğru ve yanlış tarafları tefrik etmeğe imkân yoktur. Bizim şark ilmi ile bugünkü Avrupa ilmi arasındaki başlıca fark buradadır!

V

İşte bugünkü ilim zihniyetine uygun olarak, tatbik şekilleri günden güne daha ziyade katiyet ve mükemmeliyet kazanacak *tenkidî usullere* riayetle ortaya çıkarılacak vakıf vesikaları, neşredilecek vakfiyeler, yalnız vakıf müessesesini hukukî ve tarihî bakımlardan aydınlatmakla kalmayacaktır. O gibi sağlam neşriyat sayesinde, tarihimizin her şubesini aydınlatabilecek yeni vesikalar elde etmiş olacağız: *İktisadî tarih, İçtimaî tarih, şehir tarihi, iskân tarihi, tarihîtopografya, idarî ve malî tarih, dinî tarih,* hülâsa eski Türk cemiyetinin dâhilî bünyesini, muhtelif içtimaî tabakaların hayat şartlarını, hukukî-içtimaî münasebetlerini bize gösterecek bütün tarih şubeleri bundan en büyük istifadeyi temin edecektir. Şehirlerin nasıl iskân edildiğini, yeni mahallelerin nasıl teşekkül ettiğini, muhtelif sanat mensuplarının nerelerde temerküz ettiğini, muhtelif ticarî faaliyetlerin inkişaf derecesini, muhtelif halk tabakalarının hayat seviyelerini, eşya ve para kıymetlerini, muhtelif vergilerin mahiyetini, ilmî ve dinî müesseselerle içtimaî yardım müesseselerinin inkişafını bize bu vesikalar anlatacaktır. Daha ziyade askerî ve siyasî vakaları, hükümdarların ve büyük ricalin hayat ve sergüzeştlerini anlatmakla iktifa eden kroniklerin, arada bir tesadüf kabilinden bahsettikleri umumî hayatı yani cemiyetin hakikî bünyesini asıl bu vesikalar sayesinde öğrenebileceğiz. J. Sauvaget'nin, Suriye'deki Memlûk emirnâmelerini muhtevi kitabelerden bahsederken pek haklı olarak söylediği gibi ("Décret Mamelouks de Syrie", *Bulletin d'études orientales*, année 1932, Tome II, Fasc. I, P. 2). Biz bu vakıf vesikaları sayesinde, kroniklerin sistematik bir surette ihmal ettikleri alelâde insanların, köylülerin, küçük sanat ve ticaret erbabının nasıl yaşadıklarını anlayacağız. O halde millî tarihimizin birçok meçhul cephelerini bize gösterecek olan bu vakıf vesikaları üzerinde sağlam bir plânla çalışmağa başlayalım ve bu birinci derecede mühim tarih kaynaklarını metodik bir şekilde neşrederek tarihin muhtelif şubeleriyle meşgul olan mütehassısları ayrı ayrı bakımlardan şiddetle alâkalandıracak bu zengin malzemeyi kabil olduğu kadar süratle meydana koyalım. Bu suretle yalnız millî tarihe değil, bütün dünya tarihine büyük bir hizmette bulunmuş olacağız.

VAKIF MÜESSESESİNİN HUKUKÎ MAHİYETİ VE TARİHÎ TEKÂMÜLÜ*

I

İslam dünyasında Vakıf müessesesinin ehemmiyeti

Vakıf müessesesi, uzun asırlardan beri, bütün İslâm memleketlerinde çok büyük ehemmiyet kazanmış, içtimaî ve iktisadî hayat üzerinde derin tesirler yapmış dinî-hukukî bir müessesedir. XVIII. asır sonlarıyla XIX. asır başlarında bu müessesenin İslâm hayatındaki ehemmiyetini ve şümulünü anlatmak için, o devirlerde yasamış bazı Garp müelliflerinin, tahminî dahi olsa, şu müşahedelerini nakletmek kâfidir:Mouradgea d'Ohsson ve M. Gatteschi, Osmanlı İmparatorluğundaki gayri menkul servetin büyük bir kısmını vakıfların teşkil ettiğini söylerler; bunun hemen dörtte üç nispetindeolduğunu da iddia edenler vardır. Cezayir Fransız işgali altına düştüğü esnada, şehirlerdeki gayri menkullerle şehirler civarındaki araziden hemen yarısının vakıf olduğunu Zeys iddia eder. P. Bonnard da Tunus arazisinin rivayete göre hemen üçte birinin vakfa ait olduğu mütalaasındadır. 1925 de Mısır'daki işlenen arazinin sekizde biri vakfa ait bulunuyordu. Herhalde Fas, İran, Hindistan, Türkistan gibi İslâm kültürünün asırlarca hâkim olduğu sahalarda da vakfın çok mühim bir yer tuttuğu katiyetle ifade olunabilir. Bütün bunlara ilaveolarak, bugün bile Türkiye'nin her köşesinde vakıf eserlerine hemen her adımda tesadüf edildiğini söylersek, vakıf müessesesinin İslâm dünyasında ne muazzam bir rol ifa ettiğini kolayca anlatabiliriz.

Bu hukukî müessesenin İslâm medeniyeti dairesinde bu kadar büyük bir inkişaf göstermesi, İslâm memleketlerinin içtimaî ve iktisadî hayatında bu kadar muazzam ve devamlı bir rol oynaması, hiç şüphe yok ki sadece tesadüfe veya keyfe bağlı bir hâdise gibi telâkki olunamaz. Aşağıda izah edildiği veçhile bu inkişafı sadece "İslâm hukukundaki veraset kaidelerini değiştirmek" veya "servetini keyfî müsaderelerden kurtarmak" gibi şahsi bir menfaat kaygısınaisnat eden *materyalist* telâkkiler, tek cepheli ve çok dar bir izah tarzıdır; halbuki bu kadar geniş ve şümullü bir vakıayıizah için türlü mahiyette birçok amilleri-dinî ve ahlâkî amilleri, iktisadi ve içtimaî amilleri, siyasî amilleri- hep birden göz önünde tutmak lâzımdır. Bunun tam zıddı olarak, son zamanlarda memleketimizde bazı muharrirler tarafından ileri sürülen diğer bir fikir, yani, vakfın İslâm dünyasındaki inkişafını "İslâm dininin diğer dinlerden daha ahlâkî ve insanî gayelere malik olmasına isnat etmek" fikri de hiçbir ilmî esasa dayanamaz. Daha açık bir ifadeyle, vakıf müessesesinin teşekkül ve inkişafı tarihî bir surette anlaşılmadıkça, sadece aklî ve mantıkî istidlallerle bazı zamanlara ve bazısahalara münhasır bir takım münferit vakalardan çıkacak neticeleri tamim edecek bu türlü izahlara kalkışmak, ilmî bir hareket sayılamaz. Esasen ne

* Vakıflar Dergisi, Sayı II/1942, s. 1-35.

eski Şark medeniyetlerinde, ne Yunan ve Roma âlemlerinde, ne de Ortaçağ Hıristiyan dünyasında, emsaline tesadüf edilemeyen ve sırf İslâm medeniyeti çevresindeki memleketlere ve kavimlere münhasır kalan bu muazzam inkişaf, tarihî kadrosu içinde tetkik edilmedikçe, onun hukukî mahiyetini layıkıyla anlamak imkânı da hasıl olamayacaktır.

II

Vakıf müessesesi hakkındaki kaynaklar ve tetkikler

Vakıf müessesesi gibi İslâm âleminde asırlarca yaşamış ve içtimaî hayatın günlük hadiseleriyle sıkı sıkıya alâkadar olmuş hukukî bir müessesenin, İslâm hukukçuları tarafından inceden inceye işlenmemesi ve sistemleştirilmemesi imkânsızdı. Hakikaten, salahiyetligarp hukukçularının da itiraf ettikleri veçhile, Roma hukukundan sonra üzerinde en fazla uğraşılmış bir hukuk sistemi olan İslâmhukukunun büyük üstatları, daha ilk imamlardan başlayarak, vakıf mevzuu üzerinde de ehemmiyetle çalışmışlar ve onu yavaş yavaş sistemleştirip tedvin etmişlerdir. Muhtelif İslâm mezheplerine, diğer bir ifade ile muhtelif İslâm hukuk mesleklerine göre yazılmış fıkıh kitaplarında vakfa ait kısımlar mevcut olduğu gibi, ayrıca da doğrudan doğruya bu mevzua ait muhtelif monografiler vücuda getirilmiştir:

El-Hassâf'ın (ölümü 261 H.-875 M.) *Ahkâmu'l-vakf*'ı (Kahire, 1904), Hilâl b. Yahyâ'nın (ölümü 245 H.-359 M.) *Kitab-ı Ahkâmu'l-vakf*'ı (Haydarâbad, 1355) bu monografilerin en eskilerindendir. Daha sonraki zamanlarda, meselâ İbrahim b. Musâ et-Tarâbulûsî'nin (ölümü 992 H.-1516 M.) *el-İs'âf fî Ahkâmu'l-evkâf*'ı gibi monografiler yazılmıştır ki, bunların son numuneleriolarak memleketimizde Ömer Hilmi, Ali Haydar, Mehmed Hamdi Efendiler ile B. Ebul'ulâ'nın eserlerini ve en son olarak da B. Ali Himmet Berki'nin *Vakıflar* (İstanbul 1941) adlı kitabını zikredebiliriz. Türkiye haricindeki diğer İslâm memleketlerinde de son zamanlarda yerli âlimler tarafından yazılmış vakfa ait muhtelif eserlere tesadüf olunmaktadır.

Gerek memleketimizde gerek İslâm memleketlerinde yerli âlimler tarafından yazılmış olan bu muahhar eserler, umumiyet itibariyle sırf amelî ihtiyaçlara tekabül eden ve muayyen bir mezhebe göre tedvin edilmiş olan dogmatik kitaplardır. Fakat bunların hiç birisi, vakıf müessesesinin -geniş ve hakikimanasıyla- hukukî mahiyetini ve tarihî inkişafını anlatabilecek ilmi bir mahsul sayılmaz. Tamamıyla teolojik bir mebde'den işe başlayan ve muayyen bir mezhebin doktrinlerinin çerçevesi içinde kalan ve asıl ana menbâ'lara kadar çıkamayarak son asırlardaki iltikatçı müelliflerden (meselâ İbn Nüceym, İbrahim Halebî, İbn 'Abidîn veya onlardan birkaç asır evvel gelmiş bu gibi fakihler-

den) istifade ile iktifa eden bu kitaplarda, tenkitçi ve objektif bir zihniyete tesadüf edilmemesi gayet tabiî idi. Hukukî müesseseleri içtimaî bir mahsul olarak telâkki etmek ve onların tarihî realite çerçevesi içindeki tekâmül safhalarını izaha çalışmak, garb hukukçuları arasında bile henüz lüzumu derecesinde anlaşılmamış iken, bizim Ortaçağ zihniyetiyle yetişmiş eski hukukçularımızın, hukuku *adlî teknik*'ten ibaret sanmalarını zaruri görmelidir.

Umumiyetle İslâm hukuku hakkında olduğu gibi vakıf müessesesi hakkında da XIX.-XX. asırlarda Avrupa'da birçok tetkikler yapıldığını görüyoruz. İngiltere, Fransa, Rusya, İtalya, Hollanda gibi milyonlarca İslâm tebaaya malik müstemlekeci devletler, idare ettikleri İslâm memleketlerinde vakıf meselesiyle doğrudan doğruya temasa gelmişler, gerek idarî gerek adlî bakımlardan bu meselenin tetkikine mecbur olmuşlardır. Meselâ Tunus, Cezayir, Fas gibi Malikî mezhebinin hâkim olduğu sahaları ele geçiren Fransızlar, daha ziyade Malikî mezhebine göre vakıf meselesini tetkik zaruretini duymuşlardır.

Vakıftan bahseden garb eserlerini umumiyetle birkaç sınıfa ayırmak mümkündür:

A. Umumî bir surette İslâm hukukundan bahseden eserler.

Bunlarda vakıf meselesinden de tabiatıyla bahsedilmektedir. Bunlardan bazıları muayyen bir mezhebe göre, yani meselâ Hanefî hukukunu yahut Malikî hukukunu anlatmak maksadıyla yazılmış olduğundan, vakıf meselesi de bu eserlerde tabiatıyla bu bakımdan tetkik edilmiştir.

Arazi meselesinden yani toprak mülkiyetinden bahseden eserler.

Bunlarda da vakıf meselesinin bir cephesinden bahsedilmekte olup, ekseriyetle muayyen bir coğrafî o siyasî sahaya ait olduklarından orada hâkim olan mezhep esaslarına göre vaziyeti teşrih etmektedirler. Mamafih bu cins eserler arasında, yalnız muayyen bir memleketin mülkiyet rejiminden bahsetmeyip umumiyetle İslâm hukukunda arazi meselesinden bahseden umumî mahiyette eserler yok değildir. XIX.-XX. asırlarda Osmanlı İmparatorluğu tedricen parçalandıkça, İmparatorluktan ayrılan memleketlerde toprak mülkiyeti meselenin tetkiki, İmparatorluk idaresine halef olan yeni idareler için hayatî bir zaruret teşkil etmiş ve bu sebeple birçok tetkikler yapılmıştır.

C.İslâm hukukunda veraset meselesinden bahseden eserler.

Vakıf müessesesi, bilhassa aile vakıfları, İslâm'daki veraset prensiplerini tabiî doğrudan doğruya değil fakat dolayısıyla- değiştirecek mahiyette olduğundan, bu cins eserlerde de vakıf meselesine mühim bir yer ayrılmıştır.

D. İslâm memleketlerinden herhangi birinde vakıf müessesesinin mahiyetini teşriheden eserler.

Bilhassa amelî zaruretler dolayısıyla Tunus'a, Cezayir'e, Mısır'a, Trablus ve Bingazi'ye, Osmanlı İmparatorluğu'na, ve 1914-1918 harbinden sonra da İmparatorluktan ayrılan İslâm memleketlerine ait böyle birçok monografiler vücuda getirilmiştir. Bu eserler vakıf meselesini, tabiatıyla, bahsettikleri sahada hâkim bulunan mezhebe göre izah etmektedirler.

E. Umumî surette İslâm hukukunda vakıf müessesesinin mahiyetinden bahseden eserler.

Bunların bazısı, sadece vakfa ait herhangi bir mezhebe mensup bir İslâm fakîhinin eserinin tercümesinden ibaret ise de, en ehemmiyetlileri, meseleyi daha geniş ve umumî bir surette tetkik ve izah etmektedirler. Bunlar arasında E. Mercier'nin ve bilhassa Eug. Clavel'in monografileriyle Marcel Morand'ın vakıf müessesesinin menşei ve hukukî mahiyeti hakkındaki küçük fakat şümullü tetkiki, ehemmiyetle zikre lâyıktır. Bilhassa Clavel'in kitabında vakıf meselesinin Şimalî Afrika memleketlerindeki vaziyeti ve XIX. asırda İngiliz ve Fransız idarelerinin Mısır, Cezayir ve Tunus'ta vakıf hususunda aldıkları yeni tedbirler ve koydukları hükümler de etrafıyla izah olunmaktadır. Heffening'in İslâm Ansiklopedisi'ndeki *Wakf* maddesi de, bu müessesenin İslâm hukukundaki mahiyet ve mevkiini, menşeini, ehemmiyetini, kifayetsiz bir tarihçesini, muhtelif İslâm memleketlerinde bugünkü vaziyetini çok kısa fakat oldukça toplu surette göstermekte ve bu husustaki kaynaklarla tetkikler hakkında da azçok malûmat vermektedir.

Bu zikrettiğimiz eserler, gerek hukukî gerek tarihî bakımlardan, memleketimizde *Hanefî* fıkhına göre yazılıp yalnız Osmanlı İmparatorluğu'ndaki vakıf meselesinin tâbi olduğu hükümleri ihtiva eden kitaplardan çok mükemmeldir.

Fakat bütün bu tetkiklere rağmen, vakıf meselesinin bilhassa *menşei ve tarihî tekâmülü*, İslâm medeniyetinin maddî ve manevî çerçevesi içinde izah edilmiş ve lâyıkıyla anlaşılmış sayılamaz. Yalnız Orta Asya ve İran sahalarında kurulan eski İslâm ve Türk devletlerinde değil, hattaOsmanlı İmparatorluğu'nda bile vakıf müessesesinin tarihi henüz lâyıkıyla tetkik edilmiş değildir. *Vakıflar Dergisi'*nin ilk sayısında, bu hususta şimdiye kadar yapılan araştırmaların kifayetsizliğini, bunun sebeplerini, tetkiki icap eden meseleleri, müracaat edilecek başlıca kaynakları umumî çizgileriyle göstermiş olduğum için, burada onları tekrara lüzum görmüyorum.

III

Vakıf müessesesinin menşei hakkında muhtelif nazariyeler

Vakıf müessesesi hakkında muhtelif mezheplere mensup İslâm hukukçuları tarafından kurulmuş olan nazarî sistemlere göre vakıf, doğrudan doğruya İslâmî menşe'den gelen bir müessesedir. İmâm Şâfiî'ye göre Arabistan'da İslâmiyet'ten evvel vakıf mevcut değildi (*Kitâbu'l-umm* 275, 280). Kur'an da vakfa ait hiçbir sarih işaret bulunmamakla beraber, İslâm fakîhleri muhtelif hadîslere istinaden bu müesseseyi Peygamber zamanına irca ederler. Bazı muahhar İslâm müellifleri, İbrahim Peygamber tarafından yapılan vakıfların mevcudiyetinden de bahsederler. Fakat Kudüs'te hâlâ devam eden bu vakıfların, sonradan, İslâm âleminde vakıf müessesesi yayıldıktan sonra bu modadan istifade etmek isteyenler tarafından uydurulmuş olması daha akla yakındır.[22] İslâm vakıfları arasında, eskidenberi uydurulmuş yalan vakfiyelere ve yalancı şehadetlere istinaden kabul ve tescil ettirilmiş olanlar nadir olmadığı cihetle, bunun da bu türlü bir vakıa olması çok muhtemeldir. *Vakıflar Dergisi'*nin gelecek sayılarında bu türlü uydurma vakfiyelere ait bazi mühim misaller vereceğiz.

İslâm hukukçularının vakıf müessesesini Peygamber ve Hulefâ-yıRâşidin devirlerine kadar çıkarmak istemelerine rağmen, mezhep kurucusu olan ilk büyük imamlar, hatta aynı mezhebe mensup büyük hukukçular arasında *vakfın mahiyetive hukukî esasları* hakkında çok derin ayrılıklar ve görüş farkları bulunması, bilhassa dikkate lâyıktır: Vakfın şiddetli taraftarı olan İmâm Şâfiî, yukarıda zikredilen eserinde, vakfa taraftar olmayanları şiddetle tenkit etmektedir ki, bunlar arasında -ismi tasrih edilmemekle beraber-Hanefî mezhebinin kudretli kurucusu İmâm Âzam ve meşhur Kadı Şuraylı (ölümü: 82 H.-701 M.) da bulunmaktadır. Şâfiî, tesis edilen bir vakfın, vâkıfın ve mirasçılarının mülkiyetinde kalacağı hakkındaki nazariyeye de şiddetle hücum ediyor. Herhalde İmâm Şâfiî'nin fikirleri, vakıf hakkında daha sonraları hemen umumiyetle kabul edilen esasların galebesine çok yardım etmiş gibi görünmektedir. Üstadı olan

22 Mamafih bunun İslâmiyet'ten evvelki zamanlara alt bir tesis olması ve sonradan şeklini değiştirmesi de imkânsız değildir: XIV. asır başında Küfe şehri civarında Bir Maliha'ya yakın bir Zülkifi peygamberin kabri olduğunu ve Yahutiler indinde burasının -Müslümanların Kabe'si gibi- bir ziyaretgah addedildiğini ve nihayet İlhanı hükümdarı Olcayto'nun buranın tevliyetini Müslümanlara verdiğini biliyoruz (Hamdullah Kazvinî, *Nüzhetü'l-kulûb*, GMS. XXIII. 1915 s. 33; İngilizce tercümesi, s. 39). Belki İbrahim peygamber vakıfları da bu yolda bir şeydi. Bu hususta diğer bir ihtimali de göz önünde tutmak icap eder: Belki Yahuti ziyaretgahının vakıfları İslâm vakıf sistemi teessüs ettikten sonra, onu taklit yoluyla Yahutiler tarafından vücuda getirilmiştir. Bilhassa Mısır da, Hıristiyanların, İslâm vakıf usulünü taklit ederek kiliseleri için vakıflar tesis ettiklerini biliyoruz (M. Belin, "Étude sur la propriété foncière en pays musulmans et spécialement en Turquie", *Journal asiatique*, 1861, p.514).

İmâm Âzam'a ve arkadaşı İmâm Muhammed'e rağmen, Hanefî mezhebindeki vakıf prensiplerinin esasını, âdeta İmâm Ebû Yusuf kurmuş; birçok meselelerde üstadından ayrılmıştır. Meselâ "gallesi tamamıyla vâkıfa ait olmak üzere vakıf tesisini"-tıpkı İmâm Âzam ve İmâm Muhammed gibi-sahih saymayan İmâm Ebû Yusuf, sonradan, Peygamberin -Ömer b. El-Hattâb'ın *Thamg'*daki vakfına esas teşkil eden- bir *hadîs*'ini gördükten sonra, bu fikirden dönmüştür. Daha birçok misallerini zikretmek kabil olan bu derin ayrılıklardan iyice anlaşılıyor ki, İmâm Şâfiî ve bilhassa Ebû Yusuf gibi vakıf müessesesini genişletmek için vâkıflara her türlü kolaylıklar göstermek isteyen hukukçulara karşı, diğer bir takım fakihler, bu müesseseyi uzun müddet fena bir gözle görmüşler, onun şer'î mahiyetini tanımak istememişler ve hiç olmazsa hukukî neticelerini tahdide çalışmışlardır. Çünkü, İmâm Âzam'ın ve uzun müddet İmâm Ebû Yusuf'un da bilmedikleri bir hadîse -ve birisi aile vakfını esas teşkil eden diğer iki rivâyete- dayanarak, *Kur'an*'ın miras hakkındaki kat'i hükümlerini tadil edebilecek bir müesseseyi tecviz etmek, İslâm hukukçuları için tabiatıyla çok müşküldü. Fakat muhtelif içtimaî amiller, İslâm cemiyeti içinde vakfın süratle inkişafını intaç ediyordu. İşte bu hayatî zaruret karşısında, muhtelif mezhepleremensup büyük hukukçular, bir taraftan vakfa ait hükümler koymakla beraber, diğer taraftan da onun *veraset* ahkâmını büsbütün ihlâl etmesine mâni olmasına çalışıyorlardı. Lâkin, bir hac esnasında Medine'deki İslâm vakıflarını gördükten sonra, bu müessesenin İslâm ümmeti için çok faydalı olacağına kanaat getirmiş olan Ebû Yusuf (Serahsî, *Mebsût*, XII, 28), devrin umumî temayülüne tercüman olarak, vakfı kolaylaştıracak ve vâkıflara büyük bir serbesti verecek yeni hükümler koydu ve işte içtimaî muhit şartlarına tetabukundan dolayı, hatta kendisi gibi Hanefî mezhebindeki muarızlarının dahi şiddetli tenkitlerine rağmenvücuda getirdiği sistem muvaffak oldu.

Bütün bu hulâsadan kolayca anlaşılır ki vakıf müessesesi, Peygamberin ölümünden sonra, Hicretin ilk asrında teşekkül etmiş ve ikinci asrın son yarısında hukukî şeklini almıştır. Fakat vakfı tamamıyla İslâmî bir menşee isnat eden bu tek cepheli görüş, tarihî realiteye ne dereceye kadar uygundur? *Kur'an*'da hiç bahsedilmeyen ve Peygamber devrindeki vaziyeti de çok şüpheli ve münakaşalı olan böyle bir hukukî müessese, İslâm cemiyetinde birdenbire nasıl bu kadar büyük bir inkişaf gösterebiliyor? İslâmiyet'in verâset hakkındaki kat'i hükümlerini -kaçamaklı bir şekilde olsa bile- değiştirmek gibi ilk İslâm hukukçularını rencide edecek bir mahiyet arzetmesine rağmen, bu müessese nasıl olup da muhite uygun bir sistem haline getiriliyor? İşte bir yığın sualler ki, bunların cevabını tamamıyla *dogmatik* mahiyet arzeden eski ve hatta yeni İslâm eserlerinde bulmak kabil değildir. Lâkin bu hususta tetkikler yapan Avrupa müellifleri vakfın menşe ve tekâmülü hakkındaki bu suallere azçok cevap vermeğe çalışmışlardır ki, tamamıyla kanaat verici bir mahiyette

olmamakla beraber, bu muhtelif telâkkileri gözden geçirmek, bu meseleler hakkındaki türlü görüş tarzlarını anlatmak itibariyle hiç de faydasız sayılamaz.

A. İdealist (İslâmî) nazariye

M. Belin, M.de Nauphal, hattâ Mercier, Clavel, M. Zeis, Sauteyra et Cherbonneau gibi müellifler, İslâm hukukçularının klasik telkinlerine sadık kalarak vakfı tamamıyla İslâmî mahiyette bir müessese olarak ve doğrudan doğruya *İslâmî menşe*'den gelmiş addederler. Dinî müesseselere, yoksullara ve kimsesizlere Allah rızası için yardım, vâkıfa uhrevî bir mükâfat temin ettiği için, sair dinlerde olduğu gibi İslâmiyet'te de bu dinî ideal, vakıf müessesesinin doğmasına ve inkişafına sebepolmuştur. Bu suretle vakıf, İslâm'daki *sadaka* fikriyle alâkadar oluyor. Halbuki bu nazariye ile ancak *şer'î vakıflar*, yani dinî ve hayrî bir gayeye matuf tesisler izah olunabilir. Eğer bu nazariye tamamen doğru olsaydı, ilk İslâm hukukçularının neden buna muhalif bir vaziyet aldıkları ve onun inkişafına mâni olmak istedikleri asla izah olunamazdı. Esasen vakfa taraftar olan İslâm hukukçularının bile, muasırlarının veya seleflerinin birçok kuvvetli itirazlarına cevap vermek ve bu müesseseye *naklî* bir mesnet bulabilmek için ne kadar sıkıntı çektiklerini yukarıda kısaca anlatmıştık.

B. Aksülamel nazariyesi

Mouradgea d'Ohsson, Robe, Mercier, Marcel Morand gibi müelliflerin ileri sürdükleri bu nazariyeye göre, vakıf müessesesi ve bilhassa âdi vakıflar (*aile vakıfları*), her şeyden evvel eski *Arapörfü*'nün, Müslümanlığın koyduğu yeni veraset hükümlerine karşı bir aksülâmelinden doğmuştur. Arap hayatında İslâmiyet'ten evvel kadınların ve kız çocukların içtimaî ve hukukî vaziyetleri çok aşağı idi; İslâm dini, kadının bu vaziyetini yükselterek onun da verâsete ehli olduğu hükmünü koydu. Asırlardan beri sürüp gelen bir ananeye karşı İslâm dininin aldığı bu kat'î vaziyet, Arapları -doğrudan doğruya değil fakat kaçamaklı yoldan- bir aksülâmel yaratmağa mecbur etti ve bunun neticesinde aile vakıfları meydana çıktı. Bu usûl sayesinde bir aile reisi, vakıf tesisi suretiyle kızlarını mirastan iskata muvaffak oluyordu. İslâm hukukçuları, miras hakkındaki Kur'an hükümlerini fiilen hiçe indiren bu usûl karşısında şiddetli itirazlarda bulundular; hatta Malikîlerin vakıf sisteminde buna mâni olacak hükümler kondu. Lâkin İmâm Ebû Yusuf'un kurduğu Hanefî vakıf sistemi, vâkıflara bu meselede de çok geniş bir serbesti verdiği cihetle, umumî bir kabule mazhar oldu. Hanefî mezhebinin hâkim olmadığı meselâ Cezayir gibi memleketlerde, vâkıfların Hanefî sistemine dayanarak vakıf tesis ettiklerini biliyoruz. İslam hukukçularından bazılarının vakfı *vasiyet*'e bazılarının da *hibe*'ye benzetmeleri,

âdi vakıfların, veraset hükümlerini dolayısıyladeğiştirmek gayesine matuf olduğundan dolayıdır.[23]

İslâm vakfının menşei hakkında klâsik İslâm telâkkisini kabul eden Zeis, Sauteyra et Cherbonneau, Mercier gibi birçok müellifler, vakıf müessesesinin sonraki büyük inkişafında, bu "veraset hükümlerini vâkıfın iradesine göre değiştirebilmek" karakterinin şiddetle amil olduğunu teslim etmektedirler. Onlara göre, menşeinde tamamıyla dinî bir tesis (*une fondation pieuse*) olan vakıf (*vakf-ı-şer'î*), sonradan genişleyerek ve bu ilk mahiyetini kaybederek, vâkıfa verâset hükümlerini değiştirmek imkânını veren ve *örf'*e dayanan bir müessese halini (*vakf-ı-âdî*) almıştır. Şu zikrettiğimiz vakıa bu hususta çok manalıdır: Şimalî Afrikada'ki Müslüman kabilelerin ananelerine göre, kadınlar mirasa iştirak etmezler: İslâm, dini buna müsaade etmediğindenonlar, kadınları mirastan iskat için geniş mikyasta aile vakfı usûlüne müracaat ederlerdi. Sonradan, ananeyi teyit eden ve kadınları mirastan mahrum bırakan birtakım kanunların tatbikine başlanınca, artık vakıf usûlüne müracaattan tamamıyla vazgeçmişlerdir. Mamafih bu aile vakıflarının (*vakf-ı-ehlî*) çok eski olduğu, ilk İslam hukukçularının bu husustaki şiddetli hücumlarından -mesela Kadı Şurayh'ın daha hicretin ilk asrındaki itirazları- anlaşıldığı gibi, İmâm Şafiî'nin Fustât'daki evini bütün mülhakatıyla beraber evlâdına vakfettiği hakkındaki malumatımız da bunu kat'ileştiriyor (*Kitâbu'l-umm*, III 281-283). M. d'Ohsson'dan başlayarak vakıf hakkında tetkikatta bulunan bütün Avrupamüellifleri, "servetini müstebit hükümdarların gasp ve müsaderesinden kurtarmak ve çocuklarına her şeye rağmen devam edecek bir irad temin etmek" düşüncesinin de vakfın inkişafında büyük bir amil olduğunu iddia etmişlerdir. Herhalde bu psikolojik amilin bu hususta kuvvetli bir tesiri olduğu inkâr edilemezse de, bütün vakıfları meselâ hiç evlâdı olmayanların, hadım ağaların yapmış oldukları vakıfları - böyle *materyalist* bir telâkki ile izaha imkân olmadığı da muhakkaktır.

Mamafih, bu aile vakfının, meşru olmayan bazı gayeler için bir hile yolu olmak üzere istimaline teşebbüs edildiğini gösteren başka deliller de vardır: borçlu bir kimsenin servetini alacaklılarından kurtarmak için evlâdı lehine vakıf

23 Vakfın, şeriatın verâset hakkındaki hükümlerini Arap örfüne göre değiştirmek temayülünden doğduğunu iddia edenlerin fikirlerini, bu hususta büyük İslâm fakihleri arasındaki ihtilâfları burada izaha imkân yoktur. Muhtelif İslâm mezheplerinde vakıf hakkındaki doktrinlerin nasıl teşekkül ettiğini, ileride, ayrı bir tetkikname ile tafsilen anlatmak niyetindeyiz. Şimdilik bunu söylemekle iktifa edelim ki, İslâmiyet'ten evvelki Araplarda miras hukuku, daha basit bir ifade ile eski Arap ailesinin hakiki mahiyeti, bu hususta yapılmış muhtelif tetkiklere rağmen, henüz kâfi derecede aydınlatılmamıştır. W. Marçais, vaktiyle bu hususta ileri sürdüğü fikirlerden bir çoğunu (*Des parents et alliés successibles en droit musulman*, Rennes 1898), sonradan tamamıyla terk etmiştir. Fakat her ne olursa olsun, vakfın menşeinde olmasa da inkişafında, "verâset hükümlerini değiştirmek" imkânının büyük bir amil olduğu katiyetle söylenebilir.

tesisine kalkması, Ebüssu'ûd'un bir fetvasıyla menedilmiştir. Mısır'da aile vakıflarına ait varidâtın 1928-1929 yılında diğer bütün vakıflar varidâtından daha fazla olması (100 milyon franktan fazla), vakıf müessesesinin son asırlarda asıl insanî gayesinden nasıl inhiraf etmiş olduğunu göstermeğe kâfidir.

C. Devlet menfaati nazariyesi

Sadece Zeys ve bilhassa van Berchen tarafından ileri sürülen bu nazariyeye göre, vakfın menşeini, asıl sarih mebde'ini, Peygamber'in ölümünden sonra *fey*'lerîn mülkiyeti üzerinde yapılan değişikliklerde aramak lâzımdır. Peygamber hayatta iken, gerek harben gerek sulhan zapt edilen mülkler ve topraklar -ki ıstılahta bunlara *fey'* denir- hukuken onun arzu ve iradesine tâbi idi; Peygamber ölünce, vârisleri bunların kendilerine ait olduğunu iddia ettiler. Lakin bu talepler kabul edilmedi ve bu servetin İslâm ümmetinin nef'ine olarak yani*beytülmâl*'ce mevkuf tutulduğu ve ona ait olduğu ileri sürüldü. Bu suretle toprak, her türlü hukukî tahavvüllerden masun, mukaddes bir şey mahiyetini alıyordu. Hülâsa, zapt ve ilhak edilen topraklar vakfı tebdil edilmiş oluyordu. Artık bundan sonra, Muhammed'in halefleri yani Halifeler bu araziyibeytülmâl namına idare ile mükellef bulundular ve bunlar üzerinde hiçbir mülkiyet hakkına malik olmadılar (Van Berchem, *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes*, p. 11-12).[24] Vakfın İslâmî menşei hakkında ilk İslâm hukukçularının klâsik nazariyesini kabul eden Zeys de, Müslümanlar tarafından zapt ve ilhak edilen toprakların Peygamber'in ölümünden sonra beytülmâl namına mevkuf tutulduğunu ve İslâm vakfının bundan doğduğunu terviç etmektedir (*Traité élémentaire de droit musulman algérien,* vol. II., Alger, 1886, p. 132).[25]

Vakfın menşei ve mahiyeti hakkında tetkikatta bulunan diğer garp âlimleri arasında hiçbir mevki kazanamayan bu nazariyeyi, Marcel Morand pek haklı olarak tenkit etmiş ve bunun zayıf bir istidlâlden ibaret olduğunu göstermiştir: vakfın meşruiyetini muarızlara karşı ispat için çok sıkıntı çeken Hicrî ikinci asır hukukçuları, eğer vakıf müessesesi, ilhak edilen toprakların beytülmâl yaniİslâm devleti menfaatine mevkuf tutulmasından doğmuş olsaydı, dâvalarını müdafaa için böyle bir kuvvetli delili ihmâl ederler miydi? Bundan başka, eğer bu nazariye doğru olsaydı, vakıf toprakların tâbi olduğu hukukî şartlar, onun bir nevi başlangıcı ve örneği addedilen zapt edilmiş arazinin (*arz-ı-memleket, arz-ı -mîrî*) tâbi bulunduğu hukukî şartlardan farksız olmak icap etmez miydi?

24 Max van Berchem, *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes: Étude sur l'impôt du kharâg*, Genève: Imprimerie C. Schuchardt, 1886 [hazırlayanın notu].

25 Ernest Zeys, *Traité élémentaire de droit musulman algérien*, Alger, 1885-1886 [Malikî mezhebini esas alan bu eser iki cilttir. hazırlayanın notu].

Halbuki aradaki bazı küçük benzeyişlere rağmen, bu şartlar arasında derin ve esaslı farklar mevcuttur. Meselâ "vakf-ı-sahih"in *harac*'a tâbi topraklardan değil *öşr*'e tâbi topraklardan olması şarttır. Vakfa ait ve öşre bağlı arazi ile haraca bağlı mirî arazinin vergi bakımından tâbi olduğu hükümlerin birbirinden farklı olması, gerek mülkiyet gerek tasarruf itibariyle bunların birbirinden tamamıyla ayrı hukukî mahiyette olduklarına en büyük delildir. Çünkü İslâm hukukuna göre, her cins arazinin tâbi olduğu tekâlif, doğrudan doğruyaonların hukukî mahiyetine bağlıdır. İşte kısaca gösterdiğimiz bütün bu delillerden sonra, van Berchem ve Zeys taraflarından ileri sürülen bu nazariyenin, vakıf müessesesinin menşeini izah edemeyeceği açıkça anlaşılır.[26] Bunları şaşırtan ve bu yanlış neticeye sevk eden şey, öyle sanıyorum ki, Worms'un "harben zaptedilen ve haraca tâbi tutulan arazinin vakıf hükmüne girdiği ve bunun neticesi olarak ona mutasarrıf olanların bu arazinin *rakabe*'sine sahipolmayacağı" hakkındaki yanlış mütalaasıdır ("Recherches sur la Constitution de la Propriété Territoriale dans le pays Musulmans", *Journal asiatique*, 1842–1844).[27] Worms'un, İslâm hukuku hakkındaki tetkiklerin henüz başlangıcında bulunduğu bir sırada vücuda getirdiği bu eserin birtakım yanlışlıklarını tashih eden Gatteschi de bu yanlış mütalaayı kabul etmiştir (*Des lois sur la propriété foncière dans l'Empire Ottoman et particulièrement en Égypte*, Paris 1867, p. 12).[28]

D. Roma hukuku menşei nazariyesi

İslâm vakfının, sair bazı İslam hukukî müesseseleri gibi Roma hukukundan alındığını iptida İtalyan hukukçusu Gatteschi ileri sürmüştür. İslam hukukunun inkişafında *Roma hukuku*'nun ve Musevilik ahkamının büyük bir tesiri olduğuna inanmış olan Gatteschi'ye göre, İslâmlar vakıf müessesesini eskiden Roma'ya tâbi olan topraklardaki yerli halktan iktibas ve taklit etmişlerdir ve vakıf müessesesinin tâbi olduğu hukukî şartlar, Roma hukukundaki *res sacroe* (veya *proprietas sacra*)'ların tâbi bulunduğu şartlardan alınmıştır. Bunların tahsis edilmiş olduğu *aedes sacroe*'ler ise Müslümanların mescitlerine tekabül eder (Gatteschi, *Etude sur la propriété foncière les hypothèques et les wakf,* N. 284).

---

26 M. Morand'ın bu hususta ki daha bazı tenkitlerini yukarıda zikre lüzum görmedim. İslâm'da arazi meselesi hakkında esaslı izahata girişmeden bu meseleyi daha sarih surette anlatmağa imkân yoktur. İslâm hukuk tarihinin layıkıyla tetkik edilememiş olan mühim problemi hakkında ayrıca neşredeceğim bir tetkikte, vakfa ait de hukukî ve tarihî bir takım yeni izahat vermeğe çalışacağım.

27 Mayer G. Worms, "Recherches sur la Constitution de la Proprieté Territoriale dans le pays Musulmans", *Journal Asiatique*, III/14 (1842), pp. 225-282 [hazırlayanın notu].

28 Domenico Gatteschi, *Des lois sur la propriété foncière dans l'Empire ottoman et particulièrement en Égypte*, Paris: A. Durand et Pedone-Lauriel, 1867.

Fransız hukukçusu Marcel Morand, Clavel tarafından sadece nakledilen ve başkaca hiçbir taraftarbulmayan bu nazariyeyi, çok kuvvetli bir şekilde tenkit etmiştir: evvelâ Roma hukukunda *res sacroe'*lere ait kaidelerin, İslâm vakfındaki ahkâm ile hiçbir mümâseleti yoktur; *res sacroe*tabiriyle münhasıran mabet ve âyine mahsus maddî eşya mefhumu kastedilir.Bunda, bunlara ait "bir menfaat getirecek bir mülk" manası yoktur.Hâlbuki vakıflar, kendileri veya temin ettikleri menfaat, dinî ve hayrî bir gayeye, bir amme menfaatine tahsis edilmiş olan mülklerdir.Bundan başka, *res sacroe*'ler yine ancak ya bir kanun ile yahut bir *senatus consulte* ile sonraları da imparatorun bir iradesi yahut ruhanî reisin kararıyla bu mahiyeti alabilir.Bir ferdin mücerrep iradesi onlara böyle bir mahiyet verilmesine kafi gelmez. Hâlbuki İslam hukukunda ve meselâ Malikîlerce, bir vakıf tesisi, hatta bir ferdin şifahî ifadesiyle de vücuda gelebilir ve bunda amme kudretini temsil eden ikinci bir şahsın asla alakası yoktur.Bundan başka *aedes sacroe*'ler yani mabetler bir mala sahipolabilirlerse de, onun idaresi mutlaka devlete aittir. Hâlbuki İslâm hukukunda, vakfı tesis eden vâkıf, vakfın idare tarzını tayinde tamamıyla serbesttir. Bu tenkitler karşısında Gatteschi'nin -esasen taraftar bulunmamış olan- bu eski nazariyesi tamamıyla hükümsüz kalıyor.[29]

E. Bizans hukuku menşei nazariyesi.

Vakıf müessesesinin, hukukî mahiyeti bakımından ilk örneklerini Bizans'tan aldığı fikri, birbirinden tamamen habersiz olarak H. Becker ve Marcel Morand gibi müsteşrik ve hukukçular tarafından ileri sürülmüş ve bilhassa bu sonuncu tarafından çok açık bir surette müdafaa ve izah edilmiştir. Yukarıda bahsettiğimiz aksülamel nazariyesini kabul eden bu müellife göre, eski Arapörfünün bir aksülameliolarak meydana çıkan yani İslâm dininin veraset hakkındaki kat'î kaidelerini -doğrudan doğruya değil fakat kaçamaklı bir yoldan- hükümsüz bırakmak maksadıyla vücuda gelen vakıf müessesesi, ilk örneğini Bizans'ın Suriye ve Mısır'daki dinî müesseselerinden almıştır. Bizans hukukunun bu müesseseler hakkındaki kaideleriyle İslâm hukukunun vakfa ait hükümleri birbirleriyle mukayese edilince, bu netice kendiliğinden meydana çıkıyor:

29 Gatteschi, şer'î vakfın menşeini Roma hukukunda ararken vakıftan doğan bazı akitlerin, Roma hukukundaki *emphythéose*'la müşabehetini kaydetmişti. Aşağıda bu türlü akitlerden bahsederken, bu müşabehetten de bahsedilmiştir. Kilise ve manastırlar emvali hakkında Bizans devrinde de *emphythéose* usulünün devamı Mitteis ve Willcken tarafından neşredilen vesikalardan anlaşılıyor (Becker'den naklen Hellening'in *İslam Ansiklopedisi'*ndek*i* Wakf makalesinde). Morand, tenkidinde her nedense bu meseleyi meskut geçmiştir. *Emphythéose*, arazinin rakabesine malik olan tarafından terk olunan bir haktır. Bu suretle o araziye tasarruf eden ve kendisine *emphythéote* denilen kimse, araziyi istediği gibi tasarruf eder; yani satabilir, hibe edebilir, varislerine bırakırdı. Buna mukabil, arazinin asıl rakabesine sahip olan hakiki malikine her yıl bir para verirdi. Bu para üç yıl verilmezse, yahut mutasarrıf vârissiz ölürse arazi tekrar asıl sahibine geçerdi.

1. Bizans hukuku, kiliselerin, manastırların, papazlara mahsus ibadethanelerin, fakirlere ve ihtiyarlarla kimsesiz çocuklara yardım maksadıyla kurulmuş hayır müesseselerinin, hülâsa kelimenin en dar manasıyla bütün tesislerin *hukukî şahsiyet*'e malik olduklarını kabul ediyordu. Bazılarına göre, bu hususta devletin müsaadesini almak icap eder; fakat bazı müelliflere göre böyle bir mecburiyet varit değildir. Böylecekendilerine muayyen bir maksat için bir *mal* tahsis edilmek suretiyle bu bahsettiğimiz müesseseler, hukukî bir şahsiyet mahiyetini alabilirler.

İslâm hukukuna göre, dini veya hayrı mahiyette olan herhangi bir amme menfaatine hizmet eden müesseselerin bir nevi *hukukî şahsiyeti* vardır ve kelimenin en dar manasıyla bu türlü tesisler caizdir. İşte bundan dolayıdır ki bir mescide, bir tekkeye veya fakirlere bir malî vakfetmeğe mesağ vardır ve vakıf tesisisuretiyle bir mescit bir tekke, bir çeşme, bir köprü, bir kabristan, bir malın *menfaatine*sahipolabilir. Bunun için amme kuvvetlerinin gerek müsaade gerek tasdik suretiyleolsun müdahalesine hacet kalmamıştır. Çünkü sadece vâkıfın iradesiyle hukuki şahsiyet ve binaenaleyh mal temellüküne kabiliyet kendiliğinden doğar.

2. Bizans hukukuna göre, dinî bir maksatla bir tesis yapmak isteyen fert, hiçbir kayıt ile mukayyet değildir. Yani fert, mirasçılarının mevcudiyetine rağmen, bütün servetini buna tahsis edebilir.

İslâm hukukunda da aynen böyledir. Vâkıf, hiçbir kayıt ile mukayyetolmaksızın bütün servetini dinî veya hayrı bir gayeye tahsis edebilir. Yalnız, vâkıf bu vakfı ölümüyle neticelenen hastalığı esnasında tesis ettiği takdirde, mirasçılar buna itiraz ederek vâkıfın servetinin ancak üçte birinin bu işe tahsisini talep edebilirler. Zira bu vaziyette, vakıf bir vasiyet hükmünde olup, vasiyet ise ancak servetin üçte birine şamil olabilir.

3. Bizans hukukunda, tesis sahibi bu tesisin idaresini istediği şekilde tanzim ve istediği kimseye tevdi edebilir. Yani, tesise ait menfaatin hepsini veya birkısmını kendisine veya mirasçılarına tahsiste serbesttir.

İslam hukukunda, hiç olmazsa *Hanefî* ve *Hanbelî* hukukunda, vâkıf vakfının idaresini tanzimde tamamıyla serbest olduğu gibi, vakfın menfaatini kendisine veya mirasçılarına da tahsis edebilir.

4. Bizans hukukunda dini müesseselere ait mallar satılamaz ve tebdil olunamaz ve yirmi seneden fazla müddetle icâra verilemez.

İslâm hukukunda da, bütün mezheplere göre, vakfa ait mallar satılamaz ve tebdil olunamaz. İcâr meselesine gelince, bunun müddeti hakkında hukuk-

çular arasında ihtilâf varsa da, umumiyetle icârın kısa bir zaman için olması esastır (Vakıf bir malın satılması veya istibdâli hakkındaki şartlardan burada bahse lüzum görmüyoruz).

5. Bizans hukukunda, tesislere ait malların temellükündeki kaideler, diğer mümasil hususlardaki umumî kaidelerden farklı olup buna ait müddet kırk senedir.

İslâm hukukunda da bir vakfa ait maldan intifa' hakkına malik olanlar, otuz üç sene –*Mecelle*'ye göre otuz altı sene (madde 1661)- zarfında bu hakkı talep edebilirler; hâlbuki vakıfla alâkası olmayan sair umumî hallerde bu müddet -muhtelif mezheplere göre-on veya on beş seneden ibarettir.

Marcel Morand'nın büyük bir isabetle yaptığı bu mukayeseler sonunda vardığı netice, cidden inandırıcı bir mahiyettedir. Vakfın menşei hakkında Becker'in fikrini kabul eden Heffening de -M. Morand'ı zikretmediğine göre galiba ondan habersiz olarak- aynı nazariyeyi tekrar etmiştir.Gerçi İslâmlar, *Kur'an*'da ve *Sünnet*'te kuvvetle ileri sürülen *sadaka* mefhumuna elbette bağlı idiler; lâkin zaptettikleri yerlerdeki Hıristiyan müesseselerinin, mabetlerin, eytamhânelerin, hastahanelerin tesis şeklini gördükten sonra, vakfı o örneğe göre hukukî bir müessese olarak vücuda getirdiler. Bu Hıristiyan tesisleri de satılmak ve tebdil edilmek imkânına malik değillerdi. Ve *administratore* yani mütevelliler tarafından -büyük ruhanî reislerin yüksek murakabesi altında- idare ediliyorlardı (Justinien, *Novelle* 131; Saleilles, "Les Piæ Causæ dans le droit de Justinien", *Mélanges Gérardin*, Paris, 1907, p. 513 ve sonrası). Ekseriyetle çok kuvvetli görüşlere malik olan C. H. Becker de, Mısır'da İslâmiyet hakkındaki tetkiklerinde esasen aynı neticeye varmıştı.Ona göre Tulunlar zamanına kadar yalnız şehirlerdeki emlâk (*ribâ')* vakfediliyor, şehir dışında ziraata salih arazi vakfedilemiyordu ki, bu âdet Bizans zamanından kalmıştı. Bunu zikreden Heffening, *Şâfiî ve Buhârî*'ye istinaden, daha ilk zamanlarda ziraata salih arazinin vakfedildiğini ve bu arazi vakfı âdetinin Bizanslılarca da meçhul olmadığını söylüyor. Filhakika Justinien, Mysie kilisesine, istisnaî olarak, tarla ve bağ satın almak müsaadesini vermişti ki, bu tesisin maksadı esirleri satın almak ve fakirlere yardım etmekti.

Marcel Morand, Şark Hıristiyanlarının bu dinî tesisleriyle İslâm vakıfları arasında bazı müşabehetler daha buluyor.Meselâ Bizans'taki dinî tesislerden menfaati müesseselere ait olanların vergilerden tamamıyla kurtulamadığını, fakat buna rağmen kilisenin himayesinde temin etmek suretiyle onu birtakım idarî ve malî haksızlıklardan koruduğunu söylüyor ve Garb Hıristiyanlarında *recommandation* veya *précarieoblata* adları verilen mümasil dinî tesislerin de hakiki bir dindarlık hissinden ziyade emniyeti temin gayesiyle yapıldığını ilave

ediyor. Ona göre, ilk Müslüman vakıfları, vâkıfı ve vakıftan istifade edenleri öşürden istisna etmemekle beraber, dindarlık ve hayırperverlik örtüsü altında, onların meselâ verâset hükümlerini tebdil edebilmelerine hizmet etmiş, sonradan da bu suretle servetlerini hükümdarların ve büyüklerin keyfî müsaderelerinden kurtarmağa yaramıştır. Demek oluyor ki, ilk bakışta *dinî* bir mahiyet arzeden bütün bu tesisler, vakıflar, vâkıflara temin ettiği *maddî menfaat* bakımından da birbirinden farksızdır. Artık bütün bu deliller karşısında İslâm vakıf müessesesinin iptida tâbi olduğu hukukî kaidelerin Bizans'tan iktibas edilmiş olduğuna kolayca hükmolunabilir.

Bu sarih neticeye varan Fransız hukukçusu, davasını ispat için, Arabistan'da İslâmiyet'in zuhurundan evvel ve sonra Hıristiyanlığın mevcutolduğunu, İslâm dininin Hıristiyanlara karşı müsamahakâr davrandığını, Emevî saraylarında Hıristiyanların mühim bir mevkii olduğunu, Müslümanlığın Hıristiyanlıktan birtakım şeyler aldığını, uzun uzadıya izah ediyor ve Suriye'de, Emevî saraylarında İslâm fakihlerinin Bizans hukuk nazariyelerine -yani Roma hukukunun Justinien devrindeki tekâmül safhasına ait nazariyelere- yabancı olmadıklarını söylüyor. Hakikaten, birbirine benziyen iki hukukî müessesesen birinin diğerinden iktibas veya taklit edildiğine hükmetmek için, gerek *coğrafî* bakımdan gerek *kronolojik* bakımdan aradaki rabıtayı tebarüz ettirmek icap eder. Lâkin, Mısır ve Suriye'de Şarkî Roma İmparatorluğu'na varis olan İslâmiyet'in ve İslâm kültürünün Bizans'tan şiddetle müteessir olduğunu görmek için uzun uzadıya düşünmeğe hacet yoktur. İçtimaî hayatın bütün tezahürlerinde, maddî ve manevîkültürün her şubesinde Bizans-İslâm ve Sâsânî-İslam münasebetleri çok barizdir ve bunlardan bazıları eski İslâm müellifleri tarafından bile hatta bir mütearife şeklinde ileri sürülmüştür. Meseleyi sadece hukukî cephesinden göz önüne alacak olursak, bilhassa *amme hukuku'*nda İslâmların Bizans'tan birçok şeyler aldıklarını katiyetle söyleyebiliriz. Vaktiyle muhtelif yazılarımda oldukça tebarüz ettirdiğim bu mesele üzerinde durmak istemem.[30] Bu böyle olunca, *hususî hukuk* meselelerinde de İslâm fıkhının Bizans hukukundan müteessir olması hiç de imkânsız bir şey değildir ve nitekim son zamanlarda yapılan birtakım mukayeseli hukuk tetkikleri bunu yavaş yavaş meydana çıkarmaktadır.[31] Bütün bu izahattan sonra, M. Morand'ın İslâm vakıf müessesesinin ilk örneğinin ve iptida tâbi olduğu hukukî kaidelerin Bizans hukukundan alındığı hakkındaki nazariyesi büsbütün kuvvetlenmektedir.

30 Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin *Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar*, İstanbul: Evkaf Matbaası, 1931.

31 Mesela şu eserlere bakınız: André Marneur, *la chefa* (droit de rachat dans la loi musulmane), Paris: Sirey, 1910; Emilio Bussi, *Ricerche intorno alle relazioni fra retratto bizantino e musulmano*, Milano: Vita e pensiero 1933. Bu İtalyan müellifi, Fransız hukukçusundan daha ileri giderek, İslâm hukukundaki *Şuf*'a prensibinin Bizans hukukundaki *protimeris*'den mülhem olduğunu söylüyor. Bu iddia biraz mübalağalı olmakla beraber İslâm fıkhında Bizans tesirleri, inkar edilemeyecek kadar barizdir.

