Adres: Amasya Üniversitesi Fen_Edebiyat Fakültesi / AMASYA
Tel: 0(358) 242 16 13 - 14 Fax: 0(358) 242 16 16
E-mail: asobid@amasya.edu.tr http://dergipark.gov.tr/asobid

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

AMASYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

ISSN: (Print) 2548-0480
(Online) 2602-2567
Haziran/June
2023
Sayı/Number
13

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

Amasya University Journal of Social Sciences

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

Amasya University Journal of Social Sciences
ISSN: (Print) 2548-0480/(Online) 2602-2567
Sayı/Issue 13 ● Haziran/June 2023

İmtiyaz Sahibi/Owner
Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanlığı Adına
On Behalf of the Deanary of Science and Literature Faculty
Dekan/Dean
Prof. Dr. D. Duygu KILIÇ (0000-0001-6425-6062)

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor
Prof. Dr. Songül KEÇECİ KURT (0000-0003-4983-9897)

Baş Editör/Editor-in-Chief
Prof. Dr. Songül KEÇECİ KURT (0000-0003-4983-9897)
E-mail: songul.kurt@amasya.edu.tr

Yardımcı Editör/Assistant Editor
Doç. Dr. Metin HAKVERDİOĞLU (0000-0002-9674-3292)
E-mail: metin.hakverdioglu@amasya.edu.tr
Doç. Dr. Levent KÜÇÜK (0000-0001-8819-7933)
E-mail: levent.kucuk@amasya.edu.tr

İngilizce Editörleri/English Revisers
Dr. Öğr. Üyesi Özge ÇETİN (0000-0002-7249-8755)
Arş. Gör. Alper BALADIN (0000-0002-2386-2010)
Arş. Gör. Esra Nur TOPÇU (0000-0002-6859-5966)

Alan Editörleri/Field Editors
Tarih, Prof. Dr. Mehmet EVSİLE (0000-0001-5289-8703)
Coğrafya, Prof. Dr. Asım ÇOBAN (0000-0002-7860-7561)
Türk Dili ve Edebiyatı, Doç. Dr. Metin HAKVERDİOĞLU (0000-0002-9674-3292)
Sanat Tarihi, Doç. Dr. Fazilet KOÇYİĞİT (0000-0002-4352-3413)
Sosyoloji, Doç. Dr. Çağrı ERYILMAZ (0000-0001-9972-9245)
Arkeoloji, Dr. Öğr. Üyesi Gülseren Kan ŞAHİN (0000-0002-8819-7666)

Editoryal Sekreterya/Editorial Secretariat
Arş. Gör. Erkam Alp ÇAĞATAY (0000-0002-9482-0610)
E-mail: erkam.cagatay@amasya.edu.tr
Arş. Gör. Hatice Büşra TUNA (0000-0002-1214-4824)
E-mail: hatice.tuna@amasya.edu.tr

İletişim/Contact
Amasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İpekköy/AMASYA
Tel: 0(358) 242 16 13-14 Fax: 0(358) 242 16 16
E-mail: asobid@amasya.edu.tr
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/asobid

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

Amasya University Journal of Social Sciences

ISSN: (Print) 2548-0480
ISSN: (Online) 2602-2567

Yılda 2 sayı yayımlanır.
Biannualy

Sayı/ Issue 13

Amasya

Haziran/June 2023

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD) yılda iki defa yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. ASOBİD'de yayımlanan yazıların, dil, bilim ve hukuk bakımından bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları ASOBİD'e aittir. Yayımlanan yazılar yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisinin (ASOBİD) temel amacı sosyal bilimler alanında bilimsel normlara ve yayın etiğine uygun, nitelikli ve özgün çalışmaları yayımlayarak alanın ilgililerine ulaştırmaktır. Düzenli aralıklarla yayımlanan, bilimsel ve hakemli bir dergi olma prensibiyle yayın hayatına başlayan ASOBİD, sosyal bilimler alanında saygın, tercih ve takip edilen, uluslararası itibarı olan bir dergi olmayı amaçlamaktadır.

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisinde (ASOBİD) Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, Sanat Tarihi, Felsefe, Sosyoloji, Arkeoloji Coğrafya ve Çeviribilim alanlarındaki bilimsel makalelere yer verilmektedir.

ASOBİD şu dizinler tarafından taranmaktadır:

Google Scholar	
MLA International Bibliography	
İslam Araştırmaları Merkezi	
Eurasian Scientific Journal Index	
Root Indexing, Journal Abstracting and Indexing Sevice	
Bielefeld Academic Search Engine	
CiteFactor Academic Scientific Journals	
Directory of Open Access Scholarly Resources	
Asos İndeks	

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480/(Online) 2602-2567
Sayı/ Issue 13 • Haziran/June 2023

Yayın Kurulu/Editorial Board

Dr. Cengiz Alyılmaz
Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Uludağ University, Turkey

Dr. Edith Gülçin Ambros
Viyana Üniversitesi, Avusturya
Wien University, Austria

Dr. Dimitar Atanassov
Bulgar Bilimler Akademisi, Bulgaristan
Bulgarian Academy of Science, Bulgaria

Dr. İhsan Bulut
Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
Akdeniz University, Turkey

Dr. Mustafa Çolak
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
Gaziosmanpasha University, Turkey

Dr. Nihada Delibegović Džanić
Tuzla Üniversitesi, Bosna Hersek
Tuzla University, Bosnia & Herzegovina

Dr. Gisela Procházka-Eisl
Viyana Üniversitesi, Avusturya
Wien University, Austria

Dr. Süleyman Elmacı
Amasya Üniversitesi, Türkiye
Amasya University, Turkey

Dr. Mehmet Evsile
Amasya Üniversitesi, Türkiye
Amasya University, Turkey

Dr. Zafer Gölen
Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye
Mehmet Akif Ersoy University, Turkey

Dr. Osman Horata
Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
Hacettepe University, Turkey

Dr. Kanıbek Isakov
Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan
Osh State University, Kyrgyzstan

Dr. Mücahit Kaçar
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
İstanbul University, Turkey

Dr. M. Fatih Köksal
İstanbul Kültür Üniversitesi, Türkiye
İstanbul Kültür University, Turkey

Dr. Ludmila Dmitrevna Lebedeva
Moskova Pozitif Teknoloji ve Danışma Enstitüsü, Rusya

Dr. Ema Miljkovic
Belgrad Üniversitesi, Sırbistan
University of Belgrade, Serbia

Dr. Benedek Péri
Eötvös Loránd Üniversitesi, Macaristan
Eötvös Loránd University, Hungary

Dr. Kemal Polat
Anadolu Üniversitesi, Türkiye
Anadolu University, Turkey

Dr. Nadija Rebronja
Novi Pazar Devlet Üniversitesi, Sırbistan
State University of Novi Pazar, Serbia

Dr. M. Saffet Sarıkaya
Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
Suleyman Demirel University, Turkey

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
ISSN: (Print) 2548-0480/(Online) 2602-2567
Sayı/Issue 13 • Haziran/June 2023

Danışma Kurulu/Advisory Board

Dr. Anna Alexieva
Sofya Üniversitesi, Bulgaristan
University of Sofia, Bulgaria

Dr. Hasan Babacan
M. Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye
M. Akif Ersoy University, Turkey

Dr. Salahaddin Bekki
Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye
Ahi Evran University, Turkey

Dr. Faik Bilgili
Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Erciyes University, Turkey

Dr. Bernt Brendemoen
Oslo Üniversitesi, Norveç
University of Oslo, Norway

Dr. Eva Csaki
Pázmány Péter Katolik Üniv., Macaristan
Pázmány Péter Catholic Uni., Hungary

Dr. Özkul Çobanoğlu
Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
Hacettepe University, Turkey

Dr. Masoumeh Daei
Tabriz Payame Noor Üniversitesi, İran
Tabriz Payame Noor University, Iran

Dr. Mehmet Demiryürek
Hitit Üniversitesi, Türkiye
Hitit University, Turkey

Dr. Marija Djindjic
Bilimler ve Sanatlar Akademisi, Sırbistan
Serbian Academiy of Sciences & Arts, Serbia

Dr. İlhan Ekinci
Ordu Üniversitesi, Türkiye
Ordu University, Turkey

Dr. Gürer Gülsevin
Ege Üniversitesi, Türkiye
Ege University, Turkey

Dr. Osman Köse
Polis Akademisi, Türkiye
Police Academy, Turkey

Dr. Yıldıray Özbek
Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
Akdeniz University, Turkey

Dr. Oqtay Quliyev
Azerbaycan Devlet İktisat Üniv., Azerbaycan
Azerbaijan State Uni. of Economics, Azerbaijan

Dr. Marijan Premović
Montenegro Üniversitesi, Karadağ
University of Montenegro, Montenegro

Dr. İbrahim Şahin
Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
Osmangazi University, Turkey

Dr. Burhan Varkıvanç
Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
Akdeniz University, Turkey

Dr. Vachkov Igor Viktorovich
Moskova Eğitim ve Psikoloji Üniv., Rusya
Moscow City Uni. of Psyc. and Edu., Russia

Dr. Nagima Zhaulibaykızı
Al Farabi Kazak Devlet Üniv., Kazakistan
Al- Farabi Kazakh National Uni., Kazakhistan

asobid

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480/(Online) 2602-2567

Sayı/Issue 13 • Haziran/June 2023

Bu Sayının Hakemleri/Referees of This Issue

Prof. Dr. Gülden SAĞOL YÜKSEKKAYA
Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. Celal ASLAN
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Doç. Dr. Aysun DURSUN
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Doç. Dr. Çağrı ERYILMAZ
İzmir Bakırçay Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Cihan GENÇTÜRK
Batman Üniversitesi

Doç. Dr. Murad KARADUMAN
Akdeniz Üniversitesi

Doç. Dr. Metin HAKVERDİOĞLU
Amasya Üniversitesi

Prof. Dr. Efkan UZUN
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yalçın YILMAZ
İstanbul Üniversitesi

Doç. Dr. Derya COŞKUN
Erzurum Teknik Üniversitesi

Doç. Dr. Cavit GÜZEL
Amasya Üniversitesi

Doç. Dr. Sebile BAŞOK DİŞ
Necmettin Erbakan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Seher ERDOĞAN ÇELTİK
Gazi Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet TALİMCİLER
İzmir Bakırçay Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Orhan Fatih KUŞDEMİR
Amasya Üniversitesi

Prof. Dr. Mefail HIZLI
Bursa Uludağ Üniversitesi

Öğr. Gör. Dr. Nihal TATAROĞLU
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Doç. Dr. Nurşat BİÇER
Amasya Üniversitesi

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: (Print) 2548-0480 (Online) 2602-2567
Sayı/Issue 13 ● Haziran/June 2023

İÇİNDEKİLER

Serap EFEOĞLU
Kastamonu'dan Derlenen Masallar ve Max Lüthi Yöntemine Göre Bir Değerlendirme **01-27**

Muhammet Nuri CEYLAN
Mucizenin Keramete Dönüşümü ve Saltuk Gazi'nin Kerametlerinde Peygamber Mucizelerinin İzleri **29-58**

Galip ÇAĞLAYAN
İki Dilliliğin Bireysel Yansımaları: Türk-Alman Örneği **59-77**

Saliha BİLGİNCİ-Ahmet YILMAZ
Gaznelilerde Dini Merasim ve Şenliklerde Hediye **79-110**

Betül SABAHÇI
Sanal Ortamlarda Panoptikon Kavramı ve Gözetim Toplumu **111-134**

Özgür ARSU-Mustafa Sefa ÇAKIR
Müellifi Bilinmeyen Bir Ta'bîr-nâme Üzerine **135-198**

Kerem ÖZBEY
Sınırları Anlamada Medyanın Rolü: Dijital Medya Haberlerinde Sınırların İlişkisel Analizi **199-227**

Ali AÇIKEL
Osmanlı Dönemi Tokat Sıbyan Mektepleri **229-276**

Buse GİZLİ
Yayın Tanıtım, B. E. Kumekov, N. E. Kuzembayev, edt. Peter B. Golden (2023). Kıpçak Alimleri Bibliyografik Sözlüğü. Almatı: Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi Uluslararası Kıpçak Araştırmaları Enstitüsü- Ç. Ç. Ualikhanov Tarih ve Etnoloji Enstitüsü Yayınları. ISBN: 978-601-08-2999-2. **277-284**

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: 2548-0480 (Print)/(Online) 2602-2567
Sayı/Issue 13 ● Haziran/June 2023
Sayfa/Page: 1-27

Geliş Tarihi / Received: *30.10.2022* ***Kabul Tarihi / Accepted:*** *02.05.2023*

Efeoğlu, Serap (2023). "Kastamonu'dan Derlenen Masallar ve Max Lüthi Yöntemine Göre Bir Değerlendirme". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 13, s. 1-27.

KASTAMONU'DAN DERLENEN MASALLAR VE MAX LÜTHİ YÖNTEMİNE GÖRE BİR DEĞERLENDİRME

FAIRY TALES COMPILED FROM KASTAMONU AND AN EVALUATION ACCORDING TO MAX LÜTHİ'S METHOD

Doktora Öğrencisi Serap EFEOĞLU*
Kastamonu Üniversitesi
serapefeoglu@gmail.com

Öz

Masallar en eski sözlü anlatım türlerinden biridir ve önemli bir kültür aktarıcısıdır. Hem evrensel hem de yerel motiflerle bezenmiş bu anlatılar halk biliminin de en eski araştırma alanlarından biridir. Masallar üzerine çalışmalar önceleri derleme çalışmaları ile sınırlıyken daha sonra derlenen metinler üzerinde incelemelere ve tasnif çalışmalarına dönüşmüştür. Grimm Kardeşler'den başlayarak günümüze kadar gelen bu çalışmalarla masalların kaynağı, yapısı, motifleri, işlevi ve muhtevası gibi pek çok konuya açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda kuramlar ve yöntemler ortaya çıkmıştır. Masalların anlam ve işlevi üzerine çalışan Max Lüthi de bu araştırmacılardan biridir. Lüthi masalları; tek boyutluluk, yüzeysellik, soyut biçim, tecrit ve her şeye bağlılık, yüceltme ve dünyayı kapsama olmak üzere beş maddede analitik bir incelemeye tâbî tutar. Bu çalışmada Kastamonu yöresinden derlenen yedi masal Lüthi yöntemine göre incelenmiş ve bu yönteme göre masalların anlam ve işlevleri tespit edilmiştir.

* ORCID: orcid.org/0000-0001-8546-0054

Anahtar Kelimeler: Masal, Max Lüthi, Masal Araştırmaları, Kastamonu.

Abstract

Fairy tales are one of the oldest forms of oral expression and an important transmitter of culture. These narratives, adorned with both universal and local motifs, are one of the oldest research areas of folklore. Initially, studies on fairy tales were limited to the compilation of texts, however, it subsequently turned into analytical studies and classificatory studies on the compiled literature. With these studies starting from the Brothers Grimm to the present day, many issues such as the source, structure, motifs, function, and content of the tales have been tried to be clarified. Theories and methods have emerged in this direction. Max Lüthi, who works on the meaning and function of fairy tales, is one of these researchers. Lüthi analyzes fairy tales on five points: one-dimensionality, superficiality, abstract form, isolation and attachment to everything, sublimation, and encompassing the world. In this study, seven tales compiled from the Kastamonu region were analyzed according to the Lüthi method, and the meaning and functions of the tales were determined according to this method.

Key Words: Fairy Tale, Max Lüthi, Fairy Tale Research, Kastamonu

Giriş

Masallar, toplumların sahip olduğu kültürel birikimin nesilden nesile aktarıldığı sözlü kültür ürünleridir. Masalların içinde; bir toplumun yaşam biçimi, inançları gelenekleri ve etik anlayışı gibi kültürü oluşturan pek çok unsuru bir arada görmek mümkündür. Macar Türkolog Ignacs Kunos: "Masal dediğimiz şey, her milletin ayine-i devranıdır. Bu ayineye bakacak olursak hem eskilerin ibadetlerini hem kadim vakitlerimizin ahlakını da görmüş oluruz." der (Gülensoy, 2019: 112). Masalların kültür bakımından bir değer taşıdığını ilk defa Grimm Kardeşler dile getirir (Sakaoğlu, 2002: 14). Türk Kültüründe yer alan masallar ise 19. yüzyıldan itibaren inceleme ve araştırma konusu olmaya başlamıştır. Bu faaliyetlerin dayandığı ideolojik ve politik nedenlerle bunlardan elde edilen sonuçların kullanım amaçları bir yana bırakılırsa bilimsel bağlamda yapılan tespitlerin, derleme ve inceleme çalışmalarının her ulusun kültür hayatını ve bu yöndeki

zenginliğini anlama bakımından önemi açıktır (Yıldırım, 2015: 1). Bu önemli kültürel kaynak üzerinde pek çok tanım ve çalışma yapılmıştır. Masal, yaratıcının /anlatıcının hayal gücü nispetinde bilgi ve tecrübelerinin aktarıldığı, olayların gerçekleşme ihtimali olan veya olmayan, inandırıcılık iddiası olmamasına rağmen bazı dinleyicilere olayların gerçek olduğunu düşündüren, kahraman ve karakterleri insan, hayvan ve olağanüstü varlıklardan oluşan, her türlü mekân ve zamanda olayları yaşanan, genellikle masal anası olarak adlandırılan anlatıcı tipine veya geleneğin belirlediği kurallar çerçevesinde anlatıcı kimliğine bağlı olarak, başlangıçta sözlü günümüzde birincil ve ikincil kültür ortamlarında belirli bir anlatım üslubuna bağlı olarak dinleyicilere hitaben icra edilen, eğitim, eğlence, sosyalleşme ve toplumsal kuralların aktarılması/ benimsenmesi gibi işlevlere sahip bir anlatı türüdür (Gümüş, 2018: 28).

Masalla ilgili çalışmalar halkiyatla ilgili çalışmaların temelini oluşturur. Bu nedenle masal araştırmaları, folklorun umumî kadrosu içinde âlimlerin en çok uğraştıkları gittikçe müstakil bir disiplin olmaya doğru götürdükleri bir bölüm olmuştur (Alangu, 2020: 116). Araştırmacılar masalların kaynağına yönelik çalışmalar yapmış ve görüşler ileri sürmüş, tasnif çalışmaları yapmış ve yapısı üzerinde incelemelerde bulunmuşlardır. Bunlardan biri 20. yüzyılın başlarında yeni ve orijinal bir yaklaşım olan yapısalcılığın öncüsü Vladimir Propp'un metodudur (Günay, 2011: 20). Propp, masalın motiflerinin sabit olmadığını, motiflerin bölünebildiğini ve çeşitlendiğini savunmuştur. Bu nedenle motif yerine masalda değişmeyen unsurların fonksiyonlar olduğunu ileri sürerek masalın yapısını incelemiştir. 1947'de Propp'un bu yaklaşımına Max Lüthi "*Avrupa Halk Masalları"* adlı çalışmasıyla karşı çıkar. Propp'un yapı analizinin karşısına "Still Analizi"ni koyar (Gümüş, 2018: 57). Masalda yer alan olaylar, genellikle iki bölümden oluşur: Bir bilmecenin sorulması ve çözümlenmesi; savaşa çıkılması ve savaşın kazanılması; ejderhanın öldürülmesi ve ödülün kazanılması; prensesin kaçırılması ve kurtarılması gibi. Propp ve Berendsohn gibi masal araştırmacıları bu iki bölümlülüğün masalın en önemli özelliği olduğunu vurgular. Ancak bu iki bölümlü masalların dışında üç bölümlü masallarda

bulunmaktadır: Bir olayı çözmek için üç aşamalı bir plan yapılması, üç kardeşin üç ayrı yola çıkması gibi (Lüthi, Çev. Sönmez: S.70, 72). Bu ifadelerle Propp'a karşı çıkan Lüthi, masalın anlam ve işlevinin ne olduğu sorusuna da cevap arar. Ona göre okurun ihtiyacına cevap vermeyen bir tür bu kadar yaygınlaşamaz. Araştırmacı, masalı: "Tek Boyutluluk", "Yüzeysellik", "Soyut Biçim", "Tecrit", "Yüceltme" olarak beş temel kavramla inceler.

Bu çalışmada, Lüthi'nin masal incelenme yönteminde kullandığı beş kavramdan yola çıkılarak Kastamonu'dan derlenen yedi masal Max Lüthi'nin ″Still Analizi″ yöntemine göre incelenecektir. Masalların incelemesi, analizde yer alan temel kavramlarla ilişkilendirilerek yapılacak ve sonrasında masalların epizotları verilecektir.

1.Max Lüthi Yöntemi:

1909 yılında İsveçre'de doğan Lüthi, eserini Almanca olarak yayımlamıştır. 1982 yılında İngilizceye çevrilmiştir. 1996'da Gülay Mirzaoğlu; bu eserde bulunan iki ilkeyi, iki çeviri makale halinde Milli Folklor dergisinde yayımlamıştır. Lüthi'nin bu yöntemini İbrahim Gümüş, doktora çalışması olarak Türk masallarına uygulamıştır.

Lüthi, masalda yaşam formları ve cansız nesnelerin var olabilmesi için gerekli olan beş temel ilke tespit eder ve bu ilkelerle farklı yapıda olan masalların bile paralellikler gösterdiğini ileri sürer.

1.1.Tek Boyutluluk

Tek boyutluluk ile Lüthi'nin dikkat çektiği nokta hem hayalî hem de gerçek dünyada geçen masalların masal kahramanı için tek bir düzlemde olmasıdır. Yani kahraman gerçek dünyada bir mekândan hayalî bir mekâna çok hızlı bir şekilde geçebilir ya da olağanüstülüklere rağmen ikisi de aynı dünyadadır ve bu, masal kişilerini şaşırtmaz. Mesela; hayvan masallarında insanla hayvan konuşur, birlikte maceralara atılırlar ancak hayvanın konuşması sıradan bir durum gibi verilir. *″Kurt ile Üç Kardeş″* masalı içinde yer alan anne koyun, üç kuzusu ve kurt kişileştirilerek olağanüstü özellikler kazanmış varlıklardır. Bu hayvanlar masal kahramanı

olarak konuşabilirler. Böyle bir durum masal karakterleri arasında bir şaşkınlık yaratmayacağı gibi dinleyicide de bir şaşkınlık oluşturmaz. Masalın kendi dünyasında bunlar olağan kabul edilir.

"Of Koca" masalında Of Koca, öbür dünyaya ait bir varlıktır. Sihirli nesne ihtiyaç halinde ortaya çıkar, bu masalda ise sihirli nesne yoktur. "Tılsım Değiştirme" adı verilen bir sihirle başka bir kılığa bürünme vardır. İhtiyaç halinde bu sihir kullanılır. Masalın sonunda Of Koca'nın üçüncü karısı sihri bozar. Çünkü masallarda büyü ve sihir, çözülmek için vardır. Masalda üç kız kardeş ailelerinden ayrılır ama sürekli ailelerini özleyip onları görmek isterler. Ruhsal ayrılık görülmez, coğrafi bir ayrılık söz konusudur. *"Of Koca"* masalında, büyü becerisine sahip olan kızların kocasıdır. Genelde masallarda üvey anne veya kaynanaya yüklenen bu özellik burada Of Koca'ya yüklenmiştir. Of Koca, günlük dünyanın bir parçası gibi davranır ama bu dünyaya ait bir varlık değildir. Olağanüstü dünya ile günlük dünyayı ayıran bir derinlik duygusu yoktur.

Sıradan varlıklar masallarda olağanüstü özellikler gösterebilir. *"Neydim, Ne Oldum, Ne Olacağım"* masalında su, dermanı olmayan bir hastalığı hemen iyi eden büyülü bir nesne/varlık gibi kullanılmıştır. Padişahın kızı çöle bırakılır ve çaresiz dolaşırken bir çeşme bulur, kız elini yüzünü yıkar yıkamaz iyileşir ve eski güzelliğine kavuşur. Masalda çeşmenin suyu dışında olağanüstü özellik gösteren bir nesne yoktur ve suyun gizemi merak uyandırmaz. *"Kırk Katır Mı Kırk Satır Mı?"* masalında da su, büyülü nesne olarak karşımıza çıkar. Çocuklar, suya atılınca pınar bir anda kurur ve boğulmaktan kurtulurlar. Bu durum merak veya korkuya sebebiyet vermez. Kahramanlar günlük hayata aittir. Diğer dünya varlıklarıyla karşılaşarak edinilen olağanüstü bir güce rastlanılmaz. *"Padişahın Üç Kızı"* masalında da su büyülü nesnedir. Kahraman yolculuğa çıkar; sebebi şifalı suyu bulmaktır. Suya kavuşur kavuşmaz padişahın gözleri açılır. Suyun gözleri açma özelliğiyle şifasına vurgu yapılır.

Öte yandan *"Adik ile Bidik"* masalında diğer masallardaki gibi karşımıza çıkan olağanüstü varlıklar yoktur. Bu masalda; sihirli nesneler, yardımcı kişiler, kahramana yardım edilmesi gibi

unsurlar yer almaz. Kahramanlar yolculuğa çıkar. Adik ile Bidik kızlarını görmek için evden ayrılırlar. Merak uyandıran gizemli olaylar da yoktur. Ruhsal bir ayrılık söz konusu değildir. Coğrafi olarak evinden uzaklaşma vardır. Benzer durum *"Öküz"* masalında da karşımıza çıkar. Diğer dünyaya ait varlıklar yoktur. Sıradan varlıklar olağanüstü özellikler kazanmamıştır. İhtiyaç halinde ortaya çıkan bir sihirli nesne de yer almaz. Masallarda kahramanlar yolculuğa çıkar. Bu masalda evin reisi pazara gider. Coğrafi bir ayrılık söz konusudur. Kötü üvey anne/kaynana karakterlerine rastlanmaz. Bu iki masalda belirgin şekilde karşımıza çıkan durum masal karakterlerinin gerçek hayatta olması beklenemeyecek kadar saf oluşlarıdır. Bu durum oldukça mübalağalı şekilde verilir ve masal, bu durum üzerinden ilerler.

1.2.Yüzeysellik

Masallarda fazla detaya inilmez. Fiziksel özellikler, karakter özellikleri yahut mekân tasvirleri hemen hepsinde ayrıntıya girilmeden tasvir edilir. Kız çok güzeldir ya da ayın on dördü gibi güzeldir ancak kaşı şöyledir, gözü şöyledir denilmez. Ya da altından yapılmış bir saray yahut çikolatan yapılmış bir ev vardır ancak kapısı, penceresi, kaç katlı olduğu gibi detaylar verilmez; bunlar dinleyicinin veya okuyucunun hayal gücüne bırakılmıştır.

Masallarda gerçek sakatlıklar olduğu zaman bile, kurbanın fiziksel görünüşünü gözümüzde canlandırmamıza izin verilmez (Lüthi; 1906b, 82). Bu anlatılarda sahneler ve yaşanılan problemler de yüzeysel biçimde aktarılır. Kahramanın yaralanması hikâye edilirken yaraya dair bir tasvir yapılmaz. Masalların muhatapları çoğunlukla çocuklar olduğu için onlarda olumsuz etki bırakacak söylemler yok denecek kadar azdır (Çiçek, Aslan; 2021, 509-510).

Masal, belli bir zeminde ilerler ve bu zemin masalın esrarengiz özelliğini aktarmaya yardımcı olarak kullanılır. Çünkü bu anlatı türü pek çok soruyu barındırmakta ancak cevapları masal dışında bırakmaktadır. Bu durum yüzeysellik ilkesinden kaynaklanır (Çiçek; 2018, 121).

Kastamonu'dan derlediğimiz yedi masalda da karakterlerin iç dünyaları, biyografileri, geçmiş ve gelecekteki ilişkileri ve fiziksel

özellikleri gibi konularda yüzeysellik ilkesinden dolayı detaylı bilgilere rastlanmamaktadır. Masallarda karakterler hakkında ayrıntılı bilgi yer almaz. Ama *"Adik ile Bidik"* masalında asıl kahramanların isimleri bellidir. Diğerleri bu iki kişi üzerinden tanıtılır -Adik ile Bidik'in kızları, kızın kayınvalidesi ve kayınpederi.

Karakterlerin psikolojik tahlilleri verilmez. Duygu durumları ve düşünceleri hakkında çok yüzeysel bilgilere yer verilir. "Kırk Katır Mı Kırk Satır Mı?" masalında özlem, sabır, iffetini koruma gibi duygular ve karakteristik özellikler ön plana çıkarken kahramanların duygu durumları detaylı şekilde verilmez. Vezirin karısı çocuklarını derede bırakıp gider. Ancak bu yaşadığı duruma veya korkuya dair derin bir tahlil yoktur. Kişiler öze ait bir değişim yaşamazlar. *"Kurt ile Üç Kardeş"* masalında öfke, şiddet, intikam gibi duygular vardır ama derinlemesine anlatılmaz. *"Neydim, Ne Oldum, Ne Olacağım"* masalında acımasızlık ve pişmanlık duygusu ön plandadır. Masalın sonunda padişah pişman olur. *"Padişah ve Üç Kızı"* masalında sonunda padişahın kızı ve kocası düğünleri yapılır ve mutlu olurlar.

Masalda sorunlar zekâdan çok şans eseri çözülür. *"Of Koca"* masalında üçüncü kız tesadüfen camdan bakıp Of Koca'yı tılsım değiştirirken görünce büyü bozulur. Kahraman/küçük kız ailesinden uzakta Of Koca diye bir adamın evinde yasak odaların kilitlerini açar. Küçük kız ablalarını bulmak için giriştiği bu mücadeleden şans eseri kurtulur. Bunu *"Neydim, Ne Oldum, Ne Olacağım"* masalında da görürüz. Kız, şans eseri şifalı suyu bulur. Kız ve sonrasında padişah şans eseri çobanla karşılaşırlar. *"Kırk Katır Mı Kırk Satır Mı?"* masalında her ikisi de vardır. Vezirin karısı karşılaştığı çobandan koyun postu isteyerek kılık değiştirip iffetini korumayı başarır, hocadan da aynı şekilde hocayı kandırıp takunyaları kafasına vurarak kurtulmuştur. Bunlar sorunların zekâ ile çözüldüğünü gösterirken öte yandan kahramanın çobanla karşılaşması, gittiği köyde kaz çobanına ihtiyaç olması ve vezirin şans eseri karısını aramak için o köye uğraması masalda yer alan şans faktörleridir. *"Kurt ile Üç Kardeş"* masalında ise şans faktörü tamamen ortadan kalkar ve sorunlar zekâ ile çözülür. Kurt zekâsıyla tüylerini beyaza dönüştürüp kuzuların ikisini yemeyi

başarırken aynı zamanda sarı kuzu ve anne koyun da zekâsıyla intikamlarını alır ve kurttan kurtulurlar. *"Öküz"* masalında *ve "Adik ile Bidik"* masalında zekâ veya şans unsurlarına yer verilmemiştir. Tam tersi aptallık, saflık vurgusu yapılmıştır. Olaylar bunun üzerinden ilerler. *"Padişahın Üç Kızı"* masalında sorunların çözümünde şans ve zekâ faktörleri birlikte yer alırken, aynı zamanda sabır ve dürüstlük de devreye girer.

Masallarda evlilik, evlilik için sınanma ve engellerle karşılaşma vardır. Ancak kavuşma ve evlilik konusunda detaya inilmez. Evlilik ve çocuk vardır ama erotizm yoktur. *"Kırk Katır Mı Kırk Satır Mı?"* masalında vezirin karısı sarkıntılığa uğrar ama cinsel ögeler zayıftır. Bunlara pek fazla yer verilmez ve yüzeysel anlatılır. *"Of Koca"* masalında üç defa evlilik söz konusudur ancak erotizm yoktur. Ayrıca aile bağları da kuvvetli değildir. Aile olaya etki derecesine göre anlatılır. Baba, araştırmadan, diğer kızlarının akıbetini sorgulamadan üç kızını da Of Koca'ya verir. Üçüncü kız, ablalarının başına gelenleri ailesine anlattığı halde aileden bir yardım gelmez. Kız, Of Koca ile evine geri döner. Masallarda evlilik için engellerin aşılması gerekir ama bu masalda ana konu evlilikler üzerinden ilerler ve zahmetsizce gerçekleşir. *"Neydim, Ne Oldum, Ne Olacağım"* masalında kız, adamın oğluyla evlenir ve erotizm yoktur. Evlilik için engellerin aşılması gerekir. Ancak bu masalda da evlilik için bir engel yoktur. Duygular derinlemesine verilmez, yüzeyseldir. Aile bağları kuvvetli değildir. Padişah kızını hastalandığı için çöle bırakır. *"Kırk Katır Mı Kırk Satır Mı?"* masalında evlilik için aşılması gereken engeller yoktur. Evlilikten sonra yaşanan ayrılığın sona ermesi ve tekrar kavuşmak amacıyla gerçekleşen bir uğraş vardır. Öfke, hiddet, aşk, özlem gibi duygulara yer verilmiştir ancak yüzeyseldir. *"Öküz"* masalında da aile bağları kuvvetli değildir, adam öküzü kestiklerini öğrenince karısını ve kızlarını evden kovar. *"Padişahın Üç Kızı"* masalı, evliliği anlatır ama erotizm yoktur. Masalda padişahın üç kızının evliliğini görmekteyiz. Ancak cinsellik ve erotizme yer verilmez ve aynı şekilde aile bağları kuvvetli değildir. Kızı istediği gibi birini seçmediği için padişah düğünsüz bir şekilde saraydan gönderir. Evlilik için engellerin aşılması gerekir. Düğünsüz evlendikleri için tam bir evlilik gerçekleşmez ve oğlan kıza dokunmaz. Evlilikleri

yolunda engel padişahın rızasıdır. Kahraman, şifalı suyu bulmak için yola çıkar, suyu bulur ve geyik avlar.

Yüzeysellik başlığı altında derlediğimiz bir diğer konu, masallarda sert, katı, metalden yapılmış veya sihirli özellik gösteren nesnelerin varlığı ve işlevselliğidir. İncelediğimiz masallarda kazan, takunya gibi nesneler vardır ancak su dışında sihirli nesnelere rastlanmamıştır. *"Kurt ile Üç Kardeş"* masalında katı nesne yerine; post, yastık ve un gibi yumuşak nesneler yer alır. *"Padişah ve Üç Kızı"* masalında ise nesne olarak elmaya yer verilmiştir. Sadece *"Of Koca"* masalında Of Koca silkelenerek "tılsım değiştirir" ancak bunu yaparken sihirli bir nesne kullanmaz zaten kendisi büyülü bir varlıktır.

Masallarda acı çektirilmez, kan dökülmez, olaylar karşısında derin bir sarsılma olmaz. *"Adik ile Bidik"* masalında masal kahramanları, tüm kazları kaynar suda boğar ama kazların acı çektiklerine ya da boğma eylemine dair bir detay yoktur. *"Kırk Katır Mı Kırk Satır Mı?"* masalında:"Hocayı cezalandırırlar ve katırların arkasına bağlayıp parçalanana kadar sürüklerler." ifadesine yer verilir. Uzuvlar parçalanır. Ama kan yoktur. Bu ifadeye bakıldığında az da olsa detaya inilmiş gibi görünebilir. Ancak anlatıcıya ve anlatılan ortama, dinleyici kitlesi gibi performansı etkileyen faktörlere bağlı olarak bu ifadelerin değişiklik gösterdiğini de dikkate almakta fayda vardır. Öte yandan *"Of Koca"* masalında: "Kız kapıyı açar, bakar ki: Ablalarının ciğerleri ipte sallanır." ifadeleri de masallarda acı çektirilmez; ölüm, yaralama gibi durumlarda detaya inilmez kuralının dışına çıkıldığını gösterir. Of Koca'nın bunu nasıl yaptığı, niye yaptığı, kızların acı çekip çekmediği gibi ifadelere yer verilmese de "Of Koca, kızın ablalarını öldürmüş." gibi bir ifade yerine ölüm sahnesinin bu şekilde verilmesi dikkat çekmektedir.

1.3.Soyut Biçim

Masalda her ne kadar gerçek mekânlar, gerçek nesneler, gerçek kişiler olsa da bunların tamamı belli ölçüde soyut olarak algılanır. Mesela; önemli olan kahramanların isimleri değildir. Bir prenses vardır ya da padişahın kızı ama ismi çok önemli değildir. Daha çok betimlemelerle tarif edilir. Önemli olan her şeye bir nitelik

yüklenir. Yaşlı bir kadın vardır ama kadının adı geçmez. Aslında bunlar masalda bulunan birer simgedir ve simgeci anlatılarda derinlik ve ayrıntı verilmez. (Önal, Dursun; 2009, 5) Bu da bu kişilerin ya da nesnelerin sembolik olduğunu düşündürür. Dinleyicinin ya da okuyucunun zihninde çağrışımlar yapması için gereklidir. Büyülü nesneler kahramana ihtiyacı olan şeyi verir. Zorlu görevlerde kahramana mutlaka yardım eden biri vardır. Kahraman maddesel çevreden soyutlanır. Olağanüstü zıtlıklar kullanılır. Öne çıkarılmak istenen şeyi kesin olarak diğerlerinden ayırmak için renkler kullanılır. (Gümüş; 2018, 127) Bunların dışında zenci/Arap figürüne ve formülistik sayılara yer verilir. Kahramanlar maddesel çevreden soyutlanmışlardır. Olaylar masal mekânında gerçekleşmektedir ve dinleyici de anlatıcı da bunun farkındadır ve bunu sorgulamaz.

Derlenen masallarda *"Adik ile Bidik"* ve *"Of Koca"* masalı dışında masal kişilerinin isimleri geçmez. Bu masallarda da baş kahramanlar dışındaki kişilerin isimleri verilmez ve kişiler bu kahramanlar üzerinden tanıtılır. Adik ile Bidik'in kızı vardır ama onun bir ismi yoktur o sadece Adik ile Bidik'in kızı olarak bilinir. Genelde kişiler tanıtılırken unvan, meslek ve akrabalık ilişkileri üzerinden tanımlanır ve onlara bir nitelik yüklenir. Mesela *"Padişahın Üç Kızı"* masalında padişah, vezir gibi kişiler unvanlarıyla ve vazifeleriyle tanıtılır. *"Kırk Katır Mı Kırk Satır Mı"* masalında vezir, hoca, kaz çobanı ve kâhya meslekleriyle tanıtılır, isimlerine yer verilmez. İsimlerinden çok nitelikleri üzerinden tasvir edilir. Bunu *"Kurt ile Üç Kardeş"* masalında da görürüz. Koyuna bir ad verilmez, anne koyun olarak tanıtılır. Kurt, kara kurt diye geçer. Masallarda renkler öne çıkarılmak istenen şeyi diğerlerinden ayırır. Bu masalda kuzuların isimleri, renkleri ile verilir: Ak Kuzu, Kara Kuzu, Sarı Kuzu.

Masallarda isimlendirme detaylı betimlemeden kurtarır. Önemli olan her şeye bir nitelik yüklenir. *"Of Koca"* masalında Of Koca dışında hiçbir karakterin ismi yer almaz. Kişiler büyük kız, küçük kız, ortanca kız, kızın anası, kızın babası ya da kızın ailesi gibi isimlerle karşımıza çıkar. *"Neydim, Ne Oldum, Ne Olacağım"* masalında padişahın torunları dışında kimsenin ismi yoktur. Diğer kişiler: Padişahın kızı, çobanlık yapan adam gibi ifadelerle

anlatılır. Çocukların isimleri ise masalın vermek istediği mesajı sembolik olarak iletme amacıyla verilmiştir.

Olayın ilerlemesinde belirli tekrarlar vardır, mesela bir olay üç defa tekrar eder. Tekrarlar olayı anlatmak için kullanılır. *"Kurt ile Üç Kardeş"* masalında kurt, kuzuları yemek için iki defa gelir ikincisinde kandırmayı başarır. *"Of Koca"* masalında Of Koca iki kızı öldürmeyi başarır ama üçüncü kız da yakalanır. Bu tekrarlar çoğu zaman formülistik sayılara göredir. Bu masalda formülistik sayı olarak sadece üç kız ve üç evlilik karşımıza çıkar. Üçüncü kız, ablalarından daha iyi iletişim kurar Of Koca ile. Of Koca onu ikna etmek için ablalarının ve annesinin kılığına girer. Kızı ailesine iki kere götürür. *"Neydim, Ne Oldum, Ne Olacağım"* masalında formülistik sayı olarak kızın üç çocuğunun olması dışında bir ifade yer almaz. Kızın çobanla karşılaşması, daha sonra padişahın çobanla karşılaşması tekrar eden durumlardır. Üç defa gerçekleşen doğumla çocuklara verilen isimler ve padişahın çocukların isimlerinin hikâyesini merak edişi olayın anlatılmasını sağlamaktadır. Masal sabit formüllerle çalışır. *"Kırk Katır Mı Kırk Satır Mı?"* masalında yine formülistik olarak 40 sayısını görürüz. *"Öküz"* masalında üç sayısını sıklıkla görürüz. Üç kız kardeş üzerinden olaylar üç defa tekrar edilir ve tekrarlar olayı anlatmak için kullanılır. Her defasında niçin ağlıyorsun sorusu tekrarlanır ve olay aktarılır. *"Padişah ve Üç Kızı"* masalında üç kızın ayrı ayrı elma atması ve evlenmesi, üç damadın da şifalı suyu bulmak için yolculuğa çıkması gibi. Masalın sonunda kırk gün kırk gece kavramlarının kullanılmasıyla üç ve kırk sayıları sabit formülistik sayılar olarak karşımıza çıkar. *"Adik ile Bidik"* masalında olayların ilerlemesi için Adik ile Bidik üç defa yer değiştirir. Önce misafir odasında ağırlanırlar, daha sonra kilerde en sonunda da kaz kümesinde yatarlar. Her defasında da kızlarının başına yeni işler açılır. Tekrarlar olayı anlatmak için kullanılır bu masalda kahramanlar hem sürekli aynı cümlelerle işe koyulurlar hem de her defasında kızlarının gitsinler diye ümit etmesine karşın bir gece daha kalmaya karar verirler.

Masallarda kahraman zor durumda olduğunda kahramana her zaman yardım edilir. *"Of Koca"* masalında zorlu görevlerde

kahramana yardım eden kimseye rastlanmaz. *"Neydim, Ne Oldum, Ne Olacağım"* masalında çoban kıza yardım eder. *"Kırk Katır Mı Kırk Satır Mı?"* masalında kahramana, çoban ve köydeki kaz çobanı arayan yaşlı kadın yardım eder. *"Adik ile Bidik"* masalında zor durumda kalan Adik ile Bidik'in kızlarıdır. Ancak kendisine herhangi bir yardımda bulunulmaz. Aksine ailesi tarafından sürekli zor duruma düşürülür ve ortaya çıkan sıkıntılı durumları çözmek için mücadele vermek zorundadır.

Masallarda kötüler her zaman kaybeder ve cezalandırılır. *"Kurt ile Üç Kardeş"* masalında kurt, kötüdür ve cezalandırılmıştır. *"Neydim, Ne Oldum, Ne Olacağım"* masalının sonunda cezalandırılan kimse yoktur. Padişah, pişman olup hatasını telafi eder ve masal sonlanır. *"Kırk Katır Mı Kırk Satır Mı?"* masalında kötü karakterler, kırk katır veya kırk satır cezasına çarptırılır. Hoca ve kâhya kırk katıra bağlanır ve sürüklenerek ölürler. *"Of Koca"* masalında belirgin bir ceza yoktur ancak Of Koca tılsımını kaybetmiştir yani gücü elinden alınır ve artık kimseye kötülük edemez. *"Öküz"* masalında ise masal kişilerinin kötü olduklarından dolayı değil aptallıkları yüzünden cezalandırıldıkları görülür. *"Adik ile Bidik"* masalında ise iyilik kötülük kavramlarından ziyade saf bir karı kocanın iyi niyetli edimlerinin doğurduğu sıkıntılı durumlarla mücadele eden bir kız evlat mevcuttur. Zıtlıklar da bunun üzerinden verilir.

Evlilik sonrası nadiren ayrılık yaşanır. *"Neydim, Ne Oldum, Ne Olacağım"* masalı bu türden bir masaldır. Zaten evli olan bir karı kocanın nasıl ayrılmak zorunda kalıp tekrar bir araya geldikleri anlatılmaktadır. *"Padişah ve Üç Kızı"* masalında evlilik için mücadele vardır. Ancak evlilikten sonra da düğün olmadığı için kavuşma gerçekleşmez. Bunun için de kızın kocası ayrı bir mücadele verir.

1.4.Tecrit ve Her Şeye Bağlılık

Masalda bulunan kişiler var olduğu mekândan arındırılır. Kişiler hem her şeye hâkimdir hem her şeyden bağımsızdır. Kahramanın ailesiyle bağları kuvvetli değildir. Bu durum kahramanı yalnızlaştırmaktan ziyade dünyasından soyutlamak içindir. Kendi yalnızlığı içinde olan ve bu şekilde hayatına devam eden bir role sahiptir. Onun aile düşüncesi ya da arkadaş çevresi

diye bir şey söz konusu değildir. Kendisine verilmiş olay örgüsü içinde varlığını sürdürmeye devam eder ve bundan ötürü kahramanın ya da diğer kişilerin ölüm dışında korktuğu bir şey yoktur (Çiçek, 2018, 122). Korku ve tehlike kahraman için söz konusu değildir. Bunu düşünmeden zorlu görevleri aşar ve amacına ulaşır. Masal kahramanları parçalanabilir ve olağanmış gibi eski haline dönüşebilir. Cansız objeler doğaya aykırı kullanılır. Karakter kabiliyet ve yaralar olay için önemliyse öne çıkar (Gümüş, 2018, 129).

Bu konudaki bir diğer husus masal kahramanı ve diğer varlıkların canlı yaşamından uzak, izole yerlerde dolanmasıdır. Masallarda kahraman ya soyutlanmış bölgeye gider ya da o bölgede olan birini kurtarır.

Masalda şans önemli bir faktördür. Hediyeler motiftir ve kahramanın hediyenin sırrını nasıl çözdüğünü bilemeyiz. Mucizeler hikâyenin bir parçasıdır ve hepsinin anlamı vardır.

Lüthi, bu ilke doğrultusunda masalı açıklamaya çalışırken iki kavram ortaya atar. Birincisi "Kesik Motif" tir. Kesik motif, bir anda kullanılmaz hale gelen şeylerdir; sihirli bir dağ gibi. İkincisi ise "Kör motif" tir. Kör motif işlevsiz unsurlar için kullanılır; hiçbir görevi olmayan kardeşler, kullanılmayan hediyeler gibi. (Gümüş, 2018, 128)

Masallarda korku ve tehlike gerçek dünyadan ayrılmıştır. *"Kurt ve Üç Kardeş"* masalında koyun kurttan korkmaz ve ona tuzak kurar. Kurdun kullandığı un, sarı kuzunun saklandığı dolap gibi nesneler mevcuttur. Ancak kullanılamaz hale geldiği için değil ihtiyaç kalmadığı için kullanılmaz. Kör motif yer almamıştır.

Aynı şekilde *"Of Koca"* masalında da küçük kız ablalarının başına gelenleri görmesine rağmen Of Koca ile eve geri döner. Aile bağları kuvvetli değildir. Aile kızlarını merak edip peşine düşmez. Korku ve tehlike yüzeysel olarak verilmiştir. Her şey birbirine eşit mesafede uzaklıkta ya da yakınlıktadır. Masalın kesik motifi, Of Koca'nın tılsım değiştirmesidir. Küçük kız, onu tılsım değiştirirken görünce büyü bozulur ve bir daha tılsım değiştiremez. Masallarda cadılar hakkında nadiren bilgi verilir. Önemli olan büyünün bozulmasıdır. Bu masalda da Of Koca'ya ait ayrıntılı bir bilgiye,

nasıl bir varlık olduğuna dair bir açıklamaya yer verilmemiştir. Tek verilen, büyü yapabilen ve istediği kılığa girebilen diğer dünyaya ait bir varlık olduğudur.

Masallarda farklı olan tek çocuk ve üvey anne gibi dikkat çeken şeyler kullanılır. *"Neydim, Ne Oldum, Ne Olacağım"* masalında padişahın bir kızı vardır. Aile bağları kuvvetli olmadığı için onu çölde ölüme terk eder. Masallarda dağın var oluş amacı kahramanın maceraya devam edebilmesi içindir. Bu masalda dağ yerine çöl karşımıza çıkar. Masallarda rastlanan sihirli eşyalar, canavarlar, yeraltı yaratıkları bu masalda görülmez. Çobanın karısı hiçbir işlevi olmayan kör motiftir. İlgi masalın başından sonuna kahramanın üzerindedir. Mucizeler hikâyenin bir parçasıdır ve bu masalda kızın şans eseri çeşmeyi bulması ve suyuna dokunur dokunmaz yaralarının iyileşmesi bir mucizedir.

"Adik ile Bidik" masalında masal kişilerinin bir kızı vardır. Kız annesi ve babasının saflıklarıyla zor duruma düştüğü için bir an önce gitmelerini ister. Adik ile Bidik mübalağalı bir saflığa sahiptir. Cadılar, sihirli eşyalar, yeraltı varlıkları ve canavarlara bu masalda rastlanmaz. Karakter, kabiliyet ve yaralar masallarda olay için önemliyse öne çıkarılır. Bu masalda Adik ile Bidik masaldaki güldürücü ve kızlarını zor duruma düşürecek olayları aptal sayılabilecek kadar saf olmalarından dolayı gerçekleştirirler. Karakter özellikleri bu nedenle ön plana çıkarılmıştır. Kesik motifler; artık işe yaramayan ziyan olan kazlar, turşular, zeytinyağları gibi nesnelerdir. Ama diğer masallardaki gibi bir anda kullanılmaz hale gelen sihirli bir nesne ya da büyülü dağ gibi örneklere bu masalda rastlanmaz. Kör motif ise masalda bir fonksiyonu olmayan Adik ile Bidik'in kızlarının kayınpederi ve kayınvalidesidir. İlgi daima kahramanların üzerindedir.

"Kırk Katır Mı Kırk Satır Mı?" masalında da diğerlerinde olduğu gibi aile bağları kuvvetli değildir. Kahraman, kâhya çocuklarını pınara attığında onları kurtarmaya çalışmaz ve kaçar. Kahramana özellikle verilen zorlu bir görev yoktur ama onu sınayan iffetini korumak amacıyla çıktığı yoldur. Kocasının hacca gitmesiyle vezirin karısı bir mıknatıs gibi olayların içine çekilir. Bu masalda; yeraltı yaratıkları, canavarlar, cadılar gibi varlıklara rastlanmaz.

Kesik motif: Aniden pınarın kuruması ve işlevini yitirmesidir. Kör motif, çocuklardır.

"Öküz" masalında da *"Adik ile Bidik"* masalında olduğu gibi kahramanlar aptallıklarıyla ön plana çıkar. Cadılar, sihirli nesneler, yeraltı varlıkları ve canavarlara rastlanmaz. Masalda herkes birbirine eşit uzaklıkta ya da yakınlıktadır. Kesik motif yoktur. Kör motif mevlide gelen ahalidir. Kahramanın gerçekleştirmesi gereken bir görevler silsilesi yoktur.

"Padişah ve Üç Kızı" masalında kesik motiflere rastlanmaz. Kör motif: diğer iki kız kardeş, vezirler ve oğullarıdır. Mucizeler hikâyenin bir parçasıdır: Oğlanın şifalı suyu bulması gibi. İlgi daima kahramanın yani oğlanın üzerindedir.

Masallarda olağanüstü zıtlıklardan yararlanılır. Derlenen masallarda ak-kara, iyi- kötü, namuslu-namussuz gibi zıtlıklar mevcuttur. Bunun dışında zenci/Arap figürüne rastlanır ancak derlenen masallarda bu figüre rastlanılmamıştır. Söz konusu masallarda "Of Koca" masalı dışında izole edilmiş varlıklara da rastlanmaz.

1.5.Yüceltme ve Geniş Kapsamlılık

Masallarda var olan motifler gerçek dünyada karşılığı olan varlıklardır ya da durumlardır. Olağanüstülükler içerse de tamamen dünyadan kopuk değildir. Ancak kahraman gerçek dünyadan bağımsızlaştırılarak yüceltilir. Realiteden uzaklaştırılarak olağanüstü özelliklere sahip kişi ya da varlıklardan yardımlar alır (Önal ve Dursun, 2009: 6).

Masalın büyülü bir dünyası vardır; sihirli aynalar, sihirli sözler gibi. Ancak büyü gerçek büyü değildir. Sihir psikolojik gerilimin bir gereği olarak masalda yer alır. Büyü ve uykuya dalmak ölüme yapılan bir referanstır. Bazı şeylerin 3 kere olması büyülü bir gücün varlığını gösterir. Kahraman yasak kapıyı açtığında genelde kötü olaylar silsilesi başlar.

Gerçek dünya ile diğer dünya varlıkları yaşamını yan yana sürdürür. Bu geniş kapsamlılık kavramıyla açıklanır. Kahraman mücadelesinde öbür dünyadan ona geçen olağanüstü özellikleri kullanır. Kahraman daha önce gitmediği başka diyarlara yolculuk yapar ve bu onu şaşırtmaz. (Gümüş, 2018: 129).

Masallarda üç defa gerçekleşen şeyler vardır bu masalın büyülü kökenine işaret eder. *"Kurt ile Üç Kardeş"* masalında kara kurt, anne koyunun evine üç kez gelir. İlkinde kuzuları kandırmaz, ikincisinde kandırır, üçüncüsünde anne koyun onu intikam için yemeğe davet eder ve bu şekilde kurt aynı yere üç kez gelmiş olur. *"Of Koca"* masalında üç kızla üç kez evlenme olarak karşımıza çıkmıştır. *"Padişah ve Üç Kızı"* masalındaki üç kız kardeş ve üç evlilik; *"Adik ile Bidik"* masalında üç kez yer değiştirme; *"Öküz"* masalındaki üç kız kardeş ve olayların üç kez tekrar ederek anlatılması; *"Neydim, Ne Oldum, Ne Olacağım"* masalındaki üç çocuk yine aynı şekilde masalın büyülü dünyasına referanstır.

Kahraman ya da kötü kahraman yasak kapıyı açtığında olaylar silsilesi başlar. *"Kurt ile Üç Kardeş"* masalında ise kuzular, kurda açılmaması gereken kapıyı açarlar ve yem olurlar. *"Of Koca"* masalında üçüncü kız, yasak kapıyı açar ve ablalarının öldüğünü görür; olaylar başlar. *"Adik ile Bidik"* masalında ise kapıyı açınca değil, uyumak için kendilerine gösterilen yere geçip kapıyı kapattıklarında olaylar silsilesi başlamaktadır.

Masal olağanüstü olayları ve yaratıkları özümseyerek konu edinir. *"Of Koca"* masalında Of Koca, diğer dünyaya ait olağanüstü özellikleri olan bir varlıktır ve masalın konusunu oluşturur. Masallarda sihirli güçler veya yardımcılar aniden ortaya çıkar ve aniden kaybolur. Bu masalda sihir ihtiyaç halinde çok hızlı bir şekilde kılık değiştirebilmeye neden olurken, kızlara yardımcı olan ve aniden ortaya çıkan bir karaktere rastlanmaz.

Masallarda hastalıklar gerçek adıyla verilmez ya da hastalığın ne olduğu hiç söylenmez. *"Neydim Ne Oldum Ne Olacağım"* masalında padişahın kızı hastalanır ancak hastalığı yüzünde ve vücudunda yaralar oluşturan ve onu çirkin hale sokan bir hastalık olarak tarif edilmesine rağmen hastalığın adı zikredilmez. *"Padişah ve Üç Kızı"* masalında padişah hastalanmıştır ancak hastalığının ne olduğuna dair bir bilgi yer almaz. Her iki masalda da olağanüstü olay vardır ama olağanüstü yaratık yoktur.

Masallarda kahramana yardım eden yaşlı bir kadın bulunur, *"Neydim, Ne Oldum, Ne Olacağım"* masalında yardım eden yaşlı kadın değil, çobanlık yapan yaşlı bir adamdır. *"Kırk Katır Mı Kırk*

Satır Mı?" masalında kahramanın gittiği köyde yaşlı bir kadın onu yanına kaz çobanı olarak alır ve kalacak yer verir.

Masallarda çocuklar dünyaya zahmetsizce gelir. *"Neydim Ne Oldum Ne Olacağım"* masalında üç çocuk bu şekilde dünyaya gelmiştir.

Masallarda eski ayin, gelenek ve göreneklere rastlanır. *"Adik ile Bidik"* masalında bir yere giderken hediye götürme âdeti karşımıza çıkar. *"Neydim Ne Oldum Ne Olacağım"* masalında hacca gitme; *"Öküz"* masalında mevlit okutma ve ahaliye yemek verme karşımıza çıkmaktadır.

Masallarda aniden ortaya çıkan sihirli güçler ve yardımcılar vardır. *"Kırk Katır Mı Kırk Satır Mı?"* masalında aniden ortaya çıkan sihir/mucize çocuklar suya atılınca pınarın aniden kurumasıdır. Aynı zamanda *"Neydim Ne Oldum Ne Olacağım"* masalında kızın yüzünü çeşmedeki suyla yıkayınca aniden iyileşmesi ve eski güzelliğine kavuşması, *"Padişah ve Üç Kızı"* masalında padişahın geyik eti ve şifalı suyla hemen iyileşmesi, Of Koca'nın silkelenerek bir çırpıda kılık değiştirmesi gibi unsurlar da sihirli güç veya mucizeye örnek teşkil eder.

Masallarda kahraman daha önce bilmediği diyarlara doğru yolculuk yapar. "Padişah ve Üç Kızı" masalında oğlan, şifalı suyu bulmak için uzak diyarlara yola çıkar. Masallarda görülen sıradan motifler diğerleriyle aynı tasvir edilir: elma, geyik, rüya vs.

2.Kastamonu'da Derlenen Masallar

2.1.Kurt ile Üç Kardeş

1)Bir anne koyunun ak kuzu, kara kuzu, sarı kuzu adında üç yavrusu vardır.

2)Anne, kuzularını beslemek için otlamaya giderken kara kurt gelirse kapıyı açmayın, diye kuzuları tembihler.

3)Anneleri otlamaya gidince kara kurt kapıyı çalar, kuzular anneleri zannederek kapıya koşar. En küçüğü, kapıyı açmadan kuyruğuna bakmak ister.

4)Kurt kuyruğu siyah olduğu için kuzuları kandıramaz. Değirmene gidip bir çuval un alıp yere yayar; içinde yuvarlanıp,

kuzuların kapısına gelir. Anneleri gibi seslenerek kuzuları ikna eder.

5)Küçük sarı kuzu yine kapıyı açmak istemez dolaba saklanır. Ak Kuzu'yla Kara Kuzu'yu yiyen kurt evine gider.

6)Akşam yuvasına dönen koyun kuzularını göremeyince feryat eder.

7)Sarı kuzu, annesine her şeyi anlatır. Anne koyun hiçbir şeyden haberi yokmuş gibi kara kurdu yemeğe çağırır, güzel bir tuzak kurup büyük bir kuyuya ateş yakar. Üzerine yumuşak post yayıp arkasını yastıklarla destekler.

8)Kurt gelince hazırladığı sofraya koca bir et koyup: "Buyurun kurt kardeş" diye hürmet, iltifat ederek postun üstünü işaret eder. Posta oturan kurt, ocağın içine düşer.

9)Kurt: "Yanıyorum kurtarın!" diye bağırır, cezasını çeker.

2.2.Of Koca

1)Of Koca bekâr bir adam vardır.

2)Bir adamın da 3 tane kızı vardır.

3)Of Koca, bu adamın büyük kızına talip olur.

4)Kızı verirler, alır evine götürür.

5)Of Koca, tılsımla kılık değiştiren bir varlıktır. Her gün çalışıyorum diye evden çıkar, akşam eve girerken silkelenerek tılsım değiştirir.

6)Of Koca, kız anlamasın diye kıza evin işlerini halletmesini ve kesinlikle evden dışarı çıkmamasını tembihler.

7)Bir gün kız; ailesini görmek istediğini, özlediğini söyler. Of Koca, kızı ailesini görmeye götürür. Geri geldiklerinde odanın birinde kızı öldürür. Ciğerlerini de çıkarır, ipe asar.

8)Of Koca, tekrar adama gidip büyük kızın iş beceremediğini söyleyerek ortanca kızını da ister.

9)Adam ortanca kızı da verir. Of Koca, kızı alır eve getirir.

10)Günler geçer, kız ablasını göremeyince meraklanır. Kilitli odaya girmek ister. Of Koca, anahtarı vermek istemez.

11)Kız şüphelenir ve ailesini özlediğini, görmek istediğini söyler. Of Koca, kızı ailesine götürür. Eve dönünce kızın

şüphelendiğini anlar ve onu da öldürür ve başka bir odaya ciğerlerini asıp kapıyı kilitler.

12)Of Koca, tekrar adama gider. Diğer kızların iş bitiremediğini küçük kızı da istediğini söyler. Üçüncü kızı da verirler, alır evine götürür.

13)Aradan aylar geçer, kızın ablaları ortada yoktur. Kız merak eder, korkmaya başlar; ailesini özlediğini, görmek istediğini söyler.

14)Of Koca, kızı ailesine götürür. Kız, annesine ablalarını hiç görmediğini, adamda bir gariplik olduğunu ve odalardan da ikisi kilitli olduğunu anlatır.

15)Tekrar eve gelirler. Kızın suratının asıldığını gören Of Koca; ablalarını mı özledin, der.

16)Of Koca dışarı çıkar, silkelenir ve ablasının kılığına girer. Tekrar içeri gelir.

17)Kız bir bakar; ağzı burnu ablasına, geri kalanı kocasına benzer. Kız iyice şüphelenir.

18)Of koca, kilitli kapıları kurcalamaması için sıkı sıkı tembih edip işe gider.

19)Kız dayanamaz kapıları uğraşa uğraşa açar bir bakar ki ablaları bir kenarda yatar ciğerleri ipte sallanır. Korkar ne yapacağını bilemez.

20)Of Koca akşam gelince kız: "Ben anamı özledim." der. Of Koca dışarı çıkar silkelenir ve annesinin kılığında içeri girer.

21)Biraz zaman geçer kız, tekrar: "Ben ailemi özledim." der. Of Koca kızı ailesinin evine götürür. Kız annesine gördüklerini anlatır. "Beni ne zaman öldürecek?" diye korkarım der.

22)Tekrar evlerine dönerler. Bir gün Of Koca yine tılsım değişmek için dışarı çıkar. Kız gözetlemeye başlar. Kız, onu tılsım değişirken görünce büyü bozulur ve Of Koca'nın sırrı ortaya çıkar. Kız kurtulur.

2.3.Neydim, Ne Oldum, Ne Olacağım

1)Bir padişahın bir kızı vardır.

2)Bu kız hastalanır. Yüzünde yaralar çıkar çok çirkin olur.

3)Padişah bir türlü kendi kızı olduğunu kabullenemez ve adamlarına söyleyerek kızını çöle bıraktırır.

4)Kız orada tek başına kalınca gezinmeye başlar, gide gide bir çeşme bulur. O çeşmenin suyundan içer, elini yüzünü yıkar. Çeşmenin suyuyla iyileşir. Eski güzelliğine kavuşur.

5)Çölde davar güden yaşlı bir çobana rastlar. Bu çobanın karısıyla oğlundan başka kimsesi yoktur ve fakirdir. Kızı misafir ederler.

6)Bir zaman sonra kızı oğluyla evlendirir. Üç tane çocukları olur. Birinin adına Neydim, birinin adına Ne Oldum, diğerine de Ne Olacağım koyarlar.

7)Padişah bir gün dolaşmaya dışarı çıkar. Veziri ile gezerken bu çobana rastlar. Tanışırlar. Padişah: "Bizi misafir eder misin?" diye sorar. Çoban kabul eder, onları alıp evine götürür.

8)Kız babasını tanır ama padişah kızını tanıyamaz.

9)Sofrayı kurarken kız çocuklarına seslenir. Çocukların isimleri padişahın dikkatini çeker. Kıza sorar: "Kızım bu çocukların isimleri neden Neydim, Ne Oldum, Ne Olacağım koydun, der.

10)Kız başından geçenleri anlatır ve bu sebeple çocuklarımın isimlerini böyle koydum, der.

11)Padişah hatasını anlar, kızını ve torunlarını alır tahta çıkarır. Mutlu mesut yaşarlar.

2.4.Adik ile Bidik

1)Adik ile Bidik adında bir karı koca vardır

2)Bir gün Bidik kızlarına gitmek istediğini söyler ve bir torba hediyelik hazırlayıp yola düşerler.

3)Yolda giderken bir kuşa rast gelirler. Sabahın soğuğunda üşümüş bu kuş diyerek torbadaki bulguru kuşun önüne serperler.

4)Biraz daha gidince Bidik çalılara düşen kırağıyı görür; çalılar üşümüş, şu basmayı şu çalıların üstüne örtelim diyerek torbadaki hediyelik basmayı da çalıların üstüne serer. Yola devam ederler.

5)Biraz daha gidince Bidik yine yollar hep çatlamış; yazıktır şu zeytinyağını oraya sürelim, der. Torbadaki hediyelik yağı da oraya sürer ve yola devam ederler.

6)Sonunda kızlarına varırlar. Kızın kayınvalidesi ile kayınpederi de o sırada başka bir yerde misafirliktedir.

7)Kız, annesiyle babasına misafir odasında bir yatak hazırlar. Yatıp dinlenirken Bidik Bu kızımızın tembelliği nedir böyle, kalk şuraları paklayalım diyerek temizliğe girişir. Karı koca biri s.çar diğeri sıvar sabaha kadar. Evin duvarlarını badana ederler.

8)Kız sabah evin halini görünce: "Eyvah! Kayınvalidem ve kayınpederim beni öldürür!" der, gidecekler diye bakar durur. O gün gitmezler.

9)Kız, ikinci gün anasıyla babasını kilere koyar. Oraya girince yine "Kızımızın bu tembelliği nedir böyle, şuraları yıkayalım." diye. Kilerde bulunan turşu, pekmez, zeytinyağı ne varsa döküp yere, çiğnerler.

10)Kız, sabah kilerin halini görünce ne yapacağını şaşırır. Gidecekler diye bakar ama yine gitmezler.

11)Üçüncü gece kız, anasıyla babasını kaz kümesinde yatırır. Adik ile Bidik biraz durunca bu sefer bu kazlar hep bitlenmiş, şunları yıkayalım diye işe girişir. Bir kazan su koyup kaynatmışlar, kazları içine sokup sokup sererler güneşe. Saflıktan temizlenince keyiften bayıldıklarını düşünürler.

12)Kız kazları görünce ne yapacağını şaşırır, gitsinler diye dört gözle bekler.

13)Adik ile Bidik kızlarına yardım etmenin sevinciyle evlerine dönerler.

2.5.Kırk Katır Mı Kırk Satır Mı?

1)Bir vezirin karısıyla iki çocuğu vardır.

2)Vezir hacca gitmek ister. Giderken ailesini en yakın arkadaşı hocaya emanet eder.

3)Aradan biraz zaman geçer, hoca vezirin karısına göz koyar. Niyetini belli eder.

4)Vezirin karısı hocaya tuzak kurar. Onunla hamamda yıkanmak istediğini söyler. Hoca hemen kabul eder. Kadın hocaya sen yıkan ben sırtına lif süreceğim diyerek hocayı hamama sokar, kendisi içeri girmek istemez. Arkası dönükken kafasına takunyaları indirir ve oradan kaçar.

5)Kadın kâhyanın yârdim ister. "Beni anamın babamın evine bırakıver." der.

6)At arabasını koşarlar, çocukları alıp yola çıkarlar.

7)Bu sefer yolda giderken kâhya kadına sarkıntılık eder. Kadın karşı koyar. Kâhya çocuklarını öldürmekle tehdit edince vezirin karısı çocukları pınara atar. Su aniden kesilir boğulmaktan kurtulurlar. Kadın çocuklarına falan bakmadan oradan kaçar.

8)Bir süre sonra kadın, bir koyun çobanına rastlar. Bir koyun kesmesini, postu kendisine vermesini ister.

9)Çoban kıyamaz koyunu kesiverir. Kadın postu giyer. Artık ne erkeğe ne kadına benzer olur.

10)Yola düşer, bir köye gelir. Bir yaşlı kadının kazları vardır, onun yanında kaz çobanlığına başlar.

11)Tüm bunlar olurken vezir de döner. Ailesini aramaya başlar; hocaya ve kâhyaya ailesini sorunca kadına iftira ederler. "Kötü bir kadındı çocuklarından birini bir pınara öbürünü öteki pınara attı, kaçtı gitti" derler.

12)Vezir alır eline sazı, diyar diyar gezmeye başlar. karısını çocuklarını arar. Karısının çoban durduğu köye gelir.

13)Bir köy odasında toplanırlar, başına gelenleri anlatır.

14)Kaz çobanı duyunca hikâyeyi duyunca, kocası olduğunu anlar. Başından geçenleri anlatır.

15)Suçları açığa çıkınca hoca: "Ezan okumaya gideceğim." der; kâhya: "Atları tımar edeceğim." der. Kaçmaya çalışırlar, köylü izin vermez.

16)"Kırk katıra mı razısınız kırk satıra mı?" diye sorarlar. "Kırk satırı ne yapalım; kırk katırı verinde gidelim." derler. Kırk katıra bağlayıp atları salıvermişler. Parçalanana kadar sürüklemişler.

2.6. Öküz Masalı

1)Bir adamın üç kızı, bir hanımı bir de öküzü vardır.

2)Adam öküzleri çiftlemek için pazara gider. Giderken de evdekilere: "Öküzü doyurun, göz kulak olun!" diye tembihler.

3)Kızlardan biri öküzü gütmeye gider. Öküz otlarken bir servi ağacının gölgesine oturur. Bir müddet sonra kafasını kaldırıp ağaca bakar. Bu ağaç ne kadar uzun diye düşünür. "Ya benim çocuğum olsaydı, bu ağaca çıksaydı ya düşüp de ölseydi; ben ne yapardım?" der ve başlar ağlamaya. Üzüntüden hastalanır.

4)Eve gelir. Kız kardeşi: "Neyin var, ne oldu?" der. Kız: "Bir servi ağacının gölgesine oturdum. Baktım çok uzun bir ağaç. Ya benim çocuğum olsaydı, bu ağaca çıksaydı ya düşüp de ölseydi; ben ne yapardım?" diye yas etmeye devam eder. Kız kardeşi: "Sen annesisin de ben teyzesi değil miyim?" diyerek ona katılır. O da başlar ağlamaya.

5)Diğer kız kardeş gelmiş ve o da sorar, olanları öğrenince o da onlara katılır.

6)Bir müddet sonra kızın annesi gelir ve o da ne olduğunu, niye ağladıklarını sorar. Olanları öğrenince annesi de: "Sen annesisin de ben anneannesi değil miyim?" der ve onlara katılır.

7)Ağlarlar, dövünürler, durup düşünürler. Anneleri: "Biz ne oturuyoruz, torunum ölmüş şu öküzü keselim, kalkın mevlit edelim." der.

8)Öküzü kesip eşe dosta; konu komşuya yemek verir, mevlit ederler.

9)Akşam adam gelir, ahıra varır. Aldığı öküzü diğer öküzün yanına bağlamak ister ama öküzü göremez.

10)Eve gelmiş, sorar. Olanları anlatırlar, kesip mevlit okuttuklarını söylerler.

11)Adam sinirden çıldırır, hepsini dövüp evden atar.

2.7.Padişah ve Üç Kızı

1)Bir padişah üç de kızı vardır.

2)Kızlar büyür. Padişah, bu üç kıza üç elma verir. Padişah: "Bunu kiminle evlenmek isterseniz ona atın, sizi o adama veririm der.

3)Ahaliye: "Padişahın kızları elma atacak!" diye duyururlar. Herkes toplanır.

4)Büyük kız, büyük vezirin oğluna atar; ortanca kız ortanca vezirin oğluna atar.

5)Küçük kız rüyasında; içinde her şeyin olduğu bir bahçe ve o bahçede atla bekleyen bir delikanlının her şeyi çiğnediğini görür. Ona âşık olur ve kimseye elma atmaz.

6)O sırada oğlan; bir topal katıra bindiği için geç kalmış, yetişememiş. Yine de kız onu görür görmez tanır ve elmayı ona atar.

7)Padişah, bu oğlana kızını vermek istemez.

8)Diğerlerinin düğünleri olur evlenirler, kız ondan başka kimseyi kabul etmez. Padişah kızına ne halin varsa gör deyip istemeye istemeye kızını o oğlana verir ama düğün yapmaz. Oğlan da düğün olmadığı için hiç kıza yaklaşmaz.

9)Bir gün padişah hastalanır. Gözleri görmez olur. Derman bulamazlar.

10)Tabipler: "Bir yerde bir su var, onunla elini yüzünü yıkaması lazım." derler.

11)Diğer damatları bir çeşmeden su doldurup şifalı su diye padişaha getirir. Padişah şifa bulamaz.

12)Oğlan padişahın hastalandığını duyunca hemen atına binip yola düşer. Suyu alır, gelir. Gelirken yolda bir de geyik vurur. Onu da hediye getirir.

13)Suyu gözlerine sürünce gözleri hemen açılır. Geyik etini de yiyince iyileşir, kendine gelir.

14)Padişah oğlana: "Dile benden ne dilersen!" der.

15)Oğlan: "Hiçbir şey dilemem düğünden başka." diye cevap verir.

16)Kırk gün kırk gece düğün eder, mutlu olurlar.

Sonuç

Çalışmamızda Kastamonu'dan derlenen *"Kurt ile Üç Kardeş", "Of Koca", "Neydim Ne Oldum Ne Olacağım", "Kırk Katır mı Kırk Satır*

Mı", "Padişah ve Üç Kızı", "Adik ile Bidik" ve *"Öküz"* adlı yedi masala yer verilmiştir. Bu masalların tamamı Kastamonulu kadınlardan derlenmiştir. Bu masallar, metin merkezli bir yaklaşım olan Max Lüthi'nin "*Still Analizi*"ne göre değerlendirilmiştir. Bu çerçevede masallar, Lüthi'nin yöntemindeki beş maddeye göre "Tek Boyutluluk", "Yüzeysellik", "Soyut Biçim", "Tecrit ve Her Şeye Bağlılık", "Yüceltme ve Geniş Kapsamlılık" kavramları doğrultusunda incelenmiştir.

Bu incelemeler sonucunda Kastamonu'dan derlenen bu masalların genel anlamda bu beş maddeyle uyuştuğu ancak bu maddelerin içinde yer alan alt başlıkların tamamına uyum sağlamadığı tespit edilmiştir. Bu yöntemle masalların karakteristik unsurları ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu unsurların birbiriyle yakından ilişkili olduğu ortadadır. Mesela masal tahlillerinde, tek boyutlulukta yer alan alt başlıklardan çoğunun yüzeysellik veya soyut biçim için de gerekli olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle bazı özellikler yüzeysellik başlığı altında tespit edildikten sonra soyut biçim başlığı altında da tek boyutlulukta yeniden ele alınmıştır. Kastamonu'dan derlenen bu masallarda büyünün kullanıldığı sadece bir masal vardır. Sihirli nesne görülen üç masal, evlilik için engelleri aşma sadece bir masalda vardır. Yani beş ana unsuru sağlayan her özelliği tüm masallarda eksiksiz tespit etmek mümkün değildir. Bu durum; yerel unsurlar, inançlar, anlatıcı, çevre gibi faktörlerin masala etkisinden kaynaklıdır. Bunun dışında hayvan masalı ve aptallık konusunu işleyen iki masalda Lüthi'nin yönteminde yer alan beş maddenin içinde yer alan alt balıkların bir kısmının tespit edilemediği görülmüştür. Üzerinde çalıştığımız bu masalların Lüthi'nin tespit ettiği tüm alt başlıkları sağlamasa da genel olarak masalların "Tek Boyutluluk", "Yüzeysellik", "Soyut Biçim", "Tecrit ve Her Şeye Bağlılık", "Yüceltme ve Geniş Kapsamlılık" özelliklerine uyduğu görülmüştür.

Kaynakça

Alangu Tahir. (2020), *Türkiye Folkloru El Kitabı*, İstanbul, YKY, s.116.

Çiçek, Talha. (2018/Sonbahar). "Postmodern Bir Anlatı Olan Bin Hüzünlü Haz'da Masal Unsurları", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 41, s. 121.

Çiçek, Talha ve Aslan, Celal. (2021). ″Van Masallarının Max Lüthi Yöntemine Göre Çözümlenmesi″, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. Van Özel Sayısı, s. 503- 521.

Gümüş, İ. (2017). "Nardaniye Hanım Masalının Max Lüthi Yöntemine Göre Çözümlenmesi", *İdil Dergisi*, S.37, 2397-2408.

Gümüş, İbrahim. (2018). *Türk Masalları ve Max Lüthi Yöntemi*, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, s. 28.

Günay Türkeş, Umay. (2011). *Elezığ Masalları ve Propp Met*odu, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 20.

Lüthi, Max. (1997). "Avrupa Masal Tipleri ve Kişileri" (Çev. Sevengül Sönmez), *Milli Folklor*, S. 36, s. 72.

Lüthi, Max. (1996a). "Halk Masallarında Tek Boyutluluk", *Milli Folklor*. (Çev. Gülay Mirazaoğlu). 31-32: 147–151.

Lüthi, Max. (1996b). "Halk Masallarında Yüzeysellik", *Milli Folklor*. (Çev. Gülay Mirazaoğlu). 29-30: 81–90.

Önal, M. N. ve Dursun, A. (2009). "Zümrüdü Anka Masalı Üzerine Bir İnceleme", *CAFT Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat, Edebiyat ve Dil Öğretimi Kongresi* (s,228-237)

Sakaoğlu, Saim. (2002). *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 14.

Yıldırım, Dursun. (2015)."Türk Masalları Sempozyumu Açılış Konuşması", *Türk Dünyası Masal Araştırmaları (Tastarakay'dan Keloğlan'a),* hzl. İsa ÖZKAN; Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, s. 1.

Sözlü Kaynaklar[1]

K.1. Aysel Bayar, Kurt ile Üç Kardeş Masalı, Kastamonu/1935

[1] Kaynak kişinin adı, masalı, doğum yeri ve doğum tarihi

K.2. Müyesser İsmailoğlu, Of Koca Masalı, Kastamonu/1935

K.3. Necibe Bozkurt, Neydim Ne Oldum Ne Olacağım Masalı, Kastamonu/1948

K.4. Huriye Bayrak, Adik ile Bidik Masalı, Kastamonu/1931

K.5. Nuran Hindi, Öküz Masalı, Kastamonu, 1950

K.6. Necibe Bozkurt, Kırk Katır Mı Kırk Satır Mı?, Kastamonu/1948

K.7. Hikmet Bayrak, Padişahın Üç kızı, Kastamonu/1936

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: 2548-0480 (Print)/(Online) 2602-2567
Sayı/Issue 13 ● Haziran/June 2023
Sayfa/Page: 29-58

Geliş Tarihi / Received: *07.11.2022* ***Kabul Tarihi / Accepted:*** *02.03.2023*

Ceylan, Muhammet Nuri (2023). "Mucizenin Keramete Dönüşümü ve Saltuk Gazi'nin Kerametlerinde Peygamber Mucizelerinin İzler". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 13, s. 29-58.

MUCİZENİN KERAMETE DÖNÜŞÜMÜ VE SALTUK GAZİ'NİN KERAMETLERİNDE PEYGAMBER MUCİZELERİNİN İZLERİ

TRANSFORMATION OF MIRACLE INTO PROPHECY AND TRACES OF PROPHET MIRACLES IN THE MIRACLES OF SALTUK GAZI

Araştırma Görevlisi Muhammet Nuri CEYLAN*
Atatürk Üniversitesi
muhammet.ceylan@atauni.edu.tr

Öz

İslamiyet'in, Balkanlar'da yayılmasında önemli bir rol oynadığı ifade edilen Saltuk, Türk düşünce dünyasının en önemli destan kahramanlarından biridir. İdealize edilmiş bir kahraman özelliği gösteren Saltuk'un efsanevi kişiliği etrafında önemli hikayeler vücuda getirilmiştir. Bu anlatılarda Saltuk'un gazi ve veli tipi kahraman özelliği gösterdiği görülmektedir. Kahramanın tip özellikleri, onun verdiği mücadelenin destekleyici unsuru olarak görülen kerametlerle desteklenmiştir. Bu kerametlerin başında Saltuk'un ateşte yanmaması, ölüleri diriltmesi, kılıcın onu kesmemesi, insan dışı varlıklara hükmetmesi, hayvanların dilini bilmesi cinler ve meleklerle görüşmesi gelir. Anlatı kültürünün etkisiyle ona atfedilen kerametler, peygamber mucizeleriyle iç içe geçmiş, mucizeler Saltuk özelinde bir tür keramet olarak kendini göstermiştir. Bu çalışmada Saltuk'a atfedilen kerametler bağlamında peygamber mucizelerine yapılan göndermeler irdelenecek, bu kerametlerle peygamberlere münhasır mucizeler karşılaştırılacak, benzer ve ortak yönler ortaya çıkarılacaktır. Böylece iki olağanüstü durum arasındaki ilişki, değişim ve dönüşüm safhaları, destan kahramanın serüveni bağlamında

* ORCID: orcid.org/0000-0003-4194-7527

değerlendirilecek, Saltuk'un hayatında vuku bulan olay ve durumlarda, peygamber mucizelerinin iz sürümü yapılacaktır.

Anahtar kelimeler: Saltuk, mucize, keramet, gazi tipi, veli tipi.

Abstract

Saltuk, who is said to have played an important role in the spread of Islam in the Balkans, is one of the most important epic heroes of the Turkish thought. Important stories have been created around the legendary personality of Saltuk, an idealized hero. In these narratives, it is seen that Saltuk shows the characteristics of a veteran and a guardian-type hero. The characteristics of the hero are supported by the miracles seen as the supporting element of his struggle. At the beginning of these miracles are Saltuk's not burning in the fire, his resurrecting the dead, the sword's not cutting him, ruling over non-human beings, knowing the language of animals, and meeting with jinn and angels. With the influence of narrative culture, the miracles attributed to him intertwined with the miracles of the prophets, and miracles manifested themselves as a kind of miracle in the case of Saltuk. In this study, references to prophetic miracles in the context of the miracles attributed to Saltuk will be analyzed, these miracles will be compared with the miracles exclusive to prophets, and similar and common aspects will be revealed. Thus, the relationship between the two phenomena—the stages of change and transformation—will be evaluated in the context of the epic hero's adventure. In addition, the events and situations that took place in Saltuk's life will be traced to the miracles of the prophet.

Keywords: Saltuk, Miracle,Prophecy, Gazi Type, Veli Type.

Giriş

Sarı Saltuk'un hayatı ve *Saltuk-nâme* eseri üzerine bugüne kadar birçok önemli çalışma kaleme alınmıştır. Bu çalışmaların başında Kemal Yüce'nin *Saltuk-nâme/Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar* başlıklı eseri gelir. Kapsamlı bir çalışmaya imza atan Yüce, eserinde *Saltuk-nâme*'de geçen kerametlere de yer vermiş ve bu kerametleri çeşitli yönleriyle incelemiştir. Yüce eserinde kuyuya atılma motifine farklı bir bakış açısıyla yaklaşmış ve Saltuk'un kuyuya atılma hadisesi etrafında gelişen olayları 4 unsura (su, ateş, rüzgâr ve toprak) hükmetme, onları istekleri doğrultusunda kullanma bağlamında değerlendirmiştir. Yapılan bu çalışmada ise kuyu motifinin doğrudan Hz. Yusuf'un hayatından bir öykünme olduğu, Allah'ın Hz. Yusuf'un şahsında bir

mucize olarak onu uzun bir süre kuyuda yaşatması şeklinde gerçekleşen olaya atıf yapıldığı görülmüştür. Ayrıca mezkûr eserde Saltuk'un gerçekleştirdiği kimi harikulade olaylar; özellikle havaya, suya, toprağa vs. hükmetme mevzuları dört unsur[1] teorisi bağlamında irdelenmiştir. Oysaki Saltuk'un gerçekleştirdiği hemen hemen her keramette bir peygamberin mucizesine atıf olduğu, bu harikulade işlerde ilahi bir güçle desteklenen kahramanın peygamberlerin sergiledikleri olağanüstü olaylar aksettirilmektedir. Yine aynı çalışmada Hz. Musa ve Sarı Saltuk münasebeti etrafında asanın yılana dönüşmesi ve denizi ikiye yarma olaylarına yer verilmiştir. Oysaki anlatı boyunca destan kahramanın birçok kerametinde Hz. Musa'nın mucizelerinin izleri görüldüğü gibi Hz. Musa'nın hayatındaki kimi harikulade gelişmelerin de Sarı Saltuk'un hayatına sirayet ettiği görülmüştür (Sandığa konulup denize atılma ve bir mucize ile kurtulma gibi). Eserde incelenen kerametlerden biri de rüyadır. Fakat burada da rüya daha çok peygamberden veya diğer din büyüklerinden gelen bir işaret veya fetih için yol gösterme amacı güttüğü aktarılmıştır. Buna karşın Saltuk'un rüya münasebeti, rüya yorumlaması bizi doğrudan Hz. Yusuf'a götürmekte, Hz. Yusuf'a verilen bu mucizenin keramet şeklinde destan kahramanının şahsında dikkatlere sunulduğu görülmektedir. Son olarak Kemal Yüce eserinde kerametler başlığı altında incelediği olayların büyük bir kısmını Hızır, Hacı Bektaş Veli, Danişmend Gazi, Battal Gazi, Emir Sikkin, Hoca Ahmet Yesevi gibi din büyüklerinin kerametleri bağlamında değerlendirmiştir. Bu çalışmada ise sadece destan kahramanının kerametleri ile peygamberlerin hayatları etrafında vuku bulan mucizevi olaylar arasındaki bağ irdelenmiştir. Bunun yanı sıra aktarılan peygamber mucizeleri sadece Kurân'da geçen mucizelerle sınırlı kalmamış, sonraki dönemlerdeki eserlerde yer verilen peygamber mucizeleri (Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. Lut, Hz. İsmail vd.) de Saltuk Gazi'nin kerametleriyle ilişkilendirilerek

[1]"Anâsır-ı erbaa dört unsur demek olup klasik felsefede toprak, su, hava ve ateşten ibarettir. İslâm kaynaklarında anâsır-ı erbaa yerine ustukussât-ı erbaa, erkân-ı erbaa, tabâi-i erbaa, mevâdd-i erbaa, ümmehât-i erbaa, ümmehât-i süfliyye, usûl, mebâdî ve kavâbis gibi daha başka terimler de kullanılmıştır." (Karlığa, 1991: 149).

incelenmiştir. Bu hususta yapılan bir başka çalışma ise Rabia Uçkun'un kaleme almış olduğu *Saltuknâme'de Sarı Saltuk Gazi'ye Atfedilen Kerametler*"dir. Uçkun, bu çalışmasında destan kahramanının anlatı boyunca sergilediği belli başlı olağanüstü fiilleri sıralamış, bu çerçevede rüya, diğer varlıkların dilini konuşma, olağanüstü varlıklarla münasebet, ateş ve su etrafındaki doğaüstü işler, taş kesilme, ağaçları yeşertme gibi kahramanın sergilemiş olduğu kerametleri kısaca aktarmıştır (Uçkun, 2014: 131-144). Eserde herhangi bir karşılaştırma yapılmamış ve kerametlerin mucizelerle olan münasebetine değinilmeden sadece vuku bulan olağanüstü fiiller dikkatlere sunulmuştur. *Mucizenin Keramete Dönüşümü ve Saltuk Gazi'nin Kerametlerinde Peygamber Mucizelerinin İzleri* başlıklı bu çalışmada ise öncelikle mucize ve kerametin ne olduğu ve bu iki olağanüstü fiilin arasındaki münasebet verilmiş, daha sonra da destan kahramanın şahsında vuku bulan kerametler çok yönlü olarak incelenmiş, bu kerametlerin çeşitli peygamberlerin hayatı etrafında şekillenen mucizeyle irtibatı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Saltuk-nâme, gazi-veli tipi kahraman olarak addedilen Sarı Saltuk[2]'un hayatı etrafında teşekkül eden olayların anlatıldığı, özellikle Anadolu'da, Rumeli'de Türk-İslam kültür ve inancının yayılması amacıyla kaleme alınan en önemli epik anlatmalardan biridir. Eser, Balkanlar'da Müslümanlığın yayılmasını sağlamak ve Türklerin cihan hakimiyeti fikrini pekiştirmek bağlamında önemli bir rol üstlenmiştir. Fatih Sultan Mehmet'in Uzun Hasan ile savaş için sefere çıkığı dönemde Balkanlar'ın muhafazası için Şehzade Cem'i Edirne'de bıraktığı, Rumeli'nde vazifesi sırasında Sarı Saltuk ile ilgili birçok rivayet, menkıbe duyan şehzadenin bunlardan çok etkilendiği, bu anlatıların toplanıp muntazam bir eserin vücuda getirilmesini istediği ve bu görevi Ebû'l-Hayr-ı Rûmî (Abu'l Hayr Rûmî)'ye verdiği, onun da Anadolu ve Rumeli'yi gezerek halk arasında anlatılagelen menkıbeleri bir araya getirmek suretiyle *Saltuk-nâme*'yi vücuda getirdiği aktarılmıştır (Köprülü, 1943: 179/485). *Saltuk-nâme*'nin Türk-İslam medeniyetinin gaza ruhunu ve "Kızıl Elma" mefkûresini yansıtan en güzide

[2]Anlatılarda kahraman **Hızır, Saltık, Saltuk ve Şerif** gibi isimlerle anılmıştır. İncelemede mezkûr isimler zaman zaman kullanılmıştır.

eserlerinden biri olduğu düşünülmektedir. Gaza ruhuyla dünyanın her yerine İslamiyet'i götürmek ve bütün insanlığa Türkün adaletini, merhametini ulaştırmak üzerine kurulu bu eserin mahiyetini, Selahaddin Bekki şu sözlerle açıklar:

> "*Saltuk-nâme*, 13. yüzyılda yaşadığı bilinen Sarı Saltuk hakkında anlatılan menkabelerin Ebü'l Hayr-ı Rûmî tarafından bir araya toplanmasıyla oluşturulmuştur. Ebü'l Hayr-ı Rûmî, bu menkabeleri sıralarken Saltuk'un yaşadığı dönem ve coğrafyanın özelliklerini, Bizanslılarla olan mücadelelerini, eski Türk efsane ve masalları ile Arap ve Fars kültüründen gelen birtakım unsurları birbirine ekleyerek eserini menakıpnâmeler toplusu olmaktan çıkarıp onu bir destan formuna sokmuştur. Destanın temel konusu, Anadolu ve Balkanların yurt edinilmesi ile Müslümanlaştırılmasıdır." (Bekki, 2014: 313-324)

Saltuk-nâme, İslam'ın yayılması için mücadele veren Sarı Saltuk adlı kahramanın doğumundan vefatına kadar geçen sürede vuku bulan olay ve maceraların hikayeleştirilmesi üzerine kuruludur. Destanlar her ne kadar bir kahramanın hayatını konu edinmiş olsa da mahiyeti itibarıyla toplumsal bir mücadele, milli bir ruh, Türklerin sosyokültürel hayatı, milli şuur, toplum bilinci gibi olguların bu anlatıları şekillendirdiği görülmektedir. *Saltuk-nâme*'nin 13. yüzyılda yaşamış Sarı Saltuk'un maceralarının aktarıldığı destani bir eser olduğu, destan kahramanın alp-eren hüviyetinde Anadolu'nun ve Rumeli'nin fetihleri sırasında birçok savaşa iştirak ettiği, kahramanlıklar gösterdiği ve henüz hayatta iken destani bir şahsiyet haline geldiği ve böylece menkıbelerinin dilden dile yayıldığı aktarılmıştır (Akalın, 1987: III). Eserde tarihi mekân ve kişiliklere, o dönem Balkanlar'da ve Rumeli'de vuku bulan gazalara vd. gerçek vakıalara yer verildiği kadar olağanüstü mekanlara, tabiatüstü olay ve durumlara ve hayali kahramanlara da yer verilmiştir. Böylelikle anlatılar Saltık Gazi'nin biyografisi olmaktan çıkarak bir destan kahramanı etrafında şekillenen, Türk-İslam ülküsünün anlatıldığı eser hüviyetine bürünmüştür. Bu yönelim *Saltuk-nâme*'nin yüzyıllar boyunca sevilerek anlatılmasına yazılı hale getirilerek sonraki kuşaklara bırakılmasına da vesile olmuştur. "Sarı Saltık Osmanlı erkanının Balkanlar'a yönelik her türlü tecessüsünü besleyen ve harekete geçiren, hala daha tesir üreten tarihi bir kahraman olarak mütalaa edilmekte ve onun menkıbelerinin derlenip toplanması ve tekrar

tekrar okunması ihtiyacı da buradan ileri gelmektedir." (Turinay, 2014: 178-216) Bu bağlamda anlatının merkez kahramanı olan Sarı Saltuk'un kim olduğu sorusu büyük ehemmiyet arz eder. Çünkü destan kahramanının özellikleri, kerametleri, tabiatüstü güçleri, anlatının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ona atfedilen veli, gazi, alp, evliya yakıştırmaları Saltuk'un hangi vasıf ve özelliklerle donatıldığının irdelenmesi için önemli ipuçları olarak görülebilir. Onun bünyesinde birleşen bu yakıştırmalar, anlatı kahramanının destan içinde icra ettiği her durum ve olaya bir alt yapı teşkil etmekte ve inanç gereği tüm bu durumlara önemli bir temel oluşturmaktadır. Öyle ki peygamberlerin göstermiş oldukları mucizelerin benzerlerinin Saltuk tarafından keramet olarak icra edildiği görülmüştür.

Vekâyi'nâme, seyahatnâme, menakıpnâme ve çeşitli vakıf kayıtlarında Sarı Saltık'ın gerçek hayatıyla ilgili çeşitli bilgiler yer almaktadır. Fakat efsanevi kişiliği çerçevesinde aktarılan hikayeler sebebiyle gerçek hayatı ve menkıbevi hayatı iç içe geçmiş ve böylece ortaya bir destan kahramanı çıkmıştır. Bu kaynaklarda Sarı Saltık'ın Selçuklu döneminde yaşadığı, Türkmenlerle birlikte Balkanlar'a göç ettiği, halkın arasında söz sahibi olan ve lider vasıflı bir kişi olduğu, halkın ona büyük hürmet gösterdiği bir şahsiyet olduğu aktarılmıştır. Bu minval üzere kaynaklardan hareketle onun aşiret reisi, tarikat ehli bir şeyh, derviş ve gazi olduğu ifade edilmiştir (Ocak, 2020: 17-138). *Saltuk-nâme*'ye göre onun asıl adı Hızır'dır. Seyyid Battal Gazi'nin neslindendir. Halk ona daha sonra Şerif Hızır adını vermiştir. Peygamber soyundan olduğu için Şerif adıyla anılmıştır. Babası Hz. Hüseyin, annesi ise Hz. Hasan'ın soyundan gelmektedir (Demir ve Erdem, 2007: 21-59). Yüzyıllarca dilden dile dolaşan, gerçek ve menkıbevi hayatı etrafında teşekkül eden anlatmalar, onun halk tarafından büyük bir sevgiye mazhar olmasına önayak oluşturmuştur. Bu sevgi çerçevesinde Anadolu ve Balkanlar'da birçok noktada makamlar, mezarlar inşa edilmiş, onun adıyla tekkeler kurulmuş ve efsaneler anlatılmıştır. Akçahisar Sarı Saltık Türbesi, Alaşehir Saltık Türbesi, Babadağı ve Babaeski türbe ve vakıfları, Balçık, Beyşehir, Balagay, Bor Hozat türbeleri vd. bunlardan bir kaçıdır (Kapusuzoğlu ve Çam, 2018: 33-130).

Saltık'ın faaliyetleri ve mücadele alanı göz önüne alındığında onun Balkanlar'da İslamiyet'i yaymak amacı güden büyük bir misyoner olduğu ifade edilmiştir. Bu amaçla *Saltuk-nâme*'de aktarıldığı üzere o, zaman zaman keşiş kıyafetleri giymiş, İncil okumuş ve Hristiyanlara fetvalar vermiştir. Bu yönelim onun özellikle Slav kavimleri arasında da sevilmesine ve sahiplenilmesine neden olmuştur. Bu doğrultuda onun, Balkanlar'da ve Slav halkları arasında İslam'ı yaymak için cihat eden bir derviş-gazi, veli-gazi olduğu söylenebilir (Okiç, 1952: 48-58). Sarı Saltuk, Alp tipi, Gazi tip ve Veli tipi özelliklerini bünyesinde birleştiren bir prototip ve idealize edilmiş bir kahraman olarak karşımıza çıkmaktadır. Saltuk müstesna bir Türk kahramanıdır. Hem bir veli hem de cesur bir kahraman olarak Anadolu, Rumeli ve Balkanlar'da önemli faaliyetler yürütmüş, gazalar yapmış ve Türk-İslam ülküsü doğrultusunda mücadele vermiştir (Akalın, 1994: 360-382). Salahaddin Bekki de onun bir alp-eren olduğunun ve onu gazi olarak vasıflandırmanın doğru olabileceğini belirtmiştir:

> "Sarı Saltuk'un yapmış olduğu mücadelenin Müslümanlık eksenli olması onu, bir kahraman olarak 'alp-eren (gazi)' diye vasıflandırmamızı gerektirmektedir. Sarı Saltuk, Âşık Paşa'ya göre dünya alplığının en önemli özelliklerinden sayılan cesaret dolu bir yürek, güçlü bir pazı ve olağanüstü bir kılıca sahiptir. Saltuk'un ayrıca keramet gösterecek derecede ermiş olması onu tam anlamıyla manevi anlamda da alp-eren/gazi yapmaktadır." (Bekki, 2014: 313-324)

Sarı Saltuk'un gerçek hayatı hakkındaki en önemli bilgiler ise İbn es-Serrâc'ın *Tuffâhul'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh* adlı eserinde yer almaktadır. "Şeyh Saltuk, evliyanın büyüklerinden, tarikat önderlerinden ve seçkinlerden olup, pek çok kerametleri, açık burhanları, muazzam halleri, sayısız ve her zaman geçerli güzel menkıbeleri vardır." (Es-Serrâc, 2015: 324) İbn Serrâc'a göre Saltuk bir tarikat şeyhi, kerametleriyle tanınan seçkin bir evliya, olağanüstü halleri, durumları olan, ilahi bir destekle tabiatüstü güçlere sahip bir veli şahsiyettir. Zikredilen eserde yazarın, Saltuk'u yakından tanıdığından bahsetmesi ve onun hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler vermesi ise dikkate şayandır. Bunların başında Saltuk'un İslamiyet'i yaymak için küffara karşı daima seferler yaptığı, etrafındaki halkı bu gaye doğrultusunda örgütlediği, öncülük ettiği, dervişane veya sofiyane bir hal üzere

olduğu, yetmiş yaşlarında Hicri 697 (M. 1297-1298) tarihinde vefat ettiği belirtilmektedir (Es-Serrâc, 2015: 48-67).

Sarı Saltuk'un gerçek ve menkıbevi hayatı etrafında sıralanan bu görüşler doğrultusunda ona atfedilen Gazi-Veli tipi yakıştırması bu bağlamda büyük bir öneme sahiptir. Mehmet Kaplan tipleri tahlil ettiği eserinde Türklerin, İslamiyet'i kabul etmeden önce askeri ve kumandanlık vasıflarına sahip olduklarını, bu sayede büyük kahramanlık gösterdiklerini ifade etmiştir. Daha sonra destanlar aracılığıyla simgeleştiren bu kahramanlar dışa dönük, güçlü, mücadeleci, zorlu şartlar karşısında yılmayan, aile, toplum, devlet ve bayrak olgularına sıkı sıkıya bağlı ve bunlar uğrunda büyük bir mücadele veren Alp tipini vücuda getirmiştir. İslamiyet'ten önce cihan hakimiyeti mefkuresi ile hareket eden Türkler İslamiyet'i kabulleriyle birlikte gaza ruhuna sahip olmuş ve mücadeleci yapıları üst seviyelere ulaşmıştır. Bu durum Alp tipinin yerini Gazi tipine bırakmasına olanak sağlamıştır. Kaplan'a göre Gazi tipi aynı Alp tipi gibi dünyayı fethetmeyi gaye edinen bir mefkureye sahiptir. İslamiyet onun mücadeleci yapısına mana ve destek vererek zenginleşmesine önayak olmuştur. Bu tipin teşekkülünde, yüzlerce yıldır anlatı ve düşünce dünyasında yaşatılmasında gazanâme ve gazavatnâme türündeki eserlerin kıymeti haizdir. Bu eserlerde yer alan kahramanlar ve onların özelinde oluşan idealize insan tipi sonraki dönemlerde kaleme alınan eserlerdeki kahramanları da etkilemiş ve şekillendirmiştir. Gaza ruhu etrafında hareket eden anlatı kahramanına özel hususiyetler atfedilmiş, onun kişilik ve karakter özellikleri bu ruh etrafında çizilmiştir. Böylece ortaya Gazi tipi kahramanlar çıkmıştır. Bu bağlamda değinilmesi gereken tiplerden biri de Veli tipidir. Mehmet Kaplan Türk-İslam kültür ve medeniyetinin teşekkülündeki en büyük rollerden birinin veliler olduğunu ifade eder. Gazi tipiyle birlikte Veli tipi hüviyetindeki kahramanlar tüm bu değerler sisteminin (İslam, gaza, milli ruh, milli şuur, bayrak, devlet vs.) asırlar boyunca taşıyıcısı ve koruyucusu konumundadır. Kaplan'a göre bu ruhla gaziler ve veliler çoğu zaman birlikte hareket etmişlerdir. Fetih ülküsü etrafında gaziler savaşın ön safhasında hareket ederken, veliler askerlerin ve toplumun manevi gücünü tesis etmek ve korumak üzere mücadele

vermişlerdir. Velilerin öldükten sonra dahi büyük bir şöhrete sahip olmaları ise inançları etrafında toplum nezdinde sahip oldukları manevi güçlerinden kaynaklanmaktadır. Böylece veli şahsiyetlerin sosyal, politik ve kültürel alandaki tesiri büyük bir o kadar da güçlü olmuştur. Bu sadece düşünce dünyasında kalmamış velilerin kerametlerinin anlatıldığı menkıbelerle dilden dile aktarılmıştır. Böylece veliler Türk-İslam kültürü çerçevesinde toplumun yüce ve insani değerlerini temsil eden insanlar konumuna yükselmişlerdir. Bu durum Veli tip kavramını gün yüzüne çıkarmıştır (Kaplan, 1996: 30-130). Gazi ve Veli tipleri Sarı Saltuk'un şahsında incelenecek olursa, destan kahramanının zikredilen tüm bu özellikleri bünyesinde barındırdığı görülmektedir. O, at binmesi, kılıç kuşanması, gazalara gitmesi, en ön safta savaşması, gayrimüslim toprakları fethetmesiyle tam bir Gazi tip özelliği gösterir. Bunun yanı sıra onun manevi bir güce sahip olduğu da gözlemlenmektedir. Böylelikle İslam'ı anlatması, yaşaması, yaşatması, örnek bir Müslüman olması, toprakları fethederken gönülleri de fethetmesi tüm bunların etrafında peygamberlerin mucizelerine benzer kerametler göstermesi, doğaüstü güçlere sahip olması, melek-şeytan vb. tabiatüstü varlıklarla görüşmesi gibi özellikleriyle de tam bir Veli tipi özelliği göstermektedir. Böylelikle Sarı Saltuk'un Gazi-Veli tipi bir kahraman olduğu, mücadelesinin bu minval üzere şekillendiği, göstermiş olduğu tüm kerametleri de bu doğrultuda bünyesinde topladığı söylenebilir. Çalışmada anlatı boyunca karşımıza çıkan, peygamberlerin mucizelerine gönderme yapılan durum ve olaylar Veli tipi ve Veli tipinin özellikleri etrafında değerlendirilecek, böylelikle Saltuk Gazi özelinde mucizenin keramete dönüşümü örneklerle incelenecektir.

1.Mucize Keramet İlişkisi

Din büyüklerinin çeşitli hal ve zamanlarda göstermiş oldukları olağanüstü işler başlıca iki önemli kavram *mucize* ve *keramet* etrafında incelenmiştir. Mucize literatürde çeşitli manalarda kullanılmıştır.

> "Bir şeye güç yetirememek. Kanıt olarak gösterilen harikulade olayın karışıklığa sebebiyet vermemesi için bizzat iddia sahibinin doğruluğuna işaret edecek tarzda meydana gelmesi ya doğrudan yahut dolaylı biçimde

ilâhî bir fiil olması, olağanüstü bir şekilde zuhur etmesi, peygamberlik iddiası ve tehaddî ile birlikte vuku bulması, peygamberin güvenilirliğini zedeleyecek bir şüphe taşımaması ve nübüvvet iddiasının ardından gerçekleşmesi gibi hususlardır. Mucizenin özellikleri arasında iki temel husus öne çıkar. Birincisi ilâhî fiil olması ve sadece peygamberlerin elinde zuhur etmesidir; dolayısıyla herhangi bir kimsenin gösterdiği harikulade olaya mucize denmez." (Bulut, 2020: 348-351)

Mucize, Allah tarafından insanlığı doğru yola iletmeleri için gönderilen peygamberlerin bizzat gösterdiği veya kendisi dışında, peygamberliğine alamet olarak ilahi güç tarafından meydana getirilen tabiatüstü olaylara denir. Bunlar onun hak peygamber olarak gönderildiğinin delilleri olarak kabul edilirler. Bu olay ve durumların peygamberlerin üstün vasıflarını ortaya koymak, karşısında duranları imana sevk etmek veya inkâr edenleri aciz bırakmak gibi amaçları vardır (Çakır, 2015: 13-21). Mucize metafizik yani akıl ötesi ve kâinat kanunlarının dışında olan olay durum ve olaylar için kullanılmakta ve peygamberlerle özdeşleştirilmektedir. Özellikle inkârcı kavme karşı peygamberlerin ikna, ispat veya helak etme gibi durumlar etrafında ilahi gücün yardımıyla ortaya konan, diğer insanların benzerini icra etmek hususunda aciz kaldıkları olaylardır (Karakaya, 2016: 172-174). Bu tanımlamalar doğrultusunda iki önemli nokta dikkate çekmektedir. Devirler içinde ortaya konan mucizelerin ilahi kaynaklı olması buradan çıkarılacak ilk sonuç olduğu, ikincisi ise mucizelerin nübüvvet ile yani peygamberlik makamıyla yakın ilişkili olmasıdır. Kelam alimleri mucizenin sadece peygamberlere özgü olduğunu ifade etmişler; onun sadece peygamberlerin elinde zuhur edebileceğini, dolayısıyla herhangi bir kimsenin gösterdiği harikulade olaya mucize denmeyeceğini belirtmişlerdir. Kısaca mucize peygamberlerin risaletini (peygamberliğini) ispat edecek hususlar olarak adlandırılabilir (Köksal, 1995: 285). Kur'ân-ı Kerîm'de mucize kelimesi geçmemektedir. Bunun yerine ayet/ayat, işaret/işarat, beyyine/beyyinat, berahin/burhan, delil/delail gibi terimlerle mucize olgusu karşılanmıştır (Uludağ, 2008: 63). Bu bağlamda *Kur'ân'*da mucize olgusuna önemli göndermeler yapılmış ve bunun sadece Allah'ın yardımıyla peygamberlerin gerçekleştirdiği şeyler olduğuna işaret edilmiştir: "…Allah'ın izni olmadan hiçbir

peygamber için ayet (mucize) getirme imkânı yoktur…" (el-Ra'd 13/38) "Peygamberleri onlara dediler ki: (Evet) biz sizin gibi bir insandan başkası değiliz. Fakat Allah nimetini kullarından dilediğine lütfeder. Allah'ın izni olmadan bizim size bir delil (mucize) getirmemize imkân yoktur. Müminler ancak Allah'a dayansınlar." (el- İbrahim 14/14) Görüldüğü gibi mucizelerin sadece peygamberlere has olay ve durumlar olduğu ve bunların Allah'ın yardımı ile vuku bulduğu vurgulanmıştır. Mucizeler hususunda dikkat çekilmesi gereken en önemli noktalardan biri de "eğitim" mevzusudur. Yukarıda da ifade edildiği üzere peygamberler insanları Allah'ın tevhit yoluna iletmeye, onları çeşitli mucizelerle ikna etmeye, gerçek gücün ve kudretin Allah'a ait olduğunu göstermeye çalışırlar. Onların göstermiş olduğu mucize bağlamındaki delillerle o toplumu düzeltmek, iyi-güzel-doğru-yanlış, temiz- vs. olguları öğreterek bozulmuş toplumu düzeltmek en büyük gayeleri olmuştur. Bir nevi toplumun maddi ve manevi eğitimi şeklindeki bu işleyişin en büyük ikna ve ispat yoluysa mucizeler olmuştur. Mucizelerin bireyi ve toplumu ruhsal yönden derinden etkilediği, üstün güce itaate yönlendirdiği ifade edilebilir. Bu çerçevede mucizelerin ikna, ispat ve eğitme gibi roller üstlendiği söylenebilir. İşte bu yönelimin aynısını *Saltuk-nâme*'de de görmekteyiz. Sarı Saltuk peygamberlerle özdeşleşen kimi mucizeleri şahsında bir keramet olarak sergileyerek İslam'ı öğretmeyi, Müslümanlığı yaymayı, Allah'ın bir ve tek olduğunu göstermeyi gaye edinir ve gayrimüslimleri bu yönde eğitme eğilimi içine girer.

Mucize olgusu etrafında değinilmesi gereken kavramlardan biri de keramettir. Keramet dini ve şeri çerçevede bir sufi veya velinin duyular ve akıl yoluyla bilinmesi mümkün olmayan hususları, keşif, ilham ve feraset ile bilmesi, çözmesi ya da akıl ve duyularla açıklanamayacak çeşitli olay ve durumlar (uçmak, bilinmeyeni bilmek, zihin okumak, gelecekten haber vermek vs.) sergilemesi, manalarına gelir. Keramet Allah'ın salih ve takva sahibi müminlere bir ikramı veya lütfu olarak görülebilir (Uludağ, 2008: 59-78). Keramet, Allah'ın iradesiyle veli kullarının şahsında tecelli eden olağanüstü durum ve fillerin tümüdür. Kul, burada sadece zuhur mahali durumundadır (Selvi, 1990: 191). Süleyman Uludağ

İslam uleması ve mutasavvıfların keramete bakışını mucize etrafında açıkladıklarını belirtir. Bu görüşe göre keramet veliye değil onun tabi olduğu nebiye bağlıdır. Yani bir nebiye tabi olan ve onu örnek alan takva sahibi kulda ortaya çıkan keramet, tabi olunana nebinin bir mucizesi olup veli kişide zuhur etmesi sebebiyle keramet adını alır. Böylece keramet velilerin tabi oldukları nebilerin devam eden mucizeleri olarak görülebilirler. Uludağ'a göre bu minval üzere değerlendirildiğinde mucize ile keramet arasında bir fark yoktur. İkisi de harikulade işlerdir. İkisini de yaratan Allah'tır. Ayrım sadece kimde tecelli ettiğindedir. Örneğin ateşin insanı yakması doğa yasasının gereğidir. Yakmaması ise yasanın delinmesi yani harikulade bir durumdur. Hz. İbrahim'in ateşe atıldığında yanmaması mucize, diğer taraftan bunu bir veli kulun şahında vuku bulması ise keramettir. Bu iki durum arasında mahiyette hiçbir fark yoktur. Her iki olayın tabiat kanunu karşısında imkân ve vuku durumu aynıdır. Birini kabul diğerini ret mümkün değildir. Aradaki en büyük ayrım birinin peygamber diğerinin veli kul olmasına dayanmaktadır (Uludağ, 2008: 108-113). Kuşeyri'ye göre keramet, peygamberlik iddiası olmayan faziletli olarak adlandırılan kişilerin şahıslarında vuku bulur. Tabiat kanunları bunları açıklamaya kâfi gelmez ve aciz kalır. Bu yönüyle mucizeyle ortak bir noktada buluşurlar. Yani keramette tıpkı mucize gibi harikulade bir iştir. Kuşeyri, İmam Ebu Bekir b. Furek'ten naklen mucize ve keramet arasındaki farkı ise şöyle açıklar: Mucize bir davanın sadakatinin delili için gereklidir. Mucize gösteren kişi peygamber olduğunu iddia ediyorsa mucize onun sözüne sadakatini gösterir. Eğer olağanüstü böyle bir durum veya olayın sahibi velayete işaret ediyorsa bu durum da onun veli kul ve sadık olduğunu gösterir, o zaman bu iş, olay ve durumlar keramet ismini alır. Velinin kerameti mucize cinsinden bir olay olsa dahi ikisi arasında zikredilen bu farktan ötürü ona mucize denmez (Kuşeyri, 2009: 173-178). Evliya veya veli kul olmanın en büyük delillerinden biri kerametlerdir. Veli kulların olağanüstü bir güçle desteklendikleri düşüncesi onlar etrafında çeşitli menkıbelerin vücut bulmasına ön ayak olmuştur. Bu kişilerin tayy-ı mekân, tayy-ı zaman, su üzerinde yürümek, insanların kalplerinden

geçeni bilmek gibi olağanüstü haller sergilediklerine inanılır. Tüm bu olağanüstü hallere keramet adı verilir (Polat, 2019: 23-45). Görüldüğü üzere mucize ve keramet kavramları iç içe geçmiş çeşitli yönlerden ayrıma tabi tutulan olağanüstü hâl ve durumlar veya fiiller olarak tanımlanmışlardır. Mucize ve keramet arasındaki ilk ve en önemli fark ise olağanüstü fiilin kimde tecelli bulduğu mevzusudur. Eğer peygamberlik iddiası olan ve bunu ispat için deliller gösteren kişi bünyesinde vuku bulursa bu mucize olarak tanımlanmış, peygamberlik iddiası olmayan salih veya veli kul olarak tanımlanan kişilerin şahsında vuku buluyorsa bu da keramet olarak adlandırılmıştır. Süleyman Uludağ'a göre mucizenin amacı ne ise kerametin de amacı aynıdır. Bu minval üzere mucizenin temel işlevlerinden biri de (ilki kafir ve müşrikleri dine davet mukabilinde hak dininin ispatı) Müslümanların imanını ve peygambere olan bağlılıklarını güçlendirmesidir. Kerametlerde tasavvuf yoluna girenlerin heveslerini kamçılar, şevkle yürümelerini sağlar, yola bağlılıklarının kuvvetlendirir, maneviyatlarını takviye eder (Uludağ, 2008: 109).

Yukarıda geçen tanımlar bağlamında mucize hususunda iki önemli noktanın ön plana çıktığı söylenebilir. Bunlardan birincisi aciz bırakmak, ikincisi meydan okumaktır. Mucizelerin zikredilen bu iki yönü onların mahiyetini ve çerçevesini çizmiştir. Çalışmanın merkezindeki kahraman Saltık Gazi'ye atfedilen kerametlerin genel olarak bu iki gaye etrafında vuku bulduğu görülebilir. *Saltuk-nâme*'de Veli tipi özelliği gösteren Saltık Gazi'nin gerçekleştirdiği tüm olağanüstü fiiller, geçmiş dönemlerde farklı peygamberlerin insanları inanç hususunda ikna ve peygamberliklerini ispat için göstermiş oldukları mucizelerle büyük paralellik gösterdiği belirtilmelidir. Saltık Gazi'nin, peygamberlere has veya onlarla özdeşleşen mucizeleri, keramet mahiyetinde sergilediği, hatta neredeyse bütün peygamberlerin göstermiş olduğu mucizeleri kendi bünyesinde topladığı ifade edilebilir. Yukarıda da belirtildiği üzere Ebü'l Hayr-ı Rumi tarafından derlenen hikâyelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş olan *Saltuk-nâme*'de, kahramanın hayatı ve maceraları incelendiğinde onun, idealize edilmiş Gazi tipi, Alp tipi

ve Veli Tipi özellikleri sergilediği bu çerçevede birçok keramet gösterdiği gözlemlenmektedir. *Kur'ân-ı Kerîm'*de yahut sözlü kültürde farklı peygamberlere atfedilen birçok mucizenin keramet şekliyle Saltık Gazi'nin şahsında tekrar vücut bulduğu söylenebilir. Çalışmada Saltık Gazi'nin hayatı özelinde peygamber mucizelerine yapılan göndermeler yani Saltık Gazi'nin eliyle gerçekleştirilen olağanüstü durum ve olaylar bu mucizelerle karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir.

2.Sarı Saltuk'un Kerametlerinde Mucize İzleri

Anlatı kahramanın doğumundan ölümüne kadar hayatının her safhasında büyük kerametler sergilediği bu kerametlerin muhteva itibarıyla peygamberlerin mucizeleriyle büyük benzerlik gösterdiği belirtilmelidir. "Sarı Saltuk, en azından etnik, lengüistik ve dinsel yönden çok çeşitli bir çevrenin destansı hagiografik hikayesi olarak değerlendirilebilir, ayrıca bu hikâyenin renkli ve çok kültürlü ortamın kendi kendine ürettiği bir anlatı olduğu fikri de kesinlikle caziptir… *Saltuk-nâme*'de gösterilen imaj her halükârda savaşçı-derviş ve kültürler arası geçiş yapan bir karakterdir." (Karamustafa, 2020: 223). Böylece tarihi, dini ve kültürel bir imaj ortaya çıkarılmış, destan kahramanın hem toplum tarafından sevilmesi kabul edilmesi hem de onun şahsında vuku bulan olay ve durumların ilahi bir kökene bağlanması gayesiyle kerametler mucizelerle desteklenmiştir. Sarı Saltuk, gösterdiği kerametler ve verdiği mücadele etrafında tam bir İslam misyoneri olarak tanımlanmıştır. Bu sebeple onun hayatı etrafında teşekkül eden *Saltuk-nâme* eserinde hem kendi dini ve kültürüne dair hem de farklı din ve kültürlere dair izler görmek mümkündür. Bu çerçevede Sarı Saltuk, seyyid, sultan-ı evliya gibi unvanlarla anılmış, dört kitabı ezbere bilen bir din adamı vasfını kazanmıştır. Anlatı boyunca nakledilen dini kıssalar bu eserin mahiyetini ve eserin hem içerik hem olay örgüsünün şekillenmesinde nelerin rol oynadığını bariz bir şekilde göstermektedir. Kemal Yüce'ye göre eserin bu tarzda şekillenmesindeki sebep Sarı Saltuk'un diğer din ululârının (peygamber, veli, evliya vd.) fonksiyonlarına benzer fonksiyonlara sahip olması yatar. Anlatıda yer alan Saltuk'un Yunus peygamberi kurtaran balıkla münasebeti, Saltuk'un Nil nehrini geçerken yaşadığı harikulade olayların Musa peygamberin

Kızıldeniz'i geçerken yaşadığı olaylarla ilişkisi bu durumun bariz yansıması olarak görülebilir. Yüce'ye göre Saltuk'un hayatı etrafında şekillenen hikayelerin bir kısmı İslami kıssalarla iç içe geçmiş, onlar etrafında şekillenmiş, olay ve durumlar bazen kısmen değiştirilmiş bazen de doğrudan Saltuk'un şahsına münhasır kılınarak aktarılmıştır. Tüm bunlar anlatının İslami kıssaların tesiri altında kaldığını ve peygamber mucizelerinin Sarı Saltuk'a mal edilmesi şeklinde aksettirildiğini göstermektedir (Yüce, 1987: 101-160). Bu kerametlerin başında Saltuk Gazi'nin hayvanlar, cinler vd. varlıklarla konuşması onları hakimiyeti altına alması, suda yürümesi, ateşte yanmaması, suda boğulmaması, ölüleri diriltmesi gelmektedir. Bu çerçevede verilecek ilk örnek dil kerameti ve varlıklara hükmetme gailesidir. Hz. Süleyman'ın çeşitli varlıklara onların diliyle hitap etmesi ve onları yönlendirme hususunda büyük mucizeler göstermesi kaynaklarda yer almaktadır. Hem *Kur'ân*'da hem de peygamber mucizelerinin aktarıldığı sözlü-yazılı diğer kaynaklarda Hz. Süleyman'ın insan, cin, melek, hayvan ve bitki aleminden her türden yaratılmışın dilini bildiği ve onlara kendi diliyle hitap ettiği ve onlara hükmettiği belirtilmektedir. Neml suresinde geçen "Süleyman'ın, cinlerden, insanlardan ve kuşlardan müteşekkil orduları toplandı; hepsi bir arada (onun tarafından) düzenli olarak sevk ediliyordu." (el-Neml 27/17) ayeti Süleyman peygamberin bahsi geçen varlıkların dilini, tabiatını bildiği ve onlarla konuşarak onlara hükmettiğinin delil olarak gösterilmiştir. Yine aynı surede geçen "Nihayet Karınca vadisine geldiklerinde, bir karınca şöyle dedi: "Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; aman, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin. Onun bu sözünden dolayı Süleyman neşeyle gülümsedi." (el-Neml 27/18-19) aynı surenin devamında "Süleyman kuşları gözden geçirdi ve Hüdhüd'ü niçin göremiyorum; yoksa kayıplara mı karıştı? diye sordu. Ya bana açık bir gerekçe getirir veya onu şiddetle cezalandırırım ya da onu -boğazlarım! Çok geçmeden Hüdhüd gelip dedi ki: Ben, senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sebe halkından sana kesin bir bilgi getirdim." (el-Neml 27/20-22) ve cinlerle konuşması "Cinlerden bir ifrit, sen makamından kalkmadan önce ben onu sana getiririm. Gerçekten bu işe gücüm yeter, ben güvenilir biriyim dedi." (el-

Neml 27/39) vb. hadiseler Süleyman peygamberin çeşitli varlıkların dillerini bildiğini ve onlara hükmettiğini göstermektedir. Keza geçmiş dönemlerde kaleme alınan ve peygamber mucizelerinin aktarıldığı kaynaklarda ayetlerde geçen mucizelerin ayrıntılı aktarıldığı hikayeler sıklıkla tekrar edilmiştir. Bu anlatılarda Süleyman peygamberin rüzgarla konuştuğu ve onu emri altına aldığı, bütün kuşların dilini bildiği ve onlarla istişarelerde bulunduğu, şeytan ve cin taifesiyle kendi dillerinde konuşarak onları emri altına aldığı aktarılmaktadır (Çakır, 2015: 153-157). Kaynaklarda Hz. Âdem'in cennetten kovulduktan sonra dünyaya gönderildiğinde, yeryüzünde dolaşırken birçok hayvanla konuştuğu, onların dilini anladığı ve onların diliyle onlara hitap ettiği belirtilir. Aynı durumun Hz. Âdem özelinde olduğu da kaynaklarda aktarılmakta ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Adem'in bütün varlığın ismini, vasıflarını, dilini bildiği, cinlerle ve melekelerle konuştuğu ifade edilmektedir (Köksal, 1995: 33). Yine Hz. İshak'ın hayatı etrafında aktarılan kıssalarda, onun da çeşitli hayvanlarla konuşma mucizesine yer verilmiştir; Hz. İshak, halkını hak dine davet etmiş onlarda peygamberden bir mucize istemişlerdir. Hz. İshak bunun üzerine vahşi bir kurtla konuşmuş (bazı kaynaklarda ceylan, keçi ve tilki ile konuştuğu aktarılmıştır) ona hitap etmiş ve halkın istediği mucizeyi sergilemiştir (Çakır, 2015: 131). Hz. Süleyman'ın hayatında da bu dil mucizesine rastlamak mümkündür. Kaynaklar, Süleyman Peygamber'in, özellikle hayvanlara ve cinlere hükmetmesi hadiseleri ile meşhur olduğunu aktarır. Onun bütün hayvanların dilini bildiğini, bununla birlikte büyük bir cin ordusunun olduğunu ve onlarla da kendi dilleriyle konuştuğunu belirtir. Son olarak Hz. Muhammed'in hayatı etrafında bu dil mucizesinin çeşitli yansımalarını görmek mümkündür. Peygamberin hayatı etrafında şekillenen kıssalarda onun çeşitli hayvanlar ve nesnelerle konuştuğu ifade edilmektedir. Örneğin Hz. Muhammed'in cinlere Kurân okuyarak onlara hitap etmesi ve cinleri İslamiyet'e davet etmesi hadisesi bu anlamda büyük önem arz eder. "Hz. Peygamber değişik zaman ve mekânlarda cinlere vahiy tebliğ etmek için Kur'an okurdu. Bir gün Abdullah b. Mes'ûd'la birlikte Hacûn yakınlarında bir yere gittiklerinde toprağa bir çizgi çekerek ondan bunu aşmamasını

istemiş ve çizginin ilerisinde cinlere Kur'an okumuştur." (Ezraki'den akt. Sezikli, 2004: 271-272). İslam'ı reddeden ve mucize görmek isteyen bir Yahudi'ye mucize göstererek ağaçla konuşması ve ağacın peygambere şehadet etmesi, yine Hz. Muhammed'in çeşitli hadiseler etrafında geyikle, kelerle, kurtla, deve ile konuşması, dil etrafında vuku bulan çeşitli mucizeler olarak gösterilebilir (Efendi, 2009: 1012-1020). Tüm bu mucizeler, Saltık Gazi'nin şahsında da hemen hemen aynı şekilde karşılık bulmuştur. Kahramanın her dili bildiği, cinlere hükmettiği, cinleri binek olarak kullandığı, hayvanlarla konuştuğu gibi birçok keramet sergilediği gözlemlenmektedir. Eserin çeşitli yerlerinde bu mevzu hakkında şu bilgiler aktarılmıştır; Şerif dört kitabı okur ve on iki dili bilir, Şerif on iki dili yazıp okur, garip yaradılışlı Nimten halkının dilini anlar ve o dili ile konuşur, yetmiş iki türlü dili Allah'ın faziletiyle yazar ve okur. Saltık Gazi Destanı'nda kitabın daha baş sayfalarında Şerif'in anladığı yahut konuşabildiği dil sayısına dikkat çekilmiştir. Bu sayı başlangıçta 12 olarak verilse de daha sonra 72 dili yazıp okuduğu aktarılmıştır. Eserde yapılan bu dil vurgusunun sebebi, kitabın geneli göz önüne alındığında daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü Saltık'ın gaza ruhuyla hemen hemen gitmediği yer, muhatap olmadığı kavim, mücadele etmediği varlık türü kalmamıştır. Bu mücadele sırasında karşısına çıkan bütün varlıkların dilini bilme ve onlara hitap etme, eserde karşımıza çıkan en büyük kerametlerden biri olma özelliğine sahiptir. Bu mucizenin bir başka yansıma şekli ise Saltuk'un hayvanlarla konuşması, olağanüstü varlıklara (cin vs.) hükmetmesi ve onlarla sohbet edip dost olması olarak görülebilir. Bu doğrultuda eserin müşterek yerlerinde Saltık'tan yardım isteyen yahut çeşitli vesilelerle onunla konuşan hayvanlar aktarılmıştır. Bu hususta peygamber mucizelerine yapılan atıflar şunlardır; Şerif'in Kaf Dağı'nda Simurg'la sohbet etmesi, timsahlarla konuşması, yılanlarla konuşması, yılanların Saltık'tan yardım dilemesi, cin ordularıyla konuşması, cin ordularına hükmetmesi ve onları hizmetine alması, Kaf Dağı'nda cin ordusunun Saltuk'a yardıma gelmesi, Menhucer'in duasını okuduğunda 400 bin kişilik cin ordusunun yanında hazır bulunması vb. (Demir ve Erdem, 2007: 26-507). Okurların

dikkatine sunulan Saltık'ın meleklerle konuşması ve onlarla devamlı görüşmesi hadisesi de bu anlamda önem arz eder. Saltık Hz. Ali'nin kabrini bekleyen meleklerin reisiyle görüşür ve onunla sohbet etmeye başlar. Peygamber kıssaları, *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadisler göz önüne alındığında peygamberlerin çeşitli sebeplerle meleklerle konuşması, bu durumun bütün peygamberlerin genelinde vuku bulan bir mucize olduğu ortaya çıkarmaktadır. Meleklerle görüşme, konuşma şeklinde zuhur eden bu mucizelerin yansımasının aynı şekilde Saltık Gazi Destanı'nda da vuku bulduğu ifade edilebilir. Yukarıda aktarılan tüm bu durumların, Saltık'ın dil hususunda nasıl bir mucizeye sahip olduğunu göstermesi açısından mühimdir. Onun sahip olduğu bu olağanüstü halin peygamber kıssalarının bir yansıması olduğu ifade edilebilir.

Saltık'ın hayatı etrafında vücut bulan olağanüstü fillerden biri de onun toprağa ve rüzgâra hükmetmesi ve onları istekleri doğrultusunda kullanmasıdır. Saltuk üstüne gelen azgın kavmi durdurmak için yerden bir avuç toprak alır, onu havaya serper ve büyük bir rüzgâr çıkarır, rüzgâr ve toprak birleşerek kavmi helak eder. Saltık'ın bu kudretinin izlerini yine birkaç peygamberin kıssalarında bulmak mümkündür. Örneğin Hz. İdris'in kum tanelerine hükmetmesi ve onlarla konuşması, Hz. Hud'un rüzgâra hükmederek, onları istediği gibi yönlendirmesi, Hz. Davut'un savaşlarda rüzgârı emri doğrultusunda kullanması, Hz. Muhammed'in, Bedir Savaşı'nda toprakları düşmanın gözüne serpmesi ve toz dumanı oluşturması bu konudaki mucizelerden birkaçıdır (Çakır, 2015: 25/175, Köksal, 1995: 75/225). Saltık'ın hayatı etrafında yansıtılan bir başka keramet rüya ilmidir. Saltık, eserde hem salih rüyalar görme hususunda maharet sahibidir hem de insanların gördüğü rüyaları dosdoğru tabir etme hususunda da çok yeteneklidir. Müellif onun bu özelliğine devamlı atıf yaparak nasıl bir keramete sahip olduğunun altını çizer. Buna en güzel örnek azılı bir düşman ve azılı bir kâfir olan Alyon'un rüyasının Saltık tarafından yorumlanmasıyla verilmiştir. Burada Saltık'ın görülen rüyayı tam manasıyla yorumlaması ve rüyanın yorumladığı gibi çıkması, Saltık'ın sayesinde Alyon'un İslamiyet'i seçişi aktarılır: Şerif, Alyon 'un rüyasını dosdoğru yorumlamış, yaptığı yorum aynı şekilde gerçekleşmiş ve Şerif'in

rüya ilmine ne kadar vakıf olduğu görülmüştür (Demir ve Erdem, 2007: 34-459). Peygamber kıssalarında rüya ilmine sahip ve bu yönüyle büyük mucizelere imza atan en önemli peygamberin Hz. Yusuf olduğu vurgulanmaktadır. Hz. Yusuf'un özellikle zindanda kaldığı sırada mahkûmların rüyalarını tabir etmesi ve bu tabirlerin çok geçmeden gerçeklemesi onun ününü kralın sarayına taşımıştır. Ardından görülen bu kıtlık rüyasını kimsenin yorumlayamaması üzerine kralın Yusuf'un bu ilminden haberdar olması, Yusuf'un bu rüyayı da dosdoğru yorumlamasıyla birlikte Mısır azizliğine kadar yükselmesi aktarılmaktadır (el- Yusuf 12/40-49). Hz. Yusuf'un ve Saltık'ın rüya ilmine vakıf olmalarının bu bağlamda büyük benzerlik gösterdiği ifade edilebilir.

Şerif'in hayatında karşılaştığımız kerametlerden biri de onun ateşle imtihanıdır. Anlatıda Şerif'in birkaç kez ateşe atıldığı ve yanmadığı okurlara aktarılmıştır: Şerif'i bir türlü öldüremeyen tekürün büyük bir ateş yakması ve onu ateşe atması fakat gayrimüslim halkın onu günlerce ateşte yakmalarına rağmen Saltık'ın ateşte yanmaması, Müslüman olması için ondan keramet isteyen tekürün şart koşması ve yakılan ateşe Saltık'ın atılması fakat Saltık'ın yanmaması olayları bu olağanüstü fiillerin vuku bulduğu durumlardan birkaçıdır. Keramet, velayet veya mucizat sahibi dini kişiliklerin ateşle imtihanı Hz. İbrahim'in hayatında karşımıza çıkmaktadır: Hz. İbrahim, Nemrut halkının putlarını kırar ve büyük putun bunu yaptığını söyler bunun üzerine de Nemrut büyük bir ateş yakılmasını emreder. Yakılan bu büyük ateşe atılan Hz. İbrahim, hikmet-i ilahi ile yanmadan kurtulur (el-Ankebut 29/24. el- Enbiya 21/68-69). Hz. İbrahim'in ateşte yanmadığı hadise sözlü ve yazılı birçok kaynakta da hikayeleştirilmiş ve yüzyıllar boyunca dilden dile dolaşmıştır. Saltık Gazi'nin hayatında da Hz. İbrahim'in bu mucizesine yer yer atıflar yapıldığı, Hz. İbrahim'e verilen bu mucizenin Saltık'ın hayatına aksettiği görülebilir.

Saltık'a atfedilen bir başka keramet ise ölüleri diriltmesi ve kabir ehliyle konuşması olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserde Saltık Gazi hem ölüleri ona şehadet etmeleri için diriltmiş hem de çeşitli vesilelerle ölülerle konuşmuştur. Büyük dedesi Hz.