IV

İslâmiyet'te vakıf müessesesinin zuhuru ve tekâmülü

Vakıf müessesesinin menşei ve mahiyeti hakkında gerek İslam fakihleri gerek Avrupa hukukçuları tarafından ileri sürülen muhtelif fikir ve nazariyeler hakkında kabil olduğu kadar kısa ve vazıh izahat vererek bunların zayıf ve kuvvetli taraflarını tebarüz ettirmeğe çalıştık.Bu küçük hülâsa dikkatle gözden geçirilince pek iyi anlaşılır ki, vakıf müessesesinin menşei ve tarihî tekâmülü hakkındaki tetkikler henüz çok az ve çok kifayetsizdir. İslâm hukukçuları, Ortaçağa mahsus dogmatik bir telâkkinin dar çerçevesinden kurtulamayarak sırf *nazarî bir sistem* vücuda getirmekle iktifa etmişlerdir. Garb hukukçuları ise, bu mesele ile amelî bir ihtiyaç dolayısıyla, yani mensupoldukları devletlere ait İslâm memleketlerinde vakıf meselesi üzerinde yapılacak tadilâta rehber olmak maksadıyla meşgul olduklarından, bu büyük hukuk müessesesini *genetik* ve *mukayeseli* bir usûl ile tetkike muvaffak olamamışlardır. Ortaçağ İslâm-Türk tarihinin bilhassa içtimaî ve hukukî cephelerinin henüz çok meçhul bulunması, vakıf ile uğraşan garb ve şark hukukçularının da hemen hemen umumiyetle tarihî ve sosyolojik kültürden mahrum olmaları, bu hususta kuvvetle amil olmuştur.

Mamafih bütün bunlara rağmen, şimdiye kadar yapılmış tetkiklerin neticelerine ve bazı şahsî araştırmalarımızdan elde ettiğimiz malumata istinat ederek, vakıf müessesesinin *menşei* ve *mahiyetini* ve İslâm dünyasındaki tekâmülünü umumî çizgileriyletespite çalışacağız. Kabataslak çizmeğe çalışacağımız bu küçük levhanın çok eksik ve şüphesiz çok hatalı olacağını evvelden söyleyelim. Ancak, vakfa ait tetkiklerin bugünkü iptidaî vaziyetinde, böyle umumî bir taslağın bile faydasız olmayacağını ümit etmekteyiz.

Hukukî müesseseler sadece *nazarî bir sistem* ve *mücerret bir mefhum*olarak değil, ancak, içtimaî hayatın dinî, ahlâkî, iktisadî bütün tezahüratıyla alâkalı olarak *tarihî realite* içinde tetkik edildiği zaman, hakiki hüviyetleriyle anlaşılabilir. Bu küçük denememizin hiç olmazsa bu bakımdan, yani *usûl ve telâkki* bakımından faydasız sayılamayacağını ve şimdiye kadar düşünülmemiş birtakım yeni meseleleri ortaya atmak suretiyle de istikbaldeki araştırmalar için bir başlangıç noktası teşkil edebileceğini ümit ediyoruz. Bir araştırıcının en büyük vazifesi, sadece başkaları ve kendisi tarafından elde edilen neticeleri bildirmek değil, ondan daha mühim olarak, henüz tetkik edilmemiş veya şüpheli kalmış cihetleri sarih bir surette tebarüz ettirmektir.

İslâmiyet'te vakfın zuhur ve tekâmülünü, İslâm medeniyeti tarihinin umumî inkişafı içinde, yani siyasî, iktisadî, içtimaî şartları hep birden göz önünde bu-

lundurarak tetkik etmek lâzımdır. İslâm'ın sair hukukî müesseseleri gibi vakıf müessesesi de ancak bu suretle *içtimaî realite*'ye uygun olarak anlaşılabilir ve hakiki mâhiyeti, sonraki İslâm hukukçularının ona vermek istedikleri tamamıyla *nazarî ve hayalî* hüviyetten sıyrılarak taayyün edebilir. O zaman, vakfın *menşei* hakkında yukarıda hülasaten anlatmağa çalıştığımız muhtelif görüş tarzlarından birçoğunun ayrı ayrı bir *hakikat parçasını* ihtiva ettiği daha kolay anlaşılacaktır. Ancak, *realite* hiçbir zaman tek cepheli olmadığından, vakıf müessesesini asıl bütünlüğüyle kavrayabilmek için, muhtelif cephelerini hep birden görmek icap eder ki, bunun için de, yukarıda kısaca izah ettiğimiz *tarihî usûle* müracaattan başka çare yoktur.

Evvelâ katiyetle söylenebilir ki, vakıf müessesesi, doğrudan doğruya İslâm dininin dinî, ahlâkî esaslarından doğmuş ve münhasıran İslâmî bir müessese değildir. Bütün büyük dinler gibi İslâm dininin de *hayır ve teavün* kabilinden ahlâkî prensipleri teşvik etmesi pek tabiîdir; lâkin bunun sırf Müslümanlığa has bir vasıf teşkil edemeyeceği ve vakıf müessesesinin zuhurunda yalnız bunun amilolamayacağı meydandadır. İlk İslâm fakihlerinin vakfın mahiyeti hakkındaki şiddetli münakaşalarını ve vakfa taraftarolanların bunu *kitab* ve *sünnet*'e istinat ettirmek için ne kadar zorluk çektiklerini yukarıda kısaca anlatmıştık. Musevîlik hukukuna, Sâsânî hukukuna, Bizans hukukuna yabancı olmayan ve daha ilk Halifeler zamanında Irak'ta, Suriye'de, Mısır'da Sâsânî ve Bizans müesseseleriyle temas eden Müslümanlar, sair birçok şeyler gibi vakfın ilk örneklerini de buralardaki dinî ve hayrî tesislerde gördüler. Gerek Mısır'da gerek Suriye'de, Bizans hukukunun muayyen bir *hukukî mahiyet* vermiş olduğu türlü türlü dinî ve hayrî müesseseler, yukarıda söylediğimiz veçhile, pek mebzuldür ve bunlar, vâkıfların şartlarına göre idare edilen zengin vakıflara maliktiler. Bizans devrine ait elde bulunan ve *typica* adını taşıyan vakfiyyeler sathî bir surette gözden geçirilirse, bunlarla İslâm vakfiyyeleri arasındaki açık benzeyişleri görmemek kabil olamaz.[32]

Dinî müesseselere hürmet eden ve esasen fütuhat devirlerinde mahallî Bizans idaresini bütün teşkilâtıyla, kanun ve nizamlarıyla devam ettiren İslâm fâtihleri, bu suretle, Bizans vakıflarını ve onların hukukî mahiyetlerini tabiatıyla öğrendiler. Bundan başka, İslamların Irak'ta, İran'da, Afganistan'da ve Mâverâünnehir'de tesadüf ettikleri Mazdeen ve Budist dini müesseslerinden de mülhem olmaları ihtimali de göz önünde tutulmalıdır.İslâmiyet'in zuhuru sıralarında, Bizans ve Sâsânî müesseselerinden birçoklarının -hattâ Bizans'tan mı Sâsânîlere yoksa Sâsânîler'den mi Bizanslılara geçtiği halledilemeyecek derecede-*müşterek bir karakter*arz ettiğini düşünürsek, bu ileri sürdüğümüz

32 Bu hususta bir fikir edinmek için şu esere bakınız. Hippolyte Delehaye, *Deux typica byzantins de l'époque de Paléologues*, Bruxelles: M. Lamertin, 1921. Burada, o zamana kadar neşredilmiş mümasil Bizans vesikaları hakkında da izahat vardır.

ihtimalin vakıf tarihinde şimdiye kadar nedense hiç düşünülmemiş bir mühim *problem*olarak ortaya konulması lüzumunu daha iyi anlarız. Bilhassa Budistlerde çok büyük bir inkişaf göstermiş olan dinî müesseseler hakkında mebzul malûmat mevcut olması ve Budist Türkler tarafından tesis edilmiş Budist vakıflarına ait birtakım vesikaların da elde bulunması, bu meseleninMazdeen vakıflarından daha kolay ve daha etraflı bir şekilde tetkikine imkân verecek mahiyettedir.[33]

İslamların, fethettikleri eski bir kültür sahibi memleketlerde vakıf müessesesinin ilk örneklerine tesadüf ettiklerini tespitten sonra, Müslümanların bunu o kadar kuvvetle taklit etmelerinin sebebini de kolayca bulabiliriz. İslam fütuhatının süratliinkişafı neticesinde İslam cemiyeti birdenbire büyük bir servet ve refah derecesine yükselmişti. Bir taraftan fertlerin hissesine düşen harp ganimetleri, diğer taraftan *beytülmâl*e yani devlet hazinesine giren ganimetle vergilerden toplanmış muazzam varidâtın Müslümanlar arasında taksimi, büyük ferdî servetler yaratmıştı. Bundan başka, zapt edilen geniş toprakların tâbi tutulduğu *mülkiyet rejimi*, büyük nispette Sâsânî ve Bizans rejimlerinin bir iktibası mahiyetindeolduğundan, bilhassa Mısır ve Suriye'de bunun bazı şekilleri -meselâ, Roma hukukunda *emphythéose* denilen ve sonradan Bizans'ta kilise ve manastırların mülklerinde pek çok tatbik edilen bir nevi tasarruf şekli- İslâm vakıf sistemine de girmiş, hatta belki de bu sistemin teşekkülünde bir amil olmuştur.

Bu kısa izahat açıkça gösteriyor ki, İslâmiyet'in hicri birinci asırdaki tarihi inkişafı, vakıf müessesesinin vücut bulması için icap eden iktisadi şartları hazırlamış, ve mümasil Hıristiyan tesisleri, İslâm fakihlerine vakfın *hukukî esaslarını* ve şekillerini vücuda getirmek için lâzım olan örnekleri vermişti. Bu haricî amillere, İslâm dininin hayır ve teavün hakkındaki ahlâkî prensiplerini, uhrevî mükâfat telkinlerini, dinî ve hayrî müesseseler vücuda getirmek için Müslüman zenginlerinin tabiî temayüllerini ilave edecek olursak, İslâm vakıf müessesesini doğuran muhtelif amilleri kolayca anlayabiliriz. İşte bu suretle iptida dinî bir tesis mahiyetinde olan vakıf, Kur'an'da hiçbir sarih mesnedi olmadığı halde, sadece *sünnet*'e istinad ettirilerek meşru' görüldü. İslâm âlimlerinden bazılarının, daha hicri birinci asırdan başlayarak bu yeni müesseseye karşı muhalif bir vaziyet almaları, ona Kur'an'da bir mesnet bulamamalarından ve hatta*sünnet*'e istinat ettirilmesini bile pek doğru görmemelerinden ileri gelmektedir. Mamafihdinî ve hayrî gayelere matufolan bu yeni müessese, daha realist görüşlü âlimler tarafından, cemiyete temin ettiği faydalar bakımından, şiddetle terviç olunuyordu.

---

33 Prof. Rubin'in Budist vakıfları hakkında *Vakıflar Dergisi'*nin ikinci sayısındaki makalesine bakınız.

Dinî esaslara fazla bir kıymet vermeyerek bedevi Arapananelerini Bizans o İran mutlakiyetçiliğiyle birleştiren Emevî hükümdarları zamanında, vakıf müessesesi genişledi ve dinî-hayrî gayesinden de inhiraf ederek, yukarıda izah edildiği gibi, -perde altında-İslâm dininin mirasa aithükümlerini değiştirecek bir mahiyet aldı: Vâkıflar, mülklerini herhangi dinî bir gayeye vakfetmemekle beraber, bunu, ancak tayin ettikleri mirasçıların nesilleri münkariz olduktan sonraki gayrimuayyen bir zamana tâlik ediyorlardı.Bu suretle vakıf, zahiren dini bir gaye gözetmekle beraber, hakikatte vâkıfın ailesine veya vasiyet ettiği kimselere ve onların nesillerine tahsis edilmiş oluyordu, tıpkı bir vasiyet veya bir hibe mahiyetinde olan -ve âdete istinat ettiği cihetle adi sıfatını alan- bu türlü vakıflar sayesinde, vakıf, mirasını İslâm'ın veraset hükümlerine tamamıyla mugayir olarak ve sırf kendi iradesine göre kullanıyordu. Veraset hususunda İslâm'ın zuhurundan evvel Araplar arasında cari olan adetleri devam ettirmeğe ve mal sahibine tam bir serbesti vermeğe hizmet eden bu türlü vakıflar, Emevîler devrinde tabiatıyla büyük bir inkişaf gösterdi. Bu devirde İslâm cemiyetinin büyük bir refah ve servet seviyesine yükselmesi, Mekke ve Medine gibi eski İslâm şehirlerinde yüksek burjuvazi sınıfının teşekkülü, yeni merkezlerde Arap fâtihlerinin askerî bir aristokrasi tesis etmeleri, bu türlü *âdi* veya *ehli* vakıfların büyük nispette çoğalmasına sebepoluyordu. Bu suretle, tam manasıyladinî-hayrî bir tesis mahiyetinde olan ve vakfı anında vâkıfın mülkiyetinden çıkarak menfaati muayyen bir dinî gayeye tahsis edilen asıl vakıfların yanında, şekilce ona benzemekle beraber büsbütün ayrı bir mahiyet arzeden ve menfaati vâkıfa yahut tayin ettiği mirasçılara münhasır kalan âdi vakıflar da meydana çıktı.

Abbâsîler devrinde, onların takip ettikleri *dinî siyaset*'e uygun olarak, içtimaî realiteleri dinî esaslara uydurmak gayesiyle İslâm hukukunun tedvinine çalışıldığı sırada, umumî hayatta artık iyiden iyiye yer tutmuş olan vakıf müessesesinin hukukî mahiyeti de bilhassa Ebû Yusuf tarafından, zamanın temayül ve ihtiyacına uygun olarak geniş ve müsait bir şekilde tespit edildi. O zamana kadar muhtelif mezhepler arasında birbirinden oldukça farklı terakkilere maruz kalan, hatta Hanefî mezhebine mensup büyük imamlar arasında bile ihtilaflara sebebiyet veren bu münakaşalı meseleyi hall için, Ebû Yusuf, İmâm Âzam'dan ve İmâm Muhammed'den birçok noktalarda ayrılmak mecburiyetinde kalmıştı. Hayatî ihtiyaçları karşılamak için *nass*'ların dar çerçevesini zorla parçalayan Ebû Yusuf'un kurduğu sistem, yalnız Hanefî fıkhına tâbi memleketlerde değil diğer mezheplerin hâkim olduğu birtakım muhitlerde de asırlarca tatbik olunmuştur.

Zamanın icaplarını ve zengin sınıfların menfaatlerini göz önünde bulunduracak uysal bir karakter sahibi olduğunu tarihî vesikalar sayesinde çok iyi bil-

diğimiz Ebû Yusuf'un *âdi vakıfları* câiz görmesi, en büyük İslâm hukukçularının hemen umumiyetle bu esasa muhalif bulunmalarına rağmen, İslâm âleminde çok iyi karşılanmış ve her tarafta ve bilhassa Hanefîlerde kat'î mahiyette bir *hukukî mesnet* sayılmıştır: Cezayir'de Hanefîliğin pek az yayılmış olmasına rağmen, oradaki bütün vakıflar, Hanefî mezhebine yani Ebû Yusuf'un koyduğu prensiplere göre tesis edilmiştir. Bugün İslâm âlemindeki vakıfların en çoğunu bu *aile vakıfları*'nın teşkil etmekte bulunması, esasen dinî-hayrî bir tesis olan vakfın, sonradan, bu zahirî şekil altında, hakikatte, veraset hükümlerini değiştirici bir nevi *vâsiyyet* veya *hibe* mahiyetini almasından ileri gelmiştir. Bu hususta, bütün muhalefetlere rağmen Ebû Yusuf'un galebe çalması, fertlerin psikolojik temayülüne ve devrin umumî karakterine uymasından dolayıdır.

Böylece, Abbâsiler devrinde *hukukî esasları* tespit edilen vakıf müessesesi, İslâm dünyasının her köşesine süratle yayıldı. İslâm cemiyetinin siyasî ve iktisadî inkişaf ile müterafık olan bu çoğalmayı, Mâverâünnehir'den Atlantik kıyılarına kadar her tarafta görmek kabildir: mescitler, türbeler, ribâtlar, kervansaraylar, tekkeler, medrese ve mektebler, köprüler, sulama kanalları, suyolları, hastaneler, imaretler gibi birçok dinî-hayrî tesisler hep vakıf usulüyle vücuda getiriliyordu. Bu vakıfların nevileri o kadar çok ve hayatın türlü ihtiyaçlarına tekabül edebilmek için o kadar çeşitlidir ki, burada onları saymağa imkân göremiyoruz: Kâfirlerin eline esir düşen Müslümanları satın almağa mahsus vakıflardan tutunuz da, kışın aç kalan kuşlara yem teminine mahsus vakıflara kadar bütün içtimaî yardım, nafıa ve maarif vazifeleri hep vakıflar sayesinde görülüyordu. Hükümdarlar ve hükümdar ailesine mensup prens ve prensesler, büyük devlet ricâli, zengin tacirler, büyük toprak sahipleri mâlik oldukları büyük servetleri vakıflar tesisi için kullanmakta idiler. Ebû Yusuf'un vâkıflara tam bir serbesti bahşeden geniş esasları, hakikaten, İslâm cemiyeti için feyizli neticeler vermişti: çünkü vâkıf, arzusuna göre tespit ettiği şartlar sayesinde, maddî ve manevî, ferdî ve içtimaî, dünyevî ve uhrevî birçok gayeleri hep birden temine muvaffak oluyordu. Yaptığı eserle hem halk arasında iyi bir ad kazanıyor, siyasî ve içtimaî mevkiini sağlamlıyor, hem de uhrevi mükâfata liyakat kazanıyordu. Bundan başka, bu müessesenin daimî masrafını karşılamak üzere tahsis ettiği servetin muayyen bir kısmını kendisine yahut ailesine veya adamlarına ayırmak suretiyle, kendisine ve çocuklarına her türlü tehlikeden, meselâ zapt ve müsadereden, parçalanıp satılmaktan, israf edilmekten tamamıyla masun ebedî bir sermaye vücuda getirmiş oluyordu. Ortaçağ Türk-İslâm tarihinde, İslâm dünyasının muhtelif sahalarında servet ve nüfuzlarını -çok sık siyasî inkılaplara rağmen- muhafazaya muvaffak olmuş birçok büyük ailelerin mevcudiyeti, belki bir dereceye kadar bu gibi vakıflar sayesinde kabil olabilmiştir.

Burada, *müsadere*meselesi üzerinde bilhassa durmak icap eder: herhangi bir sebeple hükümdarın gazabına uğrayan büyük devlet adamlarının hapis ve idamı ve mallarının *beytülmâl* namına zapt ve müsaderesi, Ortaçağ Türk-İslâm devletlerinde daima tesadüf edilegelen bir hadisedir. İşte vakıflar, böyle bir felâket karşısında ailenin sefalete düşmemesini temin eden bir nevi sigorta vazifesini de görüyordu. Bir hanedanın sukutuyla yeni bir hanedanın devletkurması, yahut herhangi bir memleketin bir devlet hâkimiyetinden diğer bir devlet hâkimiyetine geçmesi gibi siyasî inkılaplara karşı da vakıflar büyük bir teminat arz etmekte idi. Çünkü birbirine vâris olan bütün bu Müslüman devletler, Şeri'at hükümlerine göre, vakıflara -bilhassa *sahih vakıflara*- ve vakıf şartlarına hürmet etmek mecburiyetinde idiler.

Fakat buna rağmen, bazı İslâm hükümdarlarının, zaman zaman *siyasî* ve *idarî* mülâhazalarla yahut malî sebeplerle vakıflara el koyduklarını, vakıf varidâtını tamamen veya kısmen devlet hazinesine aldıklarını, bazen aile vakıflarında fertlere tahsis edilmiş menfaatleri iptal ettiklerini görüyoruz. 780 hicride en tanınmış âlimlerden mürekkep bir heyetin "meşrûtun lehi beytülmâle ait masraflar sırasına girmeyen *âdi vakıflar'*da, emr-isultanî ile bu gibi menfaatlerin tenzil ve hatta*tamamıyla iptali* caiz olduğuna" karar verdiği *Redd-iMuhtâr*'da mukayyettir. Vakıflara karşı yapılan bu gibi hareketleri, bu müessesenin pek ziyade yayılmış olmasının umumî hayatta bir tazyik vücuda getirerek malî idareyi ihlâl etmesine karşı bir nevi aksülamel gibi telâkki etmek de kabildir. Mamafih vakfa karşı –Şeri'at hükümlerine mugayir olarak- bazı hükümdarlar tarafından yapılan hareketler uzun müddet devam edememiş ve vakıf müessesesi, İslâm devletlerinde hemen hemen her türlü tasarruftan masun olarak kuvvetle yaşamıştır.

Abbasîler devrinde İslâm camiasının muhtelif siyasî parçalara ayrılması ve nihayet Büyük Selçuk İmparatorluğu'nun kurulmasıyla şark Müslümanlığının *Türk* hegemonyası altına girmesi, vakıf müessesesinin bir kat daha inkişafına sebepoldu. Selçuk İmparatorluğu'nun, Fâtımî-Şiî tahrikatına karşı takip ettiği *Sünnîlik* siyaseti, imparatorluğun her tarafında yeniden yeniye birçok dinî müesseseler vücuda gelmesini, ve bilhassa birçok medreseler açılmasını intaç etti. XI-XII. asırlarda tasavvuf tarikatlarının muntazam bir *içtimaî teşkilât* mahiyetini alması da tekkelerin ve zaviyelerin birdenbire çoğalmasına sebebiyet verdi. Bu muazzam imparatorluğun vücuda getirdiği bir yığın dinî ve hayrî müesseseler, vakıf sermayesinin müthiş bir nispette artmasını intaç etmişti.Büyük bir malî kudrete malik olan Selçuk hükümdarları, prensleri, devlet adamları, büyük vakıflar tesisinde âdeta birbirleriyle rekabet ediyorlardı. İmparatorluk yıkıldıktan sonra onun vârisi olan muhtelif sülâleler, maddî kudretleri nispetinde, aynı vaziyeti devam ettirmekten geri kalmalıdır: Hârezmşahlar,

Atabekler, Eyyübîler, Mısır-Suriye Memlûk İmparatorluğu, Anadolu Selçukîleri, hâkim oldukları sahalarda vakıf müessesesine büyük bir inkişaf verdiler.[34]

Moğol istilâsının bir müddet için bu inkişafı durdurduğu ve Mâverâünnehir, İran, Irak sahalarında vakıfların birdenbire çok fena şartlar dahilinde kaldığı ve servetinin büyük bir kısmını kaybettiği muhakkaktır. Lâkin Moğol prensleri İslâmiyet'i kabul ettikten ve ilk istilalarda tahrip edilen yerler yavaş yavaş kalkınmağa başladıktan sonra, birdenbire vakıfların büyük bir inkişaf gösterdiğine şahitoluyoruz. Gazan, Hüdâbende, Ebû Saîd gibi Müslüman Moğol hükümdarları ve zengin Moğol emîrleri muazzam vakıflar tesis etmişler ve onların idaresi için büyük arazi ve emlâk tahsis eylemişlerdi. Onları takip eden Celâyirler, Timurîler, Akkoyunlular, Safevîler, Şeybânîler gibi Moğol ve Türk sülâleleri zamanında da bu inkişaf devam etmiş ve Anadolu Selçûkileri'ne halef olan Küçük Beylikler zamanında ve bilhassa Osmanlı İmparatorluğu'nda, vakıf müessesesi çok büyük bir ehemmiyet kazanmıştır. Vakıfların idaresinden bahsederken bu hususta biraz daha malûmat vereceğiz. Yalnız, bu küçük hulâsayı tamamlamak için şu ciheti ehemmiyetle tebârüz ettirelim ki, vakıfların ve bilhassa dinî-hayrî büyük vakıfların inkişafı, daima siyasî ve iktisadî inkişaf ile müterafık olmuş, büyük vakıflar daima geniş servet kaynaklarına mâlik ve iktisadî-mâlî seviye bakımından yüksek kudretli imparatorluklar zamanında tesis edilmiştir. Aşağıda, vakıf müessesesinin İslâm hayatındaki rolünden bahsederken bu meseleyi daha açık bir suretle izaha çalışacağız.

V

İslâm - Türk devletlerinde Vakıfların idare ve murakabe sistemleri

İslâm hukukunun *hükmî şahsiyet*olarak tanıdığı vakfın idare ve murakabesi hakkındaki usûl ve kaideler, hukukçular tarafından nazarî olarak tetkik ve tespit edilmiştir. Bu hususta vâkıfın arzu ve iradesi, başlıca amildir; gözetilmesi icap eden başlıca gaye, vakfın menfaatidir. Bu idare ya doğrudan doğruya vâkıf tarafından yahut tespit etmiş olduğu şartlara göre tayin edilen ve *nazır, mütevelli* gibi unvanlar alan vekiller tarafından icra olunur. Devlet otoritesinin bunlar üzerinde umumî bir murakabe hakkı mevcutolup, bu da bilhassa *kadılar* tarafından icra edilir. Hükümdar*, emirü'l-müminin*olmak sıfatıyla vakıflar üzerinde yalnız murakabe hakkına değil, hatta yukarıda gördüğümüz gibi daha geniş haklara mâliktir. Evkâf hakkında İslâm hukukçuları tarafından vücuda getirilmiş olan nazarî sistemden bahis hukuki eserlerde bu hususta uzun izahata girişilmekte ise de, bütün bu tafsilât, yukarıdaki sekiz on satır

34 Büyük Selçuk İmparatorluğu vakıfları, ehemmiyetine mebni müstakil bir tetkik mevzuu teşkil edecektir.

içinde ana hatlarıyla toplanmış sayılabilir. Tarihî bakımdan asıl mühim olan cihet, muhtelif İslâm ve Türk devletlerinde evkaf idaresinin nasıl usûllere tâbi tutulduğunu, devlet murakabesinin ne şekillerde yapıldığını ve bütün bunların vakıfların inkişafı üzerinde nasıl bir tesir vücuda getirdiğini anlamaktır. Vakıf müessesesinin tarihî inkişafına ait sair meseleler gibi bu mesele de şimdiye kadar tamamıyla ihmâl edilmiş ve bu hususta yazılan bazı şeyler de -ya *Evkaf Nezâretinin Tarihçe-i Teşkilâtı* adlı eserde olduğu gibi çok iptidaî, yahut da meselâ d'Hosson'un XVIII. asır Osmanlı vakıfları hakkındaki etraflı tetkiki veya G. Demombynes'in Memlûkler devri vakıflarına ait kısa izahatı gibi muayyen bir devre münhasır kalmıştır. Vakıf tetkiklerinin bugünkü iptidaî vaziyetinde burada çizeceğimiz taslağın çok basit olacağını baştan itiraf etmekle beraber, ileride yapılacak araştırmalar için bir hareket noktası teşkil edebileceğini de söyleyelim. *Vakıflar Dergisi*'nin gelecek sayılarında muhtelif Türk-İslâm devletlerinde vakıf müessesesinin hukukî ve tarihî inkişafını ve idare tarzlarını gösterecek ayrı monografiler neşretmek suretiyle bu tetkikimizdeki boşlukları doldurmaya ve yanlışlıkları düzeltmeye çalışacağız.

Hicrî birinci ve ikinci asırlarda, vakıfların vâkıf tarafından tayin edilen bir mütevelli veya nâzır tarafından idare edildiğini ve Abbâsiler devrinde *kadılar'*ın evkaf üzerinde nezaret hakkını haiz olduklarını biliyoruz. İlk Halifeler devrine ait bazı rivayetleri bir tarafa bırakırsak, daha 88 Hicrîde Emevî hükümdarlarıVelid b. Abdülmelik'in Şam'da yaptırdığı Emevîyye Camii'ne birtakım kariyeler, mezralar tahsis ederek bu vakfa bakmak üzere bir de nâzır tayin ettiğini söyleyebiliriz*('İkdü'l-cümân'*dan naklen *Evkaf Nezâreti Tarihçe-i Teşkilâtı,* s. 6-7). Hicrî IV. asrın ilk yarısında, Mısır Kadısı tarafından vakıfların idare ve nezareti ve bunlara ait dâvaların halli için ayrıca bir *kadı* tayin edilmiş olduğu malûmdur (Kindî, *Kitâbü'l-vulât*, s. 573). Bazılarının zannettikleri gibi sadece kazâ yani bugünkü adliye işlerine bakmaktan başka, sair *idarî* ve *malî* salâhiyetlere de malik olan eski İslâm kadılarının, Endülüs'ten Mâverâünnehir'e kadar bütün İslâm devletlerinde vakıflara da nezaret ettiklerini gösteren birçok tarihî kayıtlar vardır.

İslâm amme hukukunun büyük nazariyecisi Mâverdî'nin (ölümü 450 H.-1058 Milâdî), meşhur *Ahkâmu's-sultânîye*'sinde bu meseleye dair verdiği izahat, daha hicrî ikinci ve üçüncü sıralarda fiilen mevcut bir vaziyeti, beşinci asırda aldığı nazari ve hukukî şekil altında bize göstermektedir: buna göre, vakıfların idaresi, şartların muhafazası, varidâtın tahsili, masrafların tediyesi umumî surette kadıya ait bir vazifedir; eğer vâkıfın şartına göre ayrı bir nâzır veya mütevelli mevcut ise, o vakit kadı doğrudan doğruya vakfın idaresine müdahale etmez; sadece, hükümdarın vekil ve mümessili sıfatıyla nezaret ve murakabe ile iktifa eder (*Ahkâmu's-sultânîye*, Arapça metin, Mısır tab'ı,

1909, s. 59; G. Fagnau'ın Fransızca tercümesi, Cezayir 1915, s.144). Mamafih, bilhassa o asırlarda artık çok büyük bir inkişaf göstermiş ve her manasıyla -muhtelif amme hizmetlerini karşılayan- bir *amme müessesesi* mahiyetini almış olan vakıflar hakkında yalnız kadının murakabesi, devleti tatmin etmiyordu. Bilhassa aşağıda bahsedeceğimiz veçhile, çok büyük suistimallere müsait olan vakıf meselesinde kadıların birçok yolsuz hareketleri görüldüğünden, Mâverdî, bizzat hükümdarın vakıfların teftiş ve murakabesiyle meşgul olmasını istemektedir.

Kitabın *vilayet-imezâlim*'eyani hükümdarın devletin velev ki en büyük memurları tarafından yapılan suistimallerin teftiş ve izalesi hususundaki vazife ve salahiyetlerine ait yedinci faslında bundan bahsedilirken, vakıf idaresinin o sıradaki mahiyeti de anlatılıyor. Mâverdî'ye göre vakıflar başlıca iki nev'e ayrılır: 1. Amme hizmetlerine ait yani menfaati umuma şamil umumî vakıflar, 2. Menfaati muayyen kimselere tahsis edilmiş hususî vakıflar.*Dîvân-ıMezâlim*'in hususî vakıflarla meşgul olması için, mutlaka alâkadarlardan biri tarafından bir şikâyet vukuu lâzımdır. Bu takdirde, tıpkı kadılar nezdinde ikame edilen dâvalar gibi rü'yet olunur. Bu davalarda resmî devlet kayıtlarına ve eski vesikalara müracaat caiz değildir. Hâlbuki umumî vakıflar hakkında hiçbir şikâyet olmasa bile bunları teftiş ve murakabe etmek, gayelerine ve vâkıfın şartlarına uygun bir surette iyi idare edilip edilmediklerini araştırmak lâzımdır.*Dîvânıımezâlim*'in bu hususta müracaat edeceği üç nevi vesika vardır: 1. Kadıların divanlarında yani kalemlerinde mevcut kayıtlar; 2. Merkezî idarede-yani saltanat dîvânlarında- mevcut kayıtlar; 3. Uydurma olmadığı kolayca anlaşılan itimada lâyık eski vesikalar. Bunlar mevcut iken, zaruret olmadıkça, şahide lüzum yoktur (*aynı eser*, Arapça metin, s. 69; Fransızca tercümesi, s. 170-171). Yine aynı müellifin ifadesine göre, menfaati seyyidlere yani Peygamber ailesine mensupkimselere tahsis edilmiş vakıfların idare ve murakabesi de doğrudan doğruya *nakibler*'e aittir.Herhangi bir kimsenin Peygamber ailesine mensupolup olmadığının tetkik ve tespiti veonlara ait her türlü işlerin görülmesi umumiyetle bu nakiblik teşkilâtına ait olduğu için seyyidlere tahsis edilmiş vakıflarüzerinde nakiblerin bu nezaret hakkı gayet tabiîdir (*aynı eser,* Arapça metin, s.84; Fransızca tercümesi, s. 212).

Bütün bu kayıtlardan anlaşılıyor ki, vakıf müessesesi, II.-V. asırlarda bütün İslâm dünyasında büyük bir inkişaf göstermiştir.Devlet, *kadılık ve nakiblik* gibi teşkilâtları vasıtasıyla vakıfların idaresini murakabe ve teftiş etmektedir.Vakıf işleri kadılık dairelerinde ve merkezî idare teşkilâtında yani alâkalı divanlarda muntazam bir tarzda tespit ve takipolunmakta ve sadece mütevellilerin keyfine terkolunmamaktadır. Bunların fevkinde olarak ayrıca *Mezâlim Dîvanı* da bilhassa amme menfaatine müteallik vakıfları ikinci derecede bir murakabeye

tâbi tutmakla ve devlet teşkilâtının yani kadıların bu hususta suistimalde bulunmasına mâni olmaktadır.

İran ve Maverâünnenir'de AbbâsîHilafetinden ayrılıp müstakil devletler halinde inkişaf eden İslâmsülâlelerinde, vakıf idaresinin eski şekilde yani Abbâsîler devrindeki gibi devam ettiğini görüyoruz. Bu devletlerden en devamlısı ve teşkilât bakımından da en muntazamı olan Sâmânîler'de merkezî idareyi teşkil eden muhtelif divanlar arasında bir de Vakıf Divânı'nın mevcutolduğunu Nerşahî zikreder.[35] Nasr b. Ahmed zamanında Kadı Divânı'ndan ayrı olarak böyle bir divanın mevcudiyeti, Sâmânîler'de vakıf müessesesinin inkişafını ve devletin buna verdiği ehemmiyeti göstermeğe kâfidir.Fakat sonradan bu teşkilâtın kaldırılarak vakıf idaresinin de Kadı Divânı'na verildiğini görmekteyiz. Sâmânî teşkilâtını esas itibarıyla devam ettiren Gazneliler'de ve Selçuk İmparatorluğu'nda da, vakıf idaresi kadılara bırakılmış, yani Mâverdî'nin izah ettiği Abbâsî sistemi onlarda da devam etmiştir. Büyük Selçuk İmparatorluğu'nun idari ananelerini devam ettiren muhtelif Türk devletlerinde, Atabekler'de, Anadolu Selçukîleri'nde, Eyyubîler'de, Hindistan'da ve Afganistan'da Gazneliler'den sonra hüküm süren muhtelif İslâm sülâlelerinde de aynı sistemin devam ettiği anlaşılıyor. VI.-VII. asırlarda bu Sünnî Türk sülâleleri tarafından tesis edilen ve gerek maarif gerek içtimaî yardım hususunda büyük bir vazife gören zengin ve mebzul vakıf müesseselerinin sağlam bir şekilde işlemesi, içtimaî ve siyasî nizamın bozulmaması için birinci derecede mühimdi. Büyük Selçukîler'in İsfahan, Nîşâbur, Merv gibi mühim merkezlerde kurdukları müesseselere tahsis ettikleri vakıflar, büyük bir yekûna baliğ oluyordu.

Hârezmşahlar devrine ait bazı tarihî vesikalar, vakıf idaresine devletçe verilen büyük ehemmiyeti ve idare usulünü göstermek bakımından çok dikkate değer. Bunlardan anlaşıldığına göre, vakıflar umumiyetle vâkıfın şartına göre ve mütevelliler tarafından idare olunmaktadır. Bazı mühim vakıflarda, ihmâli veya suistimali görülen *mütevelli* azledilmekte ve bazen devletin büyük ricalinden biri meselâ bir vezir, hükümdarın fermanıyla *mütevelli* tayin olunmaktadır. Ekseriyetle memleketin muhtelif sahalarındaki muhtelif köy ve tarlalardan mürekkep bir toprak servetine malik olan vakfı idare için, mütevelli tarafından lüzumu kadar memurlar tayin edilmekte ve mütevelli bunların idaresine nezaret eylemektedir. Devletin büyük ricali tarafından yeni tesis edilen vakıflar, hükümdar tarafından teşvik ve terviç ediliyor ve *vakfiyeler'*in zahrına yazılan bir *menşur* ile, buna tahsis edilen topraklardan yalnız kanunen muayyen haracın alınması, onun haricinde diğer *örfî vergiler'*den hiçbirinin talep edilmemesi emrolunuyor. Vakıfların bu suretle birçok örfî tekâliften istisnası hakkındaki fer-

35 *Tarih-i-Buhara*, Ch, Scheffer neşri, Paris 1892, s. 24.

manlara, daha evvelki ve daha sonraki asırlarda da İslâm-Türk devletlerinde daima tesadüf olunmaktadır. Mütevellileri bulunan vakıfların teftiş ve murakabesi, bulunmayanların doğrudan doğruya idaresi, doğrudan doğruya vilâyet-i ammeyi haiz olan hükümdara yani devlete aittir. Merkezî idarenin mühim bir uzuv olan -*kadı'l-kudât* yahut *akda'l-kudât* unvanını haiz- başkadı, hükümdarın vekili sıfatıyla bu vazifeyi ifâ eder; dinî-hayrî müesseselerin idaresi, buralarda vazife görenlerin azil ve nasbı, memleketin her tarafına kadılar tayini, onların verdikleri kazaî ve idarî kararların -şikâyet vukuunda- yeniden tetkiki ona aittir. Başkadı, emri altındaki bu teşkilât ile bütün vakıfları teftiş veya idare eder; bunun için de *nâibler, âmilleri mütevelliler müşrifler* (yani müfettişler), hesaplarıntetkiki için *muhasibler*tayinine ve bunların tahsisatını vakıflar hasılatından vermeğe salâhiyettardır.[36] Bu izahatı, Mâverdi'nin Abbâsîler devrine ait ifadeleriyle birleştirince, vakıf müessesesinin yalnız Hârezmşahlar'da değil Hicri II. asırdan VII. asra kadar muhtelif Türk ve İslâm devletlerinde, Gaznevîler'de, Selçukîler'de, Karahanlılar'da nasıl idare ve murakabe edildiğini vuzuh ile anlamak kabil olur.

Mısır müverrihlerinin bu memlekete ait verdikleri malûmat sayesinde, Memlûklerden evvel ve Memlûk devrinde vakıf idaresinin buradaki safhaları hakkında oldukça sarih bir fikir edinmek kabildir. Makrîzî'nin ifadesine göre, iptida Ebû Bekir Mehmed Ali el-Mazarâ'î (ölümü: 345 H./956 M.), iptida ziraata salih araziyi Haremeyn'e ve sair hayrata vakfetti. Fakat Fâtımîler, arazi vakfını menederek, vakıf işlerinin murakabesini -evvelce sair İslâm devletinde de olduğu gibi kadı'l-kudât'ın emri altında Divânü'l-Ahbâs adlı bir teşkilâta tevdi ettiler. (369 H./974 M.)'de Fatımî halifesi El-Mu'izz vakfa ait servetlerin vakfiyelerle birlikte beytülmâle verilmesini emretti.Vakıfların varidâtı senevî bir buçuk milyon dirhem mukabilinde iltizama verildi. Vakıflardan para almağa hakları olanlar bu paradan hisselerini alıyorlar, mütebaki para da hazineye kalıyordu. Bu iltizam usulünün fenalığı neticesinde vakıf varidâtı o kadar azaldı ki, halife Hâkim zamanında camilerin birçoğu artık idare edilememeğe başladı. Hâkim bunun üzerine (405 H./1014 M.)'de yeni ve büyük bir tesis yapmağa ve vakıf müesseselerininidaresini bununla temine mecbur oldu. Fakat sonradan Fâtımî kudretinin sukutuyla müterafık olarak bu vakıfların varidâtı azalmış, suistimaller ve müdahaleler neticesinde dinî-hayrî müesseseler çok fena bir vaziyete düşmüştü. Selâhaddin Eyyubî, Mısır'ı istilâ ettiği zaman vakıfları çok perişan bulmuş ve onları ıslâh etmişti.[37]

---

36 Bahâaddin Muhammed Bagdadi, *et-Tevessül, ila't-teressül*, Tahran tab'ı, s. 46, 56, 85, 115.

37 Necmeddin Râzi, *Mirsadu'l-'ibad*, Tahran 1352, s. 263.

Memlûkler devrinde Mısır vakıflarını başlıca üç kısma ayırmak kabildir:

1. *Ahbâs-ı-mebrûre*.Yani şer'î vakıflar ki bunların idaresi merkezî idarenin büyük ricalinden olan *Devâdâr*'a aittir.Onun yüksek murakabesi altında bir *Nâzıru'l-ahbâs* tarafından idare olunur ve bunun emrinde hususî bir Dîvân mevcuttur. Mısır'da camilerin, zâviyelerin, ribâtların, medreselerin idaresine mahsus olan bu vakıflara tahsis edilmiş büyük arazi vardı.Bu arazi (740 H.-1339 M.)'da 130.000 feddan tutuyordu. Melikü'z-Zâhir Baybars zamanında Sâhib Bahâeddin'in himmetiylevaridâtı çok artmış olan bu vakıfların, bazen *Emirü'l-hâs*, bazen*Nâib* tarafından da idare ve murakabe edildiğini ve fakat kendi zamanında bu vazifenin *Devâdâr-ı kebîr*'e verildiğini Kalkaşandî söyler. (845 H.-1442M.)'de ölen Makrîzî, bu vakıflarda yapılan suistimallerden ve bunun neticesi olarak vücuda gelen inhitattan teessürle bahsediyor. Memlûk emirlerinin ellerine geçen bu vakıfların birkısım varidâtı, *fakih* veya *hatib* unvanını taşıyan fakat bu işlerle hiçbir alâkası olmayan kimselere tevcih ediliyordu. Bunlar cemaati olmayan harap câmilerde vazife görüyormuş gibi gösteriliyordu.Varidâtın yarısı da Sultanın hazinesine alınıyordu.

2.*Evkâf-ı hükmiyye*. Varidâtı Haremeyn'e yahut Müslüman esirlerinin kâfirlerden satın alınması gibi hayır maksatlarına tahsis edilmiş olan bu vakıflar, bilhassa Mısır'da ve Kahire'deki mülklerden terekküp ediyordu.Bir veya iki nâzırla maiyetindeki divanlar tarafından idare edilen bu cins vakıfların murakabe ve teftişi, Şâfiî *kadı'l-kudât*'ına aittir. Makrîzî, bilhassa Melikü'l-Nâsır Ferec (801-815 H./1398-1412 M.) zamanındanberi bu vakıfların büyük bir inhitata uğradığını iddia etmektedir: Mürtekip kadılar, bu emlâki herhangi bir bahane ile -mukabilinde başka bir mülk satın almayarak- satıyorlardı.Birkaç şahidin ifadesiyle bu muamele kolayca yapılıyordu.

III-*Evkaf-ı-ehliyye*. Yani aile vakıfları ki, vâkıfın ailesi mensuplarından seçilmiş yahut hükümdar veya kadı tarafından tayin edilmiş bir nâzır marifetiyle idare ediliyordu. Hânikahlar (tekkeler), medreseler, mescitler, türbeler bilhassa bu türlü vakıflarla temin ediliyordu ve bunların Mısır ve Suriye'de çok zengin toprakları, emlâki vardı.Esasen devlete ait olup emirler tarafından nasılsa ele geçirilerek vakfedilmiş bulunan bu vakıfların sayısı pek çoktu. Sultan Berkuk (784-801 H./1382-1398 M.) bir aralık bunları ele geçirmek istemişse de fakihlerin mümanaatı karşısında bir şey yapamamıştı. Fakat o zamandan başlayarak birçok emîrler Mısır ve Suriye'deki bu toprakları, vakıftan intifa hakkı olanlara varidâtın onda birini vererek, hatta bilhassa Suriye'de, hiçbir şeyvermeyerekgasp etmişlerdi.

Memlûkler devletinde vakıf müessesesine karşı yapılan suistimallerden biri de*örfî teklifler*'den muaf olan ve yalnız haraç ve öşür gibi *şer'i vergilere*

tâbi bulunan vakıf mallarından türlü türlü vergiler alınmasıdır. Bilhassa darlık zamanlarında, hazine varidâtını arttırmak için, idare ve maliye memurları tarafından sık sık müracaat edilen bu kanunsuzluğa karşı, alâkadarlar mütemâdi şikâyetlerden geri durmamışlar ve çok defa bunun men'i hakkında hükümdardan şiddetli emirler almağa muvaffak olmuşlardır. Hâlâ mevcut birtakım vakıf kitabeleri bunun en kat'î delilleridir (Sobernheim, *Baalbek, Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen*, III., 1922, numara 36, 38]. Mamafih İlhanlı hükümdarlarına ait mümasil birtakım kitabeler, bu yolsuzluğun İran, Irak, Anadolu gibi sahalarda da mevcutolduğunu gösteriyor. Suistimallere karşı gelmek için vakıf sahipleri, vakıfnâmelerine bazı hususî şartlar koymak suretiyle muhtelif kontrol vasıtalarına da müracaatı düşünmüşlerdir.Mesela, aynı malın varidâtını ayrı hisselere ayırarak ayrı vakıflara tahsis etmek gibi. Bu suretle aynı malın idaresi, muhtelif mütevelli ve nâzırlar tarafından karşılıklı bir murakabeye tâbi tutulmuş oluyordu. Yahut, vakfın idaresi yalnız bir kişiye bırakılmayarak kadı ve hatib ile şehrin ileri gelenlerinden seçilmiş on kişiden mürekkep bir komisyona tevdi olunuyordu. (Mostaganem şehrinde 742 H./1340 M. yılında tesis olunan bir vakıfta böyle yapılmıştı: J. A., II. serie, XIII, 81).

Vakıfları muntazam bir idare ve murakabeye tâbi tutmak için merkezî idarenin ittihaz ettiği usûllere rağmen, bilhassa kadıların ve bazı nüfuzlu ricalin vakıflar üzerinde yaptıkları suistimaller, vakıf varidâtını istihkak sahihlerine vermeyerek zimmetlerine geçirmeleri veya kendi adamlarına tahsis etmeleri, yahut vakıf emlâk ve araziyi türlü vesilelerle satmaları gibi hareketler, yalnız Memlûkler devletinde değil İslâm âleminin sair sahalarında, sair İslâm-Türk devletlerinde de görülmüştür: Makrızî'den bir asır evvel, meşhur Hanefî âlimi Sadrü'ş-Şerîatü's-sânî (ölümü 747 H./1346 M.) Maveraünnehir'deki kadıların bu gibi hareketlerinden şikâyet etmişti. Ondan bir asır evvel, Mecdüddin Bağdâdî'nin başlıca müritlerinden olup Moğol istilâsı karsısında Hemedan'dan Erdebil'e veoradan da Anadolu'ya kaçan ve 620'de Sivas'ta *Mirsâdü'l-'ibâd* adlı meşhur eserini tamamlayıp Selçuk Sultanı Keykûbâd'a takdim eden Şeyh Necmeddîn Râzî, bu eserinin muhtelif yerlerinde vakıf meselesinden ehemmiyetle bahsetmektedir. Hükümdara bir nasihat mahiyetinde olan bu eser dikkatle gözden geçirilirse, müellifin zamanına ait birçok idarî bozuklukları tenkit ettiği kolayca anlaşılır.Meselâ bir yerde vakıflara birtakım fuzulî müdahale ve tasarruflar yapılmaması, istihkak sahihlerinin mahrum edilmemesi, bunların iptal olunmaması için Padişahın murakabesi lüzumundan bahsediliyor (s. 250).Diğer bir yerde, hükümdarın vakıflara, vâkıfların şartları tamamen yerine getirilmek üzere riayet etmesini, evkafvaridâtını yalnız tahsis edilen cihetlere sarfetmesini, istihkak sahiplerini mahrum ederek onların parasını orduya, yahut bir köprünün, bir istihkâmın, bir şeddin tamirine sarfetmek

caiz olmadığını söylüyor (s. 262). Anlaşılıyor ki, Anadolu Selçukîlerinde, Moğol istilâsının doğurduğu buhran devirlerinde, evkafvaridâtı kısmen memleket müdafaası için de kullanılmış ve bu suretle evkaftan tahsisat alan birtakım insanların menfaati bozulmuştur. Müellif, evkaf varidâtının bu suretle kullanılmasını bazı âlimlerin tecviz ettiğini anlatmakta ve bunlar hakkında "cahil, fâsık, müdâhin" gibi sıfatlar kullanmaktadır ki, bu hususta tamamıyla haksız olduğu ve bu tecvizin şer'î bakımdan da doğruluğu meydandadır. XIII.asırda, Memlûk sultanlarının da vakıf varidâtını askerî veidarî ihtiyaçlara tahsis ettiğini aşağıda göreceğiz. Mamafih bu müellifin vakıf idaresinde yapılan diğer suistimaller hakkındaki mütalaaları çok yerindedir ve bütün kaynakların verdiği malûmat ile tetabuk etmektedir. Müellif, buna çare olmak üzere, hükümdarın bu işle şahsan alâkalanmasını ve evkafın teftişi için Eminler tayin etmesini ve bunların mütevellileri sıkı bir murakabe altında bulundurmalarını istiyor."Bir şehir vakıflarının teftişi vazifesini, o şehrin büyük memurlarına vermemelidir.Bu takdirde bunlar vakıf varidâtını kendi işlerine ve kendi adamlarına tahsis ederler; ovaridâtın asıl mevkuf-ün-aleyhi olanlar bundan istifade edemezler"(s. 263). Müellif, vakıf işlerine nezaretle mükellef olan kadıların suistimallerinden acı acı bahsetmekte veotuz sene muhtelif İslâm memleketlerinde edindiği tecrübeye istinat ederek, rüşvet almayan ve suistimalyapmayan kadıya hiç tesadüf etmediğini, eğer binde bir namuslu ve dindar bir kadıya rast gelinse bile onun da nâiblerinin ve adamlarının suistimallerine mâni olamadığını iddia etmektedir (s. 261, 285-286).

İslâm devletleri arasındaki harpler ve muhtelif sahalarda muhtelif sülâlelerin birbirinin yerine geçmesi, zaman zaman vakıf işlerinin bozulmasını, varidâtın eksilmesini, binaların harapolmasını intaç etmekle beraber, umumî vaziyet üzerinde büyük bir değişikliği mucipolmuyordu. Ortaçağ Türk-İslâm devletlerinin hemen umumiyetle takip ettikleri muhafazakâr ve ananeci siyaset, ilk istilânın mucipolduğu karışıklıklar düzeldikten sonra, eski nizamın pek az fark ile yeniden kurulmasını te'min ediyordu. Toprak mülkiyetinde, içtimaî sınıfların vaziyetinde, vergi sisteminde, idare makinesinde, hattamemurlar arasında bir değişiklik olmuyor, şehirlerde ve köylerde asil ailelerin iktisadî veiçtimaî vaziyeti sarsılmıyor, eski kanunlar ve ananeler devam ediyordu. Bilhassa dinî ve hayrî müesseselere mensupolan ve onların evkafıyla geçinen âlimler, medrese talebesi, câmi ve mescit memurları, tekkelerdeki şeyh ve dervişler gibi kalabalık ve halk tabakası üzerinde müessir bir ruhanîler sınıfı, eski nizamın devamıyla çok alâkadar idiler. İşte bundan dolayı her yeni Müslüman-Türk sülâlesi, bu ruhanî sınıfın da tesiri altında eski vakıfları ve onlara verilmiş vergi muafiyetlerini yeniden tasdik ve teyit ediyor ve halk üzerinde manevî bir nüfuz kazanmak için yeni yeni dinî ve hayrî müesseseler kurarak yeni vakıflar vücuda getiriyordu. XII. asırda gayrimüslim Karahıtayların Mâverâünnehir Ka-

rahanlılarını tâbiiyetleri altına almaları bile, buradaki eski nizamı hiçbir suretle değiştirmemişti. Vakıfların idare ve murakabe sistemi, her tarafta, Abbâsîler ve Sâmânîlerden başlayarak o şekle ait bazı farklarla fasılasızca devam edip gelen aynı büyük prensipler dairesinde cereyan edip duruyordu.

XIII.asırda Moğolistilâsı, epey uzun bir müddet için, istilâya uğrayan İslâm memleketlerinde eski içtimaî ve iktisadî nizamı bozdu. Lâkin harp, istilâ, anarşi devirleri geçtikten sonra, yavaş yavaş yine eski nizamın iadesine çalışıldığını görüyoruz. Oldukça uzun süren ve dâhilî mücadelelere yol açan sıkıntılı bir buhran devresini müteakip, İslâmiyet, Müslüman memleketlerine hâkim olan muhtelif Moğol sülâlelerini kendi nüfuzu altına almağa muvaffak oldu. Hemen bir asır kadar büyük tahriplere, gasplara, suistimallere uğramış ve merkezî idare tarafından tamamıyla ihmâl edilmiş olan İslâm vakıfları, Müslüman Moğol hükümdarları tarafından derhal büyük bir himayeye mazhar oldu.Eski vakıflar ve onların vergi muafiyetleri iade ve tekit edildiği gibi, hükümdarlar, prensler, prensesler, büyük devlet ricali tarafından yeniden muazzam vakıflar tesis edildi.

İran Moğollarının ilk Müslüman hükümdarı Ahmed Tekudar (680-683 H./1282-1284 M.), Mısır hükümdarına gönderdiği mektupta, vakıflar hakkında yaptığı ıslahatı şu yolda anlatıyor: “mescitler, türbeler, medreseler gibi müslimlerin vakıflarının düzeltilmesi hakkında emirler verdik.Hayır müesseselerini ve harapolmuş tekkeleri yeni baştan yaptırdık ve bunları vakfeden kimselerin koydukları şartlar mucibince hareket ederek bunların menafiini istihkak sahibi olanlara verdik ve bu vakıflar üzerinde sonradan yapılan her türlü değişikliklerin düzeltilmesini emrettik.” Şu birkaç satır, vakıfların Moğollar devrinde ne gibi suistimallere uğratıldığını ve hükümdarlar Müslüman olduktan sonra yapılan ıslahatın mahiyetini anlatmağa kâfidir. Gerçi daha bundan evvel de bazı nüfuzlu Müslüman devlet adamlarının zaman zaman vakıfları muhafazaya çalıştıklarını, hatta henüz Müslüman olmayan bazı Moğol prenseslerinin vakıflar tesis ettiğini biliyoruz.Lâkin bunlar mahdut ve muvakkat bir mahiyette kalmış, devletin idare siyasetinde bir yer almamıştı. Ahmed Tekudar, Şeyhülislâm Kemâleddin Rafiî’yi İslâm vakıflarının yeniden tanzim ve murakabesine memur etmekle, bu hususta ilk adımı atmış oluyordu.