Muhammed'in kabrine giderek herkesin duyacağı şekilde onunla sohbet etmesi, mucize görmek isteyen halkın isteği üzerine ölüleri diriltmesi, Saltık'ın haksız yere öldürülen genci çeşitli dualarla diriltmesi bu kerametlerden bir kaçıdır. Bu hususta kıssalarda en çok adı zikredilen peygamber Hz. İsa olmuştur. Çeşitli kaynaklarda Hz. İsa'nın özellikle bu yönüne dikkat çekilmiş, onun ölüleri dirilttiği ve onların kendi dinine olan şehadetlerini bir mucize olarak halka gösterdiği belirtilmiştir. "Keza ben anadan doğma amayı ve abraşı iyileştirir, hatta Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim..." (el- Al-i İmran 3/49), "Düşün ki sen, benim iznimle anadan doğma amanın gözünü açıyor, abraşı da iyileştiriyordun. Düşün ki sen, benim iznimle ölüleri kabirden diri olarak çıkarıyordun." (el- Maide 5/110) ayetleri bu hususta Hz. İsa özelinde ölülerin diriltilme hadiselerini göstermektedir. Saltık Gazi Destanı'nda, kahramanın hayatının çeşitli peygamberlere bahşedilen mucizelerle ilişkilendirilmesinin yanında, bazen çeşitli peygamberlerin bizzat yaşadığı olayların Saltık'ın hayatıyla özdeşleştirildiği de görülmektedir. Örneğin; Saltuk'un Habeş diyarında bir puthaneye girerek putları parçalaması ve bunu yapanı sorduklarında en büyük putun yaptığını söylemesi, Şerif'in kilisenin içindeki putları tek tek kırması ve baltayı en büyük putun boynuna asarak, bunu onun yapığını söylemesi (Demir ve Erdem, 2007: 58-526) gibi olaylar Hz. İbrahim'in Nemrut zamanında puthaneye girerek bütün putları kırması ve bunu yapanı sorduklarında kırılmayan tek büyük putun bunu yaptığını ifade etmesi ile büyük bir benzerlik göstermektedir. Hz. İbrahim'in putları kırıp baltayı en büyük putun boynuna asması (el- Saffat 37/88-92). İki kıssa etrafında bir peygamberle bir velinin hayat hikâyelerinin kesiştiğini görmek mümkündür. Saltık özelinde karşımıza çıkan diğer bir keramet; onu kılıcın kesmemesi hadisesidir: anlatıda Saltuk'u namaz kılarken kılıçla öldürmek isterler fakat onu kılıç kesmez. Bu durum bizi *Kur'ân*'da zikredilen Hz. İsmail kıssasına götürmektedir. *Kur'ân-ı Kerîm*'de adak adadığı için oğlunu Allah'a kurban etmek isteyen Hz. İbrahim'in bıçağı oğlu İsmail'in boğazına sürdüğü fakat bıçağın onu kesmediği aktartılmaktadır. Saltık etrafında şekillenen yukarıdaki hadisede

(el- Saffat 37/101-103) Allah'ın Hz. İsmail'in kurban edilmesi ve bıçağın onu kesmemesi ile bir benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Anlatıda Saltık Gazi'ye atfedilen bir başka olağanüstü fiil ise onun zaman ve mekânın ötesine geçmesi olarak gösterilebilir. Örneğin; darda kalan bir kulun dua etmesiyle, Şerif'in zaman ve mekân kavramlarından sıyrılarak o kulun yardımına yetişmesi önem arz eder. Saltık'ın hayat macerası ve bu maceralar sırasında onun özelinde gerçekleşen olağanüstü fiiller bunlarla sınırlı kalmamıştır. Hz. Musa'nın hayat öyküsüne atıflar yapılmış ve bunlar benzer şekilde Saltık'ın hayatına uyarlanmıştır denebilir. Bu durum eserde iki yerde karşımıza çıkmaktadır: Şerif'in sandık içine konularak denize atılması ve onun denizde boğulmaması, Saltuk'un ölmesi amacıyla taştan sağlam bir sandığa koyulması ve denize atılması. Bu anekdotlara bakıldığında iki önemli göndermenin yapıldığı söylenebilir. İlki yukarıda da zikredildiği üzere Hz. Musa kıssası, ikincisi denizde boğulmama mucizesidir. Keza Firavunun zulmüyle karşı karşıya kalan Hz. Musa'nın annesi, oğlunu bir sandığa koyar ve sandığı Nil nehrine bırakır. Hz. Musa Allah'ın yardımıyla ölmez ve kurtulur (Efendi, 2009: 7-103). Bu vakaların küçük bir farkla Saltık'ın hayatına yansıdığı görülmektedir. Bu farklılığın Saltık'ın bebekken denize bırakılmaması olduğu ifade edilebilir.

Şerif'in deniz yolculuğunda ayağının suya batmaması ve su üstünde yürümesi, topraktan su çıkarması, atıyla deniz üstünde batmadan yürümesi ve yolculuk etmesi, karada ve denizde vasıtasız gezmesi hususları anlatıdaki önemli olağanüstü hallerin başında gelir. Fakat anlatıda Saltuk'un seferlerinden birinde, bir balığın onu denizde boğulmak üzere iken kurtarması hadisesi aktarılır. Bu durum *Kur'ân'*da geçen Yunus peygamber kıssasını hatırlatmaktadır. Kıssada Hz. Yunus, halkını terk ederek bir gemiye biner ve gemidekiler onun günahkâr olduğunu söyleyerek onu denize atarlar. Allah'ın görevlendirdiği bir balık onu içine alır ve Yunus peygamberi ölümden kurtarır (el- Saffat 37/139-148). İki olayın aynı olgu etrafında şekillenmesi bu iki hadise arasındaki benzerliği gün yüzüne çıkarmaktadır. Görüldüğü üzere Yunus peygamberin hayatında vuku bulan bu hadise bir keramet

hüviyetine büründürülerek veli kul olarak adlandırılan Saltık Gazi'nin şahsında tekrar yaşatılmıştır.

Saltık'ın kerametlerinden biri de onun şifa dağıtması olarak görülebilir. Anlatıda Saltık'ın ağzının barını (tükürük) kör bir adamın gözlerine sürmesiyle adamın gözlerinin açılması, burunlarını ve kulaklarını kestiği insanlara dua etmesi ve onlar iyileşmeleri; şifa verme, iyi etme kerametleri etrafında şekillenen olaylardır. Bu konuda karşımıza çıkan ilk peygamber ise Hz. İsa'dır. Kaynaklarda Hz. İsa'nın dua ile hastalara şifa verdiği aktarılmaktadır. Hz. Muhammed'in de eliyle ve tükürüğüyle insanları iyi etmesi, gözleri kör olan bir sahabenin gözlerini tükürüğüyle yahut dua ile açması bu hususta önemli ayrıntılar sunmaktadır (Köksal, 2015: 300-345). Şifa mucizesi bağlamında Saltık'ın hayatında da bu izler görmek mümkündür.

Saltık Gazi'nin eserde sergilediği bir başka keramet ise onun su ile olan münasebeti etrafında şekillenmiştir. Saltık imana gelmek isteyen insanlara bir keramet göstermek yahut halkı kıtlıktan kurtarmak için yerden çeşitli şekillerde suyu çıkarmıştır. Bu durum anlatıda farklı yerlerde birkaç defa tekrarlanmıştır: Şerif'in asasını yere vurmasıyla yerden su çıkması Şerif'in asasıyla dağa vurması ve dağdan pınar fışkırması Saltuk'un ellerini yere vurmasının ardından yerden su çıkması, ondan keramet isteyen halka elindeki mızrağı yere vurarak su çıkarması, Saltık'ın çölde elinin değdiği yerden su çıkması kıtlık olan bir şehirde halkın Müslüman olması karşılığında asasını yere vurarak 12 yerden pınar çıkarması (Demir ve Erdem, 2007: 277-491). Su, etrafında gelişen bu keramet birçok peygamberin hayatından izler taşımaktadır. Öyle ki insanlığa dini öğretmek için gelen peygamberlerin hayatları yahut onlar etrafında gelişen kıssalar gözden geçirilecek olursa birçoğunun yerden, taştan, dağdan su çıkarması etrafında çeşitli mucizeler gösterdikleri ifade edilebilir. Bu mucizelerden bazıları şöyle sıralanabilir: Hz. Âdem yoldan sapanları imana getirmek için elini sürdüğü kayadan su çıkarması, Hz. Nuh'un kuraklık yaşayan kavmi elini toprağa vurarak suya kavuşturması, Hz. Salih'in kuraklıktan kavrulan halkına kayadan su çıkarması, Hz. Eyyüp'ün topuğunu toprağa vurarak şifalı bir su çıkarması, Hz. Musa'nın taştan 12 pınar su çıkarması bunlardan

birkaçıdır sadece (Çakır, 2015: 13-271). Su etrafında vuku bulduğu ifade edilen bu mucizeler Kurân'da yer almasa da İslamiyet'in sonraki yıllarında kaleme alınan ve peygamber mucizelerine atıf yapan eserlerde kendine yer bulmuştur. Bu bağlamda Saltuk Gazi'nin hayatı etrafında teşekkül eden kerametlerin, sadece Kurân'da yer alan mucizelerle benzerlik göstermediği sonraki dönemlerde kaynaklarda aktarılan çeşitli mucizelerle de ortak yönlerinin bulunduğu ifade edilmelidir.

Peygamberlerin Allah'ın seçilmiş kulları olduğu ve gerek dualarının gerekse beddualarının hemen kabul olduğu, peygamber kıssalarında sıklıkla ifade edilmektedir. Peygamberlerin genelinde vücut bulan bu ihsan ve mucize, Saltık'ın hayatına da yansımıştır denebilir. Anlatının muhtelif yerlerinde Saltık'ın hem duasının hem de bedduasının geri çevrilmediği ve anında kabul gördüğü sıklıkla tekrar edilmiş ve onun bu olağanüstü yönüne dikkat çekilmiştir. Örneğin; Şerif'in bedduasıyla sözünden dönen kadının taş kesilmesi, çobanların, koyunların ve köpeklerin onun bedduasıyla taş olması, cazuların, Saltuk'un ettiği beddua ile taş kesilmesi, Şerif'in bedduasıyla tekürün suda boğulması vb.

Saltık'ın hayatındaki hadiselerde belirgin bir şekilde Hz. Musa'ya bahşedilmiş mucizelerin izlerini görmek mümkündür. Onlardan biri de Şerif'in elindeki mızrağı okuduğu dua ile yedi başlı ejderhaya çevirmesi ile ilgilidir. Şerif, kâfir kalesine hücum ederken elindeki mızrağı yere atar, bir dua okur ve sopaya üfürür, o mızrak yedi başlı ejderha olur ve bununla kâfirlerin gönlüne korku salar, hücum eder. Bu mucizenin benzer versiyonunu *Kur'ân-ı Kerîm'*de anlatılan Hz. Musa kıssasında da görmekteyiz. "Bunun üzerine Mûsâ, asasını attı, bir de ne görsünler, asa açıkça kocaman bir yılan olmuş." (el, Şu'ara 26/32) Hz. Musa, firavunun sihirbazlarıyla karşı karşıya gelir ve elindeki asayı yere atar, asa yedi başlı ejderhaya/yılana dönüşür ve ona inanmayan sihirbazların ortaya attıkları yılan şekline dönüşmüş asaları yutar. Görüldüğü gibi asanın yılın/ejderha şekline dönüşmesi mucizesi benzer şekilde bu anlatıda da vuku bulmuştur.

Saltık'ın macerasında ortaya çıkan kerametlerdeki Hz. Musa tesiri sadece bununla sınırlı değildir. Saltık'ın hayatı etrafında teşekkül eden olağanüstü hal ve durumlara Hz. Musa'nın hayatı ve mucizeleri çeşitli şekillerde tesir etmiştir. Bunlar sırasıyla şöyle aktarılabilir: Saltuk, Edirne'de dinlenirken gaipten bir sesin ona hitap etmesi; yani yaratıcının bizzat onunla konuşarak onu uyarması. Bu durum Hz. Musa'nın Tur Dağı'nda Allah ile aracısız konuşması ve onun bu olaydan sonra "Kelimullah" lakabıyla anılması mucizesiyle örtüşmekte ve her iki örnekte de yaratanın bizzat kullarıyla konuşması aktarılmaktadır. Yine eserde geçen denizi ikiye bölme ve denizden geçme vakalarında Hz. Musa'nın mucizevi hayatının izler görülebilir: Saltuk'un Müslüman halkı kurtarmak için denize girmesi ve o halkla birlikte denizden hiç ıslanmadan geçmeleri, Saltık'ın asasıyla denize vurması ve denizi ikiye bölmesi, Saltık'ın Semend-i Sebz'e bindiğinde denizin ikiye bölünmesi ve Saltık'ın oradan geçmesi hikâyelerinde güçlü bir Hz. Musa'nın harikulade olaylarının tesiri görülmektedir. Öyle ki firavunun zulmünden kaçan Hz. Musa ve kavmi Kızıldeniz'in kıyısına gelirler ve Hz. Musa asasıyla denizi ikiye böler ve halk boğulmadan karşıya geçer. Yukarıda aktarılan iki mucizenin de bu yönleriyle büyük benzerlik gösterdiği ifade edilebilir. Son olarak eserde geçen Saltuk'un başının üstünde seccadesinin asılı kalması ve onu türlü kötülüklerden koruması mucizesinde de Hz. Musa kıssalarının tesiri olduğu söylenebilir. Kaynaklarda Hz. Musa'nın başının üstünde de bir bulutun devamlı bulunması ve onu koruması aktarılmaktadır. Bu iki kıssada sadece nesnelerin değiştiği Saltık'ta seccadenin Hz. Musa'da bulutun onu koruduğu görülmektedir.

Saltık Gazi'nin hayatındaki en önemli kerametlerden biri de birçok peygamberin kuru, cansız ağaçları çeşitli şekillerde canlandırması ve yeşertmesi mucizesidir. Anlatıda Saltık eliyle kurumuş ağaçları okşar ve ağaçlar yeşerir şeklinde aktarılan bu kerametin izlerini birçok peygamber kıssasında da aynen görmekteyiz. Hz. Âdem'in elini dokundurduğu ağaçları yeşertmesi ve yürütmesi, Hz. Nuh'un dine davet ettiği halkın mucize istemesi üzerine kurumuş ağaçlara elleriyle dokunması onları canlandırması ve yeşertmesi, Hz. Lut'un kavminin, isteği üzerine

kurumuş bahçeleri elleriyle yeşertmesi vb. (Köksal, 2015: 29-258) Görüldüğü üzere birçok peygamberin hayatında kurumuş ve cansız ağaçların yeşertilmesi mucizesi Saltık'ın kıssalarında da aynen kendine yer bulmuştur.

Yukarıda da ifade edildiği üzere müellifin, Saltık'a atfettiği olağanüstü işler sadece peygamberlerin mucizeleri olmamış zaman zaman peygamberlerin hayatlarını da öykündüğü görülmüştür. Onlardan biri de Saltuk'un kuyuya atılma hikâyesidir. Saltuk'dan kurtulma yolu arayan tekür onun kuyuya atılmasını emreder böylelikle Saltuk'un ölmesi için derin bir kuyuya atılması amaçlanır fakat Saltuk yine ilahi gücün yardımıyla orada meleklerle/cinlerle konuşur ve oradan kurtulur. Aynı vaka farklı bir şekilde Hz. Yusuf kıssasında karşımıza çıkmaktadır. Hz. Yusuf'tan kurtulmak isteyen kardeşleri onu ölmesi için bir kuyuya atarlar. Hz. Yusuf burada Cebrail ile görüşür ve ona hiçbir zarar gelmeden oradan kurtulur (el, Yusuf 12/10-15). Saltık Gazi'nin hayatı etrafında şekillenen bu kuyu hikâyesinde Hz. Yusuf kıssasının etkisinin olduğu söylenebilir. Birçok farklı peygamberin şahsında vuku bulan mucizelerin, Saltık'ın özelinde aktarılması, bunların ona atfedilmesi, kahramanın ne denli değerli ve özel bir soydan geldiğinin belirtilmesi açısından büyük önem arz eder. Eserde geçen melek ile Saltık arasındaki şu konuşma bu durumu özetler niteliktedir. Burada Kaf Dağı'na çıkan Saltık'ı gören melekler şaşırırlar ve ona buraya âdemoğlundan kimse çıkamaz sen İbrahim Halil (Hz. İbrahim) neslinden olmalısın derler, Saltık da onlara, kendinin Hz. Muhammed neslinden olduğunu söyler. Görüldüğü üzere yazarın nesil/silsile gerçeğini gözardı etmediği ve Hz. Âdem ile Hz. Muhammed arasında geçen diğer peygamberlerin hayatlarına ve mucizelerine de atıflar yaparak bunları Saltık'ın bünyesinde bir araya getirdiği ifade edilebilir. Saltık Gazi'nin hayatı ve maceraları etrafında teşekkül eden bu eserde Saltık'a atfedilen birçok keramette peygamber mucizelerinin izlerini görmek mümkündür. Eserde geçen *evliyanın her biri, bir peygamber seccadesinde oturtur*, *onun huyu ve ahlakı ile anılır* ifadesi evliyalara peygamberlerin çeşitli durumlarının ihsan edildiğini göstermektedir. Fakat bu durum Saltık Gazi'de biraz değişikliğe uğramış ve Saltık neredeyse yukarıda ismi anılan

bütün peygamberlerin gerek hayatlarıyla gerek mucizeleriyle özdeşleştirilmiştir. Müellif tarafında kurulan bu özdeşim, halkın muhayyilesinde çeşitli peygamber kıssalarının ne denli güçlü yer ettiğini göstermektedir. Sözlü/yazılı kültürde ve toplumsal hafızada yer edinen bu bilgi birikim Saltık Gazi Destanı'nda en canlı şekilde kendine yer bulmuş, anlatıyı işlevsel ve bir o kadar da ilgi çekici hale getirmiştir denebilir.

Sonuç

Yapılan bu çalışmada mucize ve kerametin benzer ve farklı yönler sıralanmış, mucize ve keramet arasında sıkı bir bağ olduğu belirlenmiştir. Destan kahramanının, göstermiş olduğu kerametler bağlamında anlatı türünün (gazavatnâme/destan) etkisiyle dini bir hüviyete büründürüldüğü bunun da peygamber mucizeleriyle desteklendiği gözlemlenmiştir. Kerametler, peygamber mucizeleriyle karşılaştırmalı olarak değerlendirildiğinde peygamberlerin hayatları etrafında teşekkül eden olağanüstü hâl ve durumların, destan kahramanının hayatı ve fillerine büyük bir tesiri olduğu saptanmıştır. Mucize-keramet ilişkisi bağlamında olağanüstü olay ve durumların anlatıya dahil edilmesinde peygamber kıssalarını bilmenin etkisi ve bunu ustaca sözlü-yazılı kültüre dahil etme büyük bir rol oynamıştır. Bu bağlamda halkın muhayyilesinde sevilen bir kahraman tipi oluşturma, bunu sağlarken onun şahsında doğaüstü olayları kahramanın şahsına münhasır kılma ve kerametleri mucizelerle benzeştirme, peygamber kıssalarında geçen olay ve durumları değiştirip dönüştürerek idealize edilmiş kahramanın hayatına uyarlayarak kahramanın yüceliğini pekiştirme gibi gayeler etrafında hareket edildiği söylenebilir.

Türklerin cihan hakimiyeti fikri doğrultusunda askeri özelliklerinin ön plana çıkması ve toplumsal düzen içinde hemen hemen her bireyin savaşçı özelliğe sahip olması alp kavramını gün yüzüne çıkarmıştır. Bu yönelim anlatılarda idealize edilmiş Alp tipi kahramanların yer almasına vesile olmuştur. Türklerin İslamiyet'i kabulüyle birlikte Alp tipi yerini Gazi tipine bırakmış ve böylece Gazi tipinin merkezde olduğu birçok destan metni sözlü/yazılı kültür içinde kendine yer bulmuştur. İslamiyet'in

etkisiyle ortaya çıkan bir başka kahraman tipi ise Veli tipidir. Toplumun düşünce dünyasında hem maddi gücü ön plana çıkan yani savaşçı özellikleri doğrultusunda mücadele eden, kılıç kullanan, ok atan, at binen Gazi tipi hem de manevi yönden ilahi bir güçle desteklendiği düşünülen, kerametleriyle çeşitli ihtiyaçlara cevap veren Veli tipi kendine özgü ve kıymetli bir yer edinmiştir. Bu iki hüviyet, toplum nezdinde farklı bir konuma yükselmiş, böylece anlatılara konu edinmiştir. Bunların başında Saltık Gazi'nin hayatı ve maceralarının anlatıldığı eser olan *Saltuk-nâme* gelmektedir. Eser incelendiğinde Saltuk Gazi'nin hem bir veli hem de gaza ruhuna sahip bir savaşçı olduğu görülmektedir. O, Türk-İslam ülküsü doğrultusunda İslamiyet'i yayma gayesiyle, gerçek hayatta bir savaşçının sahip olması gereken tüm özellikleri şahsında bir araya getirmiş ve bu minval üzere mücadelesini ortaya koymuştur. Saltuk Gazi'nin bir diğer önemli yönü ise veli bir kul olma hüviyetidir. Bu bağlamda onun mücadelesinin sadece maddi düzlemde sürmediği, aynı zamanda manevi anlamda da bir savaş verdiği söylenebilir. Bu durum onu Veli tipi kahraman olma statüsüne taşımıştır. Böylece Saltuk Gazi'nin kerametlerinde peygamber mucizelerine yapılan göndermelerin izini sürme çerçevesinde Veli tipinin özellikleri incelenmiş, keramet ve mucize olguları tartışılmıştır. Mucizenin keramete dönüşümü Saltuk Gazi'nin hayatı etrafında değerlendirilmiştir. Yapılan incelemede Saltuk Gazi'ye atfedilen birçok keramette peygamberlerin maddi/manevi çerçevede göstermiş oldukları mucizelerin izini görmek mümkündür. Başta Kurân'ı Kerim olmak üzere peygamberler mucizelerinin anlatıldığı birçok farklı eserde yer alan olay, durum ve hadiseler benzer veya kısmen dönüştürülmüş şekliyle Saltuk'un maceralarında kendine yer bulmuştur. İslam inancında peygamberlerin dışında kimsenin mucize gösteremeyeceği gerçeği etrafında tüm bu harikulade işler bir tür keramet olarak adlandırılabilir. Saltuk Gazi'nin toprağa ve rüzgâra hükmetmesi, onları istekleri doğrultusunda kullanması, hayvanlarla konuşması, meleklerle görüşmesi, ateşle imtihanı ve ateşte yanmaması, ölüleri diriltmesi ve kabir ehliyle konuşması, onu kılıcın kesmemesi, zaman ve mekânın ötesine geçmesi, su

üstünde yürümesi, atıyla deniz üstünde yolculuk etmesi, karada ve denizde vasıtasız gezmesi ona atfedilen kerametlerdir.

Anlatılarda Saltuk'un şahsında vuku bulan olağanüstü işler sadece peygamberlerin mucizeleriyle sınırlı kalmamıştır. Bunun yanı sıra peygamberlerin hayatlarının da öykündüğü görülmüştür. Böylece Saltuk, peygamberlerin hem hayatlarıyla hem de mucizeleriyle özdeşleştirilmiştir. Bu yönelimin en önemli sebepleri arasında kahramanın toplum içinde çok sevilmesi (Anadolu ve Balkanlar'da birçok yerde onun mezarının, makamının veya türbesinin bulunması bunun en önemli göstergelerindendir), halkın ona büyük bir değer atfetmesi ve peygamber kıssalarının sözlü/yazılı kültüre derin etkisi gösterilebilir. *Saltuk-nâme*'nin yazarı olan Ebû'l-Hayr-ı Rûmî anlatıları halkın arasında derlemiş ve bir araya getirmiştir. Bu durumun Saltuk'un hakkında efsanevi hikayelerin oluşmasına ön ayak oluşturduğu, peygamber kıssalarının tesiriyle de anlatılarda geçen olay ve durumların çeşitlenmesine ve zenginleşmesine vesile olduğu ifade edilebilir. Yapılan incelemede peygamber kıssalarında geçen mucizevi olayların benzer şekilde Saltuk'un şahsında toplanması bunun bariz örneğidir. Anlatı kahramanının toplum nezdinde mazhar olduğu değer onun gerçek hayatıyla menkıbevi hayatının iç içe geçmesine ön ayak oluşturmuş, anlatı geleneğinin tesiriyle de mucizeden keramete dönüşen vakıalar vücut bulmuştur. Böylece Saltuk, Gazi ve Veli tipi bağlamında harikulade fiiller ortaya koyan bir destan kahramanına dönüşmüştür.

Kaynakça

Akalın, Ş. H. (1987). *Saltuk-Nâme-1.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Akalın, Ş. H. (1994). *Ebülhayr Rûmî*. TDV İslam Ansiklopedisi, 10, Ankara: Tdv Yayınları. 360-362.

Bekki, S. (2014). *Arkaik Kahramanlık Destanları ile Saltuk-Nâme'nin Benzerlikleri Üzerine.* Edirne: Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu.

Bulut, H. İ. (2020). *Mûcize*. TDV İslam Ansiklopedisi 30, Ankara: Tdv Yayınları. 348-351.

Çakır, M. (2015). *Mu'cizeler Kitabı/Klasik Türk Edebiyatında Müstakil Mu'cizat Metinleri*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

Demir, N., & Erdem, M. D. (2007). *Saltık Gazi Destanı.* Ankara: Destan Yayınları.

Efendi, M. (2009). *Peygamberler Tarihi.* İstanbul: Huzur Yayınevi.

Es-Serrâc, M. B. A. B. (2015). *Tuffâhul'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*. İstanbul: Kitap Yayınları.

Kaplan, M. (1996). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar / Tip Tahlilleri.* İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kapusuzoğlu, B., & Çam, M. (2018). *Balkanlarda İlk Müslüman Türk İskanının Öncüsü Sarı Saltık'ın Makamları.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Karakaya, H. (2016). *Peygambere İman/Mucize ve Keramet.* İstanbul: Nebevi Hayat Yayınları.

Karamustafa, A.T. (2020). Saltuk-Nâme'nin Merceğinden İslamlaşma Süreci. (Çev. K. Yavuz). *Gazi Türkiyat*, 27. 219-237,

Karlığa, H. B. (1991). *Anâsır-I Erbaa*. Tdv İslam Ansiklopedisi. 3. Ankara: TDV Yayınları: 149-151

Köksal, M. A. (1995). *Peygamberler Tarihi.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Köprülü, M. F. (1943). *Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları. Belleten.* Vol. Vıı/27.

Kur'an-I Kerim Meâli. (2009). (Çev. H. Altuntaş & M. Şahin,). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kuşeyri, A. (2009). *Kuşeyri Risalesi* (Çev. D. Selvi). İstanbul: Semerkand Yayınları.

Ocak, A. Y. (2020). *Sarı Saltık-Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destanî Öncüsü*. İstanbul: Kitap Yayınları.

Okiç, T. (1952). Sarı Saltuk'a Ait Bir Fetva*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1, 48-58.

Polat, K. (2019). *Katolik Hristiyanlıkta Azizlik*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Selvi, D. (1990). *İslam'da Velayet ve Keramet.* İstanbul: Umran Yayınları.

Sezikli, H. A. (2004). *Mescid-İ Cin*. Tdv İslam Ansiklopedisi. 29. Ankara: TDV Yayınları: 271-272.

Turinay, N. (2014). *Balkanlarda Türk Tarihi Açısından Özgün Bir Deneme: Sarı Saltuk, Bogomiller ve Bogomilizm*. Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Sempozyumu, Köstence-Romanya.

Uçkun, R. (2014). *Saltuknâme'de Sarı Saltuk Gazi'ye Atfedilen Kerametler*. Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (Tdkb).131-144

Uludağ, S. (2008). *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet.* İstanbul: Sufi Kitap

Yüce, K. (1987). *Saltuk-Nâme'de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: 2548-0480 (Print)/(Online) 2602-2567
Sayı/Issue 13 ● Haziran/June 2023
Sayfa/Page: 59-77

Geliş Tarihi / Received: *05.12.2022* ***Kabul Tarihi / Accepted:*** *02.05.2023*

Çağlayan, Galip (2023). "İki Dilliliğin Bireysel Yansımaları: Türk-Alman Örneği". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 13, s. 59-77.

İKİ DİLLİLİĞİN BİREYSEL YANSIMALARI: TÜRK-ALMAN ÖRNEĞİ

INDIVIDUAL REFLECTIONS OF BILINGUALISM: THE TURKISH-GERMAN EXAMPLE

Yüksek Lisans Öğrencisi Galip ÇAĞLAYAN*
Kırıkkale Üniversitesi
galipcaglayan465@gmail.com

Öz

Dil tarihsel süreç içinde milletlerin birbirleriyle etkileşimde bulunmasında en temel güç kabul edilmiştir. Bununla birlikte bu etkileşim iki dillilik kavramını da beraberinde ortaya çıkarmıştır. Alanyazında pek çok tanımla karşımıza çıkan iki dilli olma durumu, bireylerin ana dili kadar başka bir dilde de dilsel yeterlilik göstermesi olarak ele alınabilir. Farklı yaştaki bireylerin bu dilsel yeterliliğin edinilmesinde nasıl bir süreçten geçtiğini, iki dilli olma durumunun hayatlarında nasıl bir yansıma bıraktığını belirtmek amacıyla bu çalışma ele alınmıştır. Çalışmada olgubilim deseni kullanılarak örneklem olarak Türkçe ve Almanca bilen iki dilli bireyler seçilmiştir. Daha sonra aile, toplumsal uyum ve eğitim gibi iki dilliliği çokça etkileyen bu etmenler üzerinden katılımcılara bilişsel, duyuşsal alandaki yarı yapılandırılmış görüşme formundaki çeşitli sorular yöneltilmiştir. Çalışma 9 katılımcının görüşleri doğrultusunda hazırlanmıştır. Çalışmada amaçlı örneklem yöntemlerinden ölçüt örneklemesi kullanılarak belirli kriterlere göre farklı katılımcılar hakkında bilgiler toplanmıştır. Bundan dolayı da farklı yaş gruplarına sorulan sorular, doğası gereği de farklı cevaplar da almayı sağlayarak çalışmanın amacına uygun veri elde edilmesini sağlamıştır. Verilerin analiz edilme sürecinde ise betimsel analiz tekniği

* ORCID: orcid.org/0000-0001-5791-2201

kullanılarak bulgular, katılımcıların görüşleri doğrultusunda desteklenmiş ve araştırmacı tarafından ortaya koyulan temalarla yorumlanmaya çalışılmıştır. Elde edilen bulgular ve sonuç itibariyle de iki dillilik sürecinde yaş değişkeninin önemi görülmüş, iki dillilikle beraber iki toplumda oluşan farklılıklara değinilmiş ve son olarak dört temel becerilerde görülen olumlu ve olumsuz yansımalar ortaya koyularak olumsuz durumların giderilmesi için önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İki Dillilik, İki Dillilik Türleri, İki Dillilik Yansıması.

Abstract

Language has been accepted as the most fundamental power for nations to interact with each other in the historical process. However, this interaction has also led to the concept of bilingualism. Bilingualism, which has many definitions in the literature, can be considered as individuals showing linguistic competence in another language as well as their mother tongue. This study was conducted in order to determine how individuals of different ages go through a process in acquiring this linguistic competence and what kind of reflection bilingualism leaves on their lives. Using a phenomenological design, bilingual individuals who speak Turkish and German were selected as the sample. Then, various questions in the semi-structured interview form in the cognitive and affective domains were asked to the participants through these factors that affect bilingualism such as family, social cohesion and education. The study was prepared in line with the opinions of 9 participants. In the study, criterion sampling, one of the purposeful sampling methods, was used to collect information about different participants according to certain criteria. Therefore, the questions asked to different age groups enabled to obtain data in accordance with the purpose of the study by providing different answers by nature. In the process of analysing the data, descriptive analysis technique was used and the findings were supported in line with the views of the participants and interpreted with the themes put forward by the researcher. As a result of the findings and conclusions, the importance of the age variable in the bilingualism process was seen, the differences in the two societies with bilingualism were mentioned, and finally, positive and negative reflections seen in the four basic skills were revealed and suggestions were made to eliminate the negative situations.

Keywords: Bilingualism, Types Bilingualism, Bilingual Reflection.

Giriş

Dil denilen olgu geçmişten günümüze kadar insanoğlunun en temel anlaşma vasıtası olmuştur. Toplumdaki birçok dengenin korunmasına öncülük eden bu olgu, insanlar arasındaki bildirişimde büyük pay edindiği için alanyazında da pek çok yönüyle karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Ergin'e göre dil, bireylerin birbirleriyle anlaşmasında görevi olan, yapaylıktan uzak, kendine özgü kurallarla donatılmış ve bu kurallar doğrultusunda sürekli gelişen canlı bir varlık olmanın yanında temeli bilinmeyen dönemlerde kendini göstermiş gizli bir anlaşma aracıdır (Ergin, 1980). Milletlerin tarihleri boyunca oluşturdukları kültürleri, değerleri, deneyimleri kendinde toplayan onu koruyup ileriki zamanlarda da yaşatmayı bilen dil, sadece insanlar arasındaki anlaşma aracı olarak düşünülmemelidir. Bu niteliğinden de öte daha önemli nitelik olan dilin, milletlerin kültürel kimliğini belirlemesinde rol oynaması ve bunu ileriki kuşaklara aktarmasıdır. Bütün bu durumlar aynı millete mensup bireylerin birbiriyle olan bağlılığını arttırmaktadır (Üstüner, 2003). Aksan (2000) 'a göre ise dil birçok yönüyle ele alınabilir. Bu görüşüyle dilin hem bireysel hem de toplumsal yönlerinin ayrı ayrı ele alınması gerektiğini vurgulamıştır. Tanımlardan yola çıkarak dil, insanların düşüncelerini, duygularını ifade etmekle beraber kendine özgü sistemler düzleminde kuralları olan ulusların her türlü karakteristik özelliklerinin yansımasını sağlayan milletler arası bir anlaşma aracıdır denilebilir. Sosyolojik hareketlilik, göç, sermaye gibi etmenler küreselleşen dünyada insanoğlunu çeşitli anlaşmalara sevk etmiş ve insan da her yönüyle (kültür, iş, eğitim, sanat vs.) toplumdaki dengesini korumak için iki dilli olma yolunu tercih etmiş veyahut maruz kalmıştır. İki dillilik kavramı ise bireyin en basit hâliyle anne babasından edindiği ana dili derecesi kadar diğer dile de semantik, sentaks, gramer yönlerinden hâkimiyet sağlayacak güçte kullanabilme durumudur. Güncel tanımlara bakıldığında Bloomfield de aynı tanıma benzer şekilde iki dilliliği; kullanılan iki dili de birbirinin düzeyine denk olacak şekilde kullanmak, her ikisini de ana dili derecesi kadar etkin bir şekilde kullanabilme durumu olarak

vurgulamıştır. (Bloomfield, 1935: 35, Akt. Süverdem, 2020). Haugen (1973) ise önemli olan iki dil edinim sürecinde de anlamlı sözler yaratmaktır demiştir. TDK ise iki dillilik kavramını iki dilli olma olarak kabul etmektedir (TDK, 2019). 'Bir kişi, icra edilen meslek veya bütüncül bir dil anlayışı olan toplumda görülen her iki dili de kullanma becerisi (Karaağaç, 2011: 222). Karaağaç yaptığı tanımla iki dillilik kavramında kişi, meslek ve topluluk kavramlarına ayrı ayrı yer vererek bireyin, bireysel olarak iki dilli olma yolunu tercih etmesi, yaptığı meslek gereği iki dilli olma yolunu tercih etmesi veyahut bulunduğu toplumun kullandığı dilin etkisine bağlı olarak iki dilli olma durumunu tercih edebileceğini söylemektedir.

Cummins (2001) 'e göre bireylerin her iki dili de aynı zaman sürecinde kazanması veyahut doğuştan kazanması ileriki zamanlarda özellikle okul yıllarında geliştirilmesi daha kolay olabilir ve böylelikle her iki dilin de işlenme süreçlerinin kavranması sağlanacak ve işlevsellik boyutu uzun soluklu olacaktır. İki dillilik kavramının yabancı dil kavramıyla karıştığı görülebilen bir husustur. Bu kavramların ayırım noktası ince bir çizgiyle çizilmelidir. Henrici ve Riemer (2007) 'yabancı dil' kavramını tek dilli bir çevrede baskın olarak ders vasıtasıyla kontrollü bir biçimde öğretilmesi olarak tanımlamıştır. Bununla birlikte yukarıda verilen iki dilliğin tanımlarına bakıldığında iki dillilik sürecinde özellikle bir ders vasıtasıyla öğretimin gerçekleşmediği, kontrollü bir durumun söz konusu olmadığı ifade edilmiştir.

Böylece iki dillilikte temelde olan durum, bireylerin hâkimiyet çerçevesinde birden fazla dili kullanma durumudur. İki dilliliğin hakimiyet çerçevesinin geniş olma veya dar olma sınırlılığını iki dilliliğin türlerine bakarak görmek mümkündür. Şengül (2020) 'ün iki dillilik için her iki dili de etkili kullanma ve dilsel gelişimi sürdürme çabası tanımını kullanması bize aslında iki dillilik türlerinin ayırım noktasını vermektedir. Yani hangi türde etkin bir yeterlilik var ve hangi türde bir gelişim serüveni gözlemlenebilir? Alanyazında birçok tür olsa da bu çalışmamızda ortak kabul görmüş birkaç önemli olanlardan bahsedeceğiz.

1.1. İki Dillilik Türleri

Dengeli iki dillilik: Dilsel yeterlilik uyumuna bağlı olarak her iki dili de eşit düzeyde kullanabilmektir. Haugen (1973)'e göre bireylerin iki dili de beceri kategorisinde birbirine yakınsa o kimse dengeli iki dilliliğe sahiptir. Her iki dilin de konuşuru olan bireyler bilhassa dört temel beceri düzleminde ayırt edici bir özellikle iki dili de kullanabilirse dengeli bir iki dilliliğe sahiptir.

Baskın İki Dillilik: Bireylerin her iki dilden birini dilsel yeterlilik bağlamında birini daha sık kullanması veya daha çok hâkim olması durumudur. Bir dilin diğer dile nazaran daha yetkin kullanılmasıdır.

Sınırlı İki Dillilik: Bireylerin her iki dili de edinme süreçlerinde gelişim gösterememesidir. Aslında bireylerin ana dili edinim süreçlerinde diğer herhangi bir dilin zayıflaması veyahut yetkinliğin tam olarak oluşmamasıdır.

Eş Zamanlı İki Dillilik: Her iki dilin de aynı anda edinme sürecini ifade etmektedir. Buradaki sürecin sağlıklı ve etkin bir yeterlilikte oluşması da ebeveynlerin tutumu büyük önem arz etmektedir. Bireyler iki dili aynı zaman diliminde edindiğinde, bu dilleri ilk dil ve ikinci dil olarak belirtmek uygun değildir (McLaughlin, 1984).

Art Zamanlı İki Dillilik: Her iki dilden birinin art arda veya daha sonra öğrenme koşuluyla gerçekleşen durumdur.

Halk iki dillilik: Toplumda yüksek bir statüye sahip olmayan bir azınlık grubun kullandığı dildir.

Eksiltici İki Dillilik: Bireylerin toplumla beraber bebeklikte edindiği, çocuklukta sosyal çevre ile geliştirdiği ana dilini edinme yolunda diğer herhangi bir dilde kayıp yaşamasıdır. Eksiltici iki dillilik durumuna tolumun meydana getirdiği farklı baskılar sonucunda küçük yaşlarından itibaren yalnız ikinci olan dili kullanmak zorunda olan iki dilli bireylere rastlamak mümkündür. Böyle bir çerçevede bireylerin ana dili pek önemsenmediğinden aynı paralellikte dilin gelişimi gecikmesi söz konusu olabilir. Tabi

bu gelişme durumundaki gecikme, ikinci dil için de geçerli olmaktadır (Yılmaz, 2014: 1646).

Yukarıda bahsettiğimiz gibi iki dillilikle ilgili birçok sınıflama söz konusu olabilmektedir. İki dillilik, bireylerin her iki dilde olan yeterlilik ölçüsüne göre dengeli iki dillilik, baskın iki dillilik, sınırlı iki dillilik olarak; iki dillilik bireyin dilleri edindiği yaşa göre eş zamanlı / ardışık iki dillilik olarak gruplandırılabilir. Bütün bu gruplamanın içinde aile, toplumsal uyum ve eğitim kategorilerinin payını görmek mümkündür. Örneğin; eş zamanlı iki dillilikte birey her iki dili aynı zaman düzleminde edineceğinden dolayı burada aile bilinci daha da ortaya çıkarken sınırlı iki dillilikte tersine bir durum gözlemlenebilmektedir.

1.2. İki Dillilik Sürecinde Türk Alman Etkileşiminin Gelişimi

Devletlerin birbirleriyle olan küreselleşme olgusu özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra daha fazla hız kazanmıştır. Savaşın verdiği tahribat çeşitli devletlerin birbirleriyle olan etkileşimini hızlandırmıştır. Nitekim bu savaş sonunda birçok yönüyle tahribe maruz kalan Almanya, bu tahribatının izlerini kaybettirmek için birçok yönden gelişim serüvenine tutulmuş ve bu serüvende çeşitli milletlerden ihtiyacına göre insan gücünden faydalanmak istemiştir. Uluslararası alanda işgücü faaliyetlerini hareketlendiren Almanya, yüzünü Türkiye'ye de döndürmüştür. Bununla birlikte Almanlar, Türklerle ilk işgücü anlaşmasını 1961 yılında yapmıştır. Türkiye ile Almanya arasında imzalanan işçi göçü anlaşması ileride kendini gösterecek olan göçlerin başlangıcı sayılmış ve birinci veyahut ilk göçmen işçi dönemi denilen dönem kendini göstermiştir (Şahin, 2012). Yapılan ilk göçle beraber geçici, misafir işçi statüsü alan Türkler zamanla bu durumu kalıcı olarak değiştirmek için ailelerini, yakınlarını yanlarına alarak gittikleri bölgelerde nüfuslarını arttırmıştır. Kalıcılık sağlamak isteyen Türkler, Almanların birçok sektöründe rol oynayarak onların ekonomisine katkıda bulunarak kendi imkanlarını iyileştirip daha rahat bir yaşam sürdürmeyi hedeflemişlerdir. Zamanla artan nüfusun ilk kuşağın emekli olmasını sağlamış ilk kuşaktan sonraki ikinci, üçüncü, dördüncü kuşağın iş sektöründe

her boyuttan kendine pay çıkarmıştır. Ortaya çıkan bu durumlarla birlikte Türklerin yaşadıkları bölge gereği Almanlarla olan iletişimlerinde olumlu ve olumsuz yansımalar görülmüştür. Bu yansımaların oluşmasında dil en büyük paya sahip unsurlar arasında yer almıştır. Bu yüzden Almanya'ya göç eden Türkler yaşadıkları bölgede uzun soluklu bir zaman dilimi geçirmek amacıyla o ülkenin dilini bilmeyi, öğrenmeyi istemiştir. Tercihen veya maruz kalınarak öğrendikleri Almancayla birlikte aslında kaçınılmaz bir şekilde o ülkenin kültürünü de yaşayarak öğrenmişlerdir.

Literatüre bakıldığında özellikle iki dillilik olgusunun, Türk ve Alman toplumlarında farklı amaçlarla ele alındığı çalışmalar mevcuttur. Şengül (2020)'ün iki dillilik çalışmasında Türkçe öğretimine vurgu yapması, Yaprak (2013)'ın çalışmasında sosyo-ekonomik etkileri öne çıkarması Yılmaz (2014)'ın Almanya'da yaşayan Türklerin doğrudan sorunlarını ele alması yapılan çalışmalara örnek teşkil etmektedir. Bu çalışmanın da amacı; Türkçe ve Almanca bilen iki dilli bireylerde iki dillilik olgusuyla ortaya çıkan bireysel yansımaları tespit etmektir. Bu yüzden çalışmanın problem cümlesi *"Türk ve Alman toplumunda oluşan iki dillilik sürecinin bireylerde oluşturduğu olumlu ve olumsuz yansımalar nelerdir?"* şeklinde oluşturulmuştur.

2.Yöntem

2.1.Araştırma Deseni

Çalışmada nitel araştırma amacına uygun olarak olgubilim deseni kullanılmıştır. Olgubilim, bireylerin yaşantılar sonucu oluşturduğu bir duruma karşı çeşitli algılarını, tecrübelerini değerlendirmeye yönelik bir yöntemdir (Onat Kocabıyık, 2015). Tanımdan da anlaşılacağı üzere olgubilim yöntemi bireylerin elde ettikleri çeşitli deneyimler sonrası ortaya çıkan algılarını saptamak amacıyla yapıldığı için çalışma, Almanya'da belli bir süre yaşayan katılımcılarla yapılarak iki dillilik olgusunun kendilerinde oluşturduğu etkiler ortaya koyulmuştur.

2.2.Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, amaçlı örneklem yöntemlerinden ölçüt örneklemi kullanılarak belirlenmiştir. Katılımcılar seçilirken çalışmanın amacına uygun olacak şekilde, aynı yaşta olmamalarına dikkat edilerek seçilmiştir. Bu kriter göz önünde bulundurularak çalışmaya Türkçe- Almanca bilen farklı yaştaki 9 katılımcı dahil edilmiştir.

Tablo 1. Araştırmaya katılanlara ilişkin bilgiler

Değişkenler	N	%
Cinsiyet		
Kadın	3	33
Erkek	6	66
Yaş Aralığı		
19-30	3	33
31-40	4	44
41-50	2	22
Eğitim Durumu		
Lise	4	44
Üniversite	5	55
Meslekler		
Esnaf	1	11
Fitness Eğitmeni	1	11
Satış Sorumlusu	1	11
Oyuncu / öğrenci	2	22
Yazılımcı	2	22
Ofis Sorumlusu	1	11
Asansör Fabrikası (Maister)	1	11
Yaşadığı Şehir		
Ankara	1	11
Balıkesir	1	11
İstanbul	2	22
Kocaeli	1	11
Nevşehir	3	33
Sivas	1	11
Anne/Baba Türk Olma Durumu		
Anne Türk Baba Türk	8	88
Anne Alman Baba Alman	-	00
Anne Türk Baba Alman	1	11
Anne Alman Baba Türk	-	00
Almanya'ya Göç Tarihi		
1970-1985	2	22
1985-2000	3	33
2000-2015	3	33
2015-2022	1	11
Almanya'da Yaşadığı Süre		
0-10	3	33
10-20	3	33
20-30	1	11
30-40	1	11
40-50	1	11
Toplam	**9**	**100**

Tablo 1'de yer alan ifadelere göre, çalışma grubunun %33'ü kadın, %66'sı erkek katılımcıdan oluşmaktadır. Yaşa göre dağılımına bakıldığında 19-30 yaş aralığını %33, 31-40 yaş aralığını %44 ve 41-50 yaş aralığında ise %22 katılımcı bulunmaktadır. Aldıkları eğitim durumuna bakıldığında katılımcıların %44'ü lise, %55'i ise üniversite mezunudur. Mesleklere göre dağılımına bakıldığında farklı meslek dalları görülebilmektedir. Esnaf, fitness eğitmeni, satış sorumlusu, oyuncu/öğrenci, ofis sorumlusu, asansör fabrikası (maister) dallarının her birinde %11 katılımcı bulunurken, yazılımcı mesleğini icra eden %22 katılımcı yer almaktadır. Katılımcıların %33'ü Nevşehir'de yaşarken %22'si İstanbul'da yaşamaktadır. Çalışma grubunun anne babanın Türk / Alman olmasına göre dağılımı yapıldığında katılımcıların %88'i hem annesi hem babası Türk'tür. %11'i ise Annesi Türk, babası Almandır. Çalışma grubunun Almanya'ya göç etme tarihine göre dağılımlarına bakıldığında %22'si 1970-1985 yılları arasında, %33'ü 1985-2015 yılları arasında son olarak %11'i ise 2015-2022 yılları arasında göç ettiği görülmüştür. Katılımcıların Almanya'da kalma sürelerinin dağılımına bakıldığında da %33'ü 0-20 yıl arasında kalırken %11'i 20-50 yıl arasında Almanya'da kalmıştır.

2.3.Veri Toplama Aracı

Araştırmada ortaya konulan veriler, araştırmacı tarafından geliştirilmiş olan yarı yapılandırılmış görüşme formundaki açık uçlu sorular kullanılarak katılımcılarla bireysel görüşülerek elde edilmiştir. Yarı yapılandırılmış form, yapılandırılmış forma göre daha esnektir. Yarı yapılandırmış formlarda araştırmacı tarafından önceden hazırlanmış sorular yer almasının yanında katılımcılarla yapılan görüşme sürecinde amaca uygun farklı sorular da sorulabilmektedir (Smith, 2003). Yarı yapılandırılmış görüşme formunda önceden hazırlanmış bir kısım soru ve cevap olmakla beraber bireylerin görüşme esnasında verdiği cevapların farklılığını ve benzerliğini saptamak amacıyla kullanılabilir. (Yıldırım ve Şimşek, 2005). Görüşme formunda bilişsel ve duyuşsal nitelikleri saptayacak şekilde on madde oluşturulmuştur. Görüşme sürecinde katılımcıların gönüllülük esasına dayalı katkıda bulunmasına dikkat edilmiştir. Ayrıca

çalışmada katılımcıların isimleri kullanılmayacağı belirtilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme formundaki soruların yapı ve içerik olarak çalışmanın geçerliliğinden taviz vermemesi için Türkçe eğitimi alanında iki uzmanın da görüşüne başvurularak tekrardan düzenlenmiştir. Katılımcıların cevapları not alınarak, doğrudan aktarılarak çalışmanın geçerliliğinden taviz verilmek istenmemiştir. Elde edilen bu cevaplar doğrultusunda konu ile ilgili analiz yapmak daha da kolaylaşmıştır.

2.4.Verilerin Analizi

Görüşme formundaki soruların kapsam geçerliliği sağlandıktan sonra katılımcılardan veriler elde edilmeye çalışılmıştır. Görüşme sürecinde öznellikten kaçmak, güvenirlilikten taviz vermemek için katılımcıların kendilerini rahat hissedeceği bir ortamın seçilmesine dikkat edilmiş ve süreçte katılımcılardan yanıtlar alınırken herhangi bir müdahale edilmemiştir. Daha sonra elde edilen veriler betimsel analizle analiz edilmeye çalışılmıştır. Betimsel analizde amaç, görüşme ve gözlem gibi araçlarından toplanan verilerin düzenli ve yorum yapılmış bir biçimde çalışmada kendine yer bulmasıdır. Betimsel analizle elde edilen veriler genellikle önceden saptanmış çeşitli temalara göre tasnif edilir ve verilere ilişkin bulgular özetlenerek araştırmacının öznel yorumuyla etkisini gösterir (Kitzinger, 1995; Kvale, 1994). Görüşme formunda oluşturulan maddeler vasıtasıyla her katılımcıdan bireysel olarak cevaplar alınmıştır. Elde edilen bulgular neticesinde "İki Dillilik Sürecinde Dil Becerilerin Önemi", "İki Dilliliğin Türk ve Alman Toplumunda Oluşan Farklı Yansımaları", "Yaş Değişkenine Bağlı Olarak İki Dillilikte Oluşan Yansımalar" şeklinde temalar oluşturulmuştur.

3.Bulgular ve Yorumlar

Türkçe ve Almanca bilen bireylerle görüşüldükten sonra yarı yapılandırılmış görüşme formu yardımıyla sorulan bilişsel ve duyuşsal nitelikteki sorulardan bulgular ortaya çıkarılmıştır. Bu bulgular neticesinde de üç ana temaya ulaşılmıştır. Bunlar sırasıyla; "İki Dillilik Sürecinde Dil Becerilerin Önemi" "İki Dilliliğin Türk ve Alman Toplumunda Oluşan Farklı Yansımaları"

"Yaş Değişkenine Bağlı Olarak İki Dillilikte Oluşan Yansımalar" şeklindedir.

Tema 1: İki Dillilik Sürecinde Dil Becerilerin Önemi

İki dillilik sürecinde bireylerin dili kullanabilme hakimiyeti, dört temel becerinin işlevsel boyutunu bilmekten geçer. İki dillilik sürecinde bu beceriler önem arz etmektedir. Bu süreçte bireylere hangi temel beceriyi kullanırken daha çok sorun yaşadıkları sorulduğunda genel mahiyette farklı dil becerilerde sıkıntı yaşandığı görülmüştür. Bu payın büyük kısmını yazma ve konuşma alırken en az pay ise okuma ve dinleme becerisine düşmüştür: *En çok yazma becerisinde sıkıntı yaşamaktaydım. Çünkü o dönemde sokak dili denilen konuşma ve bir de okul dili diye tabir edilen örgün bir ortam vardı. Etkileşim daha çok benim için sokak olduğu için ve genellikle günlük kalıplar yani ihtiyaca göre konuşma daha çok burada olduğu için konuşma becerisi en rahatken yazma becerisi özen istediği için gramer istediği için zorlanıyordum. Haftada bir defa Türkçe dersi verildiği için de gerekli önem verilmemekteydi (KA1). Yazmada zorlanıyom. Çünkü nasıl yazıldığını biliyom bazen. Bi de bazı kelimeleri bilmiyom ama zor kelimeleri. Bazı kelimeleri anlamıyom görünce. (KA2). Konuşmada bazen sıkıntı yaşıyorum. Bir dilde konuşurken başka dilde o kelimeyi söylüyorum farkında olmadan (KA5). En çok konuşurken sıkıntı çekiyordum. Çünkü çoğu kelimenin nasıl söylendiğini bilmiyordum (KA6). Konuşma. Nedeni ise Türk dil bilgisinin zayıf olması (KA8).* Oluşan bu bulguların arkasında yatan etmenler göz önüne alındığında bireylerin aile, toplumsal uyumları, eğitim gibi durumların bu etkileri ortaya çıkarmada önemli olduğu görülmüştür. Bu becerilerde görülen eksiklik ilerleyen süreçlerde bireylerin iki dilliliği edinme süreçlerinde de çok ileri seviyeye gidememesine engel teşkil etmiştir: *Gramer gibi durumlarda çok az hakimiyetimiz olduğu için biz daha çok sokak dilini biliyorduk. O yüzden orta seviyede değerlendirebilirim (KA1). Orta, bazen dilleri karıştırabiliyorsun (KA6).*

İleri yanıtını veren katılımcılar dahi orta yanıtına yakın olmakla beraber bu söylemi dile getirmiştir: *Bence ileri tabi orta arasında biraz kaldım ama ileri bence. Çünkü iki dili de ana dilim*

gibi kullanabiliyom (KA3). Anlama ve anlatma beceri kategorisinde bakıldığında bireylerin anlatma (konuşma ve yazma) becerilerinde daha çok sorun yaşadığı için bu da onların dilin gramer yapısını çözümlemede sıkıntı yaşadığına, konuşma esnasında farklı kelimeleri farklı şekilde telaffuz etmelerine sebep olmaktadır. Bunun yanında anlama (okuma ve dinleme) becerilerinde çok büyük oranda zorluk yaşanmadığı görülse de dil becerileri bütünleşik bir yapıya sahiptir. Bundan kaynaklı olarak anlatma (konuşma, yazma) becerilerinde görülen zorluk anlama (dinleme, okuma) becerilerine olumsuz yönde bir transfere sebep olabilir.

Tema 2: İki Dilliliğin Türk ve Alman Toplumunda Oluşan Farklı Yansımaları

Çalışmada Türkçe ve Almanca bilen bireylerle görüşme yapıldığı için ana dili olarak Türkçe konuşan bireylerin Almanya'da yaşadıkları bölge gereği farklı bir toplumdaki yansımaları belirtmişlerdir. Bu farklılıkta en temel faktörlerin başında kültür, yaşayış tarzı gibi unsurları verilen yanıtlar doğrultusunda görebilmekteyiz: *Türkiye'ye döndüğüm zaman ikinci dil bilerek döndüğüm için insanlar farklı bakıyorlar. Tabi bu farklılık olumlu yönde bir durum o yüzden iş olanaklarında aslında ayrıcalıklı oldum. Mesela Kapadokya bölgesinde direkt iş buldum işte bu belediyede çalışma vs. hep ondan kaynaklı oldu. Öbür türlü bir dezavantaj oldu mu yok sanırım (KA1).* Katılımcıların farklı bir dil konuştuğunda kendilerini o millettenmiş gibi hissedip hissedilmediği sorulduğunda genel mahiyette böyle bir durumun söz konusu olmadığı görüşü gelmiştir: *Açıkçası insanın hep özünü, kendi kültürünü koruması gerek. O yüzden öyle bir durum söz konusu değildi bizim için. Her ne kadar iyi konuşsak da o dili Türklüğümüz hep vardı yani o bilinci çok şükür hiçbir zaman kaybetmedik (KA1). Almanca konuştuğumda kendimi Alman gibi hissetmiyorum ama Türkçe konuştuğumda hissediyorum (KA2). Türk kültürü. Çünkü o kültüre uygun şekilde büyütüldük. Annem babam da ailemizde Türk kültürünü yaşattılar. Bize Türk kültürü aktarıldı. Ama Almanya'da yaşamaya devam etmek isterdim (KA3).*

Katılımcıların belirttiği bu görüşlerin yanında başka bir katılımcı farklı bir yanıt vermiştir: *Yer yer. Bulunduğunuz ortama bağlı olarak hissedebilirsiniz. Türkiye'de sırf Türkçe konuştuğum için öyle hissediyorum. Alman hissetmem ise Almancadan dolayı değil disiplin, saygı ve insan davranışlarından kaynaklanan bir his olmuştur zaman zaman (KA7).* Katılımcının kısmen bunu yaşadığını belirterek ve bunun Almanların disiplininden kaynaklı olduğunu söylemesi içinde bulunan toplumun yaşayış tarzından ne kadar etkilendiğinin temel göstergesidir.

Farklı bir toplumda yaşayıp o toplumun dilinden farklı olarak gündelik ihtiyaçlarını karşılarken buna verilen tepkilerin çok olumlu yönde olmadığı Almanların Türkçe konuşmalardan çok hoşlanmadığı katılımcıların görüşlerinden çıkarılan diğer bir varsayımdır. Aynı şekilde orada yaşayan Türk bireyler de kendi kültüründen doğan alışkanlıkları sergilediği zaman iki dillilik sürecinde farklı toplumların farklı yansımaları oluşturduğunu görebilmekteyiz. Bunun için katılımcılara farklı dil bilmek; farklı davranışlara sebebiyet veriyor mu sorusu sorulduğunda: *Tabi bunda bulunduğunuz toplum yani kültür siz istemezseniz dahi etki ediyor (KA1). Tabi davranışlar da değişebiliyor. Mesela Türkiye'de cenaze olduğunda yemek vermek zorundasın ve öyle davranmak zorundasın ama Almanya'da öyle değil. Mesela eve biri geldiğinde yemek yiyorsak davet ederim ama Almanya'da yapmam (KA2). Farklı dil bilmekten ziyade bulunduğunuz toplumda farklı kültür, insanlar, illaki farklı davranışlar sergilemenize de sebep olacaktır. Mesela Almanya'da sokak ortasında mendille burnunuzu silmeniz gayet doğal karşılanırken Türkiye'de ayıplanır. Bunun ve benzeri davranışların örneği çoktur (KA7).* Katılımcılar bu yanıtları vererek bu durumu doğrulamıştır.

Tema 3: Yaş Değişkenine Bağlı Olarak İki Dillilikte Oluşan Yansımalar

Çalışmanın amacı doğrultusunda farklı yaş gruplarınca yapılan görüşmelerle elde edilen veriler neticesinde de bu değişkeninin iki dillilik sürecinde etkisi görülmüştür. Nitekim katılımcıların iki dilliliği edinme sürecinde bir kısım katılımcı yaş olgusunun bu süreçte etkili olmadığını şöyle ifade etmiştir: *Sanmıyorum. O*

çevrede yaşadığınız için algınız da açık olduğu için ister istemez maruz kalıyoruz ve öğreniyoruz. O yüzden normal olan her birey öğrenebilir (KA1). Diğer yönden çoğu katılımcı özellikle erken yaşta edinilmeye başlanılan iki dillilik sürecinin daha etkili olacağını ifade etmiştir*: İki dil bilindiği için mesela bir resim farklı şekilde hemen aklına geliyor başka materyallerin de resmi aklıma geliyor. O yüzden bunların hepsi zekâyla ilişkili gençken bunlar daha iyi kavranıyor (KA2). Mesela babam yirmi yıl orda yaşadıktan sonra bitmeden dönüş yaptık ama o yirmi yıl içinde ben de yirmi yıl yaşadım. O yirmi yıl içinde benim doğuştan o dili kullanmaya başlamam ve babamın daha sonra yirmi yaşından itibaren dili kullanması arasında büyük bir fark var. Çünkü ben ana dilim gibi kullanabiliyordum ama babam hâlâ parça parça kelimeleri birleştirerek hani çok zorlanarak kullanıyordu (KA3). Çocuk yaşta daha hızlı öğrenilebilir. Ben küçük yaşta öğrendim. Ama bu çocuklarım daha rahat gözlemlediğim bir şey. Yaşadıkları ülke de önemli ve sürekli o dili kullanmak gerekli (KA5). Daha küçük yaşlarda beş altı dil öğrenme kapasitesine sahip çocuklar yaş ilerledikçe öğrenmeleri biraz daha zorlaşıyor. Kendi adıma konuşacak olursam dil öğrenme yeteneğimden ziyade disiplinimden dolayı birkaç dil öğrenebildim. Bunun dışında zaman ayırmak, emek harcamak gerektiğini düşünüyorum eğer o üstün zekâya sahip değilseniz ya da yeteneğiniz yoksa (KA9).* Çoğu katılımcının belirttiği görüşler çerçevesinde yaşa göre değişken bilhassa bu süreçte önemli etkenlerden biri olarak hemfikir olduğu görülmektedir.

Sonuç

Elde edilen veriler ışığında yapılan çalışmada şu çok rahat görülmüştür ki bireylerin iki dilli olma sürecinde birçok etmen kendini gösterebilmektedir. Çalışmada katılımcılara sorular; aile, toplumsal uyum ve eğitim etmenleri üzerinden sorularak bireylerin bilişsel ve duyuşsal nitelikleri ortaya çıkarılmıştır. Farklı yaş gruplarına sorulan sorular, doğası gereği de farklı cevaplar almayı sağlamıştır. İki dilliliğin dört temel becerideki yansımalarında en çok olumsuz yönde yazma becerisi kendini göstermiştir. Bunun sebebi de bireylerin kontrollü bir ortamda

iki dilliliği edinmemeleri ve özellikle bir öğretim sürecinden geçmemeleri yer alırken her iki dilin alfabe farklılığı en çok etkileyen sebeplerinden biri olduğu görülmüştür. Bireyler bu beceride daha çok sorun yaşadıkları için sadece bu beceriye yönelik çalışmalar da alanyazında görülmüştür. Örneğin; Bayrak ve Üstün (2020), Almanya'da yaşayan Türk çocuklarının yazma becerilerini incelerken alfabeden kaynaklı sorunların çocuklar için temel sorunlardan biri olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında okuma becerisi en düşük oranla bireylerde olumlu yönde yansıma bırakan beceri olmuştur. Çünkü kişiler gündelik hayatta ihtiyaçlarını gidermede bu beceriyle daha fazla karşı karşıya kaldıkları için okuma becerisi diğer becerilere göre daha olumlu görülmüştür. İki dillilik sürecinde her iki toplumda görülen farklı yansımalar çerçevesinde bireylere yöneltilen farklı dil bilmenin farklı davranışlara sebep olur mu sorusu çoğunluk tarafından evet yanıtıyla kabul görülmüştür. Çoğunun hemfikir olduğu yaş değişkenin de etkililiği bu süreçte önem arz etmiştir. Bütün bu yansımalarla beraber bazı bireyler iletişim sürecinde iki dil arasında istenmeden bazı aktarımların olması veya başka dilin gramer yapısını öğrenirken olumsuz bir aktarım olması gibi nadir dezavantaj yaşadıklarını belirtmiştir. Bunun yanında katılımcıların dilin avantaj sağlama konusunda hemfikir olduğu görülmüştür. Bireyler iki dilliliğin toplumda çoğunluk olarak ayrıcalık hissi uyandırdığı yanıtını da vermiştir. Zaman zaman bu ayrıcalık hissinin olumsuz yönde olduğu durumlar da katılımcıların verdiği cevaplarda görünmüştür. Alanyazında Yılmaz (2014)'ın yaptığı çalışmada Almanya'daki Türklerin orada birçok konuda yabancı muamelesi görmesi ve bunu büyük bir dezavantaj olarak görmeleri literatür kapsamında görülmüş benzer bir sonuçtur. Bütün bu süreçle beraber iki dilli bireylerin çoğunluğunda kaynak dil olan ana dilleri Türkçeyi muhafaza etmelerinde, unutma endişesi yaşamamalarında aile, çevre, eş, çocuk, akraba gibi etmenlerin söz sahibi olduğu görülmektedir. Daha önce Türkçe Almanca bilen iki dilli bireylerle yaptığı çalışmayla Ermağan (2021) 'a göre de bu etmenler bireylerin iki dillilik sürecinde etkilendiği temel faktörlerin başında gelmektedir.

Bireylerde daha çok yazma becerisinde görülen olumsuz durumları yok etmenin en temel yöntemlerden biri yaşa bakılmaksızın bir öğretimim gerçekleştirmektir. Bunun için de bireyler kendi imkanları doğrultusunda bulundukları bölgedeki yetkili kuruluşlarla iletişime geçerek bu becerilerinin gelişimi için çeşitli etkinlikler düzenleme noktasında istekte bulunabilirler. Ayrıca Türklerin Almanya'da yaşadıkları bölge gereği farklı kültür unsurlarının etkisiyle bir yabancı statüsüne sokulmamaları için gerekli yasal düzenlemeler yapılarak bunun etkileri en aza indirilebilir.

Kaynakça

Aksan, Doğan (2000). *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim.* TDK Yayınları.

Albayrak, Tuba (2020). *Almanya'da Yaşayan III. Kuşak Türklerde Sık Kullanılan Kod Aktarım Türleri – Bir Söylem Analizi.* Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Bayrak, A. ve Üstün, B. (2020). Almanya'da İki Dilli Yetişen Türk Çocuklarının Türkçe Yazma Becerileri Üzerine Bir Çalışma. ttps://dx.doi.org/10.37583/diyalog.845596. 350-364.

Büşra Süverdem, F. ve Ertek, B. (2020). İki Dillilik ve İki Kültürlülük: Göç, Kimlik ve Aidiyet. *The Journal of International Lingual Social and Educational Sciences,* 6(2), 183-207.

Cummins, J. (2001). Bilingual Children's Mother Tongue. *Sprogforum,* 19, 15-20.

Ergin, M. (1980). *Türk Dil Bilgisi.* Boğaziçi Yayıncılık.

Ermağan, E. (2021). Alanya Örneğinde Almanca-Türkçe İki Dillilik: Ses, Yapı ve Anlambilim Açısından Toplumdilbilimsel Bir İnceleme. Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Haugen, E. (1973). Bilingualism, Language Contact And Immigrant Languages İn The United States, Current Trends İn Linguistics. 505-591.

Henrici, G. & Riemer, C. (2007). *Zweitsprachenerwerbsforschung* (Ed.: Karl-Richard Bausch, Herbert Christ, Hans-Jürgen Krumm). Handbuch Fremdsprachenunt erricht, A.Francke Verlag, Tübingen und Basel.

Karaağaç, G. (2011). Bireysel İki Dillilik ve Toplumsal İki Dillilik. *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi,* 717, 222-228.

Kitzinger, J. (1995). Qualitative Research: Introducing Focus Groups. *Bmj,* 311(7000), 299-302.

Kvale, S. (1994). Interviews: An introduction to qualitative research interviewing. Sage Publications, Inc.

McLaughlin, Barry (1984). *Second-Language Acquisition in Childhood: Preschool Children.*

Onat Kocabıyık, O. (2015). Olgubilim ve Gömülü Kuram: Bazı Özellikler Açısından Karşılaştırma. *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* (6), 1, 55-56.

Oruç, Ş. (2016). Ana Dili, İkinci Dil, İki Dillilik, Yabancı Dil. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,* 45, 279-290.

Smith, M. (2003). *Research methods in accounting. London; Thousand Oaks.* Sage Publications.

Şahin, S. (2012). Almanya'ya Türk Vatandaşlarının Göçünün 51. Yılı Kazanımlar ve Tehditler. *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E- Dergisi,* 1-15.

Şengül, K. (2020). İki Dilli Türk Çocuklarının Türkçe Öğretimiyle İlgili Sorunları. İçinde (Ed.: C. Alyılmaz, O. Er ve İ. Çoban). *Türkçe Eğitiminin Güncel Sorunları.* Ankara: Eğiten Kitap.

Türk Dil Kurumu Sözlükleri (2019). *Güncel Türkçe Sözlük.*

Üstüner, Ahat (2003). Anadille Eğitim ve Türkçe. *Birses,* 21.01.2003.

Yaprak, Ş. (2013). Uluslararası Emek Göçü Bağlamında Almanya'ya Türk İşgücü Göçü ve Sosyo-Ekonomik Etkileri. Kocaeli Üniversitesi.

Yılmaz, M. Y. (2014). İki Dillilik Olgusu ve Almanya'daki Türklerin İki Dilli Eğitim Sorunu. *Turkish Studies,* 9(3), 1641- 1651.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2005). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: 2548-0480 (Print)/(Online) 2602-2567
Sayı/Issue 13 ● Haziran/June 2023
Sayfa/Page: 79-110

Geliş Tarihi / Received: 22.12.2022 *Kabul Tarihi / Accepted:* 02.03.2023

Bilginci, Saliha- Yılmaz, Ahmet (2023). "Gaznelilerde Dini Merasim ve Şenliklerde Hediye". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 13, s. 79-110.

GAZNELİLERDE DİNİ MERASİM VE ŞENLİKLERDE HEDİYE*

GIFTS IN RELIGIOUS CEREMONIES AND FESTIVALS IN THEGHAZNAVIDS

Yüksek Lisans Öğrencisi Saliha BİLGİNCİ[1]
Amasya Üniversitesi
salihabilginci12@gmail.com

Doç. Dr. Ahmet YILMAZ[2]
Amasya Üniversitesi
ahmetyilmaz025@gmail.com

Öz

Tarihsel süreç içerisinde kültür bir milletin mevcudiyetini göstermektedir. Kültürün doğuşunda coğrafyanın yanı sıra örf ve adetler de önemli bir rol oynamaktadır. Bu minval üzere Türk milleti asırlarca dili, töresi ve hukuk anlayışı ile kendisine has milli bir kültür ortaya çıkarmıştır. Türkler, farklı coğrafyalarda muhtelif milletler arasında yaşamalarına rağmen kendi kültürlerini muhafaza etmişlerdir. Bu kültür muhtevasında yer alan hediye adetini de yaygın bir biçimde sürdürmüşlerdir. Türk Devletlerinde hediye kavramı genellikle gönül alma, bağış, yardımlaşma ve dayanışma manalarında kullanılmıştır. Bu amaçla Türkler çeşitli vesilelerle birbirlerine armağanlar vermişlerdir. Hediye, özellikle de devletler arası münasebetlerde mühim bir yer edinmiş ve devletlerin gücünü sembolize etmiştir. Bu mahiyette güçlü Türk Devletlerinden biri olan Gazneliler zamanında da hediye geleneği ön planda tutulmuştur. Bilhassa Gaznelilerin;

* Bu çalışma Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Doç. Dr. Ahmet Yılmaz'ın danışmanlığında Saliha Bilginci tarafından hazırlanan "Gaznelilerde Hediye" isimli yayımlanmamış yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

[1] ORCİD: orcid.org/ 0000-0003-1742-489X
[2] ORCİD: orcid.org/ 0000-0003-3825-2660

Sâmânîler, Karahanlılar, Selçuklular, Abbâsîler, Büveyhîler ile olan ilişkilerinde, dini merasim ve şenlikleriyle beraber birçok alanda hediyeleşme adetine rastlanılmaktadır. Bu çalışmada Türk kültüründe müstesna bir yere sahip olan hediyeleşmenin Gazneliler zamanındaki önemi ile uygulanışına dair örnekler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gazneliler, Gelenek, Hediye, Kültür, Türk.

Abstract

In the historical process, culture shows the existence of a nation. In addition to geography, customs and traditions also play an important role in the emergence of culture.In this respect, the Turkish nation has created a unique national culture with its language, customs and understanding of law for centuries. Although the Turks lived among various nations in different geographies, they preserved their own culture. They have also maintained the ritual of gift within the scope of this culture in a widespread manner. In Turkish states, the concept of the gift was generally used in the meanings of heartwarming, donation, cooperation, and solidarity. For this purpose, Turks gave gifts to each other on various occasions. Gifts have gained an important place, especially in inter-state relations, and symbolize the power of states. In this respect, the tradition of gifts was also prioritized during the time of the Ghaznavids, one of the powerful Turkish states. Especially in the relations of the Ghaznavids with the Sāmānids, Qarakhanids, Seljuks, Abbāsids, and Büveyhids, the tradition of gift-giving is found in many areas along with religious ceremonies and festivities. This study will focus on the importance of gift-giving, which has an extraordinary place in Turkish culture, in the Ghaznavid period, and examples of its practice.

Keywords: Ghaznavids, Tradition, Gift, Culture, Turkish.

Giriş

İnsan ilişkilerinde olumlu roller oynayan hediye kelimesi sevgi veya itibar tabiri olarak karşılıksız verilen armağan manasında kullanılmaktadır. Arapça da rehberlik etmek, iyi yola yöneltmek anlamındaki hidayet kökünden türemiştir. Hediye kavramının ad olarak kazandığı anlam kılavuzluk etmenin özünde mevcut olan yardım ve ihsan ile bağdaşmaktadır. Karşılıklı olarak hediye alıp verme olan hediyeleşme aracılığıyla insanlar aslında bir nevi duygu ve düşüncelerini ifade etmektedir (Şahbaz, 2018:142). Birçok çevrede görülen hediyeleşme geleneğinin yaklaşık olarak

beşeriyet tarihi kadar kadim bir mazisi vardır. Bu bağlamda muasır insan bilimi araştırmalarında, ilkel zümrelerde herhangi bir bedel istenilmeden hediye alınıp verildiğinden söz edilmektedir. Bunun yanı sıra armağan ile toplumsal ilişki kurma, içtimâî saygınlık ve itibar sağlama amaçlı hediye şekillerinden de bahsedilmektedir. Bu nedenle ilk zamanlarda hediyeleşme adetinin sosyal beraberliği temin eden bir gelenek olduğu düşünülmektedir (Bardakoğlu, 1998: 151-152; Yılmaz, 2020: 278).

İslâmiyet'ten önce Türk kültüründe hediyeleşme lütuf, iyilik, bağış, takdir, bahşiş, mükâfat gibi anlamlarda kullanılmıştır. İslâmiyet'ten sonra da kurulan Türk devletlerinde de hediyeleşme geleneği aynı manalarda devam etmiştir (Önal, 2008: 103). Bu bağlamda ilk Müslüman Türk Devletleri'nden olan Gaznelilerde hediye kavramı benzer anlamlarda kullanılmıştır. Gazneli Devleti kuruluş evresini Gazne şehrinde tamamlayıp adını buradan almıştır. Zamanla hâkimiyet sahalarını genişleten Gaznelilerin birçok devletle münasebetleri olmuştur (Merçil, 1989: IX). Misal olarak, Sâmâniler, Karahanlılar, Büveyhîler, Selçuklular ve Abbâsîler ile daha fazla ilişkilerinin olduğu görülmektedir. Gaznelilerin adı geçen bu devletlerin hükümdarları, beyleri ve halife ile çoğu kez karşılıklı olarak hediyeleştikleri bilinmektedir. Dolayısıyla Gazneli tarihine baktığımız da Hilâfet makamıyla, vassal hükümdarlarla, emirlerle ve Türkistan hanlıklarıyla hediyeleştikleri görülmektedir. Bunun yanı sıra hanedan üyelerinin arasında, özel zamanlarda ve birçok kutlamada da hediye geleneğine rastlanılmaktadır (Yılmaz, 2020: 280).

Gazneliler Devleti, Şiî-İsmâilî ve Karmatî fırkalarından bağımsız, temiz bir dini siyaset takip etmeye çalışmışlardır. İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin öğrencilerinin gayretiyle yayılan Hanefî mezhebini desteklemişlerdir (Zeki, 2019: 110). Dönemin kaynaklarında zikredilen bilgilere göre Sultan Mahmûd, Hanefi Fakihi sayılmaktadır. (Akkuş, 2019: 45). Sultan Mahmûd Gazne tahtına oturduğu andan itibaren Abbâsî Hilafetine bağlılık göstermiştir. Sâmânîler'in yıkılmasıyla tam bağımsız olan Sultan Mahmûd Abbâsî halifesinin kendisine gönderdiği hükümdarlık

alâmetlerini kullanmaya başlamıştır. Bundan sonra İslâm dininin, özel manada ise Ehl-i Sünnet fikrinin savunucu ve koruyucusu olmuştur. Abbâsî Devleti'ni tehdit eden Şîî Fâtımîler'e karşı da Bağdat'ın en büyük muhafızı görevini üstlenmiştir (Palabıyık, 2002: 71). Öte taraftan hükümdarlık alâmetlerinden sayılan unvan ve lakaplar, IV. asırda bütün İslâm toplumunda kullanılmaya başlanmıştır. İslâm âleminde unvan tevcih eden makam ise Abbâsî halifeleri olmuştur (Nuhoğlu, 1995: 55). Hilafet alâmeti olarak; yüzük, hırka, asa, tıraz, bayrak, hil'at kullanılmaktadır. Ayrıca namına hutbe okutmak, para kesmek, sancak ve nevbet çalmak da hilafet alâmeti arasında yer almıştır. Bu dini merasim sırasında çoğu kez iki devlet arasında karşılıklı hediyeleşme geleneğinin de mevcudiyeti bilinmektedir (Palabıyık, 2002: 74).

Gazneliler Devleti'nde birçok törende hediye adeti ön planda yer almaktadır. Bu kapsamda Gazneli ülkesinde şenlik merasiminde de hediye geleneği önem arz etmektedir. Birçok şenlik var ki bunlar genellikle zamana, yani takvime göre düzenlenmektedir. Şenlikler çoğu zaman senenin başında ve özel günlerde yapılmaktadır (Baykara, 2000: 875). Gazneli topraklarında şenlikler Kurban ve Ramazan Bayramı gibi dini günlerde de yapılmıştır. Bunun yanında Nevrûz, Mihrigân ve Sede bayramları da Gazne sarayında büyük törenlerle kutlanılmıştır. Bu şenlikler sırasında ise Türk kültüründe önemli bir yer tutan hediye adeti göz ardı edilmemiştir (Nuhoğlu, 1995: 177).

1.Halife ile Olan İlişkilerde Hediye

Abbâsîler Hilafet makamını ele geçirdiğinde, Emevîler'in temsil ettiği "mülk devlet" şeklini kullanmamıştır. Bunun yerine dine dayalı devlet şeklinde gerçek halifelik fikir ve idealini savunmuşlardır. Abbâsî halifeleri, Emevî halifeleri gibi dünyevî işlerle uğraşmışlardır. Ancak etrafa karşı dindar ve zâhid görünmeyi de ihmal etmemişlerdir. Ayrıca Abbâsîler hilafet merkezi olarak Suriye'yi değil de Irak'ı tercih etmişlerdir (Yıldız, 1988: 31-48). Halife İslâm âleminin imamı olduğundan genellikle Müslüman Türk Devletleri Hilâfet makamına bağlılık bildirmişlerdir. İster kılıçlarının kuvvetiyle ya da istila suretiyle

bir yeri aldıklarında mevcudiyetlerini halifeye tasdik etmişlerdir. Halife bunların hükümetlerini onaylar ve kendilerine "emîru'l-umerâ" ile "Sultan" unvanını vermiştir. İşte Gaznelilerde Büveyhîler ve Selçuklular gibi bu kabilden olmuştur. Hutbede Halifeden sonra kendi adlarını söylemişlerdir. Ayrıca bir tarafında Halifenin adını yazarak kendi namlarına para kestirmişlerdir. Öte yandan kendilerine Halife tarafından hâkimiyet alâmetleri gönderilmiştir. Neticede Gazneli Devleti'nin Halifelik makamı ile siyasi münasebetleri söz konusu olmuştur. Bu bağlamda dostluk ilişkilerinin daha da güçlenmesi adına hediye geleneği gözetilmiştir (Palabıyık, 2002: 71).

1.1.Gazneli Mahmûd ile Halife Arasındaki ilişkilerde Hediye

Sultan Mahmûd'un Abbâsîlerle olan münasebetleri 999 yılında başlamaktadır. Bu yılda Gazneliler Horasan bölgesine hâkim olarak Sâmânîlere karşı üstünlük elde etmiştir. Bu tarihten sonra Sultan Mahmûd'un Abbâsi halifesiyle olan ilişkileri güçlenmeye başlamıştır. Gazneli Sultanı Abbâsî Hilafetine mektup göndererek devletinin meşruiyet kazanmasını talep etmiştir. Bu isteği Abbâsî Halifesi tarafından kabul edilerek hâkim olduğu topraklarının kendisine ait olduğu tasdik edilmiştir (Barthold, 1990: 291; Bayur, 1987: 138; Zeki, 2019: 280).

Akabinde Sultan Mahmûd, Abbâsî Halifesinden menşur ve Horasan'ın tacını almıştır. Sultan Mahmûd ise Büveyhîler tarafından hilâfete geçirildiği halde Sâmânîler Devleti tarafından tanınmayan Abbâsî Halifesi adına hutbe okumuştur (İbnü'l Esîr, 1991: IX, 122). Bu devirde Gazneli Mahmûd'un Sâmânîler'den daha çok ihtişam içinde yaşadığı bilinmektedir. Öyle ki "Sultan" unvanı onun zamanında sadece saray muhitinde kullanılmıştır (Barthold, 1990: 290-291). Sultan Mahmûd Hilafet Makamından gelen lakap ve hil'atle Gazne tahtına çıkmıştır. Horasan'ın ileri gelenleri ve devlet ricali onun huzuruna çıkarak bağlılıklarını bildirmişlerdir. Gelen heyetlerin her biri kendi boylarının geleneklerine göre çağrılmıştır. Onlara pek kıymetli hil'atler giydirilmiş ve değerli hediyeler verilmiştir. Bu gelişmelerin

akabinde Gazneli Mahmûd'un saltanatı ile hükmü kesin olmuştur (Mîrhând, 2019: 52; Zeki, 2019: 281).

Gazneliler'in gün geçtikçe güç kazanması ve namının yayılmasına rağmen Sultan Mahmûd mütevazı olmuştur. Her ne olursa olsun Abbâsî Halifesinin takdirini kazanmak istemiştir. Bu doğrultuda Semerkand dönüşünde Halife kendisine övgü dolu bir mektup yollamıştır. Beraberinde kendi elleriyle sardığı sarığı, özel kılıcıyla Sultan Mahmûd'a armağan göndermiştir. Bunların yanında yirmi adet elbise, yirmi tane yerli at ve on adet atı da altın üzengisiyle beraber Sultan Mahmûd'a hediye etmiştir (Zeki, 2019: 283-284). Öte taraftan Sultan Mahmûd ile Abbâsî Halifesinin arası ilk defa Karahanlılar'a ait Semerkand'ın fermanının kendisine vermesini istediği zaman açılmıştır. Halife ise bu talebe karşılık "Bunu yapamam eğer bu işi benim fermanım olmadan yaparsan bütün dünyayı sana karşı ayaklandırırım." demiştir. Sultan Mahmûd bu cevap üzerine devamlı desteklediği Abbâsî Halifesine çok kızmıştır. Halifenin elçisine "Bin fil ile Bağdat'ı yok etmek istediğinde olduğunu" haber etmiştir. Nitekim bir süre sonra Halifeden gelen bir mektup ile Sultan Mahmûd bu hareketinden dolayı mahcup olmuştur (Merçil, 1989: 47).

Sultan Mahmûd ve Abbâsî Halifesi Kâdir Billâh arasında başka bir gerginlik daha cereyan etmiştir. Nîşâbur Valisi Hasenek'in 1024'te Horasan hacılarının başında hacca gidip gelmesiyle gerilim başlamıştır. Hasenek, çöl yolunu güvenli bulmadığından hac dönüş güzergâhını değiştirmiştir. Bağdat üzerinden değil de Fâtımîlerin mıntıkası olan Suriye ve Filistin üzerinden yapmıştır. Bunu fırsat bilen Fâtımî Halifesi ez-Zâhir, Horasan hacılarını karşılamıştır. Ardından da onlara pek kıymetli hediyeler takdim etmiştir. Bu hadiseden sonra Abbâsî Halifesi Hasenek'i Karmatîlikle suçlamıştır. Sultan Mahmûd ise bu suçlamaları kabul etmemiş ve hediyeleri Bağdat'a yollamıştır. Gönderilen armağanlar Kâdir Billâh tarafından yakılmıştır. Bu olayın ardından ikili arasında güvensizlik ortamı oluşmuştur (Zeki, 2019: 283; Merçil, 1989: 47; Kök, 1998: 125-126).

Abbâsi Halifesi Kâdir Billâh ile Sultan Mahmûd arasında şair Firdevsî yüzünden de gerilim yaşanmıştır. Halife Gazneli Sultanına

karşı ünlü şairin tarafını tutmuştur. Bu yüzden Sultan Mahmûd Kâdir Billâh'a yazdığı mektuplarda çok sert ifadeler kullanmıştır. Mektuplarında "Şayet Firdevsî'yi bana yollamasan Bağdat'ı filin ayağının altına koyarım." demiştir. Halife ise buna mukabil "Rahman ve Rahim olan Allah'ın ismiyle, Rabbinin fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi?" ifadesini kullanmıştır (Kazvînî, 2018: 282). Bu dönemde Mısır'daki Fatımî Halifesi el-Hâkim-Biemrillâh'ın uğraşlarıyla propagandalar da görülmüştür. Musul Emîrî Kırvaş, hutbeyi Fatımî Halifesi adına okumuştur. Bu sıralarda Gazneli topraklarında Mısır Halifesiyle haberleşen gizli bir teşkilatın da olduğu tespit edilmiştir. Devrin kaynaklarında tahkikat neticesinde birçok kişinin yakalanıp, idam edildiği zikredilmektedir. Diğer yandan elinde bir mektup ve hediyeler bulunan Mısır Halifesinin elçisi Sultan Mahmûd ile görüşmek istemiştir. Taherti ismindeki bu sefir ayrıca Horasan'da halkı Mısır Halifesine biata çağırmaya koyulmuştur. Bir süre sonra Bâtınî olduğu tespit edilen bu kişi idam edilmiştir. Bu propagandalar Abbâsi Devleti Halifesini çok ürkütmüş, lakin Sultan Mahmûd onu yatıştırmıştır (Merçil, 1987: 73; Barthold, 1990: 151).

Diğer yandan Sultan Mahmûd Bâtınîlerle mücadele etmek için harekete geçmiştir. Bu minval üzere Irak-ı Acem bölgesini tamamıyla onlardan temizlemek üzere yola çıkmıştır. Bu seferde Sultan Mahmûd yanına oğlu Emîr Mesûd'u da almıştır. Irak-ı Acem bölgesinde ele geçirdiği yerleri ona teslim etmiştir. Sultan Mahmûd, önce Rey'e daha sonra İsfahan'a ardından da Bağdat'a yönelmiştir. Bu gelişmeler üzerine Kâdir Billâh endişelenmeye başlamıştır. Sultan Mahmûd'a Horasan ve Gazne'yi terk etmemesini söylemiştir. Sultan Mahmûd, Irak bölgesini büyük oğlu Mesûd'a vermiştir. Küçük oğlu Muhammed'e ise Horasan, Hindistan, Sîstan, Mekrân ve Kâbil mıntıkasını bırakmıştır. Rey şehrine geldiği vakit hastalanmış ve Halifenin emrine bağlı kalarak Gazne'ye dönmüştür. Saltanatı boyunca Ehl-i Sünnet çizgisinden ayrılmayan Sultan Mahmûd, Abbâsîler'in takdirini kazanmıştır. Hilafet Makamının gönderdiği hil'at, unvan, menşur ve hediyelerle hâkimiyet sahasını genişletmiştir (Şebânkâreî, 2021: 43; Zeki, 2019: 285; Gençtürk, 2021: 316).

1.2. Sultan Mesûd ile Halife Arasındaki İlişkilerde Hediye

Tarihi kaynaklarda Sultan Mahmûd vefat ettiği zaman oğlu Mesûd'un İsfahan'da bulunduğu yazılmaktadır. Bu sırada halası Hurre Huttalî kendisine bir mektup göndermiş ve Hâcib-i Bozorg Ali Karîb'in kardeşi Muhammed'i Gazne tahtına geçireceğini haber etmiştir. Bu gelişmeler üzerine Emîr Mesûd, Hulvan ve Bağdat üzerine yürümekten vaz geçmiştir. Akabinde de devletin ileri gelenleriyle son yaşanılan havadisleri istişare etmiştir. Görüşmeler neticesinde İsfahan'ın yönetiminin Kâkûyîler'den Alâüddevle Muhammed'e verilmesine karar verilmiştir. Bu amaç doğrultusunda kendisine bir elçi gönderilmiştir (Merçil, 1989: 52; Gençtürk, 2022: 321-322). Kısa bir süre sonra da Abbâsî Halifesinden bir mektup gelmiştir. Alâüddevle Muhammed'in affedilmesini ve Emîr Mesûd'un naibi olarak İsfahan'ı yönetmesini istemiştir. Halifenin talebine cevap olarak Emîr Mesûd Alâüddevle Muhammed'i naib tayin ettiğini bildirmiştir (Beyhakî, 2019: 13-14; Yılmaz, 2021: 95; Gençtürk, 2022: 321).

Diğer yandan Emîr Mesûd, Alâüddevle Muhammed'e bir menşur ve hil'at göndermiştir. Böylece İsfahan'ın idare problemi çözüme kavuşmuştur. Emîr Mesûd bundan sonra Gazne'ye gitmek için harekete geçmiştir. Nitekim yolda İsfahan halkının isyan ettiği haberini almıştır. Bunun üzerine geri dönüp şehri kuşatmıştır. Ardından da İsfahan'da kuvvetli bir naib bırakarak Rey'e doğru yolla çıkmıştır (Yılmaz, 2021: 96; Gençtürk, 2022: 322). Bu arada Emîr Mesûd, Abbâsî Halifesi Kâdir Billâh'a Gazne'ye gideceğini haber etmiştir. Ayrıca babası devrinde fethedilen yerler ile kendisinin ele geçirdiği Rey, Cibal ve İsfahan'ın kendisine verilmesini istemiştir. Kısa bir süre sonra Kâdir Billâh'ın taziye ve tebrik mektubu Emîr Mesûd'a ulaşmıştır. Bu mektupta Sultan Mahmûd'un veliahtı olması hasebiyle Emîr Mesûd'a icap eden sıfatlar ve unvanların verilmesini teyit etmiştir. Akabinde Rey, Cibal ve İsfahan vilayetlerinden ele geçirdiği yerlerin kendisine verilmesini istemiştir. Bir karışıklık çıkmaması için de hemen Horasan'a gitmeleri gerektiğini bildirmiştir. İstenilen liva, ahit ve lazım gelen şeylerin de elçinin peşi sıra gelmekte olduğunu haber etmiştir (Beyhakî, 2019: 16). Emîr Mesûd Abbâsî Halifesinin gönderdiği bu mektuptan dolayı çok sevinmiştir. Derhal bunun

okunmasını emretmiştir. Ardından ahalinin kendisinin halifenin naibi ve Sultan Mahmûd'un gerçek veliahdı olduğunu bilmelerini istemiştir. Bunun için de Halife Kâdir Billâh'ın gönderdiği mektubun kopyalarının çıkarılmasını söylemiştir. Bunlar İsfahan, Harezm, Cibal, Tarem, Gürgan, Taberistan, Nîşâbur ve Herat'a gönderilmiştir (Beyhakî, 2019: 16-15; Yılmaz, 2021: 97-98). Neticede Halifenin Emîr Mesûd'u veliaht olarak tanıması kardeşiyle girişeceği mücadelede kendisine büyük bir destek olmuştur. Emîr Mesûd bundan sonra nihai hedefi olan Gazne tahtına geçmek için Nîşâbur'a gitmiştir. Bu sırada buraya Abbâsî Halifesinin elçisi de gelmiştir. Halifenin fermanıyla Emîr Mesûd Sultan Mahmûd'tan kalan bütün yerlere sahip olmuştur. Ayrıca kaynaklarda Kâdir Billâh'ın Emîr Mesûd'a çok kıymetli hediyeler de gönderdiği zikredilmektedir (Merçil, 1989: 53).

Diğer yandan Gazne tahtına oturan Sultan Muhammed kardeşi Emîr Mesûd'un üzerine yürümeye karar vermiştir. Lakin Teginâbad denilen yere vardıkları zaman bütün komutanlar ve devletin ileri gelenleri Emîr Mesûd'a tâbi olduklarını bildirmişlerdir. Sultan Muhammed bu durumu kabul etmek zorunda kalmıştır. Böylece Muhammed Sultanlıktan uzaklaştırılmış ve hapsedilmiştir (Merçil, 2014: 112). Sultan Mesûd döneminde Abbâsî Halifesi Kâdir Billâh 1031 tarihinde vefat etmiştir. Yerine veliahtı Ebû Cafer Abdullah el-Kâim Biemrillâh geçmiştir. Yeni Halife bu değişikliğin ardından Bağdat halkının kendisine itaat ettiğini bildirmiştir. Hatta bu haberi her tarafa mektuplar ve elçilerle duyurmuştur. Gazneli Sultanı Mesûd'a ise Ebûbekir Muhammed b. Muhammed es-Süleymani et-Tûsî'yi Abbâsî ülkesine elçi olarak göndermiştir (Merçil, 1989: 59; Yılmaz, 2021: 150).

Sultan Mesûd, bu gelişmeden sonra ne yapılması gerektiğine dair Ebû Nasr Müşkân ile istişarede bulunmuştur. Bu görüşme esnasında Ebû Nasr Müşkân Sultan Mesûd'a birkaç tavsiye etmiştir. İlk olarak Abbâsî elçisi gelene kadar hutbenin eski halife adına okumasını söylemiştir. Ardından elçi geldikten sonra halife için üç gün taziye merasimi tertip etmesini arz etmiştir. Daha sonra hutbelerin yeni halife adına okunmasını öne sürmüştür.

Sultan Mesûd bu önerileri yerinde bulmuş ve herkesten saklamıştır. Nihayet Bağdat'tan gelen Abbâsî elçisinin Şebûrkân'a geldiği bilgisi Sultan Mesûd'a ulaşmıştır. Bunun üzerine Sultan elçiyi büyük bir kalabalıkla karşılamaya gitmiştir (Beyhakî, 2019: 268-269; Yılmaz, 2021: 150-151). Abbâsî elçisi kendisi için hazırlanmış evde bir süre dinlendikten sonra Sultan Mesûd'un huzuruna çıkmıştır. Ardından elçi yanında getirdiği mektubu Gazneli Sultanına takdim etmiştir. Arapça yazılmış olan mektup Farsçaya tercüme edilmiştir. Bu gelişmenin akabinde elçi bir izzet ve ikramla kaldığı eve gönderilmiştir. Ardından da üç gün boyunca halifenin yası tutulmuştur. Daha sonra da devlet ricali ve Abbâsî elçisinin de iştirak ettiği büyük bir merasim tertip edilmiştir. Bu sırada Belh Cuma Mescidi'nde yeni Abbâsî Halifesi el-Kâim Biemrillâh adına hutbe okutulmuştur (Beyhakî, 2019: 273; Merçil, 1989: 58; Yazıcı, 2017: 185; Yılmaz, 2021: 151).

Törenin ardından el-Kâim Biemrillâh tarafından Gazneliler Devleti'ne gönderilen hediyeler Sultan Mesûd'a takdim edilmiştir. Armağanlar içerisinde beş ipek kese içerisinde on bin dinar ve birçok altın, gümüş yer almıştır. Ayrıca Halife şehzadelere ve devletin ileri gelenlerine de hediye göndermiştir. Birkaç gün sonra da yeni Halifeyle birtakım anlaşmalar yapmak üzere elçi huzura çağrılmıştır. Elçiye Bağdat'a gideceği zaman Horasan, Harezm, Zâbulistan, bütün Hint, Sind, Çagâniyan, Hatlan ve Kubâdiyan'ın Sultan Mesûd'a verilmesi gerektiğinin halifeye söylenmesi bildirilmiştir. Bunların yanında Tirmiz, Kusdar, Mekrân, Vâliştan, Keykânân, Rey ve bütün İsfahan'ın, Akabe-i Hulvan, Gurkan ve Taberistan'a kadar olan yerlerin yönetimini istemiştir. Diğer taraftan kendisine danışmadan Halifenin Türkistan Hanlarıyla mektuplaşmamasını ve herhangi bir ihsanda bulunmamasını tebliğ etmiştir (Beyhakî, 2019: 274).

Bunların dışında Sultan Mesûd elçiye; Sîstan'dan Kirmân üzerine oradan da Mekrân güzergâhıyla Umman üzerine yürümek istediğini söylemiştir. Bu taraflara yönelmesinin sebebini de buralardaki Karmatîler'i ortadan kaldırmak olduğunu beyan etmiştir. Bunun için de Halifenin icazet vermesini talep etmiştir. Sultan Mesûd ayrıca hac yollarının güvenliğinin sağlanılmasını da istemiştir. Keza bu konuda Büveyhîlerle muhatap olmak

istemediğini elçiye belirtmiştir (Yılmaz, 2021: 152). Ardından da elçi konaklandığı eve gönderilmiş ve kendisine pek kıymetli hediyeler verilmiştir. Bu armağanlar arasında fakîhlere verilen beş yüz miskallık altın işlemeli bir hil'at pek dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra bir katır, iki at peşinden Halifeye verilecek eşyalar da getirilmiştir. Yine elçiye yüz bin dirhem para ile yirmi adet esvap da verilmiştir. Hâce-i Bozorg ise kendi adına örtüsüyle ve takımıyla bir katır, beş yüz dinar ve on parça esvap hediye etmiştir. Ardından elçi bir müddet ağırlandıktan sonra da 1032 tarihinde Belh'ten Bağdat'a uğurlanmıştır (Beyhakî, 2019; 277).

Beş ay gibi bir süre sonra da Abbâsî Halifesi el-Kâim Biemrillâh Sultan Mesûd'a bir mektup daha yollamıştır. Bu mektupta Büveyhî Sultanı tarafından hac yollarının açıldığı haber edilmiştir. Bu gelişmeden sonra da Halifenin elçisinin yanındakilerle beraber Rey'e geldiği haberi gelmiştir. Ayrıca bunların yanında mühim evrakların ve çok değerli hediyelerin de olduğu bilgisi verilmiştir. Elçi ve maiyetindekiler Rey'de misafir edildikten sonra Nîşâbur'a gitmişlerdir. Buradan da Gazne'ye dönmüşlerdir (Yılmaz, 2021: 155).

2.Karşılama ve Uğurlama Törenlerinde Hediye

Gaznelilerde Sultanların karşılama ve uğurlama merasimlerinde büyük törenler yapılmıştır. Ayrıca elçiler ile kumandanların da geliş gidiş törenlerinde kutlamalar söz konusu olmuştur. Gazneli Devleti bu törenlerin tertip ve düzenine çok önem vermiştir. Halk da merasimlerle yakından alakadar olmuştur (Nuhoğlu, 1995: 171). Kaynaklardaki bilgilere göre Sultan Mahmûd vefat ettiği sırada oğlu Muhammed Horasan'ın başında babasının ölüm haberini alınca maiyetindeki ordusuyla beraber Gazne'ye doğru hareket etmiştir. Gazne şehrine girmeden evvel kendisini Hâcib Ali ve cümle ayan karşılamaya gelmiştir. Törenden sonra lazım gelen her şey yapıldıktan sonra Muhammed Gazne'ye götürülmüştür. Üç gün boyunca babası Sultan Mahmûd'un taziyelerini kabul etmiştir. Daha sonra da Gazne tahtına geçip saltanatının temellerini atmıştır (Şebânkâreî, 2021: 50).

Babasının ölüm haberini alan Emîr Mesûd ise Gazne tahtına geçmek için İsfahan'dan Rey'e doğru yola çıkmıştır. Bunu önceden haber alan Rey ahâlisi Emîr Mesûd'u karşılamak üzere büyük bir şenlik tertip etmişlerdir. Nitekim Emîr vakti olmadığından dolayı şehrin kenarında kurulan bir çadırda konaklamıştır. Emîr Mesûd'un şehrin dışında kaldığını duyan Rey halkı hemen şehirden çıkıp gelmişlerdir. Emîr'e saygıda kusur etmeyip lazım gelen itibarı göstermişlerdir. Emîr Mesûd ise Rey şehrine şenlikleri görmesi için güvenli adamlarını yollamıştır. Şehir sakinleri onları çok iyi bir şekilde ağırlayıp kendilerine armağanlar sunmuşlardır. Bunlar daha sonra gördüklerini Emîr Mesûd'a söylemişlerdir. Emîr bu durumdan çok memnun kalmış ve her kesimden şehir ahâlisine övgüde bulunmuştur (Beyhakî, 2019: 16; Nuhoğlu, 1995: 171).

Emîr Mesûd Nîşâbur'a vardığı zaman bütün şehir halkı onu karşılamaya gelmiştir. Tarihi kayıtlarda şehrin ileri gelenlerinin muazzam bir karşılama töreni düzenledikleri zikredilmektedir. İlk başta ahâli Emîr Mesûd'a dua etmiş ardından hafızlar Kur'an okumaya başlamıştır. Karşılama merasiminin peşi sıra Emîr Mesûd ayanın her birine bağışta bulunmuştur. Akabinde üstadı olan İmam Sâid'e çokça iltifat etmiştir. Emîr daha sonra Bağ-i Şâdyâh'da bulunan Suffe-i Tac'da tahtına oturmuştur. Önce huzura girmek isteyenlere izin vermiştir. Kabul merasimi sırasında hizmetkârlar, görevliler ve birçok süvariler bağlara kadar sıralanmıştır. Bu esnada kadılar, fakihler ve âlimlerde gelmişlerdir. Emîr hepsine övgü ve bolca ihsanlarda bulunmuştur (Beyhakî, 2019: 31). Emîr Herat'a geldiği zaman Hâcib Ali her gün kendisine devlet büyüklerinden bir grup yollamıştır. Sonunda o da Emîr Mesûd'un huzuruna çıkmıştır. Kaynaklarda Hâcib Ali'nin Emîr'in tahtının önüne bir inci gerdanlık ve etrafa bin altın dinar verdiği zikredilmektedir. Bunun yanında Herat'ta pek gösterişli bir karşılama töreni yapıldığı da yazılmaktadır. Öyle ki Emîr Mesûd'un sol tarafında Horasan Emîr'i Hâcib Gazi oturmuştur. Harezm Emîr'i Altuntaş ise sağ tarafında durmuştur. Emîr Mesûd'un amcası Emîr Yusuf ise tahtın hemen dibinde oturmuştur. Öte yandan devlet ricalinin her biri kendilerine ayrılmış yerlerde oturmuşlardır. Askerler de hazır olda saf

tutmuşlardır (Şebânkâreî, 2021: 54). Elçiler Emîr Mesûd'un huzuruna gelerek Sultan Muhammed'in tutuklandığını söylemişlerdir. Daha sonra onu Gazneli tahtına oturtan devlet büyüklerinin de pişmanlıklarını belirtmişlerdir. Emîr Mesûd kendisine bu müjdeli haberi getiren elçilere bolca armağanlar vermiştir (Yılmaz, 2021: 103). Emîr Mesûd nihayet 1031 yılının haziran ayında Gaznelilerin merkezi olan Gazne şehrine ulaşmıştır. Karşılama töreni hasebiyle Gazne'nin her tarafı süslenmiştir. Ayrıca gece ve gündüz demeden şenlikler yapılmıştır. Gazne'ye varan Emîri, devletin ileri gelenleri ve halk büyük bir coşku ile karşılamıştır. Ertesi günde büyük bir kabul merasimi düzenlenmiştir. Her kesimden şehir ahâlisi Sultan Mesûd'un huzuruna çıkmıştır. Ardından devlet ricali ve Sultanın maiyetinde bulunanlar etrafa bolca paralar saçmışlardır. Akabinde şairler bu günün şanına yakışır şiirler söylemişlerdir. Sultan Mesûd daha sonra atalarının türbelerini ziyaret etmiştir (Beyhakî, 2019: 239; Merçil, 1989: 57; Yılmaz, 2021: 142).

Gazneliler Devleti'nde hükümdarların haricinde idarede görev alanlar içinde karşılama töreni yapılmıştır. Misal olarak Sultan Mesûd, Çagânîyân valisi Belh'e geldiği vakit onun için büyük bir karşılama töreni hazırlamıştır. Merasimin ardından görevliler valiyi bir köşke yerleştirmiş ve ona güzel yemekler ikram etmişlerdir. Vali ertesi günde Sultan Mesûd'un huzuruna kabul edilmiştir. Sultan ona iltifatta bulunmuş sonra vali tekrar köşküne dönmüştür. Ebû Ali-yi Resuldâr ise Sultan Mesûd'un emriyle valiye çok kıymetli hediyeler götürmüştür. Bu arada valinin de getirdiği armağanlar Sultan Mesûd'a sunulmuştur. Bu hediyeler içerisinde değerli atlar, Türk köleleri, doğan ve parslar yer almıştır. Ayrıca hediyeler arasında Çagânîyân'da yapılan pek çok eşya da bulunmuştur. Birkaç gün sonra da büyük bir ziyafet verilip valiye, valilere özel çok ihtişamlı bir hil'at giydirilmiştir. Bundan başka kendisine pek kıymetli hediyelerin de verildiği bilinmektedir (Beyhakî, 2019: 459-460).

Gazneliler, vezirler, kumandanlar ve elçiler için de bir karşılama töreni hazırlamıştır. Örneğin Ahmed Abd al-Samad vezirliğe tayin için Harezm'den çağrıldığı vakit Nîşâbur'a doğru

yola çıkmıştır. Bunu haber alan Sultan Mesûd herkesin gidip onu karşılamasını emretmiştir (Nuhoğlu, 1995: 173). Aynı vezir 1034 tarihinde Hatlan, Tohâristan ve civarında büyük zaferler elde etmiştir. Bu gelişmeler üzerine Sultan Mesûd yine kendisi için bir karşılama töreni düzenlemiştir. Hâcib-i Bozorg Sultanın huzuruna çıktığı zaman herkesin önünde fazlasıyla iltifat görmüştür. Sultan Mesûd daha sonra onunla hususi olarak görüşmüş ve kendisine bolca ihsanlarda bulunmuştur (Beyhakî, 2019: 407; Nuhoğlu, 1995: 173). Gazneliler, Halifelik makamının, Türkistan Hanlarının, Selçuklu ve Vassal Devletleri'nin elçileri için de karşılama töreni yapmıştır. Kaynaklarda zikredilen malumatlara göre Türkistan Hanlarının elçileri daha gösterişli bir şekilde karşılanmıştır. Bunun dışındakilerin karşılanma törenleri pek parlak olmamıştır. Hatta bu elçilerin karşılama merasimlerine kadılar, ulema gibi kimseler de katılmamıştır (Nuhoğlu, 1995: 174). Târîh-i Beyhakî'de Gazneliler Devleti'ne gelen Hilafet makamının elçisinin karşılanma töreni hakkında bazı bilgiler verilmektedir. Abbâsî Elçisi Gazne topraklarına yaklaştığı vakit Arapçaya hâkim olan nedim Bû'l-Hasan-i Kerecî ve nedim Muzaffer-i Hâkimî onu karşılamak için hazırlanmışlardır. Bunlar yanlarında on serheng ve bin süvari ile ilerleyip Hilafet makamının elçisini karşılamışlardır. Elçi 1031 tarihinde pek gösterişli bir merasim ile Gazne ülkesine giriş yapmıştır. Daha sonra kendisi için süslenilmiş bir eve yerleştirilmiştir. Ardı sıra kendisine birçok yemek yapılmış ve armağanlar takdim edilmiştir (Beyhakî, 2019: 269-270).

Gazneliler Devleti'nde Sultanların av ve benzeri nedenlerle şehre dönüşlerinde de karşılama töreni yapılmaktadır. Bu merasimler genelde fazla debdebeli olmamaktadır. Karşılamalara çoğu kez askeri ve mülki erkân katılmıştır. Devlet erkânı önce şehre giren Sultana saygılarını sunmuşlardır. Sonra hükümdarın izni ile tekrar atlarına binerek protokol içerisinde saraya doğru yol almışlardır (Nuhoğlu, 1995: 173). Gazneliler Devleti'nde uğurlama törenleri de dikkat çekmektedir. Sultan Mesûd vezir el-Meymendî'nin tavsiyesiyle Ahmed Yınaltegin'i Hindistan sipehsâlârı olarak atamıştır. Göreve başlamadan önce Sultan Mesûd'un fermanıyla kendisine pek görkemli bir hil'at giydirilmiştir. Ardında da Ahmet Yınaltegin'e pek çok değerli eşya

armağan edilmiştir (Yılmaz, 2021: 148; Yılmaz, 2021b: 10). Birkaç gün sonra da Ahmed Yınaltegin'in Hindistan'a uğurlanma töreni yapılmıştır. İlk önce çok iyi silahlarla teçhiz edilmiş serhengler merasim alanından geçmiştir. Akabinde kendisiyle beraber gidecek olan birçok kişiden oluşan bir birlik ile maiyetine verilmiş yüz kadar saltanat kölesi geçiş yapmıştır. Bunları üç saray serhengiyle üç aslanlı ve üç mızraklı sancak taşıyan sancaktar takip etmiştir. Son olarak da Ahmed Yınaltegin'e özgü sancağı taşıyanlar, yetmiş beş köle ve birçok deve tören yerinden geçmişlerdir (Beyhakî, 2019: 253; Yılmaz, 2021b: 11).

Yine Sultan Mesûd döneminde Irak sipehsalarlığına tayin edilen Tâş-i Ferrâş için de uğurlama töreni yapılmıştır. İlk önce Sultan Mesûd'un emriyle yeni komutana pek gösterişli bir hil'at hazırlanmıştır. Bundan başka bir altın kemer, iki dallı külâh ve üç dişi fil de tedarik edilmiştir. Ayrıca yirmi köle, on kat hususi esvap, davullar, bayrak ve lazım olan eşyalar da düzenlenmiştir. Uğurlama töreninin ardından da Tâş-i Ferrâş ordusuyla beraber atandığı bölgeye intikal etmiştir (Beyhakî, 2019: 249; Yılmaz, 2021: 146). Dönemin kaynaklarında Sultan Mesûd'un Dandanakan yenilgisinin ardından Gazne şehrine acınacak bir şekilde girdiği zikredilmektedir. Hatta bütün hâkimiyet sembollerini cenk meydanında bıraktığı için şehre uzak bir yerde konaklandığı bilinmektedir. Ancak Gazne Kutvalî Ebû Ali ve Sultanın yakın akrabaları gerekli eşyaları gönderdikten sonra Sultan Mesûd şehre girmiştir. Nitekim Gazne'ye girdiğinde herhangi bir karşılama töreni yapılmamıştır. Öyle ki davullar çalınmamış ve Kur'an okutulmamıştır (Nuhoğlu, 1995: 172-173). Sultan Mesûd'un öldürülmesinden sonra kardeşi Muhammed ikinci kez Gazne tahtına çıkarılmıştır. Bunun üzerine Şehzâde Mevdûd maiyetindeki askerleriyle beraber Gazne'ye gelmiştir. Şehir halkı onu büyük bir coşkuyla karşılayıp, bağlılıklarını bildirmişlerdir. Ardından da başsağlığı dilemişlerdir. Diğer Gazneli Sultanlarının dönemlerinde gerçekleşen karşılama törenleri hakkında kaynaklarda pek fazla bilgi bulunmamaktadır (Merçil, 1989: 79; Yılmaz, 2021: 183).

3. Bayram Kutlamaları

Kâşgarlı Mahmud'a göre bayram sözcüğünün aslı Farsça *bezrem, bezrâm* olup "sevinç ve eğlence günü" manasına gelmektedir. Kâşgarlı'nın ifadesine göre *beyrem, bayram* telaffuzu Oğuzlar tarafından kullanılmaktadır (Erdem, 1992: 257-259). Diğer yandan Arapça'da ise bayram kelimesi *ıyd* ile karşılanmaktadır. Bu sözcük ayrıca Farsçaya da geçmektedir. Bunun yanında Farsça'da aynı manaya gelebilecek *çeşn* sözcüğü de daha çok "şenlik" anlamını taşımaktadır. Bunların yanı sıra Târîh-i Beyhakî'de dini bayramlar için "ıyd", Nevrûz ve Mihrigân için ise "çeşn" tâbiri kullanılmaktadır (Piyadeoğlu, 2010: 1412-1413).

Tarihi kayıtlarda, İslâmiyet öncesi Türkler de birçok bayramın mevcut olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. Bu malumatlar arasında Hunlar'ın her yılın başında hükümdarın liderliğinde yer ve gök tanrılarına kurban kestikleri yer almaktadır. Bunun yanında beşinci ayda da Ötüken'e yakın bir mesafede yine kurban kestikleri bilgisine de değinilmektedir. Hunlar'ın devamı niteliğindeki Göktürler'de de beşinci ayın ilk yarısında aynı dini törenlerin yapıldığı bilinmektedir. Çin kaynaklarından ise Göktürk büyüklerinin atalarının Ötüken'den çıktığına inandıkları mağaraya giderek takdis merasimi yaptıkları öğrenilmektedir. Ayrıca *Dede Korkut Kitabı*'nda Bayındır Han'ın yıllık toyları da birer özel bayram olarak görülmektedir (Erdem, 1992: 257-259). Hunlar ve Göktürkler'den sonra Uygurlar zamanında da bayram kutlamalarının canlılığını koruduğu bilinmektedir. Uygurlar'dan beş grup bir araya gelerek, Çin'in kuzeyinde pek görkemli bir tören yapmışlardır. Onlar tertip edilen merasimde evvel "Gök Tanrı"ya kurban sunmuşlardır. Akabinde de şarkılar söyleyip hep birlikte eğlenmişlerdir (Koca, 2002: 79). Türklerde bayram kutlamaları İslâmiyeti kabul ettikten sonra da devam etmektedir. Bu bağlamda ilk Müslüman Türk Devletlerinden olan Gaznelilerde de bayram kutlamaları yapılmaktadır. Bu bayramlar; Nevrûz, Mihrigân ve Sede diye sıralanmaktadır (Piyadeoğlu, 2010: 1413-1414). Gazneliler Devleti'nde de adı geçen bu üç bayramın yanı sıra Ramazan ve Kurban Bayramları için de Gazne sarayında törenler tertip edilmiştir. Tabi bu bayram merasimleri sırasında

Türk kültüründe önemli bir yer arz eden hediye adeti de ihmal edilmemiştir (Nuhoğlu, 1995: 177).

3.1.Ramazan Bayramı'nda Hediye

İslâm âleminde Ramazan ve Kurban olmak üzere iki dini bayram kutlanılmaktadır. Arapça'da *îdü'l-fıtr ve îdü'l-adhâ* şeklinde isimlendirilen her iki bayramda hicretin ikinci yılından itibaren kutlanmaya başlanmıştır (Bayraktar, 1992: 259-261). Gazneliler Devleti'de bu iki dini bayramı büyük bir coşkuyla kutlamıştır. Dönemin kaynaklarında Gazneli Sultanın bayram günü büyük bir salonda tahta oturduğu zikredilmektedir. Ardından da Sultanın bayram kutlamalarını kabul ettiği ve topluca bayram namazının kıllındığı bilgisine yer verilmektedir. (Nuhoğlu, 1995: 177). Kaynaklarda daha sonra Sultan, devlet erkânı, Şehzadeler ve diğer sınıflara mensup kişilerin sarayda toplandıkları zikredilmektedir. Ardından bunların kendileri için hazırlanan sofralara oturduğu yemek yedikleri ve şarap içtikleri kaydedilmektedir. Öte taraftan şairlerin şiir söylediği, müzisyenlerin de sanatlarını icra ettiği kaleme alınmıştır (Piyadeoğlu, 2010: 1413). Gazne sarayında pek ihtişamlı bir şekilde düzenlenen bayram kutlamalarına bazen Hanlar ve vassal devletler de iştirak etmiştir. Ayrıca elçiler de sarayda olduğu sürece kutlamalara eşlik etmişlerdir. Bu amaçla devletin gücünü elçilere göstermek maksadıyla Gazneli ordusu resmi geçit töreni yapmıştır (Nuhoğlu, 1995: 178).

Târîhî Beyhakî'de Sultan Mesûd devrindeki Ramazan kutlamaları hakkında önemli bilgiler verilmektedir. 1030 yılının Ramazan ayının ortasında Sultan Mesûd Nîşâbur'dan hareket ederek Herat'a doğru yol almıştır. Nihayet bu ayın çıkmasına iki gün kala Herat'a varmıştır. Burada Köşk-i Mübârek'e inmiş ve Ramazan Bayramı'nı hiçbir Sultana nasip olmayan bir surette kutlamıştır. İlk önce yeni yapılan Bağ-i Adnânî'de Sultan Mesûd için muazzam bir sofra kurulmuştur. Bunun yanında kumandanlar ve askerlere de özel sofralar hazırlanmıştır. Bu büyük kutlamaya iştirak eden şairler de şiirler okumuşlardır. Daha sonra kendileri Sultan Mesûd'tan bol lütuf ve ihsan görmüşlerdir (Beyhakî, 2019: 41-42). Sultan Mesûd, 1031 yılının Receb ayının sonlarına doğru

Gazne'deki işlerini tamamlamak üzere Mahmûdiye Köşkü'ne gitmiştir. Gazneli Sultanı Ramazan ayını burada karşılamıştır. Bu mübarek ay vesilesiyle de hazineden bir milyon dirhem tahsis etmiştir. Bunu ise Gazne ve çevresinde bulunan fakirlere yardım ve bağış olarak vermiştir. Ayrıca mescitlerin onarımı içinde harekete geçmiştir. Ülkenin her tarafına mektuplar yollayıp gereğinin yapılmasını emretmiştir. Bu ayda âlimlere ve ahaliden fakir olan pek çok kimseye de maaş bağlamıştır (Yılmaz, 2021: 148).

Gazneli Sultanı Mesûd 1037 tarihinde ise Büst'ten ayrılarak Gazne tarafına doğru yola çıkmıştır. Oraya vardığında Bâğ-i Mâhmûdî'ye gelmiş ve bir vakit şarap ile eğlenceyle meşgul olmuştur. Sultan Ramazan Bayramı'nın ilk gününü burada karşılamıştır (Yılmaz, 2021: 325). Sultan Mesûd bir hafta önceden bugün için hazırlıkların yapılmasını ve resmi geçit hazırlamasını emretmiştir. Öyle ki ordu mükemmel bir şekilde hazırlanmış bu zamana kadar böyle bir resmi geçit görülmemiştir. Orduda çok fazla süvari yer almış hatta Deşt-i Şâbahâr süvarilerle dolmuştur. Sultan Mesûd yeni sarayın ahşaptan yapılmış tahtın üzerine oturmuştur. Bunun sebebi ise dönemin kaynaklarında daha altın tahtın yapılmadığı diye zikredilmektedir. Daha sonra huzura kabulün ardından bayram namazı kılınmış ve şenlikler düzenlenmiştir. Kutlamalarda şairler ve mutripler de yer almış ve Sultan Mesûd tarafından kendilerine armağanlar verilmiştir (Beyhakî, 2019: 489).

Sultan Mesûd, kaynaklarda cömert ve eli açık bir hükümdar diye tasvir edilmiştir. Bu kapsamda etrafındaki insanlara özellikle de âlimlere, şairlere çokça ihsanlarda bulunmuştur. Öylesine eli bolmuş ki misal olarak kendisine güzel bir hikâye anlatan yaşlı bir adama dahi bağışta bulunmuştur (Yılmaz, 2021: 329). Aynı cömertliğini Ramazan ayında da göstermiş ve bu ayda çokça sadaka verip fakirlere yardımda bulunmuştur. Hatta bir defasında Ramazan ayında fakir olan birçok kimseye bir milyon dirhem gümüş para dağıtmıştır (Merçil, 1989: 77).

3.2.Kurban Bayramı'nda Hediye

Kurban genellikle bütün dinlerin ana temalarından birini teşkil etmektedir. Türkçede kurban sözcüğü yalın olarak kullanıldığında ibadet maksadıyla kesilen hayvanı ifade etmektedir (Güç, 2002: 433-434). Kurban mevzusu, insan ve hayvanların kurban edildiği kansız ve kanlı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Türklerde kansız kurban örneği Yakutlar'da görülmektedir. Örneğin güneşin doğduğu doğu bölgelerinde at sürülerini başıboş bırakarak onları Yaratıcı Gök'e hediye etmişlerdir (Özen, 2020: 53). Diğer yandan kutsal ruhlara ise genellikle mukaddes değer taşıyan atı kurban etmişlerdir (Özen, 2020: 53; Toraman, 2022: 685). Kaynaklarda Kurban Bayramı, Hicrî yılın sonlarına doğru 10 Zilhicce tarihinde, insanların Allah rızası için kurban kestikleri bayram olarak zikredilmektedir. İslamiyet'te bu bayramın etkisi ve önemi Ramazan Bayramı'ndan daha fazla olmaktadır. Bu nispetle Kurban Bayramı, "Büyük Bayram" diye de adlandırılmıştır. Kurban Bayramı sabahı topluca bayram namazı kılınmıştır. Ardından da kesilen kurban etleri ihtiyaç sahiplerine dağıtılarak, onların sevinmeleri sağlanmıştır (Baykara, 2000: 880). Bütün Müslüman Türk Devletleri'nde kutlanılan Kurban Bayramı Gazneliler Devleti'nde de büyük törenlerle kutlanılmıştır. İslâm âleminin hac günü de Kurban Bayramı'na denk gelen 10 Zilhicce tarihidir. Sultan Mahmûd, gönlünde hep hac arzusu taşımıştır. Öyle ki Horasan'dan Mekke'ye giden hac kafilelerinin yol güvenliğini temin etmiştir (Zeki, 2019: 89-90). Sultan Mesûd döneminde Halife el-Kâdir Billâh'ın vefat etmesinden sonra hutbe el-Kâim bi-Emrillâh adına okunmuştur. Ardından Zilhicce'nin onu pazar günü Kurban Bayramı töreni yapılmıştır. Tertip edilen bayram merasimi pek muhteşem ve görkemli bir şekilde olmuştur. Bayramlarda çoğu kez de karşılıklı hediyeler alınıp verilmiştir (Beyhakî, 2019: 269).

Sultan Mesûd zamanında 9 Zilhicce Pazartesi günü Kurban Bayramı kutlanılmıştır. Gazneli Sultanı Deşt-i Şâbahâr üzerindeki meydanın yukarısında yer alan çardağa gelmiştir. Burada kurban merasimi başlamış ve ihtiyaç sahiplerine kurban eti bağışlanmıştır. Ardından da Sultan Mesûd, çardaktan indikten sonra büyük bir sofra kurulmuştur. Bütün devlet erkânı da sofraya

oturmuş yemek yiyip şarap içildikten sonra da herkes dağılmıştır (Beyhakî, 2019: 468). Dönemin kaynaklarında 1039 tarihinde Sultan Mesûd devrinde kutlanan Kurban Bayramı hakkında da bilgi bulunmaktadır. İlk olarak ordu tarafından çok büyük bir resmi geçit yapılmıştır. Orada yıllarca yaşayan yaşlılar bu merasimin bir mislini görmediklerini söylemişlerdir. Törenden sonra da sofralar kurulmuş ve şaraplar içilmiş, fakirlere bağışlar yapılmıştır (Beyhakî, 2019: 556).

3.3.Nevrûz Bayramı'nda Hediye

Türkler, İslâmiyet öncesinde Nevrûz Bayramı'nı "Yeni gün", "Bahar bayramı", "Ergenekon bayramı" gibi adlarla yad etmişlerdir. Daha sonraki asırlarda Farsça bir sözcük olan "Nevrûz" kelimesi bu bayramın ismi olarak kullanmaya başlanmıştır. Birçok mevzuda olduğu gibi bu konuda da isim değişikliği söz konusu olmuştur. Örneğin Türk milleti XIII. yüzyılla kadar Peygamber sözü yerine *yalvaç* kelimesini kullanmışlardır. Sonraki tarihi süreçte ise Türkler, Arapça'dan *Resul-Nebi*, Farsça'dan *Peygamber* kelimesini almışlardır. Günümüzde ne yazık ki Nevrûzun Türklere Farslardan geçtiği ileri sürülmektedir. Oysa birçok ülkenin kaynaklarından da anlaşılacağı üzere Nevrûz Türklerden alınmaktadır (Mustafayev, 2013: 61). Tarihte en eski bayramlardan biri olarak bilinen Nevrûz Bayramı 21-22 Mart tarihlerinde kutlanılmaktadır. Bu bayram, başta Türklerin ata yurdu olarak bilinen Yenisey-Orhun'dan Altaylara ulaşmaktadır. Buradan da Hun Türkleri aracılığıyla Avrupa'ya, Macaristan'a ve Balkanlar'a kadar gitmektedir. Ayrıca Nevrûz 800'lü yıllardan itibaren de Hazarın güneyinden Anadolu'ya taşınmıştır. Daha sonra da çoğu kişinin katılımıyla geniş bir coğrafyada kutlanan bir bayram halini almıştır (Kapağan, 2019: 48). Türk tarihinde takvime, zamana bağlı eğlencelerin ve şenliklerin arasında en mühimi *Sultan Nevrûz* kutlamaları olmuştur. Nevrûz, on iki hayvanlı Türk takviminin, Çin'in etkisinden kurtulup, Ön Asya'ya yönelmesinin göstergesidir. Önceleri ocak ayı sonlarına denk gelen yılbaşı, gece ile gündüzün eşit olduğu güne getirilmiştir (Baykara, 2000: 876). Türkler tarafından büyük bir coşkuyla kutlanan Nevrûz Bayramı'nın kökeni çok eskilere dayanmaktadır. Türkler için yeniden var olma, asıl coğrafyalarına çıkma günüdür.

Bu bağlamda Nevrûz Türklerin Ergenekon'dan çıkışında barış ve dirilme anlamlarını sembolize etmektedir. Bunun yanında Nevrûz sert kışı geride bırakıp bereket ve bolluğun gelişi olarak da ifade edilmektedir (Kapağan, 2019: 49). Diğer taraftan Türk kültüründe ve farklı coğrafyalarda kutlanılan Nevruz Bayramı'nın değişmeyen tek öğesi ateş olmuştur. Bu kapsamda tabiatın uyanışı bir nevi ateş yakılarak kutlanmıştır (Kapağan, 2019: 52). Eski Türklerde ateşin üzerinden atlamak ile de arındırma adeti ortaya çıkmıştır (Toraman, 2022: 16-17). Bu gelenek Orta Asya'da kurulan Türk devletlerinin hemen hepsinde var olmaktadır. Daha sonra bu adet Orta Asya Türk topluluklarında muhafaza edilerek günümüze kadar ulaşmıştır. Ateş üzerinden atlamak sadece Nevrûz Bayramı'nda değil düğün törenlerinde de icra edilmiştir. Bu bağlamda Gelin kemik ateşi üzerinden atlayıp çevresinde dönerek bu geleneği yerine getirmiştir (Koca, 2002: 87).

En kadim Türk bayramı olan Nevrûz, Doğu geleneklerinin bir devamı olarak yaşamıştır. Çin kaynaklarında yer alan malumatlara göre Hunlar 21 Mart'ta bahar şenlikleri yapmışlardır. Eldeki bilgilerden hareketle bugün Nevrûz kutlamalarındaki adetlerin o dönemde de mevcut olduğu gözlenmektedir. Aynı geleneklerin Hunlar'ın ardından Uygurlar'da da olduğu tespit edilmiştir. Türkler İslâmiyeti kabul ettikten sonra hicri takvimi kabul etmişlerdir. Buna rağmen Selçuklu hükümdarı Melikşah, Ömer Hayyâm'a bir takvim hazırlatmıştır. Bu takvimin başlangıcı da 21 Mart olarak görülmektedir. Nizâmü'l-Mülk, Siyâset-Nâme adlı eserinde Nevrûz'un yılbaşı olduğunu zikretmektedir. Ayrıca eserinde Türklerin geniş bir şekilde Nevrûz Bayramı'nı kutladığını aktarmaktadır (Mustafayev, 2013: 61).

Dolayısıyla dönemin kaynaklarında zikredilen bilgilere göre eski İran kültüründe Nevrûz Bayramı geleneği bulunmamaktadır. İlk defa 1020 yıllarında Gazneli hükümdarı Sultan Mahmûd'un Firdevsî'ye yazdırdığı *Şehnâme*'de görülmektedir. Neticede Nevrûz adeti, Türk medeniyetinden kültür intikali sırasında İran kültürüne geçmiştir. 999 yılından 1925 tarihine gelinceye kadar İran coğrafyasına hâkim olan devletlerin hepsi Türk devletleridir. Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular, Karakoyunlu ve Akkoyunlu

gibi devletler Türk'tür. Yine Safevî, Afşar, Kaçar devlet ve hanedanları birer Türk devleti ile Türk hanedanıdır. Sonuç olarak bu Türk devletleri Nevrûz geleneğini İran coğrafyasında yaşatıp yaymışlardır (Kafkasyalı, 2005: 150). Tarihi süreçte Nevrûz Bayramı Gazneliler zamanında da hiç aksatılmadan devam ettirilmiştir. Hatta kutlamaların önemi Gazneli Devleti tarafından çok mühim görülmüştür. Öyle ki bazı devlet işleri ve ordunun harekâtı tertip edilen bayram kutlamalarına göre planlanmıştır. En kritik günlerinde Selçuklularla mücadele ederken bile kutlamaları ihmal etmemişlerdir (Piyadeoğlu, 2010: 1415). Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Gazneliler Nevrûz kutlamalarında resmi kabul tertip etmiştir. Sultan kabul merasiminin yapıldığı günün sabahında tahtına oturmuştur. Akabinde de şehzadeler, evliya ve haşem huzura girip saçılar saçmışlardır. Sonra da huzurdan ayrılıp sarayın içinde başka bir salonda oturmuşlardır. Bunların ardından da vassal hükümdarlar vekilleri ve idareden pek çok kişi Sultana hediye arz etmişlerdir (Nuhoğlu, 1995: 178). Nevrûz Bayramı kutlamaları esnasında hükümdara armağan sunulması adetten ziyade bir zorunluluk halini almıştır. En gözde hediyeler arasında Arap atları, cins develer ve kıymetli savaş aletleri dikkat çekmektedir. Diğer yandan armağanlar Gazneli Sultanına sunulduktan sonra yemek faslına geçilmiştir. Ardından da Şairler şiir söylemiş ve müzisyenlerin çaldığı müzikler eşliğinde büyük şenlikler düzenlenmiştir (Piyadeoğlu, 2010: 1416).

Târîh-i Beyhakî'de zikredilen bilgilere göre Sultan Mesûd zamanında Nevrûz Bayramı'nda hediye adeti ön planda tutulmaktadır. Gazneli Sultanı, Kâkûyîler'den Alâüddevle Muhammed'e İsfahan'ın yönetimini bırakma kararı almıştır. Bu teklifi ona iletmek için de elçi göndermiştir. Elçi haberi kendisine bildirince Alâüddevle Muhammed İsfahan'ı Sultan Mesûd'un naibi olarak yönetmeyi kabul etmiştir. Bunun karşılığında ise Nevrûz Bayramı'nda hediye vermeyi kabul etmiştir. Göndereceği armağanlar arasında ise arap atları, yüklü develer ile sefer aletleri dikkat çekmektedir. Bunların yanında her yıl iki yüz bin Herât dinarı ve on bin kat esvap vermeyi de onaylamıştır (Beyhakî, 2019: 15; Yılmaz, 2021: 95-96). Sultan Mesûd dönemine Nevrûz

Bayramı kutlamaları pek görkemli olmuştur. Örneğin 1038 tarihinde bu bayramı kutlamak için kabul resmi yapmıştır. Bu sırada kendisine valiler tarafından pek çok armağanlar takdim edilmiştir. Nevrûz Bayramı'nda Sultan Mesûd ve etrafındakiler gereğinden fazla eğlenmişlerdir (Beyhakî, 2019: 500).

Yine Sultan Mesûd 1040 yılında Nevrûz Bayramı'nı kutlamak için tahtına oturmuştur. İlk önce Sultana pek çok değerli hediyeler sunulmuştur. Kaynaklarda geçen bilgilere göre bu sefer ki Nevrûz Bayramı büyük bir coşkuyla kutlanılmıştır. Sultan Mesûd Şairlerden çok güzel şiirler dinlemiş ve onlara caize verilmesini emretmiştir. Buna mukabil olarak da Şairler Sultana şefaat etmişlerdir. Diğer yandan Gazneli Sultanının bazı şairlere de aylık bağladığı da bilinmektedir. Ayrıca Sultan Mesûd şenlik sırasında mutripleri de ihmal etmemiştir. Onlara da pek çok armağanlar vermiştir (Beyhakî, 2019: 577). Neticede Türkler arasında baharın müjdeleyicisi olarak kabul edilen Nevrûz, tarihin erken dönemlerinden itibaren coşkuyla kutlanılmaktadır (Mustafayev, 2013: 63). Tarihi süreçte Türklerde bir tabiat bayramı geleneği olan Nevrûz ile İranlıların Nevrûz tarihleri arasında farklılık bulunmaktadır. Öyle ki İranlıların Nevrûzu (Nevrûz-i Muğân) Türklerin kutladıkları Nevrûzdan beş gün sonradır (Narşahî: 2013: 30).

3.4.Mihrigân Bayramı'nda Hediye

Sevgi manasına gelen *mihr* ile süre ifade eden *gân* kelimelerinden meydana gelen Mihrigân "sürekli sevgi" anlamını vermektedir. Mihrigân Bayramı, İran takvimine göre yedinci ayda kutlanılmaktadır. 23 Eylül 22 Ekim arasını kapsayan Mihr ayının 16-21 günlerinde Akhamenidler'den itibaren kutlanılan bir bayramdır. Mihrigân Bayramı'nın ilk günü "Mihrigân-ı âmme", son günü de "Mihrigân-ı hâsse" olarak isimlendirilmektedir. Bu bayram sonbahar mevsiminin başlangıcını sembolize etmektedir (Piyadeoğlu, 2010: 1414).