Gerçi Ahmed’in ölümüyle Gazan’ın İslâmiyet’i kabulüne kadar geçen zaman zarfında (694 H.), vakıflar tekrar perişan bir hale gelmişti. Lâkin, Gazan’dan başlayarak İslâmiyet’in İlhanîler devletinde resmî din olarak kat’î surette yerleşmesi, vakıf vaziyetini süratle düzeltti. Büyük bir teşkilatçıolan Gazan, tahta geçer geçmez mescitlerin, medreselerin, tekkelerin ve sair Müslüman müesseselerinin tamir ve ihyası ve vakıfların tanzimi hususunda derhal

büyük bir faaliyet gösterdi. Onun yaptığı büyük idari ve adlı ıslahat arasında, *Kadılık* müessesesinin haysiyet ve nüfuzunu tekrar tesis meselesi ön plânda geliyordu. O zamana kadar *Kadılık* vazifesi, Moğol beylerinin himayesini te'min eden birtakım cahil, müfsit ve mürtekiplere para ile satılmakta idi ve bunlar halkı soymaktan başka birşey yapmıyorlardı. Vakıflar, eskidenberi devam eden idare ananesine göre, kadılar tarafından teftiş ve murakabe edilmekte olduğundan, sair bütün işler gibi bunlarda da bin türlü suistimaller yapılmakta idi. Arazi ve emlâk kıymetleri, adlî emniyetsizlikten dolayı son derece düşmüş olduğundan, vakıflar bu yüzden de perişan bir hale gelmişti.

İşte Gazan'ın bu elim vaziyeti düzeltmek için kadılara verdiği emirler ve talimatlar arasında vakıf vaziyetine de bilhassa temas edilmektedir ki, bize kadar gelen bu resmî vesikalar sayesinde, İlhanîler devrindeki vakıf vaziyeti ve idaresi hakkında çok sarih bir fikir edinmek kabil oluyor. Meselâ bir vakfa mutasarrıf olanların onu *mülk* diye sattıktan sonra, kendilerinin veya vereselerinin tekrar vakfiyeyi meydana çıkararak dava açtıkları, yahut bazı mütevellilerin bu tevliyeti bir para mukabilinde başkalarına tefviz ederek vakfın perişanlığına sebepoldukları anlaşılıyor. Gazan Han, bütün bu gibi suistimallerin vâkıfların koymuş oldukları şartlara uygun olarak düzeltilmesini ve *Şeriat*'ın vakıf hususundaki hükümlerine tamamıyla riayet edilerek yolsuz ve haksız tefsirlere kalkılmamasını söylüyor ve sair mülkiyet dâvalarında olduğu gibi bu hususta da Selçuk Sultanı Melikşah devrinde Nizâmü'l-mülk'ün teşebbüsü üzerine o devrin en büyük âlimleri tarafından ittifakla verilen hükümlerin tatbikini emrediyor (*Tarih-i-mübarek-iGazanî*, GMNS, XIV., Leiden, 1940, s. 235). Gazan'ın vakıf meselesinde vâkıfın şartlarına riayet hususunda Mısır-Suriye Memlûk sultanlarından daha titiz davrandığı, onların Haremeyn'e ve Hac yoluna ait birtakımzengin vakıfların varidâtını -tabiî, bir fetvaya dayanarak-ordu ve idare masrafına sarf etmelerini şiddetle takbih etmesinden anlaşılmaktadır (*aynı eser*, s. 216).

İlhanîİmparatorluğu'nun çok perişan bir hale gelen ve memlekette büyük bir iktisadî buhran doğuran idari ve adlî vaziyetini, yaptığı büyük ve ciddî ıslahat sayesinde süratle tanzim eden ve merkezi idarenin kuvvetli kontrolünü her tarafa ve her işe teşmil eden bu büyük hükümdar devrinde, vakıf idaresinin de muntazam bir hale geldiği söylenebilir. Dâhilî asayişin temini, adlî emniyetin tesisi, sıkı bir idarî kontrol sayesinde zulüm ve tagallübün kaldırılması, vergilerin vaz'ında ve tahsilinde muntazam usullere riayet edilmesi, sulama işlerinin devlet sermayesiyle büyük bir nispette tanzimi, para sisteminin sağlam bir esasa bağlanması sayesinde, ticaret ve ziraat derhal büyük bir inkişaf göstermiş, emlâk ve arazi kıymetleri on mislinden fazla yükselmiş, memlekette büyük bir refah hasıl olmuştu. İşte bu vaziyet neticesinde gerek

Gazan'ın gerek o devir büyüklerinin birçok mühim vakıflar tesis ettiklerini biliyoruz. Muasır müverrih Reşîdüddîn'in Gazan vakıfları hakkında -onun *vakfiye*'lerine dayanarak- verdiği malûmat, bilhassa Tebriz yanında Şenb-i Gazan diye anılan yerde yaptırıldığı türbeve sair hayır müesseseleri hakkındaki izahat, bunu açıkça göstermektedir.*Ebvâbü'l-birr-iGazanî* diye maruf olan bu binalar, muazzam bir türbe ile cuma namazı kılmağa mahsus büyük bir cami, Hanefîlere ve Şafiîlere mahsus iki medrese, hânikah, dârüssiyade (seyyidlere mahsus misafirhane), darüşşifâ, rasathane, kütüphane, beytü'l-kanun (devlet arşivi), mütevelliye mahsus bir bina, havuzhane (umumi helâ), umumî hamam, eytamhâne (yüz çocuk için), metruk çocuklara bakmak için bir müesseseden ibaretti. Bunlardan başka, dul kadınlar için, yolcular için, fakirler için, kimsesiz fakirlerin cenazelerini kaldırmak için, yolları temizlemek için, efendilerinden korkan köle ve cariyelerin kırdıkları çanak çömleklerin tazmini için, kışın aç kalan kuşların beslenmesi için ayrı vakıflar yapılmıştı. Buraların memurları, hademesi epey büyük bir kadro teşkil ediyordu. Gazan, bu vakıflara, şer'an kendi *milk-i-mutlakı*olan mülkleri ve toprakları tahsis etti ve bu vakfın sıhhatine dair birçok âlim ve müftilerden fetvâlar aldı. *Vakfiyye* yedi nüsha olarak tanzim ve tescil edildi.Biri mütevellide, biri Kâ'be'de, biri Tebriz'deki kadılık dairesinde, biri Bağdat'taki kadılık dairesinde kalacaktı.Diğer üç nüshanın nerede kaldığı, *Târih-i Mübârek-iGazanî*'de tasrih edilmemişse de *Habîbü's-siyer*'de bazı büyüklere verildiği musarrahtır. Gazan bu vakfın mütevelliliğini iki vezirine, yani Hoca Sadeddin Sâvecî ile meşhur müverrih Reşîdüddîn Fazlullah'a verdi ve varidâtın tahsili için hususi bir divan teşkil ederek bunun başına iki büyük emîrini geçirdi. Bu varidât yılda yüz tümen'e baliğ olmakta idi. Memleketin bazı muayyen sahalarının vergi hasılatından bir kısmı, bu vakıflara tahsis olunuyordu. Mamafih Gazan'ın vakıfları yalnız bundan ibaret kalmadı. Hemedan vilâyetinde Kûh-iSefîd hududunda Bûzincerd kasabasında büyük bir hânikah yaparak zengin emlâk vakfettiği gibi, Şam'da ve Küdüs'te de bazı vakıflar yaptı. Ayrıca bütün memleketteki fukaraya ve dervişlere, türbelere de büyük meblâğlar vakfetti (s. 208-216). Küfe'de seyyidlere mahsus bir misafirhane ve bir hânikah yaptırdı.

Gazan'dan sonra te'sis edilen büyük vakıflar hakkında da birçok malûmata malikiz. Ebher ile Zencan arasında *Sultaniye*şehrini tesis eden Olcayto, orada kendisi için muazzam bir türbe ve etrafına yedi mescit yaptırdı. Bundan başka darüşşifa, dârûhane (eczahane), seyyidlere mahsus bir misafirhane, bir hânikah, bir köşk ve muazzam bir medrese inşa ettirdi. Bu yeni şehrin inşası için emirler ve vezirler de büyük fedakârlıklarda bulundular. Vezir Reşîdüddîn bin evlik bir mahalle ile bir medrese, bir hânikah ve bir darüşşifa yaptırarak bunların idaresi için vakıflar tesis etmişti. Olcayto'nun bu müesseseler için vakfettiği emlâk ve arazinin varidâtı senevi yüz tümen tutuyordu. Hü-

kümdar bu vakfın mütevelliliğini Vezir Reşîdüddîn Fazlullah'a verdi (*Nefâisü'l-fünûn*'dan naklen Abbas İkbal, *Târih-i Mufassal-ı İran*, C. I, Tahran 1312, s. 310-311), Reşîdüddîn'in *Rib'i Reşîdî* diye maruf olan müessesâtı, sonradan oğlu Gıyasüddin Mehmed tarafından birtakım ilavelerle zenginleştirilmiştir. Vezir Tâcüddin Ali Şah Tebrizî'nin yaptırdığı büyük câmi de çok muhteşem bir abide idi. Hamdullah Kazvînî, *Nüzhetü'l-kulûb*'da bu hususta malûmat vermektedir. Aynı suretle, Ebû Saîd'in vakıfları hakkında da tarihî malûmat mevcuttur.[38] İleride Türk-İslâm devletleri zamanında tesis edilen vakıflar hakkında ayrı ayrı monografiler neşredeceğimiz cihetle, Müslüman Moğol devletlerinde, ve onları takip eden Celâyirler, Timurîler, Safevîler, Şeybânîler devirlerindeki vakıf vaziyeti hakkında burada en umumî çizgileriyle bile izahata girişecek değiliz. Sadece, bütün bu devletlerde, vakfın idare ve murakabesi hakkında İlhanîlerde gördüğümüz eski usulün devam ettiğini, mütevelliler ve nâzırlar tarafından idare edilen vakıfların kadılar tarafından teftiş ve murakabeye tâbi tutulduğunu ve bütün bunlara rağmen yukarıdan beri anlattığımız türlü türlü suistimallere, yolsuzluklara bu devletler zamanında dabilhassa idare makinesinin ve malî vaziyetin bozulduğu devirlerdetesadüf edildiğini söylemekle iktifa edelim.

Anadolu'nun fethinden sonra burada kurulan Selçukîler ve Danişmendliler gibi muhtelif Türk devletlerinde dinî-hayrî mahiyetle birçok müesseseler vücuda getirilerek bunların masraflarını karşılamak üzere birtakım emlâk ve arazivakfedildiği malûmdur. Eldeki tarihî kaynaklardan ve vakfiyyelerden anlaşıldığına göre, bunların idare ve murakabesinde takip edilen usul, Büyük Selçukîler devrindekinden farklı değildir.Vakıflar, vâkıfların şartlarına göre *mütevelliler* tarafından idare ediliyor ve bunların tasdik ve murakabesine ait muameleler *kadılık teşkilâtı* tarafından görülüyordu. Sultan I. İzzeddin Keykâvûs'un Sivas Darüşşifasıvakfiyyesi (617H./1220 M.) ve Celâleddin Karatay'ın (651 H./1224 M.) tarihli bir vakfiyyesi gibi birtakım vesikalarda *kadıaskerin* imzası bulunması, buna bir delildir. İzzeddin Keykâvûs vakfiyyesindeki bir kayıt, merkezî idarenin büyük bir rüknünü teşkil eden *üstâdü'd-dâr*'ın yalnız hükümdar vakıflarına değil memleketteki bütün vakıflara nezaret ettiğini, yani her vakfın hususi mütevellisinin fevkinde umumî bir nâzır vazifesi de gördüğünü anlatmaktadır.

İdarî anarşi ve iktisadî buhran zamanlarında vakıfların nasıl suistimallere maruz kaldığını yukarıda görmüştük. Moğol tahakkümü devresinde Anadolu vakıflarının da zaman zaman bundan müteessir olduğu, vâkıf şartlarına riayet edilmediği tabîîdir. Fakat buna rağmen, bu devirde ve Anadolu'da yer yer kuru-

38 Bu devre ait oldukça zengin tarihî kaynaklara istinat ederek Moğol vakıfları hakkında ayrıca bir tetkik neşredeceğiz.

lan müstakil Beylikler zamanında, birçok emirlerin ve bilhassa yeni sülâlelerin, vakıflar tesisine büyük ehemmiyet verdikleri anlaşılıyor. Bizans arazisinde yeni yeni yapılan fütuhat da hudutbeyliklerinde vakıfların çoğalmasına tabiatıyla yardım etmiştir. Herhangi bir arazi parçasının tamamı veya nısfı vakfedildiği gibi, bazen zeminin vakf ve *örfî resimlerinin* (yani örfî vergisinin) timar olduğu görülmektedir. Cami, medrese, tekke, darüşşifa, köprü gibi dinî-hayrî müesseselere tahsis edilmiş hayrî vakıflardan başka, *aile vakıfları* da çoktur ve bunlardan birçoğuna da tam veya kısmî mahiyette vergi muafiyetnâmeleri verilmiştir. Bir memleket, herhangi bir sülâlenin hâkimiyetinden diğer bir sülâlenin hâkimiyetine geçtiği zaman, bu emlâk ve arazi sahiplerine verilen vesikalar yenileştirilmekte, eski vakfiyyeler tekrar *tescil* ve *tasdik*olunmakla, eski vergi muafiyetleri çok defa *aynen kabul* edilmektedir. Yukarıda, Ortaçağ İslâm ve Türk devletlerinin umumiyetle takip ettikleri büyük idare prensiplerini izah ederken, bu ananeci ve muhafazakâr hususiyeti bilhassa tebarüz ettirmiştik.

Osmanlı devletinde, daha ilk beyler zamanında başlayan ve devletin siyasî ve malî kudretinin inkişaf ile mütenasipolarak artan vakıfların idare ve murakabe sistemi, İlhanlılar'da, Anadolu Selçukilerî'nde ve onların yerine geçen diğer beyliklerde mevcut usulden farklı değildi. Meselâ hükümdar vakıflarına vezirlerin mütevelli veya nâzır tayin edilmeleri, kadılık teşkilâtının bilhassa hususî vakıfları murakabe etmesi, muhtelif zamanlarda payitaht kadısının başka sahalardaki vakıfları teftişten geçirmesi, yahut muhtelif yerlere ayrı ayrı müfettişler tayin olunması, diğer Türk devletlerindeki vakıf idare sisteminin Osmanlılarda da devamını göstermektedir. Galiba I. Mehmed devrinde bütün kadılık teşkilâtları bir merkeze bağlanarak *hâkimü'l-hükkâm* lâkabıyla bir başkadı tayin edildiği zaman (821 H.'den evvel), bütün vakıfların murakabesi de ona teveccüh ediyordu. Murad ve Fâtih zamanlarında kadıaskerlerin bu vazifeyi ifâ ettiklerini görüyoruz. Mamafih büyük hükümdar vakıflarının, vakfiyyede tasrih edilen büyük devlet adamları tarafından nâzır sıfatıyla ve maiyetindeki hususî bir teşkilât vasıtasıyla idare edilmesi ananesi, hiçbir zaman unutulmamış, hattaimparatorluk büyüyüp hükümdar vakıfları çok muazzam bir nispet kazandığı zaman, böyle hususî teşkilâtlar günden güne çoğalmıştır. Fâtih, I. Selim ve Kanunî Süleyman vakıflarının idaresi sadrazamlara ve Bayezid'in, I. Ahmed vakıflarının idaresi ise şeyhülislâmlara aitti. Sair padişahlara ait vakıflarla, nesilleri münkariz olduğu cihetle vakıfın şartına göre mütevellileri kalmamış vüzerâ ve ricâl vakıfları mütevelli ve nazırlıkları da, kârlı bir iş olduğu için saray adamlarına bir lütuf olarak tevcih olunurdu. Birçok vakıf müessisleri, vakıfnâmeleri mucibince mütevelliliği evlâtlarına ve nazırlığı da sadrazam, şeyhülislâm, dârüssaâde ağası, İstanbul kadısı gibi büyük ricale verdiklerinden, bu nezaretlerin birer müfettişi olur ve bu müfettişler her sene vakıf hesaplarını ve alâkadarlar tarafından mütevelli aleyhine vaki şikâyetleri

tetkik ederek nazıra bildirirlerdi. Böylece nüfuzlu nazırların idare ettikleri vakıfların ayrıca kadılar tarafından da teftişi tabiî kabil olamazdı. Bu gibi vakıfların mütevellilerini tayin ve azletmek de, bilhassa vâkıfın evlâdı münkariz olmuş tesislerde, doğrudan doğruya bu nezaretlere aitti(*Netâyicü'l-vukûât*, C.IV, s. 99).XV. asırda Mısır, Suriye, Şimalî Afrika, Arabistan fütuhatından sonra Haremeyn-yani Mekke ve Medine- vakıfları büyük bir ehemmiyet kazandığından, buna nezaret etmek üzere oldukça geniş bir teşkilât vücuda getirilerek önce kapı ağaları, sonra dârüssaâde ağaları nâzır sıfatıyla bunun başına geçirildi. İşte böylece (1242 H.)'de *Evkaf Nezâreti* teşekkül edinceye kadar Osmanlı vakıfları bu gibi teşkilâtlar tarafından, nâzır ve mütevellileri vasıtasıyla idare edilmiştir. Merkezî idarenin, suistimallere meydan vermemek için teftiş ve murakabe vazifesini ehemmiyetle ifâ etmek istemesine rağmen, bilhassa son inhitat asırlarında, vakıf işlerinde, bir taraftan yapılan büyük suistimaller ve diğer taraftan İmparatorluk hudutlarının mütemâdi gerilemesi neticesinde, vakıf servetinde büyük bir eksilme hasıl olduğu ve bu yüzden birçok dinî-hayrî vazifelerin layıkıyla ifâ edilemeyerek birçok vakıf âbidelerinin harapolduğu, hazin bir hakikattir.

Bir müddet Evkaf Nâzırlığında bulunduğu için, bütün eski Osmanlı müesseseleri gibi vakıf müessesesi hakkında da doğru görüşlere malik olan *Netâyicü'l-vukûât* müellifi Mustafa Paşa, Evkaf Nezâreti'nin ihdası sebeplerini ve bunun neticelerini çok açık bir surette anlatmıştır. XIX. asır başlarında, İstanbul şehrindeki arazi ve emlâk hemen kâmilen vakıf haline gelmişti. Bütün alım satım muameleleri vakıf mütevellileriyle câbi -yani tahsildarlarının elinde kaldığından, tasarruf işlerinde büyük bir karışıklık hasıl olmuştu. Yukarıda bahsettiğimiz sadrazamların, şeyhülislâmların, dârüssaâde ağalarının nezaretlerine İstanbul, Galata, Üsküdar, Eyyüb kadılarının ve daha sonra kaptan paşa ile yeniçeri ağalarının, Sekbanbaşı ve bostancıbaşıların, v.s. nezaretleri de ilave edilerek İstanbul'da birbirinden müstakil birçok vakıf nezaretleri teşekkül etmiş bulunuyordu.

Bu vaziyetin doğurduğu birçok suistimaller karşısında, vakıflar idaresini merkezîleştirmek maksadıyla, *Evkaf Nezâreti* ihdas ve yukarıda bahsedilen nezaretler tedricen bu idareye ilhak olundu. Lâkin Mustafa Paşa'nın tabirince, "nazırlardan bazısının mizac-ıgazabkâranesi ve bazısının emr-i mühimmi hukuktan bî-haberliği cihetleriyle Evkaf suistimal ile malâmâl idi." İlk büyük fenalık olarak, II. Mahmud vakıflarına îrad bulmak için gedik denilen usul ihdas edilerek, hem vakfa hem de emlâk sahiplerinin tasarruf haklarına zarar getirildi. İkinci bir fenalık, vakıf alım satımından alınan ferağ ve intikal harçlarının ve mahlûller muaccelâtının yarısının vakıf hazinesinde tevkifi usulünün suistimalidir. Güya bu suretle vakıfların tamiri için lâzımgelen para tedricen biriktirile-

cekti. Lâkin, bir taraftan yeni evkaf teşkilâtında lüzumsuz derecede geniş kadroların tatbiki ile büyük masraflara sebebiyet verilmesi, diğer taraftan hariçten birçok adamlara maaş tahsis edilmesi ve yeni yeni açılan veya tamir edilen tekkelere lüzumsuz yere para sarfedilmesi bu yeni usulden beklenen faydayı hiçe indirdi. Tamire muhtaç vakıfların, defterde birikmiş paraları vardı.Fakat bu paralar başka yerlere sarfedildiği cihetle, maddeten tamire imkân yoktu. Evkaf Nezâreti bu suretle, yine aynı müellifin ifadesine göre, vakıfların koruyucusu olacak yerde yıkıcısı oldu (*Netâyicü'l-vukûât*, C. IV, s. 100-101). Memleketin idarî ananeleri ve eski Osmanlı sisteminin hukukî mahiyeti hakkında inanılmayacak derecede cahil birtakım ricâl tarafından idare edilen *Tanzimat* devresinde ise, evkaf varidâtı büsbütün perişan bir hale geldi. Bu variyeti, Mustafa Paşa vazıh bir surette tasvir ediyor:

"Tanzimat'ın zuhuruyla bilcümle selâtin ve saire arâzi-i mevkûfesi maliye hazinesi tarafından zapt ve ta'şir olunup, inde'l-hesap, arâzî-i mevkûfe-i mezbûre hasılâtı öşriyesi senevi 44.000 kiseye baliğ olmakla şehriyeye taksim edilerek hazine-i mâliyeden Evkafa verildi. Sonraları Fuad Paşa merkum işbu bedel-i maktua, mâliyenin evkafa verdiği paraya iane namını verip muvazene-i umumiyede açık göründükçe tenkis ede ede ruhu derecesinden aşağı tenzil eyledi. Cevâmi-i saire ve hayrat-ı selâtinin ise ekseri varidâtları arâzî-i mevkûfe hasılâtı olduğundan ve anlatıldığı gibi bundan birçok tenzilât yapıldığından, masrafları karşılıksız kalmak hasebiyle, zarurî olarak şunun bunun vakıfları hasılâtıyla idare olunmaları icap etti. Binaenaleyh pek çok hayrat sahiplerinin meberratları harab ve metruk oldu, meşhudı enamdır."

İşte 1908'de ikinci Meşrutiyetin ilânına kadar Osmanlı vakıflarının tâbi olduğu idarî sistem ve vakıfların vaziyeti, kısaca, bundan ibarettir. Meşrutiyet devrinde bu hususta kısmen tasavvurda kalan ve kısmen tatbik edilen bazı ıslahat ile, Cumhuriyet idaresinin kuruluşundan ve Evkaf Nezâreti'nin umumî bir müdüriyet haline getirilmesinden sonra takip edilen sistem ve 5 Haziran 1935'de neşredilen 2762 numaralı vakıflar kanunu ile hasıl olan vaziyet azçok malûm olduğundan, burada onlardan bahse lüzum görmüyoruz.[39]

---

39 1335 de Evkaf tarafından neşredilen *Evkaf-ı Hümayun Nezaretinin Tarihçe-i Teşkilâtı* adlı eserde Osmanlı vakıflarının idare sistemi hakkında -bilhassa vakıf vesikalarına istinaden -epeyce malûmat verilmiştir. Eserin, Amasyalı Hüsameddin Efendi tarafından yazılan bu kısmı, birçok eksikleri olmasına rağmen bu mesele hakkında az çok doğru bir fikir vermektedir. Şu son senelerde Evkaf Umum Müdürlüğü tarafından neşredilen (*Vakıflar*, İstanbul 1937) ve *(Vakıflar Galerisi Hakkında Muhtasar İzahat*, Ankara 1939) adlı küçük risalelerde de bazı mühim vesikalar mevcuttur. Mamafih yukarıda söylemiş olduğumuz veçhile M. d'Hosson'un XVIII. asırdaki Osmanlı vakıfları idaresi hakkında verdiği oldukça mühim malûmattan hiç istifade olunmamıştır.

VI

Vakıf müessesesinin İslâm cemiyeti üzerindeki tesîri

XIX. ve XX. asırlarda garb medeniyetinin tesiri altında İslâm âleminin muhtelif sahalarında fikrî bir uyanış başladığı ve bununla birlikte müstakil İslâm devletlerinde birtakım idarî ıslahata teşebbüs edildiği malûmdur. Ortaçağın el tezgâhlarına bağlı geri istihsal safhasından kurtulamadığı için, büyük sanayi kapitalizmi devresine giren Garb âlemi karşısında baş döndürücü bir sükuta mahkûm olan İslâm memleketlerinde, bir takım mütefekkirler bu gerilemenin sebeplerini araştırmağa başladılar ve böylece, hemen bütün Ortaçağ müesseseleri gibi, İslâm vakıf sistemini de şiddetli bir tenkide uğrattılar. Müslüman halk ile meskûn birçok büyük müstemlekelere sahip Garb memleketlerinde vakıf sisteminin İslâm dünyası üzerindeki maddî ve manevî tesirleri hakkında fikirler ortaya sürülmeğe başlandı. Vakıf sisteminin gayrimenkul mülkiyeti üzerinde ihdas ettiği birçok zorluklar ve karışıklıklar, Avrupa hukukçularının bu müessese hakkında şiddetli tenkitlerini mucipoluyordu.Çünkü bu sistem, gayrimenkullerin Müslümanların elinden çıkmasını zorlaştırıyor, müstemlekecilerin *colonisation* siyasetlerine dinî mahiyetle bir engel teşkil ediyordu.

Garb âlemine hayran oldukları için oradan gelen herşeyi iyi ve İslam dünyasına ait her müesseseyi fena gören -müstakil görüşten ve tenkit kabiliyetinden mahrum- ilk *Avrupalılaşma* taraftarları, bilhassa Türkiye'de, vakıf müessesesi aleyhinde bir cereyan uyandırmağa çalıştılar. Tanzimat devresinde, bir aralık, vakıfların tamamıyla kaldırılması hakkında epey kuvvetli bir cereyan mevcutolduğu da rivayet edilir. Vakıf idaresinin o zamanki perişan vaziyeti, ruhanî sınıfın en basit yenilik ve ıslahat fikirlerine bile şiddetle muhalefet etmesi, vakıf aleyhinde böyle menfî telâkkilerin yerleşmesine fırsat veriyordu. 1908 Meşrutiyet hareketinde ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde de vakıflar hakkında müspet veya menfî türlü türlü telâkkilerinortaya atıldığını biliyoruz. Vakıf aleyhinde ileri sürülen ve ders kitaplarına kadar geçen bu tenkitler şunlardır:

1. Ahlâkî bakımdan, vakıflar, İslâm cemaati için muzır olmuştur.Beşikten mezara kadar hayatın her safhasında, vakfın yarattığı içtimaî muavenet müesseselerine dayanan İslâm cemiyetlerinde ferdî teşebbüs ölmüş, tembel veya parazit bir sınıf vücuda gelmiştir.

2. İktisadî bakımdan, vakıf müessesesi İslâm cemiyetinin, gayrimeşru vasıtalarla mahdut ellerde toplanan gayrimenkul servetini hapis ve tevkif etmek suretiyle bu servetin tedavülüne mâni olmuş, İslâm memleketlerinin iktisadî inkişafını geri bırakmıştır.

Bu başlıca tenkitlere, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, vakıfların dinî-hayrî bir gaye ile değil sırf şahsî ve ailevî düşünceler ve servetin müsaderesi tehlikesine karşı bir nevi *dinî sigorta* mahiyetinde olarak tesis edildiği hakkındaki düşünceleri de ilave edebiliriz.

Vakıf aleyhtarlarının bu menfî telâkkilerine, bu tenkitlerine karşı, vakıf taraftarlarının daha ziyade *mücerred mantık*'a dayanarak verdikleri cevapları tetkike girişecek değiliz. Makalemizin başında da söylediğimiz gibi, vakıf müessesesinin menşe' ve tekâmülünü tamamıyla *tarihî* ve *objektif* bir usulle ve cemiyet hayatı içindeki müşahhas (*concret*) ve hakiki (*reel*) hüviyetini daima göz önünde bulundurarak tetkik edince, bu münakaşalı meselenin büsbütün başka bir tarzda vaz' edilmesi lüzumu kendiliğinden meydana çıkıyor. Yalnız dinî-ahlâkî değil aynı zamanda hukukî-iktisadî bir karakteri haiz olan vakıf müessesesi, daha ilk inkişafındanberi İslâm cemiyetlerinin içtimaî tekâmülü üzerinde nasıl bir rol ifâ etmiştir? İşte tetkik edilmesi icap eden başlıca *mesele* budur. Yoksa, onun dinî-hayrî gayesine bakarak, vakfı "beşeriyetin vücuda getirdiği en hayırlı müeşsese" saymak ve bunda "İslâm dininin başka dinlere faikıyetinin bir delilini" görmek, tamamıyla *subjektif* ve *dogmatik* bir telâkki mahsulü olduğu gibi, vakıf müessesesinin XIX. asırdaki perişan vaziyetine ve onu müdafaa edenlerin geri zihniyetine bakarak bu müesseseyi mahkûm etmek de bundan daha az sübjektif ve dogmatik sayılamaz. Tam manasıylailmî -yani tenkidî-ve objektif bir zihniyetle hareket etmek için, Şark ve Garp hukukçularının şe'niyeti hiç düşünmeyen dar *formalisme*'inden kurtulmak birinci şarttır. İslâm dünyasının son asırlarındaki maddî ve manevî geriliğinde vakıf sistemi hakikaten amil olmuş mudur? Yoksa, haricî ve dâhilî birçok amiller tesiriyle İslâm âleminin gerilemesi mi vakıf müessesesinin bozulmasını intaç etmiştir? Görülüyor ki mesela tek cepheli değil iki cephelidir. Ve geniş manasıyla tarihî bir tetkik mevzuudur.

Yukarıda vakfın zuhur ve tekâmülünden ve Hicretin ilk asrındanberi geçirdiği tarihî ve hukukî inkişaf safhalarından bahsederken verdiğimiz izahatı hatırlayacak olursak, bu sistemin İslâm âlemi üzerindeki tesirlerini kolaylıkla anlamak kabildir, sanıyoruz. Evvelce izah ettiğimiz türlü türlü tarihî şartlar ve psikolojik amiller, vakfın İslâm memleketlerinde birdenbire çok geniş bir nispet almasını intaç etmişti. Büyük fütuhatın temin ettiği büyük servetler, bilhassa geniş toprakların ziraî mahsullerine ve bunlardan -arazinin hukukî mahiyetine göre- alınan muhtelif nispette vergilere istinat ediyordu. Bu vaziyet, Abbâsîler'den başlayarak muhtelif İslâm devletlerinde büyük mikyasta ıkta' ve temliklere sebebiyet verdi. Çok muazzam servetlere malik olan hükümdarlar, hükümdar ailesine mensup şahsiyetler, büyük ricâl ve emirler, zengin tacirler ve büyük toprak sahipleri, birbiriyle rekabet edercesine türlü türlü vakıflar te-

sis ettiler. Yalnız dinî müesseseler değil, bugünkü telâkkilere göre doğrudan doğruya devletin en mühim vazifelerinden olan maarif, nafıa, içtimaî yardım işleri de, vakıf sistemi sayesinde mükemmel bir surette idare ediliyordu. İslâm âleminin maddî ve manevî kültür bakımlarından Hıristiyan Garba çok faik bulunduğu asırlarda yani VIII. asırdan XIII. asra kadar, vakıf müessesesinin muazzam inkişafına şahit oluyoruz. Eğer bu sistem, tatbikatı itibariyle İslâm cemiyeti için zararlı olsaydı, İslâm medeniyetinin en ileri devirlerinde onun böyle bir inkişaf göstermesi imkânsız olurdu.

Selçuk hâkimiyeti, Müslüman Türklerin İslâm memleketlerine muhaceretlerini intaç eden ve Yakın Şarkın yalnız *siyasî* değil *etnik* simasını da değiştiren tarihî bir devirdir. Lâkin bu yeni fütuhatçı unsur, kısmen, eskiden beri İslâm sahası olan memleketlerin nüfusça pek kesif olmayansahalarınayerleşmekle beraber, bunların en büyük ve kalabalık parçaları Erran ve Anadolu'yu Hıristiyanlardan zaptederek oralarda yerleşmişler, yani İslâm hudutlarını Garba doğru süratle genişletmişlerdi. İşte bundan dolayı, Hârezm, Horasan, İran ve Irak sahalarında, bu yeni fatihlerle onların eski ahalisi arasında çıkan birtakım toprak mücadeleleri kısa bir zamanda ve büyük güçlükler göstermeden halledildi. Selçuk hâkimiyetinden evvel İran ve Irak'ta arazi kıymetleri düşmüş, ziraat gerilemişti. Büyük Selçuk İmparatorluğu, Nizamü'l-mülk'ün kurduğu yeni *timar sistemi* sayesinde, ziraatın terakkisine ve toprak kıymetlerinin yükselmesine hizmet etmiştir. Hamdullah Kazvinî'nin resmî kayıtlara müstenit ifadesine göre, Selçukîler ve Atabekler devirlerinde ve XIII. asır başlarında Abbâsî halifelerinin doğrudan doğruya idareleri altında bulunan sahalarda vergi varidâtının -meselâ İlhanlılar devrine nispetle- çok yüksek bir yekûn tutması, bu *ziraî terakkî*'yi açıkça göstermektedir. Yalnız, Sultan Sencer'in Oğuzlara mağlûbiyetinden sonra, Horasan kıtasının ziraî bakımdan gerilediği unutulmamalıdır. Demek oluyor ki, Selçukîler ve halefleri zamanında vakıf müessesesinin yeniden büyük bir inkişaf göstermesi, *siyasî* ve *iktisadî* bakımlardan, tarihî şartlara uygun bir hâdisedir. Ve bu inkişaf, ne i*ktisadî* ne de *ahlâkî* bakımdan İslâm cemiyeti üzerinde menfi bir tesir yapmamıştır. Moğol istilâsı ve onu takip eden Moğol sülâleleri hâkimiyeti zamanındaki vakıf vaziyeti hakkında yukarıda verdiğimiz izahat da, vakıf sisteminin içtimaî ve iktisadî hayat üzerinde zararlı bir tesiri olduğu iddiasına asla hak verdiremez.

Anadolu'da Selçuk ve Moğol hâkimiyetini takip eden Küçük Beylikler devri ve bilhassa Osmanlı İmparatorluğu'nun teessüs ve inkişafı, yukarıda söylediğimiz gibi, vakıf müessesesine yeni bir kuvvet verdi. Anadolu'da ve hususiyle Rumeli'de geniş Hıristiyan topraklarını fetheden Osmanlı ricâli, bu toprakların bir kısmını amme hizmetine mahsus vakıflara tahsis ettiler. Türk kültürünün Rumeli'de kuvvetle yerleşmesinde ve Balkanlar'da *şehir hayatı*'nın

inkişafında, bu *vakıf* sisteminin büyük bir hizmeti olduğu asla unutulmamalıdır. Mamafih daha XV. Asırdanberi, vakıflarda suistimaller başladığını, birçok vakıflara *vergi muafiyeti* bahşedildiğini, vâkıflardan birçoğunun hayrî vakıflardan ziyade *aile vakıfları* tesisi suretiyle servetlerini muhafazaya çalıştıklarını görüyoruz. *Askerî timarlar'*ın azalmasına sebebiyet veren bu vaziyet karşısında, Fâtih devrinde Nişancı Paşa'nın teşvikiyle vakıf araziden bir kısmının*vakfiyet*'i kaldırılarak *timar*'a tahsis edilmiş, lâkin II. Bayezid devrinde bunlar tekrar eski vaziyetine ircâ olunmuştu.

XVI. asırda Kanuni zamanında Avusturya seferleri münasebetiyle birtakım vergi muafiyetlerinin kaldırıldığını görüyoruz. Osmanlı mâliyesinin buhranlı zamanlarında vakit vakit bu gibi tedbirlere başvurulması, Memlûkler devletinde de emsali görülen bir hâdisedir ve bu, vakıfların ve muafiyetlerin devlet hazinesini sarsması şeklinde değil, muvakkat malî buhranlar karşısında baş vurulan tedbirlerden biri ve vakıfların lüzumsuz yere çoğalmasına karşı bir muvazene vasıtası olarak tefsir olunmalıdır sanırım. Çünkü XVI. asırda Osmanlı imparatorluğunun iktisadî ve malî hayatı umumiyetle büyük bir inkişaf göstermiş ve *vakıf* müesseseleri de bununla alâkalı olarak geniş bir mikyasta çoğalmıştır.

Müverrih Âşıkpaşazâde, Nişancı Paşa'nın vakıfları hazine menfaatine lâğvetmesini şiddetle tenkit etmekle beraber (İstanbul tab'ı, s. 194), vakıfların idaresindeki yolsuzluklardan da bahsediyor: *Mütevelliler*'in vakıf varidâtını asıl meşrut olan yerlere sarfetmediklerini, teftiş için gönderilen *kadıların* ise yalnız hazineye menfaat teminine çalıştıklarını söylüyor (s. 194). Daha XVI., hatta XV. asırlarda zaman zaman devlet hazinesini müşkül bir vaziyete sokan bu vakıf bolluğu, XVII. asırda ciddiyetle göze çarpmaya başladı.Devlet adamları ve mütefekkirler, bunun üzerinde ehemmiyetle düşünmeğe başladılar. Devletin varidât membalarından bir kısmını tamamıyla kurutan bu namütenahi vakıflar, çok defa hakikaten dinî ve hayrî bir gaye ile tesis edilmekle beraber, birçok defalarda zahirî bir hayır perdesi altında sırf şahsî menfaatleri gözeten aile vakıfları mahiyetinde idiler. Timar erbabına, yani, devletin en sağlam süvari kuvvetini ve yalnız askerî değil ziraî hayatının da temelini teşkil eden bir zümreye tahsis edilen toprakların, saray adamlarına, büyük ricâle vakıflar tesisi için verilmesi, memleket için büyük bir zayıflama sebebi olmuştu.

Koçi Bey, IV. Murad'a takdim ettiği meşhur lâyihasında bu mesele üzerinde ehemmiyetle ve haklı olarak ısrar etmektedir:

"Hattahavass-ıhümâyûn kariyeleri her sene bölük halkına hizmet verilir ve aralarında bey'i men yezid olup pulluk pulluk satılır. Cem'an mali padişahı nâmile ancak yüz yük akçe dahili hazine olur, ol dahi kul mevâcibince sarfolunur. Ol taifeye nakit akçe verilmekten ise havass-ı hümâyûn kariyeleri ağır

ulûfeliyeulûfesine bedelzeamet ve timar verilip ulûfeleri hazineye kalsa, hem bunca kılıç ihdas olunup hem ol taife tahfif olunurdu, hazine-i âmireye dahi külli fayda hasıl olurdu. Bu dahi malûm-ı hümayun ola iki hilâfı şer'-i şerif bazı temlikler ve vakıflar vardır. Eğerki sûretâ hayır görünür ammâ inde't-tahkîk izâati beytülmâldir. Zira memâlik-i İslâmiyyede olan kurâ ve mezarımahsulâtı ki beytülmâle sarfolunur, guzat ve erbab-ı mukatele hakkıdır. Şer'an masrafımuayyeni vardır. Ol makulelerin vakfiyeti nice sahih olur? Şer'an caiz olan evkaf onlardır ki, selâtîn-imaziye fethettikleri memâlikten âmme-imüslimin için vazettikleri evkafı cemile ve hayrat ve hasenâttır. Ve zaman-ısabıkta beyler vebeylerbeyiler hasbetenlillahı taâlâ gazâlar edip yümn-iDevlet-i Aliyye'de nice memleketler fethedip din ve devlete lâyık nice hizmetlerde bulunmağın selâtin-i azâm dahi hizmetleri mukabelesinde fethettikleri memleketten kendülere bazı kurâ ve mezari' temlik edip anlar dahi izn-i selâtin ile âmme-imüslimîne nâfi' hayrât ve hasenât edip, câmiler ve imâretler ve zâviyeler binâ edip olmakûleleri vakf ederlerdi. Gazi Evrenuz Bey ve Turhan Bey ve Mihaloğlu ve sair mücahit fî-sebilillahbeyler ve gâziler gibi. Bu gibi vakıflar eimme-i din tecviz etmişlerdir. Bunlardan maadası meşrû değildir. Bir adam din ve devlete lâyık hizmet görmiye ve memleket değil belki bir kariye fethetmiye, mücerred mukarrib-i-Padişahi olmakla nice yüz yıl mukaddem fetholunmuş memleketten beytülmâli sırf nice kurâ ve mezârii birer tarik ile kendülere ve evlâtlarına temlik ettirmişlerdir. Badehu diledikleri yeri vakfe edip bazıları dahi vakıf namiyle evlâtlarına akar etmişlerdir. Ol makule vakıf nice sahiholur? Ve anı besmele ile nice tenâvül câizolur? Evvelâ ol makule kimselere hakkı beytülmâli temlik Şer'an caiz olmak gerektir ki hattâ vakfiyeti sahih ola. Bir emrin aslı bâtıl ola, Şer'i nice sahih olur? Din ve devlete lâyık olan budur ki ikiyüz yıldanberi temlik ve evkâf olan kariyeler hak ve adil üzere yokolunup meşru olan temlik ve vakıf kariyeleri hâli üzere ipka buyrulup nâmeşrûolup hakkı beytülmâl olanlar ulûfeli kul taifesine tevzi ve taksim olup nice bin kılıç ihdâsına sâ'y-ı hümâyun buyurula. Böyle olıcak kılıç kesretine ve hâzinenin vefretine ve izdiyâdına sebeb olup nice menâfi müşahede olunur. Ammâ şöyle ki ol makule vakıflarda camiler ve mescidler ve zâviyeler ola, anlar dahi muattal olmak revâ görülmez. Nihayetü'l-emir taraf-ı mîrîden vazifecikler tâyin olunup ol hayır ve hasene dahi saâdetlû Padişahın ola."(KoçiBey *Risâlesi*, ikinci tabı, İstanbul 1303, s. 79-83).

Koçi Bey'in bu çok açık sözleri, yalnız XVII. asır başında vakıf vaziyetinin, devlet bütçesini ihlâl edecek derecede suistimal edildiğini göstermekle kalmıyor; timarlar aleyhine iki asırdanberi yapılan temliklerin ve vakıfların, büyük nispette *aile vakıfları* haline getirildiğini anlatıyor. Bu suretle, ilk defa olarak, Osmanlı İmparatorluğunda vakıf bolluğundan şikâyet edildiğini görmekteyiz. Halbuki ondan bir buçuk asır evvel, Âşıkpaşazâde, bu gibi lüzumsuz ve za-

rarlı vakıfların *iptal* edilmesine karşı *Şeri'at* namına ağır tenkitlerde bulunmuş, yalnız, mütevellilerin suistimalinden ve teftişlerde daha ziyade *hazine menfaati* gözetilmesinden şikâyet etmişti. Bu fark, aradaki müddet esnasında vakıfların büsbütün çoğalarak timar arazisini tahdit etmesinden ve bunun artık fena neticeleri görülmesinden ileri geliyordu. Mamafih Koçi Bey de bu vaziyeti tenkit ederken yine *Şeri'at* esaslarına dayanmaktadır: Varidâtı ancak gâzilere yani kılıç ehline ait olan fethedilmiş arazinin, Padişahın keyfiyle ötekine berikine temliki şer'an caiz değildir ki, bunlarda vakıflar ve bilhassa aile vakıfları tesisi meşru olsun. Gerçi fakihler amme vilâyetini haiz olan hükümdarın fethedilmiş araziyi temlike hakkı olduğunu kabul etmişlerdir.Fakat bunun Şerî'at hükümlerine uygun sebepler tahtında olması lâzımdır.Yoksa, hükümdarın sarayadamlarına, dalkavuklarına böyle temliklerde bulunmağa hakkı yoktur.Bundan başka, şer'î yani hukukî mahiyeti olmayan bu batıl temlikler üzerinde *aile vakıfları* gibi vakfın ruhuna mugayir ve sıhhati birçok fakihlerce kabul edilmemiş bir tesis yapılması da şeriata ve maslahata mugayirdir.

Koçi Bey, çok kuvvetli olan bu itirazını açık bir misal ile teyit etmek için Kanunî Süleyman devrinde bu yolda tesis edilmiş vakıfları gösteriyor:

"Üçüncü sebeb budur ki, kerime-imükerremeleri Mihrümâh Sultan'ı Rüstem Paşa'ya verip vezir-iâzam eyledi. Kemâl-i mertebe nazarları olmağın muradına müsaade eyleyip ecdadı zamanında fetholunmuş memâlikten ol kadar kariyeler temlik eyledi ki, mülûk-i tavâiften bir padişaha hazine olmağa kifayet ederdi. Anlar dahi bazı hayrat yapıp evlâdına vakf eylediler. Hâlâ beher sene ol evkaftan yüz yük kadar akçe gelir. Ol makule Sultanların fevt oldukta havass-ı mîrîye alınırken sonra gelenler dahi vakfetmeğe başlandı. Hilaf-ı şer', sarfı beytülmâl-i müslimîn olan bu hâslar zâyi ve telef oldu. Sevab itikadına vebâle girdiler"(aynı eser, S.97).

Hakikaten, bu misal yukarıdaki mütalaaları tamamıyla teyit edecek mahiyettedir. Hanedana mensup prensler esasen çok büyük servetlere malik ve zengin hâslara sahip bulunurlardı.Fakat öldükleri zaman, mutasarrıf oldukları hâslar tekrar saltanat hazinesine alınırdı. Kanunî devrinde yapılan ve sonraları devlet idaresinde saray kadınlarının nüfuzu arttıkça âdeta umumî bir kaidehükmüne giren bu *temlikler* ve *vakıflar,* varidâtı timarlara tahsis edilen büyük devlet topraklarını, zahirî bir hayrat perdesi altında ve hiçbir şer'î esasa dayanmadan mütemâdi azaltıyordu. Gerçi daha Gazan Han zamanında hanedanı mensup prenseslere tahsis edilen *incu* yani hâsların, onların erkek evlâdına vakf edildiğini biliyoruz (*Târih-imübârek-iGazanî,* s. 331).Lâkin Osmanlı İmparatorluğu'nunXVI. asırdaki fütuhatı, büyük bir debdebe ve israf devri açmakla beraber, onu süratle takip eden siyasî ve iktisadî sukut, devlet hazinesinden

vakfa intikal eden bu servetlerin eksilişini kuvvetle hissettirmiştir. Koçi Bey'in bu itirazı, yalnız şer'î değil belki daha ziyade iktisadî ve malî bakımdan, vakıfların hesapsız çoğalışına ve *aile vakıflarına* karşı yükselen ilk kuvvetli tenkitlerden biridir. İslâm âleminin başka sahalarında ondan çok evvel de birtakım vakıfların *şer'i*olmayan temliklere, gasp ve zulümlere müstenitolduklarını ileri sürerek vakıf müesseselerinden intifaı -meselâ oralarda misafir kalmak, yemek yemek gibi-*haram* sayan birtakım sûfiler olmuştur.Meselâ Mâverâünnehir şeyhleri, Herat'taki vakıflardan ancak birkaçının meşru olduğu kanaatinde bulunduklarından, haram lokma yememeleri için dervişlerini oraya yollamaktan ihtiraz ederlerdi (*Reşehât tercümesi*, s. 80). Lâkin Koçi Bey'in tenkitleri böyle sıkı bir *zühdî ahlâk* telâkkisinin neticesi değil, içtimaî şe'niyeti müşahede ve tahlil eden realist bir mütefekkirin görüşleridir.

Vakıf müessesesinin suistimalinde en büyük amil olan bu haksız ve zararlı temlikler hususunda, eski Osmanlı padişahlarının çok sıkı ve dikkatli davrandıkları meşhurdur: Selim I, kendisinden böyle bir talepte bulunan mukarriblerinden birine: "ilk cülusumda Ali Paşa'ya bazı kariyeler temlik etmiştim. Kılıç erlerine mahsus olan bir şeyi başka yere tahsis ettiğim için hâlâ nâdimim" cevabını vermişti. Evlâda ait aile vakıflarının, XVI. asır başlarında, diğer vakıflara kıyas edilince büyük bir nispet göstermediğini biliyoruz (Ömer Lütfi Barkan, *Şer'î Miras Hukuku ve Evlâtlık Vakıflar*, İstanbul 1940, s. 14). Lâkin sonraki asırlarda bu vaziyetin değişmiş olduğunu ve diğer İslâm memleketlerinde -meselâ Mısır'da, Cezayir'deolduğu gibi Anadolu'da ve Rumeli'de de gittikçe mütezayid bir nispet aldığı kuvvetle tahmin olunabilir. Mamafih, orta halk tabakasının tasarruf mahsulleri olan bu gibi ehemmiyetsiz vakıflardan ziyade, saltanat ailesinin ve büyük ricalin -kısmen hayır gayelerini de istihdaf eden, fakat büyük nispette aileye tahsis edilen- muazzam vakıfları, memleketin iktisadî ve malî nizamını bozmuştur. Mütevellilere, nâzırlara vakıf varidâtından tahsis edilen meblâğlar, çok yüksekti.Bu suretle, varidâtın büyük bir kısmı bunlara ve vâkıfın ailesine sarfolunuyordu. Küçük aile vakıfları, yukarıda da söylediğimiz gibi, İslâm hukukunun miras hakkındaki hükümlerini vâkıfın arzusuna göre değiştirmek ve bazen de aile servetini korumak maksadıyla yapılmakla beraber, içtimaî hayat üzerinde, devlet hazinesine ait emlâk ve arazinin haksız yere temliki suretiyle yapılan *büyük vakıflar* kadar bariz bir zararı olmuyordu.

Netâyicü'l-vukûât müellifi, esasen vakıf müessesesinin içtimaî faydalarına inanmakla beraber, İstanbul, Edirne, Bursa gibi büyük şehirlerde lüzumsuz yere birçok mescitler yapılmasını ve bilhassa Koçi Beyin yukarıdaki fikirlerine iştirak ederek "kılıç erbabına ait devlet servetinin başka yerlere sarfını" şiddetle tenkit ediyor. Devletin kuruluş ve yükselişinde kılıçlarıyla hizmet eden gâzi kumandanlara büyük arazi temlik edilerek bunların da amme menfaati-

ne hâdim vakıflara tahsis edilmelerini -Koçi Bey gibi- tabîî görmekle beraber, sonraki suistimalleri doğru bulmamaktadır.

"Müteahhirînden bazıları akar ve müsakkafat inşasına adem-i itinâ ile zeamet ve timar ve mukataât-ımîriyye'ye mecburiyeti olan arazîyi ve hattâ kiyâliye ve kantariye ve bâc-ıbazar gibi rüsûmâtı bile ya muaccele itâ veya ihsan suretiyle kendilerine temlik ettirerek vakf eder olmuşlardır ki, bunlar vakfı sahih olamadıklarından kanunnâme-i hümâyûnda tahsisat kabilinden olan evkâf namiyle mezkûr ve masturdur. Mamafih bu misillülerin içinde dahi makul olanları vardır."(*Netâyicü'l-vukûât*, C. II, s. 105).

Mustafa Paşa'nın burada bahsettiği *Kanunnâme,* (1274 H.)'de neşredilen arazi kanunnâmesidir ki, burada arazi-imevkûfe ikiye ayrılmakta ve bir kısmına *evkaf-ısahiha* ikinci kısmına da *evkaf-ıgayrisahiha* denmektedir ve kanunnâmede münhasıran bu ikinci kısım araziden bahsolunmaktadır. Kanunun metnine göre, *mîrî* topraklardan ayrılarak Padişahların veya onların izniyle diğerlerinin vakfeylemiş oldukları bu cins toprakların vakfiyeti, yalnız aşar ve rüsumatının yani *şer'î* ve *örfî* vergilerinin hükümdar tarafından bir cihete tahsisi demek olduğundan, bunlar *evkaf-ı sahiha*'dan sayılamazlar. Bu muameleye fıkıh ıstılahında *irsâd* ve bu cins vakıflara *vakf-ıirsâdî* derler ki, tahsisat kabilinden vakıf demektir. Çünkü bu muamele bu cins toprakların hukukî mahiyetini değiştirmeyip mülkiyet eskisi gibi devlete ait kaldığından, vakfedilen şey, yalnız devlete ait olan vergilerden ibarettir. Aynı*kanunnâme*'de, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki vakıf araziden ekserisinin bu kabilden olduğu da tasrih edilmektedir ki, tamamıyla doğrudur. İslâm hukukuna göre, bu tahsisat da ikiye ayrılır: Şer'an beytülmâle ait bir masrafa yapılan tahsis, sahihtir ve iptali caiz değildir: Hayrî-dinî mahiyetteki mallar gibi. Beytülmâle ait olmayan masraflara yapılan tahsisler ise gayr-isahihtir ve yukarıda söylediğimiz veçhile, devletin kararıyla *tâdil* veya *iptal*olunabilir.

Görülüyor ki tahsis ve irsâd mahiyetinde olan bu vakıf arâzî, rakabesi devlete ait olmak bakımından sair mîrî araziden farksız olmakla beraber devlet, bununhiç olmazsa hayrî gayelere mâtuf varidâtından istifade edememiş, ve bu vaziyet, sair birtakım âmillerle birlikte, *dirlik*, sisteminin-yani timar usûlünün- mahvolmasını intaç etmiştir. İşte, Koçi Bey gibi, Mustafa Paşa da bilhassa bu nokta üzerinde haklı olarak ısrar etmiştir.

Osmanlı vakıflarının müsaderelere karşı bir nevi sigorta olduğunu -yukarıda söylediğimiz veçhile bilhassa d'Ohosson'dan beri- iddia edenler garpta mevcut idi. Avrupa fikirlerini tenkitsizce kabul etmek modasına tutulan bazı Tanzimat ricali arasında da bu telâkkinin mevcudiyetini, Mustafa Paşa'nın şiddetli bir itirazından anlıyoruz.II. Mahmud devrinde Yeniçeriliğin ilgasına dair

Üss-iZafer adlı meşhur eseri yazmış olan Esad Efendidenberi, hükümdarlara ve ricale yaranmak için maziye ait herşeyi tahkir ve terzil etmek gibi dalkavukça bir meslek tutulduğunu tenkit eden bu kıymetli tarihçi, vakıflar hakkındaki bu iddiayı da şu suretletespit ve tenkit ediyor:

"Bu cümleden birisi dahi güya eslâfın evkaf tertib ve tanzim eylemeleri sırf müsâdere korkusundan neş'et etmiş ve evlâd ve ahfadlarına îrad bırakmak maksadına mübtenî imiş diye tefevvüholunan manasız sözlerdir. Çünkü içlerinde öylesi olsa bile, ekseriyeti buna muhalif olduğu aşağıdaki delillerle ispat olunur. Evvelâ, garaz îrad bırakmak olduğu takdirde hayrat inşasında değil akar ve müsakkafat tanziminde ifrat olunmak iktiza ederdi. Halbuki, gördüğümüz bunca büyük hayır binalarından başka, hayrat sahiplerinin vakfiyelerini mütalaa edenler de bu iddianın yanlışlığına kanaat getirirler. Köprülü Mehmed ve Fazıl Ahmed Paşaların vakıfları buna delil olduğu gibi, Fazıl Ahmed Paşanın İzmir'deki akarlarını tescil ettirmeden vefatı üzerine bunlara vâris olan Fazıl Mustafa Paşanın, hemşirelerinin hisselerini dahi satın alarak, kardeşinin niyetini tahakkuk ettirmek için hepsini tekrar vakfetmesi, ulüvv-icenabın son derecesidir. Dârüssaâde ağası ve Kapı ağası gibi aile sahibi olamayacak hadımların yaptıklarıvakıflar da buna bir delildir." (*Netâyic-ul-Vukûât*, C. II, S. 103–104).