Firdevsî *Şehnâme*'de ilk olarak İran'ın efsanevi hükümdarlarından olan Feridun'un Dahhâk'ı mağlup ettiğinden bahsetmektedir. Daha sonra Mihr-ü mah'ın birinci mübarek gününde hükümdarlara yaraşır bir şekilde tacını başına

koyduğunu zikretmektedir. Devamında da bu mevzuda: "Zaman, kötülükten yana bütün tasasını attı, herkes Allah'ın doğru yolunu tuttu. Gönüller adaletle parlayınca, padişahların töresine uyarak, yeni bir bayramın temeli atıldı. Bütün akıllı adamlar, ellerindeki yakut kadehlerle, sevinç içinde idiler. Yeryüzü; parlak şarabın, adaletin, yeni ayın ve yeni tahtın ışıklarıyla doldu. Feridun, ateş yakmalarını ve içine amber ve safran atmalarını buyurdu. İşte Mihrigân Bayramı'nı kutlamak, dinlemek ve yiyip içmek adeti o zamandan kalmıştır, onun dini ve töresidir. Mah-ü-mihr ayı da onun yadigârıdır. Bu ayda sevinçli ol, keder yüzü gösterme!" şeklinde malumat vermiştir (Firdevsî, 1956: 97-98; Piyadeoğlu, 2010: 1414; Armutlu, 2015: 71).

Gazneliler döneminde Mihrigân Bayramı kutlamaları büyük bir heyecanla yapılmıştır. Sultan ilk olarak resmi kabul düzenlemiş, sonra hususi sarayına gidip, üstlerini değiştirerek özel meclisin yapıldığı alana giriş yapmıştır. Asıl kutlama töreninin burada yapılmış ve merasimin olduğu yerde büyük sofralar kurulmuştur. Devletin ileri gelenleri ile nedîmler de bu sofraya iştirak etmişlerdir. Sofracı köleler bilhassa bu bayramda Gazneli hükümdarlarının yemeleri gelenek olan yemekleri misafirlere sunmuşlardır. Davetliler kendilerine ikram edilen yemekleri yerken Türklerdeki hân-ı yağma adetini uygulamışlardır. Bu minval üzere sofrada olan her şeyi silip süpürmüşlerdir. Bundan sonra da eğlence kısmı başlamış ve mutripler çalıp söylemişlerdir. Bu merasimlerin öğle zamanına kadar devam ettiği bilinmektedir. Akabinde de Sultan, Naipler sofrasına geçiş yapmıştır. Kurulan bu çok özel mecliste has nedimler ve mutripler ikindi namazına kadar eğlenmişlerdir. Bunların ardından Mihrigân Bayramı kutlamaları sona ermiştir. Tabi bu törenler sırasında şiir okuyan şairlerinde gönlü hoş tutulmuştur. Bu bağlamda şairlere Gazneli Sultanı tarafından armağanlar verilmiştir (Nuhoğlu, 1995: 178-179). Gazneliler zamanında kutlanılan Mihrigân Bayramı'nın en mühim özelliği en üst seviyede hediyeleşmelerin yapılıyor olmasıdır. Özellikle Sultana bağlı olan kişilerin bu bayramda armağan göndermesi zorunluluk haline gelmiştir. Öyle ki vassal kişilerin yıllık olarak göndermesi gerekenler hediyeler ayrı hesaplanmıştır. Mihrigân Bayramı'nda yolladığı armağanlar ise bu

hesaba katılmamıştır (Piyadeoğlu, 2010: 1416). Sultan Mesûd döneminde Mihrigân Bayramı büyük törenlerle kutlanılmıştır. Sultan 1031 tarihinde bu bayramı kutlamak için sarayda kalmıştır. Mihrigân Bayramı vesilesiyle kendisine çok fazla saçılar saçılmıştır. Bunun yanında pek zarif eşyalar, hayvanlar ve çeşitli hediyeler de sunulmuştur. Bu arada Sâhib divân Sûrî de Sultan Mesûd'a takdim etmek üzere pek çok kıymetli armağanlar göndermiştir. Diğer yandan Harezmşah Altuntaş, Çagâniler Emîri, Gurkan ve Mâzenderan Emîri de Sultan Mesûd'a değerli hediyeler göndermiştir. Ayrıca Mekrân ve Kusdar valileri ile civarda bulunan birçok büyük kişiler de Sultana armağan yollamışlardır (Beyhakî, 2019: 256; Piyadeoğlu, 2010: 1416; Yılmaz, 2021: 148-149).

Hediye merasiminden sonra da çarşamba günü bayram yapılmıştır. Sultan öyle bir tören tertip ettirmişti babası Sultan Mahmûd zamanında böyle bir merasim görülmemiştir. Bu törenlerde ara sıra Irak ve Türkistan'ın ileri gelenlerinin elçileri de bulunmuştur. Bayramlaşma merasimi yapıldıktan sonra Sultan Mesûd salona gelmiştir. Burada hazırlanan mükellef bir sofraya Sultan, bütün ayan ve devlet ricali oturmuşlardır. Şairler şiirler söylemiş ardından mutripler çalmağa ve okumağa başlamışlardır. Bu muazzam sofraya serhengler, hayltaşlar ve ordu mensupları da iştirak etmişlerdir. Sultan Mesûd, sofradan kalktıktan sonra da vezir, ârız, sâhib divân-i risalet ile nedimlerle alem yapmışlardır (Beyhakî, 2019: 256). Sultan Mesûd kutlamalar sırasında şiir okuyan şairlere bol övgü ve ihsanlarda bulunmuştur. Yabancı olan şairlere yirmi bin dirhem armağan etmiştir. Şair Alevî-i Zeynebî'ye de elli bin dirhem caize vermiştir. Şair Unsurî'ye ise bin dinar hediye etmiştir. Ayrıca maskaralar ile mutriplere de otuz bin dirhem yollamıştır (Beyhakî, 2019: 256).

Yine Sultan Mesûd 1035 yılında Mihrigân Bayramı'nı kutlamak için tahtına oturmuştur. Kendisine bayram sabahı pek kıymetli hediyeler sunulmuştur. Namazdan sonra büyük bir şenlik merasimi kurulmuştur. Sultan Mesûd ve devletin ileri gelenleri Mihrigân Bayramı'nın bütün şartlarını yerine getirerek bu bayramı kutlamışlardır (Beyhakî, 2019: 458; Piyadeoğlu, 2010:

147). Sultan Mesûd zamanında en görkemli Mihrigân Bayramı 1036 tarihinde yapılmıştır. Bayramı kutlamak için ilk olarak şehzadeler ardından da saray görevlileri Sultan Mesûd'a saygılarını sunmuşlardır. Bu merasimden sonra da Sultana armağanlar takdim edip huzurdan çekilmişlerdir. Akabinde kendileri için hazırlanan yerlere oturmuşlardır. Bu sırada Çağâniyan ve Gürgân valileri ile birçok kimseden Sultana armağanlar gelmiştir (Beyhakî, 2019: 467; Piyadeoğlu, 2010: 1471). Mihrigân Bayramı kutlamaları bitince Sultan Mesûd hususi küçük sarayına geçmiştir. Oradan da kümbet üzerindeki kış köşküne geçiş yapmıştır. Burada bulunan fırına görevliler tarafından odun atılmıştır. Sonra sofracı gulâmlar kebap şişlerini getirmiş ve kuşları ateş üstünde pişirmeye başlamışlardır. Öte yandan da suda yarı pişmiş yumurtalar ile Sultanların Mihrigân Bayramı'nda yemeleri adet olan yemekler hazırlanmıştır. Bunlar arasında soğan suyuyla hamuru yoğrulmuş ekmek ve döner kuzu kebabı yer almıştır. Sultan Mesûd, devletin önde gelen adamları ve nedimler sofraya oturmuşlardır. Bu mecliste yer alanlar yağma sofrasında oturuyorlarmış gibi her şeyi silip süpürmüşlerdir. Bir taraftan da mutripler çalgı çalmış ve herkes gönlünce eğlenmiştir. İkindi vaktinden sonra da kutlamalar sona ermiştir (Beyhakî, 2019: 467-468; Piyadeoğlu, 2010: 1417).

Sultan Mesûd'un saltanatının devam ettiği 1037 tarihinde de Mihrigân Bayramı kutlamaları yapılmıştır. Sultan evvel bu bayramı kutlamak için kabul resmi hazırlanmasını emretmiştir. Merasimin ardından Mihrigân Bayramı'na özel olarak Sultan Mesûd'a memleketin her tarafından hediyeler gönderilmiştir. Devlet erkânı da Sultana birçok kıymetli armağanlar takdim etmişlerdir. Akabinde de Sultan Mesûd kutlamalar sırasında şiir okuyan şairlere çok büyük caizeler vermiştir (Beyhaki, 2019: 495).

3.5.Sede Bayramı'nda Hediye

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Sede Bayramı ateşin bulunduğu gün kutlanılan bir bayramdır. Firdevsî, *Şehnâme* adlı eserinde Sede Bayramı'nın geçmişini Hûşeng'e dayamaktadır. Firdevsî yapıtında bu konuda "Bir gün cihan padişahı birkaç kişi

ile birlikte dağlara gitmişti. Uzaktan uzun, kara renkli, kara vücutlu ve süratle koşan bir şey göründü. Bunun iki gözü kan çeşmesi gibiydi; ağzından çıkan dumandan dünyayı bir karaltı kaplıyordu. Hûşeng, toplayarak, tedbir ve ihtiyatla eline bir taş aldı, onunla savaşmağa hazırlandı. Elindeki taşı, şahlara yaraşan bir kuvvetle, ona savurdu. Bunun üzerine, dünyayı ateşe veren yılan kaçmağa yüz tuttu. Padişahın attığı bu küçük taş, büyük bir taşa isabet etti ve bu taşların her ikisi kırılıp parça parça oldu. Bunların birbirine çarpmasından bir parıltı çıktı ve bu parıltı ile taşın içi aydınlandı. Yılan ölmedi ama, taşın içindeki gizli ateş meydana çıkmış oldu. Bundan sonra kim demiri taşa vurdu ise, ondan bir parıltı çıkarttı. Cihan padişahı, bunun üzerine, Tanrı'yı övmeye başladı. O Tanrı'yı ki, kendisine ateş gibi değerli bir armağanda bulundu. Bundan sonra Hûşeng, ateşi kıble yaptı. Kendi kendine: "Bu, Tanrı'nın bir nurudur. Aklın varsa, buna tapmalısın!" dedi. Akşam olduğu vakitte padişah, dağ gibi bir ateş yaktı, bütün adamlarını onun etrafına topladı. O gece bayram etti, şarap içti ve bu kutlu bayramın adını Sede koydu." şeklinde bilgi vermektedir (Firdevsî, 1956: 31-32; Yıldırım, 2008: 8; Piyadeoğlu, 2010: 1416; Armutlu, 2015: 71-72; Yılmaz, 2021: 183). Firdevsî'ye göre üç bayramda tertip edilen bezmlerde ilk kez armağan vermek, mûbedlere para dağıtmak geleneği uygulamaya konulmuştur. Bu üç bayram arasında ise Nevrûz, Mihrigân ve Sede yer almaktadır. Ayrıca bu bayramlarda düzenlenen bezmlerde yenilenler ve içilenler eğlencenin boyutlarını da göstermektedir (Armutlu, 2015: 72). Gazneliler döneminde Nevrûz, Mihrigân gibi Sede Bayramı da büyük şenliklerle kutlanılmıştır. Bu bağlamda Sultan Mesûd Selçuklu tehlikesine karşı gittiği Merv'de Sede Bayramı'nın yakınlaşması üzerine hazırlıkları başlatmıştır. Bayramı kutlamak için de sahra da büyük bir eğlence tertip edilmesini emretmiştir (Piyadeoğlu, 2010: 1416; Yılmaz, 2021: 183; Nuhoğlu, 1995: 179).

Sultan Mesûd zamanında 1035 tarihinde kutlanılan bu bayram için ilk önce Sultanın develeri sahraya getirilmiştir. Ardından Sede Bayramı'nı yapmak için büyük ılgın ağaçlarını bu alana yığmışlardır. Bu ağaçların oluşturduğu yığın bir kale boyuna yükselmiştir. Bunun yanında başka dağ yüksekliğinde bir yığın

daha yapmışlardır. Daha sonra Sede Bayramı'nı kutlamak üzere lazım olan güvercinleri sahraya getirmişlerdir (Yılmaz, 2021: 184). Bundan başka sahrada akan ırmağın kenarına bir köşk de kurmuşlardır. Sultan Mesûd Sede Bayramı'nı kutlamak için bu köşkün içine oturmuştur. Peşi sıra buraya nedîmler ve mutripler gelmeye başlamıştır. Sonra yığdıkları odunları ateşe vermişler ve güvercinleri salıvermişlerdir. Orada olanlar öyle bir âlem yapmışlar ki hiç kimse ömründe böyle bir eğlence görmemiştir (Beyhakî, 2019: 409-410).

Sonuç

Gazneliler Türk-İslâm geleneklerine göre kurulmuş bir devlettir. Nitekim birçok konuda kendilerinden önceki Türk Devletlerini örnek almışlardır. Bu bağlamda her dönem Türk kültüründe önemli olan hediye adetini de devam ettirmişlerdir. Gaznelilerde hediye bilhassa Halife ve komşularıyla olan münasebetlerinde önemli rol oynamıştır. Hediye geleneği, ilişkilerin düzeltilmesi ile geliştirilmesinde bir nevi aracı olmuştur. Taraflar arasında karşılıklı gönderilen hediyeler bazen de güçlerinin göstergesi olarak ifade edildiğinden hükümdarlar zengin olduklarını ispatlamak adına birbirlerine değerli armağanlar yollamışlardır. Gaznelilerin devlet yönetiminde mutlak hâkim Sultan olmuş hatta Allah'ın yeryüzündeki gölgesi sayılmıştır. Sultanların tahta çıkış esnasında tertip edilen cülûs ve dini merasimlerde yeni Sultan Türk örf ve adetlerinde yer alan hediye geleneğini de ihmal etmemiştir. Gazneliler Devleti'nde şenliklerde ve bayram kutlamalarında da hediye adeti ön planda yer almıştır. Özellikle Türk kültüründe baharın başlangıcı ve müjdeleyicisi olan Nevrûz Bayramı'nda karşılıklı hediyeleşme fazla olmuştur. Nevrûz Bayramı hasebiyle Gazneli Sultanlarına komşu devletler ve civar beylerinden çok değerli hediyeler gönderilmiştir. Yine Gazneliler Devleti'nde sonbaharın başlangıcı olan Mihrigân şenliklerinde de hediyeleşme görülmektedir. Ayrıca Sede, Ramazan ve Kurban Bayramları'nda da karşılıklı hediye alınıp verilmiştir. Nihayetinde hediye Türk kültüründeki önemini İlk Müslüman Türk Devlerinden biri olan Gazneliler zamanında muhafaza etmiştir.

Kaynakça

Akkuş, M. (2019), Gazneli Mahmûd'un Mutasavvıflarla İlişkisi, *Sutad,* (45), 353-369.

Armutlu, S. (2015), Erken Dönem Farsça Mesnevilerde Bezm -1-, *Doğu Esintileri*, (3), 57-132.

Bardakoğlu, A. (1998), Hediye, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (C. XXXII, 151-155), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Baykara, T. (2000). Türklerde Şenlikler, Kutlamalar, Toylar ve Eğlenceler, *Erdem,* 12 (36)*,* 867-898.

Bayraktar, İ. (1992), Bayram, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (C. V, 259-261), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Bayur, Y. H. (1987), *Hindistan Tarihi, I. Cilt, İlk Çağlardan Gurkanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, II. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî. (2013), *Târîh-i Buhârâ,* Erkan Göksu (Farsça Çev.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ebû'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin-i Beyhakî. (2019), *Târih-i Beyhak,* Necati Lügal (Tercüme.), Hicabi Kırlangıç (Haz.), Ankara: Türk Tarih Kurum Yayınları.

Erdem, S. (1992), Bayram, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (C. V, 257-259), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Firdevsî. *Şehname I*, (1956), Necati Lugal-Kenan Akyüz (Çev). İstanbul: MEB Şark İslâm Klasikleri.

Gençtürk, C. (2021), *İran Büveyhîleri (322-448/934-1056) (Siyaset, İdarî Teşkilât ve Sosyo-Kültürel Hayat)*, Erzurum: Fenomen Yayınları.

Gençtürk, C. (2022), **"**Kâkûyîler ve Alâüddevle Muhammed Dönemi (1007-1041)", History Studies, XIV (II), 313-334.

Güç, A. (2002), Kurban, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (C. XXVI, 436-400), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Hamdullah Müstevfî-yi Kazvînî. (2018), *Târihi Güzide*, Mürsel Öztürk (Çev.), Ankara: Türk Tarih Kurum Yayınları.

İbnü'l Esîr. (1991), *İslâm Tarihi el-Kâmil Fi't-Târîh Tercümesi IX.Cilt,* Abdülkerim Özaydın (Çev.), İstanbul: Bahar Yayınları.

Kafkasyalı, A. (2010), Türk Dünyasında Nevrûz Geleneğine Toplu Bakış, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 6 (2), 149-172.

Kapağan, E. (2019), Gelenekten Geleceğe "Nevrûz", *Karabük Türkoloji Dergisi*, 1, (1), 46-60.

Koca, S. (2002), Eski Türklerde Bayram ve Festivaller, Türkler (İlk Çağ) C. III, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 79-89.

Kök, B. (1998), Gazneli Mahmûd'la Abbâsî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler, *Ekev Akademi Türklük Dergisi*, 1 (2), 117-126.

Merçil, E. (1987), *Gazneli Mahmûd*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Merçil, E. (1989), *Gazneliler Devleti Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Merçil, E. (2014), *Afganistan ve Hindistan'da Bir Türk Devleti Gazneliler (Siyaset, Teşkilât, Kültür),* İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.

Muhammed b. Ali b.Muhammed-i Şebânkâreî. (2021), *Mecma'u'l-Ensâb (Hanedanlar Tarihi),* Fahri Unan (Çev), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Muhammed bin Hâvendşâh bin Mahmûd Mîrhând. (2019), *Gazneliler Ravzatu's-Safâ (Mülük-i Gazneviyye),* Erkan Göksu (Çev.), İstanbul: Kronik Yayınları

Mustafayev, B. (2013), Adriyatik'ten Çin Seddine Uzanan Nevrûz Geleneği, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 2, (3), 61-73.

Nuhoğlu, G. (1995), *Beyhaki Tarihi'ne Göre Gaznelilerde Devlet Teşkilatı ve Kültür,* Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Önal, S. (2008), Edebi Metinlere Yansıyan Yönüyle Osmanlı Toplumunda Hediyeleşme, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11 (1), 103-113.

Özen, G. Ç. (2020), Kurban Bayramı İbadeti: İstanbulda Bir Saha Çalışması Örneği, *Araştırma Makalesi,* 6, (1), 49-69.

Palabıyık, H. (2002), *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı*, Ankara: Araştırma Yayınları.

Piyadeoğlu, C. (2010), Gazneliler ve Selçuklular'da Bayramlar ve Bayram Kutlamaları, *Turkish Studies,* 5 (4), 1412-1420.

Şahbaz, M. (2018), Eski Türklerde Hediyeleşme, *Uluslararası Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, 3 (2), 141-155.

Toraman, A. (2022), Altaylı Ressam Çoros-Gurkin'in Eserlerinde Altay Şamanizmi, *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4 (8), 679-696.

Toraman, A. (2022), Türk Mitolojisinde Ateş Kültü ve Amasya'daki İzleri, *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*, Amasya Özel Sayısı, 11-26.

V, V, Barthold. (1990), *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Hakkı Dursun Yıldız (Haz). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Yazıcı, N. (2017). *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 17. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakıfları Yayınları.

Yıldırım, N. (2008), İran Kültüründe Ateş, *Doğu Araştırmaları*, 2 (2), 5-20.

Yıldız, H. D. (1988), Abbâsîler, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (C. I, 31-48), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yılmaz, A. (2021b), "Ahmed Yınaltegin'in Hindistan Sâlârlığı ve İsyanı", Adem Kara (Ed), *Sosyal Bilimler Alanında Güncel Araştırmalar.* Ankara: Duvar Yayınları. s.7-19.

Yılmaz, A. (2020), Türk Kültüründeki Hediyeleşme Geleneğinin Gazneliler'e Yansıyan Uygulamaları, *IV. Uluslararası Türklerin Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, 277-289.

Yılmaz, A. (2021), *Sultan I. Mesûd Devri Gazneliler Tarihi (1030-1041),* Erzurum: Fenomen Yayınları.

Zeki, İ. (2019), *Gazneli Mahmûd'un Din Politikası*, Ankara: Çizgi Kitabevi.

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: 2548-0480 (Print)/(Online) 2602-2567
Sayı/Issue 13 ● Haziran/June 2023
Sayfa/Page: 111-134

Geliş Tarihi / Received: *11.01.2023* ***Kabul Tarihi / Accepted:*** *22.06.2023*

Sabahçı, Betül (2023). "Sanal Ortamlarda Panoptikon Kavramı ve Gözetim Toplumu". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 13, s. 111-134.

SANAL ORTAMLARDA PANOPTİKON KAVRAMI VE GÖZETİM TOPLUMU

THE CONCEPT OF PANOPTICON AND SURVEILLANCE SOCIETY IN VIRTUAL ENVIRONMENTS

Dr. Öğr. Üyesi Betül Sabahçı[*]
Yozgat Bozok Üniversitesi
betul.sabahci@bozok.edu.tr

Öz

Panoptikon, İngiliz filozof Jeremy Bentham'ın 1785 yılında tasarladığı hapishane mimarisinin bir modelidir. Tasarımın şekli, mahkûmları yani oradaki bireyleri gözetlemeye izin vermektedir. 'Pan' kelimesinin anlamı olan bütün ve gözlemlemek anlamına gelen 'opticon' kelimelerinden türemiştir. Bu model, çok katlı ve tek odalı hücrelerden oluşan bir halka üzerine kurulmaktaydı. Burada bulunan her hücrenin, halkanın iç kısmına açılan kapısı bulunmakta ve halkanın dış cephesindeki duvarda ise birer pencere vardı. Halkanın ortasında mahkûmlardan tamamen gizlenmiş bir şekilde gözlemcilerin yer aldığı bir nöbet kulesi bulunmaktaydı. Bu şekildeki Panoptikon'un temel ilkesi, bireylerin saklanacak hiçbir yerinin kalmamasıydı. Bentham'a göre, gözlenen her bir mahkûm, yanlış bir şey yaptığında ceza alacağını bildiği için ve hangi aralıklarla gözlemlendiğini bilmediği için kurallara uymaktan başka çaresi yoktu. Bu bağlamda artık günümüz dünyası da Panoptikon haline gelmiştir. Yeni iletişim teknolojileri sayesinde veriler, kolayca ulaşılır hale gelerek şeffaf bir görünüm kazanmıştır. Bu çalışmada, Panoptikon'da olduğu gibi günümüzde gözetleme aracı olan alışveriş siteleri ve sosyal

[*] ORCID: orcid.org/0000-0003-4178-5353

medya ortamları incelenmiştir. Çalışmanın amacı, bu sanal ortamların özelinde yeni iletişim teknolojilerinin aslında nasıl bir gözetleme kulesine dönüştüğünü nitel veri analizi yöntemi ile ele almaktır.

Anahtar Sözcükler: Panoptikon, sanal ortamlar ve gözetim toplumu.

Abstract

Panopticon is a model of prison architecture designed by British philosopher Jeremy Bentham in 1785. The shape of the design allows to spy on the prisoners, namely the individuals there. It originates from the words 'Pan' meaning whole and 'opticon' meaning to observe. This model was built on a ring of multi-storey and single-chamber cells. Every cell in this place had a door that led to the interior of the ring while on the wall at outer façade of the ring there was one window each. In the middle of the ring, completely hidden from the prisoners, was a watchtower with watcher. The main principle of panopticon in this shape was that individuals had nowhere to hide. According to Bentham, each observed prisoner had no choice but to follow the rules because they knew they would be punished if they did something wrong, besides they did not know at what intervals they were being observed. In this sense, the modern worl has changed into a Panopticon. Thanks to new communication technologies, data gained a transparent look by becoming easily accessible. In this study, social media platforms and retail websites-today's equivalent of Panopticon's surveillance apparatus were analyzed. The aim of the study is to examine how new communication technologies actually turn into a watchtower in these virtual environments with a qualitative data analysis method.

Keywords: Panopticon, digital environments and surveillance society.

Giriş

Yeni iletişim teknolojileri sayesinde bireyler, bir yandan istedikleri bilgiye ulaşırken, bir yandan da onların hangi bilgilere ulaştıkları kontrol altında tutulmaktadır. İnternet kullanıcılarının ulaştıkları bilgiler, aslında iktidarın ulaşılmasına izin verdiği bilgilerden oluşmaktadır.

Verilerin işlenmesi ve saklanmasını kolay hale getiren internet, bireyler için geniş bir ağ sistemi sunmaktadır. Artık günümüzde herkesin erişebileceği cihazlarda bulunmasıyla birlikte, herkesin

diğerlerini gözetlemesini, yaşamın her alanına yaymıştır ve modern toplumun içerisindeki gözetim toplumu sürecini de başlatmıştır. Gözetim toplumu kavramı, eğer herkesin bir diğerini gözetlediği, kişilerin özel hayatına ilişkin bilgilere rahatça ulaşabildiği bir toplum ise, bu topluma örnek olarak sosyal medya ortamları gösterilebilir. Bu ortamlar, gözetlenmeye karşı direnç gösteren mahremiyet algısını da değiştirmiştir. Yeni iletişim ekolojileri birçok alanda yaşamı kolaylaştırmış olsa da aslında bilginin sınırları aşması ve kolay ulaşabilir olması, özel hayatın gizliliğine ilişkin çok büyük bir problemi de beraberinde getirmektedir. Gözetim toplumunda bireyler, hem iktidar dışı aktörlerden gelebilecek tehlikelere açık durumdadır, hem de devletin bizzat kendi güvenliğini sağlaması amacı ile aldığı birtakım güvenlik önlemleriyle iktidar tarafından kontrol edilme tehlikesine de açıktır (Demircan, 2019: 2049). Bireyler aslında sanal ortamlarda gönüllü olarak gözetlenmeyi kabul etmektedir ve özel hayatlarını dış dünya ile bile isteye paylaşmaktadır.

Hal Niedzviecki dikizlemenin gençlere veya X, Y, Z kuşaklarına has bir olgu olmadığını ifade ederken temeli kendini teşhir etmeye dayanan bu narsis dürtünün, teknolojinin gelişmesi ile hepimizi içine aldığını ve böylece kuşaklar arası farkın anlamını yitirdiğini belirtmektedir. Ayrıca Niedzviecki; "Kendimizi toplumdan ve birçok ortamdan soyutlarken, bütün özelimizi sosyal ağlarda fotoğraf ve videolarla sergilemekteyiz ve yaşantımızı reel düzlemden sanal düzleme taşımak çıkarımı dikizleme kültürünü kavramak adına yerinde bir tespit olacaktır" demektedir. İçinde bulunduğumuz çağa bir ağ benzetmesi yapan Niedzviecki; tam da sanal düzlemin ve dijital dünyanın iç içe geçmiş bireyleri olarak hepimize adeta her şeyi baştan sorgulatacak bir soru sorar: "Acaba biz bu ağın üzerindeki örümcek miyiz, yoksa ağa yakalanmış sinekten başka bir şey değil miyiz?" (Özen, 2018: 352).

Diğer yandan, insanların gündemdeki konuların gerçekliği üzerine de düşünmeyip sadece seyirci olduğu söylenebilir. Oysa oluşturulan gündem, eşik bekçilerinin oluşturduğu gündem dışına çıkmamaktadır. Bu durum özellikle sanal ortamlarda daha belirgin olmaktadır. Bu ortamların olumsuz özelliklerinden biri de internetten bilgi toplayarak oluşturulan haberlerdir. Çünkü bu

şekilde oluşturulan haberlerin doğruluğu çoğu zaman sınanamamaktadır.

Sanal ortamlar, her ne kadar düşünce özgürlüğüne imkân verse de gözetlenme düşüncesi bile kişileri serbest düşünmekten alıkoymaktadır. Sanal mecraların sunduğu sınırsız veri zenginliği, bireylerin var olanı sorgusuz bir şekilde kabullenişine de neden olmaktadır. Düşünmekten ve gerçeği görmekten korkmak, gerçeği gördüğü zaman da yanlışı kabul etmek ya da kendi gerçeklik anlayışına güvenememek günümüzün en önemli sorunlarından birisidir (Sucu, 2011: 137).

İnternet; alışveriş, iletişim ve banka işlemleri gibi konularda kullanıldığı için, iktidar gözetimle elde edebileceği bilgilere önceki zamanlara nazaran, çok daha kolay ve ayrıntılı olarak erişmeye başlamıştır. Bugün kişilerin özel hayatlarını, devletin bütün bürokratik kurumlarında işlemlerini sürdürebilmesi ve tüm şirketlerin ticari faaliyetlerini sürdürmesi için sıkı sıkıya bağlı olduğu dijital teknolojiler, gözetim toplumuna dönüşümün temel sebebi olmaktadır (Kesim Güven, 2007: 106).

Bu bağlamda, internet ortamında birçok takip programları ve uygulamaları bulunmaktadır. Ebeveyn, iş, personel, konum gibi takip programları, hem ev ortamlarında çocukların güvenliği için, hem de iş ortamlarındaki takip için kullanılmaktadır. Bu takip sistemleri ile birlikte bireylerin hangi sitelerde gezindiği, ne kadar süre geçirdikleri izlenmektedir ve yasaklı sitelere girmeleri de engellenmektedir.

Bir başka internet ortamındaki takip uygulaması da çerezlerdir. Çerezlerin internet dünyasında yer alış amacı ilk başlarda, kullanıcı dostu olmaktı. Bu anlamda, çerezlerin kullanıcıya sunduğu çeşitli avantajlardan söz edilebilmektedir. Örneğin, ziyaret edilen bir web sitesine ilk ziyaret sırasında yüklenen fotoğraf, resim veya animasyon gibi görsel unsurlar, çerezler sayesinde bilgisayarın hafızasında kalarak, ikinci bir ziyarette kullanıcıya zaman kazandırmaktadır. Ancak günümüzde internet sitelerine erişmek, internet hızlarının giderek artması ve geniş bant olanaklarıyla neredeyse saliseler halinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla web sitelerinin yeniden ziyaret edilmesinde çerezlere ihtiyaç duyulmamaktadır. Çerezler bu bağlamda, kullanım

amaçlarını aşan bir noktada değerlendirilmektedir. Her ne kadar web sitelerinde bulunan kullanıcı ve şifrelerin çerezler aracılığı ile kaydedilmesiyle birlikte kullanıcılar, bir sonraki ziyaretlerinde kullanıcı adı ve şifrelerini girmek zorunda kalmıyor olsa da sorun, kişisel verilerin güvenliği olduğunda, sağlanan bu kolaylığın bedelinin düşünülmesi gerekmektedir. Çünkü çerez uygulamaları, artık kullanıcı dostu bir tutum yerine, pazarlama hedefleri doğrultusunda veri toplayan aracı davranışı sergilemektedir. Lawrence Lessig'e göre de "Web, çerezlerden önce esas olarak kişiseldi. Çerezlerden sonra Web, sıra dışı gözetim yeterliliği olan bir alan haline geldi". Pazarlama faaliyetleri için oldukça değerli bir araç olan veri, 21. Yüzyılın petrolü olarak nitelendirilmekte; çerezler ise bu petrolü yüzeye çıkaran sondaj aygıtı olarak çalışmaktadır (Taşkaya ve Talay, 2019: 365).

Görüldüğü gibi webde birçok gözetim ve takip uygulaması bulunmaktadır. Bu çalışmada, gözetim toplumu ve Panoptikon kavramları açıklanarak, sosyal medya ortamları ve alışveriş siteleri örnek alınarak incelenmiştir. Söz konusu sanal ortamlar günümüzde çok sık kullanıldığı için araştırma konusu olarak seçilmiştir.

Amaç ve Kapsam

Çalışmanın amacı, tıpkı Panoptikon'da olduğu gibi, yeni medyanın insanları bir gözetim altında tuttuğunu ve sadece yeni medyanın insanlara sunduğu özgürlük alanı içinde hareket etmeleri gerektiğini örneklerle ortaya koymaktır. Bu çalışmada Panoptisizm Kavramı ve Gözetim Toplumu açıklanmıştır ve sanal ortam örnekleri olarak sosyal medya ve alışveriş siteleri araştırma konusu olarak seçilmiştir. Araştırmada sosyal medya ortamı olarak *Instagram* ve alışveriş siteleri olarak da *Trendyol* örneklem olarak seçilmiştir. Buna göre bu çalışmanın sorun ve varsayımlarını şunlar oluşturmaktadır:

-İnternet ortamlarında insanlar, tıpkı Panoptikon'da olduğu gibi gözetlenmektedir.

-Özellikle sosyal medya ortamları kullanıcıların bilinçli olarak gözetlenmeyi kabul ettikleri mecralardır.

-Alışveriş siteleri de yine kullanıcıların, kişisel verilerinin yanı sıra siteleri ziyaret ettiğinde kaç dakika kaldığı, hangi ürünlere baktığı ya da neleri satın aldığı gibi bilgilerinin kaydedildiği ortamlardır.

-İnsanlar, bu ortamlarda gezinirken gözetlenmektedir ve aynı zamanda ayak izlerini de bırakmaktadır.

-Kullanıcılar, bu mecralarda özgürce hareket ettiklerini düşünmektedir. Aslında bu özgürlük, yeni medyanın onlara sunduğu, onları sınırlandırdığı ve gözetlediği özgürlüktür.

-Alışveriş sitelerinde ziyaret edilen ürünler, sosyal medya ortamlarında kullanıcıların karşısına çıkmaktadır. Aynı şekilde, sosyal medyada kişisel veriler işlenerek kişiye özel reklamlar da oluşturulmaktadır.

Araştırmaya dâhil olan örneklerden sosyal medya ortamları, 2022 Data.ai verilerine göre mobil uygulama olarak en çok kullanılan uygulamalardan biri olmuştur (yeniçağgazetesi.com.tr). Yine alışveriş sitelerine bakıldığında, özellikle Covid 19 salgınının etkisiyle kullanım oranları artmıştır (heweso.com.tr). Araştırma 1-30 Ekim 2022 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir.

Çalışmada sosyal medya ve alışveriş siteleri olarak 2 farklı alan, örneklem olarak belirlenmiştir. Çünkü 2 alan da en çok kullanılan uygulamalar arasındadır ve farklı 2 uygulamanın insanları nasıl bir gözetim altında tuttuğu incelenmek amaçlanmıştır. Ayrıca sosyal medya ortamlarında da alışveriş yapılabilmektedir. Bunun dışında, sosyal medyanın satın alma davranışlarına etkisin olduğu bilinen bir gerçektir ve dolayısıyla bu uygulamalar iç içe geçmiş durumdadır. Örneğin, *Trendyol*'da incelenen bir ürün, *Instagram*'da karşımıza çıkmaktadır.

Yöntem

Çalışmada yöntem olarak nitel veri toplama yöntemlerinden nitel veri analizi yöntemi kullanılmıştır. Nitel veri analizi yönteminde genel olarak üç yol vardır.

Birinci yolda verilerin ilk haline bağlı kalınır ve katılımcıların ifadelerinden doğrudan alıntı yaparak betimsel yaklaşımla veriler sunulur. İkincisi yine veriler betimsel olarak sunulur, bunun yanı sıra temalar oluşturulur ve bunlar arasında ilişkiler oluşturulur.

Üçüncü yol ise, araştırmacının yaptığı betimleme ve tematik analizin yanı sıra kendi yorumlarını da dâhil ederek verileri analiz ettiği uygulamadır (Yıldırım ve Şimşek, 2008: 221). Bu çalışmada, üçüncü yol kullanılmıştır. Örnek olan seçilen sanal ortamlar tematik olarak betimlenerek yorumlanmış ve veriler analiz edilmiştir.

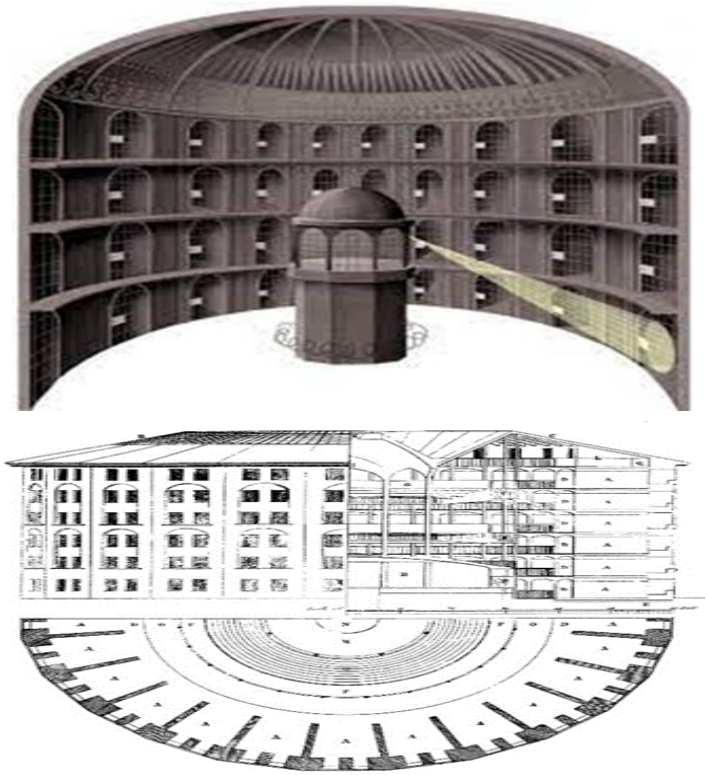
Panaptikon ve Panoptisizm Kavramı

Mimar Samuel Bentham, kardeşi Jeremy Bentham'la ortak bir çalışma yapmaya karar vermiştir. Çoğu kaynak, yapılan çalışmanın, tasarımcısını Jeremy Bentham olarak vermektedir. Ancak detaylı bir şekilde inceleme yapıldığı zaman, yapının tasarımlarının Samuel Bentham'a; tasarımların içerisinde yer alan uygulamaların temel aldığı fikirlerin ise Jeremy Benhtam'a ait olduğu anlaşılır. 1785'te tasarlanmış olan bu bina, Panoptikon adı ile anılmaktadır. Panoptikon kavramı "pan" ve "opticon" olarak bilinmekte olan iki farklı kelimeden türetilmiştir ve bu kelimeler Grekçe'dir. "Pan" sözcüğü *bütün* anlamına gelmekteyken, "opticon" sözcüğüyse *gözlemlemek* anlamında kullanılır. Bu bağlamda bina, görevine uygun bir şekilde ''Bütünü Gözetlemek'' manasına gelen Panoptikon ismini almıştır (Özdel, 2012: 23).

İngiliz faydacı felsefenin önde gelen düşünürlerinden olan Jeremy Bentham tasarımı olan Panoptikon adlı hapishane düzeni içeren bina tasarımı, merkezî bir kule ve etrafında bir dizi hücrenin inşa edilmesi sitemine dayanmaktadır. Ancak Panoptikon, bir hapishaneden öte, bireylerin üzerinde kesinti olmaksızın gözetime bağlı, sürekli bir şekilde kontrol ve denetim mekanizması uygulanan disipline eden bir özellik göstermektedir (Foucault, 2006: 295):

Çevrede halka şeklinde bir bina ve merkezde bir kule; bu kulenin, halkanın iç kısmına bakan geniş pencereleri bulunur; çevre bina ise hücrelere bölünmüştür. Bunlardan her birisi binanın tüm kalınlığını örtmektedir; bunların birisi içe bakan ve kuleninkilere karşı gelen, öteki ise dışarıya bakan ve ışığın hücreye girmesine imkân veren ikişer pencereleri vardır. Buna göre, merkezî kuleye bir tek deli, hasta ya da mahkûm, işçi veya okul çocuğu koymak yeterli olur. Geriden gelen ışık sayesinde ise,

çevre binadaki hücrelerin içine kapatılmış olan küçük siluetleri olabildiğince görmek mümkündür. Ne kadar kafes var ise o kadar küçük tiyatro bulunur, bu tiyatrolarda her oyuncu bir tek başınadır ve tamamen bireyselleşmiştir ve de sürekli bir şekilde görülebilir durumdadır. Görülmeden gözetim altında tutmaya imkân veren bu düzenleme, sürekli bir şekilde görmeye ve hemen tanımlamaya olanak veren mekânsal birimlerden oluşur. Sonuçta, hücre uygulaması tersine döndürülmekte ve onun üç işlevi olan kapatmak, ışığı kesmek ve saklamak gibi işlevler tersyüz edilmektedir; bunlardan sadece birincisi korunurken, diğer ikisi kaldırılmaktadır. Tamamıyla ışık altında olmak ve gözetlenmenin aslında koruyucu karanlıktan daha çok yakalayıcı olur. Görünürlük esasen bir tuzaktır (Foucault, 2006: 295).



Görsel 1: Panoptikon hapishane tasarımı (Kaynak: Watkinds, 2007).

Görsel 1'de görüldüğü gibi, her hücre hem dışarıya hem de içeriye baktığı için, gözetleme işlemi tüm görme alanlarını kapsamaktadır. Bu inşada hapishanedeki tüm yerler, kuledeki gözetleyen kişinin bakış açısına girmektedir. Foucault'ya göre gözetlenen kişinin gözetleyeni görmesi, görünürlüğün tuzağıdır. Görünürlük ise, yalnızca sembolik olduğu için, görünürlük kandırmacasına düşenler, aslında kendilerinin gözetlenmelerini, gözetleyen kişilerin emrine vermiş durumdadır (Lyon, 2013: 44). Panoptikon'da gözetlenen kişiler, gözleyen olarak sadece kuleyi görebilmekte, gözetleyeninse kim olduğunu hiçbir zaman bilememektedir (Foucault, 2003: 292).

Panoptikon aslında toplumsal reform amacını da taşıyan bir mimarî yapıdır. Bu mimarî yapı, sosyal hayatta maksimum yarar sağlama amacı ile tasarlanmıştır. Sosyal hayatta toplumsal mobilizasyona uğrayan herkesi, gözetim altında tutarak, olabildiğince çok fayda sağlanmaya çalışılmıştır (Akdağ, 2015: 54).

Panoptikon, modernitenin de bir uygulamasıdır. Modernite, ise mevcut varlığını, mekânı kontrol etme üzerine kurmaktadır. Panoptikon bu görevi devralmış ve gözetim anlamında binayı ve bina ile birlikte var olan bireyi de kontrol altında tutmuştur. Jeremy Bentham'ın tasarladığı Panoptikon ve yaptırım gücü, ceza verme ya da dışlamaya dayanırdı. Günümüz sanal Panoptikon'unda ise, yaptırım gücü, kendini hissettirme gereği duymamaktadır. Çünkü insanlar bu gözetimin Panoptik bakışına kendini gönüllü bir şekilde teslim etmektedir. Bireyi kendi kendinin gardiyanı yapan sanal Panoptikon, onları seyirlik nesne haline getirmektedir (Fidan, 2019: 43).

Sosyal Medya da Panoptikon'da olduğu gözetlenme söz konusudur. Ancak burada gözetlenenler gönüllü olarak gözetlenmektedir. Hatta sosyal medyada bireyler fotoğraf ve video paylaşımı yaparak gözetlenme öğelerini kendileri belirlemektedir.

Modernizm ile sistematik bir biçim kazanan gözetim olgusunu tanımlamak için kullanılan Panoptik görüşü, postmodernizmin gözetim uygulamalarını yorumlamak için yetersiz kalmaktadır. Modernizmdeki gözetim olgusunun temeli, baskı ve zorlama ile

denetim altında tutmaya dayanırken; postmodernizmde, gözetimin denetim işlevi, maskelenmiş bir şekilde saklanmakta ve bireyler, yeni iletişim teknolojilerinin sınırsız dünyasında gözetlenmeyi, kendi rızalarıyla kabul etmektedir (Bitirim Okmeydan, 2017: 47).

Gözetim Toplumu

Gözetim olgusu, iktidarın elinde bulundurduğu bir güçtür ve bu güç de iktidarın kendi hegemonyasını kurarak onu geliştirmek üzere kurguladığı bir süreci ifade etmektedir. Yeni iletişim teknolojileri sayesinde gözetim olgusu daha çok önem kazanmıştır ve daha işlevsel hale gelmiştir.

Gözetim kavramına tarihi açıdan bakıldığında, her zaman iktidarın en önemli ve de en işlevsel araçlarından biri olarak konumlanmış olduğu ortaya çıkmaktadır. Gözetim olgusunun temeli insanlığın geçmişi kadar eski olmasına karşın; 'gözetim toplumu' ifadesi, ilk kez 1985'te sosyoloji profesörü Gary T. Marx tarafından The Futurist dergisinde yayımlanmış olan bir makalesinde ortaya atılmıştır. Bu dergide kavram, bilgisayar teknolojisi ile bütün denetimin önündeki engellerin yıkılmış olduğu bir durum anlatılmaktadır (Marshall, 2001: 180). Yeni teknolojilerle gözetim, artık çok daha kolay bir biçimde ve hayatın birçok alanında yapılır hale gelmiştir.

Gözetim kelimesi aslında, toplumsal denetime ilişkin uygulamalar ve egemenlik sistemleri arasındaki ilişkiler bağlamıyla ele alınmalıdır. İnsanlık tarihine bakıldığında, iktidarların bilgiyi denetleme çalışmalarına yönelik birçok uygulamayla dolu olduğu söylenebilir. Bilgi, her zaman için güç olarak ifade edilmiştir ve bu gücü elinde bulunduranlar ise, iktidarı ele geçirme ya da iktidarda kalma yarışında, rakiplerine göre büyük bir üstünlük elde etmişlerdir. Fakat günümüzde kimi kuramcılarca göre, bu durumun artık sona ermektedir. Onlara göre, yeni iletişim teknolojilerinin sağladığı avantajlar sayesinde günümüzde bilgiye erişmek, geçmişte olduğu gibi sadece seçkin sınıfın elinde olmaktan çıkmış ve bilgiye ulaşmanın yolları artık herkese açık olmuştur (Dolgun, 2004: 20). Bu bakış açısının aslında bir yere kadar doğru olduğu söylenebilir. Ancak bilgiyi denetimlerinde bulunduranların da seçkinlerden oluştuğu

unutulmamalıdır. Diğer bir deyişle, internet sayesinde herkes istediği bilgiye ulaşırken; aslında ulaşılan bilgiler, iktidarlar açısından öğrenilmesinde bir sakınca olmayan bilgilerdir.

Kişisel bilgilerin alınıp depolanması ve bununla da yetinilmeyerek analiz edilmesi, her şeyin meta haline getirildiği kapitalizmin yapısal zaafı olarak enformasyon sızdırmalarına da yol açmaktadır. Böylece kamusal ve özel alan arasındaki geçişkenlik artar. Gary T. Marx, bu bağlamda, 'gözetim toplumu' olgusunu ortaya atmıştır. Çünkü gözetim toplumu, bilgisayar teknolojisi ile merkezi denetimin önündeki engellerin kaldırıldığı bir durumu anlatmaktadır. Geliştirilen yeni iletişim teknolojileri sayesinde gözetim potansiyeli sürekli olarak artmaktadır. Marx'a göre günümüzde var olan gözetim toplumunda artık herkesin gizliliğini tehdit etmektedir ve bu tehdit, özellikle de demokratik toplumlarda haklı olan bir tedirginliğe yol açmaktadır. Bireyler; onurları, özel yaşamın korunması hakkı ve bireysel özerklik gibi esas değerler başta olarak, hak ve özgürlüklerinin dijital ortama aktarılan verileri nedeniyle tehlikeye düştüğünü kavramaktadırlar (Toker, 2016: 63).

Ancak günümüzde bireyler, sosyal medya ortamlarında ve alışveriş sitelerinde gönüllü olarak izlenmektedir. Ayrıca başkalarının onları izlemesi, paylaştıkları fotoğrafın ya da videonun kaç kişi tarafından görüldüğü ve beğenildiği merak konusu olmaktadır. Paylaşılan hikâyeler, fotoğraf ve videolar sayesinde kimin nerede, kimlerle olduğu, ne aldığı gibi bilgiler kaydedilmektedir.

Zizek, gözetlenme ile birlikte Panoptikon'un insanlar üzerindeki etkisiyle ilgili olarak, Benhtham'ın Panoptikon'undan yola çıkarak bu durumu şöyle açıklamaya çalışır: "Bentham'a göre Panoptikon'un etkili olması mahkûmların, hastaların, öğrencilerin, fabrika işçilerinin ve her şeyin izlendiği merkezi denetleme kulesinden gerçek olarak gözetlenip gözetlenmediklerinden hiç emin olmamalarından kaynaklanmaktadır. Bu belirsizlik, tehdit hissiyatını, diğerinin bakışından kaçmanın imkân dışı olduğu hissiyle yoğunlaşır." (Zizek, 2005: 128).

Bireyler, bu belirsizlik içinde, bilgi ve güç arasındaki ilişkiyi düşündüklerinde, bütün teknolojik yeniliklerin sürekli olarak 'daha iyisi için' olduğuna inandıkları zaman, gözetim kültürünün anlamı daha da artmaktadır (Staples, 1997: 130). Bireyler bu ikilemden dolayı, onlara sağlanan hız, güvenlik ve emniyet gibi avantajlardan faydalanmak için gözetim araçlarını ödenmesi gereken bedeller şeklinde görmektedirler. Lyon'a göre ise, bu bedel içerisinde iki öğe bulunmaktadır: Bir yandan, yaşamın birçok alanında gözetlenmenin bir dereceye kadar gerekli olduğuna ilişkin bir fikir birliği oluşmuşken, diğer yandan, mahremiyet ile ilgili hakların, gerektiği zaman gözetimi sorgulamak için doğru şeyi içerdiğine dair çok geniş bir görüş birliği de bulunmaktadır. Ayrıca ona göre, biraz gözetlemenin gerekli olduğu da insanlar arasında yayılan bir kanıdır (Lyon, 2006: 277).

Sanal Ortamlar ve İletişim

Sanal ortamların, bilgisayar işlemlerini, telekomünikasyon alışverişini ve basın yayın enformasyonlarını tek bir platform altında birleştiren yapısı, veri üzerindeki denetim imkânlarını karşı konulmaz bir noktaya ulaştırmıştır. Yeni medya ile yeniden oluşturulan bilgi toplumunda bilgi, sadece fonksiyonel bir meta değil, aynı zamanda iktidarın, sermayenin ve üretimin esas gücü de olmuştur. Yeni medyayı ve sanal ortamları yalnızca teknolojik araç olarak görmek geleceği öngörmede en büyük zaaftır. Çünkü yeni iletişim teknolojileri, teknolojik yeniliklerin oluşturduğu sadece bir moda veya akım değildir. Sanal ortamlar kökeni 1960'lara dayanan etkinliği çok geniş yakınsama projesinin adımlarından yalnızca birisidir (Lyotard, 1990: 12). Bu proje günümüzde gelişerek çok farklı boyutlar oluşturmuştur. Bilgi çağı, bilgi girişimciliği de denilen günümüzde, bireyin kendisini, mahremiyetini ve yaşamını, içerik olarak pazarlayabildiği bir sistemi sağlamaktadır çünkü klasik gözetimde iktidarla mücadelede kamuoyunun oluşumu, bir baskı unsuruyken; yeni gözetimde kamuoyu mücadele edilecek düşünce ve unsurları içerisinde bulundurmaktadır (Yanık, 2017: 792).

Sanal mecralar bulut sistemlerle kullanıcılarının davranışlarını izleyebilmekte ve depolayabilmektedir. Kullanıcılarının hangi

sitelere girdiği, bu sitelerde ne kadar vakit geçirdiği, hangi sitelere ne kadar sıklıkla girdiği gibi daha birçok bilgi her an kaydedilmektedir. Ayrıca kullanıcının sıkça kullandığı siteler, başka sitelere girerken yine karşısına çıkmaktadır.

Günümüzde artık kişilerarası iletişim zamanla önemini yitirmekte, bunun yerine kitle iletişimi ise büyük önem kazanmaktadır. Bu önemin artışında radyo, televizyon, sinema, gazete gibi iletişim araçlarının yanında, yeni medya çağının oluşmasını sağlayan internet ve mobil teknolojiler de çok önemli bir konuma sahip olmaktadır. Bu bağlamda bakıldığında; yeni çıkan her yeni iletişim teknolojisinin, bir önceki teknolojik araçtan çok daha büyük bir etkileme gücüne sahip olduğu görülür. Fakat periyodik veya uzun vadeli bir şekilde incelendiği zaman her kitle iletişim aracının az veya çok belirli bir etkileme gücünün olduğu da açıktır (Kırık, 2017: 231).

Yeni iletişim ortamları bu avantajlarının yanı sıra programlanabilir bir medya olan yeni medya ortamlarının zamanla nesnelerin interneti ve büyük bilgi sistemleriyle ilişkilendirilmeye başladığı düşünülürse, sağlayabilecekleri ve gözetim sahası neredeyse sınırsız bir hale gelebilecektir. Her şeyin medya haline geldiği ve içeriğe dönüştürüldüğü bu dünyada bireyin yaşamının da içerik olduğu ve programlarla meta haline getirildiği bir çağ yaşanmaktadır. Bu şekildeki bir dünyada gözetimin hiçbir yüzyılda olmadığı kadar etkili olacağı ve bununla geç mücadele etmenin sonuçlarının hiçbir zaman olmadığı kadar ağır olacağı da çok açık bir gerçekliktir (Yanık, 2017: 792).

Sosyal medya ise, gözetleme konusunda yeni bir araç olmaktadır. İnsanların kişisel bilgilerinin, fotoğraflarının ve fikirlerinin yer aldığı bu medya alanı, onların görünür olamaya çalıştıkları bir platform haline gelmiştir. Diğer bir anlatımla, sosyal medya, adeta insanların başkaları tarafından gözetlenmek için açtıkları bir mecra olmuştur.

Sosyal medyanın gelişmesi ve sürekli değişen önemi, gözetim uygulamalarını da aynı oranda çeşitlendirmektedir. Panoptikon, postpanoptikon, süper panoptikon, sinoptikon, omniptikon gibi geleneksel olan Panoptikon'dan geliştirilen kavramlar, sanal

dünyanın baş döndürücü bir şekilde genişlemesini de göstermektedir. Gözetleme ve anında bilgilere erişebilme açısından panoptik ve süperpanoptik özellikler gösteren sosyal medya dünyası için sinoptik ifadesini de kullanmak, azınlıktakilerin çoğunluğu gözetlemesine vurgu yapmak açısından mümkün olmaktadır. Modern dönemin en başta gelen gözetim modellerinden; süperpanoptikon, Panoptikon ve sinoptikon birbiriyle çatışmadan veya çelişmeden ve ötekilerine rağmen varlıklarını devam ettirmektedir. Artık çok çeşitli olan sosyal medya mecraları ve bunların kullanım şekilleri gözetleyen ve gözetlenen olgusunda da yeni bakış açıları açmaktadır. Adeta bir sanal veri deposuna dönüşmüş olan kişiler, sosyal medya kullanımıyla beraber sanal ayak izlerini var oldukları her sanal ortamda iktidarların gözlem masasına bırakmaktadırlar (Fidan, 2019: 80).

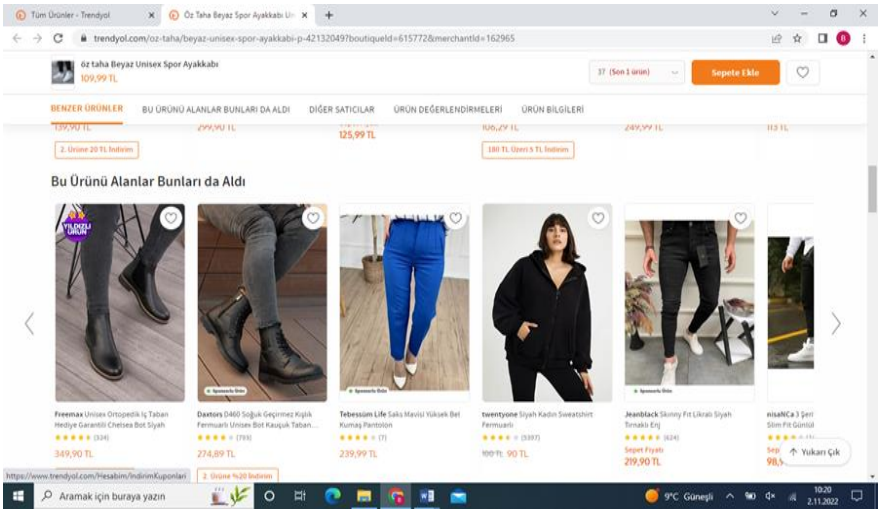
Bulgular ve Yorumlar

Çalışmanın amacına uygun bir şekilde 2 adet örnek belirlenmiştir. Günümüzde çok sık kullanılan ve artık mobil uygulama olarak da telefonlara eklenebilen alışveriş siteleri ve sosyal medya ortamları bu çalışmanın araştırma konusu olarak seçilmiştir. Çalışmada sosyal medya ortamlarından *Instagram* ve alışveriş sitelerinden *Trendyol* alışveriş sitesi örneklem olarak belirlenmiştir. Bu iki örnek de sitelerin izin verdiği şekilde, bireylerin özgürce hareket ettiği, aynı zamanda gözetim altında tutulduğu, her bir hareketin rahat bir şekilde gözlemlenebildiği sanal ortamlardır.

Alışveriş Siteleri *Trendyol* Örneği

Trendyol alışveriş sitesi bireylerin alışverişlerini çok kolay bir şekilde ve evlerinden çıkmadan yapmalarını sağlama noktasında ciddi avantajlar sağlamaktadır. Bu anlamda çok çeşitli siteler bulunmaktadır ancak en çok tercih edilmekte olan alışveriş sitesi genellikle *Trendyol* olmaktadır (Marketing Türkiye). Özellikle Covid 19 Salgını sırasında evden çıkma yasağı olduğu sırada alışveriş siteleri oldukça popüler olmuştur. Bu bağlamda insanların ihtiyaçlarını karşılamaları için gözde siteler haline gelmişlerdir.

Ancak bu sitelerden birinde gezinip, bir ürüne bakıp çıkıldıktan sonra başka sitelere geçilse bile, baktığımız ürün karşımıza defalarca çıkmaktadır. Sanal ortamda gezinilen sayfalarda 'dijital ayak izleri' kalmakta ve bu izler daha sonra defalarca karşımıza çıkmaktadır. Bu sitelerin ürünü satmak için uyguladığı bir politika gibi görünse de aslında bireyleri gözetlediğinin de bir kanıtıdır. Bireyler almak istedikleri ya da inceledikleri ürünleri tıkladığında, sonrasında o ürünü tekrar tekrar görmeye maruz bırakılmaktadır. Ayrıca "Benzer ürünler" veya "Bu ürünü alanlar bu ürünleri de aldı" gibi başlıklar da çıkmaktadır. Bunu *Trendyol* alışveriş sitesi çokça yapmaktadır.



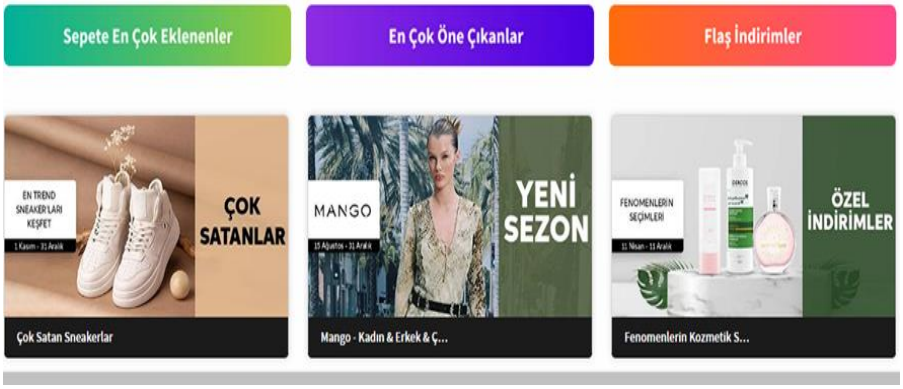
Görsel 2. "*Trenyol* alışveriş sitesi örneği"

Dijital pazarlama iletişimi uygulamaları, günümüz teknolojisinin nitelikleri kullanılarak, hedefteki tüketicinin tüketim alışkanlıkları, eylemleri ve gelecekteki muhtemel satın alma davranışları, dijital evrende bırakmış olduğu ayak izleri ile izlenmekte ve bu durum mahremiyet, gözetim ve kişisel verilerin gizli tutulması etrafındaki tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Bireyin satın alma düşüncesinde olduğu bir ürünü arama motorunda sorgulaması ile başlayan pazarlama çalışmaları,

günümüzde arz ve talebin ne şekilde yer değiştirdiğine örnek oluşturmaktadır (mailbox.com.tr).

Diğer yandan, *Trendyol* alışveriş sitesinden alışveriş yaparken kredi kartı ya da banka kartı kullanılmaktadır ve bununla ilgili birtakım suçların işlendiği, soruşturmaların yapıldığı da haberlere konu olmaktadır. Bireyler alışveriş yaparken de kart bilgilerini girerken de iz bırakmaktadır.

Ayrıca *Trendyol* mobil araçlara mesaj göndererek, sitenin uygulama olarak telefona indirilmesi için bireylere adeta tacizde de bulunmaktadır. Sonrasında telefona indirilen uygulamadan sık sık bildirim gelmektedir. Örneğin "Baktığınız ürün indirime girdi", "Sepetinizde ürün unuttunuz", "Favorilerinizdeki bir ürünün fiyatı düştü" gibi bildirimler sürekli gönderilmektedir.



Görsel 3. "*Trenyol* alışveriş sitesi örneği"

Bireyler alışveriş sitelerinde özgürce ve kolay bir biçimde alışveriş yaparken, bir yandan da iz bırakmakta ve gözetlenmektedir. Bu gözetlenme bir anlamda gönüllü bir şekilde olmaktadır. Çünkü sitelerin uygulama olarak telefona yüklenmesi ile birlikte kişisel bilgilere erişim şartı da kabul edilmektedir.

Hal Niedzvieck'e göre, bireylerin gözetlenme isteği en azından şöhret kisvesini benimseme ve seyirci önünde yaşanan hayatı deneme yönündeki artan ve süregelen arzusundan kaynaklanmaktadır. Niedvieck, "bu arzu, gözetim altındayken bir şekilde daha güvende olduğumuzu, kurumların ve hükümetlerin tercihlerimizi ve kişisel ayrıntılarımızı saklamalarına ve analiz

etmelerine izin vererek bize daha iyi hizmet etmelerine yardımcı olmanın çok az veya hiç dezavantajı olmadığı fikriyle yavaş ama kaçınılmaz bir şekilde birleşmektedir" demektedir (Niedzvieck, 2009: 18).

Sosyal Medya Ortamları Instagram Örneği

Sosyal medya ortamları (özellikle *Facebook, Instagram ve Twitter*) panoptik sistemin en belirgin göstergelerinden birisidir. Bireylerin gönüllü olarak kişisel bilgilerini, fotoğraflarını ve günlük hikâyelerini paylaştıkları alanlardır. Bu alanlardan özellikle *Instagram,* diğer uygulamalara göre hikâye ve fotoğraf paylaşmak için daha çok kullanılan uygulamadır. *Instagram,* sanal ortamın kurguladığı şekilde, bireylerin toplumsallaşmak ve kişilerle iletişim kurmak için kullandıkları bir sitedir. Ancak bireyler bunu yaparken gezindikleri sitelerle, yaptıkları paylaşımlarla aslında panoptik ortamda olduğu gibi izlenmektedir.

Niedzvieck, 'Dikizleme Kültürü' adlı eserinde, Dikizleme Kültürü'nün gerçekte TV, YouTube, Twitter, Flickr, MySpace ve Facebook gibi sosyal medya ortamları olduğunu söylemektedir. Ona göre, bu ortamlarda sınırları zorlayan ve aşırı hevesli gençler ya da her yaştan insanlar, hayatları, hoşlandıkları, hoşlanmadıkları şeyler ve sorunları hakkında konuşmak için (sanal olarak) bir araya gelmektedir. Twitter ve Facebook gibi sosyal medya ortamlarında gözetlenme (Panoptikon'da olduğu gibi) rızaya dayanmaktadır. Niedzvieck, herkesin, cep telefonlarındaki bir harita üzerinde noktalar olarak göründüğünü söyler ve "bu ortamlardaki arkadaşların adlarını tanımlayan etiketlerle birlikte, kimin barda olduğunu, kimin saçını yaptırdığını ve kimin iyi bir kitapla evde kaldığını anlayabilirsiniz" demektedir (Niedzvieck, 2009: 17).

Sosyal medya ortamlarının kişisel verileri işlediği bilinmektedir. Kişisel verilerin korunması amacıyla yasal olarak ya da gönüllülük esasına dayanarak pek çok düzenleme yapılmaktadır. Bireyler, bu siteler aracılığıyla kişisel verilerini dış dünya ile paylaşmaktadır. Paylaştıkları her bir veri, ileride kullanılmak üzere internet ortamında saklanmaktadır.

Bu paylaşım ortamlarından özellikle *Instagram* görselliğe daha çok dayanmaktadır ve bireylerin fotoğraf, video ve durum hikâyelerini paylaştıkları bir mecradır. Bireyler, sosyalleşme adına, bu paylaşımları yaparken aslında o an nerede, ne yaptıkları bilgisini vermektedirler. Bireyler, gözetlenmeyi gönüllü olarak kabul ettikleri dünyalarında, panoptik iktidara teslim olmaktadır. Aynı zamanda, *sosyal medya fenomeni* olup bu işten kazanç sağlayan insanların sayısı günden güne artış göstermektedir.

Sosyal medya hesapları insanların bile isteye paylaşım yapmak için açmış oldukları hesaplardır. İnsanlar bir yandan paylaşım yapıp, arkadaşlık kurarken, bir yandan da iz bırakmaktadır. Bu siteler sanal ortamlar olduğu için, arkadaşlık kurmak çok daha kolaydır. Ayrıca insanlar birbirlerini bu sitelerden gözetleyebilmektedir, birbirlerinin hangi paylaşımları yaptığı, neleri beğendiklerini takip edebilmektedirler.

Sosyal medya ortamları aslında bireylerin kendilerini tanımlamasında ve sosyalleşmesinde çok ciddi avantajlar sağlamaktadır. Ancak gözetlenme, iz bırakma ve mahremiyeti gönüllü olarak açığa vurma gibi davranışları da desteklemektedir.

Byung-Chul Han sergi toplumu diye adlandırdığı çağımızın toplumunda, paylaşılan her konu aynı zamanda reklam nesnesidir. Bu toplumda her şey sergileme değeriyle ölçülür. Diğer yandan, bu topluma, pornografi toplumu demektedir. Tıpkı sosyal medyada olduğu gibi her şey dışa dönük, soyulmuş, teşhir edilmiş, soyunmuş ancak her şeyi giyinmiş göstererek metaya dönüştürmek vardır bu toplumda. Yine bu toplumda her şey sergilendiği için kimse hiçbir sırra sahip değildir. Ona göre, kapitalist ekonomi her şeyi zorunlu sergilemeye tabi tutar. Sergileme tek başına değer üretir, yani onun deyişiyle "karanlık sona erer, bunun yerine bireyler, görünmekten daha görünür olmayı düşünürler" (Chul Han, 2012: 11).

Bunun dışında, sosyal medya ortamları reklamcıların ve alışveriş sitelerinin de kullandığı bir sistemdir. Bu ortamlardaki kullanıcıların verileri kullanılarak kişiye özel reklamlar üretilmektedir. Kişilerin yaptığı paylaşımlardan ve aldığı ürünlerden en çok hangi ürünleri kullandığı bilgisine ulaşılabilir ve bu ürünler reklam olarak kendisine sunulabilir.

Dijital çağ reklamcılık yaklaşımını büyük ölçüde değiştirmiştir. Reklamcılığın geleceği kullanıcı verileridir. Reklam kampanyaları oluşturulurken çok büyük miktarda kullanıcı verisi kullanılır ve bu verilere dayanan analitik sonuçlar şirketlere potansiyel müşterileriyle başarılı iletişim kurmak için bolca fırsat sunar. Kişiselleştirilmiş reklamcılık ve veri odaklı pazarlama taktikleri gün geçtikçe tercih edilen yöntemler haline gelmiştir. Bu konuda teknolojiler, işletmelere yeni fırsatlar sunmaktadır. Pazarlama ve reklamcılık maliyetleri artık sabit bir bütçe çizgisine sahip değildir, duruma veya ihtiyaçlara göre revize edilebilmekte, değişkenlik gösterebilmektedir. Dijital gözetim ile markalar, reklamların etkinliğini ölçebilir ve doğru reklam yöntemini seçebilir hale gelmiştir. Böylelikle reklamı yapılan ürünün ana tüketicisi olacak kitleye veya kişiye yönelik kişiselleştirilmiş reklamlar tercih edilmeye başlanmıştır (Okkay, 2020: 5361).

Sonuç ve Öneriler

Sosyal medya ortamları ve alışveriş siteleri bir panoptik araç olarak düşünüldüğünde, günümüzde bireylerin bilgilerine kolay bir şekilde erişim sağlanan araçlardandır. Bu sanal ortamlar, aynı zamanda kullanıcıların gözetim öğelerini yani video, fotoğraf veya özel bilgilerini gönüllü olarak dış dünya ile paylaştığı mecralardır. Bireyler gün boyunca neler yaptıklarını, nerelere gittiklerini, ruh hallerini, mahremiyetlerini aile bireylerinden ziyade diğer kişilerle sosyal medya ortamlarında paylaşma isteği duyabilmektedir.

Ayrıca bu yapılan paylaşımların kaç kişi tarafından görüldüğü, kaç beğeni aldığı, kullanıcıların takipçi sayısı da çok önemli olabilmektedir. Öyle ki, yapılan bu paylaşımlar kimi insanlara kazanç kapısı da olmaktadır. Ne kadar çok takipçi sayısı olursa ve ne kadar çok paylaşım yapılırsa o kadar çok kazanç da sağlanabilmektedir.

Alışveriş siteleri de yine bireyleri gözetleme noktasında ayrı bir öneme sahiptir. İlk olarak üyelik için kullanıcıların bilgilerine ulaşılmaktadır. Bunun dışında alışveriş yapıldığında kart bilgilerinin kaydı da istenmektedir. Sonrasında alışveriş yapsa da yapmasa da sadece ürünlere bakıldığında, artık o ürün sürekli

diğer sitelere girildiğinde karşılarına çıkmaktadır. Çünkü kullanıcının o ürüne bakması demek, 'dijital ayak izlerinin oralarda bırakılması demektir' ve ürünün satışı için de defalarca karşısına çıkarmak bir satış politikasıdır. Aslında sadece o ürünler değil, kullanıcıların bakıp çıktığı ya da aldığı ürünler izlenerek, neleri beğendikleri veya nelerle ilgilendikleri de analiz edilmekte o ürüne yakın ürünler de kullanıcının gözünün önüne getirilmektedir. Böylece reklamcılar, sosyal medya ortamlarından ve alışveriş sitelerinden kişisel verileri işleyerek, kişiye özel reklam üretip daha çok kar elde etmektedir.

Sonuç olarak, bu sosyal medya ortamları (*Instagram*) ve alışveriş siteleri (*Trendyol*) özelinde sanal mecralar, iktidarın veya bireylerin diğer bireyleri gözetlediği, bilgilerine kolay bir şekilde erişim sağlayabildiği alanlardır. Tıpkı Panoptikon'da olduğu gibi bireylerin neler yaptıkları, şu an nerede olduğu, yaptıkları paylaşımlarla veya aldığı ürünlerle izlenmektedir. Bireyler bu sitelere her girdiğinde aslında ayak izlerini de buralarda bırakmaktadır. Bu izler günün birinde yeni bilgiler için ipucu da olmaktadır.

Bu noktada, sosyal medya okuryazarlığının önemi ortaya çıkmaktadır. Bireylerin sosyal medya okuryazarlığı konusunda kendilerini geliştirmeleri ve bilgilerini paylaşırken daha dikkatli olmaları gerekmektedir. Bu konuda paylaşımlarda bulunurken ya da sitelerde gezinirken gözetlendiklerinin bilincinde olarak daha sonrasında pişman olmayacakları paylaşımları yapmaları önerilmektedir.

Kaynakça

Akdağ, G. (2015). "Gözetim Toplumu" Teorilerinin Tarihsel ve Teorik Bir İncelemesi. (Yüksek Lisans Tezi). Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bauman, Z. (2003). *Yasa Koyucular ile Yorumcular.* (Çev. K. Atakay), İstanbul: Metis Yayınları.

Bentham, J. (1995). Panopticon; or *The Inspectıon-House: Containingtthe İdea of a New Principle of Construction*. London: Verso, p. 29-95.

Bitirim Okmeydan, S. (2017). Postmodern Kültürde Gözetim Toplumunun Dönüşümü: 'Panoptikon'dan 'Sinoptikon' ve 'Omniptikon'a. *AJIT-e: Online Academic Journal of Information Technology,* 8 (30): s. 45-69.

Chull Han, B. (2012). *The Transparency Society.* California: Stanford University Press.

Demircan, G. (2019). Gözetim ve Gözetimin Toplumsal Meşruiyeti Üzerine Bir İnceleme. *D.E.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi,* 11 (Özel sayı), s. 2033-2062.

Dolgun, U. (2004). Gözetim Toplumunun Yükselişi: Enformasyon Toplumundan Gözetim Toplumuna. *Yönetim Bilimleri Dergisi,* 1 (3), s. 1-21.

Fidan, M. (2019). İktidarın Panoptik Gözü Olarak Sosyal Medya: Facebook- Cambridge Analytica Örneği. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Foucault, M. (2003). *İktidarın Gözü/ Seçme Yazılar 4.* (Çev. I. Ergüden). F. Keskin (Ed.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2006). *Hapishanenin Doğuşu.* (Çev. M. A. Kılıçbay). İstanbul: İmge Kitabevi.

Kesim Güven, S. (2007). Gözetim Toplumu ve Toplumsal Meşruiyet. (Doktora Tezi). İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kırık, A. M. (2017). Yeni Medya Aracılığıyla Değişen İletişim Süreci: Sosyal Paylaşım Ağlarında Gençlerin Konumu. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi,* 5 (1), s. 230-261.

Lyon, D. (2006). *Gözetlenen Toplum.* İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Lyon, D. (2013). *Gözetim Çalışmalarına Genel Bir Bakış.* (Çev. A. Toprak). İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.

Lyotard, J.F. (1990). *Postmodern Durum.* (A. Çiğdem Çev.). Ankara: Ara Yayıncılık.

Marshall, B. (2001). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor.* (Çev. Ü. Altuğ & B. Peker). İstanbul: İletişim Yayınları.

Niedzvieck, H. (2009). *The Peepdiaries How We're Learning To Love Watchingourselves And Our Neighbors,* San Francisco: City Lights Publishers.

Okkay, İ. (2020). Dijital Gözetim Çerçevesinde Kişiselleştirilmiş Reklamcılık. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi,* 16 (32), 5359-5376.

Özdel, G. (2012). Foucault Bağlamında İktidarın Görünmezliği ve ''Panoptikon'' ile ''İktidarın Gözü'' Göstergeleri. *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication – TOJDAC*, 2 (1), s. 22-29.

Özen, B. (2018). Dikizleme Günlüğü Kendimizi ve Komşularımızı Gözetlemeyi Niçin Bu Kadar Sevdik?. *Sosyoloji Divanı,* Sayı: 11, s. 351-355

Staples, W. G. (1997). *The Culture of Surveillance: Dicipline and Social Control in the United States.* New York: St. Martin's Pres.

Sucu, İ. (2011). Gözetim Toplumunun Karşı Ütopya Yüzü: İktidar Güçleri ve Ötekiler. *Atatürk İletişim Dergisi,* Sayı 2, s. 125-140.

Taşkaya, M. ve Talay, Ö. (2019). Dijital Gözetimin Pazarlama Amaçlı Aracıları: "Çerezler" ve Çerez Kullanımında "Açık Rıza". Akdeniz İletişim Dergisi, Sayı: 31, 356 – 376.

Toker, E. (2016). *Gözetim toplumu üzerine. TMMOB Elektrik Mühendisleri Odası İstanbul Şubesi Bülteni,* EMO İstanbul Şubesi Basın Yayın.

Tümurtürkan, M. (2010). Gündelik Hayatın Gözetimi: "Panoptikon Toplumu". *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar,* 3 (2), s. 1-19.

Yanık, A. (2017). Bir Süperpanoptikon Olarak Yeni Medya: Yeni Medya Işığında Gözetimin Eleştirisi. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi,* 5 (2), s. 784-800.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (6. Baskı), Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Zizek, S. (2005). *Yamuk Bakmak.* İstanbul: Metis Yayınları.

Elektronik Kaynaklar

Heweso.com. (tarih yok). *Pandemi dönemine ait online alışveriş verileri açıklandı.* 04 Ekim 2022, tarihinde https://www.heweso.com/blog/pandemi-donemine-ait-online-alisveris-verileri-aciklandi adresinden erişilmiştir.

Mailbox.com.tr. (tarih yok). *Dijital pazarlama iletişimi ve gözetim kapitalizmi.* 04 Ekim 2022 tarihinde https://mailbox.com.tr/tr/blog/dijital-pazarlama-iletisimi-ve-gozetim-kapitalizmi/detail/ adresinden erişilmiştir.

Marketing Türkiye. (tarih yok). *Türkiye'nin en çok tercih edilen alışveriş sitesi belli oldu.* 10 Ekim 2022 tarihinde https://www.marketingturkiye.com.tr/haberler/favori-alisveris-sitesi/#:~:text=En%20sevilen%20al%C4%B1%C5%9Fveri%C5%9F%20sitesi%3A%20Trendyol&text=%C4%B0kinci%20s%C4%B1rada%20yer%20alan%20Hepsiburada,global%20al%C4%B1%C5%9Fveri%C5%9F%20devi%20Amazon%20geliyor adresinden erişilmiştir.

Trendyol alışveriş sitesi. (tarih yok). 10 Ekim 2022 tarihinde https://www.trendyol.com/butik/liste/1/kadin?gads=true&tyutm_source=google&tyutm_medium=cpc&tyutm_campaign=new_gl_trendyol_2_x:brand-pure_excl_istanbul&gclid=Cj0KCQjwqoibBhDUARIsAH2OpWhB1WXHHxqQod95sowScG_T42mmNfTb7hS-VAT9CWdQVpymNZT8GLcaAnwqEALw_wcB adresinden erişilmiştir.

Trendyol alışveriş sitesi. (Tarih yok). *Trendyol alışveriş sitesi ana sayfası.* 10 Ekim 2022 tarihinde https://www.trendyol.com/oz-taha/beyaz-unisex-spor-ayakkabi-p-42132049?boutiqueId=615772&merchantId=162965 adresinden erişilmiştir.

Watkins, D. M. (2007). Welcome to the Panopticon: Are Leaders Under Too Much Scrutiny?, 21 Haziran 2023 tarihinde https://hbr.org/2007/05/welcome-to-the-panopticon-1 adresinden erişilmiştir.

Yeniçağgazetesi.com.tr. (Tarih yok). *En çok kullanılan uygulamalar nelerdir?.* 10 Ekim 2022 tarihinde https://www.yenicaggazetesi.com.tr/en-cok-kullanilan-uygulamalar-nelerdir-524268h.htm Wikipedia adresinden erişilmiştir.

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: 2548-0480 (Print)/(Online) 2602-2567
Sayı/Issue 13 ● Haziran/June 2023
Sayfa/Page: 135-198

Geliş Tarihi / Received: *02.03.2023* ***Kabul Tarihi / Accepted:*** *19.06.2023*

Arsu, Özgür- Çakır, Mustafa Sefa (2023). "Müellifi Bilinmeyen Bir Taʿbîr-Nâme Üzerine". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 13, s. 135-198.

MÜELLİFİ BİLİNMEYEN BİR *TAʿBÎR-NÂME* ÜZERİNE
ON A TABIR-NAME WITH AN UNKNOWN AUTHOR

Doktora Öğrencisi Özgür ARSU [1]
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
ozgurarsu58@gmail.com

Doç. Dr. Mustafa Sefa ÇAKIR [2]
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
mustafasefa0@hotmail.com

Öz

Rüya kelimesi sözlüklere bakıldığında "görmek" manasındaki rü'yet kökünden gelmekte ve uyku esnasında zihinde oluşan görüntülerin tamamını ifade etmektedir. İnsanoğlu hayatta hep bilinmeyenin peşinde olmuştur. Okültizmin içerisinde yer alan *fal-nâme, taʿbîr-nâme, yıldız-nâme vs.* türler bu merakın bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada İBB Atatürk Kitaplığı, Melih Cevdet Osmanlıca Kitaplar Koleksiyonu 406 kayıt numarasıyla tespit edilen *Taʿbîr-nâme* isimli eserin incelemesi yapılmıştır. Mezkûr eserde yer alan rüyalar, rüyaların çeşitleri ve bu rüyaların yorumlamaları ile ilgili değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Çalışmamız "Giriş" ve "Sonuç" kısımlarının dışında dört başlıktan oluşmaktadır. Giriş kısmında rüya ilminin Türk İslam edebiyatındaki yerinden bahsedildikten sonra taʿbîr-nâme üzerinde genel bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde *Taʿbîr-nâme* adlı eserin tanıtımı, şekil ve içerik özelliklerine dair bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde metinde yer alan ayetler, Türkçe meali ve sayfa numarasıyla birlikte örneklendirilmiştir. Dördüncü bölümde ise *Taʿbîr-nâme*'nin çeviri yazısına yer verilmiştir. Çalışmamızın nihai

[1] ORCID: orcid.org/0000-0003-2820-6185
[2] ORCID: orcid.org/0000-0002-5159-7340

kısmında ise eser içerisinde yer alan rüyalar ve bu rüyaların yorumları aktarılmıştır. Sonuç olarak *Taʿbîr-nâme* adlı bu eserde genelde Türk İslam edebiyatına, özelde ise taʿbîr-nâme türüne katkıda bulunulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam edebiyatı, İBB Atatürk Kitaplığı, okültizm, *taʿbîr-nâme*, rüya.

Abstract

When looking at the dictionaries, the word dream comes from the root of rü'yet, which means "seeing" and it refers to all the images that occur in the mind during sleep. Mankind has always been in pursuit of the unknown in this life course. Fal-nâme, taʿbîr-nâme, yıldız-nâme etc., which are included in occultism, emerge as a result of this curiosity and search. In this study, the work named *Taʿbîr-nâme*, which was identified with the registration number 406 of the IBB Atatürk Library, Melih Cevdet Ottoman Books Collection, was examined in general terms. Various evaluations have been made about the dreams in the aforementioned work, the types of dreams and the interpretations of these dreams.

Our study consists of four parts apart from the "Introduction" and "Conclusion" parts. In the introduction, after briefly mentioning the place and importance of dream science in Turkish-Islamic literature, there is a general information on taʿbîr-nâme. Later in the second part, there is the introduction of the work named *Taʿbîr-nâme*, its shape and content features are given. In the third chapter, the verses in the text are exemplified with their Turkish translation and page numbers. The transcription of the work named *Taʿbîr-nâme* is provided in the final chapter. The final section of our investigation makes basic interpretations of the dreams found in the body of the work. As a result, this work named *"Taʿbîr-nâme"* generally considered to be a component of Turkish-Islamic literature, It specifically aims to contribute to the taʿbîr-nâme genre.

Keywords: Turkish Islamic literature, IBB Ataturk Library, occultism, taʿbîr-nâme, dream.

Giriş

İnsanoğlu, yaşadığı bu hayat serüveninde zihnini işgal eden soruları yine kendi düşünce ve hayal dünyası bağlamında açıklama gereği duymuştur. Yaşadığı olaylara bir mana yükleme ve bu olaylar karşısında kendi yerini bilmesi adına rüya ilmine yönelmiştir. Klasik Türk edebiyatında rüyada görülen sembollerin hangi anlamlara geldiğini açıklayan eserlere *taʿbîr-nâme*, rüyayı

yorumlayan kişilere ise mu'abbir denirdi. Lisanımızda rüya sözcüğü daha çok düş kelimesiyle karşılanmıştır. Rüya, insanoğlunun hep ilgisini çekmiştir. İnsanlar gördüğü rüyaları yorumlamaya gayret etmiş ya da rüya ilminde mahir kişilere yorumlatmaya çalışmıştır. Bu minval üzere rüya ilmi dediğimiz ta'bîr-nâmelerin de yazılmasına yol açmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'e vahyin kimi zaman sadık rüyalar yoluyla gelmesi de bu ilmin önemini artıran âmillerden birisi olmuştur.

Rüya yorumu hususunda öne çıkan bazı isimler görülmektedir. Rüya tabiri hususunda akla gelen ilk büyük isimlerden birisi 729 yılında vefat etmiş olan İbn Sîrîn'dir. İbn Sîrîn'in *Ta'bîrü'r-Rü'yâ* ve *'İbâretü'r-Rü'yâ* adında iki eseri olduğu bildirilir (Yücel, 1999: 358-359). Herhangi bir rüya tabircisi övülmek istendiğinde onun için "her çağın İbn Sîrîn'i ve her şehrin Yûsuf'u" olduğu söylenir (Schimmel, 2005: 22). İbn Sîrîn'in yanında Ca'ferü's-Sâdık'ın *Kitâb fî Ta'bîri'r-Rü'yâ*, İbn Kuteybe'nin *Ta'bîrü'r-Rü'yâ* ve Nasr b. Ya'kûb ed-Dîneverî'nin *et-Ta'bîrü'l-Kâdirî fi'l-Ahlâm* adlı kitapları ilk ta'bîr-nâmelerden sayılır (Akçay 2018: 215). Rüya çeşitleri şu şekilde bir tasnife tabi tutulmuştur:

1.Rahmanî Rüya: Bu rüyaya sadık rüya ya da salih rüya adı verilir. Uyku esnasında doğrudan ya da bir melek vasıtasıyla gerçekleşen rüyadır. Peygamberler, veliler ve temiz inançlı kişiler tarafından görüldüğüne inanılır. Bu rüyalar, müjdeler, korkutur, uyarır veya haber verir.

2.Şeytanî Rüya: Şeytanın aldatma, vesvese ve korkutmalarıyla meydana gelen karışık hayaller, düşler, telkinlerdir. Bu tür düşlere ahlâm ve adgâs-ı ahlâm da denilir. Bu rüyalar batıl kabul edilir, onlara pek itibar edilmez ve tabiri de yapılmaz.

3.Nefsanî Rüya: Nefsin telkinleri ve çağrışımları sonucunda olan bu rüyaların kaynağı, kişinin bizzat kendisidir. Bu rüyalar dış etkenler ve günlük meşgalelerle ilgili rüyalardır. Kişi uyanıkken neyle meşgulse rüyasında da onunla ilgili şeyler görür (Çelebi, 2018: 306-307).

Türk kültür ve edebiyatında rüyalar son derece önemli kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Rüya motifi dediğimiz olgu efsaneler, destanlar, halk hikâyelerinde önemli bir rol

üstlenmiştir. "Türk destanlarındaki rüyaların en önemli işlevi gelecekteki olayları önceden haber vermesidir. Uygurların Türeyiş Destanı'ndaki Bögü Kağan'ın rüyası, Uygur harfli Oğuz Destanı'nda Uluğ Türk tarafından görülen rüya, Şecere-i Terâkime'de Toğurmış adlı şahsın rüyası vb. hep böyle kozmik işaretlerle doludur." (Bayraktar, 2021: 496) Türkçe'de rüya ile ilgili birçok deyimler karşımıza çıkmaktadır: ağır basma, düz azmak, düş görmek, düş yormak, karabasan, kara düş, kara kaygılı rüya, karakura, karakura basan, karakura basmak, karakura düş görmek şeklindedir.

Mutasavvıflar da rüya ilmi konusuna kayıtsız kalmamışlardır. Onların yaptığı tasnif ise şu şekildedir: Rüyalar "sadık veya nefsanî rüyalar diye ayrılabileceği gibi basit ve seçkin rüyalar veya Allah'tan, melekten ve şeytandan olanlar" (Tatçı, Çeltik 1995: 12) diyerek rüya kavramını açıklamışlardır.

Türk İslam edebiyatı geleneğinde yer alan *taʿbîr-nâme* türündeki bazı eserler yeteri kadar ele alınıp incelenmemiştir. Âdem Balaban'ın tespitine göre Türkiye yazma eser kütüphanelerinde bulunan Türkçe yazma *taʿbîr-nâme* adedi 106'dır. Bu metinlerin bazıları 3-5 varak ya da bir mecmua içinde, bazıları ise epey hacimli müstakil eserler olarak karşımıza çıkmaktadır (Balaban 2014: 114).

1.Taʿbîr-nâme Türüne Genel Bakış

Sözlük anlamı itibariyle rüyaların yorumunun bulunduğu kitap anlamına gelen ve kısaca "rüya kitabı" (Devellioğlu 2000: 1011) olarak tanımlanan taʿbîr-nâme; insanların rüyalarında gördükleri varlıkların gerçek dünyada ifade ettiği düşünülen manalarını ortaya çıkarmak amacıyla yazılan kitaplardır.

Bir kenarından diğer kenarına geçmek; rüyayı yorumlamak, anlamlarındaki *abere* kökünden türeyen ve İsmail Hakkı Bursevî tarafından; uykuda görülen hayalî şekillerden dışta meydana gelen "enfüsî ve âfâkî durumlardan örneklere sahip şekillere geçmek" (Gökyay, Coşkun 2010: 333) olarak tanımlanan taʿbîr-nâmenin yanında vâkıa-nâme, düş-nâme, hab-nâme ve güzâriş-nâme gibi adlar da verilmektedir. Taʿbîr-nâmeler genellikle

mensur olarak kaleme alınmıştır; ancak manzum taʿbîr-nâmelerin de kaleme alındığını görmekteyiz.

İslamî litaratürde Hz. İbrahim ve Hz. Yusuf'un rüyaları meşhurdur. Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sini yazmak için seyahatlerine çıkmasını sağlayan rüyası, Oğuz Kağan destanında yer alan Oğuz Kağan'ın beyi Uluğ Türk'ün rüyası, Osman Gazi'nin rüyası, Akşemseddin'in İstanbul'un fethi sırasındaki rüyası meşhur olan çeşitli rüyalardır (Bayram 2022: 591). Türk İslam edebiyatı geleneğine baktığımızda rüyalar ve yorumlamaları önemli bir yere sahiptir. Hz. Yusuf'un zindandaki yolculuk serüveni ve daha sonra "Mısır azizi"nin rüyalarını yorumlaması taʿbîr-nâmelerin ortaya çıkmasında etkileyici bir unsur olarak görülmektedir.

Türk edebiyatında rüya ilmiyle ilgili pek çok eser kaleme alınmıştır. "Muhyiddin-i İbn Arabî'ye ait olduğu belirtilen rüya taʿbîr-nâmesi bu alanda yazılmış eserlerin öncüsü olarak kabul edilmiştir. Türk edebiyatına XIV. yüzyılda bir tür olarak giren taʿbîr-nâmeler, ilk önceleri Arapça ve Farsça'dan tercüme şeklinde olmuştur." (Balaban 2014: 115). Türk İslam edebiyatında taʿbîr-nâme metinleri şu şekildedir: "Millî Kütüphanede kırk civarında taʿbîr-nâme yanında Süleymaniye Kütüphanesi'nde ikisi Farsça, yedisi Arapça, geri kalanları Türkçeye tercüme yoluyla girenler olmak üzere biri manzum yetmiş kadar taʿbîr-nâme tespit edilmiştir." (Gökyay, Coşkun 2010: 332).

2.*Taʿbîr-nâme* Adlı Eserin Tanıtımı ve İçeriği

Üzerinde çalışma yaptığımız *"Taʿbîr-nâme"* adlı bu eser İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Melih Cevdet Osmanlıca Kitaplar Koleksiyonu 406 numarada kayıtlı olup harekeli nesih hattıyla yazılmıştır. 39 sayfadan oluşan bu eserin müellifi bilinmemektedir. Eserin yazıldığı tarih hakkında net bir bilgiye rastlanılmamıştır. Metinde Eski Anadolu Türkçesi kullanılmıştır. Eser besmele-i şerif ile başlayıp toplam 53 bölüme ayrılmıştır. Metinde yer alan "İbni Sîrîn Tercümesi ve diğer taʿbir-nâmelerden seçilmiş olmasıdır"[3] ibaresi dikkat çekicidir. *Taʿbîr-nâme* isimli

[3]İBB, Atatürk Kitaplığı, Melih Cevdet Osmanlıca Kitaplar Koleksiyonu, İstanbul, s. 2.

metnin daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve anlam birliğini oluşturmak için noktalama işaretleri kullanılmıştır. Eserde yer alan ayetler italik yazı ile gösterilip anlamları dipnotta verilmiştir. Eserde yer alan bölümler şu şekilde verilmektedir:

Birinci bölüm: Rüya türlerinden bahsedilmektedir. Rüya, üç türlüdür. Birine tebşir, birine tahrir birine de ilham denilmektedir.

Tebşir: Hz. Allah, levh-i mahfuzda bir melek yaratmıştır. Bu meleğin ismine melekü'r-rüya (rüya meleği) denir. Allah Azze ve Celle dilediği kullarına o meleği gösterir. Bu düşü gören bir kimsenin çok şükretmesi gerektiği söylenilmektedir.

Tahrir: İsyan eden kimselerin gördüğü bir rüya türüdür. Bu rüyayı gören kimse tövbe edip ibadet ile meşgul olmalıdır.

İlham: Bu rüyayı gören bir kimsenin salih amel işlemesi vacip hükmündedir.

Yalan rüya ise üç türlüdür: Birincisine rüya-yı himmet (yardım rüyası), ikincisine rüya-yı illet (hastalığın rüyası), üçüncüsüne de rüya-yı şeytan (şeytanın rüyası) denilmiştir.

Rüya endişeli bir şekilde görülürse o rüyanın aslı yoktur. Senenin başında görülen rüya, senenin sonunda görülen rüyadan iyidir. Baharda görülen rüyanın meydana gelme olasılığı yüksektir. Senenin sonunda görülen bazı rüyaların da hızlı bir şekilde çıktığı görülmektedir.

İkinci bölüm: Avam ve havasın rüyasını açıklamaktadır. Avamın düşü havasın düşünden farklıdır. Zahit (ham sofu) insanların düşü fasıkların (günahkâr) rüyasından iyidir. Adaletli bir sultanın düşü halkın düşünden iyidir. Sultanların rüyası, âlimlerin rüyasından faziletlidir. Âlimlerin düşü cahillerin düşünden iyidir. Cömert kimselerin düşü cimrilerin düşünden faziletlidir. Fakir insanlar zihinlerinde nafaka ile meşgul oldukları için rüyalarına pek itibar edilmez.

Üçüncü bölüm: Allah Azze ve Celle'nin çeşitli sıfatları hakkındadır. Hakk'ı görmek yedi türlüdür: mağfiret (günahların Allah tarafından bağışlanması), rahmet (Allah'ın acıması), nimet (maddî ve manevî imkânlar), keramet (Allah'ın salih, takva sahibi, veli kullarından zuhur eden olağanüstü hâl), selamet (her türlü korku, kaygı, tasa ve tehlikelerden uzak ve güvenlik içinde olma),

tövbe (işlediği bir günahtan ya da suçtan pişmanlık duyarak bir daha yapmamaya karar verme) ve Tevfik (Allah'ın yardımına kavuşma) şeklinde ortaya çıkmaktadır. Rüyasında melek gören kimseler helal kazanç sağlayacağı ve daha sonrasında ise oğlu ve kızı dünyaya geleceğine tabir edilir. Cebrail aleyhisselamı rüyasında görenler isteklerine ulaşırlar. Düşünde Mikail aleyhisselamı görenlerin malı ve mülkü çok olur. İsrafil aleyhisselamı görenlerin ömrü uzun olur. Azrail aleyhisselamı güleryüzlü gören kimselerin ölümü iyi olur; eğer o meleği hiddetli görürlerse ölümleri zor olur. Düşünde Azrail aleyhisselamı selam verdiğini gören kimselerin iki cihanda da mutlu olacağına yorumlanmaktadır. Bir kimse rüyasında Hz. Peygamber'in mübarek yüzünü mahzun görürse o şehrin halkı sapkınlığa meyilli olduğuna işarettir.

Dördüncü bölüm: Rüyada görülen güneş, ay ve yıldızlar hakkındadır. Bir kimse düşünde levh-i mahfuzu görse Allah'ın ilmini öğrenir. Güneş görse devlet bulur. Güneşin kendisine secde ettiğini görse bol nimete ulaşır. Rüzgârın toz toprak karışık bir şekilde estiği görülürse o şehre bir zarar geleceğine yorumlanır. Bir kimse sabah rüzgârının estiğini görürse herhangi bir konuda yardım alacağına işarettir. Bir kimse rüyasında yağmur yağdığını görse helal kazanç elde edeceği söylenilir. Rüyada yıldırım görmek şehre veba gibi salgın bir hastalığın geleceğine yorumlanır. Rüyada bulut gören kimseler dünya ve ahirette saadete ereceğine tabir edilir.

Beşinci bölüm: Rüyada deniz, çeşme ve gemi görmeyi yorumlamaktadır. Rüyasında deniz gören veya denizin suyunu içtiğini gören kimseler zengin olurlar. Düşünde kendisini denizde gören kişi herhangi bir sıkıntısı var ise o sıkıntısından kurtulur. Kuru çay görürse hacca gider. Suyun içinde boğulmak maddî kazanç sağlanacağına tabir edilir. Denizin bulanık görülmesi haram kazanç elde edileceğine işarettir. Bir kimse rüyasında havuz görse âlim ve zengin olur. Havuzun suyunu içerse zengin ve ibadet ehli birisi olur. Kişinin kendisini gemide görmesi sıkıntılarından kurtulacağına yorumlanır. Bir kimse kendisini gemiden çıktığını görürse sıkıntılarından kurtulup ferahlığa

kavuşacağına yorumlanır. Hendek görülürse düşmanın şerrine uğramaya işarettir.

Altıncı bölüm: Rüyada duman, meşale, kandil ve mum görmeyi açıklamaktadır. Bir kişi rüyasında aydınlık bir yer görürse dini kuvvetli olur ve dünyalık işleri kolay olur. Eğer rüyada karanlık bir ortam görülürse o kişinin günahının artacağına işarettir. Bir kimse karanlıktan aydınlığa çıktığını görürse sıkıntılarından kurtulur. Bir kimse düşünde çakmak ile ateş yaktığını görse korkusundan kurtulur ve isteklerine kavuşur. Eğer rüyasında ateş yediğini görürse yetim malını yemesine yorumlanır. Ateşte pişirilen yiyecekler iyi haberlerin alınacağına işarettir. Rüyada ateşin çok olduğunu görenler âlim olurlar. Rüyada evin yandığını görmek musibet yaşanılacağını gösterir. Bir kimse kabirden ateş çıktığını görse beklemediği yerden mal ve mülk gelir. Bir kimse rüyasında ateşin vücudunun bir yerini yaktığını görürse zekât vermediğine yorumlanır. Bir kimse rüyasında mum tuttuğunu görse güzel bir hatun ile evleneceğine işarettir. Bu rüyayı bekâr bir kadın görürse evlenir ve hayırlı bir evlat sahibi olacağına yorumlanmaktadır. Rüyada kandil yandığını görmek yaşanılan o muhitin valisinin ve âlimlerinin âdil, ibadet ehli olduğu söylenilmektedir.

Yedinci bölüm: Rüyada dağ, tepe, bayır ve toprak görmeyi açıklamaktadır. Kişi rüyasında kendisini bir dağın üzerinde görürse bütün isteklerine kavuşur. Eğer dağdan indiğini görse bulunduğu makamından ayrılır. Yüksek tepe görmek ya da o tepenin üstüne çıkıp oturmak zenginliğe işarettir. Rüyada tenha bir yer görmek sıkıntılı bir durumun olacağına işarettir. Kum görmek sıkıntılı bir şekilde mal kazanılacağına yorumlanır. Bağlık ve bahçelik olan bir yer görmek makam sahibi olunacağına işarettir. Duvarın yıkıldığını görmek kişinin elinden malının gideceğine yorumlanır. Rüyada bir kimse evinin yeni olduğunu görse bol kazanç elde edeceğine yorumlanır. Eğer evinin yıkıldığını görse sıkıntı yaşayacağına işarettir. Bir damdan bir dama sıçradığını görürse bir makamdan diğer bir makama geçiş yapacağına işarettir.

Sekizinci bölüm: Rüyada mescit, minare ve imaret yerlerini görmeyi açıklamaktadır. Bir kimse rüyasında cami görse yahut

caminin içerisine girdiğini görse dindar ve zengin olacağına yorumlanır. Camide namaz kıldığını görse işlerinin yolunda gideceğine ve bütün isteklerine kavuşacağına işarettir. Namaza durduğunu görürse iki dünyada şerefli bir insan olur. Eğer mihraba arkasını verip oturduğunu görse beladan kurtulup isteğine kavuşur. Bir kimse rüyasında cemaatle camiye gitse güzel hatun alacağına tabir edilir. Mihraba bevletse evladı olur. Mescitte mum ve kandil yaksa evladının âlim ve salih birisi olacağına yorumlanır.

Dokuzuncu bölüm: Kale, hisar, saray ve değirmen görmeyi açıklamaktadır. Kişinin rüyasında saray görmesi huzurlu bir yaşam süreceğine işarettir. Rüyada merdiven görmek makama yorumlanmaktadır. Rüyada hamam görmek hayra yorumlanmaz. Bir kimse rüyada gusül abdesti alsa borcundan kurtulur. Abdest aldığı su, sıcaksa hastalık geçirileceğine işarettir. Rüyada değirmen taşının kırık olduğunu görmek rüya sahibinin ömrünün azaldığına yorumlanır.

Onuncu bölüm: Rüyada güzel kokulardan olan misk, anber ve ud görmeyi açıklamaktadır. Rüyada misk gören kişi bekâr ise evlenir. Eğer âlim ise dünyalık birtakım isteklerine kavuşacağına yorumlanmaktadır. Rüyada sarı gül görmek, hasta olmaya; sünbül, karanfil görmek zenginliğe işarettir.

On birinci bölüm: Rüyada ihtiyar ve köle olmuş kimseleri görmeyi açıklamaktadır. Genç birisinin düşünde ihtiyar bir kimseyi görmesi maddî olarak sıkıntıya düşeceğine işarettir. Rüyada gül görmek ya da gülün satın alındığını görmek sevinçli bir haber alınacağına işarettir. Rüyada ziynetli ve güleryüzlü hatun görmek zengin olunacağına; çirkin yüzlü kadın görmek ise fakir olunacağına işarettir. Rüyada görülen kadın gayrimüslim ise kişinin eline haram mal geçeceğine işarettir.

On ikinci bölüm: Rüyada abdest almayı açıklamaktadır. Rüyada abdest suyu ile yıkanıldığını görmek kişinin gamdan kurtulacağına yorumlanır. Rüyada abdest almak sıkıntıların nihayete ereceğine işarettir.

On üçüncü bölüm: Rüyada kadı, halife ve âlim kimseleri görmeyi açıklamaktadır. Rüyada kadı görmek, maddî-manevî güce

sahip olunacağına yorumlanır. Rüyada imam, müezzin ve âlim kimseleri görmek malın artacağına; imam, müezzin ve âlim kimseleri hasta bir vaziyette görmek ise rüya sahibinin kötü bir fiiliyatta bulunacağına işarettir. Rüyada deve ve koyun kesmek bir köleyi azat etmeye yorumlanır. Rüya sahibi kişi hasta bir koyunu kestiğini görürse ömrünün azalacağına tabir edilir. Bu rüyayı gören kimsenin Allah için bir kurban kesmesi gerektiği söylenilir.

On dördüncü bölüm: Rüyada misvak, kalem ve divit görmeyi açıklamaktadır. Rüyada kalem görmek yüksek bir mertebeye, divit görmek ise rüya sahibinin evlatlarının çok olacağına yorumlanmaktadır. Bir kimse rüyasında mushaf-ı şerifi elinde tuttuğunu görmesi âlim ve zengin olabileceğine işarettir.

On beşinci bölüm: Rüyada ermiş kimseleri görmeyi açıklamaktadır. Rüyada bir kişinin sakalını ak görmesi duasının kabul olacağına yorumlanmaktadır. Rüyada bir kimse sakalının göbeğine kadar uzamış olduğunu görmesi komşusuna nazar edeceğine; eğer bu rüyayı gören kişi yiğit bir kimse ise kendisine miras kalacağına yorumlanmaktadır.

On altıncı bölüm: Rüyada kapı ve kilit görmeyi açıklamaktadır. Bir kimse rüyasında evini yanmış görse sıkıntılı bir süreç yaşayacağına yorumlanmaktadır. Rüyada kilitli kapı görmek işlerin sekteye uğrayacağına işarettir. Rüyada direk görmek yüksek bir makama ulaşılacağına yorumlanır.

On yedinci bölüm: Rüyada çömlek, ocak ve çömlekte yemek pişirmeyi açıklamaktadır. Bir kimse rüyasında tencerede yemek pişirdiğini görse beklemediği bir kimseden yardım alacağına yorumlanır. Tencerede et görmek rüya sahibinin eline helal kazanç geçeceğine yorumlanmaktadır. Rüyada boş çömlek görmek sıkıntı yaşanılacağına işarettir. Düşte ocak ve kömür görmek rüya sahibinin eline çok mal/mülk geçeceğine tabir edilir.

On sekizinci bölüm: Rüyada bir kimsenin çıplak bir şekilde olmasını açıklamaktadır. Rüyada bir kimse kendisini çıplak bir hâlde görse kederinden kurtulacağına işarettir. Eğer rüya sahibi fitneci bir yapıya sahipse sırrının ortaya çıkacağına tabir edilir. Rüya sahibi elbisesinin yırtılmış olduğunu görse halk içinde itibarlı olacağına tabir edilir. Rüyada toprak yemek zenginliğe

işarettir. Rüyada süslü geyik görmek helal malın kazanılacağına tabir edilir. Rüya sahibi bir kimse bilmediği bir eve girdiğini ya da o evden çıktığını görse sıkıntı çekeceğine işaret edilir.

On dokuzuncu bölüm: Rüyada hacamat (deri altında kalan pis kanın temizlenmesi) olmayı açıklamaktadır. Cesur bir insan rüyasında kan aldırdığını görse düşmanı varsa galip geleceğine; damarına neşter atıldığını ve kanın aktığını görse rahatlığa kavuşacağına tabir edilir. Rüyada koldan çokça kanın akması hastalığa işarettir. Sağ elden kan aldırmak zenginliğe; sol elden kan aldırmak ise fazla rüya görmeye tabir edilir. Vücutta hiç kan kalmayacak kadar kan akması rüya sahibinin ömrünün azalacağına tabir edilir. Rüyada hacamat olmak ilim sahibi olunacağına tabir edilir.

Yirminci bölüm: Rüyada bir kimsenin kendisini uzun veya kısa olarak görmesini açıklamaktadır. Bir kimse rüyasında bevlettiğini (işediğini) görse yaşamış olduğu sıkıntılarından kurtulacağına tabir edilir. Düşte elbiseye ya da vücuda pislik bulaştığını görmek günah işleneceğine işarettir. Rüya sahibinin elbisesine kan bulaşsa haram mal elde edeceğine; denizden yılan çıktığını görmesi ise evlat sahibi olunacağına tabir edilir. Rüyada kulağın yıkanması iyi haberin alınacağına işarettir. Düşte ağızdan kanın çok çıkması rüya sahibinin bol kazanç elde edeceğine; balgamın görülmesi ise mal ve mülkün ziyadeleşmesine işarettir.

Yirmi birinci bölüm: Rüyada ağaç, yemiş, sebze ve et görmeyi açıklamaktadır. Rüyada buğday ağacı görmek meşhur olmaya; yemiş ağacını kesmek üzüntülü bir haber almaya; ağaç dikmek evlat sahibi olmaya yorumlanır. Nar ağacı görmek helal mal kazanmaya; kabak ağacı görmek sağlıklı bir ömre; dut ağacı görmek zenginliğe; çınar ağacı görmek uzun ve müreffeh bir hayata; ud ağacı görmek ise cömertlik ve zenginliğe tabir edilir. Bu rüyayı kadın görse zengin olacağına işarettir. Rüyada elma ağacı gören bir kimse hasta ise şifa bulacağına tabir edilir. Kırmızı iğde ağacı görmek rüya sahibinin itikadının zayıf olacağına tabir edilir. İncir ağacı görmek zenginliğe, badem ağacı görmek gurbete gidileceğine, fındık ağacı görmek kişinin haram mal kazanacağına işarettir. Bir kimse düşünde kiraz ağacı görse evlat sahibi olabileceğine yorumlanır.

Yirmi ikinci bölüm: Rüyada sarımsak, soğan, tuz ve saman görmeyi açıklamaktadır. Rüyada saman veya samanlık görmek zenginliğe işarettir. Ahır görmek haram malın elde edileceğine tabir edilir. Rüyada hayvanların sütünü görmek zenginliğe, geyik sütü görmek rüya sahibinin eşinden kendisine miras kalacağına, deve sütü görmek ya da deve sütünü içtiğini görmek hayatta başarılı olunacağına, kedi sütü görmek kişinin eşi sebebiyle zengin olacağına, kaplan sütü görmek düşmandan gelebilecek bir tehlikeye, merkep sütü görmek istenilen hedeflere ulaşabileceğine tabir edilir.

Yirmi üçüncü bölüm: Ekmek ve tatlı görmeyi yorumlamaktadır. Rüyada bir kimse arpa ekmeği görse birisinden iyilik göreceğine tabir edilir. Düşte çok fazla ekmek görmek ömrün uzun olunacağına ve hayırlı bir evlat sahibi olunacağına tabir edilir. Bal yemek helal malın kazanılacağına yorumlanır.

Yirmi dördüncü bölüm: Rüyada şarap, boza ve şerbet gibi içecekler hakkındadır. Rüyada şerbet veya şarap içildiğini görmek rahat ve huzurlu bir yaşam sürüleceğine tabir edilir. Düşte soğuk su içildiği görmek ise ömrün uzun olunacağına işarettir. Bir kimse rüyasında kendisini sarhoş olduğunu görürse zengin olacağına, sığır veya koyun sütü içtiğini görmesi hâlinde helal mal kazanacağına tabir edilir. Rüyada peynir görmek zenginliğe; ayı sütünün içildiğini görmek ise maddî-manevî güçlü olunacağına tabir edilir.

Yirmi beşinci bölüm: Rüyada yakut, inci, altın, gümüş gibi değerli madenleri görmeyi açıklamaktadır. Rüyada mücevher görmek ya da mücevher satın alındığını görmek evlat sahibi olunacağına tabir edilir. Düşte inci görmek âlim olunacağına; değerli maden olan incinin yenildiğini görmek ise hafız olunacağına işarettir. Bekâr bir kimse rüyasında yakut görse evleneceğine; bu rüyayı zengin ve hamile bir hatunun görmesi ise evlat sahibi olacağına tabir edilir. Rüyada bilezik görmek saygın bir konuma, gümüş görmek ise zenginliğe tabir edilir. Bu rüyanın bahar mevsiminde görülmesi rüyanın gerçekleşmesinin hızlı olacağına inanılmaktadır.

Yirmi altıncı bölüm: Rüyada elbise, imame ve ayakkabı görmeyi açıklamaktadır. Bir kimse rüyasında kışın kürk giydiğini görse

zenginliğe; yazın kürk giydiğini görse sıkıntı yaşayacağına tabir edilir. Bir kadın düşünde kürk giydiğini görse evleneceğine, sarık sardığını görmesi ise istediği mevkiye ulaşacağına işarettir. Rüyada siyah elbise giymek olumlu olarak yorumlanır. Düşte beyaz elbise giymek saygınlığa, yeşil elbise giymek veya yeşil sarık bağladığını görmek ise şöhret sahibi olunacağına tabir edilir. Düşte kırmızı elbise giymek husumet yaşanılacağına, kadınların kırmızı elbise giymesi ise tanımadığı birisinden iyilik göreceğine tabir edilir.

Yirmi yedinci bölüm: Rüyada evlenmeyi ve cinsel yönden birleşmeyi açıklamaktadır. Bir kimse rüyasında hatunla evlendiğini görmesi o kimsenin Allah'ın emrini yerine getiren takva sahibi birisi olacağına tabir edilir. Düşte evlendiği hatunuyla birlikte olduğunu gören bir kimse ise ummadığı bir yerden yardım alacağına yorumlanır.

Yirmi sekizinci bölüm: Rüyada ip, iplik ve iğne görmek hakkındadır. Bir kimse rüyasında ip görse güçlü olacağına ve isteklerinin gerçekleşeceğine tabir edilir. Rüyada boyuna asılı bir zincir görmek kötü bir iş yapılacağına tabir edilir. Bir kimse düşünde zindanda olduğunu ve kendisine değnek vurulduğunu görmesi vurulan değnek adedi kadar eline altın geçeceğine tabir edilir. Eğer iğne ve iplik ile elbisesini diktiğini görse tüm isteklerinin gerçekleşeceğine tabir edilir.

Yirmi dokuzuncu bölüm: Rüyada silah ve davul görmek üzerinedir. Rüyada hançer ve bıçak görmek güce işarettir. Rüyada kılıç görmek ise olumlu bir haber alınacağına tabir edilir. Rüyada kılıç çekildiğini görmek evlat sahibi olunacağına, kılıcın kırılması ise ebeveynin çocuğunun öleceğine işarettir.

Otuzuncu bölüm: Rüyada insan organlarıyla ilgili unsurları açıklamaktadır. Bir kimse düşünde ayağının kırılmış olduğunu görse fakir olabileceğine tabir edilir. Uyluğun kırılması ise kötü bir haber alınacağına işarettir.

Otuz birinci bölüm: Rüyada fil görmek hakkındadır. Rüyada fil görmek sultan ve vezir olan kimseler için olumlu olarak yorumlanır.

Otuz ikinci bölüm: Rüyada kabir görmek hakkındadır. Bir kimse rüyasında kendisini ölmüş görse ömrünün uzun olacağına, mezar kazdığını görse ev sahibi olacağına tabir edilir. Kişinin kendi mezarını kazması zahmetli bir işe girişeceğine işarettir. Bir kimse kendisini ölüler ile beraber yürüdüğünü görse ömrünün kısalacağına tabir edilir. Eğer kendi evinde cenaze görse isteklerine ulaşacağına yorumlanır.

Otuz üçüncü bölüm: Rüyada ölüm ve ölümle ilgili hususları açıklamaktadır. Bir kimse rüyasında dostunu öldürdüğünü görse o dostuyla muhabbetinin artacağına işarettir. Rüyada parmağın kesilmesi ise kişinin sevdiklerinden ayrılacağına yorumlanır.

Otuz dördüncü bölüm: Rüyada düdük ve saz görmeyi açıklamaktadır. Rüyada bir kişinin düdük çalması sıkıntılı günler geçireceğine işarettir. Düşte def ve saz görmek günah işlemeye; satranç oynamak ise faydasız işlerle meşgul olunacağına tabir edilir.

Otuz beşinci bölüm: Rüyada buğday almayı veya buğday satmayı açıklamaktadır. Rüyada buğday tanesinin yere dökülmüş olduğunu görmek o sene içerisinde ekinin çok olacağına tabir edilir. Buğday tanesinin çuvalda olduğunu görmek ise kıtlık olacağına yorumlanır.

Otuz altıncı bölüm: Rüyada yolculuk yapmayı açıklamaktadır. Bir kimse rüyasında uçtuğunu görürse makam elde edeceğine; gökyüzüne doğru uçtuğunu görmesi ise hacca gideceğine işarettir. Bir kimsenin rüyasında gökyüzünden yere düştüğünü görmesi evliyse boşanıp diğer bir hatunla evleneceğine yorumlanır. Bir kimse rüyasında havada kuş gibi süzüldüğünü görürse mutlu bir haber alacağına tabir edilmektedir.

Otuz yedinci bölüm: Rüyada çeşitli hayvanların görülmesi hakkındadır. Bir kimse rüyasında yırtıcı hayvanları görse âlim olacağına tabir edilir. Rüyada karga ile sohbet etmek sevinçli bir haber alınacağına yorumlanır.

Otuz sekizinci bölüm: Rüyada korku ve kavga etmek hakkındadır. Bir kimse rüyasında birisiyle kavga ettiğini görmesi sıkıntılı süreç geçireceğine tabir edilir.

Otuz dokuzuncu bölüm: Rüyada kasaplık mesleğini icra etmek üzerinedir. Rüyada tanınmayan bir kasabın görülmesi o kimsenin Azrail aleyhisselam olabileceğine tabir edilir. Rüyada koyun derisini yüzmek başkalarına eziyet edileceğine tabir edilir. Koyunun başını kesmek ayrılık yaşamaya tabir edilir. İnsan etini yemek gıybet edileceğine yorumlanmaktadır. Bir kimse rüyasında elini kan ile yıkadığını görmesi isteklerine ulaşabileceğine tabir edilir. Eğer parmaklarının arasını kan ile ovalasa kardeşleri arasında münakaşa yaşayacağına yorumlanmaktadır.

Kırkıncı bölüm: Rüyada at, katır, deve, eşek gibi bazı hayvanlar hakkındadır. Rüyada ata binmek zenginliğe işarettir. Atın etini yemek yardım alınacağına; çıplak katır görmek ise kısır bir hatun ile evlenileceğine tabir edilmektedir. Rüyada eşek etinin yenmesi cahil bir kimseden yardım alınacağına tabir edilir. Merkepten düşmek fakirliğe ve ömrün kısalacağına dair yorumlanmaktadır.

Kırk birinci bölüm: Rüyada koyun ve keçi gibi hayvanların kesilmesi hakkındadır. Düşte koyun derisini yüzmek ve etini başkalarına ikram etmek o kimsenin malının bereketli olacağına; düşte koyun görmek zenginliğe; kuzu ya da oğlak görmek ise evlat sahibi olunacağına; koyunun kellesini yemek ise ömrün uzun olacağına yorumlanmaktadır.

Kırk ikinci bölüm: Rüyada görülen eti yenilebilir birtakım hayvanlar hakkındadır. Düşte geyik veya tavşan etinin yenmesi zenginliğe işarettir. Bir kimse rüyasında geyik ya da tavşanı tuttuğunu görmesi evlilik yapacağına yorumlanmaktadır. Rüyada boz ayı görmek evlat sahibi olunacağına tabir edilmektedir.

Kırk üçüncü bölüm: Rüyada sığır görmeyi açıklamaktadır. Bir kimse rüyasında sığırın evine girdiğini görse kazancının bereketli olacağına yorumlanmaktadır. Düşte sığır sütü görmek helal mal kazanılacağına tabir edilmektedir. Rüyada sığır görmek koyun görmekten daha iyi olacağı yorumlanmaktadır.

Kırk dördüncü bölüm: Rüyada fil görmeyi açıklamaktadır. Rüyada fil eti yemek zenginliğe; file binmek saygın bir kimseyle dostluk kurulacağına tabir edilmektedir.

Kırk beşinci bölüm: Rüyada hınzır, fare, yılan, örümcek, akrep gibi bazı hayvanlar hakkındadır. Rüyada hınzır görmek günahkâr

bir kişiyle görüşmeye; rüyada hınzır eti yemek ise haram mal kazanılacağını tabir edilmektedir. Bir kimse rüyasında fareyi tuttuğunu görse uyumsuz bir hatun ile evleneceğine işarettir. Rüyada yılan öldürmek düşmanı yeneceğine; yılan eti yemek ise faydalı bir iş yapılacağına tabir edilmektedir. Rüyada örümcek görmek ibadet ehli olmaya; akrep görmek ise düşman kazanılacağına yorumlanmaktadır.

Kırk altıncı bölüm: Rüyada aslan, kaplan, ayı, sırtlan gibi hayvanlar hakkındadır. Bir kimse rüyasında aslana bindiğini görse makam elde edeceğine tabir edilmektedir. Düşte kaplan görmek düşmanla husumet edileceğine yorumlanmaktadır. Düşte ayı öldürmek düşmana zafer kazanılacağına işarettir. Rüyada sırtlan öldürmek kişinin eşiyle kavga edeceğine; sırtlan etini yemek ise helal kazanç sağlanılacağına işarettir.

Kırk yedinci bölüm: Rüyada bazı kuşları görmeyi açıklamaktadır. Rüyada deniz kuşunu görmek fakirliğe işarettir. Bir kimse rüyasında keklik görse dinî hayatının zayıf olacağına tabir edilmektedir. Eğer tuti (papağan) görse fesahat ve belagat sahibi olacağına; dişi papağan görse güzel bir hatun alacağına yorumlanmaktadır. Bir kimse rüyasında hüthüt kuşunu görse âlim olacağına; anka kuşunu görse makam sahibi biri olacağına; bülbül görmesi ise Kur'an-ı Kerim'i sık sık okuyacağına tabir edilmektedir.

Kırk sekizinci bölüm: Rüyada çekirge, karınca, pire gibi bazı hayvanlar hakkındadır. Rüyada çekirge görmek maddî olarak güç kazanmaya; karınca görmek birtakım sıkıntıların yaşanılacağına; pire görmek ise maddî olarak zayıflanacağına tabir edilmektedir.

Kırk dokuzuncu bölüm: Rüyada balık, kurbağa, yengeç gibi bazı hayvanları görmeyi açıklamaktadır. Rüyada balık görmek veya balık tutmak helal mal kazanılacağına tabir edilmektedir. Düşte kurbağa görmek ibadet ehli birisi olunacağına; kara kurbağa görmek ise sıkıntılı sürecin yaşanılacağına tabir edilmektedir. Rüyada yengeç görmek zenginliğe işarettir.

Ellinci bölüm: Rüyada peri, şeytan ve dev gibi bazı olağanüstü varlıkların görülmesi hakkındadır. Rüyada şeytan görmek düşman

sahibi olunacağına; peri görmek ise yalan söylemeye yorumlanmaktadır.

Elli birinci bölüm: Rüyada birtakım sanat ehlini görmeyi açıklamaktadır. Rüyada demirci görmek zenginliğe; kılıç görmek cesarete; doktor görmek hayır ve hasenat yapmaya tabir edilmektedir. Düşte terzi görmek mal, mülk kazanmaya; sarraf görmek dünyalık işlere fazla zaman ayırmaya; berber görmek hastalanmaya; mezarcı görmek hileli bir durumla karşılaşılacağına; sirke veya süt satıcısını görmek ise hayır sahibi biri olunacağına yorumlanmaktadır. Düşte yemiş satıcısını görmek iyi rüya olarak görülmektedir.

Elli ikinci bölüm: Rüyada su görmeyi açıklamaktadır. Rüyada suyu bardaktan içmek ömrün uzun olacağına; berrak suyun içilmesi ise makam sahibi olunacağına tabir edilmektedir.

Elli üçüncü bölüm: Rüyada tesbih çekmek veya istiğfar etmeyi açıklamaktadır. Bir kimse rüyasında zikir yapması, tespih çekmesi veya istiğfar etmesi o kimsenin ömrünün uzun olacağına tabir edilmektedir.

İlim ancak Allah Azze ve Cellenin katındadır ve gaybı yalnızca Allahu Taala bilir.

3.Eserde Yer Alan Ayet-i Kerimeler

Kur'an surelerini oluşturan kısımlardan her birini ifade eden ayet-i kerimeler divan şiirini besleyen temel kaynaklardandır. Klasik dönem edebî metinlerinde ayetlerden sıkça iktibas yapılmıştır. Bu iktibaslar telmihen, mealen yahut lafzan yapılmıştır. Lafzan yapıldığında bazen ayetin bir iki kelimesi bazen de tam anlam ifade eden bir parçası alınmıştır (Levend, 2017: 103). *Ta'bîr-nâme* adlı eserde yirmi adet ayet-i kerimeden iktibas yoluyla istifade edilmiştir. Metinde yer alan ayet-i kerimeler şu şekildedir:

3.1.*Le'in şekertüm le ezîdenneküm:* s.: 5.

"Hani Rabbiniz şöyle duyurmuştu: Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım. Eğer nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir" (İbrahim/7).

3.2.*İnne'llâhe lâ yaḫfâ ʿaleyhi şey'un fi'l-arḍı velâ fi's-semâ':* s.: 5.

"Şüphesiz yerde ve gökte Allah'a hiçbir şey gizli kalmaz" (Âl-i İmran/5).

3.3.*Tûbû ila'llâhi tevbeten naṣûḥa:* s.: 5.

"Ey iman edenler! Allah'a içtenlikle tövbe edin" (Tahrîm/8).

3.4.*Vemâ naḫnü bi-te'vîli'l-aḥlâmi bi-ʿâlimîn:* s.: 6.

"Dediler ki bunlar karmakarışık düşlerdir. Biz böyle düşlerin yorumunu bilmiyoruz" (Yusuf/44).

3.5.*Selâmün ʿaleyküm ṭıbtüm fedḫulûhâ ḫâlidîn:* s.: 9.

"Rablerine karşı gelmekten sakınanlar da grup grup cennete sevk edilirler. Cennete vardıklarında oranın kapıları açılır ve cennet bekçileri onlara şöyle der: Size selam olsun! Tertemiz oldunuz. Haydi ebedî kalmak üzere buraya girin" (Zümer/73).

3.6.*Vemâ erselnâke illâ raḥmeten li'l-ʿâlemîn:* s.: 9.

"Ey Muhammed! Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik" (Enbiya/107).

3.7.*Ve enceynâhu ve aṣḥâbe's-sefîneti:* s.: 12.

"Biz de onu (Nuh'u) ve gemide bulunanları kurtardık ve bunu âlemlere bir ibret kıldık" (Ankebut/15).

3.8.*Elleẕîne ye'kulûne emvâle'l-yetîme ẓulmen innemâ ye'kûlune fî buṭûnihim nâra veseyaṣlavne seʿîra:* s.: 12.

"Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler ancak ve ancak karınlarını doldurasıya ateş yemiş olurlar ve zaten onlar çılgın bir ateşe (cehenneme) gireceklerdir" (Nisa/10).

3.9.*Fe tükvâ bihâ cibâhühüm ve cünûbühüm ve ẓuhûrühüm hâẕâ mâ keneztüm li-enfüsiküm feẕûḳû mâ küntüm teknizûn:* s.: 13.

"O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılacak da onların alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak ve işte bu, kendiniz için biriktirip sakladığınız şeylerdir. Haydi tadın bakalım, biriktirip sakladıklarınızı denilecek" (Tevbe/35).

3.10.*Ve enne'l-mesâcide li'llâhi felâ tedʿû maʿa'llâhi eḥada:* s.: 14.

"Şüphesiz mescitler, Allah'ındır. O hâlde, Allah ile birlikte hiç kimseye kulluk etmeyin" (Cin/18).

3.11.*Febeşşernâhü bi-ġulâmin ḥalîmin*: s.: 17.

"Biz de ona uysal bir oğul müjdeledik" (Saffât/101).

3.12.*Fîhinne ḫayrâtün ḥisân:* s.: 17.

"Onlarda huyları güzel, yüzleri güzel dilberler vardır" (Rahman/70).

3.13.*İnnânü beşşiruke bi-ġulâminismihu Yaḥyâ:* s.:17.

"Allah, şöyle dedi: Ey Zekeriyya! Haberin olsun ki biz sana Yahya adlı bir oğul müjdeliyoruz. Daha önce onun adını kimseye vermedik" (Meryem/7).

3.14.*Lâ müʿaḳḳibe li-ḥukmihi:* s.:17.

"Allah, hükmeder. O'nun hükmünü bozacak hiçbir kimse yoktur" (Rad/41).

3.15.*Summe evraṯne'l-kitâbe'l-leẕînaṣṭafeynâ min ʿibâdinâ:* s.: 18.

"Sonra biz, o kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras olarak verdik" (Fâtır/32).

3.16.*Ellâhümme rabbenâ enzil ʿaleynâ mâ'ideten mine's-semâ'i tekûnu lenâʿiden li-evvelinâ ve âḫirinâ ve âyeten mink verzuḳnâ ve ente ḫayru'r-râziḳîn:* s.: 26.

"Meryem oğlu İsa, Ey Allah'ım! Bize gökten bir sofra indir ki önce gelenlerimize ve sonradan geleceklerimize bir bayram ve senden bir mucize olsun. Bizi rızıklandır. Sen rızıklandıranların en hayırlısısın, dedi" (Maide/114).

3.17.*Ve enhârun min ʿaselin muṣaffâ:* s.:26.

"Orada bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır" (Muhammed/15).

3.18.*Ke-ennehunne yâḳûtü ve'l-mercân:* s.:27.

"Onlar sanki yakut ve mercandır" (Rahman/58).

3.19.*Vaʿteṣımû bi-ḥabli'llâhi cemîʿan:* s.: 29.

"Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı sarılın. Parçalanıp bölünmeyin" (Âl-i İmrân/103).

3.20.*Ḥurrimet ʻaleykümü'l-meytete ve'd-deme ve laḥme'l-ḫınzîri:* s.: 36.

"Ölmüş hayvan, kan, domuz eti…" (Mâide/3).

3.21.*Ve laḥmi ṭayrin mimmâ yeştehûn:* s.: 37.

"Ebediyen genç kalan uşaklar, onların etrafında; içmekle başlarının dönmeyeceği ve sarhoş olmayacakları, cennet pınarından doldurulmuş sürahileri, ibrikleri ve kadehleri, beğendikleri meyveleri ve arzu ettikleri kuş etlerini dolaştırırlar" (Vâkıa/21).

4.Eserin Söz Varlığı

4.1.Madde Başları

Madde başları bablara ayrılarak verilmiş olup kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Madde başı ve onun açıklamasının her ikisi de Türkçe'dir: *evvelki bâb, rü'yânuň aşlı beyânındadur/2, ikinci bâb, 'avâm ile ḫavâṣuň rü'yâsın beyân ider/2, elli üçünci bâb, Ḳur'ân ve tesbîḥ ve istiġfâr itmekdür/5*.

4.2.Arkaik Sözcükler

Eserde tespit edilen arkaik kelimeler şu şekildedir:

altun: altın 3/27, **andan:** ondan 15; **barmak**: parmak 33; **daḫı:** de/da, bile 5/6/7/14 **dirlik:** hayat 23; **eyü:** sağlıklı, iyi, güzel 7/8/10/12/14/16/22/26, **etmek:** ekmek 3/26; **ol:** o 5/7/9/11/14/15 **ṭon:** elbise/ 22; **yeg**: iyi, güzel 6, **yu:** yıka (mak).

Allah sözcüğü yerine *Ḥaḳ Taʻâlâ* sözcüğü daha çok kullanılmıştır. Birçok kez de Arapça *taʻâlâ* sözcüğü birlikte *Ḥaḳ Taʻâlâ* 2/5/10/17 bir kez de *Ḥaḳ*/8 kelimesi kullanılmıştır. Eser bir taʻbîr-nâme olduğundan halkın anlayacağı bir dille yazılmıştır.

4.3.Bağlaçlar

Metinde yer alan bağlaçlar şu şekildedir:

ve: ve

ʻâlim *ve* ṣâliḥ/14, misk *ve* ʻûd/16, ṣatun alsa *ve* bulsa/17, deve ve ḳoyun/18, ʻizzet ve ḥürmet/20, cömerd ve ġanî/23, dünyâda *ve* âḫiretde/30, kör *ve* kötürüm/30, sirke *ve* süd/39

ammâ: ama

ammâ bâb-ı evvel/5, *ammâ* ol kim tebşîrdür/5, *ammâ* ol sulṭânlar/6, *ammâ* cühûduň/6, *ammâ* buyuruldı/19, *ammâ* ağaç görmek/23, *ammâ* ṣebâtı olmaya/24, *ammâ* ḥaram mâl/27, *ammâ* etini ve südini/36

ile: ve, de da

'avâm *ile* ḫavâṣıň/2, câhil *ile* 'avrata/7, altun *ile* gümüş/28, oğulları ile ḳarındaşları/33, ḳıṭâr *ile* deve/34

4.4.Eserde yer alan Eski Anadolu Türkçesi ses bilgisel özellikleri

4.4.1. İlgi durumu eki

vücûhunuň ḥâlleri/14, şehrüň bâzergânlarıyla/15, terâzûnuň gûşesi/15, Ḥaḳḳuň emrini/29, ḳoyunuň ḳuyruġı/34

4.4.2. t>d değişimi

ṭam>dam/14, ṭamar>damar/19-22, ṭoġ>doğ/22-30, ṭon>don/22, ṭaġ>dağ/35

4.4.4. ur- kelimesinde "v" protezinin kullanımı

zindânda degnek *ursalar*/30

Sonuç

Üzerinde çalışma yaptığımız müellifi bilinmeyen *Ta'bîr-nâme* adlı bu eser 39 sayfa olup 53 bölümden oluşmaktadır. Sözü edilen bu eserde rüyalar üzerine çeşitli tasniflerin yapıldığı görülmektedir. Rüya gören kişinin cinsiyeti, yaşı ve dini rüya yorumlamada önemli bir paya sahiptir. Görülen her rüya tabir edilmez. Gerekli şartların oluşmadığı durumlarda görülen rüyalar yorumlanmaz ve kayda değer görülmez. *Ta'bîr-nâme* isimli bu metinde 20 adet ayet-i kerimenin kullanıldığı tespit edilmiştir. Metinde yer alan bu ayet-i kerimelerden iktibas yoluyla istifade edilmiştir.

Eserde öncelikle Allah, melekler, peygamberler, cennet, cehennem, kıyamet ile ilgili rüyalar tabir edildikten sonra güneş, ay ve yıldızlar; deniz, çeşme, gemi; meşale, kandil; dağ, tepe; mescit, minare; kale, hisar, saray; misk ü anber; ihtiyar kadın ve

köle görmek; gusül abdesti ve teyemmüm almak; kadı, halife, âlim; misvak, kalem, divit; kapı, kilit, kürsü; hacamat ve kan aldırmak; soğan, sarımsak; ekmek, tatlı; şarap, boza, şerbet; yakut, inci, altın, gümüş; elbise, ayakkabı; evlenmek; kabir; düdük, saz; buğday almak ve buğday satmak; yolculuk yapmak; kasaplık yapmak; at, katır, deve, eşek; koyun, keçi; sığır; fil; hınzır, fare, yılan, örümcek, akrep; aslan, kaplan, ayı, sırtlan; deniz kuşu; çekirge, karınca, pire; balık, kurbağa, yengeç; peri, şeytan, dev; sanat ehli; tesbih çekmek ve istiğfar etmek gibi motifler üzerinden rüyaların tabirleri yapılmıştır.