Büyük vakıf sahiplerinin bunları kamilen helâl malda yaptıkları iddia olunamayacağını söyleyen Mustafa Paşa, bazı zahitler gibi, bundan dolayı vakıf müessesesini mahkûm etmek düşüncesinde değildir. Her ne suretle olursa olsun, madem ki ortada birikmiş bir servet vardır; bunun ferdî zevkler uğrunda israfından ise hayırlı bir işe tahsisi münasiptir. Kendi zamanında, yani XIX. asrın son yarısında da bu türlü meşru sayılamayacak yollarla toplanmış servetler bulunduğunu imâ eden Mustafa Paşa, bu servet sahiplerinin de vakıflar tesis etmeleri hayırlıolacağını söylüyor. Onun temenni ettiği vakıflar, artık lüzumundan fazla çoğalmış olan mescitler, tekkeler, medreseler değil, sadece yollar, köprüler, hastaneler ve ulûm-ıriyaziye mektepleridir. Bütün bu mütalaalar, bu kıymetli müverrihin ne kadar realist, ne kadar doğru ve geniş düşünceli bir adam olduğunu gösterdiği kadar, yukarıda bahsettiğimiz gibi, vakıf idaresinin Tanzimat devrinde ne derece bozuk olduğunu da anlatmaktadır.

Vakıf müessesesinin, İslâm cemiyetlerinin *manevî* ve *iktisadî* inkişafı üzerinde menfî bir tesiri olduğu iddiasına gelince, bu müesseseyi İslâm cemiyetlerinin tarihî tekâmülü çerçevesi içinde tetkik ettiğimiz zaman, bu iddianın ne dereceye kadar doğru veya yanlış olduğu kolayca anlaşılabilir. Her şeyden evvel şunu düşünmek lâzımdır ki, bu iddia ilk defa XIX. asırda yani İslâm âleminin her bakımdan büyük bir gerileme manzarası gösterdiği ve sair İslâm müesseseleri gibi vakfında birçok cihetlerden soysuzlaşmış bulunduğu bir

devirde Garplılar tarafından ileri sürülmüştür. İngiliz iktisat mektebinin *liberal* nazariyeleri ve Darwinizm esasları adeta tabiî bir kanun şeklinde telâkki olunduğu bir devirde ileri sürülen bu tenkitler oşartlar içinde ve o görüş tarzlarına göre çok haklıydı. Vakıf, İslâm memleketlerinde hemen bütün gayrimenkul serveti habsediyor, onun serbest tedavülüne ve bu suretle yeni servetler doğurmasına mâni oluyordu. Liberal bir telâkkiye göre tam ve hakiki bir mülkiyet teessüs edemiyordu.İdarî ve adlî makinenin çok bozuk bir hale gelmesi, gayrimenkul tasarruflarında birçok yolsuzluklara meydan veriyordu. XIX. asırda bilhassa aile vakıflarının çoğalması, hayrî vakıf olarak sadece tekkelerin ve onlara yapılan vakıfların artması, vakıfvaridâtının devlet ricaline hulûl etmiş birçok tufeylî insanlara verilerek asıl vakıf binalarının mahv ve harapolması, tekke ve imâretlerin ve medreselerin tembeller yatağı haline girmesi, ilk bakışta, vakıf müessesesinin faydalı değil zararlı olduğu kanaatini verecek mahiyette idi. İmparatorluk hudutlarının, siyasî ve askerî mağlûbiyetler neticesinde, mütemâdi gerilemesi ve İstanbul gibi büyük merkezleri daimî surette harap eden yangınlar da vakıf servetinin azalmasını mucipoluyordu.

Bu vaziyeti müşahede ve tespit eden bazı Avrupalı müelliflerin, vakıflar hakkında menfî bir hüküm vermeleri gayet tabiî idi.Vakıf müessesesinin XIX. asırdaki vaziyeti karşısında, sathî bir müşahit için, bundan başka bir hükme varmak, imkânsızdı. Burada yapılan en büyük hata, içtimaî bir *müessese*'nin yalnız muayyen bir devri için doğru olan bir hükmün, onun bütün hayatına ve mahiyetine teşmil edilmesindedir. Muayyen içtimaî zaruretler neticesinde vücut bulan herhangi birmüessese, muayyen şartlar dairesinde cemiyet için çok faydalı olduğu halde, sonradan türlü türlü amillerle asıl hüviyetini büsbütün kaybedebilir ve soysuzlaşabilir.Daha doğru bir ifade ile, tarihi şartlardaki büyük değişmeler, onu lüzumsuz hatta zararlı bir şekle sokabilir. Vakıf müessesesinin tarihî inkişafını kabil olduğu kadar yakından tetkik ettikten sonra, çok açık olarak görüyoruz ki, İslâm âleminin *iktisadî* ve*ahlâkî* gerileyişinde vakıf asla esaslı biramil olmamıştır.Bilâkis, türlü türlü haricî ve dâhilî amiller tesiriyle İslâm âlemi inhitata uğradıktan sonra, vakıf müessesesi de, sair İslâm müesseseleri gibi inhitata uğramış, soysuzlaşmış, hakikî hüviyetini kaybetmiştir. Eğer vakıf müessesesi iktisadî ve ahlâkî bakımlardan İslâm âlemi üzerinde geriletici bir amil olsaydı, bu tesirini daha ilk asırlardan itibaren yani daha Emevîler ve Abbâsîler zamanında kendini göstermesi icap ederdi. Hâlbuki, İslâm medeniyetinin ileri devirlerinde, sair İslâm müesseseleri gibi, vakıf müessesesi de mükemmel işlemiş, içtimaî yardım, nafıa ve maarif işlerinde-ozamanki Garp âleminde tasavvuru bile imkânsız- büyük terakkiler temin etmişti.

Esasen İslâm hukukçuları, zamanın *içtimaî* ve *iktisadî* şartlarına uygun olarak sistemleştirdikleri vakıf müessesesini, oşartların tebeddülü karşısında

cansız bırakmamak ve yeni şartlara intibak ettirmek için, *doktrin* bakımından da daima genişletmişler, vakıf prensipleri üzerinde mühim tadiller yapmışlardır. Yukarıda anlattığımız veçhile, İmâm Ebû Yusuf'un kurduğu sistem, *Kitab*'a ve *Sünnet*'e tamamıyla uymamakla beraber, sırf içtimaî ihtiyaçları karşıladığı için o kadar süratle yayılmıştı.Aynı ihtiyaçlar, birtakım zaruretler karşısında bu müessesenin maddî zorluklarını azaltmak maksadıyla İslâm hukukçularının yeni çareler bulmalarına sebebiyet vermiştir.Muhtelif İslâm memleketlerinde vakıf gayrimenkulleri üzerinde yapılan ve *icâreteyn* (Mısır ve Trablus'la beraber Osmanlı İmparatorluğu'nda), *Hikr* veya *Hukr* (Suriye ve Mısır'da), *Kirdâr* (Trablus ve Tunus'ta), *Mukataa* (Osmanlı imparatorluğundan), *Enzel-İnzâl*(Tunus'ta) *Ana: 'Anâ'* (Fransız işgalinden evvel Cezayir'de), *Guelza-Calas* (Fas'ta), *Gza-Cazâ'* (Fas'ta), *Halvu'l-intifâ'* (bütün Mağrib'de) gibi isimler alan muhtelif mahiyette akitler, vakıf servetinin tedavülünü temin için, yani eski sisteme göre kendilerinden faydalanmak kabil olmayan birtakım vakıf mallardan vakfın istifadesine meydan vermek maksadıyla ortaya çıkmıştır. Yangınlar veya sair birtakım sebeplerle artık vakfa varidât getirmek kabiliyetini kaybetmiş emlâk ve araziden istifadeyi temin eden ve gayede müşterek olmakla beraber şeklen birbirinden farklı bulunan bu akitler, hakikatte birer hile-işer'iyye yani hukukî çareler gibi telâkki olunabilir.*İcâreteyn* usulünü Osmanlı hukukçularının hayatın dinamizmine uymak maksadıyla icat ettiklerini Prof. Esad Arsebük söylemektedir.Eğer bu doğru ise, aynı gayeye matuf yani esas bakımından aynı mahiyeti haiz olan diğer mümasil akitler, sair İslâm hukukçularının da bu hususta Osmanlı hukukçularından geri kalmadıklarını meydana koyuyor. Mamafih icâreteyn usulünün XVI. asırdanberi cari olduğunu tahmin eden Heffening, bu zikredilen muhtelif akit tiplerinin de, iptida vakıf icâreleri için icat edilmiş olmayıp, esasen evvelce mevcutolan *eski icâre* şekillerinin muahharan vakıflara da teşmilinden ileri geldiğini tahmin etmektedir. Meselâ (723 H./1323 M.)'de Fas'ta bir medrese için tanzim edilen vakıfnâmede, *Cazâ'*dan, (691 H./ 1292 M.) tarihli bir Mısır vakfiyesinde de *Hikr*'den bahsedilmekte ve bu akitlere tâbi emlâkin vakfedildiği tasrih olunmaktadır. Makrızî'nin "üçüncü bir şahıs tarafından işletilmesi memnû olduğunu" ifade ettiği emlâkten maksat, galiba bu olmalıdır. Bunlar, esasen devlete ait topraklardı ki bir icâre mukabilinde üzerine bina yapmak ve ağaç dikmek kabildi. Makrızî'ye göre bunlar sonradan umumiyetle *vakıf* mahiyetini almışlardı. (1061 H./1670 M.)'de ölen El-Fârûkî'nin bir fetvasına göre, *Hikr* bir icâre akdidir ki onunla bir toprak, üzerinde ziraat yapılmak ve ağaç dikilmek üzere ebedîolarak kiralanırdı (827 H./1421 M.)'de ölen Bezzazî'nin bir fetvasında zikredilen ve şekline nazaran İran menşeinden geldiği anlaşılan *Kirdâr* da aynı mahiyette bir akittir. Her iki halde de bu akde tâbi bir toprağın vakfedilip edilemeyeceği mevzubahistir. Bu akitlerde eskiden devlete ait araziye mahsus bir icâr şeklinin devamını, daha doğrusu, Bizans

hukukunda gördüğümüz *emphytéose*'unİslâmiyet'ten sonraki bir bakiyesini görmek mümkündür. Görülüyor ki, Osmanlı hukukçularının bulduğu tahmin edilen icâreteyn şekli, hatta*Mukataa* usulü, İslâmî veya Bizantin daha eski menşe'lere mâliktir.

Bütün bu hukukî ve tarihî izahattan sonra, vakıf müessesesinin İslâm âlemi üzerindeki tesiri meselesini, tamamıyla *objektif*olarak şu birkaç satırla hulâsa etmek mümkündür. Vakıf müessesesi, dinî ve hukukî bütünmüesseseler gibi, içinde inkişaf ettiği cemiyetin maddî ve manevî şartlarına uygun olarak ve cemiyetin umumî hayaliyle ahengini muhafaza ederek uzun bir tekâmül geçirmiştir. Onun inkişaf ve inhitat devirleri, kendisini çerçeveleyen içtimaî muhitin inkişaf ve inhitatıyla tamamen muvazî gitmiştir. İslâm medeniyetinin yüksek devirlerinde, bu müessese de dinî-hayrî vazifelerini muvaffakiyetle yapmış, İslâm kavimlerinin siyasî ve iktisadî gerileyişi onu da geriletmiş, soysuzlaştırmıştır. Esasen herhangi bir müessesenin, içtimaî muhitinden mücerretolarak, iyiliği veya fenalığı asla düşünülemez. Vakıf müessesesinin tarihi metotla tetkiki, bize, müesseselerin mahiyeti hakkındaki bu hakikati, bir defa daha göstermiştir. Esasen bütün bu cins tarihî tetkiklerde olduğu gibi, bu tetkikimizde de "vakıf müessesesinin haddizatında iyi veya fena olduğu" tarzında umumî ve mücerret bir *kıymet hükmü*ne varacağımızı beklememelidir.Biz, sadece, İslâm-Türk tarihinin umumi cereyanında vakıf müessesesinin mevkiini, ehemmiyetini, geçirdiği muhtelif safhaları objektif bir surette ve her türlü *dogmatik'*ten uzak kalarak izah ettik. Tarihî tetkiklerin *kıymet hükümleri'*ne değil ancak *şe'niyet hükümleri'*ne varacağını bilenler, bu izahlarımızı gayet tabii bulacaklardır.

Son bir mütalaa olarak şunu söylemekle iktifa edelim. Vakıf müessesesi, İslâm hayatında çok mühim hukukî-iktisadî bir müessese olmakla beraber, İslâm âleminin yükseliş ve alçalışında onun tesirini aramak, meseleyi tamamıyla yanlış vazetmektir. Hâlbuki ilmin vazifesi, meseleyi doğru olarak ortaya koymakla başlar. Buna göre, asıl araştırılacak mesele, vakıf müessesesinin *hukukî* ve *içtimaî* tekâmülü üzerinde, İslâm kavimlerinin tarihî yürüyüşünün nasıl tesir ettiğini anlamaktır. Biz bu küçük yazımızda, hukukî ve içtimaî tarihimizin bu büyük meselesini işte bu görüş zaviyesinden tetkike çalıştık. En umumî hatlarıyla çizmeğe çalıştığımız bu küçük taslağın, çok eksik ve biraz müphem olduğunu, hatta belki de birçok noktalarda yanlış bulunduğunu itiraftan çekinmeyelim. Fakat bütün bunlara rağmen, bu küçük tetkikin *usul* ve *telâkki* bakımlarından, hukuk tarihiyle ve bilhassa vakıf meseleleriyle uğraşanlar için faydasız olmayacağını ümit etmekteyiz.

BİBLİYOGRAFYA

Makalemizin metninde, istifade elmiş olduğumuz, hukukî ve tarihî bazı kaynaklar ve tetkikler birer birer gösterilmiştir. Mamafih buna bir ilaveolarak vakıf müessesesine ait en mühim kaynaklarla tetkikleri, burada azçok tasnifli ve tenkitli bir şekilde sıralamayı da faydalı gördük. Memleketimizde vakfa dair neşredilen en son tetkiklerde bile, bu hususta şimdiye kadar yapılan bir yığın neşriyattan hiç istifade edilememiş olması, böyle bir bibliyografyaya şiddetle ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Bu bibliyografyanın hemen kamilen hukukî mahiyetteki eserlere ait olduğunu bilhassa tasrih etmeliyiz. Çünkü Türk-İslâm tarihine ait her türlü edebî ve diplomatik kaynaklarda, vakıf tarihini şiddetle alâkalandıran birçok mühim tafsilâta tesadüf edilmekle beraber, burada onlardan bahse imkân ve lüzum yoktur. *Vakıflar Dergisi'*nin ilk sayısındaki makalemiz, vakıf tarihiyle uğraşmak isteyenlere, bu hususta nasıl bir yol tutulmak lâzımgeldiğini azçok gösterebilir. Şimdiye kadar neşredilmiş vakfiyyeler, vakıf fermanlarvakıf kitabeleri gibi muhtelif devirlere ve muhtelif Türk-İslâm devletlerine ait vakıf vesikaları hakkında da izahat verecek değiliz. Sırf hukukî mahiyette olan bu bibliyografyayı tamamlamak için buna şiddetle ihtiyaç bulunduğu muhakkaktır.Çünkü, daha ziyade nazarî mahiyette olan hukukî sistemlerin tatbikat sahasında yani içtimaî hayatta ne gibi şekiller aldığını *concret*bir tarzda yani misalleriyle, örnekleriyle görüp mukayese etmek için her türlü vakıf vesikalarına şiddetle ihtiyaç olmakla beraber, bunu şimdilik *Dergi'*nin gelecek sayılarına bırakıyoruz ve bu bibliyografyayı, hemen münhasıran, vakfın sadece hukukî cephesini tetkik eden eserlere tahsis ediyoruz.

I. ŞARK ESERLERİ

Eski ve yeni fıkıh kitaplarınınbirçoğunda, fetva mecmualarında vakfa ait birçok malûmata tesadüf olunur. Başlı başına bir kütüphane teşkil eden bu eserlerden burada bahse imkân yoktur. Sadece vakfa ait olan ve basılmış olmak itibariyle arayıcıların kolayca istifade edebilecekleri başlıca eserleri söyleyelim: Hilâl b. Yahya (ölümü 245 H./859 M.), *Kitab-ıAhkâmu'l-vakf*, Haydarabâd, 1355[40]; el-Hassâf (ölümü261/875 M.), *Ahkâmu'l-vakf*, Kahire 1904[41]; İbrahim b. Mûsâ el-Tarâbulusî (ölümü 922 H./1516 M.), *El-is'af fi Ahkâmu'l-evkâf*, Kahire, 1929[42]; Hanefî fıkhına göre yazılmış olan bu eserin

40 Hilâl ibn Yahya Ra'yu'l-basrî, *Kitâb-ı Ahkâmu'l-wakf*, Haydarâbâd: Matbaa-ı Meclis Da'iratü'l-maarifi'l-Osmâniye, 1355 [hazırlayanın notu].

41 Ahmad ibn 'Umar al-Khassâf, *Ahkâm al-awqâf*, Cairo: Matbaat Diwân 'Umum 'al-Awqāf al-Misrıyah 1904.; ayrıca bk. Peter C, Hennigan, *The birth of a legal institution the formation of the waqf in third-century A. H. Hanafî legal discourse*, Leiden: Brill, 2004 [hazırlayanın notu].

42 İbrâhim ibn Mûsâ Tarâbulusî, *Kitâb al-is'âf fî ahkâm al-awqâf*, Cairo: Matbaat Hindîyah, 1902 [hazırlayanın notu].

tercümesi B. Adda ve E. D. Ghalioungui tarafından şu isimle neşredilen kitabın birinci kısmındadır: *leWakf.*Alexandrie, 1893[43]; memleketimizde Tanzimat'tan sonra, Ömer Hilmi[44], Ali Haydar[45], Elmalılı Mehmed Hamdi Efendi'nin[46] vakfa ait kitaplarıyla Profesör Ebülulâ'nın vakıf ahkâmına dair İstanbul Hukuk Fakültesi'ndeki ders notlarını zikredebiliriz. Bay Ali Himmet Berki'nin 1941'de İstanbul'da neşredilen *Vakıflar* adlı kitabı, bizde bu hususta son neşredilmiş eseridir[47]. Profesör Esat Arsebük'ün "Mameleke İstinat Eden Şahsiyet: Vakıf" (*Adliye Ceridesi*, sene VIII, sayı 12, Ankara 1937, s. 1130-1170) adlı makalesiyle, bunun biraz daha tevsi edilmiş bir şeklini ihtiva eden *Medenî Hukuk* (C. I. İstanbul 1933, s. 296-338)'unu ilave edecek olursak, bizde vakıflara ait neşriyatın hemen umumî bir bilançosunu vermiş oluruz. Profesör Ömer LütfiBarkan'ın "Şer'î Miras Hukuku ve Evlâdlık Vakıflar" adlı makalesi[48], bu cins vakıfların Osmanlı İmparatorluğu'ndaki inkişaf derecesini göstermek itibariyle, hukuk tarihi bakımından çok mühim ve ilk defa yapılmış bir tetkiktir.

II- GARB ESERLERİ

A. İslâm hukukundan umumî bir surette bahsedilen, yahut herhangi bir mezhebe ait doktrinleri ihtiva eden garp eserlerinde (yahut garp dillerine çevrilmiş bu gibi şark eserlerinde) vakfa ait mühim malûmat bulunduğunu söylemiştik. Burada bu eserlerin en mühimlerinden birkaçını zikredelim:

A.Tornauw, *Le Droit musulman*, traduit par Eschbach, Paris 1860[49]; Van den Berg, *Pirincipes du droit musulman*, traduit par R. de France de Tersan, Alger, 1896 (bu eser Hanefî ve Şafiî mezhepleri ahkâmını havidir)[50]; E. Zeys, *Traise elementairede droit musulman algerien,* 2 vol., Alger 1885-1886[51];

43 İbrâhim b.Mûsâ al-Tarabulusî, *Le wakf ou immobilisation d'après les principes du rite hanafite Suivi d'un recueil de législation et de jurisprudence* (ed. Benoit Adda), Alexandrie: Farag Haim Mizrahi, 1893 [hazırlayanın notu].

44 Ömer Hilmi Efendi, *Ahkâmu'l-evkâf*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1307 [hazırlayanın notu].

45 Ali Haydar, *Ahkâm-ı Evkâf Dersleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1326 [hazırlayanın notu].

46 Mehmed Hamdi, *İrşadü'l-ahlâf fî Ahkâmi'l-evkâf*, İstanbul: Matbaa-yı Ahmed Kâmil, 1334 [Nazif Öztürk, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar (Ahkâmu'l-Evkâf)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995] [hazırlayanın notu].

47 Ali Himmet Berki, *Vakıflar*, İstanbul: Cihan Kütüphanesi, 1940 [hazırlayanın notu].

48 Ömer Lütfi Barkan, "İslam-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller Şer'î Miras Hukuku ve Evlatlık Vakıflar, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, VI/1 (1940), ss. 156-181 [hazırlayanın notu].

49 Nikolai Egorovitch Tornau, *Le droit musulman, exposé d'après les sources*, Paris: Cotillon, 1860 [hazırlayanın notu].

50 Lodewijk W. C. van den Berg, *Principes du droit musulman selon les rites d'Abou Hanîfah et de Châfi'ê*, Alger: Adolphe Jourdan, 1896 [hazırlayanın notu].

51 Ernest Zeys, *Traité élémentaire de droit musulman algérien*, 2 vol., Alger : Adolphe Jourdan, 1885-1886 [hazırlayanın notu].

Th. W. Juynboll, *Handbuch des Islamichen Geselzes,* Leyden 1910 (bu eser Mâlikî mezhebine göre yazılmıştır)[52]; E. Sachau, *Muhammedanisches Recht nach Schafiitischer Lehre*, Berlin 1897[53]; D. Santillana, *Instituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita* I, Rom. 1926 (bu eser Mâlikî mezhebine göre yazılmıştır)[54].

B. Doğrudan doğruya vakıf müessesesine veya vakfın İslâm memleketlerindeki vaziyetine ait yazılmış başlıca eserler de şunlardır :

Eug. Clavel. *Le Wakf ou Habous*, 2 vol., le Caire 1896 (Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre yazılmıştır)[55]; Ernest Mercier, *le Hobous ou Ouvkaf*, *ses régles et sa jurisprudence,* Alger 1895[56]; aynı müellifin: *Deuxième étude sur le Hobous ou Ouvkof,* Alger 1898; aynı müellifin: *Le Code de Hobous ou ouvkof selon la légistation musulmane,* Constantine 1899[57]; Krcşmarik, *Das Wakfrecht von Stadpunkte des Şari'atrechtes nach der Hanafit*, Alman Şark Cemiyeti mecmuası, C: XLV (1891), s. 511-576[58]; M. D'Ohsson, *Tableau général de l'empire ottoman*, Paris 1788[59].

Türkiye vakıfları hakkında:

M. Belin, "Extrait d'un mémorie sur l'arigine et la constitution des biens de mainmorte en pays musulmans", *Journal asiatique*, 1852, p. 377-427.[60]

---

52 Theodoor W. Juynboll, *Handbuch des Islāmischen Gesetzes nach d. Lehre d. Schāfi'itischen Schule, nebst einer allgemeinen Einleitung*, Leiden: Brill, 1910 [hazırlayanın notu].

53 Eduard Sachau, *Muhammedanisches recht nach schafiitischer lehre*. Stuttgart: W. Spemann, 1897 [hazırlayanın notu].

54 David Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita I*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1926 [hazırlayanın notu].

55 Eugène Clavel, *Droit Musulman: Le Wakf ou Habous d'après la Doctrine et la Jurisprudence (Rites Hanafite et Malékite)*, vol. 2. Le Caire: Imprimerie Diemer, 1896 [hazırlayanın notu].

56 Ernest Mercier, *Le Habous ou ouakof: Ses règles et sa jurisprudence*, Alger: Adolphe Jourdan 1895 [hazırlayanın notu].

57 Ernest Mercier, Le code du hobous ou ouakf selon la legislation musulmane: Suivi de textes des bons auteurs et de pièces originales Constantine: Imprimerie D. Braham, 1899 [hazırlayanın notu].

58 János Krcsmárik, "Das Wakfrecht vom Standpunkte des Sari'atrechtes nach der Hanefitischen Schule: Ein Beitrag zum Studium des islamitischen Rechtes", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 45 (1891), pp. 511-576 [hazırlayanın notu].

59 Ignatius Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'empire othoman: Divisé en deux parties, dont l'une comprend la législation mahométane; l'autre, l'histoire de l'empire othoman*. Paris: De l'imprimerie de monsieur, 1788 [hazırlayanın notu].

60 François-Alphonse Belin, "Extrait d'un mémorie sur l'arigine et la constitution des biens de mainmorte en pays musulmans", *Journal asiatique*, V/2 (1853), pp.377-427 [hazırlayanın notu].

Gatteschi, *Etude sur la propriété foncière, les hypothèques et les Wakfs,* Alexandrie*,* 1896.

Yine aynı müellifin şu eserine de müracaat edilebilir: *Manuel de droit public et privèottoman,* 1865.

Mısır vakıfları hakkında:

A. Shoukry Bidair, *l'Institution des biens dits Habous ou Wakf*, Paris 1924[61];

A. Y. Massouda, *Contribution à l'étude du Wakf en droit egyptien,* Paris 1925[62];

A. Cotta, *Le Régime du Wakf en Egypte*, Paris 1926[63].

Y. M. Delavor, "Le Wakf et l'utilitéééconomique de son maintien en Egypte" (Revue des études islamiques) mecmuasında çıkmıştır, 1929.[64]

A. Sekaly, *Le Problème des Wakf en Egypte* (aynı mecmua, 1929)[65].

Trablus vakıfları hakkında:

Gius. Califano, *İl regime dei beni Auqâf nella storia e nel diritto dell'islam*, Tripoli, 1913[66].

E.Cucinotta, *Instituzioni di diritto coloniale italiano*, Roma 1930[67].

---

61 A. Şükri Bidayr, *L'institution Des Biens Dits "habous" Ou "wakf" Dans Le Droit De L'islam*, Paris: Sagot, 1924 [hazırlayanın notu].

62 Abbas-Yaphet Massouda, *Contribution à l'étude du wakf en droit égyptien*, Paris: Sirey, 1925 [hazırlayanın notu].

63 A. Cotta, *Le régime du wakf en Égypte*, Paris: Recueil Sirey, 1926 [hazırlayanın notu].

64 Yussuf Muhammed Dilâvar, *Le Wakf et l'utilité économique de son maintien en Egypte*, Paris 1926. Başlıklı eserin muhtasar bir özeti [hazırlayanın notu].

65 Achille Sékaly, "Le problème des wakfs en Égypte, Revue des Etudes Islamiques 3 (1929), pp. 75-
126; 277-337; 395-454; 601-659 [hazırlayanın notu].

66 Giuseppe Califano, *Il regime dei beni "Auqāf" nella storia e nel diritto dell'Islam: Seguito da note ed appunti sugli "Auqāf" della Tripolitania e da uno schema di progetto per la riorganizzazione della amministrazione degli Auqāf El G'auama' in Libia*, Tripoli: Tipografia Internazionale di Gustavo Arbie, 1913 [hazırlayanın notu].

67 Ernesto Cucinotta, *Istituzioni di diritto coloniale italiano*, Roma: Tip. Castaldi, 1930 [hazırlayanın notu].

Tunus vakıfları hakkında:

H. de Monteti, *Une loi agraire en Tunusie*, 1927[68].

E. Fittousi et A. Benazet, *L'Etat tunisien et la protectorat francais*, Paris 1931[69].

Cezayir vakıfları hakkında:

E. Iarcher*, Traitéélémentaire de législation algérienne*, Paris 1923[70].

J.Terras*, Essai sur les biens habous en Algérie et en Tunisie*, Lyon 1899[71].

M. Mercier*, Etüde sur le Wakf abadhite et ses applications au Mzab*, Alger 1927[72].

Fas vakıfları hakkında:

Michaux-Bellaire et Graulle, *Les Habous de Tanger* (Archives marocaines mecmuasının XXII-XXIII. ciltlerinde)[73].

L. Milliot, *Demembrements des Habous*, Paris 1918[74].

P. L. Riviere, *Traité, codes et lois du Maroc*, Paris 1925[75].

---

68 Henri de Montety, *Une loi agraire en Tunisie, étude de la législation établie en vue d'assurer la fixation au sol des indigènes sur les terres habous, précédée d'un exposé de la législation foncière et du régime des habous en Tunisie*, Cahors: impr. de Coueslant, 1927 [hazırlayanın notu].

69 Élie Fitoussi - Aristide Bénszet, *L'État tunisien et le protectorat français; histoire et organisation (1525 à 1881) (1881 à 1931)*, Paris: Rousseau & Cie, 1931 [hazırlayanın notu].

70 Émile Larcher, *Traité élémentaire de législation algérienne*, Paris: A. Rousseau, 1923 [hazırlayanın notu].

71 Jean Terras, *Essai sur les biens habous en Algérie et en Tunisie: Étude de législation colonial*, Lyon: Salut Public., 1899 [hazırlayanın notu].

72 Marcel Mercier, *Étude sur le waqf abadhite et ses applications au Mzab*, Alger: Ancienne maison Bastide-Jourdan, Jules Carbonel, 1927 [hazırlayanın notu].

73 Ayrıca Édouard Michaux-Bellaire, *Les Habous de Tanger registre officiel d'actes et de documents, analyses et extraits*, Paris: E. Leroux, Honoré Champion Paul Geuthner, 1914 [hazırlayanın notu].

74 Louis Milliot, Démembrements du Habous: menfa'â, gzâ, guelsâ, zîná, istighráq. Paris: E. Leroux, 1918 [hazırlayanın notu].

75 Paul Louis Rivière, *Traités, Codes et Lois du Maroc: Publiés et commentés par P.-Louis Rivière* II., Paris: Société Anonyme du Recueil Sirey, 1925 [hazırlayanın notu].

Cava vakıfları hakkında

Bu hususta *İslâm Ansiklopedisi'*nin zeylinde Kern tarafından yazılmış olan *Wakap*maddesine kâfi malûmat vardır (Cava'da, Malezya'da, Şarkî Hint adalarında vakfa *Wakap* ismi verilir).

Vakıf hakkında en umumî mahiyetle ve enmühim tetkikolarak Marcel Morand'ın *Etudes de droit musluman algérien*, Alger 1910 adlı tetkikler mecmuasındaki makalesi zikredilebilir.[76] Heffening tarafından 1933'de *İslâm Ansiklopedisi'*ne yazılan Wakf maddesi de oldukça güzel ve toplu bir hülâsadır.

C. Vakıf sistemi, İslâm hukukundaki arazirejimiyle sıkı sıkıya alâkalı olduğundan, bu husustaki şark ve garp eserlerinde de vakfa ait mühim malûmata tesadüf edilir. Umumiyetle İslâm fıkıh kitaplarında ve Osmanlı devri için Ebüssuûd'un *Mâruzât*'ı ile sair Osmanlı*fetva*kitaplarında buna ait izahat mevcut olduğu gibi.[77] Tanzimat'tan sonra neşredilen *arazi kanunnâmesi*'nin şerhine ait Atıf Bey[78], HaydarEfendi[79], Hüsnü Efendi[80], Ziyaeddin[81], Halis Eşref[82], H. Cemâleddin[83] taraflarından vücuda getirilen matbû şerhler de az çok istifadelidir. Mamafih bu Türkçe matbû şerhlerde, eski fıkıh kitaplarından ve eski Osmanlı kanunnâmelerindenlayıkıyla istifade edilmemiş ve bir dereceye kadar H. Cemâleddin'in eseri müstesna olmak üzere, diğerleri birbirinin hemen hemen taklit ve tekrarından ibaret kalmıştır. Tarihî nokta-i nazara tamamıyla yabancı olan bu eser müelliflerinin, Avrupa'daİslâm arazi hukukuna dair neşredilmiş eserlerden de tamamıyla habersiz kalmış olmaları hayrete şayandır. Evkâf ve arazi meselesini bundan sonra ciddî bir tarzda tetkik etmek isteyecek genç hukukçularımıza bir rehber olmak üzere, bu husustaki başlıca tetkikler arasında bilhassa vakıflar meselesinden bahsedenleri zikredelim:

---

76 Marcel Morand, *Études de droit musulman algérien*, Alger: A. Jourdan, 1910 [hazırlayanın notu].

77 Ebussuud Efendi, *Zur Anwendung des islhilal yahyaamischen Rechts im 16. Jahrhundert: die juristischen Darlegungen (Ma'rūżāt) des Schejch ül-Islam Ebū Su'ūd, gest. 1574* (ed. Paul Horster), Stuttgart: Kohlhammer, 1935; Türkçe neşri: Şeyhülislâm Ebussuud Efendi, *Ma'rûzat* (haz. Pehlül Düzenli), İstanbul: Klâsik, 2013 [hazırlayanın notu].

78 Mehmed Atıf Bey, *Arazi kanunnâme-i hümayunu şerhi*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1319 [hazırlayanın notu].

79 Eminefendizade Ali Haydar Efendi, *Şerh-i Cedid li-Kanuni'l-arazi*, İstanbul : Matbaa-i Safa ve Enver, 1311 [hazırlayanın notu].

80 Hüsnü Efendi, *Arazi Kanunnâmesi Şerhi*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1310 [hazırlayanın notu].

81 Mehmet Ziyaeddin, *Mükemmel ve Muvazzah Şerh-I Kanun-ı Arazi*, İstanbul: Kasbar Matbaası, 1311 [hazırlayanın notu].

82 Halis Eşref, *Külliyât-ı Şerh-i Kanun-ı Arazi*, İstanbul: A. Asaduryan Şirket-i Mürettebiyesi Matbaası, 1315 [hazırlayanın notu].

83 Halil Cemâleddin, *Telhis-i Ahkâm-ı Arazi*, İstanbul: Hukuk Matbaası [hazırlayanın notu].

Vorms, *Recherches sur la constitution de la propriété foncière dans les pays musulmans*, Paris 1844.[84]

Belin, *Etude sur la propriétéfoncière en pays musulmans*, Paris 1861.[85]

Van Berchem, *La Propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes,* Geneve 1883.[86]

Gatteschi, *Des lois sur la propriété dans l'empire ottoman*, Paris, 1876.[87]

E. Mercier. *La Propriétéfoncière en Algerie*, Alger 1898.[88]

A. Mesureur, *La propriété foncière au Maros*, Paris 1918.[89]

J.Chaoui, *Le Régime foncier en Syrie*, Aix 1928.[90]

L. Zamaria. *Mode de conservation el de transmission de la propriétéfoncière en Syrie*, Paris 1935.[91]

Cardon, *Le Regime de la propriétéfoncière en Syrie et au Liban*, Paris 1932.[92]

E.Amard, *L'Organisation de la propriétéfoncière au Maroc*, Paris 1913.[93]

Recherches sur la nature et sur les revolutions du Droit de Propriété en Egypte, depuis la conquête de l'Egypte par les Musulmans, jusqu' âl'expédition français (Memoires de l'Institut, Vol. I. 5. 6. 7).[94]

---

84 Worms, *Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans, de la propriété rurale et urbaine en algerie*, Paris: Au Bureau de la Revue, 1844[hazırlayanın notu].

85 François-Alphonse Belin, *Étude sur la propriété foncière en pays musulman, et spécialement en Turquie (rite hanéfite)*, Paris: Impr. Imperial, 1862[hazırlayanın notu].

86 Max van Berchem, *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes étude sur l'impôt du kharâg*, Genève: H. Georg, 1885[hazırlayanın notu].

87 Domenico Gatteschi, *Des Lois sur la propriété foncière dans l'Empire ottoman et particulièrement en Égypte*, Paris: A. Durand et Pedone-Lauriel, 1867[hazırlayanın notu].

88 Ernest Mercier, *La Propriété foncière musulmane en Algérie*, Alger: AD. Jourdan, 1898[hazırlayanın notu].

89 André Mesureur, *Le régime foncier indigene au Maroc*, Paris: Vuibert, 1920[hazırlayanın notu].

90 Joseph Chaoui, *Le régime foncier en Syrie*, Aix-en-Provence: Impr. P. Roubaud, 1928[hazırlayanın notu].

91 Léon Zamaria, *Modes de conservation et de transmission de la propriété foncière en Syrie*, Paris: Rodstein, 1935[hazırlayanın notu].

92 Louis Cardon, *Le régime de la propriété foncière en Syrie et au Liban*, Paris: Librarie du Recueil Sirey, 1932[hazırlayanın notu].

93 Émile Amar - Pierre Baudin, *L'Organisation de la propriété foncière au Maroc*, Paris: Geuthner, 1913[hazırlayanın notu].

94 A. I. Silvestre de Sacy, *Sur la nature et les revolutions du droit de propriété territoriale en Egypte depuis la conquete de ce pays par les Musulmans jusqu'à l'expedition des*

Padel et Steeg, *De la législation foncièreottomane*, Paris 1904.[95]

D. Vakıf meselesi, makalemizde işaret ettiğimiz veçhile, miras hukuku ile pek yakından alâkalı olduğundan, bu hususa ait yapılmış garp tetkiklerinde, dolayısıyla*vakıf* müessesesinden de bahsedilmektedir. Bu husustaki bibliyografyayı bu bakımdan da eksik bırakmamak için, bu türlü eserler arasında vakfa ait mühim malûmatı ihtiva eden bazılarını zikredelim:

Sauteyra et Cherbonneau, *Statut personnel et succession*, 2 vol., Paris 1873 (Mâlikî mezhebine göre yazılmış olan bu eserde, vakıf hakkında bilhassa Hanefî esaslarına göre malûmat verilmiştir).[96]

Tchacos, *De la sucession en droil ottoman*, Paris 1892.[97]

E.Clavel, *Du statut personnel et des successions d'apres les différents rites, spécialement d'après le rite hanafite*, 2 vol., Paris 1895.[98]

F.Peltier et G, H. Bousqet*, Les Successions agnatiques mitigées*, Paris 1935.[99]

Hacoun, *Etude sur l'évolution des coutumes des Kabyles, spécialement en ce qui concerne l'exhérédation des femmes et la pratique. de habous*, Alger 1921.[100]

Jean Baz, *Essai sur la fraude à la loi en droit musulman*, Paris 1938.[101]

Français, Paris, 1815-1824[hazırlayanın notu].

95 W. Padel - L. Steeg, *De la législation foncière ottomane*, Paris: A. Pedone, 1904[hazırlayanın notu].

96 Édouard Sautayra - Eugène Cherbonneau, *Droit musulman: Du statut personnel et des successions*, Paris: Maisonneuve, 1873-1874[hazırlayanın notu].

97 G. Tchacos, *De la succession en droit ottoman*, Paris: A. Durand & Pedone-Lauriel, 1893[hazırlayanın notu].

98 Eug Clavel, *Droit musulman: Du statut personnel et des successions d'après les différents rites et plus particulìerement d'après le rite hanafite*, vol 2, Paris: L. Larose, 1895[hazırlayanın notu].

99 Frédéric Peltier - Georges H. Bousquet, *Les successions agnatiques mitigées; étude comparée du régime successoral endroit germanique et en droit musulman*, Paris: P. Geuthner, 1935[hazırlayanın notu].

100 N. P. Hacoun, *Etude sur L'Evolution des Coutumes Kabyles spécialement en ce qui concerne l'Exhérédation des Femmes et la Pratique du Hobous*, Alger: Jules Carbonel, 1921[hazırlayanın notu].

101 Jean Baz, *Essai sur la fraude a la loi en droit Musulman: étude de droit Musulman comparé et de droit international privé*, Paris: Sirey, 1938[hazırlayanın notu].

VAKFA AİT TARİHÎ ISTILAHLAR MESELESİ*

Her ne mahiyette olursa olsun umumiyetle tarihî vesikaların tahlil ve izahında en mühim ve en müşkül cihet, tarihî ıstılahların layıkıyla anlaşılmasıdır. Vakıf vesikalarının tetkiki hususunda da bu zorluk derhâl kendini gösterir: muhtelif zaman ve mekânlara ait vakıf vesikalarında meselâ bir takım vazifelerden bahsedildiğini sık sık görürüz ki, bunların mahiyetini doğru olarak anlamak, vakıf müessesesiyle uğraşanlar için ilk şarttır. Hâlbuki, umumiyetle tarihî ıstılahların hususî bir şubesini teşkil eden bu vakfa ait ıstılahlar da, sair tarihî ıstılahlar gibi şimdiye kadar metodik bir tarzda tetkik edilmemiştir. Bu ihmalin, tarihî araştırmalar için ne esaslı bir eksiklik olduğu ve millî tarihimizin tetkiki için bu ıstılahlar meselesini bir an evvel ciddiyetle ele almak lüzumu daima tekrarlanan bir hakikattir. Fakat henüz anlaşılamayan bir cihet varsa, o da bu meseleye ait metodik ve sağlam tetkiklerin nasıl yapılacağıdır. Biz burada, bilhassa vakıf vesikalarında daima geçen ve bu bakımdan âdeta vakfa ait tarihî ıstılah mahiyetini alan kelimeler hakkında ayrı ayrı tetkik tecrübeleri neşretmek niyetindeyiz. Ancak, bunun ne gibi metodolojik prensiplere göre yapıldığını anlatmak maksadıyla bu husustaki mülâhazalarımızın umumî bir başlangıç şeklinde arzını zarurî gördük. Bunun, yalnız vakıf müessesesine değil, geniş manasıyla tarihin her şubesine ait ıstılahların tetkiki hususunda da faydasız olmayacağını ümit ediyoruz.

Orta Zaman Türk ve İslâm tarihine ait ıstılahlar hakkında umumî eserler şöyle dursun hatta hususî küçük tetkikler bile, gerek bizde gerek Avrupa'da henüz yok gibidir. XIX. asırdan beri Avrupa'da neşredilen Türk, Arap, Fars metinlerinin tab' ve tercümelerinden ara sıra ıstılah mahiyetindeki kelimelerin izahına çalışılmışsa da, bu da oldukça mahduttur: bu gibi haşiyeler arasında bilhassa E. Quatremère'in Memluk ve Moğol devirlerine ait bazı ıstılahlar hakkındaki haşiyeleri, hâlâ istifade ile okunabilecek kadar mühimdir. S. de Sacy, von Hammer gibi büyük müsteşriklerin eserlerinde de bu hususta kıymetli tetkiklere tesadüf olunur. Kezalik Van Berchem'in epigrafik tetkiklerinde de bazı tarihî ıstılahlar hakkında çok mühim notlar vardır. Şu son zamanlara kadar garpta neşredilen muhtelif metinlerde, tercümelerde, monografilerde tarihî ıstılahlar hakkında böyle parça parça malûmata tesadüf olunabilirse de bu hususta hiçbir bibliyografik rehber olmadığından, bunları bilmek ve bulmak gayet müşküldür. Bundan dolayıdır ki, son asır müsteşriklerinden birçoklarının bile, kendi selefleri tarafından yapılmış bu gibi tetkiklerden haberdar olamadıklarını, onlardan istifade edemediklerini sık sık görmekteyiz.

Memleketimize gelince 1908'den beri bilhassa Osmanlı tarihi hakkında başlamış olan tetkikler arasında, ara sıra bu tarihî ıstılahlar meselesine de temas edilmiş, bazı monografilerde ve neşredilen bazı metinlerde zaman zaman bazı

* Vakıflar Dergisi, Sayı I/1938, s. 131-138.

ıstılahların izahına çalışılmıştır: merhum Âli'nin *Âşık PaşazâdeTarihi*'ne yazdığı haşiyelerde, merhum Mehmet Arif'in neşrettiği *Osmanlı Kanunnâmeleri* haşiyelerinde ve daha bu gibi bazı eserlerde buna rast geliyoruz. *Tarih-i - Osmanî Encümeni Mecmuası*'ndaki muhtelif makalelerde Bay Halil Edhem'in epigrafik tetkiklerinde, bazı ıstılahlar hakkında malûmat verildiğini görüyoruz. Şu son senelerde tarih ıstılahlarına ait umumî mahiyetle bir iki lügatçe hazırlandığını duyduksa da bunlardan yalnız merhum M. Cevdet'in 96 sayfalık yarım kalmış bir lügatçesi ölümünden sonra neşredilmiştir (1937'de Bay Osman Ergin tarafından çıkarılan *Muallim M. Cevdet* adlı eserin sonunda).

Garp tetkiklerinden istifade elmiş olan Bay Halil Edhem'in yazılarını istisna edecek olursak, tarihî ıstılahlar hakkında diğer bütün yazılarda şayet açık bir metotsuzluğun derhal göze çarptığını esefle itiraf etmek mecburiyetindeyiz. Umumiyetle mevzua ait çok mahdut bir bilgi ile yazıldığı ve garp tetkiklerinden istifade edilmediği anlaşılan bu yazıların en büyük kusuru olan metotsuzluğu göstermekliğimiz ve onun üzerinde ısrar etmekliğimiz sebepsiz değildir. Bu yazıların muharrirleri, mevzularına ait daha geniş ve daha etraflı malzemeye malik olsaydılar, yine mevzuu vuzuh ve katiyetle aydınlatamayacaklardı. Çünkü filolojik ve tarihî tenkidin muayyen prensiplerine riayet edilmedikçe, meydana konan en zengin malzemeden bile istifade edilemez ve sarf edilen mesai boşa gitmiş olur. Bu yazılardan herhangi birini meselâ *Âşık Paşazâde Tarihi*'nin veya *Kanunnâmeler*'in haşiyelerini, yahut M. Cevdet'in yukarıda bahsettiğimiz tarihî sözlüğünü veya aynı cilt içindeki bazı notlarını okuyunuz, izah edilen her hangi bir ıstılahın hangi zamanda veya hangi mekânda meydana çıktığını, geçirdiği mana tahavvüllerini asla anlayamazsınız. Verilen malûmat ne gibi kaynaklardan alınmıştır? Acaba muharririn yanlış yahut müphem bir anlayışından mı ibarettir? Bunları kontrol etmek imkânsızdır. Osmanlı devrinden evvelki devirler hakkında ekseriyetle büyük bir şey bilmeyen bu muharrirler, yalnız Osmanlı kaynaklarına müracaatla iktifa etmişler, hatta bunları bile tasrihe lüzum görmemişlerdir. Âli merhumun *Aşık Paşazade* haşiyelerini yazmak için *Kamus, Bürhan, Lehçe-i Osmanî* gibi lügatlere müracaatla iktifa etmesi, M. Arif'in *Fatih Kanunnâmesi*'ni neşrederken -tasrihe lüzum görmeksizin- XVI.-XVII. asırlara ait kaynakları kullanması, metotsuzluğun bariz birer numunesidir. Birkaç sene evvel Adliye Vekâleti namına *Fatih Kanunnâmesi*'ni yeni Türk harfleriyle neşreden Hüseyin Namık Orhun'un o haşiyeleri -mânalarını bozacak derecede tahrif ederek ve kelimeleri yanlış okuyarak- hulâsaya kalkışması ve bunları nereden aldığını tasrih etmeyerek kendisine mal etmesi, eski tarihçilerimizdeki metotsuzluğun gençlerimizde korkunç bir bilgisizlikle ve intihal cüretkârlığıyla müterafık olarak devam ettiğini gösteren acı bir misaldir.

Türk-İslâm dünyasına ait tarihî ıstılahlar hakkındaki bu bilgisizliğin, yalnız memleketimizde değil, garpta neşredilen tetkiklerde de göze çarptığını ilave edelim: *Vakıflar Dergisi*'nin bu sayısında [sayı: 1] G. Raquett'in eseri hakkında yazdığımız tenkitle bu nokta üzerinde ehemmiyetle ısrar edilmiştir. Gerçi onlar, filolojik ve tarihî teknik bakımından, bizde yazılan yazılara şüphesiz çok faiktır.Fakat bu nisbî faikıyet, gerek metodoloji ve gerek malzeme yoksulluğu bakımlarından onların da ekseriyetle çok iptidaî olduğu hakikatini unutturamaz. "Orta Zaman Türk-İslâm Devletlerinde Hukukî Semboller" adlı makalemizin (Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, C. 2) başlangıcında, bu hususta oldukça etraflı izahat vermiş olduğumuz gibi, muhtelif yazılarımızda da, münasebet düştükçe buna temas etmekten ve misaller vermekten geri durmamıştık. Bundan dolayı, tekrar bu nokta üzerinde durmayarak sadece, tarihî ıstılahların tetkiki hususunda riayet edilmesi lâzım gelen bazı esasları kısaca kaydedelim:

Istılah mahiyetindeki her kelimenin iptida filolojik bakımdan tetkiki lâzımdır. Kelime aslen hangi kökten gelmiştir? Müştakkatı nelerdir? Asıl lügat manası nedir? Ne zaman ve nerede bir ıstılah mahiyetinde olarak kullanılmağa başlamıştır? Lügat manasıyla ıstılah manası arasındaki münasebetler nedir? Istılah olarak ne gibi coğrafî sahalara yayılmıştır? Ne zamandan ne zamana kadar yaşamıştır? Bu muhtelif zaman ve mekânlarda geçirmiş olduğu semantik tahavvüller nedir? Bütün bunlar delilleriyle, vesikalarıyla birer birer gösterilmek, müphem ve meçhul kalmış cihetler açıkça kaydolunmak lâzımdır.

Bu filolojik tetkikin izah ettiğimiz tarzda yapılabilmesi için, tamamıyla tarihî bir kadro içinde ve bir tarihçi zihniyetiyle hareket edilmek birinci şarttır. Bilhassa hukukî mahiyetteki ıstılahlarda büyük bir dikkat ve ihtiyat zarurîdir: Gerçi *Kanunnâmeler* gibi hukukî kaynaklarda bu hukukî ıstılahları doğrudan doğruya veya dolayısıyla anlamağa yarayacak parçalara tesadüf olunabilir. Fakat gerek bunların gerek sair kaynakların tefsirinde dikkatsiz ve tenkitsiz hareketlerden, acele tâmimlerden, hükümlerden çekinmek icap eder. Meselâ iptida XVI. asırda Osmanlı İmparatorluğu'nda kullanıldığını gördüğümüz herhangi bir ıstılahı, evvelâ yine o asra ve Osmanlı sahasına ait metinlerle izaha çalışmak lâzımdır; XVI. veya XVII. asırlara ait Osmanlı metinlerinde yine aynı ıstılaha tesadüf edebiliriz; fakat kelimenin bu asırlardaki manası, şümulü herhalde az çok değişmiş olabilir. Tıpkı bunun gibi, meselâ aynı ıstılah XVI. asırda Safevî devletine geçmiş olabilir.Fakat oradaki manası, Osmanlı sahasındaki manasından her halde farklıdır. Hülâsa, memuriyet veya rütbe isimleri, siyasî ve idarî teşkilâta ait kelimeler, vergi isimleri, yani hukuka hatta umumiyetle tarihe, maddî ve manevî kültüre ait böyle birçok ıstılahların daimî bir seman-

tik tahavvüle maruz olduğu asla unutulmamalıdır. Bazen herhangi idarî veya siyasî bir vazifeye delâlet eden bir kelimenin yerine -muhtelif sebeplerle- diğer bir kelime gelebilir.Meselâ aslen Türkçe bir kelime yerine onun Arapçası veya Farsçası kullanılır. Bu değişme, bazen resmî bir mahiyette olur. Bazen de herhangi bir müellif, hatta muasır bir müellif, eserini Arapça veya Farsça yazarken Türkçe ıstılahın da Arapça veya Farsça mukabilini yazar. Bazen aynı müellifin, eserinin muhtelif yerlerinde, aynı ıstılahın bazı aslını, bazı tercüme edilmiş şekillerini kullandığı da olur. Muahhar müelliflerde de, eski devirlerden bahsedilirken, eski bir ıstılah yerine, te'lif zamanında o ıstılahın medlulünü ifade eden yeni bir tabirin kullanıldığı görülür. Bazen de bunun zıddı olarak, sırf edebî bir *archaisme* tesiriyle o devre ait bir ıstılah yerine onun medlulünü asırlarca evvel ifade eden eski bir ıstılahın kullanıldığı da olabilir.

"Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar" (*Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, C. 1) adlı makalemizde bütün bu zikrettiğimiz esaslara riayete çalıştığımız cihetle, yukarıdaki ihtimâllerin *concret* misallerine orada tesadüf etmek kabildir. Yine orada ve *Vakıflar Dergisi*'nin bu sayısında G. Raquett'in bir eseri hakkında yazdığımız tenkitte, gerek memleketimizde gerek Avrupa'da bu hususta yapılmış birçok tetkiklerin metodolojik bakımdan ne kadar kusurlu olduğu ve bunun başlıca sebepleri misallerle izah olunmuştur. M. Cevdet'in yukarıda bahsettiğimiz tarihî ıstılahlara ait eserinde, bazen çok mühim malûmata tesadüf edilmekle beraber, oradaki birçok maddelerin umumiyetle pek sathî bir bilgiyle ve kısaca zikrettiğimiz metodolojik prensiplerden tamamıyla gaflet edilerek yazıldığı ve bu itibarla ekseriya fahiş hatalara düşüldüğü göze çarpmaktadır. Yine aynı müellifin *Vakıflar Dergisi*'nin bu sayısındaki yazısında, bir Selçuk vakfiyesini tercüme ederken "Sultan, Melik, Emîr" gibi tabirleri birbirinin müteradifi addettiği hayretle göze çarpmaktadır.Hâlbuki, birtakım eski müelliflerin, edebî kaynaklarda, arada bir bu kelimeleri müteradif gibi kullanmalarına rağmen, resmî ıstılah olarak bunların birbirinden tamamıyla farklı hukukî manalar ifade ettikleri, Orta Zaman İslâm tarihiyle uğraşan herkesin malumudur ve bilhassa o vakfiyede bu ıstılahların müteradif gibi değil bilâkis aralarındaki hukukî farklar tamamıyla göz önünde tutularak kullanıldığı açık surette görünmektedir.