Rüya motiflerinin içerisinde yer alan hayvanların daha detaylı işlendiği görülmektedir. Kendi içerisinde at, katır, deve, eşek; koyun, keçi; aslan, kaplan, ayı, sırtlan; çekirge, karınca, pire olmak üzere toplam 25 hayvan yer almaktadır. Hayvanlarla ilgili rüyaların yorumunda hoş görülen hayvanlar iyiye; hoş olmayan hayvanlar ise kötüye tabir edilmiştir.

Kaynakça

Akçay, Gülçiçek. "Mesnevilerde Rüya Teorileri." *Türkbilig Dergisi*, s.36, (2018): 213-234. Erişim Tarihi 17.02.2022. https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/991568.

Annemarie Schimmel. *Halifenin Rüyaları*. Çev. Tuba Erkmen. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

Balaban, Âdem. "Türkçe Yazma Tabirnameler". *Dil ve Edebiyat Eğitimi Dergisi,* c. 9, 2014: 112-132.

Bayraktar, Fatma Sibel. "Tâbirü'l-Menâmât'ın Söz Var*lığı*", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c.23 s.1, 2021: 493-508.

Bayram, Abdulkadir. Rüya Tâbirnâmesi Üzerine Düş Metaforu Temelinde Göstergebilimsel Bir Değerlendirme". *Söylem Filoloji Dergisi*, (2022): 7/586-609.

Çelebi, İlyas. "Rüya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/306-309. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat.* Ankara: Aydın Kitabevi, 2000.

Gökyay, Orhan Şaik ve Coşkun, Vildan Serdar. "Taʿbîr-nâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.39/331-333. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Levend, Âgâh Sırrı. *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Mustafa Tatçı & Hasan Çeltik, *"Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüya Taʿbîr-nâmeleri",* Ankara: 1995, s.12.

Taʿbîr-nâme, İBB, Atatürk Kitaplığı, Melih Cevdet Kitapları Osmanlıca Kitaplar Koleksiyonu/406, İstanbul.

Yücel, Ahmet. "İbn Sîrîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 20/358-359. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

EK 1: *Taʿbîr-nâme*'nin Çeviri Yazısı

[2] Taʿbîr-nâme

Bi's-mi'llâhi'r-raḥmâni'r-raḥîm

Şükr ü sipâs ol pâd-şâh-ı bî-zevâle olsun ki ʿaẓîm ü kerîmdir ve hâlikü külli şey'in ve râzıḳu külli ḥayyindir ve ṣalavât-ı bî-şümâr ol nebî-i ẕî-şân üzerine olsun kim ṣâdıḳu'l-vaʿdi'l-emîndir ve Resûlü mübîndir ve anıñ âl ü aṣḥâbı üzerine olsun ki anlar ṭayyibîn ve ṭâhirînlerdir. Baʿdehu bu risâle Terceme-i İbni Sîrîn ve dîger taʿbîr-nâmelerden münteḫab olup elli üç bâb üzerine tertîb olunmuşdur. Evvelki bâb, rü'yânıñ aṣlı beyânındadır. İkinci bâb, ʿavâm ile ḫavâṣıñ rü'yâsın beyân ider. Üçünci bâb, Ḥaḳḳ Taʿâlâ'yı görmek beyânındadır. Dördünci bâb, gökler ve güneş ve ay ve yıldızlar görmek beyânındadır. Beşinci bâb, deñizler ve çeşmeler ve gemiler görmek beyânındadır. Altıncı bâb, aydınlıḳ ve duḫân ve meşʿale ve ḳandîl ve çerâġ görmek. Yedinci bâb, ṭaġ ve depe ve yüksek yerler ve bayırlar ve ṭopraḳ görmek beyânındadır. Sekizinci bâb, mescid ve minâre ve ʿimâret görmekdir. Ṭoḳuzıncı bâb, şehristân ve burc ve bârû ve ḳalʿa ve saray ve degirmen görmekdir. **[3]** Onıncı bâb, misk ü ʿanber ve ʿûd görmekdir. On birinci bâb, iḫtiyâr ve yigit ve ḳarı ve cârîye ve köle görmekdir. On ikinci bâb, ġusl itmek ve teyemmüm ile âbdest ve iḳâmet itmek görmekdir. On üçünci bâb, ḳâḍı ve ḫalîfe ve ʿulemâ ve terâzû görmekdir. On dördünci bâb, misvâk ve ḳalem ve divit görmekdir. On beşinci bâb, erenler ve azramlar dişin çıḳarmaḳdır. On altıncı bâb, ḳapu ve kilîd ve taḫta ve kürsî görmekdir. On yedinci bâb, çömlek ve ocaḳ ve tütün ve çömlekde yemek pişürmekdir. On sekizinci bâb, kendüyi çıplaḳ ya enini biner görmekdir. On ṭoḳuzıncı bâb, ḥacamat ve ḳan aldırmaḳ.Yigirminci bâb, kendüyi uzun ve ḳışa ve yüklü görmekdir. Yigirmi birinci bâb, aġaçlar ve yemişler ve sebze ve et görmekdir. Yigirmi ikinci bâb, şarmısaḳ ve ṣoġan ve ṭuz ve ṣaman görmekdir. Yigirmi üçünci bâb, etmek ve tirit ve ṭatlu görmekdir. Yigirmi dördünci bâb, şarab ve un ve boza ve şerbetler içmekdir. Yigirmi beşinci bâb, cevâhir ve yâḳût ve incü ve altun ve gümüş görmekdir. Yigirmi altıncı bâb, elbise ve ʿimâme ve ayaḳḳabı görmekdir. Yigirmi yedinci bâb, evlenmek ve öpmek ve cimâʿ itmekdir. Yigirmi sekizinci bâb, ip ve iplik ve igne ile eṣvâb dikmekdir. Yigirmi ṭoḳuzıncı bâb, silaḥ ve timur âleti ve

ṭabl ve kös ve evler görmekdir. Otuzuncu bâb, kendüyi gözsüz ve kötürüm ve cümle aʿżâsını ʿilletlü görmekdir. **[4]** Otuz birinci bâb, köşk ve çardaḳ ve zindan ve cenâze görmekdir. Otuz ikinci bâb, ibrişim ve fil ve yük ve yumaḳ ve ṣûretler görmekdir. Otuz üçünci bâb, bir kimseyi ṣuba ile dökmek ve öldürmek görmekdir. Otuz dördünci bâb, düdük ve çeng ve çeġâneler görmekdir. Otuz beşinci bâb, buġday almaḳ va ṣatmaḳ görmekdir. Otuz altıncı bâb, bir yerden ḳalḳup bir yere düşmek ve hevâda ṭurmaḳdır. Otuz yedinci bâb, birinci ḥayvân ile ṣoḥbet itmekdir. Otuz sekinci bâb, ḳorḳmaḳ ve bir âdem ile ġavġa itmek ve düşmenden ḳaçmaḳdır. Otuz ṭoḳuzıncı bâb, ḳaṣablıḳ itmek. Ḳırḳıncı bâb, at ve ḳaṭır ve deve ve eşek görmekdir. Ḳırḳ birinci bâb, ḳoyun ve keçi boġazlamaḳ. Ḳırḳ ikinci bâb, eti yenür ḥayvânâtı görmekdir. Ḳırḳ üçünci bâb, geyik ve ṭavşan gibilerin etini ve derisin görmekdir. Ḳırḳ dördünci bâb, ṣıġır ve buzaġu görmekdir. Ḳırḳ beşinci bâb, yılan ve ʿaḳreb ve ḫınzır ve fare görmekdir. Ḳırḳ altıncı bâb, yırtıcı canavarlar görmek. Ḳırḳ yedinci bâb, ḳuş yumurṭası görmek. Ḳırḳ sekizinci bâb, siñek ve çekirge ve aru görmekdir. Ḳırḳ ṭoḳuzıncı bâb, ṣu canavarların görmek. Ellinci bâb, peri ve şeyṭân ve dîv görmek. Elli birinci bâb, ṣanâʿat ehlini görmekdir. Elli ikinci bâb, dügün itmek ve laṭîf ṣular ve kendüyi yüksek yerde görmekdir. Elli üçünci bâb, Ḳurʾân **[5]** ve tesbîḥ ve istiġfâr itmekdir. Ammâ bâb-ı evvel rüʾyânıñ maʿnâsı, üç nevʿdir. Birine tebşîr, birine taḥrîr, birine ilhâm dirler. Ammâ ol kim tebşîrdir, Ḥaḳḳ Taʿâlâ bir melek yaratmışdır, levḥ-i maḥfûẓda olur. İsmine melekü'r-rüʾyâ dirler. Benî-âdeme her ne kim vâḳiʿ olacaḳdır ol melek, Ḥaḳk'ıñ ḳudretiyle aña gösterir. Bu düşi gören çoḳ şükür ide ve ḫayret besleye ki ḳorḳulı rüʾyâ görmeye. Ḳavlehu Taʿâlâ: *Leʾin şekertüm le ezîdenneküm*[4] ammâ ol düşin kim taḥrîr dirler. ʿÂṣî âdeme Ḥaḳḳ Taʿâlânıñ idecegi ʿitâbı o melek ile düşünde gösterir. Bunı gören kimse tevbe idüp ʿibâdet ide ve bu âyeti oḳuya: *İnne'llâhe lâ yaḫfâ ʿaleyhi şeyʾün fi'l-arḍı velâ fi's-semâʾi ve hüve's-semîʿu'l-ʿalîm*[5] ammâ ol düşün kim ilhâm dirler. Ol melek aña gösterir, ḥac ve ġazâ ḳılar, Ḳurʾân ve tesbîḥ oḳur ve namâz ḳılar ve oruc ṭutar ve zekât ve ṣadaḳa virir. Bu rüʾyânıñ taʿbîri oldur ki Ḥaḳḳ Taʿâlâ'dan ilhâm

[4]İbrahim suresi, 7. Ayet-i kerime.
[5]Âl-i İmran suresi, 5. Ayet-i kerime.

gelür. Ol kimseye vâcibdir ki ʿamel-i ṣâlih işleye. Âyet: *Tûbû ila'llâhi tevbeten naṣûḥa*[6] ammâ yalan düş daḫı üç dürlüdür. Birine rü'yâ-yı himmet, birine rü'yâ-yı ʿillet, birine rü'yâ-yı şeyṭânî dirler; ammâ rü'yâ-yı himmet oldur ki kişiniñ göñli endîşeli uyuyup rü'yâ göre **[6]** ol düşüñ aṣlı yoḳdur. Ḫâb-ı ʿillet oldur ki ḫastalıḳ sebebiyle ḳorḳulı gördigi rü'yâlardır ki aṣlı yoḳdur. Ḫâb-ı şeyṭânî, düşünde şeyṭânlarla muʿânaḳa idüp ġusl ide. Âyet: *Vemâ naḥnü bi-te'vîli'l-aḥlâmi bi-ʿâlemîn*[7] ikinci bâb sulṭânlar düşi ʿâlimler düşinden efḍaldir ve ʿâlimler düşi câhilleriñ düşinden yegdir; ammâ sulṭânlar ḥaḳkında Ḥaḳḳ Taʿâlâ buyurur: *Yâ eyyühe'lleẕîne âmenu eṭîʿû'llâhe ve eṭî'û'rrasûle ve ülü'l-emre minkün* ḥadîṯ *men eṭâ'a'sulṭâne feḳad eṭâ'a'llâhe ve Resûlehu* ve cömerdleriñ düşi, ḫasîsler düşinden efḍaldir. Ḥadîṯ: *El-baḫîlü lâ-yedḫulü'l-cennete velev ḳâne zâhiden* yaʿnî baḫîl âdem, cennete giremez. Zâhid daḫı olursa ve cömerdler ḥaḳkında ḥadîṯ: *Bedü'l-ʿulyâ ḫayrun min yedi's-süflâ* yaʿnî cömerdiñ eli, ḫasîsiñ elinden ḫayırlıdur ve faḳîr âdemiñ rü'yâsına iʿtibâr olunmaz; zîrâ dâ'im nafaḳa düşünür. ʿAvretler düşiniñ aṣlı yoḳdur; meger zâhide ola. Ammâ cühûduñ ve ḥâ'izüñ ve cünübüñ rü'yâsı taʿbîr olunur.

Ḥikâye: Ḫayber ḳalʿası feṯḥ olmazdan Ṣafiyye nâm Ḫayber ḳalʿası beginiñ ʿavreti bir gice rü'yâsında şöyle gördü ki ay ve güneş egilüp etegine düşdiler. Ṣafiyye bu düşi erine söyledi. Eri daḫı Ṣafiyyeniñ çehre-i pâkizesine bir sille urdı, yüzi gögerdi ve didi: Eger bu rü'yâ gerçek ise peyġamber **[7]** ʿaleyhi's-selâm gelüp bu ḳalʿayı feṯḥ ve seni alup kendine ʿavret ider, didi. Vâḳiʿde birḳaç günden şoñra peyġamber gelüp ḳalʿayı aldı ve Ṣafiyye'yi peyġamberimiziñ ḥużûrına getürdiler. Peyġamberimiz ṣordılar ki yüzine ne oldı? Ṣafiyye bu ḳażiyyeyi söyledi. Peyġamberimiz daḫı Ṣafiyye'yi kendüye nikâḥ eyledi. Peyġamberiñ bir ḫâtunı daḫı Ṣafiyye idi ve daḫı âbdest ile yatup bunı oḳıya: *Bi's-mi'llâhi'r-raḥmâni'r-raḥîm. Bi's-millâhi'l-leẕî lâ-yeżurru maʿasmihi şey'ün fi'l-arżı velâ fi's-semâ'i ve hüve's-semîʿu'l-ʿâlîm allâhümme innî eslemtü vechiye ileyke ve fevvażtü emrî ileyke ve'l-ḥâcetü ẓahrî ileyke lâ-mencâ'e velâ melcâ'e illâ ileyke tebârekte Rabbenâ ve Taʿâleyte ente'l-ġaniyyü ve naḥnü'l-fuḳarâ'ü ileyke estaġfiru ve etûbü ileyk yâ*

[6]Tahrim suresi, 8. Ayet-i kerime.
[7]Yusuf suresi, 44. Ayet-i kerime.

Rabbi minke ileyke allâhümme erinî'r-rü'yâ ṣâdıḳaten ġayra kâẕibetin ṣâliḥatin beşîratin nâfiʿatin ġayra żârihî velâ ḥavle illâ bi'llâhi'l-ʿaliyyi'l-ʿaẓîm. Ṣaġ elin baş altına ḳoyup yata. Rü'yâ görse ḥayrdır ve rü'yâyı düşünme ve câhile ve ʿavrete ve mesḫaraya söylemeye.

Evvelki Bâb: Rü'yânıñ aṣlını ve ṣaḥîḥini ve kâẕibini bilmekdir; eger rü'yâ ṣafra ve ḳan ġalebesinden ve endîşe ile ve zaḥmetlü ve ʿilletlü oldığı ḥâlde görse ol düşüñ aṣlı yoḳdur, doġrı olmaġa. Seneniñ evveli âḫirinde eyüdür ve evvel bahârda görülen rü'yâ tîz çıḳar; eger sene âḫiri daḫı olsa yine **[8]** tîz çıḳdığı mücerrebdir.

İkinci Bâb: ʿAvâm-ı nâs düşin, ḫavâṣ-ı nâs düşinden farḳ ider. Zâhidlerin düşi, fâsıḳların düşünden eyüdür. Sulṭân-ı ʿâdil düşi, ḫalḳıñ düşinden eyüdür.

Üçünci Bâb: Ḥaḳḳ'ı rü'yâda görmekdir. Her kim Ḥaḳḳ'ı düşünde görse dâreynde necât bula. Ḥaḳḳ'ı görmek, yedi dürlüdür. Maġfiret, raḥmet, niʿmet, kerâmet, selâmet, tevbe, tevfîḳdir. Danyâl peyġamber ʿaleyhi's-selâm, eyitdi: Ḥaḳḳ'ı görmek, mü'minlere ʿizzetdir, ḫalîfelere feraḥlıḳdır. Melek görse ʿadldir, zâhidlere iḫlâṣdır, ġâzilere şehâdet, ḳullara âzâdlıḳdır, esîrlere ḫalâṣdır, kâfirlere İslâm'dır. İbni Sîrîn dir ki: Ḥaḳḳ'ı gören cennetlikdir ve ġanî ola. Kâfir görse Müslümân ola, fâsıḳ görse ʿâbid ola, ẓâlim görse ʿâlim [ü] ʿâdil ola. Bâzergân görse ḥelâl mâl gele, faḳîr görse ġanî ola. Bu rü'yâ görülen vilâyete belâ gelmeye, bereket çoḳ ola. Düşünde ferişte görse ḥelâl mâl gire, oġlı ve ḳızı ola. Bu rü'yâ görilen vilâyet ucuz olur. Her kim Cebrâ'il ʿaleyhi's-selâmı görse murâdına vâṣıl ola. Cümle işleri âsân ola ve ʿâlim ola. Mîkâ'îl ʿaleyhi's-selâm görse mâlı ziyâde ola; eger İsrâfîl ʿaleyhi's-selâm görse ʿömri uzun ola; eger aġzına ṣu ṭutuşmış görse **[9]** ol şehriñ vâlisi, ʿâdil ola. ʿAzrâ'îl ʿaleyhi's-selâm gülici görse ol kişiniñ mevti, eyü ola; eger ġażablı görse mevti güç ola; eger cânın alur görse ʿömri uzun ola; eger ʿAzrâ'îl'e selâm virse iki cihân belâsından emîn ola. Ferişteler yere iner göge çıḳar görse kâfirler, ḳahr ola. Rıḍvân görse cümle âfetden emîn ola. Âyet: *Selâmün ʿaleyküm ṭıbtüm fedḫulûhâ ḫâlidin* [8] her kim görse iki cihânda ʿazîz ola ve şehriñ ahâlisi ṣâliḥ olup ḫayr ve bereket ola ve

[8]Zümer suresi, 73. Ayet-i kerime.

ġuṣṣadan ḫalâṣ ola. Faḳîr ise ġanî ola ġurbetde ise selâmetle vaṭanına gele. Kâfir ise îmâna gele ṣâh ise memleketi çoḳ ve ġâlib ola ve ol memlekete âfet irişmeye. Ḳavlehu Taʿâlâ: *Vemâ erselnâke illâ raḥmeten li'l-ʿâlemîn*[9] düşünde peyġamberimiziñ vech-i şerîfini maḥzûn görse ol şehriñ ḫalḳı ḍalâlet üzere ola. Ṣoñra tevbe idüp ġażab-ı İlâhî'den emîn olalar; eger ḥażret-i Âdem'i görse ṣûfî ola ve tevbe ve duʿâsı maḳbûl ola; eger fâsıḳ ise muṣîbet ve ġażab irişir; eger İbrâhîm ʿaleyhi's-selâmı görse Ḥaḳḳ **[10]** Taʿâlâ, andan ḫoşnûd olup niʿmet ve raḥmet ḳapusı açıla; eger İsmâʿîl peyġamberi görse ʿâbid ve zâhid ola; eger İsḥaḳ peyġamberi görse ḳorḳuya düşüp baʿdehu ḫalâṣ ola. Eger Dâvud peyġamberi görse kendiye ẓâlim ve düşmen musallaṭ ola. Baʿdehu ġalebe ide; eger Ṣâliḥ peyġamberi görse düşmen fitnesine uġrayup baʿdehu ḫalâṣ ola. Yaʿḳûb peyġamberi görse çoḳ oġulları ola; ancaḳ bir oġlı içün raḥmet çeküp baʿdehu ḫalâṣ olup ʿazîz ola. Eger Zekeriyyâ peyġamberi görse ṭoġacaḳ evlâdı yaşamaya ve duʿâsı ḳabûl ola. Yaḥyâ peyġamberi görse ṣûfî ola. Yûnus peyġamberi görse ʿacele ile bir iş işleyüp zindân ve ṭarlıġa düşüp ṣoñra ḳurtıla; eger Eyyûb peyġamberi görse ḫaste olup eyü olur. Süleymân peyġamberi görse devlet ve ʿizzet bulup bir sebeble elinden gidüp yine eline gire. Cin ve perî ve şeyṭân şerrinden emîn ola. Mûsâ peyġamberi görse düşmene ġâlib ola. ʿÎsâ peyġamberi görse işi mübârek ola, evlâdı ṭoġa, düşmene ġâlib dünyâ ve âḫireti eyü ola. Eger ʿarş u kürse salṭanata irişse eger kürsî görse şeref bula. Kürsî üzerinde oturur görse iki cihânda ʿazîz ola. Kürsîden inse manṣıbdan ʿazl ola. Göklериñ ḳapusını açılmış görse devlet ḳapuları açıla. Eger göge çıḳup yere inse **[11]** belâya uġraya.

Dördünci Bâb: Düşünde levḥi görse ʿilmu'llâhı ögrene. Güneş görse devlet bula. Güneş kendüye secde ider görse niʿmete ire. Rûzgârı ṭoz ṭopraḳ ile ḳarışıḳ eser görse ol şehre żarar ire. Bâd-ı ṣabâ eser görse devlet ve nuṣretdir, ḫafîf rûzgâr eser görse ṣâdlıḳdır, bâd-ı şimâl eser görse ḳayġudan ḫalâṣ ve çoḳ niʿmet bula. Bâd-ı cenûb eser görse eyüdir. Yaġmur yaġar görse ḥelâl mâl gele ve gök gözlemek ve yıldırım ḳanı yıl ve hevâ ḳaranlıġı cümlesi berâber görse şehre ṭâʿûn ve fecâ' ve ḥıfẓ gele. Buluṭ görse ya

[9]Enbiya suresi, 107. Ayet-i kerime.

arḳasına biner görse dünyâ ve âḫiret niʿmetine nâ'il ola. Buluṭ pârelense ya egile ṭutsa ʿilm-i ḥikmet ögrene.

Beşinci Bâb: Deñiz görse ve ṣuyundan içse devlete ire. Eger aḳar ve ṭatlu ṣu içse ġanî ola. Kendüyi ṣuda görse ḳayġudan ḳurtıla, içer görse ḥelâl mâl gele, ḳurı çay ḳura ḥacca gide. Kendüyi ṣuya ġarḳ olmış görse ṣu berrâḳ ise niʿmete ġarḳ ola. Bulanıḳ ise ḥarâm mâl eline gire. Eger ḥavż görse ʿâlim ve ġanî ola. Ṣuyunı içse ġanî ve ʿâbid ola. Eger büyük ırmaġa düşüp çıḳmasa eceli yaḳîn gelmişdir. Kendüyi gemide görüp gemi **[12]** kenâra çıḳsa ḳasavetden ḳurtıla. Âyet: *Ve enceynâhu ve aṣḥâbe's-sefîneti*[10] kendüyi gemide ve gemi ḳoru yerde veya ṣuda rûzgârsız yürimeye görse işleri baġlanup ġuṣṣalu ola. Gemiden çıḳar görse feraḥdır maʿzûl ise manṣıb ola ve ġanî ola ve evlâdı ola. Ḳapu görse ʿâlim ve ġanî ola, ḫandeḳa düşse düşmen şerrine uġraya. Ḳapudan ṣu çeküp içse birinden fâ'ide göre. Eger ṣuda yıḳansa ġuṣṣadan ḳurtıla. Ḳuyudan ṣu alsa defîne bula.

Altıncı Bâb: Bir kimse aydınlıḳ görse dîni ḳuvvet ve işleri feṭḥ ola ve ḳaranlıḳ görse fısḳı arta. Ḳaranlıġdan aydınlıġa çıḳsa ġamdan ḫalâṣ ve vâlilere yaḳîn ola. Çaḳmaḳ işi gibi âteş çıḳar görse ḫavfdan emîn ve murâdına irişe, yaḳar görse mâl gele, âteş yese yetîm mâlın yiye. Âyet: *Elleẕîne ye'kulûne emvâle'l-yetîme ẓulmen innemâ ye'kûlüne fî buṭûnihim nâran ve seyaṣlevne seʿîran*[11] âteşde bir şey pişirür görse eyü ḥavâdiṯ işide. Kendüyi âteş maḥallinde görse żâbiṭlerden żarar irişe. Çoḳ âteş yâḫûd tütünini görse ʿâlim ola ve hediye bula. Ḫânesine âteş gelse muṣîbete uġraya, ḥarâm mâl bula. Ḳabirden âteş **[13]** çıḳup birbirine ṭoḳunur görse gizlü mâl bula. Bir yerini yaḳar görse zekât virmemiş olup âḫirinde ʿaẕâb ola. Âyet: *Fe tükvâ bihâ cibâhühüm ve cünûbühüm ve ẓuhûrühüm hâẕâ mâ keneztüm li-enfüsiküm feẕûḳû mâ küntüm teknizûn*[12] bir yerden âteş çıḳarur bir yere ḳosa fenâdır. Elinde mum ṭutsa güzel ḳarı ala. ʿAvret ise ere vara, evlâdı ola. Ġurbetde ise vaṭanına gide ve ġanî ola. Bâzergân ise menfaʿat

[10]Ankebut Suresi, 15. Ayet-i kerime.
[11]Nisa Suresi, 10. Ayet-i kerime.
[12]Tevbe Suresi, 35. Ayet-i kerime.

bula; eger şehirde ve evinde ḳandîl yanar görse vâli ve ḥâkimi ve ʿulemâsı ʿâdil ve abid ve ahâlisi emîn ola ve bunı gören niʿmet bula.

Yedinci Bâb: Kendüyi ṭaġ üstünde görse cemîʿ murâdına irişe. Ṭaġdan iner görse manṣıbından ʿazl ola. Yüksek tepe görse ya çıḳsa ya üstünde otursa mâl bula. Kendüyi tenhâ yerde görse ya yolunı yañılsa ġuṣṣadır. Tenhâdan geçse belâdan ḳurtıla. Ḳum görse meşaḳḳatle mâl bula. Ṭaş ve ṭopraḳ görse pâdişâhdan ya bir büyük kimseden mâl bula. Dîvâr görse ve yatsa ve maʿmûr yer görse ʿâlî ola. Eger dîvâr yıḳılsa ya ḫarâb görse elinden mâlı gide. Ḫânesini cedîd görse yaya ise işleri âsân olup niʿmet ve devlet ve ʿizzet bula. Eger **[14]** yıḳılur görse tîz muṣîbet gele. Bir ṭamdan bir ṭama ṣıçrasa bir manṣıbdan bir manṣıba ire.

Sekizinci Bâb: Düşünde mescid ve câmiʿ görse ya içine girse ʿâbid ve ġanî ola. Namâz ḳılsa hep işleri maḳbûl ve maḳṣûdına ire. Mescid binâ itse ol memleket vücûhunuñ ḥâlleri eyü ola. Namâza ḳâʾim olsa dâreynde ʿazîz ola. Eger miḥrâba arḳa virüp otursa belâdan emîn ve maṭlûbına ire. Âyet: *Ve enneʾl-mesâcide liʾllâhi felâ tedʿû maʿaʾllâhi eḥada*[13] eger cemâʿatle câmiʿe gitse güzel ʿavret ala. Miḥrâba bevl itse evlâdı ola. Mescidde mum ve ḳandîl yaḳsa evlâdı gele, ʿâlim ve ṣâliḥ ola. Maḥfel binâ minâre ve minber görse ya taʿmîr itse merâmına irişe. Minâre yıḳılsa ol şehriñ vâlisi ve vücûhı aralar.

Ṭoḳuzuncı Bâb: Şehir ve ḳalʿa ve ḥiṣâr ve serây bustân ve ḥammâm ve dükkân ve ṣuffe ve nerdübân ve köşk ve dolab ve tenevvür görmek. Sekiz dürlü taʿbîr olunur. Ḫûb gören ve evlâd ve eyü ʿavret ve ḫôş taʿbîr ve ululuḳ ve ḳuvvet ve göziniñ nûrı ziyâde olmaḳdır. Her giden düşünde bûstân görse ya yemiş yiye zengîn ʿavret alup râḥat ola ve serây görmek daḫı sekiz dürlü taʿbîr olunur. Mâl ve emînlik ve râḥatla taʿayyüş ve vilâyet ve şâdlıḳ ve ḳuvvet **[15]** ve cümle işi âsân olmaḳdır. Kendüyi serâyda görse zamânı ḫôş geçe, köşk görse serây görmek gibidir ve serây köşk üstünde görse maṭlûbına irişe; eger ṣu oluġını görse ya andan ṣu içse bir ṭarafdan eline mâl gire. Nerdübân görse ya üzerine çıḳsa rütbesi ziyâde ola dükkânda otursa ġanî ve maḳbûl fâma ola. Kendüyi ḥammâmda görse fenâdır. Ġusl itse borcundan ḳurtıla,

[13]Cin Suresi, 18. Ayet-i kerime.

ṣuyu pek ṣıcaḳ görse ḫaste ola. Muʿtedil görse işleri feṯḥ ola; eger degirmen görse mertebesi ʿâlî ola. Un ögütse bir rütbelü kişiden mâl gele; eger degirmen temîz ise bir ulu kişiye ḫiẕmet idüp râḥat ide. Degirmen ṭaşını ḳırıḳ görse degirmen ṣâḥibiniñ eceli yaḳîn ola; eger ṣuffe görse ʿâlî ḫâne ṣâḥibi ola. Dehlîz görse ḥarâm mâl bula; eger bûstân dolabı görse ḫazînedâr ola, eger dolabı ṣusız görse ḫazînedârıñ eceli yaḳîn ola; eger tenevvür yıḳılsa ya vîrân görse ol âdem, bir şerre uġraya; eger tenevvürde ekmek pişürüp yise rızḳ ḳapusı açıla; eger şehir görse iʿtiḳâdı tamâm ve geçinmesi eyü ola; eger kendüyi şehir içinde görse dînî ḳavî, cümle maḳṣûdı ḥâṣıl olup düşmenini maḳhûr ola; eger şehriñ bâzergânlarıyla ol şehri ṭolaşur görse o belde **[16]** ahâlisinden mâl eline gire. Ḳalʿa görmek şehristân gibidir. Kendüyi ḥışârda görmek düşmen üzerine ġâlib olmaḳdır. Kerîḫ görse ya kesse mâl cemʿ ide, kiremîd ġuṣṣadır; eger ṣusız ḳapu görse âbdestine ihtimâm ide.

Onuncı Bâb: Misk ve ʿûd ve ʿanber ve kâfûr ve zaʿferân ve gül ve gülâb ve ḫôş ḳoḳulı yaġ görmek eyü ḫaberdir ve meclis-i ʿilm ve iʿtiḳâdı pâk ola eger misk ü ʿanber görse veya ṣatun alsa eger mücerred ise evlene, ʿâlim ise murâda irişe mesrûr ola. Yaġlar sürünse eyüdür zaʿferân eyleye ṭaʿâm yise sevine. Kâfûr görmek pek eyüdür. ʿÛd görse ġanî ola gül görse ya ṭoplasa eger vaḳti ise zamânı ḫôş ve murâdına irişe ve ḫayr ḫaberler işidüp sevine eger vaḳti degil ise bir miḳdâr ḫastalana ṣoñra eyü ola eger ḳırmızı gül görse eline çoḳ altun gire. Beyâż gül görse gümüş eline gire. Ṣarı gül görse ḫaste ola. Sünbül ve ḳaranfil ve zeytün görse ġanî ve muʿteber ola.

On Birinci Bâb: İḫtiyâr ve genc ve ḳul ve câriye görmekdir; eger iḫtiyâr âdem görse yâ ḫânesine girse selâm virse ya ardınca yürüse devlete irişe **[17]** ve eger genc âdemi iḫtiyâr görse żaʿîflikdir. Gül görse yâḫûd ṣatun alsa ve bulsa mesrûr ola. Âyet: *Fe-be'ş-şernâhü bi-ġulâmin ḥalîmin*[14] zenci görse ya ṣatun alsa eyüdür. Âyet: *Fî-hinne ḫayrâtün ḥisân*[15] eger ol zenci güleryüzli eyüdür. Çirkin ve żaʿîf ise ġuṣṣadır eger süd âmire oġlan görse

[14]Saffat Suresi, 101. Ayet-i kerime.
[15]Rahman Suresi, 70. Ayet-i kerime.

sevine. Âyet: *İnnânü beşşiruke bi-ġulâminismihü Yaḥyâ*[16] ḳız görse fenâdır, yanında bir oġlan görse ġamdan ḳurtıla. Güzel yüzlü oġlan görmek beşâretdir. Çirkin oġlan ġuṣṣadır. ʿAvret görmek dünyâdır; eger ʿavret alsa ya ʿavret kendüye bir şey virse dünyâ ile meşġûl ola. Zînetlü güleryüzlü ʿavret görse zengîn ola; eger çirkîn yüzlü ʿavret ya ḳız görse faḳîr ola; eger kâfire ʿavret görse ḥarâm mâl bula.

On İkinci Bâb: Rü'yâda ṣuyıyla yıḳansa ġamdan ḳurtıla murâdına ire. Tebessüm itse belâlardan emîn olup ḥâceti revâ ola. Âbdest alsa ümîdine ire. Ṣadaḳa virse ʿâlim ise ʿilmi arta, vâli ise mülki arta. Bâzergân ise ticâreti arta, faḳîr ise zengîn ola.

On Üçünci Bâb: Rü'yâda ḳâḍı görse ḥüküm ṣâḥibi ola. Ḳâḍı güzel yüzli ise Ḥaḳḳ Taʿâlâ andan ḫôşnûd ola; eger çirkîn yüzli ise fenâdır. Âyet: *Lâ müʿaḳḳibe li-ḥukmihi*[17] ve ḫaṭîb **[18]** ve imâm ve mü'eẕẕin ve ʿulemâ görse ʿizzeti ve mâlı arta. Ġamlu ve ḫaste görse menhiyât işleye. Terâzû görse ol şehriñ vâlisi ʿâdil ola; eger terâzû fırlasa ḳâḍı, vefât ide. Terâzûnuñ gûşesi fırlasa ḳâḍı şerʿden ayrıla. Ḫuṭbe oḳusa ehl ise ṣalâḥ bula. Minbere çıḳsa ehl ise pâdişâha sevgili ola. Ehl degilse kendiye żarar gelecek söz söyleye. Deve ve ḳoyun boġazlasa ḳul âzâd itmege işâretdir; eger maḥbûs ise ḫalâṣ borclu ise ḳurtılup ġanî ola; eger ḥacca niyet itdiyse naṣîb ola, ḫaste ise şifâ bula. Boġazladıġı ḳurbândan bir şey sirḳat ise yalan söyleye, iʿtiḳâdı bozıla; eger bir ḫasta ḳurbân içün ḳoyun boġazlar görse eceli yaḳındır. Bir maḳbûl ḥayvân ḳurbân ide.

166

On Dördünci Bâb: Rü'yâda ḳalem görse ʿâlî ola; eger divit görse ʿiyâl ve evlâdı çoḳ olup mâl-dâr ola; eger ḳalemden görse zenginlikdir ve zengin ʿavret ala; eger muṣḥaf görse göñül murâdına nâ'il ola ve ʿâbid ola. Muṣḥaf bulsa ya bir işi virse ʿâlim ve ġanî ve ṣâḥib-i ḥükûmet ola. Ḳavlehu: *Summe evraṯne'l-kitâbe'l-leẕînesṭafeynâ min ʿibâdinâ*[18] eger muṣḥaf-ı şerîf ṭutsa **[19]** görse muʿtekid ve ʿâbid ola; ammâ buyuruldı görse pâdişâh ṭarafından müjdeler vardır. Üzerine mürekkeb dökülür görse ziyâna uġraya, yazıcı ise rızḳını zaḥmetle bula.

[16]Meryem Suresi, 7. Ayet-i kerime.
[17]Rad Suresi, 41. Ayet-i kerime.
[18]Fâtır Suresi, 32. Ayet-i kerime.

On Beşinci Bâb: Rü'yâda zînetlü çoḳ âdem görse dâ'imâ mesrûr ola ve pâdişâhdan murâdına irişe. Başı yıḳanmış görse düşmenine ġâlib ola; eger ṣaçın kesse ve ʿâdeti ise pek eyüdür. ʿÂdeti degil ise bu rüʿyâyı ʿavret görse zevci vefât ide; yâḫûd boşana. Ṣaḳalını yolunmış görse ya kendi yolsa ḳurdığından emîn ve ḥâceti revâ ola. Ṣaḳalını aḳ görse duʿâsı ḳabûl oluna. Pek uzun görse ʿâlî ola. Göbegine ḳadar uzanmış görse ḳomşusuna naẓar ide; eger bu rü'yâyı gören yigit ise mîrâṯ yiye. Ṣaḳalından ḳıl eksilmiş görse râḥatsız ve mâlı telef ola. İki ayaġını görse ḳardaşları ve oġulları çoḳ ola; eger kendüyi çoḳ ḳıllı görse bir oġlu olup ziyâde ḥürmetlü ola. Ṭamarların görse vâlide ve pederi mâlıyla ḳuvvet bula. Kendi ḳarnından et ve deri çıḳarsa zengin ola. Bir kimseniñ yüregin çıḳarup yer görse yine ġanî ola ve başından ḳan aḳar görse ġanî ola.

On Altıncı Bâb: [20] Eger ḫânesiniñ ḳapusını yıḳılmış; veyâḫûd yanmış görse ṣâḥib-i ḫâneniñ żaʿîf ve ġamlu olmasıyla taʿbîr olunur; eger ḳapusın görse teʾehhül ide ve belâdan emîn ola. Ḳapuyı açsa meṣâliḥi feṯḥ ola; eger kilidi żâyiʿ itse tedbîrinden fâriġ ola. Tekrâr kilidi bulsa ḫoş tedbîr ve ḳuvvet ve devlet bula ve işi âsân ola. Kilid açılmasa her işi baġlana. Kendüyi ṭar yerden ṭaşra çıḳar görse ġuṣṣadan ḳurtula; eger direkler görse rütbelü ve devletlü ola.

On Yedinci Bâb: Rü'yâsında çömlek ve tencerede yemek pişürse pâd-şâhdan inʿâm ola. Tencerede et görmek ḥelâl mâldır; eger boş çömlek görse żâbiṭ eline gire. Tenevvür görse serâyda rütbelü ola. Tenevvürde ekmek pişürse maʿâşı arta. Ocaḳ ve kömür görmek mâl ile taʿbîr olunur. Tütün görmek ʿaẕâbdır, aġaç çanaḳ görse ġazâda mâlı ġanîmetdir.

On Sekizinci Bâb: Rü'yâda kendüyi çıplaḳ görse eger mestûr ise ġamdan ḫalâṣ ola; eger müfsid ise ġam ve ġuṣṣaya uġrayup sırrı meydâna çıḳar; eger kendüyi ṣevbini yırtmış görse eger müttaḳî âdem ise ʿizzet ve ḥürmet bula; **[21]** eger degil ise ġusṣaya uġraya. Kendüyi yer içinde görünmez görse eceli yaḳın ya fesâdda buluna eger gördügi yerde ot bitse ve ṣular aḳar görse iʿtiḳâdı tam ola. Ḫâne yapsa ġanî ola. Bir kimse ṭopraḳ yese ya ṭoprak cemʿ itse ġanî ola; eger müzeyyen geyik görse mâl ile taʿbîr olunur; eger ḫânesini sırçalanmış görse eceli yaḳın ola. Bilmedigi eve girse ya

çıḳsa bula gide ve düşmen şerrine uġraya. Yerde bûr görse ġuṣṣaya uġraya.

On Ṭoḳuzuncı Bâb: Rü'yâda ḳan aldırsa düşünde güzel ṣoḥbet ide; eger cesûr âdem ḳan aldırsa düşmene ġâlib ola, mâlı arta. Ṭamara nişter ursa ve ḳan aḳsa müttaḳî ise ġamdan âzâd ola degilse pâdişâh ṭarafından gele. Ḳolından ḳan aldırsa ve ziyâde aḳıtsa ḫaste ola. Ṣaġ elinden aldırsa ġanî ola. Ṣolından aldırsa düşleri arta. Vücûdunda hîç ḳan ḳalmayacaḳ ḳadar aḳsa tevbe ḳılup eceli yaḳındır. Ḥacâmat görmek emâneti ṣâḥibine yetişdirmekdir ve oḳuyup yazmaḳ ve ḫavfdır emîn olmaḳdır; eger ḥacâmat idici pîr ise pek eyüdür; eger yigit ise ʿazîz ola. Ḳıl bitmeyen yerinde ḳıl biter görse devlete ire; eger belden yuḳarı aʿżâlarında eksik görse ġuṣṣaya uġraya. **[22]** Gören ʿavret ise eri boşaya. Kendini beyâż görse ḫaste ola. Vücûdunda aʿżâlarından ziyâde şey görse ġanî ola; eger vücûdını şişmiş veya pişmiş görse ḳuvvet ve düşmenine ẓaferdir. Ṣaçını uzatmış görse evlâdı ṭoġa. ʿAvret kendi keserse eriniñ eceli yaḳındır.

Yigirminci Bâb: Düşde bevl itse ġamdan ḳurtılur, mesrûr ola. Muṣḥaf üzerine bevl itse evlâdı ṭoġa; yâḫûd ʿâlim veya ḥâfıẓ ola. Miḥrâba bevl itse böyledir herḥâlde tebevvül eyüdir. Ġurbetde ise vaṭanına gele. Ḫaste ise şifâ bula. Ḫelâya ya ḳapuya ya bir ışṣız maḥale teġavvuṭ itse ġuṣṣasından ḳurtılup mesrûr ola. Teġavvuṭ itdigi yeri bilmese ummadıġı yerden mâl gele. Bir maḥalde teġavvuṭ idüp üzerini örtse kendi mâlını gizleye. Ṭonına ya vücûdına ḥadeṯ bulaşsa günâh işleye. Ṭonına ḳan bulaşsa ḥarâm mâl bula. Cümle ḥayvânât tersini görse ġanî ola; eger necis üzerine otururbut mâl bula; eger aġlasa mesrûr ola. Gülse fenâdır. Gözyaşı ṣoġuḳ olsa ṣâdlıḳdır. Sıcaḳ olsa ġamdır. Kendüyi yükli görse ʿâlî mertebeye irişe; eger deñizden yılan çıḳar görse **[23]** bir memdûḥ oġlu ṭoġa. Ḳulaġın yıḳasa eyü ḫaber işide; eger aġzından çoḳ ḳan çıḳsa çoḳ niʿmet bula; lâkin esrârı fâş ola. Balġam görse mâldır. Aġzından balġam çıḳsa ʿilletden ḳurtıla; eger mâlın alur ve girü virir görse itdigi işe peşîmân olup tevbe ḳıla.

Yigirmi Birinci Bâb: Buġday aġacı görse meşhûr ola. Yemiş aġacı kesmiş ya ḳırmış görse ġuṣṣadır; ammâ aġaç görmek ve dikmek evlâdı ṭoġmaḳdır. Sebze ve ġonca ve baġçe ve aḳarşu görse dirligi eyü ve mâlı ziyâde ola. Gördigi ne aġaçdır beslemese ʿâbid

ola ve menfaʿat bula. Ḳurı ağaç görse fenâdır. Zeytün ağacı görse pek eyüdir. Nâr ağacı görse ḥelâl mâl eline gire. Ekşi ve çoḳ nar görse ve yise ḥarâm mâl gire. Ṭatlu ise niʿmetdir. Turunc ağacı görse eyü âdem ile dost ola ve teʾehhül ide ve ʿâlî ola. Ḳabaḳ ağacı görse ṭabîblik ögrene, ḫaste olmaya. Tut ağacı görse ʿazîz ve zengin ola ve herkes kendüden menfaʿat bula. Vaḳtinde ise eger ḳış ise ṣoğuk ziyâde ola. Gül-nâr ağacı ve çınar ağacı görse ġanî ola. ʿÛd ağacı görse cömerd ve ġanî ola. Bu rüʾyâyı ʿavret **[24]** görse zengin, mevsiminde elma ağacı görse ḫaste ise şifâ bula. Vaḳitsiz görse ḫaste ola. Ḳırmızı igde ağacı görse iʿtiḳâdı żaʿîf ola. İgde görse ḥelâl mâl bula. Ḫurma ağacı görse eyüdür. Mevsiminde armud ağacı görse ya yese maḳṣûduna vâṣıl ola. Vaḳitsiz ise ḥarâm bula. Şeft-âlû yese fenâdır. İncir ağacı görse ġanî ola; ammâ ṣebâtı olmaya. İncir yese teʾehhül idüp evlâdı ġanî ola. Ceviz ağacı görse söyleyici ola. Ceviz yese ġanî ola. Bâdâm ağacı görse ġurbete düşe. İçini yise mâl ṣaḳlaya ve ʿâlim ola. Ḫaste ise şifâ bula. Fındıḳ ve ağacını görse ḥarâm mâl bula. Mersin ağacı görse ya yese ġanî ola. Sükût ağacı eyüdür. Mevsiminde beyâż üzüm aşması görse ya üzüminden yise zengin ola. Vaḳti degil ise biriyle mücâdele ide. Ḫıyar görse vaḳti ise sürûr degil ise peşîmânlıḳdır. Baġçesinde kiras ağacı görse eyü oğlu ola, yise ḥelâl mâl bula. Rivâyet olunur ki Âdem ʿaleyhi's-selâm cennetde kiras yerdi. Niʿmet ile taʿbîr olunur. Nergis görse teʾehhül idüp evlâdı ola ve ḳalbi ḫoş ola; eger olmış buġday başağı görse ya biçse zengin ola. Buġdayı elinde görse evlâdı ṭoġa; eger buġdayı ṣatun alsa çoḳ zaḥmet çeke; eger ekl eylese **[25]** çoḳ mâl eline gire; eger daḳîḳ görse ḥelâl mâl bula. Arpa görse ḫaste ola ya biriyle nizâʿ ide. Pirinç görse ġanî ola. Ṭarı görse birâz mâl gire eger etmek görse zaḥmetsiz mâl gele. Noḫud ve mercimek ve baḳla görse ġam ve ġuṣṣa taʿbîr olunur.

Yigirmi İkinci Bâb: Ṣoġan ve ṣarmısaḳ ve peynir, ġuṣṣa eyleye taʿbîr olunur. Gül ṭozı ve siyah ṭoz görse zengin, ṣaman ve ṣamanlıḳ görse sühûletle mâl gele. Ṣamanlıġa ṣaman ve ot ṭoldırsa zengin ola. Aḫur görse ḥarâm mâl ve peşîmânlıḳ ve tevbe ile taʿbîr olunur. Ḳalḳan görse ġanî olup oğlu ola; ammâ birâz ġuṣṣa çeke. Boza içse bir ġanî âdeme ḫidmet ide. Borcundan ḫalâṣ ola; eger sirkencübîn ve terencübîn benefşe ve şeker görse ya ekl itse ʿilmi meşhûr ve ʿömri uzun ve ġanî ve ʿâbid ola. Ḥayvânât südüñ

görmek ve ṣaġmaḳ mâl cemʿ itmekdir. Geyik südi görse ʿavretden mîrâṯ yiye. Deve südi görse ve içse düşmenine ġâlib ola. Dilkü südi görse ḳorḳulara uġraya ve ḫaste ola ve ârâm mâl bula. Geyik südi görse veya içse düşmânına ẓafer bula. **[26]** Kedi südi görse ʿavret yüzünden rengîn ola; lâkin fenâdır. Ḳaplan südi görse düşmen ile taʿbîr olunur. Merkeb südi görse ẓaferdir ya padişâhdan ḫavf eyleye taʿbîr olunur.

Yigirmi Üçünci Bâb: Rü'yâda ekmek bulsa niʿmet ve büyüklikdir. Ḳurı ekmek görse ve ḳanı ḫoş ola. Yumuşaḳ ekmek görse eyüdür. Arpa ekmegi görse çoḳ eyilik göre. Çoḳ ekmek görse dostı ve ʿömri çoḳ ola ve evlâdı ṭoġa ve sevine. Âyet: *Ellâhümme rabbenâ enzil ʿaleynâ mâ'iden mine's-semâ'i tekûnülenâ ʿabîden li-evvelinâ ve âḫirinâ ve âyeten mink verzuḳnâ ve ente ḫayru'r-râziḳîn*[19] eger ṭatlu nesne görse mâl eline gire. Bal yemek, ḥelâl mâl ile taʿbîr olunur. Ḳavlehu Taʿâlâ: *Ve enhârun min ʿaselin muṣaffâ*[20] eger az ṭatlu nesne yise pâdişâhdan çoḳ mâl gele ve ʿadl ide; eger şükr ü niyâz görse ġanî ola.

Yigirmi Dördüncü Bâb: Düşünde şerbet ve şarâb içse mâl ve şifâ ve râḥat ile taʿbîr olunur. Ekşi şarâb ve şerbet içse fenâdır. Ṣoġuḳ ṣu içse dirligi ve râhatı eyü olur ve ʿömri uzun ola. Kendüyi serḫoş görse veya içse de **[27]** serḫoş olsa ġanî ola; ammâ ḥarâm mâl eline gire şarâb ṣıḳsa ve şarâb yapsa fenâdır. Ṣıġır ve ḳoyun südi içmek ḥelâl mâl ile taʿbîr olunur; eger peynir görse ġanî ola. Ayu südi görse ḳuvvet ve düşmene ẓaferdir.

Yigirmi Beşinci Bâb: Düşünde mücevher görse ve bulsa ve ṣatun alsa çoḳ mâl bula. ʿİyâl ve evlâd ṣâḥibi ola. Âyet: *Ke-ennehunne yâḳûtü ve'l-mercân*[21] eger incü görse ʿâlim ola, yise ḥâfız ola. Yâḳût görse evlene ve zengin ḥâmile ʿavret görse oġlu ola. Mercân görse veledi olup ġanî ola. Ḫalḫal görse maḥbûs olup baʿdehu niʿmet bula. Bilezik görse ʿizzet ve ḥürmet ṣâḥibi ola; eger dirhem ve aḳçe ve gümüş görse ġanî ola. Bu rü'yâyı bahâr vaḳti görse bir dirhem içün eline biñ aḳçe gire; eger fîrûze görse ʿizzet ve ḥürmet ve mertebe ṣâḥibi ola; eger ḳara gümüş görse bir kimse

[19]Mâide Suresi, 114. Ayet-i kerime.
[20]Muhammed Suresi, 15. Ayet-i kerime.
[21]Rahmân Suresi, 58. Ayet-i kerime.

ile mücâdele ide; eger altun görse ġamdan âzâd ola ve rütbeye irişe; eger dinar ve ḳulüs bulsa gümüş eline gire ve evlene, veledi ola. Eger beş altun görse beş **[28]** vaḳit namâzı cemâʿatle ḳıla. Altun ile gümüş ḳarışmış görse ḫıyânetlik ide. Hevân ve çerâġ ve lâkin görse evlene; eger yüzük görse ġanî ola ve ʿavret ala. Altun yüzük görse ve ulu mertebedir. Ḳırılmış görse devleti gide. Pirinç ve gümiş yüzük görse ḥacca gide ve ḫaṣmına ẓafer bula. Zümürrüd görse dîn ü devleti arta.

Yigirmi Altıncı Bâb: Kürk giyse ḳış ise ġanî ola, yaz ise meşaḳḳatdir. ʿAvret kürk giyse ere vara. Ṣarıḳ görse ya ṣarsa ululuḳdur. Başında cevher ya altun tâc memleket ve salṭanatdır. Siyâh eṣvâb giyse ḳâḍıya ve ḫaṭîbe ve muḥtesibe eyüdür. Başḳasına fenâdır. Siyâh ʿummâna ṣarmaḳ ġuṣṣa ile taʿbîrdir. Beyâż eṣvâb ʿizzetdir, yeşil eṣvâb ve yeşil ṣarıḳ görmek ve ṣarmaḳ ve yeşil giymek ulu mertebedir. Ḳırmızı ve al eṣvâb giymek cenk ḫuṣûmetdir. ʿAvretler ḳızıl giymek ve görmek eyüdür. Ṣarı eṣvâb görse ya giyse eger ṣarı giymek ʿâdeti degil ise ḫaste ola. Destâr ve şalvar görse ya giyse evlene ve ġanî ola. Çorap ve yaşmaḳ daḫı böyledir; ammâ ḳuşaḳ görmek ḳuvvetdir ṭaylasan görse ʿâlî ola ve evlâdı ṭoġa. Yaġmurlıḳ görse devletdir. İbrişim ve pamuḳ bezin görse ʿavreti cânibinden mâl eline gire veya pamuḳ yerinden **[29]** siyâh eṣvâb giyse fenâdır. Ṣarı ve ḳızıl ʿavretlere eyüdür, erlere fenâdır. Eṣvâbını yıḳasa ġamdan ḳurtıla. Kendüyi yalın ayaḳ görse ġanî ola. Belinde ḳuşaḳ görse maṣlaḥatı yürüye. ʿAvretler mest çedik giyse belâdan emîn olup murâda ire. Başında bir büyük ʿimâme görse murâda ire. Yeşil ṣofdan ferâce giyse rütbe bula. Ḥarîr eṣvâb giyse çoḳ mâl bula.

Yigirmi Yedinci Bâb: Rüʾyâda ʿavret alsa ġanî ola ve Ḥaḳḳıñ emrini yerine getürmiş [ola] eger bir kimseyi öpse murâdına irişe. ʿAvretiyle cimâʿ itse bir büyük kişiden fâʾide göre; eger bülend ʿavrete ya pâkîze ḳıza cimâʿ itse kemâliyle her murâdına ire.

Yigirmi Sekizinci Bâb: Bend ve iplik ve ip ve igne ve ṭon dikmek ve pamuḳ görmek. İp görse ḳuvvet bula ve murâdına vâṣıl ola ve rütbesi arta. Âyet: *Vaʿteṣımû bi-ḥabli'llâhi cemîʿan*[22] eger kendüsi bend ve bir ḳaġıd görse zâhid ise iʿtiḳâd ve zühdi arta.

[22]Âl-i İmrân Suresi, 103. Ayet-i kerime.

Bekâr olsa evlene; eger müsâfir ise vaṭanına gide. Kendüyi zindânda görse ḍalâlete düşe; eger eli **[30]** ve ayaġı baġlu görse ġuṣṣalu ola. Boynın zencîrde görse fenâ işde buluna. Bunlardan ḫalâṣ olsa pek eyüdür. Zindânda degnek ursalar degnek ʿadedince altun gele. Eger igne ve iplik görse ve eṣvâbını dikse cümle murâdı ḥâṣıl ola.

Yigirmi Ṭoḳuzuncu Bâb: Silâḥ ve tîmûr âleti ve ṭabl ve kûs görse menfaʿatdir. Süngi görse yola gide ve evlâdı ola ve murâdı ḥâṣıl ola. Ḳalḳan görse belâdan emîn ola. Yay görse sefer ve velâyet ve ḳuvvetdir. Oḳ görse elçilige gide. Ḫançer ve bıçaḳ görse ḳuvvetdir. Ḥarb görse fâʾide ve ẓaferdir. Sîl ve Nîl görse ceng tertîb olunmuş ola. Ḫalḳa żarar ve ṣâḥib-i rüʾyâya mâl ve ġanîmetdir. ʿAṣâ ve ʿamûd görse ve ṭonsa dünyâda ve âḫiretde fâʾidesi ola zire görse cömerd ola. Ḳılıç görse murâdı ḥâṣıl ola. Peyġamberimiz buyurur: *Es-seyfü ebnâüʾl-kütübi*. Ḳılıç çekse veledi ṭoġa, ḳırılsa oġlı fevt ola. Ṭalâḳ ile yemîn itse ġuṣṣadır. ʿAvretin boşasa ġanî ola.

Oṭuzuncı Bâb: Eger kendüyi kör ve kötürüm görse fenâdır. Bu ʿilletleri kendinde görüp râżî olmasa eger kendüyi aʿmâ görse dîni zâʾil ola **[31]** *neʿûzü biʾllâhi Teʿâlâ*. Eger ayaġını ḳırılmış görse faḳîr ola. Uyluġı ḳırılsa fenâdır.

Otuz Birinci Bâb: İbrişim ve ḳıl ve yün ve pamuk görmekdir. Bu rüʾyâlar selâṭîn vüzerâ ḥaḳlarına eyüdür. Eḥâd-i nâs beyninde ḫuṣûmetdir.

Otuz İkinci Bâb: Eger kabristân görse kâhine tevbe ḳıla. Eger kendiyi fevt olup tekrâr dirilür görse ümîdi ḥâṣıl ola. Kendüyi fevt olmış görse ʿömri uzun ola. Eger mevtâyı aġlar görse mevtâ îmân ile gidüp cennetde olmakdır. Eger mevtâyı görse güler eyüdür. Mevtâyı ḳaçar görse ʿömri uzun ola. Eger mezâr ḳazsa ḫâne binâ ide. Kendi mevtiyçün mezâr zaḥmete uġraya. Eger mevtâya bir nesne virse ya mevtâ aña bir nesne virse ḫalḳ içinde ġanîmet ve bolluḳ ola. Kendüyi mevtâlar ile berâber gider ve yürür görse eceli yaḳın ola. Eger kendü ḫânesinde cenâze görse murâdına vâṣıl ola.

Otuz Üçünci Bâb: Eger kendü dostını öldürse ol kimse ile dostlıġı arta. Bir kimse degnek ya ḳamçı ile dögse ol dögilen âdemiñ degnek ve ḳamçı ʿadedince eline altun gire ve ṣâḥib-i rüʾyâ mesrûr ola ve ayaḳ kesmek uzun ʿömürdür. **[32]** ve salb olmaḳ

ululıġa vuṣûldür. Eger barmaġı kesilse ehlinden ayru düşe. Vücûdını eksik görse maḥzûn ola.

Otuz Dördünci Bâb: Düdük çalsa ġuṣṣa ve maʿsiyetdir ve def ve çeng görse günâh işleye. Şatranc oynar ise bâṭıl iş işlemiş ola. Eger oynadığını yutsa düşmenine zafer bula.

Otuz Beşinci Bâb: Yolda buġday dânesi dökülmiş görse ol sene ekin çoḳ ve ucuz ola. Çuvalda görse ḳıtlıḳ ola. Meydâna görse bâzârda olan buġdaya âteş düşe görse ol beldeniñ ahâlîsine töhmet ziyâde ola. Ṣatmaḳ ve ṣatun almaḳ yalan ḫaberdir. Eger ḳavrulmuş görse ḳıtlıḳ ola.

Otuz Altıncı Bâb: Eger havâda uçsa bir yere sefer ide. Eger uçup aġaçlara ḳonsa büyük adamlarla ṣoḥbet ide. Eger göklere uçsa ḥacca vara. Gökden yere düşse ʿavreti var ise boşayup dîger ʿavret ala. Eger göklerde otursa ġanî ola. Eger havâda ḳuş gibi uçsa murâdına irişe. Eger feriştehlere ḳarışsa zâhidlerle ṣoḥbet ide. Eger sarây yapsa cümle işi âsân ola.

Otuz Yedinci Bâb: Yırtıcı cânverler ve ḥayvânlar görse ve söylese bir ʿacâyib nesne eline gire maṭlûbına irişe ve ʿâlim ola. **[33]** Bir ḳuşı ayaġı altına alsa żarar ider. Ḳarġa ile ṣoḥbet itse sürûr işide.

Otuz Sekizinci Bâb: Eger ḳorḳsa ve bir kimse ile çekişse ve eṣvâbını yırtsa ġuṣṣadır. Yırtıcı ḥayvân ziyân itse fenâdır. Ḥayvâna ġâlib olsa düşmene ẓaferdir.

Otuz Tokuzuncı Bâb: Bilmedigi bir ḳaṣabı görse ʿAzrâ'il'dir. Ḳaṣablıḳ itse ʿâsî ola. Ḳoyun derisin yüzse ẓulümdür. Ḳoyun başını gövdesinden ayırsa ʿiyâlinden ayrıla. Eger insân etini yese ġıybet ide. Elini ḳan ile yusa ümîdine ire. Barmaġları arasını ḳan ile oġsa oġulları ile ve ḳardaşları ile muʿâraza ide. Eger imâmlıḳ itse ʿâlî ve hürmetlü ola.

Ḳırḳıncı Bâb: At ve bârgîr görse mertebesi ʿâlî ola. Binse ve hayvân serkeş olsaʿ izzet ve mâlı arta. Serkeş olmasa daha eyüdür. Eger ḳuyruġı uzun olsa fâʿide bula. Eger at etin yese pâdişâhtan inʿâm ola. At ile uġraşsa ġavġâ ide. Eger çıplaḳ **[34]** ḳatır görse ve binse bir ḳışır ʿavret ala. Merkeb görse devlet bula ve dişi merkeb görmek daha eyüdür. Eger eşek etin yese bir câhilden menfaʿat bula. Merkeb boġazlasa fesâd işleye. Merkebden düşse faḳîr ve

eceli yaḳın ola. Deveye binse aṣil-zâde bir ʿavret ala. Deveden süd saġsa ʿavretine żarar irişe. Eger deveyi esrik görse ġâlib ve ulu ola ve esrik deveye binse bir büyük âdeme ġâlib ola. Çıplaḳ deve görse cerîme ve fesâddır. Ḳıṭâr ile deve yedse büyük âdemler taḫt-ı ḥükûmetde ola.

Ḳırḳ Birinci Bâb: Düşünde ḳoyun görse ve boġazlasa cümleye ġâlib ola. Yüzse ve etini üleşdirse ġanî ola ammâ mâlı bereketde ola. Eger ḳoçlara mâlik olsa ol vilâyete vâlî ola. Etin ve derisin yüzerken görse ġanî ola. Bayrâmiçün ḳoyun ve ṣıġır ḳurbân itse maṣlaḥatınıñ ṣoñı eyü ola. Eger ḳoyun görse ġanî ola. Eger dişi ḳoyun boġazlayup etini yese maḳṣûdı ḥâṣıl ola. Ḳoyunuñ ḳuyrıġı ve derisi ve yaġı ve iç yaġı mâl ve niʿmetdir. Eger ḳuzı veya oġlaḳ bulsa ve görse evlâdı ṭoġa **[35]** veya muḥabbetlü bir köle ve câriye eline gire. Ḳuzı boġazlasa ġanî ola. Ḳoyun etini yese ġamdır. Eger çekse bir büyük âdem ile mücâdele eyleye. Evinde ya ġayrı yerde görse ol maḥallere muṣîbet ire. Eger bilmedigi ḳaṣâbdan ṣatun at alup eve getürse ol ḫânede ʿişyân ola. Ḳoyun başını yese ʿâlî ve ʿömri uzun ola. Ṣıġır etin yese eyüdür. Eger âdem cigeriñ yese ḫazîneye mâlik ola.

Ḳırḳ İkinci Bâb: Geyik ve ṭavşan etin yese düşmene ġâlib ve ġanî ola. Eger ṭutsa pâkîze ḳız ala. Ṭaġ boz aġısı görse oġlu ola.

Ḳırḳ Üçünci Bâb: Ṣıġır evine girer görse mâl ve niʿmeti çoḳ ola. Eger boġazlayup üleşdirse eyü ʿamel işleye. Ṣıġır südi görse pâk iʿtiḳâdlı ola ve şifâ ve ḥelâl mâl bula. Ṣıġır görmek ḳoyundan ḫayırludur.

Ḳırḳ Dördünci Bâb: File binse gitse pâdişâh ile dost ola. Etini yese ġanî ola. Eger ḳatl itse bir kişiyi ḳatl ide ve fili bir şehirden bir şehre gider görse vezîr ola. Eger pâdişâhlar ve vezîrler rü'yâda file binseler memleketleri ziyâde ola. ʿArabaya binse vâlî ola. Düşse manṣıbından ʿazl ola. Eger ʿarabayı ḳırıḳ görse bir büyük kimse fevt ola.

[36] Ḳırḳ Beşinci Bâb: Ḫınzîr görse fâsıḳla görişe. Öldürse bir fenâ âdemi ḳahr ide. Etini yese ḥarâm mâl bula. Âyet: *Ḥurrimet ʿaleykümü'l-meytete ve'd-deme ve laḥme'l-ḫınzîri*[23] kendüyi ḫınzîr görse ḥaḳîr ola. Ḫınzîra binse devlet ve düşmene ġâlib ola. Fâre

[23]Mâide Suresi, 3. Ayet-i kerime.

öldürse ḥasenât ve ḥac ide. Fâreyi tutsa fenâ ḳarı ala. Pişürse ḳarı mâlıyla ġanî ola. Keler görse ġammâz ola. Öldürse bir ġammâzı ḳahr ide. Yılan ile uġraşsa yâ öldürse düşmeni ḳahr ola. Yılan etini yese menfaʿat bula. Ḳara yılan görmek kâfir ve düşmendir. Aḳ yılan müslümân düşmendir. Aġzından ve burnundan ve zekerinden yılan çıḳsa evlâdı ṭoġa. Ejderhâ görse ẓâlim pâdişâhdır. Örümcek görse ʿâbid ola. ʿAḳreb görmek düşmendir. Eger öldürse düşmeni ḳahr ide.

Ḳırḳ Altıncı Bâb: Arslan görse sulṭân ile muṣâḥabet ide. Arslana binse sulṭân ve vâlî aña muṭîʿ ola. Ḳorḳdığı cânverleri görüp kendiye żarar itmeseler ġanî ola. Ḳablan görse düşmen ile taʿbîrdir. Ammâ etini ve südini ve her edevâtın görse eyüdür. Eger ayu öldürse düşmenine ẓafer bula. Eger etin ve derisini **[37]** ve baġır görse mâl ve niʿmetdir. Şırtlana binse çirkin ḳarı ala. Şırtlan öldürse ʿavretiyle ġavġâ ide. Etini yese ʿavreti siḥr ide lâkin ṣoñra mâlı eline gire.

Ḳırḳ Yedinci Bâb: Rü'yâda derya ḳuşlarından göre żaʿîf ola. Keklik görse dîni żaʿîf ola. Eger ṭûṭî görse feṣâḥatli ola. Dişi ṭûṭî görse güzel ḳarı ala. Ṣığırcık görse ġanî ola. Hüdhüd görse ʿâlim ola. ʿAnḳâ görse devlete ire. Ḳuşlar etini yese murâda ire. Âyet: *Ve laḥmi ṭayrin mimmâ yeştehûn*[24]*.* Bülbül göre Ḳur'ân oḳuyıcı ola. Ḳumrı görse güzel ḳarı ala.

Ḳırḳ Sekizinci Bâb: Çekirge görse ʿaskere mâlik ola. Ḳarınca görse teşvîşdir. Kehle görse ve pire zaʿîflikdir. Ufaḳ cânâverler görse fenâdır.

Ḳırḳ Ṭoḳuzuncı Bâb: Eger balıḳ görse ve ṭutsa ḳul ve câriye ve mâl ṣâḥibi ola. Eger ḳurbaġa görse ʿâbid ola. Ḳara ḳurbaġa görse ʿaẕâba dûçâr ola. Yengeç görse sâ'ir ṣu ḥayvânları görse ġanî ola.

Ellinci Bâb: Dîv **[38]** ve perî ve şeyṭân görmekdir. Şeyṭân görse bir fenâ âdem düşmenlik ide. Perî görse kiẕb söylemeye deccâl görse fitne âdem çoḳ ola. Büt ve ḥâç görse fenâdır. Eger ḳırsa sünnet icrâ ide.