Misallerle de izah ve teyidine kalkışıldığı takdirde daha pek çok uzamak istidadında olan bu küçük başlangıcı burada keserek, yukarıdaki metodolojik prensipleri göz önünde tutmak şartıyla vakıf vesikalarında sık sık geçen *Mu'arrif* ıstılahının izahına çalışalım.

I. MU'ARRİF عرف

I. Arapça عرف ('A.R.F.) den müştak olan bu kelimeye Arap lügatlerinde meselâ *Kamus'*da tesadüf olunmaz. Arapçada "kaybolan, çalınan bir şeyin yerini haber veren bakıcı" manasına gelen 'Arrâf müradifi olarak kullanılır (Goldziher*, Abhandl. zur arab. philologie,* 1. 25; *İbnü'l-Esîr, en-Nihâye,* IV. 40; *al-Câhiz,* VI. 62; *al-Mes'ûdî.* III, 352: ayrıca İslâm Ansiklopedisi'nde A. Fischer'in yazdığı *Kâhin* kelimesine bakınız). *İbn Battûta Seyahatnâmesi*'nde geçen bu kelime hakkında iptida M. Defrémery, Kafkasya ve Cenubî Rusya kavimleri hakkında Arap ve Acem tarihçilerinin henüz basılmamış parçalarını toplayıp neşrettiği sırada, İbn Battûta'dan aldığı parçanın tercümesine küçük bir haşiye ilave etmişti: Burada bu kelimenin İbn Battûta tarafından عرف *Müzekkir* kelimesiyle müteradif olarak kullanıldığı söylenilerek, -aşağıda bahsedeceğimiz- XVII. asra ait bir Fransız seyahatnâmesine istinaden, kelimenin o asırda İran'da kullanıldığı ilave olunmaktadır (*Journal Asiatique, juillet* 1850, p. 61]. Bundan sonra R. Dozy, sadece buna istinat ederek Mu'arrif kelimesini zikr ve tarif etmiştir (*Supp. aux dictionnaires arabes*, II, 118). İşte Avrupa'da bu kelime hakkında yapılmış olan tetkik, eğer buna bir tetkik denebilirse, bundan ibarettir. Muahharen, ben, bir makalemin haşiyesinde bu ıstılahın Anadolu'da XVI.-XVII. asırlar zarfında ne manada kullanıldığını tabiî bütün vesikalarıyla beraber göstermiştim (*Türkiyat Mecmuası*, I, S. 8, 1925). Merhum M. Cevdet'in arşiv mesaisine ait notları arasında da bu kelime hakkında şu bir satırlık sathî malûmat vardır: "Camilerde Peygamber efendimize ve vakıflara dair kaside ve ezkâr söyleyendir" (Osman Ergin tarafından neşredilen M. Cevdet kitabında, s. 153). Salâhî'nin *Kamûs-ı Osmanî*'sinde ve sair umumî lügat kitaplarında da kelime aynı suretle izah edilmektedir ki, bundan, M. Cevdet'in malûmatını nereden aldığını kolayca istidlal edebiliriz. Mu'arrif kelimesinin bu zikrettiklerimizden farklı bir manada yani *tahsildar* manasında bazı şark memleketlerinde kullanıldığını ve bilhassa Mısır'da Nil üzerinde nakliyat yapan gemilerden resim tahsiliyle mükellef memura bu ad verildiğini van Berchem bir haşiyesinde kaydetmektedir (*Corpus inscrip arabicarum*, I, fasc. I, Le Caire, 1894. p. 59). İşte Mu'arrif kelimesi hakkında şimdiye kadar elde edilen malûmat bundan ibarettir. Bu zarurî bibliyografik mukaddimeden sonra, bu hususta şimdiye kadar toplayabildiğimiz malûmatı ve elde ettiğimiz neticeleri arz edelim.

II. Mu'arif ıstılahına iptida Büyük Selçukîler devrine ait kaynaklara tesadüf ediyoruz: Büyük sufî Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr'ın menkıbelerinden bahseden *Esrârü't-tevhîd* adlı meşhur eserden, şeyhin Nişabur'da bir taziye meclisine gittiği zaman, mu'arriflerin âdet veçhile Şeyhi karşıladıklarını, fakat âdetleri

veçhile onun hüviyetini ve lâkaplarını söyleyecek yerde şaşırdıklarını öğreniyoruz (V. Jukowski tarafından bastırılan nüsha, 1899, Petersburg, s. 248). Demek oluyor ki mu'arrifler, meselâ taziye meclisleri gibi büyük meclislerde ziyaretçilerin adını, hüviyetini, unvanlarını yüksek sesle bildirmek vazifesiyle mükellef bir nevi tanıtıcı, teşrifatçıdır. Bu zikrettiğimiz kaynak, yazılış itibariyle Selçukîler devrine ait olmakla beraber, bahsettiği hâdisenin Selçuklular'dan daha evvelki zamanlara ait olduğunu düşünürsek, Mu'arrif ıstılahının herhalde XI. asır başlarında -hattâ belki X. asırda- Horasan'da mevcut olduğunu tahmin edebiliriz. Müellifi meçhul olup hiç olmazsa büyük Selçukîler zamanında yazıldığı tahmin olunan eski bir *Sistân Tarihi'*nde, Sîstan haracının nerelere sarf olunduğu izah edilirken, Ramazan'da camilerde Kur'an okuyanlardan ve muhtelif memurlardan sonra, mu'arriflerin de adı geçmektedir.Yalnız bunların mahiyetlerine ve vazifelerine ait hiçbir kayıt yoktur (*Tarih-i Sîstân*, Tahran basması, s. 32). Bu eseri cidden âlimâne bir surette tahşiye eden Melikü'şşuerâ Bahâr, bu ıstılahı "muhtelif içtimaî tabakalara mensup insanların ahvalini bilenler" tarzında müphem olarak şerhe çalışmıştır ki, bundan, bu ıstılahın manasını iyice anlayamadığına hükmetmek kabildir. XII. asırda Hemedan'ın ileri gelenleri arasında Selâhaddin Mu'arrif adlı birinin mevcudiyetini görüyoruz ki, bu da İran'ın büyük şehirlerinde mu'arriflerin mevcudiyetini anlatıyor (Râvendî, GMNS, II, 1921, p. 384). Mamafih burada da bu ıstılahın mahiyetini gösterecek hiçbir kayıt yoktur. Büyük İran edibi Sa'dî'nin *Bustân*'ında gördüğümüz Mu'arrif kelimesine (*Der Islam*, VII, S. 101), XIV. asırda 'Ubeydi-i Zâkânî'de rast geliyoruz. Mu'arrifleri daima şeyhlerden ve vaizlerden, hatiplerden sonra ve onlarla beraber zikretmekte ve hepsiyle eğlenmektedir.Hatta bir fıkrasında Hulâgû'nun Bağdat'ı zapt ettiği zaman onları nehre attırdığını söylemektedir (*Letâif*, İstanbul basması 1303, s. 16, 19, 44, 50). XIV. asırda, İlhanîler ve Celâyirler devrinde İran'ın garp sahalarında da mu'arriflerin mevcudiyetini gösteren bu kayıtlardan sonra, *Hasan big Rumlutarihi*'ndeki bir kayıt, 944 de Safevî ordusunda Mir Feyzî adlı bir ordu Mu'arrifi bulunduğunu ve bu memuriyetin ehemmiyetini anlatmaktadır (*Ahsenü't-tevârîh*, Vol. I, Baroda 1931. p. 280]. Bundan sonra XVII. asırda mu'arrif ıstılahının İran'da mevcudiyeti ve bunların içtimaî vazifeleri hakkında en geniş malumatı, Raphael du Mans'ın 1660 senesine ait olan meşhur eserinde bulabiliriz. 1890'da Ch. Schefer tarafından neşredilen bu eserde (*Estat de la Perse*, p. 38), mu'arrif kelimesi "bilen" diye tercüme olunmaktadır. Mu'arrif, bir şehrin belli başlı bütün ricalini, onların halini, tabiatını, evsafını bilir; düğünlerde veya kalabalık meclislerde mu'arriflerin hizmetinden istifade edilir. Gelenlerin kim olduğunu, onların nasıl kabulü icap ettiğini ev sahibine gizlice söyler. Bilhassa büyük bir adam ölünce, taziyet meclislerinde mu'arrif bulunur. Taziyet için gelenlerin kim oldukları-

nı, ölenin genç çocuğu bilemez. Mu'arrif ona gelenlerin kim olduğunu, onların mevkilerine göre nasıl muamele etmek lâzım geldiğini öğretir İsfahan'da Kapüsen rahiplerinin başı olan bu müellifin mu'arrif ıstılahı hakkında verdiği bu malûmattan, daha Defrémery'den başlayarak daima istifade olunmuştur.

İran sahasına ait olarak doğrudan doğruya edebî ve tarihî kaynaklardan çıkardığımız bu malûmattan sonra, muahhar Farsça lügatlerden *Bahâr-ı 'Acem*'de tesadüf ettiğimiz izahatı nakledelim ki, bu gibi ıstılahların izahında bu cins lügat kitaplarına ne kadar az inanmak lâzım geldiği kendiliğinden meydana çıksın. O eserde mu'arrif kelimesinde verilen malûmata göre, birisi -tabiî büyüklerden ve zenginlerden- öldüğü zaman, üçüncü veya dördüncü günü, mu'arrif onun hakkında manzum veya mensur bir mersiye yazarak ölünün evine gider ve hısım akrabası önünde okuyarak onlardan para ve hediye alır. Yine aynı eserde *Mu'arrifiyye* kelimesinde verilen malûmata nazaran, bu ıstılah İsfahan'da bir kabilenin ismidir.Hükümdarlardan veya emirlerden birinin yanına onun tanımadığı biri geldiği zaman, onun hâl ve şanını tarif ederek bir nevi teşrifatçılık yapan adama da mu'arrif derler. 1153 de yazılan ve 1916'da tab' olunan bu eserin mu'arrif ıstılahı hakkında verdiği bu malûmat nereden veya nerelerden alınmıştır? Eserin baş tarafında muhtelif mehazlar zikredilmekle beraber, bu malumatın nereden alındığını anlamak imkânsızdır. Müellif bu malûmatın neye istinat ettiğini başka bir maddede tasrih ettiğini söylüyorsa da, galiba tab' yanlışlığından olacak, o kelimeyi lügatte bulmak kabil olamadı. Mamafih bulunsaydı bile, bir veya iki beyitten mürekkep bir misalden başka bir şeye tesadüf edilemeyecekti. Lügatçinin -daima yaptığı gibi- kendi keyfine göre tefsir ve izah ettiği bir şiir parçasıyla tarihî bir ıstılahı izaha kalkışması karşısında şüpheye düşmemek kabil olamaz. Yukarıda, zaman ve mekânları muayyen metinlere dayanarak verdiğimiz sarih izahat ile karşılaştırılınca *Bahâr-ı 'Acem* müellifinin verdiği malûmatın ne gibi istidlâller ve tahminler mahsulü olduğu kolaylıkla anlaşılıyor. Bu malûmattan yalnız "İsfahan'daki Mu'arrifiye kabilesi" hakkındaki ifadenin nereden alındığını anlayamadığımızı itiraf edelim. Mamafih bunun da inanılmağa lâyık olmadığını ve mutlaka herhangi bir metnin yanlış tefsirinden doğmuş bir şey olacağını kuvvetle tahmin etmekteyiz. Çünkü bu eserde böyle yanlış ve indî tefsirlerden doğmuş yanlışlıklar pek çoktur.

III. Şimdi İran sahasını bırakarak, Mu'arif ıstılahının Anadolu'da ne zamandan beri ve ne manada kullanıldığını anlamağa çalışalım. Benim görebildiğime göre mu'arrif ıstılahına Anadolu'da iptida (641 H./1243 M.) tarihinde tanzim edilmiş Divriği Cami-i Kebîri vakfiyesinde tesadüf ediyoruz. Orada, kendilerine evkaf varidâtından hisse ayrılan vazife erbabı arasında imam, ha-

tip, müezzin, ferrâş, mutevelli, nazır, cüz-hân, kubbe-dâr'dan sonra mu'arrif de zikredilmektedir (Van Berchem et Halil Edhem, *Corp. inscri. arabicarum IIIAsie Mineure*, 1910, p. 109). Bunun haşiyesinde mu'arrif kelimesi "Cami, türbelerde dualar okumakla mükellef adam" tarzında tarif olunmaktadır. Mamafih bu ıstılahın Anadolu'da XII. asırda da mevcut olduğu tahmin edilebilir. XIII. asırda Konya'da Mevlânâ ile muasır olan Kemâleddin isimli meşhur bir mu'arrif yaşıyordu ki, Eflâkî'nin *Menâkıb* kitabında ondan sık sık bahsedilmektedir. Buradaki kayıtlar, mu'arrifin, büyük ricalin ve bilhassa Pervâne'nin tertip ettikleri toplantılarda bulunduğunu ve büyüklerden biri öldüğü zaman, cenaze merasimine gelen büyükleri kabul edip ağırlamakla muvazzaf olduğunu anlatmaktadır (Cl. Huart, *Les Saints des derviches tourneurs*, Tom. I, Paris 1918, p. 84, 117, 133, 359-60). Eserin mütercimi Cl. Huart, bu kelimeyi Defrémery ve Dozy gibi "nomenclateur" diye tercüme ediyor ki, doğrudur. Mu'arrif'in cenaze merasimindeki bu vazifesini, Mevlânâ'nın ölümünü anlatan *Sipehsâlâr menâkıbı'*ndan da öğrenmekteyiz (Mithat Bahârî, *Tercüme-i Risâle-i Sipehsâlâr*, İstanbul 1331, s. 155-156). XIV. asrın ilk yarısında İbn Battûta'nın verdiği malûmat mühimdir. Bu Arap seyyahı Kastamonu Emîri Candaroğlu Süleyman Paşa'nın cuma namazı merasiminden bahsederken, "camide Türkçe şiir ile sultanı ve mahdumunu senâ ve haklarında dua eden" mu'arriflerin mevcudiyetini kaydeder (*İbn Battûta Seyahatnâmesi,* Şerif Paşa tercemesi, C. 1, s. 353). Mu'arriflerin o devirde Kırım'da da mevcudiyetini yine aynı kaynaktan öğreniyoruz. Kırım Emîrinin 'Alâeddin adlı bir mu'arrifi olduğunu söyleyen İbn Battûta, onun vazifesini de anlatıyor: Bunun vazifesi, kabul dairesinde Emîrin yanında bulunarak kadı veya diğer biri geldiği zaman rütbe ve derecesine göre nam ve elkâbını söylemek, yani bir nevi teşrifatçılıktır (*Aynı eser*, C. 1, s. 361 – 362), XIII.-XIV. asırlarda Kırım'ın Anadolu ile sıkı münasebetleri düşünülürse, bunu tabiî görmek icap eder. XIV. asırda Anadolu'da Mu'arrif-i Lâdikî adlı bir mu'arrif şâir malûmumuzdur (*İslâm Ansiklopedisi*'nde Osmanlı Edebiyatı makalemizde).

XV. asra ait Fâtih Vakfiyesi'nde mu'arrif ıstılahına tesadüf edildiği gibi, onun vazifesini gösteren sarih kayıtlara da rastlanıyor. Bu izahata göre mu'arrifin vazifesi, cuma günleri önce Allaha, Peygambere, Ashaba, sonra Padişah (vakıf sahibine), sonra da bütün Müslümanlara dua ederek sonunda Fatiha ile sözünü bitirmektir ve bu vazifesinden dolayı yevmiye altı akçe vazife alır [Tahsin Öz, *Zwei Stiftungsurkunden des Sultan Mehmed II Fâtih,* İstanbul 1935, p. 116, 131.; *Fâtih Vakfiyeleri*, İstanbul 1938, s. 257, 309-310). Buradaki ifade, camilerde mu'arrifliğin eskiden beri mevcut olduğunu tasrih etmektedir ki, yukarıdan beri zikrettiğimiz malûmat ile de tamamıyla tetabuk ediyor. XVI-

XVII. asırlara ait birçok Osmanlı vakfiyelerinde de bu vazifenin mevcut olduğu görülmektedir.

Osmanlı devrinde mu'arrifliğin mevcudiyeti ve mahiyeti hakkındaki bu malûmatı, edebî kaynaklardaki bazı mühim kayıtlarla tamamlamak kabildir. O kayıtlardan anlaşıldığına göre, mu'arrifler ekseriyetle güzel sesli ve güzel sözlü, ilmî ve edebî kültür sahibi insanlar arasından intihap olunuyordu. Şuara tezkerelerinde adları geçen bazı şâirlerin, camilerde mu'arriflik ettiklerini öğreniyoruz. *Sehî tezkeresi'*nde Ayasofya camii mu'arrifi Mecdî ile [s.71], kendisi de babası gibi Bursa camilerinde mu'arriflik ettiği cihetle Du'ayî mahlasını alan diğer bir şâir zikredilmektedir [s. 93]. Tezkereci Lâtîfî, Kastamonulu Sena'î, Şemsi-i Hisârî, Da'î mahlası üç Kastamonulu şâirden bahsederken, bunların camilerde mu'arrif olduklarını, musikiye derin vukufları bulunduğunu, bilhassa Fâtih devrinde İstanbul'a gelen Da'î'nin tertip ettiği birçok *Ta'rîfat*'ın mu'arrifler arasında hâlâ meşhur olduğunu kaydeder (*Lâtifi tezkeresi*, s. 113, 151, 208). Beyazıt II devrinde saray hocalığında bulunan şâir Sa'yî'nin de camilerde okunmak üzere birçok menşur *ta'rifât* tertip ettiğini de tezkereci Âşık Çelebi (Kütüphanemizdeki yazma nüsha, varak 223), Lâtîfî (s. 191) ve Riyâzî (Kütüphanemizdeki yazma nüsha, s. 143) tekrar etmektedirler. XVI. asır şâirlerinden Kalkandelenli Fakirî de *Risâle-i Ta'rîfat* adlı manzum eserinde mu'arriflerin vazifelerini –yukarıdan beri verdiğimiz izahata uygun olarak- anlatıyor (*Türkiyat Mecmuası*, C. 1, s. 8). Evliya Çelebi, "Kazasker alayı içinde padişaha dualar ederek geçen cami mu'arrifleri"nin sayısını 3000 olarak gösteriyor (*Seyahatname*, C. I., s. 424). Lâtîfî'nin ifadesi ile şâir Ruhî'nin meşhur *Terkib Bend'*indeki "Minberde hatip ola ve mahfilde mu'arrif" mısraı, mu'arriflerin mahfilde oturduklarını, kâh oturarak, kâh ayağa kalkarak orada *ta'rîfat* okuduklarını ve okurken musiki kaidelerine riayet ettiklerini meydana çıkarmaktadır.

IV. Mu'arrif ıstılahı hakkında buraya kadar verdiğimiz malûmatı terkibi bir hülâsa şeklinde toplamadan evvel, buna bir yardımcı olmak üzere, bu ıstılah ile çok alâkası olan diğer bir ıstılah hakkında da kısaca izahat vermek faydasız olmayacaktır: (arapça cümle) Müzekkir. Daha XI. Asırdan beri bu ıstılahın İran'da mevcut olduğunu (475 hicri) de te'lif edilmiş olan *Kabûs-nâme*'den öğreniyoruz. Burada müzekkirin "mescit minberinde halka vâz ve nasihatle mükellef adam" olduğu anlaşılmaktadır (*Kâbûs-nâme*, Sa'id Nefîsî basması, Tahran 1312, s. 33). Yine aynı eserde, müellifin müzekkirlere bir takım mühim tavsiyeleri vardır ki, bu ıstılahın medlulünü layıkıyla kavramak hususunda çok faydalıdır. Anlaşılıyor ki, halkın rağbetini ve hürmetini kazanmak için, birçok mahfûzâtı olmak, güzel söylemek, dinleyenlerin psikolojisine göre türlü mev-

zulardan bahsetmek, arada bir hikâyeler söylemek, dualar etmek, sorulan suallere maharetle cevap vermek, hasmın zayıf olduğunu anlamadan mübahaseye girişmemek, halk ile fazla ihtilât etmemek, kendini ağır tutmak lâzımdır (*Aynı eser*, s. 114-115). Bu asırdan başlayarak, XIV. asır İran şâirlerinden meşhur İbn Yemîn'in divanına kadar birçok edebî kaynaklarda "minberde vâzeden müzekkirlerden" bahsedildiğini görüyoruz. Fakat bu hususta en mühim izahat, XIII. asırda Anadolu'da ikmâl edilmiş olan Şeyh Necmeddin Râzî'nin *Mirsâdü'l-'ibâd* adlı meşhur eserindedir. Müellif burada zahir ulemasını müftî, müzekkir, kadı olarak üçe ayırdıktan sonra, müzekkirleri de ayrıca üçe taksim ediyor:

1— Fassâl'lar. Bunlar gayet sanatlı, parlak ifadelerle peygamberlere ait hikâyeler, şeyhlere dair menkıbeler naklederler. Bazı âyetleri şerh ve tefsir ederler. Bazı dua ve münacatta bulunurlar. Beste ile şiirler okurlar. Evvelce kendi adamlarına hazırlattıkları suallere cevap verirler. Halkın taassubunu tahrik ederler. Hükümdarları, büyük emirleri, kadıları, zenginleri, zalimleri hasis menfaatleri uğruna methederler. Yalan hadisler naklederler. Hülâsa, ciddî bir âlimin, hakikî bir din adamının, doğru bir insanın yapamayacağı şeyleri yaparlar. Maksatları sadece kendi hasis menfaatlerinin teminidir. Müellif bunları *Kıssa-hân*'lara yani halk hikayecilerine benzetiyor.

2— Zahir ilmine layıkıyla vâkıf, ciddî vâizler.

3— Asıl müzekkirler, yani zâhir ve bâtın ilmine vâkıf şeyhler.

Bu tasnifin manevî-ahlâkî bir tasnif olduğu meydandadır ve müzekkir denince bunlardan büyük bir kısmının birinci sınıfa mensup olduğunu asla unutmamalıdır. Nitekim *Kâbûs-nâme*'de bahsedilen müzekkirler de bilhassa bu birinci sınıfa mensup olanlardır. XIV. asır sonunda yazdığı *Kenzü'l-küberâ* adlı eserini *Mirsâdü'l-'ibâd*'dan hulasaten tercüme suretiyle vücuda getiren Şeyhoğlu Mustafa'nın bu eserinde de aynı tafsilâta tesadüf olunur (Bu eser ve muharriri hakkında *İslâm Ansiklopedisi'*ne yazmış olduğumuz "Osmanlı Edebiyatı" makalesine, XIV. asır, bakınız. *Mirsâdü'l-'ibâd*, Tahran 1352 Hicri, s. 281-284J. İbn Battûta, Lâdik'teki bir vâizden bahsederken müzekkir ıstılahını vâiz müteradifi olarak kullanıyor (*Türkçe tercüme*, C. 1, s. 319). Bu verdiğimiz izahat, Anadolu camilerindeki mu'arrif'lerin asıl vaizlerden ziyade, bu birinci sınıf müzekkir'lere benzediğini açıkça göstermektedir.

V.

Yukarıdan beri verdiğimiz bütün bu malûmata dayanarak, mu'arrif ıstılahının mahiyeti ve semantik tahavvülleri hakkında şöyle bir neticeye varabiliriz: Mu'arrif'ler, X. asır sonlarından beri iptida bir nevi müzekkir, vâiz gibi camilerde, mescitlerde hizmet eden bir sınıftı.Büyüklerin toplantılarında, bazı dinî merasimde, cenaze meclislerinde de onlar bulunurdu. Bu tabirler uzun müddet birbiriyle müteradif gibi kullanıldı. Fakat XIII. asırdan sonra yavaş yavaş mu'arrif ve müzekkir'lerin vazifeleri ayrıldı. Her mu'arrif ve müzekkir, bir nevi avam vâizi idi.Fakat her vâiz mu'arrif veya müzekkir değildi. Müzekkir veya mu'arrif, güzel sesli, musikiye ve edebiyata vâkıf, devirlerinin siyasi temayüllerine hizmet eden, şahsî maksatlarla halkı tahrik edebilen, onların zevkine ve seviyesine göre lakırdı söyleyen, din ilimlerinde yalnız sathî malûmatları olan adamlardı ve bundan dolayı yalnız camide değil, içtimaî hayatın sair bazı sahalarında da rolleri vardı. Anadolu'da bilhassa XIV. asırda onların vazifeleri taayyün etti: Cuma günleri camide ta'rifât söylemek ve bu vazife, sonraki asırlarda da Osmanlı İmparatorluğu'nda aynı suretle devam etti. İran'da da XIV. asırda mu'arrif ve onunla müradif olan müzekkir ile vâizin vazifeleri ayrıldı. *'Ubeyd-i Zâkânî Latâifi*'nde bunlar birbirinden sarahaten ayrılmıştır.Müzekkir ıstılahı yavaş yavaş mevkiini mu'arrif ıstılahına terk etti. Safevîler devrindeki ordu mu'arrifi, bir nevi avam vaizidir. Fakat asıl vâiz ile cenaze meclislerindeki mu'arrif vazife ve isimleri tamamıyla ayrılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise mu'arrifin bu son vazifesi, daha XV. asırda kalkmıştır. İşte bu küçük tetkik ile Osmanlı vakıf vesikalarında daima geçen mu'arrif ıstılahının mahiyeti lâyıkıyla anlaşılmıştır ümidindeyiz.

II. RİBÂT*

I- Ribât kelimesi, yalnız vakfa ait vesikalarda yani sadece vakfiyelerde ve kitabelerde değil, Ortaçağ İslâm tarihine ait bütün kaynaklarda daima tesadüf edilen bir ıstılahdır. İspanya ve Şimalî Afrika'da gördüğümüz en eski siyasî teşekküllerden başlayarak Mısır, Irak, Anadolu, İran, Afganistan ve Mâveranünnehir sahalarındaki İslâm ve Türk devletlerine ait bütün kaynaklarda bu tabire daima tesadüf olunur. Uzun asırlardanberi bütün İslâm memleketlerine yayılmış olan bu kadar mühim bir ıstılahın, İslâm tarihiyle ve arkeolojisiyle uğraşan âlimler tarafından tetkik edilmemesi imkânsızdı. Bu ıstılahın Şimalî Afrika veİspanya'daki ehemmiyeti, bu saha ile uğraşan müsteşrik ve âlimleri bu mesele üzerinde epey zamandanberi meşgul etti. İptida E. Quatremère ve Dozy'den başlayarak G. Marçais, Jaime Oliver Asín, H. Basset etH.Terrasse ve daha başkaları bu hususta mühim tetkiklerde bulundular. Bunlar arasında en mühim ve toplu tetkik olarak, Georges Maroçais'nin 1925'te Paris'te neşredilen *Melanges Reni Basset* adlı makaleler mecmuasının ikinci cildindeki (s. 395-430)"*Berberistan'daki Ribâtlar Hakkında Not"* adlı tetkikini gösterebiliriz. Bu kıymetli Fransız müsteşrik ve tarihçisi, 1936'da *İslâm Ansiklopedisi*'nde çıkan "Ribât" makalesinde de, bu mesele hakkındaki tetkiklerinin neticesini, kısa ve fakat açık ve mükemmel bir surette göstermiş ve buna ait bibliyografik malumat da vermiştir.

II. G. Marçais'nin bu güzel hülâsası, ribât müessesesinin menşe ve mahiyetini, buna benzeyen Bizans müesseseleriyle alakasını, İslâm âleminin başka yerlerinde meselâ Suriye ve Mâverâünnehir'de ribâtların mevcudiyetini, ribât'ın askerî ve dinî hüviyetini, muhtelif zaman ve mekanlarda ribâtların ne şekle girdiğini, buralardaki murâbıt (yani mücahid, gazi)lerin hayat tarzlarını, ribât'ın mimarî hususiyetlerini etraflı bir surette anlatmaktadır. Fakat, Şark İslâm dünyası memleketleri için, yalnız IX-X. asır Arap coğrafyacılarıyla. *İbn Hallikân, İbn Cübeyr, İbnü'ş-şıhna*'dan istifade eden G. Marçais, İran ve Türkistan'daki ribâtlar meselesini hemen tamamıyla ihmal etmiş gibidir. Hâlbuki W. Barthold, 1927'de neşrettiği *Türkistan Medeniyeti Tarihi* adlı eserinde (ikinci fasıl, İslâmiyet devrinde Türkistan) bu hususta kısa olmakla beraber faydalı malûmat vermişti. G. Marçais, Rusçadan başka bir dile çevrilmemiş olan bu eserden istifade etmediği gibi, Johs. Pedersen'in 1931'de *İslâm Ansiklopedisi*'nde çıkan "Masdjid" makalesinde *ribât* ile *hânikâh*, *zâviye* kelimeleri arasındaki farklara dair verilen izahata da dikkat etmemiştir. Ancak, hemen şunu da ilave edelim ki, Pedersen'in istifade ettiği kaynaklar çok mahdutolduğu gibi, Barthold'un sadece Türkistan ribâtları hakkında verdiği malûmat da, küçük bir hülâsadan başka birşey değildir ve G. Marçais'nin Mağrib ribâtları hakkındaki hülâsasıyla karşılaştırılacak olursa, oldukça iptidaî

* Vakıflar Dergisi, Sayı II/1942, s. 267,278.

bir mahiyette kalır. Biz bu küçük yazımızda, ribât hakkındaki bütün bu araştırmaların neticelerinden istifade ettiğimiz gibi, bunlarda nedense istifade edilmemiş olan bazı âlimlerin fikirlerinden de ayrıca istifade ettik ve en ziyade Yakın Şark memleketlerine, İran ve Türkistan'a aitolup da W. Barthold'un istifade etmediği birtakım tarihî kaynaklarda bulduğumuz malzemeyi kullandık.İşte bu bakımdan, bu küçük yazı, ribât meselesi hakkında şimdiye kadar yapılan tetkiklerin neticelerini toplayan bir hülâsa olmaktan çıkmış, Şark İslâm dünyasındaki ribâtlar hakkında yeni ve oldukça zengin malûmat veren bir *contribution* mahiyetini de almıştır. Mamafih, tarihî bir ıstılahın izahı maksadıyla yazılan bu küçük tetkikin geniş bir monografi mahiyeti almaması için, hattabazı lüzumlu yerlerde bile fazla malûmat vermekten kaçınılmış, arkeolojik tafsilât hemen tamam ile ihmâl edilmiş, sadece, kendi araştırmalarımız neticelerinin izahına veribât kelimesinin türlü zaman ve mekânlarda ifade ettiği mefhumun tahliline çalışılmıştır. Ancak, verdiğimiz bibliyografya malumatı sayesinde, bu meselenin türlü cepheleri hakkında daha geniş malûmat edinmek kabil olduğunu da söyleyelim.

III. Arapça RBT (Arapça kelime) kökünden gelen ribât kelimesine *Kur'ân'*da (VIII, 62.) tesadüf edilmektedir.Orada(Arapça kelime)şeklinde bulunan bu kelimenin "kâfirlerle cihada hazır bulunan süvarilerin atlarını bağlayacak yer" manasında kullanıldığı görülüyor. Buna göre, bu müessesenin daha menşeinde Müslümanlıktakicihâdyani din harbi vazifesiyle alâkalı yani dinî-askerî mahiyette bir müessese olduğu görülmektedir. G. Marçais bu müessesenin tamamıyla İslâmî mahiyette olduğunu söylemekle beraber, Bizans İmparatorluğu devrinde de "içinde rahiplerinoturduğu böyle müstahkem dinî mevkilere" tesadüf edildiğini ilave ediyor ve Procope'nin bahsettiği Kartaca'da denize yakın bir yerdeki *Mandrakion* adlı keşişhaneyi hatırlatıyor. Mamafih buradaki rahiplerin askerî bir vazife gördükleri çok şüphelidir. Hâlbuki ribâtlar umumiyetle hudutlarda, stratejik ehemmiyeti olan başlıca yerlerde kurulmuş müstahkem mevkilerdir ki, bilhassa ilk zamanlarda, cihâd için gelen gönüllülerburada toplanırlar.Düşman hücumu karşısında, müdafaasız yerlerde yaşayan civar halkı buralara gelip barınırlar. Tıpkı Bizans hudutlarındaki küçük müstahkem mevkiler gibi, İslâmribâtları da bir müdafaa duvarıyla çevrilmiş, binaları, anbarları, ahırları ve bir tarassut ve işaret kulesini ihtiva eden ve içinde bir mescit ile bir hamam da bulunan bir birliktir.Mevkilerinin ehemmiyetine göre bunlar muhtelif büyüklükte olurlar ve hudutlar üzerinde bir müdafaa silsilesi halinde devam ederler. İlk zamanlarda ribâtların daimî muhafız kuvvetleri gönüllülerden ibaretti.Sonraları İslâm devletlerinin teşkilâtı büyüyüp kuvvetlendikten sonra, buralara muntazam askerî kıtalar yerleştirilmeğe başlanmış ve harp zamanlarında ayrıca gönüllüler de eskisi gibi buralarda toplanmağa devam etmişlerdir. Stratejik mevkilerinin ehemmiyeti dolayısıyla bazıribâtların,

devlet teşkilâtının kuvvetlendiği sonraki zamanlarda âdeta büyükçe bir şehir haline geldiği görülüyorsa da, ilk asırlardaki ribâtların daha ziyade küçük mikyasta bir müstahkem mevki olduğu söylenebilir. Yalnız Mâverâünnehir'de 10.000 ribât bulunduğu hakkında İbn Hâllikân'ın ifadesini ve eski coğrafyacıların ribâtların çokluğu hakkındaki kayıtlarını, ancak bu suretle izah edebiliriz. Akdenizin şark ve cenup kıyılarındaki İslâm memleketlerinde ve Endülüs'te bütün sahil boyunca ribâtlar bulunduğu gibi, kara hudutları da aynı suretle ribâtlarla muhafaza edilmekte idi. Bu ribâtların içinde veya dışında bulunan ateş kuleleri vasıtasıyla düşmanın herhangi bir hareketi derhal bütün İslâm memleketlerine bildiriliyordu. *İskenderiye'*den *Ceuta*'ya kadar bir gecede bu kuleler vasıtasıyla haber verilebildiği hakkındaki ifade biraz mübalâğalı olsa bile, böyle bir "süratli haberleşme sistemi"nin mevcudiyeti muhakkaktır. KâşgârlıMahmud'un ifadesi, beşinci asırda İslâm dünyasının Uzak Şark hudut bekçisi demek olan Karahanlılarda da bu ateş kulelerinin bulunduğunu anlatmaktadır. Bu umumî izah, ribât müessesesinin ilk asırlardaki dinî-askerî mahiyetini aydınlatmağa kâfidir.

IV. Şimalî Afrika (Mağrib) ve Endülüs sahasındaki ribâtlar hakkında başlıca mehazımız olan G. Marçaise'ye göreAfrika'da Tunus sahilinde *Munastır*'da ilk ribâtı Abbâsî valisi Harthama b. A'yân (179 H./795 M.) kurmuştur. Hâlbuki XVI. asır Osmanlı müelliflerinden Sigetvarlı Alâeddin Ali Dede, *Târih-i-Hulefâ*'dan naklen, ilk ribâtın'Ukba b. Nâfi' tarafından Ömer'in halifeliği zamanında kurulduğunu söylemektedir (*Muhâdaratu'l-evâ'il*, Bulak 1300, s. 143). IX. asırda ribâtların çoğaldığını görüyoruz: Aglebîlerbütün şark sahili boyunca *Mahraslar* yapmak suretiyle kuvvetli bir müdafaa sistemi kurdular. *Monastir*'den sonra Ağlebîler'in (206 H./821 M.) de kurdukları *Sousse* ribâtı daha büyük bir ehemmiyet kazandı veSicilya'yı fetheden İslâm ordusu oradan yola çıktı. İslâmların Afrikiye vilayetinin doğrudan doğruya Bizans tehdidinde bulunan yahut deniz aşırı hareketlere bir istinat noktası teşkil eden şark kıyılarına nispetle, Berberistan'ın diğer kısımları daha az ve daha zayıf ribâtlara malikti. Yalnız Mağrib-iAksâ'da Nakûr ve Arzila'da Normand korsanlarının akınlarına, Sale'de ise Bargavatabâtınîleriyle mücadeleyi kolaylaştırmak için ribâtlar vücuda getirilmişti.

İslâmın ilk asırlarında, bilhassa daimî bir cihâd sahası olan yerlerde ne gibi psikolojik hususiyetlerin hâkim olduğu kolayca tahmin olunabilir. Bundan dolayı, servet sahiblerinin bu gibi küçük ribâtlar yaptıklarını, yahut mevcutribâtların müdafaa kudretini arttıracak hayırlı tesislerde bulunduklarını, birçok dindarların cihâd farzını yerine getirmek için hudutlara koşarak ribâtlarda muvakkat veya daimî surette yerleştiklerini görüyoruz. Ribâtlarda yaşadıkları için *murâbıt* adını alan bu gaziler, umumiyetle gönüllülerden iba-

retti.Birçokları, muayyen bir zaman bu cihâd vazifesini gördükten sonra, ana yurtlarına dönüyorlardı. Düşman hücumu karşısında ateşkuleleriyle uzaklara haber verildiği gibi, civardaki ahaliye de davullarla tehlike işareti veriliyor ve herkes ribât'ta toplanarak müdafaa tanzim olunuyordu. Daha sonraları ribâtlarda -en geç XVI. asırdan başlayarak- devletten tahsisat alan daimî bir muhafız kuvveti bulunduğu ve gönüllülerin bunlara yardımcı kuvvet olarak iltihak ettiği malumdur.

G.Marçais, ribâtların mimarî bakımından nasıl bir yapı sistemi teşkil ettiği hakkında, gerek yukarıda bahsettiğimiz yazılarında gerek *Manuel d'Art musulman* (I, 45-46)adlı eserinde izahat vermektedir: Sonradan yapılan birçok büyük inşaat ile eski mahiyetini kaybetmiş ve müstahkem bir şehir haline girmiş olan Monastir ribâtından ziyade (*İslâm Ansiklopedisi*'nde yine aynı müellif tarafından yazılmış olan bu maddeye bakınız), *Sousse* ribâtının, müessesenin eski karakterini daha açık olarak gösterdiğini söylemektedir. Ribâtlar XI-XII. asırlarda bilhassa Hıristiyan İspanya ile daimî harp halinde bulunan yani cihâd ananesini devam ettiren Uzak Magrib sahasında askerî mahiyetlerini muhafaza etmekte idiler. Aşağı Senegal'in bir adasında kurulan bir ribât, *Lamtûna*Berberîleri'nin büyük bir devletine esas olmuş ve bu devlet, menşeinin hatırasını saklıyan Murâbitûn (yani Murâbitler devleti) adını almıştır ki, garb tarihçileri bu ismi tahrif ederek *Almoravides* şekline sokmuşlardır. Hemen hemen cihâd şeklini almış bir mücadeleden sonra bu devletin yerine geçen *Murahiddîn* (garb tarihçilerindeki bozulmuş şeklile *Almohades*) devleti de yine menşeini ribâtlardan almıştır. Bunlara aitolarak *Tâzâ Ribâtı* ile *Ribâtü'l-feth'i* sayabiliriz ki, bu sonuncunun adını, Rabat şehri hâlâ saklamaktadır. İspanya'ya geçen İslâm orduları burada toplanırdı.

XIV. asırda Mağribde Hıristiyanların akınlarına mâni olmak için kıyılarda *Mahras* yani müdafaa mevkileri ve işaret kuleleri yapılmağa devam ediliyor ve bunlara yine eskisi gibi ribât adı veriliyordu. Lâkin, gönüllü mücahidler değil tahsisatlı muhafızlar tarafından müdafaa edilen bu mevkiler, mahiyetleri itibariyle eski ribâtlardan çok farklıydı. Maamafıh XVI. asırda bile Mağrib'de *Asfi* ribâtının Portekizlilere karşı mücadelede mühim bir rol oynadığını görüyoruz. Şarktan gelerek XI-XII. asırlarda bütün Berber memleketlerini kaplıyan derviş-lik cereyanının tesiri altında, ribât kelimesinin artık başka bir mana aldığı göze çarpıyor. Ribât, artık bir şeyhin yahut bir şeyhe mensup mezarın etrafında toplanmış dervişlerden mürekkep bir zümrenin yaşadığı bir yer yani bir zaviye, bir tekkedir. Mağribdeki *Merîni* sülâlesinden Ebu'l-Hasan'ın vak'anüvisi İbn Marzuk, efendisinin yaptırmış olduğu zaviyelerden bahsederken, Farsça *hânakâh* kelimesinin ribât mânasına geldiğini kaydederek, dervişlerin ıstılahına göre ribâtın cihâda ve hudut muhafazasına mahsus bir müessese ol-

duğunu, sûfîlere göre ise zikir ve ibadete mahsus tekkeye bu ad verildiğini söylüyor. Herhalde bu müellifin zamanında ribât kelimesinin daha ziyade bu son manada kullanıldığı anlaşılmaktadır. *Telemsèn* civarında meşhur sufi Sîdî Ebû Medyen'in kabri etrafındaki müesseselere *Ribâtu'l-'ubbâd* adı veriliyordu. C. Marçais bunu teyit eden daha birtakım misaller getiriyor. Mana tekâmülünün bu hususiyetini aynı suretle *murâbit*kelimesinde de görüyoruz: Eskiden, "ribâtda oturan gönüllü mücâhid, gazi" mânasına gelen bu kelime, sonradan, "derviş, sûfi, velî" manalarında kullanılmağa başlanmıştı.

Garb İslâm dünyasında son cihâd sahası olan Endülüs'te, hudut boylarında ribâtlar tesis edilmiş olduğu tahmin edilebilir. Müslüman İspanya'nın askerî mimarîsi hakkında F. Hernandez ve H. Terrassee taraflarında yapılmakta olan kıymetli araştırmaların neticesine kadar bu hususta kat'î birşey söylemek kabil olmayacaktır. Endülüs tarihçilerinden Makkârî'ye göre ribât daha ziyade Hıristiyanlara karşı yapılan müdafaa harblerinde kullanılmaktadır. J. Oliver Asín İspanyolcaya *rebato* şeklinde geçen bu kelimenin "İslâm taktiğine göre bir süvari müfrezesi tarafından yapılan baskın" manasına geldiğini söylüyor. Mamafih *ribat* kelimesi eski manasını kaybettikten sonra, yine onunla alakalı bir kelime, *râbıta* kelimesi bu sahada çok yaşamıştır.İspanya toponimisinde *Râpita, Râvita, Râbida* gibi şekiller altında hâlâ hatırasını saklıyan bu kelime, Berberistan'da da malûmdur ve bununla "kendi mensubları ve adamlarıyla beraber inzivaya çekilip yaşıyan bir velînin oturduğu yer"yanionunzaviyesi, tekkesi ifade olunur. Biraz aşağıda, Şark İslâm âlemindeki ribâtlardan bahsederken etrafıyla anlatacağımız veçhile, menşeinde askerî-dinî mahiyette ve cihâd mefhumuyla alakalı bir müessese olan ribat, İslâm dünyasındaki bu fütûhatçı cihâd ruhu zayıfladıktan ve tasavvuf cereyanı muayyen tarikatler şeklinde umumî hayatta faal bir rol oynamağa başladıktan sonra, dervişlerin zikir ve ibadetle meşgul oldukları yer yani tekke, zaviye, hânakâh manasını ifade etmeğe başlamıştır. Şark İslâm âlemindeki safhalarını biraz etraflı bir surette anlatacağımız bu semantik tekâmülün, esas itibariyle Şimalî Afrika ve İspanya İslâm memleketlerindekinden pek az farklı olduğunu göreceğiz.

V. Şark İslâm dünyasındaki ribâtlar hakkında İslâm kaynaklarında oldukça zengin mâlûmata tesadüf edilmekle beraber, bu mesele hakkında henüz hiçbir ciddî tetkik yapılmamıştır. Barthold'un Türkistan ribâtları hakkındakı birkaç sahifesi, müstakil bir araştırma sayılabilmekten çok uzaktır. Bizim şimdi vereceğimiz izahat, bu kelimenin mahiyetini ve semantik tekâmülünü anlatmak bakımından kâfi derecede malzemeye dayanmakta ise de Suriye, Filistin, Mezopotamya, İran, Mâverâünnehir ve daha sair Şark İslâm memleketlerindeki ribâtlar hakkında bütün tarihî kaynaklardaki malumattan istifade edilerek yazılmış müstakil bir monografi olmak iddiasında değildir. Yalnız, bu

küçük yazının çerçevesi içinde, ribât müessesesinin tekâmül safhaları -bugüne kadar bilindiğinden daha vazıh bir surette- gösterildiği gibi, ayrıca, İslâm medeniyeti tarihinin şimdiye kadar hiç göze çarpmamış bazı esaslı meseleleri de tebâruz ettirilmiştir.

Şarktaki İslâm fütuhatı neticesinde Araplar Mezopotamya, İran, Mâverâünnehir sahalarını elde ettikten sonra, buraları hâkimiyetleri altında tutabilmek için epey uzun müddet uğraşmağa mecbur kaldılar. *Sâsânî* ve *Garbî Tukyü* imparatorlukları ortadan kaldıktan sonra Şark'ta kendilerine karşı koyabilecek büyük bir siyasî kuvvet kalmamıştı. VIII. asırdan sonra, artık Çin'in Mâverâünnehir işlerine karışabilecek bir vaziyette bulunmadığını biliyoruz. Garp'ta kuvvetli Bizans İmparatorluğu bir tarafa bırakılacak olursa, İslâm devleti hudutlarını ciddî surette tehdit edebilecek hiçbir siyasî teşekkül yoktu. İslâm Halifeliğinin Bizans hududlarında vücuda getirdiği askerî teşkilattan bahsetmek, mevzuumuzun dışındadır. Lâkin, henüz İslâmiyet dairesine yeni girmiş, Müslümanlığı ya sathî bir şekilde kabul etmiş veya henüz etmemiş olan İran ve Mâverâünnehir sahalarında iç müdafaa tertibatına lüzum vardı. Stratejik ve iktisadî ehemmiyeti olan münâkale yollarını korumak, İslâm sahası dışındaki steplerden veya dağlardan gelecek çapulları ve akınları önlemek, dahilî isyanlara meydan vermemek veya bunları kolayca bastırmak için, yavaş yavaş, gerek İslâm sahası içinde gerek hudutlarda bir müdafaa sistemi vücude getirildi. Askerî ve iktisadî bakımlardan çok mühim olan büyük şehirlere veya onlara hâkim stratejik mevkilere daha ilk zamanlarda muhtelif Arab kabilelerine mensub zümreler getirilip yerleştirildi. İşte ribât, bu suretle vücuda getirilen müstahkem müdafaa mevkilerine verilen umumî isimdir ki, Şimalî Afrika'da da bu ıstılahın aynı manada kullanıldığını biraz evvel söylemiştik.

*Merv'*de ve *Semerkand*'da daha VIII. asırda ribâtlar yapıldığını bildiğimiz gibi, yine bu asırda Abbasî İmparatorluğu'nun Horasan ve Mâverâünnehir'deribâtlar inşasına büyük ehemmiyet verdiği ve Horasan valiliğinde bulunan Fadl b. Yahya'nın mescidler ve ribâtlar yaptırmakla şöhret kazandığı da malûmdur (Barthold, *Türkistan Medeniyeti Tarihi*, fasıl 11). Hârûn Reşîd devrinde, hudutlarda mühim müdafaa teşkilâtı vücuda getirildiğini Nizâmü'l-mülk söyler (*Siyâsetnâme*, s. 102). Elimizdeki tarihî ve coğrafî kaynaklar, daha VIII. asırdan başlayarak, IX.-X. asırlarda yaniİran ve Mâverâünnehir'de birtakım yerli sülâlelerin hâkimiyeti başladıktan sonra da ribâtların eskisinden daha büyük bir hızla arttığını gösteriyor. Meselâ Mukaddesi, *Âbiverd, Nesâ, Serahs* ribâtlarından bahsettiği gibi (*Kitâbu'l-ekâlîm*, s. 25, 27, 46), İstahrî de kâfirler diyarı olan Gor hududundaki *Ribât-Karvân'*ı zikretmektedir (s. 272; W. Minorsky'nin *Hudûdü'l'-âlem* tercümesi endeksine bakınız). Bilhassa Sem'ânî Nahşeb karyelerinden Kâsende (219 Hicrî) de bir ribât yapıldığını bildiriyor (*Kitâbu'l-ensâb*, s. 471 b). Yine aynı müellif, Tâhirîler'den

Abdullah b. Tâhir'in Horasan hududunda *Şehriştane*' de bir ribât yaptırdığını zikrediyor (*aynı eser*, s. 241 b). Saffârî hükümdarı 'Amr b. el-Leyth'in yaptığı dinî hizmetlerden bahsedilirken, beş yüz tane cuma namazı kılınan cami ve bin tane ribât yaptırdığı zikredilir (*Târih-i-Sîstân*, Tahran 1314, s. 268).

Maamafih daha bundan evvel, yani VIII.asrın ortalarından evvel, bilhassa hudut mıntakalarında ribâtların çoğalmış olduğunu biliyoruz: Bozkır mıntakalarına hudutolan büyük merkezlerde, göçebe Türk kabilelerinin hücumlarına mâniolmak maksadıyla birçok ribâtlar yapılıyordu. Buhârâ civarındaki *Nûr* (veya *Nûr-ıBuhârâ*) kasabasında birçok ribâtlar vardı ki, buralarda ilk İslâm ordularıyla gelen ve tâbiîn tabakasına mensub olan birçok mücâhidlerin kabirlerine tesadüf ediliyordu (Nerşahî, *Târîh-i- Bûhâra*, s. 13), Buhârâ- Sogd yolunda büyük ve zengin bir ticaret merkezi olan ve göçebe akınlarına maruz bulunan Beykent şehrinde, daha (240 H./854-55 M.) yılından evvel 1000'den ziyade yani Buhârâ köylerinin sayısınca ribât bulunduğu rivayet edilir.Her köy, burada kendine mahsus birer ribât yaptırmıştı.Bu ribâtlardan her birinde oturan gazilerin maişeti, mensub olduğu köy tarafından temin edilirdi.Kışın, bozkırlarda yaşıyan göçebe Türk kabilelerinin akın zamanı olduğu cihetle, buribâtlara bütün köylerden gelip toplanan gaziler onlarla harp ederler; harpten dönünce kendilerine aitribâtlarda yaşarlardı (*aynı eser*, 16). X. asır sonunda coğrafyacı Mukaddesi (veya Makdîsî)'nin bazılarını harap bir hâlde görmüş olduğu bu bine yakın ribâtların, bütün Beykent şehri gibi, az zamanda harapolduğunu, XII. asırda burayı gezen Sem'ânî'nin ifadesinden öğreniyoruz.O, bu şehir harabelerinde yalnız bazı Türkmenlere tesadüf etmiş ve burada evvelce üç bine yakın ribât bulunduğunu işitmiş ve harabelerini görmüştü (*aynı eser*, s. 100 a).

Sem'ânî'nin bu kaydını daha 1898'de neşrettiği *Moğollar Devrinde Türkistan* adlı eserine ait metinler arasına almış olan Barthold, bu ribâtların hafızlara yani Kur'ân ezberleyicilere aitolduğunu yazmaktadır. Sem'ânî'nin basılmış nüshasında(Arapça kelime)şeklinde olan bu kelimeyi Barthold(Arapça kelime) şeklinde yazmış ve tercümesini buna göre yapmışsa da, bunda bir istinsah hatası olduğunu ve bu kelimenin(Arapça kelime)tarzında tashihi icap ettiğini kuvvetle tahmin ediyorum.Umûmiyetle ribâtlara ve ayrıca Beykent şehrine ait bütün tarihî kaynaklar, bence, böyle bir tashihin zarurî olduğunu göstermektedir. Sem'ânî'nin, yine aynı eserinde ribât hakkında verip Barthold tarafından neşredilen tarifi de, bu mütalaamızı büsbütün kuvvetlendiriyor. Sem'ânî burada ribâtların, atlı gazilere mahsus bir mevzi olduğunu açıkça söylemiş ve asla hafızlardan bahsetmemiştir. Elimizde başka hiçbir delil olmasa bile yalnız aynı metnin ihtiva ettiği bu ikinci tarifbizim tashihimizi haklı göstermeğe kâfidir (*aynı eser*, s. 247 b; Sem'ânî burada *Ribâtî* lâkabıyla tanınmış bazı din âlimlerinden de bahsetmektedir).

IX-X. asırlarda Sâmânîler ve Gaznevîler zamanında yeniden askerî mâhiyette ribâtlar tesisine yahuteski ribâtların tamir ve ihyasına devam edildiğini gösteren birçok kayıtlar vardır: (311 H.)'de Sîstân'da *Ribât-ı Rabî*'den bahsedilmektedir (*Târih-iSîstân*, s. 310).Bu devir ricâlinden Kara Tekin'in *İspîcâp'*da bir ribât yaptırdığını ve sonra orada defnedildiğini İbnü'l-Esîr söyler (*el-Kâmil*, C. VIII, s. 65-66). Buhârâ şehrinde Semerkand kapısı içindeİsmâîl-i Sâmânî'nin bir ribât yaptırmış olduğu fakat sonradan bunun harabesinin bile kalmadığı Nerşahî'de zikredilir (*Târih-iBuhârâ*, s. 13).

Gaznevîler devrine ait kaynaklarda da Ribâtlardan sık sık bahsedildiğini görüyoruz, (meselâ *Beyhakî*, Tahran tab'ı, s. 123). Nizâmî-i 'Arûzî meşhur şair Ferruhî'nin hayatından bahsederken, Çaganiyân'daki eski bir ribâttan bahseder (*Çahar Makale*, s. 40). Mahmud Gaznevî'nin Tûs valisi Arslan Câzib, Seng-i-Bust'da Nişâbur-Merv ve Tûs-Herat yollarının kavuştuğu noktada bir ribât yaptırmış ve vefatında oraya gömülmüştü (*Râhatu's-sudûr*, s. 92). Bu ribâtın XV. asırda Ali Şîr Nevaî tarafından tamir ettirildiğini ilave edelim (*DevletşahTezkiresi*, s. 176). Şair Firdevsî'nin kızı, babasının ölümünden sonra Mahmud'un *Şehnâme câizesi*olarak gönderdiği parayı almaktan istinkâf edince, Mahmud bu paranın Ebu Bekr Muhammed b. İshak-ıKerrâmî'ye verilmesini ve bununla Tûs hududunda Nîşâbûr ve Merv yolundaki Çâhe ribâtının tamir edilmesini emretmişti (Çahar Makale, s. 51). Nizâmü'l-mülk, Mahmud Gaznevî devrine ait bir hikâyesinde, Rey-Isfahan yolu üzerindeki Deyr-Geçin (Arapçası: Deyrü'l-cass) ribâtında bir kervanın soyulmasından bahseder (*Siyâsetnâme*, bab X).

VI. Ribât ıstılahının XI. asırdan başlayarak nasıl bir tekâmül geçirdiğini ve ne gibi manalar ifade ettiğini tetkike geçmeden evvel, VIII-XI. asırlar esnasında ribât tabirinden ne anlaşıldığını biraz araştıralım. Müverrih Gardizî'nin Sâmânî hükümdarı Ahmed b. İsmâil devrine yani IX. asrın son yıllarına ait bir rivayeti çok dikkate lâyıktır.Ordu efradına maaşlarını dağılan teşkilâtın âmiri bulunan 'Arız Ebu'l-Hasan Ali ordudaki eski ve tecrübeli bir askere her nedense kızarak: "artık ihtiyarladığını, bundan sonra işe yaramayacağını, binaenaleyh bir ribâta çekilipoturması lâzımgeldiğini" söylüyor (*Zeynü'l-ahbâr*, Berlin 1928, s. 23-24). Demek oluyor ki, o devirde ribâtlarda yalnız genç mücâhidler değil, artık harplere iştirak edemeyecek ihtiyar gaziler de vardı ve bunlar buralara çekilerek şüphesiz, ibadet ve taatle iştigal ediyorlardı. W. Barthold tarafından yukarıda bahsettiğimiz metinler arasında neşredilen diğer bir rivayet de çok ehemmiyetlidir. IX. asır başlarında Semerkand'da yaşıyan meşhur kelâm âlimi Abu Mansûr Mâtürîdî ile muasır filozof Ebu'l-Kâsım Hakîm-i Semerkandî, oradaki *Ribât-ı-Gâziyan*'da kelâm ve hikmet okutuyorlardı. O sıralarda Semerkand'da Mu'tezile ve Kerrâmiye mezhepleri mensubları ve Şiîler pek çoğalmıştı. Şehirde bu ilk iki mezhep mensublarına aiton yedi medrese vardı.

Ebû Mansûr ve Hakîm-iSemerkandî, onlarla her zaman mübahase ediyorlar, lâkin bir türlü galip gelemiyorlardı. Nihayet bir gün bunlar Ribât-ıGâziyân'da Hızır Peygambere rastgeldiler. Onun duasıyla kelâm ve hikmet meselelerini lâyıkıyla öğrendiler.Muhaliflerini mağlup ettiler ve böylece Semerkand'da ehl-i sünnet ve cemâat mezhebinin kuvvetlenmesine hizmet ettiler (*Barthold metinleri*, s. 50). İmâm Mâtürîdî'nin Semerkand'da (339 H./944 M.)'de öldüğünü düşünürsek, herhalde onun gençliğine aitolan bu rivayetin X. asrın ilk yarısına aitolması icap eder.

Bu rivayetten çıkarılacak netice şudur: Büyük merkezlerde, vaktiyle sırf mücâhidlere mahsus olarak yapılan ribâtlarda, artık İslâm ilimleriyle uğraşan gençler de vardır ve buralarda din ilimlerine ait müzakerelerde, mübahaselerde bulunulur.Bunların ihtiyaç hâlinde şehrin müdafaası için askerî bir kuvvet olarak kullanıldığı da tabiîdir. Biraz evvel, ribâtlarda yaşadıkları için *Ribâtî* lâkabını alan birtakım âlimlerin Sem'âni tarafından zikredildiğini söylemiştik ki, bu da fikrimizi teyit eden bir delildir. Mamafih bu hâdiseden, "artık Ribâtların askerî bir maksatla değil, sırf dinî bir hizmet için yapılmağa başlandığı" neticesini çıkarmak, doğru olmaz. Mervli Abdulah b. Mübârek'in orada biri fakihlere biri de hadîsçilere mahsus iki ribât yaptırmış olması da bu müesseselerde cihâd fikrinin büsbütün kaybolduğu tarzında tefsir olunmamalıdır.Çünkü kendisi de hem âlim, hem mücâhid sıfatlarını taşıyordu. Mahmud Gaznevî'nin Gaznevîler tarafından himaye edilen Kerrâmiye taifesinin reisi Ebû Bekr Muhammed b. İshak vasıtasıyla Tûs'da Çâhe ribâtını tamir ettirmesi, herhalde bu ribâtın ondan sonra Kerrâmîler'e mensup bir müessese haline gelmesini intaç etmiştir. Fakat hemen şunu ilave edelim ki, Kerrâmiler, cihadı yani İslâm dinini kılıçla yaymak ve Bâtınîleri de kılıçla ortadan kaldırmak prensibine çok büyük ehemmiyet veren mücadeleci bir dini zümre idi. Beluçlar, Gorlular, Afganlar, Hindliler gibi putperestlerle mütemâdi harblerde bulunan Gaznevî sülâlesinin bunları himaye etmesinin en büyük sebebini, Kerrâmiler'deki bu *mücâhid misyoner* ruhunda aramak lâzımdır. Mehmed'in babası İshâk'ın beş bin kâfiri müslüman ettiği rivayet olunur. Bunların Horasan, Mâverâünnehir, İran'da (hattâ Filistin ve Mısır'da) kurdukları muhtelif toplantı yerlerine, kaynaklarda umumiyetle -farsca bir kelime olan-*hânakâh* adı verilir.Lâkin dinî bir gaye takip etmekle beraber askerî karakterden yani cihâd ruhundan mahrum olmıyan ve milâdîX. asırda hatta IX. asrın son yarısında oldukça çoğalmış bulunan hânakâhlar hakkında *ribât* tâbirinin kullanıldığını da görüyoruz: Mahmud'un tamir ettirdiği *Çâhe ribâtı*, herhalde Kerrâmîler'e mahsus bir hânakâhdan başka bir şey değildi (bu zümre hakkında D. S. Margoliouht' un *İslâm Ansiklopedisi'*ndeki "Karrâmîya" maddesine bakınız. Mamafih, burada bu taifenin tarihi hakkında verilen malumat düzeltilmeğe ve tamamlanmağa muhtaçtır).

Ribât ıstılahının X. asırda artık *hânakâh* tabiriyle müteradif gibi kullanılması, oldukça umumîleşti. IX. asırdanbaşlayarak Şark İslâm dünyasının tâbi olduğu siyasî ve içtimaî şartlar, ilk İslâm ribâtlarının karakterini yavaş yavaş değiştirdiği cihetle, bu ıstılahın ifade ettiği mana da tabiatıyla genişlemişti. X. asır sonlarında ve XI. asrın ilk yarısında ribâtın hemen tamamıyla hânakâh müradifi olarak kullanıldığını görüyoruz. İran'ın Fars sahasında mühim bir ticaret merkezi olan Kâzerûn'da (325 H./963 M.)'de doğan büyük sûfî Ebû İshâk Kâzerûnî (ölümü 426 H./1034 M.) tarafından -galiba *Kerrâmiler* ve *Bâtınîler*'in haricî teşkilâtı taklit edilerek-o kurulan Kâzerûnîye (yahut*İshâkiye* veya *Mürşidîye*) tarikatinin, daha şeyhin hayatında tesis edilmiş altmış beş ribâtı vardı.Sonradan coğrafî sahasını çok genişleten ve tekkeleri pek çoğalan bu tarikata ait ilk kaynaklarda, bu tekkeler hakkında ekseriyetle *ribât* bâzan *hânakâh*-nadiren de *buk'a*- ıstılahı kullanılmaktadır. Şehirlerde, kasabalarda, köylerde bulunan bu Kâzerûnî müesseseleri, bazen tarikata mensup zenginler tarafından, bazen Şeyh'in yardımıyla kuruluyordu.Bazı dervişlerin kendi evlerini ribât hâline koyduklarını da biliyoruz. Kâzerûn'daki büyük dergâhda olduğu gibi, her taraftaki bütün bu Kâzerûnî ribâtlarında dervişlere, yolculara, gariplere yer ve yiyecek veriliyor, zikir meclisleri tertip ediliyordu. Mamafih, tıpkı Kerrâmîler'de olduğu gibi bu tarikatta daİslâmiyetin ilk asırlarındaki *cihâd rûhu* kuvvetle hâkimdi. Şeyh'in hayatında olduğu gibi ölümünden sonra da, her yıl Kâzerûn dergâhında mücâhid dervişlerden mürekkep bir gazi kafilesi tertip edilerek kâfirlerle harbe gönderilirdi. Bu bakımdan, mensupları arasında gâzilerin pek çok bulunduğu bu tarikatin hânakâhlarına *ribât* adı verilmesi pek tabiî görülmelidir. Kerrâmîler'in ribâtları gibi Kâzerûnîler'in ribâtları da, bu ıstılâhın ilk zamanlarda ifade ettiği "gönüllü mücâhidlerin toplandığı yer" mefhumuna büsbütün aykırı değildi. Haçlılara ve Bizanslılar'a karşı mühim birer harp sahası olan Mısır, Filistin ve Anadolu'da, Hind putperestlerine karşı mücadele eden İslâm ordularında, Kâzerûnî dervişlerine XI. asırdanberi daima tesadüf edilir (Bu tarikat hakkında benim *Der Islâm*, XIX'daki makaleme ve Alman Müsteşriklar Cemiyeti tarafından bastırılan *Firdevsü'l-mürşidiyye* adlı menâkıb mecmuasına bakınız). Bu ribâtlar, hemen umumiyetle, ribât müessislerinin veoraya mensup birtakım mücâhid-dervişlerin mezarlarını da ihtiva ediyordu.

VIII-XI. asırlar arasında İslâm dini İran ve Mâverâünnehir sahalarında lâyıkıyla kuvvetlenip yayıldıktan ve Türkler, Belûcler, Afganlar gibi ekseriyetle göçebe ve akıncı kabileler İslâm dairesine girdikten sonra, eskiden sadece askerî mahiyette olarak kurulmuş ribâtların, bu mahiyeti azçok saklamakla beraber, böyle dinî ve sûfiyâne bir hüviyet alması pek tabiî idi. Ribâtın sonradan aldığı bu şekil ile hânakâh denilen müessese arasında mahiyet itibarıyla hiçbir fark olmaması ve bu iki ıstılahın X-XI. asırlarda artık müteradif olarak kullanıl-

ması işte bundan dolayıdır. Büyük yollar üzerinde, bozkır veya dağ mıntakalarındaki tehlikeli yerlerde yolcuları ve kervanları barındıran ve koruyan ribâtlar ise, sonradan "kervansaray, han, menzil" gibi isimlerle adlanan hayır ve emniyet müesseselerinden başka birşey değildi. İran ve Maverâünnehir sahalarında kurulan oldukça sağlam teşkilâtlı yerli devletler, muntazam ordulara ve müstahkem mevkilerde daimî muhafaza kıtalarına sahipolmakla beraber, zaman zaman herhangi bir ihtiyaç karşısında, ribâtlarda, hânakâhlarda toplanan bu gönüllü mücahidlerin yani, gâzilerin yardımına müracaata mecbur kalıyorlardı. Mamafih sonraları, mesela Semerkand gibi artık hudutlardan uzaklaşmış büyük merkezlerde, bu unvan altında yalnız idealist dervişler yahut İslâm ilimlerini öğrenmekle meşgul talebe değil, her çeşit serseri ve karıştırıcı unsurlar da mevcut idi ki, çok defa dahilî karışıklıklara sebepoluyorlardı (bu hususu şimdilik *Les origines de L'empire ottoman*, Paris 1935 adlı kitabımızdaki hülâsaya ve *İslâm Ansiklopedisi* tercümesinde çıkan "alp" maddesine bakınız. İçtimaî tarihin bu mühim meselesi ve bilhassa İslâm devletlerinde hudut teşkilatı hakkında yakında geniş bir tetkik neşredeceğim). Bu izahattan sonra, ribât ıstılâhının ne gibi âmiller tesiriyle nasıl bir semantik tekâmüle uğradığı ve bunun, Şark İslâm dünyasınınVIII-XI. asırlar arasında geçirdiği maddî ve manevî tekâmülün safhalarını nasıl aksettirdiği en açık bir surette anlaşılmıştır sanırım.

VII. Büyük Selçukî İmparatorluğu'nun kuruluşu ve Yakın Şark'taki süratli inkişafı, ribât müessesesinin daha XI. asırdan evvel takibe başlamış olduğu tekâmül yolunu değiştirmedi. İdarî ve askeri müesseselerini süratle tanzim ederek, bir taraftan Gazneviler-Büveyhîler-Karahanlılar arasındaki mücadelelerle, diğer taraftan Şiî ve bâtınî unsurlarla Sünnîler (hattâ ayrıca Sünnî unsurlar) arasındaki ihtilaflarla zayıf düşen Şark İslâm dünyasına yeni bir nizam getiren Selçukîler zamanında yeni ribâtlar yapıldığını görüyoruz.Eskiden de olduğu gibi, büyük ve zengin ribâtlar bilhassa hükümdarlar, prensler, büyük devlet adamları, büyük tacirler tarafından yaptırılıp vakfediliyor ve masraflarını karşılamak üzere ehemmiyetli emlâk ve arazi tahsis olunuyordu. Melikşah'in Kasrışîrîn-Bağdad yolunda yaptırdığı *Celûlâ ribatı* (Hamdulah-ıKazvînî, *Nüzhetü'l-kulûb*, s. 175), Selçukîler'in Fars valisi Humâr Tekin'in Horasan yolundaki ribâtı (aynı müellif, *Târîh-iGüzîde*, s. 447), XI. asrın son yarısında Kâşgar'da vezirlik derecesine kadar yükselmiş olan Fazl b. Hamek'in Kâşgar'dan gönderdiği gazâ malıyla *Beyhak* civarındaki köyünde yaptırdığı ribât (İbn Funduk, *Târîh-iBeyhak*, Tahran 1317, s. 151), Semerkand Karahanlıları'ndan Arslan Han Mehmed b. Süleyman'ın Buhârâ'da gariplere yani yabancılara mahsus olarak yaptırdığı ribât (*Nerşâhî*, s. 13) gibi.

Burada, Selçukîler devrinde yapılan, yahut daha evvelki devirlerde yapılıp Selçukîler zamanında hâlâ mevcutolduğu tarihî kaynaklardan anlaşılan

ribâtların bir listesini yapmak değil, bu devirde ribât namı altında mevcut müesseselerin mahiyetini anlatmak istiyoruz. Nizâmü'l-mülk, bize bu hususta oldukça mühim malumat vermektedir. Ona göre büyük yolların mühim noktalarında ribâtlar yapmak hükümdarların başlıca vazifelerindendir (*Siyâsetnâme*, Tahran tab'ı, s.6). Biz, aynı mütalaaya, daha sonraki müelliflerde de tesadüf ediyoruz. XIII. asır başında Fahreddîn Mübârekşâhda yolların mühim ve tehlikeli noktalarında ribâtlar yapılmasının hükümdar için bir borç olduğunu söylemektedir (*Târîh-iFahreddîn Mübârekşâh*, London 1927, s. 17; bu müellif ve eseri için *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar* adlı eserimize bakınız). Yine Nizâmü'l-mülk, ordunun yollarda yiyecek sıkıntısı çekmemesi ve civardaki ahaliye zulüm edilmemesi için, menziller civarındaki arazinin devlet malı olmasını ve buradan alınacak mahsûlün ribâtlar ve köyler yakınındaki anbarlarda toplanmasını tavsiye etmektedir (*Aynı eser*, s. 71). Hakikaten, orduların çok defa bu ribâtlar civarında konakladıklarını ve harplerin bu civarlarda olduğunu görmekteyiz: Irak Selçukîlerinin son talihsiz hükümdarı Tuğrul ile Kutluğ İnanç arasındaki harbin Simnan civarında *Kûta-iSer Rûd* ribâtı civarında olduğunu bir misâl olarak gösterebiliriz (Râvendî, *Râhatü's-sudûr*, s. 371).

Bütün bu saydığımız metinlerde ve yineSelçukîler zamanına ait-İbn Belhî'nin *Farsnâme'*si, Nâsır Hüsrev'in *Seyahatnâme*'siMuhammed İbrahim'in *Kerman Selçukîleri tarihi* gibi- eserlerde, ribât kelimesinin hemen umumiyetle kervansaray manasında kullanıldığını görüyoruz. Gerçi *Siyâsetnâme*'de Cend ribâtı'ndan bahsedilirken (s. 102), bununla, bozkır hududundaki müstahkem mevkiin kasdedildiği muhakkaktır.Fakat müellif burada ribât kelimesini umûmî sûrette bir ıstılah olarak kullanmamış, *Ribât-ıCend*'i hâs isim olarak zikretmiştir. Muhammed İbrahim'in, Oğuzlarla harbe giderken yolda ölen Atabek Reyhân'ın gömüldüğünden bahsettiği Sîrcân'daki Hoca 'Ali ribâtı da (s. 116) herhalde bir kervansaray idi. Hârezmşahlar devri müverrihi Nesevî'de dünyayı bir ribâta benzeten cümledeki ribât kelimesini Fransız müsteşriki Houdas'nin *le couvent fortifié* şeklinde tercüme etmesi (Fransızca tercüme, s. 80), yanlıştır. Nesevî, burada ribât'ı XII. asırdaki umumî manasıyla kervansaray mukabili olarak kullanmıştır ki, dünyayı birkaç gün konulup göçülecek bir kervansaraya benzetmek, İslâm edebiyatlarında ve bilhassa Fars ve Türk edebiyatlarında son zamanlara kadar devam etmiş bir edebî ananedir. Hârizmli müelliflerin XIII. asırda da ribâtıaynı manada kullandıklarını, *Mirsâdu'l-ibâd'*daki bir fıkra ile de teyit edebiliriz (Tahran tab'ı, s. 262). Mamafih, Hârizmşahlar devrine aitbazı metinlerde sık sık tesadüf edilen *Ribâtât* veya *Ribâtât-ıToganin* (yahut*Ribât-ı-Toganîn*) bu imparatorluk için birinci derecede mühim bir sınır olan bozkır hududunda - Barçlığ Kent ve Sıgnak ile beraber-müstahkem bir müdafaa hattı teşkil eden mühim bir askerî mevkiin adıdır ki, mühim bir müdafaa kuvveti tarafından işgal edilmekte idi (Bahâeddîn Bağdâdî*, Et-tevessül*

ilâ't-teressül, Tahran 1315, s. 40, 43, 155, 159. 175; nâşir, kitabin indeksinde bunları iki ayrı mevki zannetmiştir). Bu hudut müdafaa mevkiine ribât adının verilmesi, bu asra aitolmayıp daha evvelki asırlardan gelen bir ananedir.

VIII. Yakın Şark İslâm âlemi Moğol istilâsına uğradıktan ve muhtelif sahalarda kurulan Moğol devletleri islâmlaştıktan sonra, *ribât* kelimesinin kervansaray mânasında kullanılması büsbütün umumîleşti. Daha Selçukîler zamanından başlayarak İslâm memleketlerinde mütemâdisurette artan tasavvuf tarikatlarına mahsus müesseselere İran ve Mâverâünnehir'de artık daha fazla *hânakâh*, zâviye (nadiren *buk'a* ve *tekye*) adları veriliyordu. Ticaret yollarının emniyetine büyük ehemmiyet veren İran Moğolları zamanında, gerek hükümdarlar gerek büyük emirler tarafından yeni ribâtlar yaptırıldığını biliyoruz. Hamdullah Kazvînî, bilhassa İran yolları üzerindeki bu eski ve yeni ribâtlar hakkında epeyce izahat vermekte ve Moğol devri ricali tarafından -bilhassa Tebriz ve Sultaniye civarında yani devlet merkezine yakın yerlerde çok muhteşem ve itinalı bir surette yaptırılan- bu kervansarayları zikretmektedir. Sultâniye-Tebriz yolunda vezir Tâcüddîn Ali Şah, Gıyâsüddîn Mehmed b. Reşîdüddîn ve kardeşi Celâlüddîn taraflarından yaptırılan ribâtlar; Karabağ-Tebriz yolunda yine Tâcüddîn Ali Şah'ın üç ribâtı ile Sa'düddîn Sâvecî ve Nizâmüddîn Sâvecî'nin ribâtları, Sultaniye-Sâve yolunda Hâcib Hasan ribâtı, Hârizm-Merv yolu üzerinde Sûrân ribâtı gibi (*Nüzhetü'l-kulûb*'un bilhassa yollar ve mesafelerden bahseden kısmına bakınız: s. 163-189).

Bu devre ait sair tarihî ve coğrafî kaynaklarda da İlhânî ricâli tarafından yaptırılan ribâtlar hakkında başka malumata tesadüf olunur. Mamafih Ata Melik Cüveynî'nin Necef'te İmâm Ali meşhedinde ve Bağdat'ta yaptırdığı ribâtlar (*Târîh-iCihân-güşâ*, C. 1 mukaddimesinde) ile Kutluğ Şah'ın Selmân-ıFârsî meşhedinde ve Basra'daki ribâtlarının (İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmi'a*, 1932, s. 417, 459), birer kervansaray değil, fakir yolcuları barındırmak hizmetini görmekle beraber dervişlerin oturup ibâdet etmelerine mahsus birer tekke olduğu, tarihi kaynaklarda bilhassa teshil olunmaktadır.Zengin vakıflara mâlik olan bu müeeseselerde, ekseriya onu yaptıranların türbeleri bulunduğu gibi, dervişlerin başında birer şeyh de bulunmakta ve bunlar da öldükleri zaman o ribâta gömülmektedirler (İbnü'l-Fuvatî'de, s. 459, 460, 493. 503; 'Abbas 'Azzâvî, *Târîhü'l-Irâk*, C. 1. s. 264, 266. 276, 314. 319, 333). XII-XIV. asırlarda bilhassa Irak-ıArab sahasında ve Bağdat'ta hânakâh yani tekke ıstılahı yerine ribât ıstılahınınkullanıldığını gösteren bu kayıtlar, eserini 724 H.'de tamamlayan muasır bir müellifin ifadesiyle de teeyyüt ediyor (HindûşahıNahcavânî, *Tecâribü's-selef*, Tahran 1934, s. 320: Hâlife Nasırlî-Dini'l-lâh'ın Bağdat'ın garb tarafında yaptırdığı *Ribât-ı-Halâtîye*'den bahsederken). Mamafih İran ve Mâverâünnehirde, ribât kelimesinin hemen umumiyetle *ker-*

vansaray manasında kullanıldığı, yukarıdaki izahattan açıkça anlaşıldığı gibi, Hamdullâh-ıKazvînî'nin –*Nüzhetü'l-kulûb'*un GMS serisinde basılan nüshasında bulunmayıp, Ch. Schefer'in *Siyâsetnâme'*ye zeyl olarak neşrettiği metinler mecmuasındaki bir parçasında bulunan- bir fıkrasında (s. 175)'de katî surette görülmektedir.

IX. Ribât kelimesinin Şark İslâm dünyasındaki kullanılış tarzını izaha çalışan bu küçük hülâsayı tamamlamak için, biraz da Suriye, Filistin, Mısır, Hicaz sahalarına gözümüzü çevirelim. Gerek tarihî kaynaklardan gerek kitâbelerden anlaşıldığına göre, *ribât* kelimesi bu sahalarda ekseriyetle yolcuları, kimsesizleri ve bilhassa hacıları barındıracak bir *misafirhâne*, dervişlere mahsus *tekke* manalarında kullanılmakta ve sarih olarak hiçbir askerîmâhiyet göstermemektedir. Mağribli seyyah İbn Cübeyr, Suriye çölünün şimalinde *Resulayn*'daki bir zaviyeyi ribât diye zikreder (Wright ve de Goeje tab'ı, s. 234; ayrıca; 271, 284;). Haleb'de 635 H.'de yapılmış bir zâviyenin kitabesi, bu binayı ribât olarak isimlendirir (Bischoff, *Târîh-iHaleb*, Beyrut 1880, s. 142). Kahire'de yalnız 960 H. tarihli Melik Eşref İnal zaviyesi kitâbesinde ribât ıstılahına rastgelinmektedir (Van Berchem, *Corpus*. I). İbn Bâtûta'nın Mekke'de mevcudiyetinden bahsettiği ribâtlar, birer misafirhaneden başka birşey değildir. Mekke'de 50 ribât bulunduğunu ve bunlardan en eskisinin 400 H. yılından daha evvel yapıldığını biliyoruz (tafsilât için *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "Masdjid" maddesine bakınız: s. 409-410). Mamafih, Suriye ve Mısır müverrihleri, meselâ Makrîzî, İbn Dokmak İbn Şihna Haleb veMısır'daki binaları tavsif ederken, zaviye ve hânakâhlarla ribâtları birbirinden ayırmaktadırlar (bir fikir edinmek için *Hitat*'a ve sonuncunun *Haleb tarihi*'ne bakınız). Makrîzî, ribât kelimesinin menşeindeki askerî mâhiyetini ve muhtelif medlullerini bilmekle beraber, XIV. asırda bunun daha ziyade dervişlere mahsus bir yer olduğunu söylemekte ise de, ne onda ne de diğer müelliflerde ribât ile hânakâh (*zaviye, düveyre*) nin farkları hakkında hiçbir izaha tesadüf olunmamaktadır. Sahâvî'nin dullara mahsus bir ribâttan bahsetmesi (Quatremere'in *Matlau's-sa'deyn* tercümesinde: *Notices et Extrais*, XIV, 1843, s. 19), kelimenin medlulleriyle ve bilhassa zâviye medluliyle hiç de yabancı değildir.Çünkü bu dul kadınlar burada diğer dervişler gibi ibadet ve zikir ile meşgul oluyorlardı. Umumiyetle İslâm memleketlerinde ve bilhassa Mısır'da ve Mağrib'de kadınlara mahsus tekkeler bulunduğu düşünülürse, ribât ıstılâhının burada da bir nevi tekke mânasını ifade ettiği anlaşılır.

Ribât ıstılahının, Arab dilinin hâkim bulunduğu bu Şark İslâm memleketlerinde geçirdiği semantik tekâmül, umûmî hatları itibariyle diğer sahalardan pek farklı değildir. Ribât kelimesi, öyle tahmin olunabilir ki, ilk zamanlarda buralarda da askerî mâhiyeti haiz bir müesseseyi ifade etmiş, sonradan kervansaraylara, zaviyelere de bu isim verilmiştir. Gerek Mısır'da gerek Suriye

ve Filistin'de kara ve deniz hudutları, önce Bizanslılara sonra Haçlılara karşı, devlet teşkilâtı tarafından kuvvetli bir şekilde müdafaa olunduğu cihetle, buralarda küçük müdafaa ribâtlarına ihtiyaç yoktu.Stratejik noktalarda, kuvvetle tahkim edilmiş büyük şehirlere, kalelere dayanan bir istihkâm sistemi esasen mevcuttu. Buralara her taraftan gönüllü gaziler de geliyordu. İhtiyaç halinde, ribâtlarda, zaviyelerde, medreselerde yaşayan insanlar da harbe iştirak ediyorlardı. Büyük yollardaki kervansaraylar, gerek göçebe kabilelerin ve haydutların, gerek -Haçlılar'ın İslâm topraklarında yerleşmesinden sonra-Hıristiyanların akınlarına maruz bulundukları cihetle, âdeta müstahkem birer mevki hükmünde idiler ve işte bu bakımdan, bu muhtelif mahiyetteki ribâtlar, ilk askerî mahiyetlerini büsbütün kaybetmiş sayılamazlardı. Harplere, çapullara maruz olmayan büyük merkezlerdeki ribâtların -meselâ Mekke'de olduğu gibi- sadece hacılara mahsus bir misafirhane, başka memleketlerden gelib kalmış fakirlere, dervişlere, talebeye sığınacak bir yardım evi mâhiyetini alması pek tabiidir. Bu bahsettiğimiz sâhalarda zâviye (yani hânakâh, tekke) ile ribâtı birbirinden ayıran müelliflerin pek vazıh olmıyan bu tefrikine gelince, İran ve Mâverâünnehir sahalarındaki ribâtlar hakkında yukarıda vermiş olduğumuz izahatı da göz önünde bulundurursak, şöyle bir ihtimâl hatıra gelebilir: Mısır ve Suriye'de zaviyeler (yani hânakâhlar) galiba muayyen bir tarikat erbabına ait müesseselerdi; ribâtlarda ise, yolcular, muhtelif tarikatlere mensup dervişler, ilim tahsiliyle meşgul talebe karışık bir surette yaşıyorlardı. Gerek zâviyelerde gerek ribâtlarda ayrıca namaz kılmağa mahsus bir mescit ve bazen bir de *kütüphane* bulunduğu metinlerin şehadetinden anlaşılıyor. Mamafih bunun sadece bir faraziyeden ibaret olduğunu ve *ribât* ile *zâviye* arasında belki de hiçbir fark olmayıp bu iki ıstılahın birbirleri makamında kullanıldığını düşünmek de mümkündür. Daha XI. asırdan evvel İran ve Mâverâünnehir'de fıkıh ve hâdıs ile uğraşanlara mahsus -âdeta medrese mâhiyetinde-ribâtlar bulunduğu hakkında yukarıda verdiğimiz malûmatı da burada hatırlatabiliriz. İran'da tarikatların inkişafından ve tekkelerin çoğalmasından sonra, Arap memleketlerinde kurulan mümasil müesseselere -Bağdat havalisinde olduğu gibi- ribât adının teşmil olunduğu da pek tabiîdir.

X. Endülüs ve şimalî Afrika'dan Asya ortalarına kadar bütün İslâm memleketlerinde ribât ıstılahının muhtelif asırlarda ne gibi manalar ifade ettiğini, en kısa ve kabil olduğu kadar vazıh bir şekilde izaha çalıştık ve kelimenin semantik tekâmülünü, İslâm medeniyeti tarihinin umumî gidişiyle birlikte veoçerçeve içinde belirtmeğe gayret ettik. İçtimaî hayatın dinamik kompleksi içinde yaptığımız bu araştırmanın, yalnız yazan için değil okuyanlar için de oldukça yorucu bir mahiyette olduğunu göz önüne alarak, şimdi ribât ıstılahının muhtelif medlüllerini kısaca anlatmak istiyoruz:

a. Kur'ânî menşe'den gelen *ribât* kelimesi, cihâd prensibiyle bağlı olarak, ibtidâİslâm hudutlarındaki müstahkem müdafaa mevzilerini ifade etmiştir. Stratejik durumlarına göre, bu mevziler muhtelif ehemmiyet ve cesamette olur. Bunlardan bazısı, âdeta, etrafı surlarla çevrilen ve kalelerle müdafaa edilen bir *kasaba* mâhiyetini almıştır. Buralarda ibtidâ gönüllü süvari mücâhidler (mürâbit, mutatavvi', gâzi), daha sonra gönüllülerle beraber muntazam askerî kuvvetler ve sonraki zamanlarda da bazen sadece muhafız kuvvetler bulunurdu.

b. Askerî-ticarî yollar üzerinde kervanları himaye ve dahilî asayişi temin için yapılan kale tarzındaki menzil binalarına da *ribât* unvanı verilmiştir. Sonradan bunlara kervansaray, han gibi isimler verildiğini de görüyoruz. Bu menzil ribâtları, ehemmiyetlerine göre, yolcuların ihtiyacını karşılıyacak muhtelif binaları da (hamam, mescit, dükkânlar) ihtiva ediyordu. XVIII-XIX. asırlarda İran ve Mâverâünnehir'de, ribât kelimesi hemen umumiyetle *kervansaray* müradifi olarak kullanılmıştır (Fraser ve Burnes gibi seyyahların *Horasan ve Buhârâ seyahatnamelerinde*).

c. Bilhassa hudutlara yakın büyük merkezlerde yapılan ribâtlar, ibtidâ gönüllü mücâhidlere mahsus birer kışla mâhiyetinde idiler. Sonradan, garipleri, yoksulları, tahsil için civardan gelen talebeyi, kimsesiz dulları barındıran müesseselere de *ribât* adı verildi. Bu suretle, medrese ve yardım evi vazifelerini gören müesseselere de ribât denildiğini görüyoruz. Bunlardan bazısında, âlimler tarafından dersokutulduğunu ve talebenin istifadesi için bu gibi bazı ribâtlarda ayrı bir kütüphane bulunduğunu da biliyoruz.

d. İslâm âleminde XI. asırdan başlayarak tasavvuf tarikatlarının yayılması üzerine, muayyen tarikat mensublarının toplantı yeri olan hânakâhlara yani tekkelere de *ribât* adı verilmiştir. Bu suretle ribât ıstılahı muhtelif zaman ve mekânlarda tekke mânasında kullanılan (hânakâh, zaviye, düveyre, buk'a, savma'a, dergâh, âsitâne) gibi tabirlerle müradif oluyor. Menşe itibarile *hânakâh* ile *ribât* arasındaki farkı ibtida Van Berchem izaha çalışmıştı (*Corpus*, I, s. 245). İslâm'da vakıf müessesesi inkişaf ettikten sonra, bütün bu ribâtların ve bilhassa *b, c, d* serilerine dahil olanların -hükümdarlar, hükümdar ailesine mensup kadın ve erkekler, büyük devlet adamları ve zengin fertler tarafındanvakıf suretiyle tesis edildiğini ilave edelim.

Aynı isim altında birbirinden çok farklı askerî, dinî, içtimâi müesseseleri ifade eden İslâm ribâtları hakkında yapılacak *tarihî*ve *arkeolojik* araştırmaların, yalnız din tarihi ve tasavvuf tarihi değil, iktisadî ve içtimaîtarih bakımlarından da mühim neticeler vereceği muhakkaktır. Yukarıdanberi verdiğimiz izahat bu türlü tetkiklerin yalnız ehemmiyetini değil, bunların nasıl geniş bir kadro içinde yapılması lâzım geldiği zaruretini de iyice belirtmiştir ümidindeyiz.

SULTAN BAYBARS'A İSNAT EDİLEN BİR VAKFİYE*

Giriş

1. Doğru veya uydurma olup olmadıkları bu yazımıza konu teşkil eden iki vesikanın tarihî kıymetini tayin için yaptığımız bu küçük tetkikte, nasıl tarihî ve diplomatik bir metoda riayet ettiğimi, daha başlangıçta izah etmeyi zaruri buldum.

2. Şunu kaydetmek isterim ki, bu vesikaları şu bakımlardan bir tetkike tâbi tuttum:

Bu vesikalar orijinal vesikalar mıdır?

Orijinal vesikaların sahih ve muteber kopyaları mıdır?

Resmî sicillerdeki kayıtlardan çıkarılmış sahih ve mûteber suretler midir?

Bunlar, ait olmak iddiasında bulundukları devreye hakikaten ait midirler?

Taşımak iddiasında bulundukları mahiyete nazaran, hukukî bakımdan, usûllerine uygun olarak tanzim olunmuşlar mıdır?

Exh. «C» işaretli vesika, bir vakfiye veya kısaltılmış bir vakfiye hülâsa mıdır?

Exh. «C» Baybars'ın hüküm sürdüğü devrede veya Memlûk devrinin başka bir zamanında tanzim olunmuş mudur?

Exh. «C» işaretli vesikanın, Osmanlı Sultanlarının dîvanlarından ve bahusus Sultan III. Ahmed'in dîvanından sadır olmuş olmasına imkân var mıdır?

Gayet itinalı bir tetkikten sonra, bütün bu suallere menfi cevap vermek lâzım geldiği ve bu vesikaların tamamen uydurma olduğu neticesine vardım. Bu netice, bizi hayrete düşürmemelidir; çünkü bu türlü sahtekârlıklara tarih boyunca sık sık rastlıyoruz.

Tarihî vesikalarda yapılan sahtekârlıklar :

3. İnsanlar ötedenberi sahtekârlıklar yapagelmişlerdir. Vesika sahtekârlıkları da yeni bir icat değildir. Tarih, her türlü saiklerle vesikalar uydurulduğuna dair zengin misâllerle dolu olup, vakfiyeler de bu gibi suistimallerden kendilerini sıyıramamışlardır.

---

* Vakıflar Dergisi, Sayı II/1962, s. 1-8.

Vakfiyelerin tarihî ve amelî ehemmiyeti:

4. Vakfiyeler, tarihî bakımdan hususî bir ilmî ehemmiyeti haizdirler. Bunlar bize, milletin muayyen bir zamandaki hayatına ait muhtelif vakıa ve şekilleri müşahede etmek imkânını verirler. Bunlar keza bize, İslâm âleminde çok derin bir tesir icra etmiş olan en mühim müesseselerden birinin yani vakıf müessesesinin işleyiş tarzı ile ülfet peyda etmek imkânını da temin ederler.

5. Hukukî mahiyetleri dolayısıyla ve emlâk veya gelirlerin vakıflara tahsisi keyfiyetinin delilini teşkil etmeleri itibariyle, vakfiyelerin pratik bakımdan büyük değerleri vardır. Bilindiği gibi, vakıfların idamesi için büyük servetler tahsis edilegelmiştir. Zengin vakıflara tahsis edilen büyük servetlerin idare ve murakabesi, mütevellilerle diğer vazifeli kimselere büyük kudret ve servet bahşetmiştir. Vakıflar üzerindeki nezaret hakkının kullanılması, muazzam menfaatler yaratmış ve iktisadî kazançlar temin etmiştir. Bu itibarla, mütevelli ve nazırların işgal ettikleri mevkilere göz dikilmiş olmasına şaşmamak lâzımdır. Bu keyfiyet, -bazan pek bariz olan- suistimallere sebebiyet vermiş ve bütün devirlerde rastladığımız sahte vakfiyelerin vücuda getirilmesine yol açmıştır. Sahte vesikaların bazan o kadar mahirâne yapılanlarına tesadüf edilir ki, bunların sahih mi yoksa sahte mi olduğunu tayin etmek, güç bir mesele teşkil eder. Bu durum ve vakfın mevcut haklarını korumak ihtiyacı, vakfiyelerin sıhhatini tayin hususunda mütehassısların çok dikkatli ve ihtiyatlı davranmalarını gerekli kılar. Şüpheli vakfiyelerin sıhhatini tayin hususunda kullanılan metod, şer'î mahkemelerin eskiden ihtiyar ettikleri usûlden farklıdır. Vakfiyeleri tetkik usûlü bugün ince bir sanat haline getirilmiş olup bu sanat sayesinde katî neticelere varmak mümkündür.

Suistimallerin önüne geçmek için bir vasıta olarak kullanılan teftiş, murakabe ve tescil usûlleri beklenilen neticeyi verememiştir:

6. Sahte vakfiyeler vücuda getirmek suretiyle yapılan bu gibi suistimalleri önlemek üzere, muhtelif İslâm devletlerinde, türlü türlü teftiş, murakabe ve tescil usûllerine müracaat edilmiştir. Maamafih bu usûller, muhtelif sebeplerden dolayı, beklenilen neticeyi tamamen vermemiştir. Harpler, istilâlar, yangınlar gibi bir takım felaketler bazan sırf ihmâl ve teseyyüp yüzünden, devlet arşivleriyle büyük merkezlerdeki kadı arşivleri yani şer'î siciller, mahvolup gitmiştir. İşte bazı sahtekârlar; kâh para mukabilinde, kâh da kendi lehlerine bir takım haklar tesis etmek için bu gibi felaketlerden istifade etmişlerdir. Hatta bu sahtekârlar bu gibi vakfiyeleri, şer'î mahkemelerin resmî sicillerine sahih vesikalar olarak tescil ettirmeğe bile muvaffak olmuşlardır.

7. Şer'î mahkemelerde kabul edilen basit muhakeme usûlüne göre, başlıca yemin ve şehadete istinat olunması, uydurma vakfiyelerin sahih vesika olarak tescil edilmesini mümkün kılmıştır. Bu muhakeme usulü, şahitlerin, Allah'ın lânetine uğramadan yalan şehadette bulunamayacakları yolundaki düşünceden kuvvet alır.Aynı zamanda, herkesin bu nazariyeye inanacağını ve bu inanç dolayısıyla hiç kimsenin hakikatten ayrılmak cesaretini kendinde göremeyeceğini farz eder. Tecrübeler, sahtekârların yalnız inatçı yalancılar değil aynı zamanda, hiçbir yeminin onları kötü niyetlerinden vazgeçirmeyeceği mütehassıs yalancılar olduklarını maalesef göstermiştir.

Diplomatik ilminin prensiplerine dayanan dahilî ve haricî tenkit metodu vakfiyeler hakkında da tatbik olunabilir:

8. Vesikaların sıhhat ve vüsûkunu diplomatik ilminin prensiplerine dayanan dahilî ve haricî tenkit metoduna göre tetkik etmek usûlü, şer'î mahkemelerce meçhuldü.Sebebi de, bu metodun bilhassa XIX. asırda Avrupa'da teessüs etmiş olmasıdır. İşte bu yüzden, bir takım uydurma vakfiyeler, sahih vesikalar olduklarına yemin edildikten sonra, haklı bir sebep bulunmadığı halde, itimada şayan hukukî vesika mahiyetini iktisap etmişlerdir. Vakfiyeler dahil olmak üzere muayyen tipteki tarihî ve hukukî vesikaların sahih mi yoksa sahte mi olduğunu, katî bir surette tahkik etmeğe yarayan sağlam metodlara bugün malik bulunduğumuz için, bu gibi hâdiseler, artık tekerrür etmemek lâzımdır. İşte bu sebeplerdir ki, sair her türlü tarihî vesikalar arasında bilhassa vakfiyelerin sıkı bir tenkit süzgecindengeçirilerek sıhhat ve vüsûk derecesinin tayini, tarihî tetkiklerde birinci şarttır. Ortaçağa ait mümasil garp vesikalarının veya sahih oldukları iddia edilenlerin tetkikinde nasıl diplomatik ilminin metodolojik prensiplerine riayet olunuyorsa, İslâm vakfiyelerinin tetkikinde de aynı esaslara riayet suretiyle müsbet neticelere varmak imkânı vardır.

İlgili devrin tarihi ve vesikaları hakkında umumî bilgilere sahip olmak, hele mahiyeti şüpheli olan vesikaların tetkiki için ön şarttır.

9. Sıhhati şüpheli olan herhangi bir vesikanın sahih mi yoksa sahte mi olduğu hususunda müsbet bir neticeye varmak için, vesikanın izafe edildiği devrin tarihi hakkında genel bilgilere sahip bulunmak lâzım geldiği gibi, ayrıca, bu devre ait olup tetkik edilecek vesika ile aynı nev'iden olan vesikaların mahiyet ve şekli, keza ilgili vesikanın taalluk ettiği müessese veya müesseseler hakkında da etraflı malûmata malik bulunmak icap eder.

Exh. «C» işaretli vesikanın tenkidî metod bakımından tetkiki:

10. Sahih bir vakfiye olduğu iddia edilen ve Baybars'a isnat olunan hicri 668 tarihli ve Exh. «C» işaretini taşıyan vesikaya gelince, umumiyetle Memlûk devri ve bilhassa Baybars zamanı hakkında muhtelif mahiyette zengin tarihî kaynaklara malik bulunduğumuz için (bu hususta Türkçe neşredilen *İslâm Ansiklopedisi*'nde çıkan "Baybars I." başlıklı makalemize bakınız. 15. cüz, s. 357 ve müt), bu vesikayı, diplomatik ilmi, keza şer'î vesikaların şekilleri bakımından, bir tetkike tâbi tutabiliriz.

Memlûk vakfiyeleri hakkında kâfi derecede ilmî tetkikler yapılmamış olmakla beraber, Memlûk devrine ait elimizde kıymetli ve sağlam malzeme bulunmaktadır.

11. Memlûk vakfiyeleri hakkında kâfi derecede tetkik yapılmış olmamakla beraber, Memlûk devri "*Chancellerie*"sinin metotları usûl ve teşkilâtı hakkındaki zengin membalardan çıkarılabilecek malumatı da ilave etmek ve Memlûk devrindeki vakıfların tesisi hususunda elimizde bulunan kıymetli ve sağlam malzemeye dayanmak ve bunları Exh. «C» ile mukayese etmek suretiyle müsbet neticeler elde etmeğe ve bu vesikanın sahih mi yoksa sahte mi olduğunu tayin hususunda itimada şayan hükümler vermeğe muktedir bulunuyoruz.

12. Memlûk Sultanları ve emirleri tarafından muhtelif zamanlarda tesis edilen vakıfların idare ve murakabe sistemleri hakkında tarihî kaynaklarda mebzûl malûmata tesadüf ediyoruz. Şimdiye kadar ele geçen Memlûk vakfiyelerinin adedi çok az olmakla beraber, sözü geçen malumat, bu devre ait bir vakfiye olduğu iddia edilen herhangi bir vesikanın mahiyetini tayin için kâfidir (Memlûk devri vakıfları hakkında *Vakıflar Dergisi*'nde çıkan şu makalemde tafsilât verdim: "*Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü"*, Cilt 2. Bu Türkçe makalenin aynı dergide Fransızca tercümesi de vardır).

Memlûk Vakfiyeleri:

13. Memlûk hükümdarları tarafından tesis olunan vakıflara ait olmak üzere hiç olmazsa iki vakfiye veya daha doğru bir ifade ile, bu vakfiyelerin itimada şayan kopyaları hakkında malumatımız vardır. Bunlardan birincisi, Sultan Kayıtbay'ın medrese ve türbesi hakkındaki hicrî 879 tarihli vakfiyedir. Bu vakfi-

yenin metni 1938 yılında Prof. L. A. Mayer tarafından neşredilmiştir. Her ne kadar bu vakfiyenin metni XV. asra ait ise de, daha evvelki Memlûk vakfiyelerinin mahiyet ve tertip tarzı hakkında da bir fikir verebilir. İkincisi, bizzat Baybars tarafından tesis edilen bir vakfa ait olan, hicrî 667 tarihli bir vakfiyedir. Bu sonuncusunun XVI. asırda yapılmış bir kopyası, İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi'nde muhafaza edilen tarihî vesikalar arasında Sinan Paşa kolleksiyonunda 185 numaralı manüskride mevcuttur. Memlûkler devrinde, mutat olarak "*kitâbu'l-vakf*" ismi altında zikredilen bu gibi vakfiye orijinalleri ve kopyalarının hemen umumiyetle mahv ve zayi olmasına mukabil, bu vakfiyelerin hülâsalarından ibaret olan birçok kitâbeler, ait oldukları binalar üzerinde hâlâ durmaktadırlar ki, bunların büyük bir kısmı İslâm epigrafisi ile meşgul âlimler tarafından neşredilmiştir. (Max Van Berchem ve muakkipleri tarafından neşredilen *Corpus Inscriptionum Arabicarum* külliyatına bakınız). Bundan başka, gene vakıflara ait olarak Memlûk Sultanları tarafından isdar edilmiş bir takım emirnâmelerin kitâbe halinde taşlara kazıldığını biliyoruz ki, vakıf tarihi bakımından bunların ehemmiyeti de izahtan müstağnidir (Bakınız: J. Sauvaget, "Les decrets memlouks de Syrie"*, Bulletin d'etude orientales* 2.)

14. İşte Memlûkler devrine ait vakfiyelerin çok nadir olmasına mukabil bu gibi vakıf kitabelerinin çokluğu sayesinde, XIII., XV. asırlara ait Memlûk vakıf vesikalarının tertip ve tanzim şekilleri ve muhtevaları hakkında sarih malûmata sahip bulunuyoruz. Meselâ *Subhu'l-aşâ'*da (Cilt 14, s. 365) mevcut bir kayıt, bir mescit vakfiyesi mukaddimesinin nasıl tanzim edileceğini göstermektedir. Vakıf kitabelerinin fevkalâde nadir bazı istisnalardan sarfı nazar tarihî bakımdan tamamiyle itimada lâyık birer vesika olduğu göz önüne alınırsa, bunlara dayanılarak yapılacak bir mukayesenin bizi katî neticelere götürebileceği kendiliğinden anlaşılır.

Vakfiyelerin Şekil ve Muhtevası :

15. Umumiyetle vakfiyeler ve bilhassa Memlûkler devrine ait vakfiyeler, hatta uzun veya kısa birer vakfiye hülâsası mahiyetinde olan vakıf kitâbeleri veya başka bir tabirle kısaltılmış vakfiyeler bile şu, üç sarih esasî kısmı ihtiva ederler: (1) Vakf edilen arazi veya gayri menkullerin tesbit ve tahdidi, (2) vakfedilen gelirler ve tahsisat hakkındaki kısım, (3) Vakfın idare ve murakabe tarzı ile alakadârlara verilecek tahsisatın ve masrafların tayini hakkındaki kısım.

16. Küçük birer hülâsadan ibaret olan ve ekseriyetle vakfın tesis ve tescilinden birkaç sene sonra tertip edilen vakıf kitâbelerinde, başlangıçlar çok

ihtisar edildiği gibi birçok teferruat meseleleri de "*kitabu'l-vakf*" yani orijinal vakfiyede tafsil edildiği beyan olunarak terkolunur ve bazen, vakfı bozacaklar aleyhinde Allah'ın lânetini davet eden bir cümle ile nihayetlendirilir.

17. Hâlbuki asıl vakfiyelerde, bilhassa bunlar hükümdarlar veya büyük emirler tarafından tesis edilen vakıflara ait bulunduğu takdirde, kaideye göre, uzun, işlemeli ve süslü bir mukaddime bulunur.Vakıf sahibinin bütün resmî unvanları hususî bir itina ile tespit edilir ve en küçük teferruata bile büyük bir ehemmiyet verilir. Vakıf sahibinin dindârlığı, hayrât ve hasenâta olan meyil ve rağbeti uzun uzun metholunur. Vakfın mahiyeti hakkında çok etraflı izahat verilir. Ona tahsis edilen arazi ve gayrimenkullerin mahiyetleri ve hudutları sarih bir şekilde tasvir ve tayin edilir. Vakfa tahsis edilen gelirler de açık bir şekilde tâyin edilir.Vakfa ayrılan hisseler, hatta işletilme şekilleri (meselâ kimlere ve ne kadar müddetle icar edilecekleri ve kimlere icar edilmiyecekleri) bildirilir. Bütün bu ve sair hususlardaki teferruat, tam ve açık bir şekilde zikredilir. Vakfın idare ve murakebe tarzı, bunda vazifedâr kimselere verilecek tahsisat miktarları, bunların nasp ve azil şartları da tesbit edilir. Eğer bu vakıf bir aile vakfı ise, bundan kimlerin ve ne şekillerde ve ne gibi şartlar dairesinde istifade edebilecekleri söylenmiştir. Hülâsa, her türlü ihtimaller göz önünde bulundurulmak suretiyle her husus inceden inceye tayin olunur.

Exh. «C» nin, orijinal Memlûk vakfiyeleri ve bu devirdeki vakfiyelerin şekil ve terkibi hakkında mevcut malûmatla mukayesesi, Exh. «C» nin hiç de lehinde değildir.

18. Hicrî 668 tarihini taşıyan ve Baybars'a isnat olunan Exh. «C» işaretli vesikanın, ilgili malzeme ile mukayesesi ve bu vesikanın sözü geçen dahilî ve haricî tenkit metodu ve prensiplerine göre tetkiki, bu vesikayı orijinal bir vakfiye veya orijinal bir vakfiyeden yapılmış bir kopya yahut da salahiyetli makamın sicillerinde mevcut orijinal bir kaydın sureti saymağa imkân olmadığı kanaatini bize vermekte gecikmeyecektir. Hatta bu vesikanın, 13 numaralı bahiste sözü geçen Kayıtbay ve Baybars vakfiyeleri ile sathî bir mukayesesi bile, bu hakikati ortaya çıkarmağa kâfidir. Eğer bu, hakikaten Baybars tarafından tanzim ettirilmiş bir vakfiye olsa idi, Memlûkler devrine ait bu gibi vesikalarla aynı vasıfları haiz olması icap ederdi. Memlûk devri dîvan "Chancelleri" ve mahkemelerinin, Fatimîler ve Eyyubîler devirlerinden intikal eden sağlam ananelere dayanan çok mükemmel bir usûl kullandıkları ve bu devre ait her türlü resmî vesikaların muayyen şekil ve kaidelere göre tertip edildiği düşünülürse, bu cihet daha iyi anlaşılır.

19. Bir vakfiye olduğu iddia edilen ve Baybars'a isnat olunan Exh. «C» işaretli vesika, yukarıda 15, 17 numaralı bahislerde zikredilen bütün vasıfları ve bahusus bunların en mühimlerini, muhakkak ki haiz değildir. Her ne kadar kısalığı dolayısıyla bu vesika bir vakıf kitâbesini hatırlatıyorsa da, şeklindeki sakatlık yüzünden ve *kitabu'l-vakf*'a yani vakfiyenin kendisine atıfta bulunmaması itibarıyla, ona, ciddî olarak, kısaltılmış bir vakfiye veya onun bir kopyası nazarıyla da bakılamaz. Bütün bunlar Memlûkler devri kalem ananelerine yabancı olan bu vesikanın itimada şayan olmadığını göstermeğe kâfidir. Bu bakımdan daha bu gibi hatalar üzerinde durmak zait olur. Heyet-i umumiyesi bakımından ve diplomatik ilminin haricî tenkide ait metoduna göre yapılan tetkiklere nazaran, Exh. «C» nin "*authentique*" bir Memlûk vesikası olmaktan çok uzak bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Haricî tenkit neticesinde vardığımız bu sarih ve katî hükme rağmen meseleyi daha iyi aydınlatabilmek için, bu vesikanın dahilî tenkidini de yapmak, tarihî ve hukukî bakımlardan faydasız sayılamaz.

Dahilî tenkit, sahtekârın affolunamaz hatalarını meydana çıkarıyor:

20. Mücîrüddîn'e göre Cemâlüddîn b. Râbi'nin Baybars'ın çağdaşı olmadığı, her bakımdan meydandadır. Filhakika Cemâlüddîn b. Râbi'*Kitâbu'l-ünsü'l-celîl* adlı kitabını hicrî 900 tarihinde yani Cemâlüddîn'in ölümünden yalnız sekiz sene sonra tamamlayan Mücîrüddîn'in muasırı bulunmuştur. Baybars'a ait olduğu iddia edilen Exh. «C» işaretli vesikada ismi geçen Kudüs kadısı Cemâlüddîn b. Râbi'in tarihî bir şahsiyet olup olmadığını tesbit meselesi, bu vesikanın dahilinde en mühim noktayı teşkil eder.

21. Cemâlüddîn adında bir zatın hicrî 668 yılında Kudüs'te kadı olduğu tarihen tahakkuk etse bile, bu vesikanın heyet-i umumiyesi hakkında yukarıda arzedilen tenkitler karşısında, buna bir ehemmiyet atfedilemez. Bu keyfiyet, sadece, bu vesikayı sonradan uyduran kimsenin her nasılsa buna muttali olduğunu veya Filistin hükümetinin eski eserler departmanı tarafından çıkarılan *Quartely*dergisinde (Cilt 11, s. 27 ve müt.) Prof. L. A. Mayer tarafından neşredilen Nebi Musa makamı kitâbesinden muhtelif hususları nasıl kopya etmişse, bu ismi de, o zamana ait mevcut herhangi bir vesikadan mihaniki bir surette aldığını göstermekten başka bir işe yarayamaz. Lâkin, vesika muharririnin İbn Râbi'i Baybars'ın çağdaşı olarak karşımıza çıkarması, tarihî olaylar hakkındaki tam cehaletini bütün çıplaklığıyla gösterir. Kurnaz olsa idi, meşum eserinin icrasına başlamadan önce, herhalde tarihî olaylar hakkında gereken bilgiyi

edinmeyi ihmal etmezdi. Bu affolunmaz hata, vesika muharririnin, hadisemizde olduğu üzere, Memlûk devrinin bir kadısına unvanı ile hitap etmek gibi büyük bir gaflet gösterdiği bir hadisede, insanı hayrete düşürmemelidir. Bu çok esaslı noktayı, vesikanın dahilî tenkidinde ihmâl etmemeği faydalı gördük.

22. Memlûkler devrine ait zengin kroniklerde ve biyografik eserlerde XIII. asra ait birçok ileri gelen şahısların, bu arada birçok âlim ve şairlerin, fakîhlerin, kadıların terceme-i hâlleri zaptedilmiş olduğu cihetle, Baybars devrinde Kudüs kadılığı gibi mühim bir mevkide bulunmuş bir zatın ismine biyografi kitaplarında tesadüf edilmesi pek tabiî olurdu. Bundan dolayı Cemâlüddîn b. Râbi' adına ne Baybars devrinden bahseden kroniklerde, ne de bu devre ait en zengin ve en mükemmel bir biyografi lügati olan Ebû'l-Mehâsin'in *Menhelü's-sâfî*'inde tesadüf edemeyişimiz çok gariptir. İhtiva ettiği 2798 biyografi arasında Cemâlüddîn isim veya unvanını taşıyan 200 kadar tarihî şahsiyetten bahseden bu eserde, Cemâlüddîn b. Râbi' isminde hiçbir kimse bulunmuyor. Sadece hicrî 620-694 yılları arasında yaşamış Cemâlüddin Muhammed b. Muhammed Nâbulûsi isimli bir adamın Nâbulus ve Kudüs kadılıklarında da bulunmuş olduğunu görüyoruz ki (M. Gaston Wiet, *Les biographies du Manh al sâfi*, Le Caire 1932, N. 2355), bunun Exh. «C» işaretli vesikada adı zikredilen şahısla bir alakası olmayacağı meydandadır. Sair kroniklerde (Makrizî, Ebû'l-Mehâsin, ve diğerleri) öldüğü gibi, Sübkî'nin Şafiî mezhebindeki ileri gelen şahısların biyografilerini ihtiva eden *Tabakât* adlı meşhur eserinde de Cemâlüddin b. Râbi' diye bir isme tesadüf edemedik.

23. Mücîrüddîn'in *el-Ünsü'l-celîl* adlı Arapça eseri, Selâhaddîn Eyyubî devrinden kendi zamanına (hicrî .900 yılına) kadar Kudüs kadılığında bulunan bütün şahıslardan bahseder. Mücîrüddîn, bu malûmatı toplarken vakfiyelerden ve şer'î mahkemelerin resmî sicil ve müstenedatından faydalanmış olduğunu eserinde tasrih eyler. Kendisine göre hicrî 666 yılında ve onu takip eden senelerde Alâeddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Al-kâdı Sedidüddîn, 670 yılında da Seyfüddîn b. Muhammed b. Abdullah Kudüs kadılığında bulunmuşlardır (S. 465) ki, buna göre, eğer Exh. «C» işaretli vesikada iddia olunduğu gibi hicrî 668 yılında Kudüs kadısı huzurunda Baybars tarafından bir vakfiye tanzim ettirilmiş olsa idi, bu vakfiyenin Alâeddîn tarafından tasdik olunması icap ederdi. Mücîrüddîn hicrî 892 yılının en mühim hadiselerini anlatırken, Cemâlüddîn b. Râbi' ismiyle de vadettiği Cemâlüddîn Yusuf b. Râbi'nin aynı senesinin 13 Cemâziyelûlâ'sında öldüğünü kaydediyor. Mücirüddîn kendi zamanını anlattığına ve kendi meslekine mensup ve kendi selefi bulunan bir şahıstan bahsettiğine nazaran, kendisine inanmamız gerektir. Bu sahte vesikayı uyduran kimsenin bu hususta da maharet gösteremediği meydandadır.

Baybars'ın Nebi Musa vakfını tesis etmediğini gösteren haller :

24. Exh. «C» nin orijinâl bir vakfiye olmadığını ve herhalde bu vesikanın Baybars zamanında tanzim edilmiş olması mümkün bulunmadığını gösterdik. Şimdi Baybars'ın Nebi Musa vakfını tesis etmediğine delâlet eden bazı tarihî hâllere dikkati çekmek istiyoruz. Tarihî kaynaklarda, Baybars tarafından tesis edilen vakıflara dair tafsilâta rastgeliyoruz; fakat kendisi tarafından Nebi Musa makamı ve mevsim ziyaretçileri lehine bir vakıf tesis edildiğine dair hiç bir kayıt yoktur. *Kitâbu'l-ünsü'l-celîl*'de Baybars 'ın 662 yılında Kudüs'ün şimali garbisinde Hanü'z-zâhir lehine bir vakıf tesis ettiği yazılıdır (s. 239). Halbuki aynı eserde Nebi Musa makamına ait olarak tesadüf ettiğimiz muhtelif malumat arasında, Baybars'ın Hicrî 668 yılında Musa Peygamber makamı üzerine bir kubbe inşa ettirdiği de kaydedildiği halde (bu hâdise Prof. L. A. Mayer tarafından neşredilen Nebi Musa makamı kitabesinde teyit edilmektedir, yukarıda 22 numaralı bahse bak), Baybars'ın Nebi Musa lehine bir vakıf tesis ettiği tamamiyle meskût geçiliyor. Bu derecede mühim bir hadise hakkında -eğer hakikaten böyle bir hadise olmuşsa- sükut edilmesi, dikkate lâyıktır.

25. Elde mevcut tarihî kaynaklarda, diğer bazı Peygamberlerin türbelerinin inşasına ve bunlara zengin vakıflar tahsis edildiğine dair muhtelif kayıtlara tesadüf olunur ki, bunlardan meselâ *Halilü'r-rahman* diye de tanınan İbrahim Peygamber vakıfları hakkında oldukça geniş malumat vardır. Halbuki Nebi Musa vakfına veya onun tesisine dair tafsilâta rastlamayışımız, dikkate şayandır.

Osmanlı resmî kayıtları da Nebi Musa vakfına ait bir vakfiyenin veya buna dair muteber bir kaydın mevcut olmadığını gösteriyor.

26. Osmanlı devrindeki resmî kayıtlar, Nebi Musa vakfına ait bir vakfiyenin mevcut olmadığı gibi, vakfiyeye dair muteber bir kayıt da bulunmadığını açıkça gösteriyor. Encümen-i mahsusun 1327 tarihli kararında, Nebi Musa vakfına ait bir vakfiyenin veya böyle bir vakfiyeye ait bir kaydın mevcut olmadığına karar verdiğini biliyoruz. Nebi Musa vakfına ait kuyûdât-ı hakaniyede mevcut tafsilat tahlili ve bunun Exh. «C» işaretli vesikanın muhtevasıyla mukayesesi Nebi Musa vakfiyesinin mevcut olmadığına dair yukarıda zikredilen Encümen kararını teyid eder.

27. Hicrî 970 ve 1005 tarihli kuyûdât-ı hakaniyede Nebi Musa vakfı hakkında rastlanan tafsilatta, ne bir vakfiyenin mevcudiyetinden, ne bu vakfiyeye ait tafsilattan, ne böyle bir vakfiyenin tanzim tarihinden, ne de böyle bir vakfiyenin tescil tarihinden, bahsedilmemiştir.

Kuyûdât-ı hakaniyenin ya aslî ve muteber vesikalara, ya Osmanlılar devrine tekaddüm eden resmî sicillere yahut da mahkeme kararlarına ve bir de "senetsiz mahaller hakkında nizamına tevfikan icra kılınan tahkikat-ı mahalliyeyi mutazammın ve Dersaadet'çe encümen-i nezaretin ve vilâyetçe meclis-i idarenin tetkik ve tasdikini havi evrak-ı müsbiteye" müstenit olduğu malumumuzdur. (Karakoç Serkis'in *Tahşiyeli kavanin* adlı eserine bak. Cilt 1, s. 482-483: Emvâl-i gayr-i menkûlenin tasarrufu hakkındaki 1329 tarihli kanun-ı muvakkatin 3. maddesinin esbab-ı mucibesi. Aynı zamanda Ali Haydar'ın *Şerh-i cedid lî-kanûni'l-arâzi* adlı eserinin tab-ı cedidin 60 ve müt. sayfalarına bak')

Vaziyet bu merkezde olunca Nebi Musa vakfının kuyûdât-ı hakaniyeye şehadet yolu ile geçtiği muhakkaktır.Zira o zaman bir vakfiye veya bir vakfiye kaydı mevcut değildi ve ibraz olunamamıştı. Bu gibi bir vakfiye o zaman mevcut olmayınca, bugün mevcut olabilmesi ihtimali varit olamaz. Bu keyfiyet de, Exh. «C» nin sahih bir vesika olarak kabulüne mânidir.

28-Exh. «C» nin 17. satırında, Turmusayya köyünün tamamının Peygamber Musa vakfına ait olduğu zikredilmiştir. Halbuki kuyûdât-ı hakaniyede Turmusayya köyünün şu şekilde taksim edilmiş olduğu görülmektedir. Halilü'rrahman vakfı-3 kırat, Hazreti Musa vakfı-8 kırat, Timar-13 kırat.

Aynı şey, Exh. «C» de zikredilen diğer köyler hakkında söylenebilir. Bu köylerin tamamının Nebi Musa vakfına ait olduğu bu vesikada iddia edilmektedir. Hâlbuki kuyûdât-ı hakaniyede büsbütün başka bir taksim tarzı ve başka tafsilât görülmektedir.

Mecellenin 1737. maddesine ve emvâl-i gayr-i menkûlenin tasarrufu hakkında 30 Mart 1329 tarihli kanûn-ı muvakkatin 3. maddesine ve sair emirnâme ve talimata göre, kuyûdât ve senedât-ı hakaniye mâmülünbih ve muteber olup bunlarla bilâ-beyyine hüküm ve amel olunur. Herhangi bir şekilde bu resmî kayıtlara muhalif olan bir muhtevayı haiz bulunan vesikalar, nazarı itibara alınamaz. Keyfiyet bu merkezde olunca, Exh. «C» hukukî bakımdan da bir hüküm ifade etmez. Bahusus ki, Exh. «C» nin tarihi (hicrî 668) kuyûdât-ı hakaniyenin tarihinden mukaddemdir (Hicrî 970 ve 1005). (Exh. «C» deki tafsilât, Ankara'da Vakıflar Umum Müdürlüğü tarafından muhafaza edilen kuyud-ı hakaniye bilhassa Defter-i Mufassal Liva-i Kuds-i Şerif N. 178 ve Defter-i Evkâf Liva-i Kuds-i Şerif N. 539 ve Defter-i Evkaf Liva-i Şam-ı Şerif, N. 581 ile karşılaştırınız.)

Exh. «D» işaretli vesika hakkında umumî mülâhazalar.

29. Sultan Ahmet III. devrine ait olduğu iddia edilen bu vesikaya gelince, çok kaba ve çok acemice bir taklit olduğu ilk bakışta göze çarpan bu vesika hakkında fazla bir şey söylemeyi zait görüyoruz. Bununla beraber, şunu kaydedelim ki, eğer vesikada bu derecede ağır sakatlıklar bulunmasaydı bile, hicrî 1119 yılına ait sicilde, aynı tarihi taşıyan ve aynı muhtevayı haiz bulunan bir berata ait bir rü'us-ı hümâyânun bulunmaması, bu vesikayı sahte saymak için başlı başına kâfidir.

NETİCE

Bütün bu izahata nazaran her iki vesikanın da tamamen uydurma olduğundan asla şüphe edilemez.

Resim 1: Baybars'a isnat edilen vakfiyenin sureti.

BİBLİYOGRAFYA

I.*

G. Raquette*, Eine Kaschgarische Wakf-urkunde aus der Khodscha-zeit ost-Turkestan (Lunds Üniversitets ärsskrift* . N. F. Avd. I. Bd. 26. N. 2) Lund-Leipzig 1930.

Bilhassa Şarkî Türkistan'a ait muhtelif filolojik tetkikleriyle tanınmış olan İsveçli müsteşrik G. Raquette'in yirmi dört sahifelik bu küçük eseri, bize yalnız bir lisan vesikası değil, ondan daha mühim olarak bir tarih vesikası, daha sarih bir ifade ile bir vakıf vesikası vermiş oluyor. Ebulgâzi Yulbars Bahadur Han bin Abdullah Han namına (1078 Hicrî)'de Kâşgar'da tanzim edilmiş olan bu yarlığ ümerasından Seyfullah Bey Çuras için bir aile vakfı tesis edildiğini göstermektedir. Yarlığın başında devletin bütün memurlarına hitap edilerek, ifa ettiği birçok mühim hizmetlere mükâfat olmak üzere Seyfullah Bey Çuras'a bir ark su ihsan edildiği ve esasen onun mülkü olup hududu tayin olunan arazinin o su ile beraber vakfiyeti kabul olunduğu söylendikten sonra, evlâda mahsus olan bu vakıftan hiçbir vergi alınmaması emrolunmaktadır.

Müellif mukaddimede umumiyetle vakıflardan ve bu vesikanın mahiyetinden bahsettikten sonra, Arap harfleriyle metnini ve Latin harfleriyle transkripsiyonunu neşrediyor ve bunu Almanca bir tercüme takip ediyor. Tercümeye haşiye olarak, bu metinde geçen birtakım ıstılahlar yahut coğrafî mevkiler hakkında faydalı malumat verilmekte ve nihayet vesikanın mükemmel bir fotoğrafik kopyası ilave edilerek, bu suretle müellifin okuyuş tarzının kontrolü imkân dairesine alınmaktadır. Esasen ilmî mahiyetteki her eserin, her neşrin birinci şartı, okuyucuya daima kontrol imkânını vermesidir. İşte bu sayededir ki, Prof. Friedrich Giese, 1931'de müellifin bazı okuyuşlarını ve bazı tercümelerini yanlış bularak, bazı lisanî ve tarihî haşiyelerle birlikle bu vakıf vesikasının yeni bir tercümesini neşretti (*Ungarische Jahrbücher*. Band XI, Heft 3, s. 277, 283). Bundan böyle G. Raquette'in bu küçük risalesini okumak isleyenler F. Giese'in bu makalesine müracaattan müstağni kalamazlar.

F. Giese'nin yapmış olduğu tashihler hemen umumiyetle doğru gibidir. Vesikanın faksimilesini dikkatlice gözden geçirince, Raquette'in yanlış okuduğu kelimeler derhâl göze çarpmaktadır. Mamafih F. Giese'de de yanlış okunmuş kelimeler yok değildir. Meselâ "*tüşimel*" kelimesi gibi İran ve Orta-Asya tarihiyle iştigal edenlerce pek malûm bir kelimeyi o da Raquette gibi yanlış anlamıştır. Rıza Nur ve Bang-Rahmeti taraflarından neşrolunan *Oğuznâme* metninde bulunmak dolayısıyla şu son zamanlarda epey münakaşaya mevzu olan bu kelime hakkında burada biraz izahata girişmek faydasız olmaz sanırım. Esasen bu mahiyette metinlerin neşrinde en müşkül olan nokta, ıstılah mahiyetinde olan bu gibi kelimelerin tefsirinde kendini gösterir.

---

* Vakıflar Dergisi, Sayı. I/1938, s. 159-161.

Prof. P. Pelliot'nun verdiği malûmata göre *tüşimel* kelimesi Moğolca *memur* manasına gelen bir kelimedir.Bu kelimenin Uygurlar arasına da geçmiş olduğu meşhur *Çin-Uygur Sözlüğü'*nden anlaşılmaktadır. Budagof'a göre (C. I, s. 396). Kazan lehçesine de geçtiği anlaşılan bu kelimenin XV. asrın ikinci yarısında *tüşümel* şeklinde de kullanıldığı görülüyor ki (*T'oung Pao*, 1930, 37). Radloff'da da bu şekilde mukayyettir (III, 1591). Kelime *Oğuznâme* metninde "büyük bir memur, bir vekil" manasında olarak kullanılıyor (*T'oung Pao*. vol-XXVII, p. 344). B. R. Nur, Prof. Pelliot'nun tenkitlerine verdiği cevapta, bu kelimeyi bilmediğini itiraf ederek, münekkidin bu kelime hakkındaki mütalâalarını tasdik ediyor (*Réponse a un article de M. P. Pelliot*, Alexandrie 1931, p. 36). *Oğuznâme*'nin diğer naşirlerine gelince, onlar da bu tüşimel kelimesini "nazır, vekil" manasına alıyorlar ve "eğilmek, uyuşmak, güvenmek" manalarında olan "*tüşi*" kökünden geldiğini söyledikleri bu unvan ile buna yakın manadaki *"ina*" kökünden gelen *inal, inanç, inançu* Türk unvanlarını mukayese ediyorlar (Oğuz Kağan Destanı, İstanbul 1936, s. 50). Benim fikrime göre, *in* den gelen "inel, inal" unvanıyla "inan"dan gelen "inanç, inançu" unvanlarının kökleri ve manaları birbirinden farklıdır. Tüşimel kelimesine gelince, bunun XIV. asırda İlhanîler ve Celâyirler'de mevcut olduğunu, hatta Orta Anadolu'daki Moğol uluslarının başında da tüşimeller bulunduğunu muasır tarihî kaynaklardan biliyoruz (Arapça cümle)*Bezm-ü-Rezm*, s. 291).

XIV. asır müelliflerinden *Tuhfe-i- Sâmî* sahibi Safevî şehzadesi Sam Mirza'nın bir kaydına göre, Safevî devletinde tüşimellik memuriyeti vardı. Şah İsmail'in tüşimelliği hizmetinde bulunan Yusuf Bey Tüşimel maruf bir âlim ve şâirdi (Tuhfe-i Sâmî, Tahran tab' ı, s. 186). Bu sarih izaha göre, XVI.-XVII. asırlarda yazılmış Fars lügat kitaplarında bu kelimenin "sofracı" manasında olarak gösterilmesi, yani bu unvanın hükümdarın şahsî hizmetinde bulunan bir saray memuriyetine tahsis edilmesi doğru gibi gözükmektedir. Umumiyetle Orta Zaman Garp ve Şark idare teşkilâtında hükümdarın şahsî hizmetine mahsus saray memuriyetlerinin ehemmiyeti malûmdur. *Hânsâlâr, çaşnîgîr, bekeül* gibi memuriyet isimleri, hep sarayın sofra hizmetinden alınmıştır. Sam Mirza'nın yukarıdaki sarih ifadesinden sonra, P. Pelliot'nun *tüşimel* kelimesini *bekeül*'le sinonim addetmekteki şüphesine pek yer kalmıyor. Ancak burada halli icap eden bir mesele kalıyor: *Bezm-ü-Rezm*'deki ifade, tüşimeli "Orta-Anadolu'daki göçebe Moğol kabilelerinin emirlerinden sonra ve onlarla alâkadar olarak" gösteriyor.Hâlbuki Sam Mirza'nın ifadesi, bunun bir saray memuriyeti olduğunu ifade etmektedir. Bu bariz tezadın sebebi nedir? Tamamıyla itimada şayan olan bu iki kaynağın ifadelerini nasıl telif etmek kabildir? Ben şöyle bir telif ve izah tarzı buluyorum: Gerek Türk devletlerinde, gerek Moğol devletlerinde devletin askerî istinatgâhını teşkil eden ve hükümdar ailesiyle kan karabeti olan göçebe kabileler, umumiyetle hükümdarın sarayına mahsus koyun

vermekle mükelleftirler (bu hususta birçok tarihî deliller sayabiliriz). Şu halde esasen bir saray memuru olan ve sofra, mutfak hizmetiyle mükellef bulunan *tüşimeller*, bu vergiyi tahsil için kabilelerin nezdinde bulunan bir nevi merkezî idare mümessili ve müfettişi sıfatını da alabilirler. *Bezm-ü Rezm'*de bunların ulus emirlerinden yani kabile reislerinden ayrı olarak zikredilmeleri de buna başka bir delil olabilir. Bu izahattan sonra, bu unvanın mahiyeti az çok tavazzuh etmiştir sanıyoruz. XIV. asırda İlhânîler ve Celâyirlere, sonra Karakoyunlulara, Akkoyunlulara ve nihayet Safevîlere geçmiş olan bu unvana XVII. asırda Kâşgar'da da tesadüf edilmesi, onun devamını ve intişar sahasının genişliğini gösterebilir.

Bu küçük misal gerek Raquette'in gerek Giese'nin yanlış okuyup yanlış mana verdikleri bu tüşimel kelimesinin, ne uzun izahata muhtaç bulunduğunu ve yukarıdaki tafsilâta rağmen henüz lâyıkıyla aydınlatılmaktan ne derece uzak olduğunu meydana koymuştur sanırım. Bu meçhuliyet, onların doğru oldukları sair birtakım ıstılah mahiyetinde kelimeler için de aynı kuvvetle varittir. Meselâ *aymak, khurçin, tavcı, 'amer-dâr, mîr-âb, kök-başı, kelanter* kelimeleri de çok basit ve kısmen yanlış izah olunmuştur. Kezalik metnin nihayetinde, tesis edilen vakfın birtakım vergilerden istisna edildiği anlatılırken, muhtelif vergi isimleri geçmektedir ki, bunların mahiyeti etrafıyla izah olunmak şöyle dursun, hatta bazılarının isimleri bile doğru okunamamış ve tabiatıyla tercümeleri de yanlış olmuştur. Gerçi bunlardan bazılarının mahiyetini tayin çok müşküldür; fakat bazıları da vardır ki, hiç olmazsa şimdiye kadar yapılmış birtakım tetkiklerden istifade edilmek şartıyla, ortaya yeni malzeme koymak ve yeni neticeler vermek kabil olmasa bile, az çok tavzih edilebilirdi. Şeyh Süleyman'ın *Çağatay lügati*, Steingass'in *Farisî lügati* gibi kıymeti şüpheli, basit eserlerle bu gibi eski metinlerde geçen tarihî ıstılahları halletmeğe çalışmak, abesle uğraşmak demektir. Hâlbuki (Arapça kelime) gibi birtakım ıstılahlar hakkında evvelce -tabiî çok nakıs olmakla beraber- tetkikler yapılmamış değildir. Sonra Moğol devrine ve Altınordu ve Kırım Han yarlığlarına ait yapılmış tetkikler sayesinde bu metindeki birtakım vergi isimlerinin mahiyeti daha etraflıca anlatılabilirdi.

Mamafih, Orta zamanın muhtelif Türk devletlerine ait tarihî kaynaklar -vakayinameler, resmî vesikalar, ve her nevi edebî vesikalar- hukukî ve malî tarih bakımından metodik bir şekilde tetkik edilmedikçe bu gibi ıstılahların mahiyetini layıkıyla anlamağa imkân yoktur. (arapça kelimeler) kelimeleriyle *vergi isimlerinden* bazıları hakkında elimizde şimdiye kadar bilinenlerden çok fazla yeni malzeme bulunduğu cihetle bunları layıkıyla aydınlatmak kabil olurdu. Lâkin, bu küçük tenkit makalesinin kadrosunu haddinden çok fazla tecavüz etmemek için, onları başka bir fırsata bırakmak mecburiyetindeyiz.

Tarihî ıstılahların anlaşılması ve şerhi bakımından çok noksan ve kusurlu olan bu vakıf vesikası, diplomatik denilen vesikalar tetkiki ilmi bakımından da hiç iyi işlenmiş değildir. Haricî tavsif çok sathî olduğu gibi, dahilî tenkit ciheti de tamamiyle ihmal olunmuştur. Hâlbuki üslûp ve muhteva bakımından vesikanın ne gibi kısımları ihtiva ettiği, başlangıç formülünden başlayarak sonuna kadar ne gibi esaslara riayet olunduğu, muasır veya daha evvelki muhtelif Türk devletlerinin "Dîvan - *La Chancellerie*"lerinden çıkmış mümasil vesikalarla mukayese edilerek gösterilmeliydi. Bir asrı mütecaviz bir zamandan beri İlhanlılar devrine, Altınordu'ya, Kırım'a ait oldukça mebzul mümasil vesikalar neşredilmiş olduğu cihetle, böyle bir tahlili hiç olmazsa sathî bir şekilde yapmak imkânı kolaylıkla mevcuttu. Filhakika bu vesika, tamamıyla Cengizliler devletlerinin ve o an'aneyi takip eden sair siyasî Türk heyetlerinin -Celâyirler, Timurîler, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Safevîler, Hint Timurîleri, Şeybanîler, Altınordu'nun varisi olan devletler- *Chancellerie* an'anelerine mutabık olarak tertip edilmiştir. Meselâ *Diplomatik* bakımından çok ehemmiyetli olan başlangıç formülü, gerek Çin Moğollarının (Bakınız: M. G. Devéria, Notes d'Épigraphie mongole-chinoise, Paris 1897), gerek İlhanîlerin divanlarından çıkan kitabeler ve yarlığlarla mukayese edilebilir. (W. Kotwicz. Formules initiales des documentes Mongols aux XIII e et XIVe S. Roeznik orientalistyezai, Tome X, 1934, p. 131-157]. Tabiî burada bütün Müslüman Türk devletlerinde olduğu gibi eski formülün İslâmî bir şeklini görüyoruz. Aynı hususiyeti yukarıda zikrettiğimiz devletlere ait mümasil vesikalarda da görmek kabildir. İşte diplomatik'e ait olan bütün bu gibi meseleler, Raquette'in risalesinde maalesef ihmâl olunmuştur. Halbuki Orta ve Yeni Zamanlar Türk tarihine ait ciddî terakkilerin meydana gelmesi için, buna ait yardımcı ilimlerin bir an evvel teşekkül etmesi birinci şarttır ve *Diplomatik* bu arada hatta *Nümismatik*'ten daha mühim bir disiplindir. Raquette'in neşrettiği bu vesika gibi mühim ve nâdir vesikaların neşrinde bu cihetlere imkân derecesinde riayete çalışmalıdır ki, yakın bir âtide bir Türk Diplomatik'i teessüs edebilsin.

Mamafih, bütün bu tenkitlere, ihtirazî kayıtlara rağmen, gerek bu risalenin, gerek Prof. Giese'nin makalesinin, Türk vakıflarının tarihi ile uğraşanlar için asla ihmal edilemeyecek birer çalışma mahsulü olduğunu inkâr etmeyelim. Raquette'in bize verdiği fotoğrafik kopya, hükümdarın layıkıyla okunamayan mührü müstesna olmak üzere bu vesikayı doğru okumak imkânını kolaylıkla temin edecek kadar güzeldir. Okunuş hataları tashih edilmek, metindeki tarihî ıstılahlar üzerinde -yukarıdan beri izaha çalıştığımız veçhile- metodik bir surette çalışılmak, diplomatik bakımından gösterdiğimiz eksiklikler tamamlanmak şartıyla bu kıymetli vakıf vesikasını yeniden neşretmek, ilme büyük bir hizmet olur ve bilhassa bu cins çalışmalar için güzel bir örnek teşkil eder.

II.*

Prof. EsatArsebük, "Mâmeleke İstinat Eden Şahsiyet: Vakıf", *Adliye Ceridesi*, No. 63, Ankara 1937, s. 1130-1170).Aynı müellif, *Medeni Hukuk I*, İstanbul 1938 (İkinci fasıl: Mâmeleke istinat eden şahsiyet, s. 296-348).

5 Haziran 1935 tarih ve 2762 numaralı Vakıflar Kanunu'nun 42. maddesi mucibince, bu kanunun tatbikinden evvelki hadiselerin hukuki hükümleri, vukua geldikleri zamanda mer'î esaslara tâbi kalmaktadır.*Yeni Medenî Kanun*'un tatbikinden sonra Hukuk Fakültelerinde *eski vakıf* ahkâmının okutulmadığını ve halbuki genç hâkimlerin mahkemelerde bu gibi hâdiselerlesık sık karşılaştıklarını gören Adliye Vekâleti, bu hususta genç hukukçulara yol gösterebilecek umumî mâhiyettebirşey yazılmasını Prof. Arsebük'ten istemiş ve o da bu mevzua ait ilk yazısını *Adliye Ceridesi*'nde neşretmişti ki, memleketimizde son hukukî inkilâplardan sonra vakıf müessesesine dair ilk yazılan yazı budur. Vakıf meselesinin mahiyetini ve tâbi olduğu eski ve yeni hükümleri açık ve sistematik bir şekilde hülâsa eden bu makale, bazı tadiller ve ilavelerle, müellifin 1938'de neşrettiği Medeni Hukuk kitabına da alınmıştır. Yalnız amelî değil ilmî bakımdan da genç hukukçuların fikrî teşekkülüne hizmet edecek olan bu mühim meseleyi, klâsik bir ders kitabı kadrosu içinde, aynımahiyeti muhafaza ederek kabil olduğu kadar açık bir tarzda hülâsa ve tasnif gibi zor bir işi muvaffakiyetle yaptığından dolayı kıymetli arkadaşımızı tebrik lâzımdır.

Vakıf hakkındaki bu fasıl, dört bölüme ayrılmıştır: I. Vakfın umumî bir görüşle tahlili; II. Eski hukukumuzda vakıf ve nevileri; III. Eski vakıfların yeni rejime intikal devresi; IV. Tesis. Birinci bölümde vakfın mahiyeti, vasiyetle vakfın farkı, vakfedebilmek hakkına hukukî bakımdan tevcih edilebilecek itirazlar, iktisadî ve içtimaî bakımlardan İslâm vakıflarına karşı eskiden beri yapılan tenkitler kısaca anlatılıyor. Müellif, vakfı izah hususunda ileri sürülen muhtelif nazariyeleri iki esasa ircâ etmektedir. Vakıf ya zahiren mülkiyeti nakleden *hibe* veya *vasiyet* müessesesidir; yahut, vâkıfın ölümünden sonra da yaşayabilecek ve vakfettiği mallar üzerinde müessir olacak *mücerred bir şahsiyet*'tir. Müellif bunu daha iyi izah için Roma hukukunda ve Cermen hukukunda İslâm vakıf müessesesine benzeyen müesseseler hakkında malumat veriyor. İslâm hukukunda vakıf ve vakıf nevileri'nden bahseden ikinci bölümde, vakfa da tatbik edilebilen umumî prensiplerle *Hanefî* mezhebi esaslarına göre vakıf hükümlerinden, vakıf nevilerinden bahsedilmektedir. Üçüncü bölümde, 2762 numaralıVakıflar Kanunu ile 1.1.1938'de neşredilen "vakıflardan intifa' haklarının ne suretle tesbit ve îtâ edileceği hakkındaki ek nizamnâme" ve 14.7.1938 de neşredilen "vakıflar kanununun bazı maddelerinin tâdiline dair kanun" hükümlerine göre, vakıflar hakkında bugün mer'î olan hükümler izah ediliyor Dördüncü bölümde ise Medenî Kanun hükümlerine göre *tesis'*den bahsolunmaktadır.

* Vakıflar Dergisi, Sayı II/1942, s. 457-459.

Yalnız, İslâm hukukunu bilmeyen genç hukukçular için değil, umumiyetle Türk-İslâm tarihinin medenî ve içtimaî tezahürleriyle uğraşan tarihçi ve içtimaiyatçılar için de çok faydalı olan bu *çetin* mevzuu, bu kadar açık ve anlaşılır bir şekilde hulâsa etmek, erbabının pek iyi takdir edeceği gibi, cidden müşkül bir iştir. Bugün İslâm vakıfları meselesini öğrenmek isteyen gençler, vakıf ahkâmına ait eski ve yeni büyük elkitapları okumadan evvel, Prof. Arsebük'ün bu güzel hülâsasını mutlakaokumak mecburiyetindedirler. Yalnız onlar değil, eski vakıf ahkâmını az çok bilenler bile, bu sahifeleri okumakla muhtelif bakımlardan ve bilhassa bugünkü vaziyeti öğrenmek bakımından istifade edebilirler. Vakıflar meselesinin bugün elde mevcut kifayetsiz kanun ve nizâmnâmelerle esaslı bir surette halledilmemişolduğunu, *Medenî Kanun'*un tesis hakkındaki kifayetsiz hükümleriyle vakıflarımızın muhafaza edilemeyeceğini ve bu meselenin, maddî ve mânevi ehemmiyetiyle mütenasip bir şekilde yeniden esaslı bir tetkike tâbi tutularak umumî bir vakıflar kanunu projesi hazırlanması lüzumunu ileri süren arkadaşımızın, bu fikirlerine tamamiyle iştirak ediyoruz.

Bu küçük tahlili bitirmeden evvel, daha ziyade hukuk tarihini alakalandıran birkaç küçük nokta hakkındaki düşüncelerimizi de ilave edelim. Bizce vakıfların menşeini yalnız Roma ve Cermen hukuklarında değil, daha eski Şark medeniyetlerinde ve bilhassa Mezopotamya'da aramak daha doğrudur. Bâbil'de *Sumu-la-ilu* devrinde tesis edilmiş dinî bir vakıf hakkında malumatımız vardır: ruhunun selâmetini temin etmek isteyen dindâr bir adam, mâbud *Şaarrum* ile mâbude *Şallat* namlarına bir mabet yaptırmış ve tayin ettiği bir rahibin oturması için de bir mülk hibe etmişti. Bunu tespit eden ve umumiyetle Kudurru adı verilen hukukî vesikada, vakıf sahibi, bu rahibin vazifesi üzerinde her türlü iddiadan vazgeçtiğini, aksi takdirde *hükümdar*'ın ve *Şamas*'ın bir düşmanı gibi muameleye tâbi tutulması lâzımgeldiğini tasrih etmektedir. Bu tesisler, Bâbil hukukuna göre, daha ziyade bir hibe mahiyetindedir (E. Cuq, *Etudes sur le droit babylonien*, Paris 1929, p. 75). Bunlar ve Hititler'de de gördüğümüz mümasil dinî-hayrî müesseseler, umumî surette, vakfın ilk örnekleri gibi telâkkiolunabilir. İslâm vakfiyelerinin sonunda, vakıf şartlarına riayet etmeyenler hakkındaki lânet formülleri bile Bâbil hukuk vesikalarında aynıyla mevcuttur. Eğer umumî olarak vakfın menşei değil de sadece "İslâm vakfının menşei" aranacak olursa, bunu da eski Roma hukukunda değilBizans hukukunda aramak icap ettiğini, İslâm vakfının menşei ve tekâmülü hakkında *Vakıflar Dergisi*'nin bu sayısındaki yazımızda sarih surette gösterdik.

Diğer bir düşünce: Müellif, evlada meşrut vakıfların Osmanlı hükümdarlarının tasallutundan -yani müsadereden- korunmak için tevessül edilmiş bir çare olması ihtimalini ileri sürüyor (s. 303, not 26). Eskidenberi birtakım garp ve şark hukukçuları ve mütefekkirleri tarafından katiyetle ileri sürülen bu id-

diayı, Prof. Arsebük'ün sadece bir ihtimalolarak serdetmesi, ilmî ihtiyata çok uygundur. Çünkü, bu kadar katiyetle ileri sürülen bu iddianın tarihî vâkıalara uygun olmadığını, yukarıda zikredilen makalemizde sarih misallerle gösterdik. Osmanlılarda evlâda meşrut vakıflar meselesini arşiv vesikalarına dayanarak tetkik eden Ömer Lütfi Barkan da bu hususta aynı neticeye varmıştır (onun bu tetkiki hakkında, *Vakıflar Dergisi*'nin bu sayısındaki tenkidimize bakınız).

Diğer bir düşünce daha: Müellif, İslâm hukukçuları arasında asırlardanberi sürüp gelen bir anane'ye sadık kalarak "vakfın, din hukuku üzerine kurulmuş bir müessese olduğunu" ve yalnız Türk hukukçularının zamanın icap ve ihtiyaçlarına göre bu müessesede bazı yenilikler yaptıklarını söylüyor (s. 304). Zikrettiğimiz makalemizde, bu iddianın doğru olmadığı ve vakfı *kitab* ve *sünnet*'e istinad ettirmek için ilk İslâm hukukçularının nasıl zorluklara uğradıkları, birçoklarının "*İslam miras hukuku'*nu dolambaçlı bir yoldan ihlâl eden" bu müesseseye karşı nasıl aleyhtar vaziyet aldıkları ve nihayet Ebû Yûsuf nazariyesinin -hukukçuların büyük bir ekseriyetinin muhalefetlerine rağmen- ne gibi içtimaî âmiller tesiriyle muvaffak olduğu, katî delillerle izah olunmuştur. Vakıf ahkâmından önce Osmanlı hukukçularının bazı yenilikler yaptıkları mütalaasına gelince, bunun da tarihî vâkıalara uygun olmadığını ve daha Osmanlılardan evvel birtakım İslâm hukukçularının, hayatî ihtiyaçlar ve zarûretler karşısında, vakıf hükümlerini genişletmek mecburiyetinde kaldıkları ve bunun muhtelif âmilleri, yinemakalemizde sarih vesikalara dayanarak gösterilmiştir. Prof. Arsebük'ün (s. 317, not 5) Türk hukukçularına isnat ettiği "*hîle-işer'iye*'leri pek fazla inkişaf ettirmek" hizmeti de, yalnız onlara değil, onlardan çok daha fazla onlardan evvelki İslâmhukukçularına aittir. Türk-Osmanlı hukukçuları bu sahada, esasen açılmış olan bir yolu takip etmekten başka birşey yapmamışlardır. Yine bu noktada müellif "İslâm hukukunun katî ve değişmez kaidelerinden" bahsetmektedir. İslâm hukuku, eski büyük fakihlerin tamamıyla dogmatik mahiyetteki mücerred ve nazarî sistemlerinden ibaret addolunursa, bu iddia bir dereceye kadar kabul olunabilir.Hâlbuki bu hukukun asırlardanberi muhtelif İslâm memleketlerindeki tatbikatı, yani hukukî*realite* göz önüne alınınca, bu "İslâm hukukunun değişmezliği" iddiasının bâtıl bir düşünceden, bir vâhimeden ibaret olduğu derhal anlaşılır. Tarihî ve sosyolojik görüşlerden tabiatiyle mahrum olan ve İslâm hukukunu "İlâhî bir menşeden gelmiş" addeden eski İslâm fakihleri için gayet mantıkî olan bu görüşün, tarih ve sosyoloji ile rabıtası hergün daha artan yeni hukuk telâkkileri karşısında devamına artık imkan kalmamıştır. Esasen Prof. Arsebük de aynı notun müteakip cümlelerinde, bu değişmezlik iddiasına inanmadığını, sarahaten değilse de zımnen anlatıyor ki, İslâm hukukuna esaslı bir surette vukufu dolayısıyla, kendisinden, başka bir mütalaa da beklenemezdi.

İslâm hukuku üzerinde ciddî tetkiklerde bulunan bazı garb âlimlerinin bu hususta çok doğru mütalaalarını, onların delillerine bazı yeni ve kuvvetli deliller daha ilave ederek, 1937'de çıkan "Ortazaman Türk Hukukî Müesseseleri"adlı makalemde kısaca göstermiştim.Mamafih, İslâm hukuku hakkında kâfi derecede bilgileri olmayan bazı genç hukukçularımızda, Ortaçağ fakihlerine mahsus bu yanlış ve geri telâkkinin devam ettiğini, ve bu yanlış esasa dayanarak *Osmanlı hukuku* hakkında çok yanlış mütalaalar yürüttüklerini, Tanzimat hakkında İstanbul Üniversitesi tarafından neşredilen kalın ciltdeki muhtelif hukukî makalelerde büyük bir hayret ve teessürle gördüğümü itiraf etmeliyim. Bu zararlı yanlışlığı düzeltebilmek ümidiyle, bu mevzua ait hususi bir tetkik hazırladığımı şimdiden söyliyebilirim.

Memleketimizde Türk-İslâm hukuk tarihine ait ciddi araştırmaların henüz başlamamış olmasından ileri gelen ve meşguliyeti *hukukçularımız*dan ziyade *tarihçilerimize* ait bulunan şu birkaç küçük mülâhaza Prof, Arsebük'ün bu güzel tetkikinin kıymetini asla azaltmaz. Türk-İslâm hukuk tarihinin muhtelif şubelerine ve bilhassa vakıf meselesine ait tarihî tetkikler memleketimizde ciddi bir inkişaf göstermedikçe, bu gibi hatalardan kurtulmak imkânı olamıyacaktır. Mamafih vakıf tarihi hakkında istinat edilebilecek ciddî tetkiklerin mevcut olmamasına rağmen, değerli müellifin, bu küçük hülâsada bile tarihî görüşü ihmal etmemesi, memleketimizde yazılan hukukî manueller'de emsaline pek aztesadüf edilen bir yeniliktir. Eski bir tarihçi sıfatıyla, aziz arkadaşımı bundan dolayı da ayrıca tebrik etmeyi bir vazife bilirim.

III.*

Ali Himmet Berki, *Vakıflar*, İstanbul 1940, XII + 328 sahif.

Temyiz mahkemesi ikinci hukuk dairesi reisi olan müellif, bilhassa İslâm hukukuna ait kıymetli eserleriyle tanınmış eski bir hukukçudur. Uzun tecrübe ve çalışmalarının neticelerini bugünkü genç hukukçulara anlatmak ve öğretmek maksadıyla neşrettiği bu yeni kitap ise, muhtelif bakımlardan, büyük bir ihtiyacı karşılamaktadır. Gerçi yeni medenî kanunun kabul ve tatbikindenberi, vakfa ait eski hükümlerden birçoğunun tatbik sahası kalmamış, eski vakıflar hakkında da yeniden yeniye birtakım hükümler konmuştur.Mamafih eski vakıflar birçok cihetlerde eski esaslara tâbi olmakta devam ettiğinden, bugünkü hukukçular, tesadüf edecekleri bu türlü hadiseler karşısında şaşırıp kalmamak için, herhalde o eski esasları da bilmek mecburiyetindedirler. Gerçi Ömer Hilmi ve Ali Haydar Efendilerin vakıf hakkındaki klasik kitapları, Osmanlı İmparatorluğu devrinde vakıfların tâbi bulundukları esasları öğrenmek için, hâlâ ehemmiyetlerini muhafaza eden kıymetli eserlerdir.Lâkin eski Arap harfleri-

* Vakıflar Dergisi, Sayı II/1942, s. 459-460.

ni bilmeyenlerin onlardan istifade edebilmesi imkânsız olduğu gibi, bu yeni *vakıflar* kitabının onlara nazaran daha başka meziyetleri de vardır. Müellifin, mukaddimede söylediği gibi, gerek *medenî kanun*'un neşri itibariyle, gerek zaman zaman neşrolunan kanun ve nizamlarla, vakfa ait meseleler çok karışık bir mahiyet aldığından, bugünkü vakıf meselelerini eski kitaplarla halle çalışmak imkansız bir hale gelmiştir. Demek oluyor ki yalnız ilmî bakımdan -yani- *hukuk tarihi* itibariyle- böyle bir esere ne kadar ihtiyaç varsa, amelî bakımdan da böyle toplu bir esere şiddetle ihtiyaç vardı.

Müellif, didaktik bakımdan zarurî bir tasnife riayet ederek, eserini muhtelif bab ve fasıllara ayırmıştır.İslâm hukukuna göre vakıfların tâbi oldukları prensipleri ihtiva ettiği gibi, vakıf meselesine ait bugünkü mevzuatı da öğreten bu eserin ilk iki babında arazi meselesi, vakfın mahiyeti, nevileri, vakıf idaresine ait muhtelif ıstılahlar kabil olduğu kadar açık ve etraflı bir surette izah edildikten sonra, sırasıyla XIII. babda vakfa ait bütün meseleler en ince noktalarına kadar anlatılıyor. Sırf *Hanefî* fıkhına göre yazılan, diğer İslâm mezhebleriyle Hanefîler arasındaki vakfa ait ihtilaflı meselelere hiç temas edilmeyen bu eser tam manasıyla vakıf ahkâmına ait sistematik bir ders kitabıdır. Ve tertip ve tasnifi bakımından, bütün bu cins kitabların haiz olması icap eden vasıflara tamamıyla maliktir. Genç hukukçularımızın eski İslâm ve Osmanlı hukuku hakkındaki bilgilerinin çok mahdutolduğunu da düşünen müellif, birtakım eski hukuk ıstılâhlarını alfabetik bir cetvel halinde ve kısa izahlarla kitabın sonuna ilave etmek suretiyle okuyanlara büyük bir kolaylık da temin etmiştir. Mamafih bu izahların biraz daha mufassal olması, okuyanlar için daha faydalı olurdu. Eser, mahiyeti itibariyle tamamıyla sistematik ve dogmatik olmakla beraber, müellifin, eski Osmanlı İmparatorluğu arazi sistemi hakkında *Netâyicü'l-vukûât*'dan, vakıf tarihine aitbazı meselelerde *EvkafNezâreti Tarihçe-i Teşkilâtı'*ndan, gedikler meselesi hakkında *Gedikler* kitabıyla *Mecelle-i Umûr-ıBelediye*'den istifade ettiği görülüyor. Baş tarafta vakıflara aitArapça ve Türkçe eski ve yeni eserlerin küçük bir bibliyografyası da ilave edilmiştir.

Yalnız hukukçular değil, İslâm ve Türk tarihiyle ve sosyoloji ile uğraşanlar da, vakıf hükümlerini Hanefî fıkhına göre en vazıh ve etraflı bir şekilde anlatan bu kıymetli ve sağlam eserden hiçbir suretle müstağni kalamazlar. Muhterem müellifini bu muvaffakiyetinden dolayı tebrik ederken, başlangıcın son sahifelerini dikkat ve ibretle okumalarını gençlerimize hararetle tavsiyeden kendimizi alamıyoruz.

IV.*

Prof. Ömer Lütfi Barkan, "Şer'î Miras Hukuku ve Evlatlık Vakıflar", *Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt. VI, Sayı I, İstanbul 1940, s. 165-181.

* Vakıflar Dergisi, Sayı II/1942, s. 460-463

Şu son yıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda toprak meseleleri hakkında çok kıymetli araştırmalarda bulunan muharrir, "İslâm-Türk mülkiyet hukuku tatbikatının Osmanlı İmparatorluğu'nda aldığı şekiller" ismi altındaki tetkiklerinin ilki olarak, vakfa ait bu küçük fakat ehemmiyetli yazıyı neşrediyor. Bu küçük makaleyi memleketimizde vakıf tarihine ait yapılan ilk tetkik addetmek, hiç de yanlış değildir. Hukukî müesseselerin, *tarihî* ve *sosyolojik* bir gözle tetkiki, memleketimizde henüz başlamamış iken, Ömer Lütfi Barkan'ın toprak meseleleri ve mülkiyet hukuku hakkındaki bu değerli araştırmaları, bu sahada âdeta bir istisna teşkil etmektedir.

Genç arkadaşımızın Osmanlı vakıf tarihine ait bu küçük fakat ehemmiyetli makalesini okuyucularımıza takdim etmeden evvelonun bu sahadaki muvaffakiyetinin sırrını kısaca anlatmayı lüzumlu görüyorum. Sağlam bir sosyolojik kültüre sahipolduktan sonra, fikrîtekâmülünün zarurî bir neticesi olarak tarih tetkiklerine girişen Ömer Lütfi Barkan, büyük bir sabır ve irade ile arşivlerimizde yıllarca çalışmış, Osmanlı tarihini *içtimaî* ve *iktisadî* bakımlardan aydınlatabilmek için muhtaç olduğumuz malzemeyi oralardan büyük bir dikkatle toplamıştır. Büyük bir memnuniyetle söyliyebiliriz ki, arşivlerimizde şu son yıllarda büyük bir gayretle çalışan başka genç tarihçilerimiz yok değildir.Lâkin, türlü mâhiyet ve kıymette milyonlarca vesika içinde şaşırıp kalmamak ve onlar arasında tarih bakımından en kıymetli malzemeyi seçip faaliyetini onlar üzerinde teksif etmek, kolay bir iş değildir. Bunu yapabilmek için yalnız *filolojik* bir hazırlık ve umumî bir *tarih kültürü* asla kâfi gelmez. Tarihte yalnız askerî ve siyasî vakaları, diplomatik münasebetleri, büyük adamların hayatını göz önünde bulundurarak cemiyetlerin hakiki bünyesini, içtimaî ve iktisadî hayatı, hukukî münasebetleri ihmâl edenler için çok ehemmiyetli görünen bir vesika, hakikî bir tarihçi için belki de çok az bir ehemmiyet arzeder. Önündeki vesikaların kıymet derecelerini ayırt edebilmek ve milyonlarca vesika arasında şaşırmamak için, herşeyden evvel, kafada birtakım *esaslı problemlere* malik olmak birinci şarttır.Fakat, tarihçinin, üzerinde meşgul olduğu meselelerin, sathî ve ehemmiyetsiz mahiyette şeyler değil, cemiyetin bünyesiyle alakalı mes'eleler olması için, sağlam bir *sosyolojik* kültüre malik olması, işlediği mevzularla alakalı disiplinlere ait*sistematik bilgilere* sahip bulunması birinci şarttır. İşte, arşivlerimizde çalışan başka genç araştırıcılar arasında, Ömer Lütfi Barkan'ınOsmanlı tarihine ait en esaslı meseleleri aydınlatacak malzemeyi emniyetle seçebilmesi ve onlar üzerinde muvaffakiyetle işleyebilmesi, bilhassa bundan ileri geliyor. Çünkü sahipolduğu umumî kültür, ona, bugünkü en ileri tarih çalışmalarının ruhunu, yollarını kavrayabilmek imkanını vermiştir. Bugün geniş içtimaî bilgilere sahipolmayan bir kimsenin muvaffakiyetli tarih mesaisine girişebilmesi nasıl imkansızsa, çok sağlam tarih ve sosyoloji kültürüne malik olmadan da hukuk ve iktisat meseleleriyle ilmî bir surette uğraşmağa imkan

kalmamıştır. İşte bu bakımdan, yalnız tarih ile değil *hukuk* ve *iktisat* ile de uğraşan ve eski fena göreneklerden kurtularak doğru ve feyizli bir çalışma yolu bulmak isteyen genç araştırıcılarımız, Ömer Lütfi Barkan'ın şahsında ve çalışmalarında kendileri için güzel bir örnek bulabilirler.

Bu küçük başlangıçtan sonra, Ömer Lütfi Barkan'ın bilhassa arşiv vesikalarına dayanarak yazdığı küçük makalenin tahliline girişebiliriz. Makale başlıca iki bölümden terekküp ediyor: 729 numaralı ve Selim II. devrine aid *İstanbul evkâf defteri*'nden çıkarılan 23 parça vesika, ikinci bölümü teşkil ediyor. Birinci bölüm yani asıl makale ise, bilhassa bu ve buna benzer vesikaların tahlil ve terkibi sayesinde, muharririn şer'î miras hukuku ve evlatlık vakıflar meselesi hakkında vardığı neticeleri ihtiva etmektedir. On beş sayfadan ibaret olan bu makalede, muharririn, evvelce neşrettiği veya etmek üzere olduğu başka tetkiklerine de dayanarak ileri sürdüğü fikirleri, kabil olduğu kadar kısa fakat vazıh ve doğru bir şekilde, hülâsaya çalışalım:

a. Merkeziyetçi Osmanlı İmparatorluğu, ferdlerin elinde büyük arazi mülkiyeti bırakmamak ve böylece büyük toprak servetine dayanan bir asil sınıfın teşekkülüne meydan vermemek istiyordu.İlk Rumeli fütûhâtı ve sonraki harpler, Anadolu'daki toprak sahiplerinin büyük bir kısmını Rumeli'ye, hudutlara çekmiş ve böylece, toprağa bağlı bir asâlet sınıfı yerine yeni bir köle-memur tipi yaratmak istemiştir. Çok büyük gelir kaynaklarına malik hükümdarlar ve devlet adamları yanında, birkaç köyün vergilerini toplayan toprak beyleri, fakir bir köy ağası vaziyetinde kalmıştır. Merkezî idare, varidâtının büyük bir kısmını toprak hasılatının dışındaki gelir kaynaklarından temin ettiği müddetçe, vaziyete hâkim oldu ve toprak sahipleriyle münasebetlerini istediği gibi tanzim etti. Lâkin ticaret yollarının değişmesi ve mağlubiyetlerle biten harpler, varidâtı ve serveti azaltınca, merkezî idare bilhassa toprak gelirleriyle geçinmeye mecbur oldu. Paralı bir ekonomi sisteminden tamamen ziraî ve tabiî bir ekonomi sistemine dönüldü. Bunun neticesinde, köydeki toprak sahibi, devlet karşısında rakip bir vaziyete gelebildi.

b. Büyük topraklara sahip asilzade sınıfına karşı fethettiği her sahada menfi bir toprak siyaseti takip eden ve büyük aile malikânelerini sipahi timarı haline sokmağa çalışan Osmanlı İmparatorluğu, bazı siyasî ve askerî zaruretlerle, fütûhât devirlerinde, hudut memleketlerinde yeni bir toprak sahipleri sınıfı vücuda getirdi. Lâkin bunları hiçbir zaman iyi bir gözle görmedi.Fırsat buldukça, bunların topraklarından bir kısmını veya tamamını devlet topraklarına ilhak etti. Padişahlar değiştikçe toprak sahiplerine verilen beratların yenilenmesi, umumî veya kısmî arazi tahrirlerinde bunların sıkı bir teftişe tâbi tutulması, bu sırada birçok malikâne hisselerinin tenzil edilmesi veya malikâne sahiplerine bazı yeni mecburiyetler ve vazifeler yükletilmesi bunu gösterir.

c. Osmanlı İmparatorluğunun tâkip ettiği bu siyasetin yanıbaşında, *İslâm veraset hukuku* da, büyük toprak malikânelerinin devamına ve bu suretle bir asâlet sınıfının teşekkülüne mâni olmuştur. Kırk elli köyden mürekkep bir mülkün, iki üç nesil zarfında yüzlerce parçaya bölünmesi, İslâm verâset hukukunun bir neticesidir.

d. Merkezî idarenin büyük servetleri -ister menkul, ister gayrimenkul olsun- müsadere suretiyle sahiplerinin elinden almasına ve İslâm verâset hukukunun serveti parçalayıcı kaidelerine karşı bir aksülâmelolmak üzere *evlatlık vakıflar*'ın tesis edildiği görülüyor. Büyük servet sahipleri, böyle bir tesis sayesinde, ailesinin şeref ve haysiyetini temin edebilecek daimî bir gelir vücuda getirebiliyor. Bu servet, vakfedilmiş olmak itibariyle, müsadere edilemiyeceği gibi, vârislerin herhangi bir suretle tasarruflarına dahi mânidir. Onlar, vâkıfın koyduğu şartlar dairesinde, muayyen bir gelirle iktifaya mecburdurlar. Vâkıf bu tesisi yaparken, şeriatin miras hakkındaki hükümlerini hiçe indiren ve tamamiyle kendi arzu ve iradesine tâbi serbest bir *vasiyet* yapmaktadır ki, bu cins vakıfların hakikî vakıf ile hiç bir münasebeti yoktur.

e. Muharririn fikrine göre, bu evlatlık vakıfların tesisinde, müsadere korkusundan ziyade, vâkıfların, İslâm verâset hükümlerinden kurtularak miraslarını arzu ve iradelerine göre istediklerine tahsis etmek ve ailelerinin istikbaldeki refahını temin etmek temayülleri hâkim olmuştur. Köylerden ziyade şehirlerde tesadüf edilen -ve çok defa hiçbir hayır gayesi istihdaf etmiyen- bu cins vakıflarda, bazen uzak bir istikbale ait -meselâ vâkıfın evlâdı münkariz olduktan sonra- bir hayır maksadına tahsis edilenler bulunduğu gibi, bazen de aileye muayyen bir gelir temin etmekle beraber türlü türlü hayır maksatları da takip eden vakıflar da mevcuttur. Bu gibi vakıflarda bazen evlattan sonra veya evlatla beraber âzatlı köle ve câriyelere ve onların çocuklarına hisseler ayrıldığı da görülür ki, hukukî ve ahlâkî bakımlardan bunun sebeplerini tayin etmek pek kolaydır. Müellif, bu cins vakıfların ne gibi tenevvûlar gösterdiğini izah eden birçok misaller de veriyor.

f. Muharrir, evlatlık vakıfların mahiyeti ve onu vücûda getiren âmiller hakkında bu izahları verdikten sonra, bütün vakıfların bu mâhiyette addedilmemesini söylüyor ve padişahlarla vezirler tarafından âmme menfaatlerini temin maksadıyla yapılan büyük ve zengin vakıfların, aile menfaatlerini istihdaf eden evlatlık vakıflardan tamamıyla ayrı bir mahiyette olduğunu anlatıyor. Aynı isim altında toplanmakla beraber hakikatte birbirlerinden tamamıyla ayrılan bu iki türlü vakıftan hangisi Osmanlı İmparatorluğu'nda daha mühim bir yer kazanmıştır? Ömer Lütfi Barkan, Kanunî Süleyman devrinde yapılan muntazam *tahrir defterleri'*ne dayanarak, (Hüdavendigâr, Biga, Karesi, Menteşe, Teke,

Alâiye, Kütahya, Karahisarısahip yani Afyon, Sultanönü, Hamid) sancaklarını da ihtiva eden Anadolu vilâyetinin varidâtı hakkında bir cetvel neşretmekte ve umumiyetle vakıfların ve ayrıca hükümdar vakıflarının umumî varidâta nisbetle ehemmiyet derecesini anlatmaktadır. Bu cetvele göre vilâyetin umumî geliri 79.514.567 akçe, vakfa ait gelir ise 13.641.684 akçedir.Gerçi sultanların ve büyük devlet adamlarının, hatta alelâde şahısların âmme menfaatine tahsis edilmiş *hakikî* vakıflarıyla, sırf aile menfaatini gözeten *evlatlık* vakıfların gelirleri bu cetvelde ayrılmamıştır.Lâkin, Anadolu vilâyetinin vakıf hasılatıyla ne gibi müesseselerin idare edildiğini ve bunlardan kaç kişinin -memur olarak- istifade ettiğini gösteren şu cetvel, hayrî vakıflara nispetle aile vakıflarının çok ehemmiyetsiz kaldığını anlatabilir. Anadolu vilâyetindeki müesseseler şunlardır:

75 imaret, 342 cami, 11 buk'a, 1 mevlevîhane, 2 dârü'l-hattât (acaba Dârü'l-huffaz olmasın?), 623 hânekah ve zâviye, 1 kalenderhane, 154 muallimhane, 1053 mescit. Buralarda vazife sahibi olanlar (yani iş görenler ve tahsisat alanlar) şunlardır: 121 müderris, 3756 imam, hâtib, müezzin, kadızâde, 3299 şeyh, şeyhzâde, hafız, kayyim, muallim, hâlife, mütevelli, ehl-i ilim, talebe, duagû, 318 seyyid (yani Peygamber ailesine mensup kimseler), 1 mürşit, 2007 berât ve vakıf sahipleri ve onların çocukları.

Karaman vilâyetine ait bir cetvele göre de, vilâyetin 15.617.216 akçe gelirinden 2.070.418'i vakıflara ve 161.609'u mülklere aittir. Bu varidât ile 3 imaret, 75 cami, 319 mescit, 45 medrese, 272 zâviye, 4 dârü'l-hâdis, 31 dârü'l-huffaz, 4 muallimhane, 4 kalenderhane, 2 haydarîhane, 1 dârüşşifa idare edilmektedir.

g. Ömer Lütfi Barkan, yazısının sonunda, İslâm memleketlerinin son asırlardaki iktisadî geriliğinde vakıf müessesesinin zararlı bir tesiri olduğu hakkındaki tenkitlere cevap vererek, âmme ihtiyaçlarını karşılayan hakikî vakıfları ve onların hususî vemüstakil idare şartlarına malik olmalarını müdafaa ediyor. Muharririn bu hususta tamamiyle haklı olduğunu söylerken *Vakıflar Dergisi*'nin bu sayısındaki yazımızda, vakfa karşı yapılan tenkitlerin mahiyeti ve sebepleri hakkındaki düşüncelerimizi etraflıca izah ettiğimizi de ilave edelim.

Kabil olduğu kadar doğru ve açık olarak yaptığımız bu hülâsadan sonra, bu güzel makale hakkındaki tenkitlerimizi de kısaca arzetmek isteriz: Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak siyasetinden ve büyük toprak sahipleri aleyhinde bir siyaset takip ettiğinden umumî bir şekilde bahseden ilk kısım ile vakıf müessesesi aleyhindeki tenkitlere cevap veren son kısım, asıl mevzû ile yakından alâkalı olmadığı için, makalenin umumî ahengini oldukça bozuyor. Muharririn, *evlatlık* vakıflar adını verdiği *âdi* veya *ehli* vakıflar, kendisinin de sonradan

haklı olarak söylediği gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük toprak sahiblerine karşı tatbik ettiği müsadere siyasetine karşı bir korunma tedbiri değil, doğrudan doğruya İslâm verâset hukukuna karşı vâkıfların psikolojik temayüllerinden doğan bir aksülameldir. Çünkü, Türkiye'de, ne dahilî siyâset ne de iktisadî faaliyet bakımlarından merkezî idareyi korkutabilecek büyük toprak sahibi bir *asâlet sınıfı*-Ömer Barkan'ın tasrih ettiği veçhile- mevcut olmamıştır ki, İmparatorluk idaresi buna karşı bir müsadere *siyaseti* takip etmiş olsun. *Müsadere*'nin büsbütün başka sebepleri vardır. Bundan dolayı makalenin bu ilk kısmını lüzumsuz saymakta haklıyız sanırız.

Esasen Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak siyaseti, asıl sınıflara karşı takip ettiği sistem, kökünü halktan değil doğrudan doğruya devlet idaresinden alan bir köle-memur tipinin vücuda getirilmesi, fethedilen yerlerde büyük toprak servetine mâlik yeni bir asâlet sınıfının yaratılması, İmparatorluğun son inhitat asırlarında büyük toprak sahipleriyle merkezî idare arasındaki mücadele gibi, Ömer Lütfi Barkan'ın -ister istemez- sadece temas edip geçtiği birçok meseleleri ihtiva eden bu ilk kısım, başlıbaşına tetkike muhtaç bir yığın büyük problemleri gözümüzün önüne yaymaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun, birbirinden çok farklı içtimaî bünyelere malik ayrı mıntakalarda takip ettiği idare sistemlerinin, mahallî ihtiyaçlara ne kadar uygun ve ne kadar realist bir mahiyette olduğu malumdur. Feodal karakterlerini büyük bir nisbetle saklayan Şark vilâyetlerinde, yahut, meselaGarbî ve Şimalî Anadolu'da tatbik edilen kaidelerle, Rumeli'nin şarkî sahalarında, yahut Arnavutluk'ta veya Bosna-Hersek'te takip edilen toprak siyasetinin birbirinden çok farklı olacağı meydandadır. Bu itibarla Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak siyaseti, her sahada ayrı ayrı takip ve tetkik edilmek icap eder.

Ömer Lütfi Barkan'ın herkesten daha iyi bildiği bu hususiyetleri burada hatırlatmaktan maksadımız, bu makalenin baş tarafında yaptığı gibi umumî mahiyette hülâsaların okuyucular tarafından yanlış anlaşılabileceğini bildirmek içindir. Bu münasebetle şu ciheti de ilave edelim ki, hükümdar değiştikçe toprak sahiblerinin ellerindeki *berâtlar*'ın yenileştirilmesi, umumî tahrirlerde tasarruf vesikalarının sıkı bir teftişe tâbi tutulması, dirlik hisselerinin azaltılması gibi, yalnız Osmanlılarda değil Selçuk İmparatorluğu'ndan başlayarak bütün Türk devletlerinde tesadüf edilen vâkıaları, *merkezî idare*'nin büyük toprak sahiplerine ve toprak asâletine karşı tatbik ettiği bir tedbir gibi telâkki etmek doğru değildir. Bunu daha basit bir şekilde tefsir etmek, yani, "devletin idarî ve malî bir teftiş ve tanzimi" mahiyetinde görmek icap eder sanırız. Berâtların her hükümdar tarafından yenilenmesi meselesi ise, *toprak mülkiyeti* hakkında bütün Müslüman Türk devletlerinde mevcut hukukî telâkkinin bir tezahüründen ibarettir ve hususî bir mânâ ifade etmez.

Türkiye'de toprak mülkiyeti üzerine kurulmuş bir asîl sınıfın, yahut başka asâlet sınıflarının mevcut olup olmadığı meselesi ise, birçok cephelerden tetkiki icap eden çok karışık bir problemdir. Ömer Lütfi Barkan, bunlarla alâkası olmadığını itiraf ettiği *evlatlık vakıflar* meselesini, sadece, sair İslâm memleketlerindeki mümasil vakıflarla mukayese etseydi, daha doğru olurdu. Yine bunun gibi, makalenin sonunda vakıflar hakkındaki umumî tenkitlere verilen cevaplar da, asıl mevzu ile alâkalı olmadığından, bu kısmın ilavesine hiç lüzum yoktu.

Mamafih, bütün bu küçük tenkitlere rağmen, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki aile vakıfları meselesini yeni ve sağlam malzemeye dayanarak aydınlatan ve XVI. asırdaki umumî vakıf vaziyeti hakkında -ilk defa olarak- müsbet rakamlar veren bu küçük fakat çok mühim makaleyi, memleketimizde Osmanlı vakıfları tarihine ait yapılmış ilk ciddî araştırma olarak kabul edebiliriz. Çok muvaffakiyetli neticeler vâdeden bu yeni yolda, sair genç tarihçi ve hukukçularımızın da Ömer Lütfi Barkan'a katılmalarını hararetle temenniden kendimizi alamıyoruz.

V.*

L. A. Mayer, The Buildings of Qâytbây as Described in His Endowment Deed, cüz I (metin ve indeks), London: A. Probsthain, 1938; 4°; X + 95 sahife.

Mısır Memlûklerinin *Reng* denilen şahsî armalarına ait kıymetli eseriyle ve sair bazı neşriyatıyla tanınmış olan, Makrizî'nin *İslâm sikkeleri* hakkındaki meşhur risalesinin yeni ve doğru bir tab'ını yapan Prof. L. A. Mayer, Memlûk hükümdarı Sultan Kayıtbay'ın medrese ve türbesi (879 Hicrî) hakkındaki *vakfiye*'yi neşretmek suretiyle, yalnız İslâm sanatı tetkiklerine değil vakıflar tarihine de kıymetli bir hizmette bulunmuş oluyor. Kayıtbay devri, Mısır-Suriye Memlûk İmparatorluğu'nun son ihtişam devresi sayılabilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun Memlûklerle siyasî münasebetleri bakımından da hususî bir ehemmiyeti haiz olan bu devre ait, Kahire arşivlerinden çıkarılan bu vakıf vesikasının neşri, bilhassa bu vakfın ehemmiyeti de düşünülecek olursa, büyük bir alâka ile karşılanmak icap eder. Memlûkler devri tarihine, güzel sanatlarına, Kahire'nin tarihî topoğrafyasına, hülâsa böyle bir metnin muvaffakiyetle neşri için icap eden bütün bilgilere sahip bir mütehassıs tarafından büyük bir itina ile neşredilen bu vakfiye, bu gibi neşriyat için güzel bir örnek vazifesi de görebilir. Vakfiyenin tercümesini ve ona ait filolojik ve tarihî meseleler hakkında nâşirin tetkiklerini ihtiva etmesi tabiî olan ikinci cüz çıktıktan sonra, bu hususta okuyucularımıza daha geniş ve etraflı bir hülâsa vereceğiz.

J. Sauvaget gibi ciddî ve mütehassıs bir münekkidin takdir ve sitayişle karşıladığı bu eserin ihtiva ettiği vakfiye, hemen bütün mümasil vakfiyeler gibi

* Vakıflar Dergisi, Sayı II/1942, s. 464.

başlıca üç kısımdan mürekkeptir: İlk kısımda vakfedilen binânın gayet itinalı ve vazıh bir tavsifi vardır ki, mimariye ait birçok teknik ıstılahlarla doludur. İkinci kısımda, bu vakfa tahsis edilen birtakım gayrımenkullerin listesi mevcuttur ki, bunların da yerleri, mahiyetleri, hudutları büyük bir dikkat ve ehemmiyetle gösterilmiştir.Üçüncü kısımda, vâkıf tarafından vücuda getirilen müessesenin işlemesi için tayin edilecek memurların seçim şekli, vazifeleri, tahsisatları, vakfın idare ve mürâkabe tarzı anlatılmaktadır. Şu kısa satırlardan bile kolaylıkla anlaşılıyor ki, bu Memlûk vakfiyesi ile, XV. asırda Osmanlı vakfiyelerinde görülen mümasil vazifeler arasında bazı mukayeseler yapmak da, muhtelif bakımlardan ve bilhassa vakıf ıstılahlarının tesbiti itibariyle, faydasız olmazdı. Fakat bütün bunları ve daha bu gibi birtakım meseleleri, şimdilik, ikinci cüz'ün neşrine bırakmak daha doğru olur. L. A. Mayer gibi kıymetli bir mütehassısın, bu vakfiyenin meydana koyduğu türlü türlü meseleler hakkında bize herhalde çok mühim malumat vereceği ve bu suretle İslâm vakıfları tarihine değerli bir hizmette bulunacağı emniyetle beklenebilir.

VI.*

Abbâs el-'Azzâvî, Târih-i 'Irâk, cilt I:Moğol devrine ait, 644 sahife, Bağdat 1935, resim ve haritalarla; Cilt II: Celayir devri, 418-56 sahife, Bağdat 1936, resim ve haritalarla.

Bağdat avukatlarından olan müellif, kıymetli yazma eserleri ihtiva eden zengin bir kütüphaneye malik ve bilhassa Irak tarihi'ne ait meselelerle meşgul bir tarih meraklısıdır. İbn Hassûl'un Türk Târih Kurumu Belleten'inde Prof. Şerefeddin Yaltkaya tarafından tercüme ve neşredilen kıymetli *risale'*sini bulup göndermek gibi yardımlarıyla Türk ilim hayatına kıymetli hizmetlerde bulunan Abbas 'Azzâvî, Yezidîlere ve Irak aşiretlerine dair neşrettiği güzel eserlerden başka, Mogol istilâsındanberi Irak'ın geçirdiği tarihî safhaları aydınlatmak üzere büyük bir Irak tarihi yazmağa başlamış ve bunun Mogollar (İlhânîler) ve Celâyirler devirlerine ait iki cildini de neşretmiştir. Birinci cilt 1285-1338, ikinci cilt de 1338-1411 yılları arasında Irak'ta vukua gelen başlıca hadiseleri yıl yıl hikâye etmektedir. Görülüyor ki müellif bu hususta eski İslâm tarih yazıcılığı ananesine sadık kalmış, İslâm *annaliste'*lerinin eski usûlünü XX. asırda da devam ettirmiştir. Yalnız, onlardan farklı olarak, her cildin sonuna *indeksler*ilave etmek suretiyle kitaptan istifadeyi kolaylaştırmıştır ki, bunun faydası meydandadır.

Müellif her cildin başında eserini yazarken en ziyade istifade ettiği mehazler hakkında malumat veriyor. Birinci cilt için istifade ettiği eserler şunlardır: İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil'i, Ebû'l-fidâ tarihi*, İbnü'l-Verdî'nin *el-Muhtasar*

* Vakıflar Dergisi, Sayı II/1942, s. 465-467.

fî Ahbârü'l-beşer'i, Nesevî'nin Houdas tarafından Fransızca tercümesile beraber neşredilen *Celâleddîn Hârizmşah tarihi*, Cüveynî'nin *Târih-i Cihân-güşâ*'yı, Vassaf tarihi, Reşideddin'in Câmiü't-tevârih'i ve zeyl'i, Ebü'l-ferec'in *Muhtasarü'd-düvel*'i, İbnü'l-Fuvatî'nin -ahiren Bağdat'ta basılan *el-Havâdisü'l-Câmi'a*'sı, Beyzâvî'nin *Nizâmü't-tevarîh*'i, Sübkî'nin *Tabakatu'ş-şâfiiye*'si, Kâtib Çelebi'nin *Takvimü't-tevârih*'i, Ebülgazî Behadır Han'ın *Türk Şeceresi*, *İbn Haldun tarihi*, Nazmizâde Murtazâ'nın *Gülşen-iHulefâ'*sı, İbn Hacer'in *Ed-Dürerü'l-Kâmine*'si, 'Aynî'nin '*Ikdu'l-Cumân*'ı, *Tarîh-i-Cüzide, Tarih-iGıyâsî, Ravzatü's-safâ, İbn Battûta seyahatnamesi, Nüzhetü'l-kulûb,* v.s. bunlardan başka Deguignes'nin ve d'Ohsson'un eserlerinin Türkçe tercümelerinden istifade edilmiştir. Halbuki d'Ohsson'unTürkçeye tercüme edilmiş olan *Moğollartarihi*, asıl eserin küçük hülâsasından hülâsa edilerek tercüme olunduğu cihetle, onu bu müellifin asıl eseri zannetmemelidir. İkinci cildin mehazları da şunlardır: Türkiyat Enstitüsü tarafından neşredilmiş olan *Bezm-ü-Rezm*, İbn Arabşâh'ın*'Acâibü'l-Makdûr*'u, Nazmîzâde'nin bundan tercüme ettiği *Timurleng tarihi, Târih-i Gıyâsî*, İbn Hacer'in *Inbâ'u'l-gumr'*ı, Sehâvî'nin *ed-Dav'u'l-lâmi'i, Timur Tüzükâtı*, *Ravzatü's-safâ, Habîbü's-siyer*, bu son eser sahibinin *Düstûrü'l-vüzerâsı*, Karamanî'nin *Ahbâru'd-düvel*'i, *Zafernâme-iYezdî*, v.s.

Garp kaynaklarına ve tedkiklerine, hattaSüryani, Ermeni, Gürcü kaynaklarına hemen hiç müracaat etmeyen müellifin istifade ettiği Şark eserleri de görülüyor ki, umumiyetle bilinen ve daima istifade edilen kaynaklardır. Gerçi bunlar arasında henüz basılmamış ve bu sebeple şimdiye kadar pek az istifade edilmiş eserler de yok değildir.Fakat buna rağmen, bu iki ciltte verilen malûmat arasında yeni sayılabilecek cihetlerin pek mahdutolduğunu ilave edelim. Müellifin bu eseriyle yaptığı en büyük hizmet, Irak ve bilhassa Bağdat tarihine ait muhtelif kaynaklarda dağınık bulunan malumatı bir araya toplamasıdır. Bu mevzua aitArapça yazılmış ve Arap mecmualarında neşredilmiş bazı makalelerle meselâ Alûsî-zâde'nin risalesi gibi birtakım mühim neşriyattan istifade edilmiş olması da eserin faydasını çoğaltıyor. Lâkin, arasıra yürütülen bazı umumî mülâhazaların, yahut bazı mühim tarihî meseleler hakkında verilen umumî mahiyette malumatın, bugünkü tarih telâkkilerine göre, kitaba hiç birşey ilave etmediğini de itiraf etmek lâzımdır. Çünkü bunlar hakkında, müellifin istifade ettiği kaynaklardan pek çok fazlasına müracaat edilerek yapılmış muhtelif tedkikler mevcuttur.Onlardan istifade etmeksizin, üç beş mahdut mehaza müracaatla edinilecek malûmatın çok eksik ve hatalıolacağı meydandadır. Mamafih 'Azzâvî'nin eserini bu bakımdan tenkit etmek haksız olur. Bu kitap, yukarıda söylediğimiz gibi, Irak'a ait muhtelif kaynaklarda rastlanan malûmatı hülâsa ederek yıl yıl sıralayan eski tarzda bir vak'alar mecmuasıdır. Eserin bu mahiyetini gözden kaybetmemek şartıyla, ondan istifade olunabilir.

Mecmuamızın hususiyeti bakımından, bu eserde vakıf tarihine, daha doğrusu Irak vakıfları tarihine aitbazı mühim malumata tesadüf edildiğini memnuniyetle söyleyebiliriz. Moğol istilâsı umumiyetle, İlhanî devletinin Müslümanlığı devlet dini olarak kabul etmesine, yani Gazan zamanına kadar, İslâm hayatına ve İslâm müesseselerine ağır darbeler indiren bir devre olarak kabul edilir. Budistlerin, Nestûrîlerin, Ermenilerin, Yahutilerin, bazı mutaassıp Moğol müşriklerinin hep birden İslâmiyet aleyhine çalıştıkları böyle bir devrede, Abbasî Halifelerinin eski merkezi olan *Bağdat* ve havalisinde, vakıf müessesi, ilk istilâ seli altında silinip süprülmüş değil miydi? Eski İslâm tarihçilerinin Bağdat istilâsı -hatta umumiyetle her sahadaki Moğol istilâsı- hakkındaki korkunç tasvirlerini bilenler, bu sual karşısında derhâl "evet" cevabını verirler. Hâlbuki, yine o devirlere aitİslâm kaynaklarının tetkiki bize gösteriyor ki, hakikî durum, büsbütün böyle olmamıştır. Harp veistilânın zarurî tahribat devresi geçtikten sonra, yavaş yavaş sükûn ve intizam başlamış, mahallî idare makinesi -tabiî, büyük Moğol memurlarının idare ve murakabesi altında- tekrar eski şeklinde kurulmuş, eski İslâm müesseseleri tekrar faaliyete geçmiştir.İlhânîlerin -daha Gazan'dan evvel- buraya tayin ettikleri geniş salahiyetli valiler ekseriyetle *Müslüman*oldukları için -meselâ Alâeddin Cüveynî, Kutlug Şah gibi- Irak'daki İslâm müesseselerini kabil olduğu kadar korudular. Gazan'ınİslâmiyeti kabulünden sonra ise, bütün İlhanîler ve onları takip eden Celâyirler, açıktan açığa *Müslümanlık siyaseti* takip ettiler. İşte bu sayede, daha evvelki devirlerden kalan vakıf müesseselerinin Irak'ta -eskisi gibi- muhafaza edildiğini ve yavaş yavaş Moğol büyükleri tarafından da yeni vakıflar tesis olunduğunu görüyoruz. Vakıfların İlhanîler devrindeki umumi vaziyeti ve o vaziyeti icap eden amiller hakkında, *vakfın tarihî tekâmülü'*ne ait makalemizde oldukça etraflı malumat verdiğimiz cihetle, burada onları tekrar edecek değiliz. 'Azzâvî'nin kitabından nakledeceğimiz birtakım vâkıalar, o makalemizde ileri sürülen fikirleri yeni misallerle kuvvetlendirecektir:

1. Alâeddin Cüveynî (666 H/1267 M)'de *Meşhed-iAli*'de bir ribât yaptırarak, orada oturacak fakirlere, dervişlere büyük vakıflar tahsis etmişti.

2. Yine Alâeddin (668 M/1269 M)'de *Bağdat*'taki Müstansırîye medresesine su tesisatı yaptırmış ve eski bir mescidi tamir ettirmişti.

3. Yine Alâeddin (670 H/1271M)'de Halife camiinin minaresiniyeniden yaptırmış ve Medrese-i Nizâmiye'ye aitolup yangın neticesinde yanan dükkanları onun evkâfından gelen para ile ihya etmişti.

4. Yine Alâeddin bu sene Vâsıt civarında *Me'men* denilen yerde divân, cami, han, hamam, dükkanlar yaptırdı.

5. Alâeddin'in zevcesi (671 H/1272 M)'de *Bağdat* dışında *Meşhem-iUbeydullah* civarında yaptırdığı medreseyi tamamlatarak *İsmetiye* adını verdi ve bunu dört sünni mezhebi erkânına vakfetti ve dört mezhebe mensup dört müderris tayin etti. Yanında -kendisinin sonradan gömüldüğü- bir türbe ile bir de sûfiler için tekke yaptırdı.

6. (680 H/1281 M)'de Kutluğ Şah*, Selmân-ıFârsî Meşhedi*'nde dervişler ve fakirler için bir ribât yaptırarak *Vâsıt*'ta ve *Bağdat*'ın muhtelif cihetlerindeki birtakım karyeleri ona vakfetti. Sekiz sene sonra katledildiği zaman cesedi buraya getirilip gömüldü.

7. Gazan Han, *Bağdat, Hılle, Tebriz, Isfahan, Şiraz, Musul* gibi büyük merkezlerde Seyyidler yani Peygamber ailesi mensuplarının muhtaçları için dârü's-siyâde'ler tesis ederek bunlara zengin vakıflar tahsis etmişti.

8. Celâyirler devrinin büyük ve nüfuzlu devlet adamı Hoca Mercan, (758 H/1357 M.)'de Bağdat'ta medrese, cami ve dârüşşifâ yaptırarak zengin emlâk ve arazi vakfetti. *Vakfiye'*nin bazı parçaları, İslâm âleminde daha evvelce de emsalini gördüğümüz veçhile, binaların duvarlarında münasipyerlere hakkedilmiştir. Seyyid Mahmud Şükri Alûsî'nin Bağdat mescidleri tarihi hakkındaki eserinde bundan uzun uzun bahsedilmiştir ki, 'Azzâvîde eserinde bundan oldukça etraflı nakillerde bulunmuş ve vakfiye metnini neşrettiği gibi, buna aitbazı fotoğrafyaları da ilave eylemiştir. Yine burada (760 H/1359 M)'da itmam edilen -yine Hoca Mercan'a ait-*meşhur Han*'dan da bahsedilmekte ve onun vakfiyesine aitbazı kitabeler naklolunmakdadırki, burada Şah İsmail Safevî'nin vergi ilgasına dair -evvelce de neşredilmiş olan- bir kitâbesi de vardır.

9. Yine bu devir ricâlinden Mahdum Şah (763 H/1362 M)'de bir imaret, bir medrese ve bir dârüşşifâ yaptırarak bunlara vakıflar tahsis etmişti.

10. Yine burada Celâyirler devrine ait sair birtakım cami, medrese ve imaretlerden bahsedilmektedir ki, bunlar, vakıf müessesinin Celâyirler devrinde nasıl inkişaf ettiğini gösteren misallerdir.

İşte İlhanlılar ve Celâyirler devrine aitolarak kısaca bahsedilen bu eserlerden başka, bu devirlerde vakıfların idare ve murakabe sistemine aitbazı malumat da verilmektedir ki, evvelkiler gibi kitabın muhtelif yerlerine dağılmış olan bu kayıtların umumî surette tetkikinden çıkan netice şudur:

Bağdat'taki büyük hayrî vakıflar, Moğol istilâsından sonra da, evvelce olduğu gibi *mütevelli* ve *nazırlar* tarafından idare ediliyordu. Lâkin evvelce bunların teftiş ve mürakabesi *kâdi'l-kudât* tarafından yapılırken, Moğollar devrinde bu vazife *Sadrü'l-vukûf* unvanı verilen büyük bir memura verildi. (688

H)'de Şemseddîn Horasânî, 670-671'de Şahâbeddîn Ali b. Abdullah, 683'te Cemâleddîn Destcerdî bu vazifede bulunuyorlardı. Mamafih Bağdat'taki baş kadının bunlar üzerinde mürâkabe hakkı vardı. Bağdat fakihleri, Cemâleddîn'in suistimalleri karşısında müşterek bir protestoda bulundular. İşleri tanzime memur olan Ahmed b. Nasîr Tûsî, vakıflardan alınan *divân hissesi'*ni kaldırarak istihkak sahiplerine zam yaptı ve Mecdeddîn İsmail b.İlyas'ı bu vazifeye tayin etti. Daha evvel (672 H/1273 M)'de Abaka Han'ın emriyle babası hoca Nasîr Tûsî de Irak vakıflarını teftiş ve ıslah etmişti. (687 H/1288 M)'de Nasır Tûsî'nin o zamana kadar -Bağdat'taki Sadırların fevkinde olarak-*Irak vakıfları nazırlığını* yapan çocukları bu vazifeden çekilmeğe mecbur edilerek bu iş kadılara tevdi edildiyse de ertesi sene tekrar aynı vazifeye iade edildiler. (692 H/1293 M) de *kâdi'l-kudât*'a bütün hayır işleri ve sair dinî işler gibi*Beytü'l-mâl'*e ve evkafa nezaret vazifesi de verildi. Büyük vakıflara doğrudan doğruya *Sadrü'l-vukûf'*un nazır tayin edilerek teftiş ve murakabe işinin Bağdad *kâdi'l-kudât*'ına verildiğini, İsmetiye medresesi hakkındaki tafsilattan anlıyoruz. Hükümetin vakıf nazırlarını istediği gibi azil ve tayin ettiğini de Sâdü'd-devle'nin *Bîmaristan'ı Adûdî* nazırlığından azledilerek yerine Bağdad şehir vergileri mültezimi 'Amîd Zeynüddîn'in tayininden öğreniyoruz. Vakıf müesseselerindeki bazı vazife sahiplerinin haiz olmaları icap eden vasıflar hakkında vâkıf tarafından tespit edilen şartlara riayet edildiğini gösteren bazı kayıtlar da vardır: (674 H/1275 M.) de.

İşte Abbâs 'Azzâvî'nin Irak tarihi hakkındaki vekayinâmesinden, Irak vakıfları hakkında çıkardığımız başlıca kayıtlar bunlardır. Müellif tarafından tasrih edilmemekle beraber, bu malumatın hemen ekseriyetle *İbnu'l-Fuvatî'*den iktibas edilmiş olduğunu, bu son eserde vakfa ait bütün kayıtları tetkik etmiş olmak itibariyle, katiyetle söyleyebiliriz. Lâkin her ne olursa olsun, öyle anlaşılıyor ki, müellif, İslâm dünyasında vakıf müessesesinin ehemmiyetini pek iyi idrak etmiş ve işte bundan dolayı sair siyasî, askerî dinî vâkıalar arasında vakıflar ve onların idare ve murakabe sistemi hakkında gözüne çarpan şeyleri ihmal etmemiştir. İslâm vakıfları ve vakıf tarihiyle uğraşanlar namına bu kıymetli ve gayretli meslekdaşımıza samimî teşekkürlerimizi sunmak vazifemizdir.

VII.*

J. Sauvaget, "Les Caravanserails syriens du Hadjdj de Constantinople", *Ars Islamica*, Vol. IV (1937), pp. 98-121, haritalar, planlar ve ilave edilmiş resimlerle.

Arab filolojisinde ve İslâm tarihindeki vukufundan başka, İslâm arkeolojisine, epigrafisine, İslâm şehirlerinin tarihî topografyasına dair ciddî neş-

* Vakıflar Dergisi, Sayı II/1942, s. 468-472.

riyatıyla da haklı bir şöhret kazanan M. J. Sauvaget'nin bu küçük makalesi, Türk medeniyeti tarihi bakımından çok mühimdir. İslâm dünyası için *hacc*'ın ehemmiyeti hakkında fazla söze hacet yoktur.Müsteşrikler bunun mahiyeti ve tâbi olduğu usûl ve kaideler hakkında şimdiye kadar birçok tetkikler yaptıkları gibi, muhtelif İslâm dillerinde ve Türkçe'de de bu hususta eski yeni, basma ve yazma birçok şeylere tesadüf olunur. Bunlar arasında mesela İstanbul'dan Mekke ve Medine'ye kadar takip edilen yolları, menzilleri gösteren -hattâ manzum- eserler de vardır ki, bunlardan Mehmed Edib'in 1682 de yazılmış *Menâsikü'l-Hacc* kitabı (1232 H./1816/7 M)'de İstanbul'da basılmış ve muahharan Bianchi tarafından Fransızcaya ihtisar edilerek tercüme olunmuş ve Paris Coğrafya Cemiyeti seyahatnâme ve muhtıraları külliyatında neşredilmiştir (Bu tercümedeki tarihlerin, basma metine göre yanlış olduğunu ve ihtiyatla kullanılması lâzımgeldiğini, F. Taeschner söylemektedir: *Türkiyat Mecmuası*, C. II, s. 307).

Muhtelif İslâm memleketlerinde hacca gidenlerin takip ettikleri başlıca yollar arasında, Suriye'den geçen yol, önce *Bağdat* ve sonra *Kahire*İslâm âleminin en mühim merkezleri olmak mahiyetini kaybettikten sonra, XVI. asır ortalarına doğru, gittikçe çoğalan bir ehemmiyet kazandı. Mütemâdi genişleyen Osmanlı İmparatorluğu'nun birçok yerlerinden Irak, Azerbaycan, Kafkas, Kırım, Balkan memleketlerinden, Macaristan sahalarından gelen hacılar, bilhassa bu yolu takip ediyorlardı. Osmanlı devleti için yalnız dinî değil, siyasî, askerî ve ticarî büyük kıymeti olan bu yolda, devletin büyük bir ehemiyet vermesi tabiî idi. İşte, bütün bu amiller tesiriyle, bu yolu tanzim ve emniyetini temin çareleri düşünüldü. *İstanbul'*dan *Şam*'a kadar olan yol, çok nüfuslu, ekilmiş, asayişi muntazam memleketlerden geçiyordu. Fakat Şam'dan sonra, bozkır ve her şeyden mahrum çöl, yani, daima yağmacı bedevilerin taarruzuna uğramak tehlikesinde olan bir yol başlıyordu.İşte bu sebeple, buradaki her menzil, içinde kuyusu ve erzak deposu bulunan küçük bir kale mahiyetinde idi.

J.Sauvaget, *Beylan'*dan başlayarak*Şam'*a kadar hac yolu üzerinde bulunan muhtelif kervansaraylar hakkında malumat vermekle ve İstanbul-Beylan arasındaki kervansaraylar hakkında ayrıca araştırmalar yapılmasını bir temenni olarak ileri sürmektedir. Yalnız bu yol üzerindeki han ve kervansarayların değil, *Anadolu'*nun askerî-ticarî sair ana yolları üzerindeki mümasil mimarî âbidelerinin, kabil olduğu kadar etraflı surette tarihî ve arkeolojik bakımlardan tetkiki, bizim de en büyük temennilerimizden birini teşkil ediyor. Bu yapılmadan, Anadolu'nun ticaret tarihini, hatta siyasî ve askerî tarihini lâyıkıyla anlamağa imkân olmadığını burada bir defa daha hatırlatmak faydasız değildir sanıyorum. Şimdiye kadar tetkik edilmemiş olan Suriye hanları hakkında ise,

yine J. Sauvaget'nin hazırlamakta olduğu "Suriye vilâyetlerinde Memlûklerin resmî posta (berîd) teşkilâtına aid âbideler ve yollar" adlı bir eserde izahat verileceğini, bu makaledeki bir nottan anlamaktayız.

Şehirlerdeki han ve kervansarayların gayelerinden ayrı bir maksatla yapıldıkları için mimarî bünyeleri onlardan tamamıyla ayrı olan bu yol (menzil) kervansaraylarından, iptidâ*Beylan*'daki han tasvir ediliyor. Yolun şimâl kıyısındaki bu bina, eski halini kaybederek türlü tadiller ve ilaveler görmüşse de, bunun hakikî şeklini anlamak müşkül bir iş değildir. Planı verilen ve kısa lâkin açık bir tavsifi yapılan bu binadaki kırık bir kitâbe, bunun Kanunî Süleyman tarafından (957 Şaban)'ında (Ağustos-Eylül 1550) yaptırıldığını bildiriyor. Bunun karşısında Türk tipindeki güzel camiin Selim II. devrine aitolduğunu biliyoruz.

Bundan sonra *Kara Mugurt* kervansarayı tavsif edilmektedir. Bagras köyü civarında, bir ırmak kenarında bulunan bu kervansaray, çoktan beri harap bir haldedir ve kullanılmamaktadır. Daha bundan bir asır evvel, 1848'de bunun harap bir halde bulunduğunu seyyahların şehadetleri sayesinde biliyoruz. Bina, bu yol üstündeki diğer hanlardan daha büyüktür. Mesela Beylan'daki 32x70 ebadında olduğu halde, bu 122x161 metrelik bir satıh üzerindedir. Lâkin binanın kapalı kısmı 2800 metre murabbaını geçmemektedir. Binanın ortasında şüphesiz bir mescidin enkazı göze çarpıyor. Yapılışı o kadar itinalı olmayan bu binanın Murad IV. devrinde (1048 M./1638 M)yapıldığını Niebuhr söylemektedir. Bu makalede, kervansarayın mimarî bakımından kısa lâkin vazıh bir tavsifi de yapılmıştır.

Netâyicü'l-vukûât müellifi, *Defterhâne*'de mevcut bir vakfiyeye istinat ederek, bu kervansaray hakkında çok mühim ve etraflı malumat vermektedir ki, M. Sauvaget'nınizahlarını birçok noktalardan tamamlayacak ve düzeltecek mahiyette olan bu malumat, bütün bu gibi kervansarayların iç teşkilâtını anlatmak bakımından da son derecede mühimdir. Ahmed III. devri başlarında bir aralık sadrazamlıkta da bulunmuş olan Enişte Hasan Paşa vakfiyesine göre, Hâremeyn yolu üzerinde *Şeyhu'l-hadîd* mukâtaası dahilindeki Kara Murgut etrafındaki köy ve tarlalar harap ve tehlikeli bir halde olduğundan, defterdarlık tarafından buna beş bin kuruş kıymet takdir edilmiş. Hasan Paşa bu mukâtaayı yedi bin beş yüz kuruşa satın aldıktan sonra, hem yol emniyetinin temini hem de bu mukâtaadaki ahalinin refâh ve asayişi için burada bir kale yaptırmış. Kale içine de bir cami, bir çifte hamam, doksan ocaklı büyük bir han, bir mektep, bir imaret, otuz dükkân ve kaledeki neferlerle mütevelli, kâtib, vâiz, müezzinler ve kayyim gibi vazife sahipleri için lüzumu kadar evler yapılmış. Vakfa tebdil edilen bu mukâtaa hasılâtından verilmek üzere, günde on beşer akçe ulufe ile 26 süvari, otuz akçe ulufe ile bir süvari ağası, yirmi

akçe yevmiye ile bir Kethüda, on yedi akçe yevmiye ile bir alemdâr, onaltı akçe yevmiye ile bir çavuştan mürekkep ve yolların asayişini muhafaza ile mükellef bir seyyar kuvvet vücuda getirilmiş. Ayrıca, kalenin muhafazası için de onar akçe yevmiye ile on beş piyade neferion beş akçe, yevmiye ile bir dizdar (yani kale muhafızı) ve on ikişer akçe yevmiye ile dört bevvâb (kapıcı) tayin edilmiş. Bunlardan başka cami, mekteb ve imaret memurları için de münasip yevmiyeler tahsis olunmuş. Kervansarayda hizmet eden bütün bu memur ve neferlere her çifti 240 dirhem olmak üzere yevmiye seksen iki çift fodla tayin edildiği gibi, imarette pişirilecek pilav ve zerdeden de verileceği tasrih olunmuştur. Yolculara yemek vermekle mükellef olan imaret için senede 185 kile pirinç, 444 okka sade yağ, 3200 okka koyun eti, 300 okka bal ve bunlarla mütenasip sair erzak tahsis olunmuştur (*Netâyicü'l-vukûât*, C. II. s. 105-106). Vakıf hasılâtından yalnız günde ellişer akçeyi hemşirelerine tahsis eden Hasan Paşa'nın mukâtaayı vakfa tebdil suretiyle vücûda getirdiği bu aile vakfının, hakikatte âmme menfaatine hizmet eden çok hayırlı bir tesis olduğunu söyliyen *Netâyicü'l-vukûât* müellifinin bu mütâlaasına iştirak etmemek imkânsızdır. Görünüşte aile vakfı mahiyetini arzeden birçok tesislerin daha ziyade hayrı vakıflar olduğunu ispat için verilen bu misal, çok güzel bir tesadüf eseri olarak, hem M. Sauvaget'nin *Kara Murgut* kervansarayı hakkındakiizahatını tamamlamakta, onun zamanı hakkında Niebuhr tarafından verilen malumatı düzeltmekte, hem de bunlardan daha mühim olarak, yollar üzerindeki *müstahkem kervansaraylar*'ın dahilî teşkilâtını mükemmelen göstermektedir. Yalnız Osmanlı devri için değil, ondan evvelki devirlerde de mümasil müesseselerin iç teşkilâtını anlamak bakımından bunun büyük ehemmiyeti meydandadır. Muhtelif vesilelerle, vakfiyelerimizin içtimaî tarih bakımından ne emsalsiz bir malzeme kaynağı olduğunu söylerken asla mübalâğa etmemiş olduğumu Enişte Hasan Paşa'nın bu vakfiyesi de en parlak bir surette ispat etmektedir.

*Zanbakiye'*de artık son izleri de ortadan kalkmış bir kervansaray bulunduğunu sadece kaydeden müellif, *Cisrü'ş-şügûr'*daki kervansarayı tavsif ediyor. Etrafındaki binalarla kapatılan muhtelif tadillere uğratılarak eski şekli bozulan bu binanın bugünkü hali kısaca anlatıldıktan sonra, mahallî rivayetlere ve binanın umumî plânına göre, eski vaziyeti de tespit olunmaktadır. Burada birtakım dükkanlar bir hastahane ve bir hamam bulunduğu da tahmin ediliyor ki, sair Türk kervansarayları hakkındaki bilgilerimize nazaran -meselâ Prof. A. Gabriel tarafından tetkik edilen Malatya ve sair yerlerdeki kervansaraylarla mukayese edilince- gayet tabii görülür. Büyük bir itina ile yapıldığı görülen bu güzel binadaki küçük bir kitâbe, kapıcılarbaşı Hacı İsmail Ağa tarafından 1242'de (1826-1827 M.)'de tamir edildiğini anlatmaktadır. Sadrazam Köprülüzâde Ahmed Paşa tarafından 1071-1087 (M. 1700-1766) yılları arasında yaptırıldığı, yukarıda bahsettiğimiz *Menâsik* kitabından anlaşılmaktadır.

*Kal'atu'l-Madîk'*de, iyi muhafaza edilmiş bir halde bulunan kervansaray, aynı isimdeki köyün civarındadır. Eski bir kale ile muhafaza edilen bu köy halkının da istifadesi için, buradaki mescit kervansarayın içine değil, dışına yapılmıştır ve bundan dolayı, emsaline göre daha büyük bir nisbettedir. Üzerinde bir kitâbe olmadığı cihetle hangi devre aitolduğu ve kimin tarafından yaptırıldığı katî surette tayin edilememekle beraber, mimarî hususiyetlerine, teknik bakımından mükemmelliğine bakılırsa, XVI. asır sonlarına ve XVII. asır başlarına aitTürk eserlerinden olduğu tahmin olunabilir. Binanın kısa bir tavsifinden başka, planı ve resimleri de ilave edilmiştir.

*Erresten'*deki kervansaray, yakın zamanlara kadar çok mükemmel bir halde muhafaza ediliyordu. Planı bakımından Eyyûbî-Memlûk kervansaraylarıylabazı benzerlikler göstermekle beraber, bu binada yolcuların istirahatini temine yarayacak birtakım yenilikler mevcuttur ki, bunlar, binanın bir Osmanlı eseri olduğuna asla şüphe bırakmıyor. Kervansarayın mimarî bakımından kısa bir tavsifini veren müellif, zamanını tayin hususunda ne bir kitâbeye ne de tarihî bir kayda tesadüf etmediğini söylemekle beraber, XVI. asır sonlarına veya XVII. asır başlarına ait bir Osmanlı eseri olduğunu tahmin ediyor.

Bundan sonraki menzil olan *Hasye'*deki kervansaraydan artık hiçbir iz kalmamıştır.XVII. asırda buradan geçmiş olan Fransız seyyahı J. Thevenot burada kesme taştan yapılmış büyük bir han bulunduğunu görmüş ve buna aitoldukça mühim tafsilât vermiştir. Bu tavsife ve şimdi bu köy civarında kalan bazı bakiyelere dayanarak, muharrir, şu neticelere varıyor: Burada üç ayrı binadan mürekkep bir mimarî grubu vardı.Birincisi, Osmanlılardan evvelki devreait eski bir han; ikicisi, kervanları bedevî hücumlarına karşı muhafaza için burada bulundurulan ufak bir askerî kıtayı barındıracak küçük bir kale, üçüncüsü Osmanlılar devrinde yapılmış daha büyük nisbette ikinci bir han. Kanunî Süleyman'ın kaleyi tamir ettirdiğine dair kırık bir kitâbe parçası, bunun zamanını azçok teshile yardım edebiliyor. Bugünkü mescit binasının, eski kervansarayın ortasına isabet ettiği de kolayca tahmin olunabilir.

Bunu takip eden *En-Nebk* menzilindeki han, bazı cihetlerden *Cisrü'ş-şügûr'*daki binayı hatırlatmaktadır. Yalnız, mescitortada değil, ortadaki avlunun bir köşesindedir ve oldukça azametlidir.Plan bakımından, İstanbul'daki Türk camilerinin iptidaî tiplerinden birine mensuptur. Bu mescidin yalnız yolcular değil köy halkı tarafından da dinî ihtiyaçlarını karşılamak üzere kullanılması, daha büyük bir nisbette yapılmasını icap etmiş olacaktır. Kervansaray kapıları kapalı olduğu zamanlarda da mescidin köy halkı tarafından kullanılabilmesi için, binanın umumî planında bazı değişiklikler yapılmıştır. Thevenot'ya ve binanın mimarî hususiyetlerine dayanan muharrir, bunun XVII. asır ortalarına aitolduğunu tahmin etmektedir.

Beylan-Şam yolunun sonuncu menzili olan *El-Ktaif'*deki han, bugün kısmen harap olmakla beraber, muazzam bir binadır. Muhtelif ihtiyaçları karşılayan muhtelif binaların birleşmesinden hasıl olan haşmetli bir *küll'*dür. Yerli ananeleri ve Thevenot tarafından verilen malumatı, doğrudan doğruya binanın tetkikinden edindiği kanaatlerle birleştiren muharrir, bu muazzam kervansarayın çok mükemmel dahilî teşkilâtını anlatmaktadır. Büyük bir dikkat ve incelikle asıl buna ilave edilen ve ona âdeta minyatür halinde bir şehir manzarası veren mescit, dükkânlar, hamam, kahve, yolcuları dinlendirecek ve alışkın oldukları şehir havasını teneffüs ettirecek bir muhit yaratıyor. Yer altından künklerle uzak mesafelerden getirilen bol su ve kullanılan suyu dışarı akıtan ve vaktiyle hanın önündeki bir bahçeyi sulamağa hizmet eden muntazam mecralar, bilhassa dikkate lâyıktır. Muhtelif planlar ve resimlerle canlandırılan bu binalar, anlaşılıyor ki, çokitinalı bir surette yapılmış ve bilhassa asıl han binası oldukça iyi bir şekilde muhafaza edilmiştir. Binalarda hiçbir kitâbe bulunmamakla beraber, muhtelif seyyahların şehadeti bunu *Yemen* fâtihi Koca Sinan Paşa'ya isnad etmektedir. Bu bakımdan, bu bina, yine onun *Şam'*da yaptırdığı cami ile (1000 H./1591 M) aynı devre ait demektir.

M. Sauvaget, bu sekiz kervansaray hakkında ayrı ayrı yaptığı tetkiklerden şu umumî neticeleri çıkarıyor: Evvelâ, bütün bu binaların tamamiyle Türk karakterini taşıyan eserler olduğu muhakkaktır. Bu sekiz kervansaraydan beşi, plan bakımından, Suriye mimarî eserlerine tamamıyla yabancıdır ve Anadolu Türk eserlerinin aynıdır.Bunların ilk örneklerini Selçuk devri hanlarında aramak lâzımdır. Planlar Eyyûbî-Memlûk devrine aid Suriye hanlarına benzeyen diğerlerine gelince, nisbetlerin daha büyük olması, yolcuların istirahatini temin için yapılan birtakım tadiller, bunların Osmanlı eseri olduğuna bariz birer delildir. Bundan başka, salonların kereste ile örtülmesi, dam tarzı, mescitlerin tipi, ocaklar, kubbe ve kemer şekilleri, bütün bunlar, bu âbidelerin, *Bağdat*'tan *Budin*'e ve*Tunus*'a kadar muhteşem tezahürlerine şahit olduğumuz Osmanlı sanatına, bu büyük imparatorluk sanatına mensup olduklarını gösteriyor. İmparatorluk sanatına, muhtelif muhitlerin ihtiyaçlarını kolaylıkla karşılayacak değişiklikler gösteren inceliğine ve canlılığına hayran olmamak kabil değildir. Daha evvelki devirlerin sağlam, basit, lâkin iptidaî ve çeşitsiz, âdeta seri halinde mahsûllerine mukabil, Osmanlı mimarisi, kabil olduğu kadar mahallî ihtiyaçlara ve imkânlara uyan, daima birbirinden farklı hususiyetler, ayrılıklar gösteren mahsûller meydana koymuştur, Eyyûbî ve Memlûk devirlerine ait kervansaraylarda yolcuların ihtiyacını temin etmekten başka birşey düşünülmediği halde, Osmanlı kervansaraylarında daima bir sanat düşüncesi, mimarî bir itina, kendini göstermektedir; hattâ *Ktaif*kervansarayı, Osmanlı mimarî mektebinin en bariz eserleri arasında sayılacak kadar mükemmeldir.

M. Sauvaget bu güzel tetkikini bitirirken, bütün bu eserlerin Osmanlı İmparatorluğu'nun büyüklüğüne birer şahit olduğunu, halbuki çok uzun zamanlardanberi bir taraftan bu devletin inhitat devirlerinde arzettiği geri manzaralara diğer taraftan da -Türk düşmanlığını şiâr edinen- ekalliyetlerin görüş tarzlarına aldanılarak, bu hususta haksız hükümler verildiğini söylüyor. Şimdiye kadar yazılarımda anlatmağa çalıştığım bu hakikatin, Osmanlı devrinin medenî tezahürlerini *tamamıyla ilmî* bir şekilde tetkik eden ciddî garp âlimleri tarafından -doğrudan doğruya hadiselerin ve eserlerin şehadetiyle- anlaşılmağa başladığını görmek, bizim için, yalnız millî değil ilmî ve insanî bakımlardan da, büyük bir memnuniyet kaynağıdır. İlmin ve ilmî hakikatlerin, herşeye rağmen, muzaffer olacağına inananlar, bence, aldanmayacaklardır. Başka bir eserinde, büyük Selçuk İmparatorluğu devrinin mimarî âbidelerini tetkik ettikten sonra, İslâm medeniyeti tarihinde bu muazzam İmparatorluğun oynadığı muazzam rolü muvaffakiyetle belirten M. Sauvaget, ilmî bîtaraflığı ve ilim haysiyetini herşeyin üstünde gören geniş bilgili ve geniş görüşlü hakikî bir tarih araştırıcısıdır. Onun bu kıymetli vasıflarını, bu küçük fakat mühim yazısında da kuvvetle görmekteyiz. Osmanlı tarihine ait kaynaklar -vekayinâmeler, seyahatnâmeler, coğrafî eserler, vakıflar arşivi ve sair arşivler- tetkik edilecek olursa, yukarıda bahsedilen mimârî eserlerinin zamanına, hattâ onların dahilî teşkilâtlarına aitbazı yeni tafsilâta tesadüf edileceği muhakkak gibidir. Bilhassa bunlara ait -yukarıda bahsettiğimiz *Enişte Hasan Paşa vakfiyesi* gibi-diğer vakfiyeler ele geçecek olursa, içtimaî tarih ve vakıflar tarihi bakımlarından, daha birçok mühim şeyler öğrenileceği kolaylıkla tahmin olunabilir. Genç tarihçilerimizden birinin bu mevzû üzerinde çalışarak M. Sauvaget'nin bu arkeolojik çalışmasını diğer bir cepheden tamamlamasını temenni ederken, arkeologlarımızın da Anadolu hanları üzerinde, bu tarzda araştırmalar yapmaları temennisini tekrardan bir türlü kendimizi alamıyoruz.

Notlar

Notlar

Notlar

Notlar

Notlar