Elli Birinci Bâb: Eger demürci görse ve demircilik işlese ġanî ve işleri âsân ola. Terâzû ṭartılur görse ʿadl eyleye. Ḳılıç görse

[24]Vâkıa Suresi, 21. Ayet-i kerime.

cesûr ola. Naʿlıncı görse ḫalḳ ile dostluḳ eyleye. Süngüci görse ḫayr ṣâḥibi ola. Ṭabîb görse ḫayr işleyüp günâhlarına kefâret ola. Derzî görse mâl cemʿ ide. Eger ḥallâc görse sefer ḳıla etmekçi görse ol memleketiñ vâlîsi ʿâdil ola. Degirmenci görse ḫalḳdan fâʾide bula. Def çalıcı görse fesâd işleye. Ṣarrâf görse dünyâya ziyâde meşġûl ola. Eger ḳuyumcı görse ḫayr ṣâḥibi ve laṭîf sözli ola. Eger davulcı görse her ḫuṣûṣda ġaflet ide. Berber görse ḫaste ola. Ḳan alıcı görse ṣâḥib-i tedbîr ola. Baḳḳâl görse ḫalḳa ʿadâleti ziyâde ola. Eger cellâd görse ġurbete gide. Mezârcı **[39]** görse bir ḥîleye uġraya. Sirke ve süd ṣatıcı görse ḫayr ṣâḥibi ola. Mevsiminde yemiş ṣatıcı görse eyüdür.

Elli İkinci Bâb: Bardaḳdan ṣu içse ʿömri uzun ola. Berrâḳ ṣu içse vâlîlere devletdir. Uzun ʿamâme daḫı böyledir. Kendüyi yüksek yerde görse ʿömri uzun ola.

Elli Üçünci Bâb: Eger ẕikr ü tesbîḥ ü istiġfâr oḳusa ʿömri uzun ve muʿteber ola.

El-ʿilmü ʿinda'llâh.

EK 2: Dizin- Sözlük

-A-

âbdest *Far.* Müslümanların belli ibadetleri yapabilmeleri için bir düzen içinde yaptıkları arınma, temizlik 3, 7, 15, 16, 17

ʿâbid *Ar*. ibadetle meşgul olan 8, 10, 13, 14, 18, 19, 23, 25, 36, 37

âdem *Ar.* insan, adam 4, 5, 6, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 23, 25, 34, 35, 36, 38

â.+i 19, 36

â.+e 25

â.+iň 31

â.+e 34

â.+ler 34

Âdem *Ar.* ilk peygamber 9

Â. +i 9

ʿâdil *Ar.* adaletli, adil 8, 9, 13, 18, 38

'adl *Ar.* adalet 8, 26, 38
'adl.+dir 8
âfet *Ar.* afet, bela 9
â.+den 9
ahâli *Ar.* halk, insan topluluğu 16
a.+sine 32
âḫir *Ar.* son, nihayet 7, 13
âl *Ar.* hile, düzen 2
aḳçe para, sikke 27
'aḳreb *Ar.* bir tür hayvan 4, 36
aġac yaprakları ve dalları olan büyük bitki 3
'aleyhi's-selâm *Ar.* selam üzerine olsun anlamında bir söz 8, 24
'âlî *Ar.* yüce, ulu 13, 15, 18, 19, 22, 23, 28, 33, 35
'âlim *Ar.* çok bilen, bilgili 6, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 24, 27, 32
â.+ler 6
altun altın 3, 15, 27, 31, 32
'amel *Ar.* iş 5, 35
aňa ona 5
anlar onlar 2
anuň onun 2
'anber *Ar.* güzel koku 3, 15, 16
'anḳâ *Ar.* ismi olup cismi olmayab bir kuş 37
anuň onun 2
'arş *Ar.* çadır, köşk, taht 9, 10
âsân *Far.* kolay 15, 22, 32
aṣḥâb *Ar.* sahipler, Hz. Peygamber'in arkadaşları 2
at at 4, 33
âteş *Far.* ateş12, 13
â.+de 12
'avâm *Ar.* halk 2, 8

ʻa.+ı 8

ʻavrat *Ar.* kadınlar 7, 8, 13, 14, 17, 22, 23, 27, 28, 29, 30, 32, 33

ʻa.+lar 6, 29

ʻa,+i 6, 28, 32, 37

ʻa.+a 7, 29

ʻa.+lara 29

ʻa.+ıyla 29, 37

ʻa.+ın 30

ʻa.+ına 34

ay ay, zaman 2, 6

ayaḳḳabı ayakkabı 3

âyet *Ar.* Kur'an'ın herhangi bir cümlesi; nişan, alamet 5, 6, 9, 12, 13, 14, 17, 26, 27, 29, 36, 37

â.+i 5

aydınlık aydınlık 2

aʻżâ *Ar.* organlar, uzuv 3, 21

ʻaẕâb *Ar.* işkence; keder 13, 20, 37

âzâd *Far.* kurtuluş, serbest 8

ʻa.lıkdır 8

ʻaẓîm *Ar.* büyük, ulu 2

ʻazîz *Ar.* değerli, saygın 9, 10, 21

ʻazl *Ar.* görevden alma 10, 13, 35

ʻAzrâ'îl *Ar.* 9, 33

-B-

bâb *Ar.* kapı, yol, bölüm 2, 3, 4, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39

baʻdehu *Ar*. sonra 2, 10, 27

bahâr *Far.* bahar, baharat 7

b.+da 7

baḫîl *Ar.* cimri 6
balıḳ balık 37
bârû *Far.* kale duvarı, sur 2
bayır bayır 2
bâzergân *Far.* tüccar 8, 13, 15, 17
belâ *Ar.* evet; felaket 8, 9, 11, 13, 17, 20
b.+sından 9
b.ya 11
b.+dan 13, 14, 20, 29, 30
b.+lardan 17
belde *Ar.* kent, memleket 15
b.+niň 32
bereket *Ar.* bolluk, uğur 8
b.+de 34
bevl *Ar.* idrar, işeme14, 22
beyân *Ar.* anlatma, bildirme 2
b.+ındadur 2
bilezik bilezik 27
bi'smillâhir'rahmânir'rahim *Ar.* Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla 2, 7
buġday buğday 4, 24
bârû *Far.* kale duvarı, sur 2
burc *Ar.* kule, hisar çıkıntısı 2
bûstân *Far.* bahçe 14, 15
buzaġu buzağı 4
bülbül *Ar.* bülbül, güzel öten kuş 37
boza boza 3

-C-
câhil *Ar.* bilgisiz 6, 7, 8
c.+leriň 6

c.+e 7

c.+den 34

câmi‘ *Ar.* cami, mescit 13, 14

c.+e 14

canavar *Far.* zararlı hayvan; canavar 4

cânib *Ar.* taraf, yön 28

c.+inden 27

câriye *Ar.* halayık, köle 3, 16, 35, 37

Cebrâ’îl *Ar.* dört büyük melekten biri 8

cedîd *Ar.* yeni 13

cellâd *Ar.* cellat 38

cem‘ *Ar.* toplama, yığma 16, 21, 38

cemâ‘at Ar. topluluk 14, 28

cenâze cenaze 4

cenk *Far.* savaş, vuruşma 28

cennet *Ar.* 6, 8, 30

c.+likdür 8

c.+de 24, 31

cevâhir *Ar.* cevherler, kıymetli taşlar 3

cevher *Ar.* değerli taş 27

cimâ‘ *Ar.* cinsel ilişki 3, 28, 29

cin *Ar.* duyu organlarıyla algılanamayan ruhani varlıklara verilen genel isimdir 10

cömerd *Ar.* cömert 6, 23

cühûd *Ar.* bilerek inkâr etmek 6

cünüb *Ar.* İslam’a göre cinsel ilişkide bulunduğu veya vücudundan meni çıktığı hâlde henüz boy abdesti alarak temizlenmemiş olan kişi 6

c.+üň 6

-Ç-

çardak çardak 4

çehre *Ar.* 6

çekirge çekirge 4, 37

çeng *Far.* telli bir çalgı 4, 32

çengâne *Far.* çingene 4

çerag̱ *Far.* mum, kandil 2

çeşme çeşme 2

çömlek çömlek 3

-D-

dah̲ı bağlaç ve, de, da 5, 6, 7, 16

ḍalâlet *Ar.* doğru yoldan sapma 9

Danyâl *Ar.* Tanah'ın Daniel kitabında ismi geçen Yahudi karekterdir 8

dâreyn *Ar.* iki evler, dünya ve ahiret 8

Dâvud *Ar.* şahıs adı 10

deccâl *Ar.* iş karıştıran, karıştırıcı, yalancı 38

def *Far.* tef 38

defîne *Ar.* Gömü 11, 12

degirmen değirmen 2, 15

dehlîz *Ar.* koridor 15

deňiz deniz 2, 11

depe tepe 2

destâr *Far.* sarık 28

deve deve 4

dîger diğer 2

devlet *Ar.* devlet, talih 10, 11, 13, 28, 10, 11, 13, 16, 20, 21, 27, 28, 33, 34, 36, 37, 39

dîn *Ar.* Tanrı'ya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum 12, 15, 27, 28, 30, 37

dirhem bir tür gümüş para 27

dîv *Far.* dev 4, 37

divit *Ar.* hokkadaki mürekkebe batırılarak yazı yazmaya yarayan ve değişik uçları olan bir aklem türü 3

dolab dolap 14

du'â *Ar.* Tanrı'ya yalvarma, yakarış için söylenen dinî terim 9, 10

duḫan *Ar.* tütün, duman 2

düdük içinden hava veya buhar geçirildiğinde keskin ses çıkaran ve işaret vermek için kullanılan araç 4

dükkân esnafın perakende satış yaptığı, küçük zanaat sahiplerinin çalıştıkları yer 14, 15

dünyâ *Ar.* üzerinde yaşadığımız toprak ve denizler, yeryüzü 11

düş uyurken zihinde beliren olayların, düşüncelerin bütünü, rüya 5, 6, 7, 8, 9, 11, 14, 21, 22, 26, 27, 34

düşmen *Far.* düşman 4, 10, 12, 15, 16, 19, 21, 22, 25, 26, 27, 32, 33, 35, 36, 38

d.+e 10, 21, 27, 33, 35, 36

d.+ini 15, 36

d.+ine 19, 22, 25, 32, 36

d.+dür 36

d.+lik 38

-E-

ecel *Ar.* hayatın sonu 11, 15, 21, 22

e.+i 11, 15, 18, 21, 22, 31, 34

efḍâl *Ar.* en üstün, en iyi 6

eger bağlaç eğer 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39

ehl *Ar.* bir işte yetkili olan, bir işi yapan, erbap 18

e.+ini 4

e.+inden 32

ekl *Ar.* yeme 24

emânet *Ar.* birine geçici olarak bırakılan ve teslim alınan kişice korunması gereken eşya 21

e.+i 21

endişe *Far.* düşünce, kaygı 6

e.+li 5

esîr *Ar.* tutsak 8

e.lere 8

eṣvâb *Ar.* giysiler 3, 27, 28, 29, 30, 33

eşek atgillerden, uzun kulaklı binek ve hizmet hayvanı, merkep 4, 33

et insanlarda, hayvanlarda deri ile kemik arasındaki kas ve yağdan oluşan tabaka 3

elbise giysi 3

evlâd *Ar.* çocuklar 14, 18, 26, 27, 28, 22

e.+ı 10, 12, 13, 14, 18, 22, 23, 24, 26, 28, 30, 34, 36

eyü iyi 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 19, 21, 24, 28, 30, 33

Eyyûb *Ar.* Kur'an-ı Kerim'de adı geçen peygamberlerden biri 10

-F-

faḳîr *Ar.* yoksul 6, 8, 9, 17, 30, 33

fare küçük vücutlu, kemirgen, memeli hayvan 4, 36

fâriġ *Ar.* rahat, vazgeçen 20

fâsıḳ *Ar*. kötülük düşünen 8, 9, 36

f.+ların 8

f.+la 38

fâş *Far.* ifşa olmuş, aşikar olmuş 23

fecâ' *Ar.* açmak11

fenâ *Ar.* yokluk, kötü 30, 36, 37, 38

f.+dur 13, 15, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 38

ferâce *Ar.* kadınların sokakta giydikleri, mantoya benzer, arkası bol, yakasız, çoğu kez eteklere kadar uzayan üst giysisi 28

ferâḥ *Ar.* kalp, gönül, iç vb.nin sıkıntısız, tasasız olma durumu 12

ferişte *Far.* melek 8, 9, 32

fesâd *Ar.* fesat, bozukluk, kötülük 21, 33, 38

feṯḥ *Ar.* açma, açılma 6, 11, 15, 20

fevt *Ar.* geçip gitme, ölüm 30, 31, 33, 35

fısḳ *Ar.* kötülük, sefihlik 11, 12

fil filgillerin hortumlular takımından, Afrika ve Asya'nın sıcak bölgelerinde yaşayan, çok iri, kalın derili hayvan 4

fîrûze *Far.* turkuaz, firuze taşı 27

fitne *Ar.* bölücülük, kargaşa çıkartma, sıkıntı 10, 38

-G/Ġ-

ġâlib *Ar.* bir yarışma, karşılaşma, çatışma vb. sonunda yenen, üstün gelen, başarı kazanan 9, 10, 16, 33

ġam *Ar.* keder, üzüntü 12, 20, 25

ġanî *Ar.* zengin 8, 11, 12, 13, 14, 15, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 33, 34

ġanîmet *Ar.* savaşta düşmandan zorla ele geçirilen mal 20, 30

ġarḳ *Ar.* boğulma 11

ġazâ *Ar.* savaş 5, 20

ġażab *Ar.* hiddet, kızgınlık 9

ġâzi *Ar.* gaza yapmış, savaşmış 8

gemi su üstünde yüzen, insan ve yük taşımaya yarayan büyük taşıt 2, 12

geyik geyikgillerden, erkelerinin başında uzun ve çatallı boynuzları olan memeli hayvan 4, 33

ġıybet *Ar.* çekiştirme 33

gök içinde gök cisimlerinin hareket ettiği sonsuz boşluk, uzay, sema, asuman feza 2

göñül sevgi, istek, düşünüş, anma, hatır vb. kalpte oluşan duyguların kaynağı 18

ġusl *Ar.* yıkanma 3, 6, 15

ġuṣṣa *Ar.* üzüntü, keder 11, 12, 13, 16, 17, 20, 21, 23, 25, 27, 30, 32, 33

gül *Far.* çiçek, gül 16, 17

gümüş parlak beyaz renkte, kolay işlenir ve tel durumuna gelebilen element 3

günâh *Ar.* suç, kabahat, dinî suç 32

güneş gezegenlere ve yer yuvarlağına ışık ve ısı veren büyük gök cismi 2, 6, 10, 11

-H/Ḫ-Ḥ-

ḫâb *Far.* uyku, rüya 6

ḫaber *Ar.* haber, duyuru 23

ḥac *Ar.* İslam'ın beş şartından biri olan, Müslümanlarca Zilhicce ayında Mekke'de yapılan Kâbe'yi ziyaret ve tavaf ibadeti 5, 11, 18

ḥacamat *Ar.* kan alma 3, 21

ḥâcet *Ar.* ihtiyaç 17

ḥadîṯ *Ar.* Hz. Muhammed'in söz ve davranışları 6, 30

ḥâfıẓ *Ar.* koruyan, ezberleyen 22, 27

ḥâ'iz *Ar.* sahip, bulunduran 6

Ḥaḳ *Ar.* Allah 2, 4, 5, 6, 8, 9

ḥâkim *Ar.* egemenliğini yürüten, buyruğunu yürüten, sözünü geçiren, egemen 13

ḫalâṣ *Ar.* kurtuluş, kurtulma 8, 10, 11, 18, 20, 25, 30

ḫalḫal *Ar.* kadınların ayak bileklerine taktıkları bilezik 27

ḫalîfe *Ar.* Hz. Muhammed'in vekili olarak Müslümanların imamlığını ve din koruyuculuğunu yapmakla görevli kimse; hükümdar 3, 8

ḥammâm *Ar.* yıkanılacak yer, yunak 14, 15

ḫançer *Ar.* ucu eğri ve sivri, kamaya benzer, silah olarak kullanılan bir bıçak türü 30

ḫâne *Far.* ev, konut 12, 13, 15, 16, 19, 20, 21, 30, 33

ḥarîr *Ar.* ipek 28

ḫasîs *Ar.* cimri 6

ḫaste *Far.* hastalık, kaza veya yaralanma dolayısıyla fizik veya ruh sağlığı bozulmuş ve tedavi edilmesi gereken kimse, rahatsız 10, 15, 18, 22, 24, 25, 38

ḫaṭîb *Ar.* konuşmacı 27, 28

ḫâtun kadın, eş 7

ḫavâṣ *Ar.* kendilerini halktan ayrı ve üstün sayan, kendilerinde bir tür ayrıcalık gören kimseler 2

ḫavf *Ar.* korku 2, 21, 26

Ḥayber *Ar.* Suudi Arabistan'ın Medine Bölgesi'nde bulunan bir şehir ve vahadır 6

ḥayvân *Ar.* canlı 4

ḫazîne-dâr *Ar.+Far.* bir hazineyi bekleyen, yöneten kimse 15

ḫınzîr *Ar.* domuz 4, 36

ḥikâye *Ar.* öykü 6

ḥikmet *Ar.* bilgelik, öğüt verici söz 11

himmet *Ar.* yardım, iyilik 5

ḥiṣâr *Ar.* hisar, kale 14, 16

ḫizmet *Ar.* hizmet, görev yapma 15, 25

ḫoş *Far.* beğenilen, duyguları okşayan, zevk veren 14, 15, 20, 26

ḫûb *Far.* güzel, iyi, hoş14

ḫuṣûmet *Ar.* düşmanlık 30

hüdhüd *Ar.* çavuşkuşu, ibibik 37

ḥürmet Ar. saygı 27

-İ-'İ-

'ibâdet *Ar.* kulluk, tapınma 5

İbni Sîrin Rüya tabiriyle tanınan hadis ve fıkıh âlimi 2, 8

İbrâhîm Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın müştereken kabul ettiği büyük peygamber 9

ibrişim *Far*. kalınca bükülmüş ipek iplik 4

iğde iğdegillerden, kokulu, sarı çiçekleri olan, çalı biçiminde bir ağaç 24

igne dikiş dikmeye yarayan, ince, ucu sivri, bir ucunda iplik geçecek deliği bulunan çelik araç 3, 28, 30

iḫlâṣ *Ar*. içtenlik, samimiyet 8

iḫtiyâr *Ar.* seçme, seçilme; yaşlı 3, 16

ihtimâm *Ar.* özen 16

iḳâmet *Ar.* oturma, yerleşim 3

ilham *Ar.* esin 5

'illet *Ar.* hastalık 3, 5, 6, 8, 23, 30

'ilm *Ar.* bilim 11, 15, 16, 17, 25, 39

imâm *Ar.* namaz kıldıran, önder 18

imâme *Ar.* tespihlerin baş tarafına geçirilen uzunca parça 3, 28

'imâret *Ar.* imarethane 2

in'âm *Ar.* bağış, ihsan, iyilik etme 20, 33

incü inci istiridye gibi bazı kavkılı deniz hayvanlarının içerisinde oluşan, değerli, küçük, sert, sedef renginde süs tanesi 3

ip iplik 3, 28, 30

'Îsâ Kur'an'da adı geçen ve kendisine kutsal kitap İncil verilen peygamber 10

İsḥâḳ Hz. İbrahim'in oğlu, Kur'an'da adı geçen peygamberlerden biri 10

İslâm Ar. Müslümanlık 8

İsmâ'îl Hz. İbrahim'in oğlu, Kur'an'da adı geçen peygamberlerden biri 10

İsrâfîl Dört büyük melekten biri olup kıyamet gününde sura üflemekle görevli melek 8

istiġfar *Ar.* Allah'tan suçlarının bağışlanmasını dileme 5, 39

‘itâb *Ar.* azarlama 5

i‘tiḳâd *Ar.* inanç 15, 16, 20, 21, 24, 28, 33

‘iyâl *Ar.* eş, hanım 18, 33

‘izzet *Ar.* değer, yücelik, saygı 8, 10, 13, 18, 20, 27, 28, 33

-K/Ḳ-

ḳabir *Ar.* mezar 12

ḳablan kedigillerden, enine siyah çizgili, koyu sarı postu olan, Asya’da yaşayan çevik ve yırtıcı hayvan 26, 36

ḳabr-istân *Ar.+Far* mezarlık 30

ḳâḍı *Ar.* dinî yargıç 3, 18, 28

kâfir *Ar.* inançsız 8, 9, 17, 36

kâfur *Ar.* kâfur ağacından elde edilen, hekimlikte kullanılan, beyaz ve sarı saydam, kolaylıkla parçalanan, güzel kokulu bir madde 15, 16

ḳahr *Ar.* yok etme, ezme, perişan etme, mahvetme; derşn üzüntü veya acı, sıkıntı 9

ḳal‘a *Ar.* kale 2, 14, 16

ḳalem *Ar.* yazma, çizme vb. işlerde kullanılan çeşitli biçimlerde araç 3, 18

ḳandîl *Ar.* içinde sıvı bir yağ ve fitil bulunan kaptan oluşmuş aydınlatma aracı 2, 13, 14

ḳarġa kargagillerden, kanatları geniş, tüyleri kara renkte, tarla ve bahçelere çok zarar veren kuş 33

ḳarınca zar kanatlılardan, toplu olarak yaşayan, yuvaları toprağın altında olan ve birçok türü bulunan böceklerin genel adı 37

ḳaṣab *Ar.* sığır, koyun gibi eti yenecek hayvanları kesen veya dükkânında perakende oalrak satan kimse 4

ḳatır atgillerden, kısrak ile erkek eşeğin çiftleşmesinden doğan melez hayvan 4, 33

ḳayġu *Ar.* kaygı 11

kâẕib *Ar.* yalancı 7, 8

keçi geviş getiren memelilerden, eti, sütü, derisi ve kılı için yetiştirilen hayvan 4

kedi kedigillerden, memeli, köpek dişleri iyi gelişmiş, çevik ve kuvvetli, evcil, küçük hayvan 26

kerâmet *Ar.* olağanüstü durum 8

kerîh *Ar.* iğrenç 16

kerîm Ar. cömert, yüce 2

kilîd *Far.* anahtar, düğme gibi takılıp çıkarılabilen bir parça yardımıyla çalışan kapatma aleti 3, 20

ḳarı bir erkeğin evlenmiş olduğu kadın, eş, refika, zevce 3

ḳoyun geviş getirenlerden, eti**,** sütü ve derisi için yetiştirilen evcil hayvan 4, 33, 34, 35

köle birinin emri altında bulunan, özgür olmayan kimse 3

kötürüm yaşlılık veya sakatlık sebebiyle yürüyemeyen, ayağa kalkamayan kimse 3

kös *Far.* savaşlarda, alaylarda at, deve veya araba üzerinde taşınan ve işaret vermek için kullanılan büyük davul 3

köşk bahçe içinde yapılmış süslü ev, kasır 4, 14,15

ḳumrı güvercinler takımından, güvercinden küçük, boz, gri renkli bir kuş 37

Ḳur'ân *Ar.* İslam dininin temel ilkelerini, Hz. Muhammed'e gönderilen Tanrı buyruklarını içeren, Müslümanlığın temel kitabı 4, 5

ḳurbaġa yumurta ile üreyen, yavruları gelişimlerini durgun sularda tamamladıktan sonra kuyruğu ve solungacı körelerek karada yaşayabilen, sıçrayarak yürüyen ve suda iyi yüzen küçük hayvan 37, 38

kürsî *Ar.* kürsü, taht 3

-L-

laṭîf *Ar.* yumuşak, hoş, ince bir güzelliği olan 4, 38, 39

levḥ *Ar.* levha 10, 11

Levḥ-i maḥfûẓ *Ar.* bütün nesne ve olaylara ilişkin İlâhî ilim ve takdirin kayıtlı bulunduğu kitap 5

-M-

maġfiret *Ar.* bağışlama 8

maḥfil *Ar.* toplantı yeri 14

maḥẓûn *Ar.* hüzünlü 9, 32

maḳhûr *Ar.* kahrolmuş, yenilmiş, gazaba uğramış 15

maḳṣûd *Ar*. istenilen maksat, amaç 14, 15

mâl *Ar.* mal, servet 14, 15, 16, 20, 22, 24, 25, 26, 28, 33, 34

mâlik *Ar.* sahip 33, 34, 35, 37

ma'mûr *Ar.* bayındır, imar edilmiş 13

manṣıb *Ar.* Osmanlı devlet teşkilatında vakıf görevleri dışındaki memuriyetler için kullanılan terim 10, 12, 13

maṭlûb *Ar.* istenilen, aranan 14, 15, 32

meclis *Ar.* toplantı yeri 16

melek *Ar.* Tanrı ile insan arasında aracılık yaptığına ve nurdan olduğuna inanılan manevi varlık, ferişte 5, 8

memdûḥ *Ar.* övülmüş 23

menfa'at *Ar.* yarar, çıkar 13, 23, 30, 33, 34, 36

menhiyât *Ar.* yasaklar 18

merâm *Ar.* istek 14

merkeb *Ar.* eşek 26, 33

mertebe *Ar.* derece, rütbe 15, 28

mescid *Ar.* genellikle minaresiz, küçük cami 2, 13, 14

mesrûr *Ar.* sevinçli 16, 17, 19, 22, 31

meşaḳḳat *Ar.* sıkıntı, güçlük 13

meş'ale *Ar.* ucunda alev çıkarabilen yanıcı bir madde bulunan, aydınlatmaya yarayan değnek 2

mevt *Ar*. ölüm 9

mevtâ *Ar.* ölmüş kimse 30

miḥrâb *Ar.* Cami, mescit vb. yerlerde Kâbe yönünü gösteren, duvarda bulunan ve imama ayrılmış olan oyuk veya girintili yer 14, 22

Mikâ'îl Kur'an'da adı geçen dört büyük melekten biri 8

minâre *Ar.* camilerde müezzinin ezan okuduğu, sela verdiği, şerefesi olan, çoğunlukla taştan, yüksek ve ince yapı 2, 14

minber *Ar.* camilerde hutbe okunan merdivenli, yüksekçe yer 14, 17, 18

mîrâṣ *Ar.* birine, ölen bir yakınından kalan mal mülk, para veya servet 19

misk *Ar.* Asya'nın yüksek dağlarında yaşayan bir tür erkek ceylanın karın derisi altındaki bir bezden çıkarılan güzel kokulu madde 2, 3, 16

misvâḳ *Ar.* diş fırçası 3

muḥtesib *Ar.* belediye memuru 27

murâd *Ar.* istek, arzu 13, 16, 19, 30

Mûsâ İsrailoğulları'na gönderilen ve kendisine Tevrat indirilen peygamber 10

muṣḥaf *Ar.* Kur'an 18, 22

muṣîbet *Ar.* bela, şirret 9, 12, 13, 14, 33

mu'tedil *Ar.* ılıman, mülayim, hoşgörülü 15

mu'teḳid *Ar.* bir şeye inanan, itikat eden, inançlı 19

mübîn *Ar*. açıklayan, açıklayıcı 2

mücerreb *Ar.* deneyimli 8

mücerred *Ar.* soyut, bekâr 16

mü'ezzin *Ar.* ezan okuyan din görevlisi 18

müfsid *Ar.* ara bozan 20

mü'min *Ar.* inanan, iman eden 8

münteḫab *Ar*. seçilmiş, seçme 2

müslümân *Ar*. İslam dininden olan kimse 8, 36

müzeyyen *Ar.* süslü, ziynetli 21

-N-

nafaḳa *Ar.* geçim parası 6

namâz *Far.* İslam'ın beşşartından biri olan ve Müslümanların günde beş vakit, dinî kurallara göre yapmak zorunda oldukları ibadet 5, 14

nebî *Ar*. peygamber 2

necât *Ar.* kurtuluş 8

nerdübân *Far.* merdiven 14, 15

nikâḥ *Ar.* evlilşk akdi 7

Nîl Mısır'ın hayat kaynağı olan nehir 30

ni'met *Ar*. iyilik, lütuf, ihsan 8, 10, 11, 13, 23, 24, 33, 35

nûr *Ar.* ışık, aydınlık 14

nuṣret *Ar*. yardım 11

-O-

ocaḳ ateş yakmaya yarayan, pişirme, ısıtma, ısınma vb. amaçlarla kullanılan yer 3

oġlaḳ keçi yavrusu 34

oḳ yayla atılan, ucunda sivri bir demir bulunan ince ve kısa tahta çubuk 30

ol o 2, 5, 6, 9, 14, 15, 31, 32, 33, 35, 38

oruc Allah'a ibadet amacıyla yeme, içme vb. şeylerden belli bir süre kendini alıkoyma 5

-Ö-

'ömr *Ar.* yaşam 8, 9, 25, 26, 31, 35, 39

-P-

pâdşâh *Far.* hükümdar, sultan 2, 13, 18, 19, 26

p.+dan 24, 26

pâk *Far*. temiz 16, 33

pâkize *Far.* temiz 6, 28, 33

peder *Far.* baba 19

peri *Far.* dişi cine verilen isim 4, 10, 38

peyġamber *Far.* insanlara Allah'ın buyruklarını bildiren, elçi 6, 7, 8, 9, 10, 30

pîr *Far.* yaşlı 21

-R-

raḥmet *Ar.* acıma, merhamet 8, 10

risâle *Ar.* mektup, kitapçık 2

resûl *Ar*. Resul. Peygamber. 2

r. +ü 2

revâ *Far.* layık, uygun 17, 19

Rıḍvân *Ar.* cennetin muhafızı kabul edilen melek 9

rızḳ *Ar.* yiyecek, içecek şey; azık 15, 19

rûzgâr *Far.* rüzgâr 11, 12

rütbe *Ar.* mertebe, derece 15, 28

rü'yâ *Ar.* düş 2, 5, 6, 7, 8, 17, 20, 26, 27, 30, 31, 37

-S/Ş-

ṣadaḳa *Ar.*karşılık beklemeden ihtiyaç sahiplerine, fakirlere verilen para, mal vb. 5, 17

Ṣafiyye Hz. Peygamber'in hanımı 6, 7

ṣaḥîḥ *Ar.* doğru, gerçek 7, 8

ṣalavât *Ar.* Hz. Muhammed'e saygı bildirmek için okunan dua 2

ṣarmısaḳ yapraklarında, saplarında ve toprak altındaki soğanında kokulu yağ bulunan bir kültür bitkisi 3

ṣaman ekinlerin harmanda dövülüp taneleri ayrıldıktan sonra kalan, hayvanlarda yedirilen ufalanmış sapları 3

saray *Far.* saray 2, 14, 15, 20, 32

sebât *Ar.* kararından vazgeçmeme 24

sebze *Far.* sebze 3

selâmet *Ar.* esenlik 8, 9

serḫoş *Far*. sarhoş 26, 27

ṣevb *Ar.* giysi 20

ṣığır geviş getirenlerden, boynuzlu büyükbaş evcil hayvanların genel adı 4

ṣığırcıḳ serçeden iri, ötücü bir kuş 37

sırtlan genellikle leşle beslenen, etçil, postu benekli bir hayvan 37

sille tokat 6

silaḥ *Ar*. savunmak veya saldırmak amacıyla kullanılan araç 3

siñek çift kanatlılardan birtakım uçucu böceklerin genel adı 4

sipâs *Far.* şükür 2

sirḳat *Ar*. hırsızlık 18

ṣuffe *Ar.* sofa 14, 15

ṣûfî *Ar.* mutasavvıf, sofu 9, 10

sulṭân *Ar.* hükümdar 6, 8

sühûlet *Ar.* kolaylık 25

Süleymân Hz. Davud'un oğlu, İsrailoğullarına gönderilen hükümdar peygamber 10

sürûr *Ar.* sevinç 33

ṣoğan yemeklere tat vermek için yumrusu ve yeşil yaprakları kullanılan güzel kokulu bitki 3

ṣoḥbet *Ar.* konuşma 4

-Ş-

şâd *Far.* sevinçli 11, 14

şarab *Ar.* üzüm veya başka meyve sularını türlü yöntemlerle mayalandırarak elde edilen alkollü içecek 3

şâh *Far.* hükümdar 9

şalvar *Far.* geniş bir pantolon türü 28

şehâdet *Ar.* tanıklık, şehit olma 8

şerbet *Ar.* şekerli içe*cek* 3

şerîf *Ar.* şerefli 9

şeytân *Ar.* Hz. Âdem'e secde etmediği için cennetten kovulan, insanları Allah'ın emirlerine karşı kışkırtan, kötülüğe yönelten cin, iblis 4, 6, 10

şifâ *Ar.* bedensel veya ruhsal bir hastalığın son bulması, hastalıktan kurtulma 22, 24, 26

şükr *Ar.* Allah'a duyulan minneti dile getirme 2, 5, 26

şümâr *Far.* sayı, sayan 2

-T/Ṭ-

Ta'âlâ *Ar.* yüce, Allah adı zikredilirken kullanılan deyim 4, 5

ṭa'âm *Ar.* yemek 16

ta'ayyüş *Ar.* yaşama 14

ṭabîb *Ar.* doktor 23, 38

ta'bîr *Ar.* yorumlama 5, 6, 14, 20, 21, 24, 25, 26, 27

ta'bîr-nâme *Ar. Far.* rüyaların yorumunu yapan kitap 2

ṭabl *Ar.* davul 3

tâc *Ar.* taç 27

taḫta *Far.* ağaç parçası 3

ṭaġ dağ 2, 13

taḥrîr *Ar.* yazma, yazılma 5

ṭalâḳ *Ar.* boşanma 30

ṭaş taş 13

ṭâ'ûn *Ar*. veba 11

ṭavşan eti yenen, hızlı koşan, kemirgen, postundan yararlanılan bir tür memeli 4

tebevvül *Ar.* idrar yapma 22

tebşîr *Ar.* müjdeleme 5

tedbîr *Ar.* önlem 20

te'ehhül *Ar.* evlenme 20, 23, 24

tenevvür *Ar.* aydınlanma 14, 15, 20

terâzû *Far.* mizan 3, 18

terceme *Ar.* tercüme 2

tertîb *Ar.* düzene koyma, sıralama 2

tesbîḥ *Ar.* Sübhanallah sözünü söyleme 5, 39

tevbe *Ar.* işlediği bir günah veya suçtan pişman olarak bir daha yapmamaya karar verme 5, 8, 9, 21, 23, 25, 31

tevfîḳ *Ar.* yardım 8

teyemmüm *Ar.* su bulunmayan yerde su niyetiyle toprak, kum vb. şeylerle abdest alma 3

tirit *Far.* et suyuna kızartılmış veya bayat ekmek konularak yapılan yemek 3

ṭopraḳ toprak 2, 10, 11, 13, 21

ṭoz toz 11

ṭûṭî *Far.* papağan 37

ṭuz tuz 3

tütün tütün 3, 12, 20

-U-

‘ûd *Ar.* öd ağacı 3, 15, 16, 23

‘ulemâ *Ar.* âlimler 3, 13, 18

‘ummân *Ar.* okyanus 27, 28

un öğütülerek toz durumuna getirilmiş tahıl ve başka besin maddeleri 3, 15

-V-

vâcib *Ar.* islam dinine göre yapılması gerekli olan 5

vâḳi‘ *Ar.* olan, olmuş 5, 7

vâlî *Ar.* bir ilde devleti temsil eden en yetkili yönetim görevlisi 9, 12, 13, 14, 17, 18, 34, 36, 38, 39

vâlide *Ar.* anne 19

vech *Ar.* yüz, sebep 9

velâyet *Ar.* velilik 30

vezîr Ar. Osmanlılarda devletin bakanlıki valilik gibi yüksek görevlerinde bulunan ve paşa unvanını taşıyan kimse 35

vilâyet *Ar.* il 8, 14, 34

vüzerâ *Ar.* vezirler 30, 31

-Y-

yaġmur yağmur 11

Ya'kûb Hz. İbrahim'in torunu ve İsrailoğullarının atası olan peygamber 10

yâḳût değerli taş 3, 27

yalan doğru olmayan söz 5

yeg iyi 6

yetîm *Ar.* babası ölmüş olan 1

yemiş meyve 3

yılan sürüngenlerden, ayaksız, ince ve uzun olanların genel adı 4, 22

yıldız ışıklı gök cisimlerinden her biri 2

yigit güçlü ve yürekli, alp, kahraman, mert 3, 21

Yûnus Kur'an-ı Kerim'de adı geçen bir peygamber 10

-Z/Ż-

żâbiṭ Ar. rütbesi teğmenden binbaşıya kadar olan asker 12

żafer *Ar.* savaşta kazanılan başarı 22, 27, 30, 33

za'ferân *Ar.* safran 15, 16

zâhid *Ar.* aşırı dindar, ham sofu 6, 8, 10, 28, 29, 32

zaḥmet *Ar.* sıkıntı19, 24

ża'îf *Ar.* zayıflık, zaaf17, 20, 24

zâ'il Ar. yok olan, yok olucu 30

ẕekât *Ar.* zenginlerin sahip olduğu mal ve paranın kırkta birinin dağıtılmasını öngören, İslam'ın beş şartından biri 5, 13

Zekeriyyâ Kur'an'da adı geçen ve İsrailoğullarına gönderilen bir peygamber 10

zevâl *Ar.* yok olma, yok oluş 2

zevc *Ar.* eş, koca 19

zindan *Far.* hapishane 4, 10
zînet *Ar.* süs 19
ẕî-şân *Ar.* şerefli 2
ziyâde *Ar.* fazla, çok 8, 14, 15
zühd *Ar.* zahitlik, aşırı sofuluk 29
zümürrüd *Far.* yeşil renkte, saydam bir süs taşı 28

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: 2548-0480 (Print)/(Online) 2602-2567
Sayı/Issue 13 ● Haziran/June 2023
Sayfa/Page: 199-227

Geliş Tarihi / Received: *06.03.2023* ***Kabul Tarihi / Accepted:*** *10.04.2023*

Özbey, Kerem (2023). "Sınırları Anlamada Medyanın Rolü: Dijital Medya Haberlerinde Sınırların İlişkisel Analizi". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 13, s. 199-227.

SINIRLARI ANLAMADA MEDYANIN ROLÜ: DİJİTAL MEDYA HABERLERİNDE SINIRLARIN İLİŞKİSEL ANALİZİ

THE ROLE OF MEDIA IN UNDERSTANDING BORDERS: A RELATIONAL ANALYSIS OF BOUNDARIES IN DIGITAL MEDIA NEWS[1]

Doç. Dr. Kerem ÖZBEY[2]
Artvin Çoruh Üniversitesi
ozbey-kerem@hotmail.com

Öz

Bu çalışma, medya ve sınır arasındaki ilişkileri anlamayı amaçlamaktadır. Bu amaçla, çalışmada düzensiz göç, kaçakçılık, terörizm ve sınır güvenliği bağlamında sınırları anlamada medyanın rolüne odaklanılmıştır. Medyadaki sınır haberlerinin mercek altına alındığı bu çalışma, Türkiye'nin farklı dijital medya haber metinlerinde sınırların ele alınış biçimini içermektedir. Bu amaçla, çalışmada nitel araştırma yöntemi kapsamında dijital medya haberlerinin analizinde nitel içerik analizi tekniklerinden ilişki analizi kullanılmış ve sınırlarla ilişkisi incelenmiştir. 1 Ocak 2020 – 31 Aralık 2022 tarihleri arasında sınırlarla ilgili anaakım medyayı temsil eden dijital platformdaki haber metinleri incelenmiş, örnek haber metinleri üzerinden çeşitli temalar ekseninde elde edilen veriler kodlanmış ve bu kodlamalar

[1]Bu çalışma, 29 Eylül-2Ekim 2022 tarihleri arasında gerçekleştirilen Uluslararası Karadeniz Modern Bilimsel Araştırmalar Kongresinde sunulan "Sınırlara Medyadan Bakış: Düzensiz Göç, Kaçakçılık ve Sınır Güvenliği Ekseninde Medyada Sınır Algısı" başlıklı bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş halidir.

[2] ORCİD: orcid.org/ 0000-0001-8824-359X

aracılığıyla sınırların medyaya yansıma biçimleri ilişki analizi aracılığıyla anlaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca çalışmada, devlet, sınır ve medya ilişkisini anlamayı sağlayacak en elverişli medya kuramlarından toplumsal sorumluluk kuramı ile otoriter medya kuramına başvurulmuştur. Küreselleşmeci perspektiften sınırlar göçlerin önündeki bir engel olarak görülürken, ulus-devlet merkezli sınırların medyada düzensiz göçle, kaçakçılıkla ve terörle mücadelenin temel araçlarından biri olduğu görülmüştür. Bu açıdan sınırları anlamanın temel yollarından biri olan medyanın sınırlarla ilgili toplumun bakış açısının şekillenmesinde etkili bir işleve sahip olduğu gözlenmiştir. Medyadaki haberlerden hareketle, düzensiz göç, kaçakçılık ve terörle mücadelenin yanı sıra sınır anlaşmazlıkları, sınır hattındaki gerilimler ve sınır çatışmaları sebebiyle devletlerin sınırları güvenlikleştirmeye çalıştıkları anlaşılmıştır. Medyadan sınırlara bakıldığında, medyanın siyasi otoritenin sınırlarla ilgili yaklaşımına uygun bir şekilde bir dil, anlam ve söylem geliştirdiği, sınırların da siyasi otoritenin politikalarının bir parçası olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Düzensiz Göç, Kaçakçılık, Terörizm, Sınır Güvenliği, Dijital Medya.

Abstract

This study aims to understand the relationship between media and borders. For this purpose, the study focuses on the role of the media in understanding borders in the context of irregular migration, smuggling, terrorism, and border security. This study, which investigates border news in the media, includes the way borders are handled in different digital media news texts in Turkey. To that end, relational analysis, one of the qualitative content analysis techniques, was used to analyze digital media news within the scope of the qualitative research method in the study, and its relationship with borders was examined. Between January 1, 2020, and December 31, 2022, news texts about borders on digital platforms representing the mainstream media were analyzed. The data obtained through sample news texts on the axes of various themes were coded. Through these codes, the ways in which borders are reflected in the media were tried to be understood through relationship analysis. In addition, social responsibility theory and authoritarian media theory, which are among the most favorable media theories to understand the relationship between the state, borders, and media, were used in the study. While borders are seen as an obstacle to migration from a globalist perspective, it has been observed that nation-state-centered borders are one of the main tools for combating irregular migration, smuggling, and terrorism in the media. In this

respect, it has been observed that the media, which is one of the main ways of understanding borders, has an effective function in shaping society's perspective on borders. Based on the news in the media, it is understood that states try to securitize borders due to border disputes, border tensions, and border conflicts, as well as irregular migration, smuggling, and the fight against terrorism. Looking at borders through the media, it has been concluded that the media develops a language, meaning, and discourse in line with the political authority's approach to borders and that borders are a part of the policies of the political authority.

Keywords: Irregular Migration, Smuggling, Terrorism, Border Security, Digital Media

Giriş

Ülkemizin en önemli sorunları arasında göçler yer almaktadır. Göç sorunu sadece ülkemizle sınırlı olmayıp küresel ölçekte dünya toplumlarını etkisi altına alan en yakıcı sorunlardan biridir. Göç sorununun farklı nedenleri ve değişik dinamikleri bulunduğu gibi, bu soruna yönelik ortaya koyulan yaklaşımlar ve ileri sürülen çözüm önerileri de birbirinden farklılaşmaktadır. Bu farklılaşmanın kaynağı ise, ulus-devletlerin küreselleşmeyle ilişkisine, göçlere yönelik bakış açılarındaki değişikliklere, göçmenlerin algılanış biçimlerine ve göç politikalarına göre şekillenmektedir. Küresel göç hareketleri karşısında ulus-devletlerin verdiği yanıtlar göç sorununu ve göçle birlikte sınırları da doğrudan etkilemekte, ulus-devletlerin göç ve sınır politikalarını şekillendirmektedir. Küreselleşmeyle birlikte artan düzensiz göçler, kaçakçılık, organize suç örüntüleri ve terörizm, ulus-devletlerin çözmesi gereken sorunların başında gelmektedir. Bu sorunlarla mücadele Türkiye'nin göç ve sınır politikalarını da belirlemektedir.

Küresel ölçekte göç ve sınırlarla ilgili sorunların çözümünde toplumun bu sorunları algılayış biçimi, bu sorunlar karşısındaki vaziyet alışı ve bu sorunlara yönelik verdiği tepkiler etkili olmaktadır. Bu açıdan medya, toplumun göçle ve sınırlarla ilgili bakış açısının şekillenmesinde etkili bir araç halini almıştır. Devlet iktidarı sınırlarla ilgili politik kaygılarını, beklentilerini ve eğilimleri konusunda toplumu etkilemek, yönlendirmek ve konsolide etmek için medyaya başvurmaktadır. Bu durum medya ve sınırların

birbiriyle yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, bu çalışma, medya ve sınır konusuna odaklanmakta, sınırları anlamanın yollarından biri olarak medya aracılığıyla sınır algısı analiz etmektedir. Medyadan sınırlara bakıldığında sınırlarla ilgili ne tür anlamların oluştuğu, düzensiz göç, kaçakçılık ve terörle mücadelede sınırların nasıl işlevselleştirildiği, sınırlarla ilgili hangi anlaşmazlıkların, gerilimlerin ve çatışmaların yaşandığı bu çalışmanın temel sorunsalını oluşturmaktadır. Bu sorunsal çerçevesinde, çalışmada, sınırları anlamanın bir yolu olarak medyadaki haberlerde sınırların ele alınış biçimleri, ilişkili olduğu kavramlar ve ortaya koyduğu sonuçları anlamak amacıyla nitel araştırma yöntemi çerçevesinde içerik analizine başvurulmuştur. İçerik analizi tekniklerinden ilişki analizi aracılığıyla sınırların ilişkili olduğu kavramlar anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla, sınırlarla ilgili ana temalar oluşturulmuş, bu temaları ifade eden kavramlar kodlanmış ve sınırlarla ilişkisi kurulmuştur. Medya aracılığıyla sınırları anlamak amacıyla medya kuramlarından toplumsal sorumluluk kuramı ile otoriter medya kuramının temel varsayımların hareket edilerek devlet iktidarı, medya ve sınır ilişkisi çok yönlü bir şekilde analiz edilmiştir.

1. Medya ve Sınırlar

Medya, siyasetten ekonomiye, turizmden spora, hukuktan aileye, eğitimden göçe varıncaya dek toplumsal yaşamında her boyutuyla ilgili gelişmeleri haber yapan, haberin yanı sıra bilgi, eğlence, boş zaman değerlendirme gibi etkinliklerle toplumu etkileme gücüne sahip bir araçtır. Medyanın konu edindiği, haberini yaptığı, hakkında bilgi sunduğu alanlardan biri de sınırlardır. Sınırlar devletlerin egemenlik sahalarını ve bu sahalar içerisinde kalan toplumun kimliğini belirlediği için sınırlarla medya arasında doğrudan bir ilişki kurmak mümkündür. Sınırlar kimlik ifade etme araçları olarak siyasal topluluğa bir aidiyet duygusu oluşturmanın, diğer bir ifadeyle, sınırlar içindeki topluluğa ortak bir kimlik inşa etmenin adıdır. Bir kimlik inşa etmek, sınırlarla birlikte medya aracılığıyla da gerçekleşmektedir. Zira medya aracılığıyla belirli bir zaman ve mekânda ortak bir tarihin hissedildiğini vurgulayan Thompson, medya sayesinde bireylerin çeşitli grup ve cemaatlere yönelik aidiyet duygusu

geliştirdiğine dikkat çekmektedir (Thompson, 2008: 61). Bu zaviyeden bakıldığında hem medyanın hem de sınırların belirli bir mekânda ortak kimliği (ulusal kimliği) oluşturmanın temel araçlarından olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, toplumu ilgilendiren gelişmelerin medyanın temel alanı olması ve sınırlarla ilgili doğrudan ve dolaysız meselelerin medyanın odak noktası olması, medya ve sınır arasındaki ilişkinin temel yönünü oluşturmaktadır.

Günümüz gelişmeleri ışığında medyanın en fazla odaklandığı konuların başında sınırlar gelmektedir. Bunun temel sebebi, küreselleşmeyle birlikte sınırların tartışılmaya başlanmasıdır. Özellikle küresel düzensiz göçlerin sınırlar üzerinden gerçekleşmesi, kaçakçılığın giderek büyümesi, terör faaliyetlerinin sınır aşan boyutlara ulaşması ve sınırlarla ilgili anlaşmazlıkların, gerilimlerin ve çatışmaların görünür hale gelmesi, sınırsız dünya söylemi karşısında ulus-devletlerin sınır duvarlarını yeniden örmeleri gibi gelişmeler sınırları medyanın temel konusu haline getirmiştir. Her ne kadar küreselleşmenin sınırları ortadan kaldırdığı ya da işlevsiz hale getirdiği sıklıkla dile getirilse de, küreselleşmeyle birlikte yeni devletlerin ortaya çıkması yeni sınırların çizilmesini beraberinde getirmiş, yeni sınır anlaşmazlıklarının ve sınır hattındaki çatışmaların sayılarının her geçen gün artması sınırları daha etkin bir konuma taşımıştır. Sınırların küresel dünyada ve ulus-devletler açısından gündemin ilk sıralarında yer alması, medyanın gündeminin de sınırlarla şekillendiğini göstermektedir.

Medyanın sınırlarla irtibatı, sınırlarla doğrudan ilişkili olan ulus, ulus-devlet, ulusçuluk ve ulusal kimlik kavramlarıyla anlaşılabilir. Medyanın ulusallığı, sınırlarla çerçevelenmiş teritoryal zemin üzerinde haber yapmasını, haberlerinde sınırları temel kabul ederek hareket etmesi, ulus-devletin merkeziyetçi, devletçi, milliyetçi, kamucu ve ulusalcı reflekslerini dikkate alarak politika üretmesi medyanın sınırlarla ilişkisindeki ana yönelimi oluşturmaktadır. Çünkü ulusal kimliğin oluşumunda, ulusal sınırların topluluğun zihinlerine işlenmesinde, ortak vatan ve millet duygusunun inşasında medya başat bir role sahiptir.

Medyanın sahip olduğu rol, doğrudan doğruya sınırları ilgilendirmekte, sınırların inşasına katkı sunmaktadır. Medyayla ilgili literatürdeki kuramsal yaklaşımlar içerisinde yer alan otoriter kuram ile toplumsal sorumluluk kuramının, medya ve sınır ilişkisini anlamada işlevsel olduğu görülmektedir.

2. Çalışmanın Yöntemi ve Kuramsal Temelleri

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi çerçevesinde veri analiz türü olarak içerik analizine başvurulmuştur. Bu analiz, görünen, hemen ulaşılan, doğrudan bilinen anlamlar yerine görünmeyen, art alanda kalan, keşfedilmemiş olanı kendisine konu edinmektedir (Bilgin, 2014: 1). Dijital medya haberlerinde sınır kavramını incelemek için içerik analizi uygun koşullar sunmaktadır. İçerik analizinin temel amacı, verileri ifade edebilecek kavramları ve ilişkileri ortaya çıkarmaktır. Temelde bu analiz, elde edilen verileri belirli temalar ve kavramlar bağlamında kodlamak ve okuyucunun anlayabileceği biçimde düzenlemektir (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 227). Çalışmada, içerik analizi tekniklerinden "ilişki analizi"ne başvurulmuştur. İlişki analizinde mesajdaki tek tek öğeler yerine öğeler arasındaki ilişkiler incelenir. İlişki analizi, basit frekans analizi ile yetinmek istemeyen araştırmacılar tarafından daha anlamlı bir analiz biçimi olarak görülmüştür. Bu analiz, neyin kaç kez görüldüğünü değil, neyin neyle beraber görüldüğünü, çeşitli mesaj öğelerinin hangi ilişki yapısı içinde birlikte bulunduğunu saptamayı amaçlar (Bilgin, 2014: 22). İlişki analiz tekniği, iki veya daha fazla kavramlar arasında ilişki kurmayı amaçladığı için, çalışmada sınır ve medya arasındaki ilişkinin anlaşılması amacıyla söz konusu tekniğe başvurulmuştur. Sınırların medyadaki temsil tarzlarını anlamak amacıyla sınırların göçle, kaçakçılıkla, terörle, suçlarla ilişkisini kurmak için ilişki analizi tekniği elverişlidir. Bununla birlikte, sınırların kontrol, denetim, güvenlikleştirme süreçleriyle ilişkisi bu tekniği etkili kılmaktadır.

Bu çalışmanın evrenini Türkiye'de yayın yapan tüm dijital medya haber portalları oluşturmaktadır. Bu çalışmanın örneklemi ise, sınırlarla ilgili anaakım medyayı temsil eden milliyet, hürriyet, star, Anadolu Ajansı, NTV, CNN Türk ve TRT Haber'in dijital

medya haberlerinden oluşmaktadır. Çalışmanın örnekleminin anaakım medyayla sınırlandırılmasının temel sebebi, sınırlarla ilgili haber içeriklerinin söz konusu medyada yoğun olması, sınırların merkezi iktidarın siyasal söylemlerinin temel bir parçası olması, siyasal iktidarın sınırları yeniden üretmesi, göç ve sınır politikalarının temel sacayaklarından biri olmasıdır. Bu anlamda 1 Ocak 2020 – 31 Aralık 2022 tarihleri arasında anaakım medyada sınırlarla ilgili haberler çalışmanın örneklemini oluşturmuştur. Belirtilen tarihlerin dışındaki dijital haberler örneklem dışında tutulmuştur. Çalışmada belirtilen tarihlerin dışında kalan dijital haberler ise, konuyla ilgili gelişmelerin ortaya çıkışı, gelişimi ve tamamlanmasıyla ilgili referanslardır. Bu çerçevede, çalışmada, sınırlarla ilgili anaakım medyayı temsil eden dijital platformdaki haber metinleri incelenmiş ve örnek haber metinleri üzerinden medyada sınırların nasıl şekillendiği içerik analizi yöntemiyle anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla, söz konusu haber sitelerinde sınırlarla ilgili haberlere odaklanılmış ve sınırlarla ilgili temalar üzerinden sınırların medyadaki yansımaları incelenmiştir. Bununla birlikte, çalışmada, medyadaki sınır imgesini anlamak amacıyla medya kuramlarından toplumsal sorumluluk kuramı ile otoriter (yetkeci) medya kuramının temel varsayımlarından hareket edilmiş ve söz konusu kuramsal yaklaşımlar vasıtasıyla devlet, medya ve sınır ilişkisi anlaşılmaya çalışılmıştır.

3.Düzensiz Göç, Kaçakçılık ve Terörle Mücadelenin Bir Aracı Olarak Sınırlar

Düzensiz göç, diğer bir ifadeyle, kayıt dışı ya da yasadışı göç, gidilmesi düşünülen ülke tarafından izin verilmemiş göç olup, kaçak yollardan giriş yapmak, vizede yer alan izin süresini ihlal etmek ve yasa dışı faaliyetlerde bulunmaktır (Bartram vd. 2017: 309). Bu bağlamda, sınırlar, ulus-devletlerin düzensiz göçle mücadelesinde önemli bir yer tutmaktadır. Düzensiz göçler, sınırın yasa dışı bir şekilde geçilmesi ya da yasal bir şekilde giriş yapılmasına rağmen gerekli yasalara uymayıp yasa dışı durumuna düşülmesiyle gerçekleşmektedir. Düzensiz göçlerin küreselleşmeyle birlikte artan düzeydeki etkisi, göçmenlerin dünya ölçeğindeki hareketliliğini artırmış, bu hareketlilik ulus-

devletlerin sınırlarına bir tür meydana okumaya dönüşmüştür. Bu açıdan sınırlar küreselleşmiş düzensiz göç hareketlerinin sınırlandırılması, denetlenmesi, düzenlenmesi ve yönlendirilmesinin en etkili aygıtlarından biri olmuştur. Sınırlar düzensiz göçle mücadelenin bir aracı olduğu gibi kaçakçılıkla da mücadelede en etkili araçlardan biridir. Çünkü düzensiz göçlerle birlikte kaçakçılık faaliyeti de sınırların yasa dışı manipüle edilmesi anlamını taşır.

Kaçakçılık kavramı, yasa dışı bir şekilde ticaret yapmak, yasaklanmış bir ürünü kaçak yollardan geçirmek ya da kaçırmak şeklinde gerçekleşmektedir. Bu faaliyette genelde ticari değeri yüksek olan ürünler ve yasak olan ürünler yer almaktadır (Öz ve Erim, 2016: 63). Kaçakçılık ve Organize Suçlarla Mücadele Dairesi Başkanlığı (KOM) kaçakçılıkla ilgili olarak şunları belirtmektedir: eşya ve ürünlerin gümrük vergilerinin az ödenmesi ya da hiç ödenmemesi için yasa dışı yollarla ülkemize sokulması sonucu iç piyasada satılması kaçakçılık fiilini oluşturmaktadır. Genel olarak kaçakçılık suçlarının işleniş biçimleri; sınır ihlalleri, gümrük birimlerine beyan etmeden gizlice ülkeye ürün sokma, ihracı yasak bir ürünü yurtdışına çıkartma, ithalat ve ihracat süreçlerinde usulsüzlük/yanıltıcı işlemler gerçekleştirmek olarak sayılabilir (KOM, 2022). Bu açıdan kaçakçılık, ulus-devlet sınırlarının yok sayılmasıyla gerçekleşen faaliyet olup, sınırlardan yasa dışı yollardan malların, insanların, sermayenin geçişidir. Kaçakçılıkla mücadelede ulus-devletlerin birbirinden farklı mücadele biçimleri bulunmaktadır. Söz konusu mücadele biçimlerinden biri de sınırlardır. Sınırlar, kaçakçılığın engellenmesinde etkin bir araç olarak işlevselleştirilmiş, kaçakçılıkla mücadelenin bir parçası haline gelmiştir. Sınırlar, düzensiz göçün yanı sıra kaçakçılıkla mücadelenin temel parametrelerindendir. Sınırlar, düzensiz göç ve kaçakçılıkla olduğu gibi terörle mücadelede de en etkili araçların başında gelmektedir. Ulus-devletlerin üniter yapısını tehdit eden terör, günümüzde küresel bir boyuta ulaşmış ve ulus-devletler geçmişle kıyaslandığında terörle daha fazla mücadele etmektedir. Sınırlar da bu mücadelenin ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Çünkü terör doğrudan doğruya ulus-devleti ve onun sınırları hedef

almaktadır. bu sebeple, sınırlar düzensiz göç ve kaçakçılığın yanı sıra terörle mücadalenin de temel bileşenlerinden biridir. Bu konuda dijital medya haberleri önemli veriler sunmaktadır.

1 Aralık 2020'de Mardin Kızıltepe'de, Suriye sınırından yasa dışı yollarla Türkiye'ye geçmeye çalışan 21 yabancı uyruklu yakalandı (URL-1). 7 Aralık 2020'de Bulgaristan'a kaçak geçmek isteyen 21 göçmene 91 bin 350 TL para cezası kesildi (URL-2). 9 Mart 2021'de, Hatay sınırından Türkiye'ye girmeye çalışırken yakalanan 11 kişi sınır dışı işlemleri için İl Göç İdaresi Müdürlüğü'ne teslim edildi (URL-3). 28 Haziran 2021'de Türkiye'ye yasa dışı yollardan giren Afganlardan bazıları İran askerlerince dövüldükten sonra Türkiye sınırına bırakıldıklarını öne sürdü (URL-4). 24 Kasım 2021'de, Hatay'da yurda yasa dışı yollarla girdikleri tespit edilen 228 yabancı uyruklu yakalandı (URL-5). 27 Mayıs 2022'de Aydın'da, düzensiz göçmenlere yönelik operasyonlarda yakalanan yabancı uyruklu 506 kişi uçakla ülkelerine gönderildi (URL-6). 1 Haziran 2022'de, Türkiye'ye kaçak yollardan giren 236 Afgan göçmen uçakla ülkelerine gönderildi (URL-7). Düzensiz göçmenlerle ilgili bu haberlerin yanı sıra kaçakçılıkla ilgili de son dönemde medyaya yansıyan çok sayıda örnek bulunmaktadır. 12 Nisan 2022'de, İran'dan Türkiye'ye gelen bir yolcu otobüsünde Türkiye'ye sokulmak istenen 345 kilogram uyuşturucu ele geçirildi (URL-8). 19 Ocak 2022'de, Şırnak'ta Habur Sınır Kapısı'nda kaçakçılık ve asayiş operasyonu yapılmış, operasyonda uyuşturucu madde, gümrük kaçağı malzemeler ele geçirilmiş ve 63'ü kaçakçılık ve 18'i asayiş suçundan olmak üzere toplam 81 şüpheli gözaltına alınmıştır (URL-9). Bu örnekler son yıllarda Türkiye'ye yönelen düzensiz göçmenlerin sınırdan kaçak geçişlerini ve sınır hattında yürüttükleri kaçakçılık faaliyetlerini gösteren örnekler olup, kuşkusuz buna benzer örneklerin sayısını çoğaltmak mümkündür. Sınırdan kaçak geçişlerin yapılması, sınırlarla ilgili ulus-devletlerin önlemleri artırmalarında etkili olmuştur. Bu haberlerden hareketle sınırlara medyadan bakıldığında, sınırların düzensiz göçmenlerin kaçak geçişlerine ve kaçakçılığa fırsat tanımamanın bir aracı olduğu, devletlerin düzensiz göçle ve kaçakçılıkla mücadelesinde sınırları etkin bir biçimde

kullandıkları, yasa dışı yollardan Türkiye'ye geçiş yapanları tespit edip ülkelerine geri gönderdikleri görülmüştür. Burada dikkat çekilmek istenen husus, bahsi geçen medyanın merkezi devlet iktidarının politikalarına göre haber yaptıkları, haberlerde kullandıkları dilin iktidarın diliyle örtüştüğü ve merkezi iktidar ile sınırdakilerin algısının bir bütün olduğu yönündedir. Bu yaklaşım esas olarak ulus-devlet merkezli medyanın sınırlara yaklaşımını yansıtmaktadır. Küreselleşmeci perspektifte sınırlar düzensiz göç hareketlerinin önündeki bir engel olarak görülürken, ulus-devlet merkezli medyada sınırlar düzensiz göçle mücadelenin temel araçları olarak görülmektedir. Bu anlamda, söz konusu örnekler, medyanın devlet iktidarıyla eşgüdümlü olduğunu, sınırlara da devlet iktidarının sınır algısı üzerinden yaklaştığını göstermektedir.

Düzensiz göç ve kaçakçılıkla mücadelede olduğu gibi terörle mücadelede de sınırlar en etkili araçlardan biri olmuştur. Türkiye'nin Suriye sınırına yaptığı operasyonların nihai amacı, Türkiye-Suriye sınırı boyunca bir güvenlik koridoru oluşturmak suretiyle sınır güvenliği oluşturmaktır. Bu amaçla Türkiye'nin yakın dönemde uyguladığı çeşitli sınır operasyonları terörle mücadelede kilit önem taşımıştır. Oytun Orhan'ın da belirttiği gibi, Türkiye'nin Suriye'de güvenli bölge kurmak amacıyla gerçekleştirdiği Fırat Kalkanı Operasyonu'nun hedefleri şu şekildedir: 1. YPG'nin Kuzey Suriye'de kontrol ettiği bölgeleri birleştirerek fiili olarak özerk bir bölge oluşturmasını engellemek. 2. DEAŞ'ı sınır bölgesinden uzaklaştırarak Türkiye içinde terör eylemi ve sınır illerini vurma imkanını ortadan kaldırmak/sınırlandırmak. 3. Türkiye'ye yönelik yeni Suriyeli sığınmacı akınlarını Suriye içinde karşılamak ve Türkiye içindeki Suriyelilerin bir kısmının geri dönüş imkanlarını hazırlamak. 4. Uzun vadede Türkiye'nin Orta Doğu ve Arap dünyasına ulaşımını garanti altına almak. 5. Suriye siyasi çözüm masasındaki konumunu güçlendirmek (Oytun, 2016). Bu açıdan Türkiye'nin güney sınırlarını güvenlikleştirmek amacıyla gerçekleştirdiği Fırat Kalkanı operasyonu, sınırların terörle mücadelede ne denli önemli olduğunu göstermiştir. Öyle ki, bu operasyonlarda Fırat nehri Türkiye için kırmızı çizgi olarak görülmüştür. 1 Temmuz 2015'teki

haberde, Milli Güvenlik Kurulu'nda Fırat'ın batısının Türkiye'nin kırmızı çizgisi olduğu, bu bölgeye terör örgütlerince yapılacak olası saldırıların kırmızı çizginin ihlali olarak nitelendirilecek ve buna yönelik her türlü askeri karşılığın verileceği belirtilmiştir (URL-10). Fırat Kalkanı harekatının devamı niteliğinde olan Zeytin Dalı Harekâtı da terörle mücadelede sınırların öneminin kavranması açısından önemlidir. 17 Şubat 2018 tarihli haberde, Zeytin Dalı harekâtı kapsamında hudutlar ile bölgede güvenlik ve istikrarı sağlamak, Afrin bölgesinde PYD/YPG/PKK/KCK ve DEAŞ mensuplarını etkisiz hale getirmek, bölge halkını terör örgütü üyelerinin baskı ve zulmünden kurtarmak amacıyla TSK tarafından 20 Ocak'ta başlatılan Zeytin Dalı Harekâtı devam ettiği belirtilmiştir (URL-11). 20 Ocak 2022 tarihli haberde, Millî Savunma Bakanlığı, 20 Ocak 2018'den bu yana TSK tarafından Zeytin Dalı Harekâtı bölgesinde 6 bin 370 teröristin etkisiz hale getirildiğini duyurmuştur (URL-12). Fırat Kalkanı Harekâtı bir savunma hattı olarak yapılmışken, Zeytin Dalı Harekâtı daha ziyade bölgenin terörist unsurlardan temizlenmesi maksadıyla yapılmıştır (Polat, 2020: 72). Bu harekatın Türkiye açısından sağladığı kazanımlardan biri de, Türkiye sınır güvenliğini sağlayarak Hatay-Osmaniye-Kilis-İslâhiye bölgesinde PKK/PYD'nin terör saldırılarını önledi, terör örgütünün varlığını sınır hattından 35 km uzaklaştırdı (Özçelik & Acun, 2018: 47). Fırat Kalkanı ve Zeytin Dalı harekatlarının yanı sıra Türkiye tarafından sınır güvenliğinin sağlanması amacıyla Barış Pınarı Harekâtı da başlatılmıştır. 9 Eylül 2019 tarihli haberde, Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın Barış Pınarı Harekatı'nın başladığını Twitter üzerinden duyurmuş, harekattaki amacımızın güney sınırımızda oluşturulmaya çalışılan terör koridorunu yok etmek ve bölgeye barış ve huzuru getirmek olduğunu belirtmiştir (URL-13). 9 Ekim 2021 tarihli haberde, Türkiye'nin 9 Ekim 2019'da başlattığı Barış Pınarı Harekâtı ile sınır güvenliğini tehdit eden terör mevzilerinin yok edildiği, Suriye'nin kuzeyinde barış koridorunun oluşturulduğu, üzerinden 2 yıl geçen harekatla bölgede huzur ve güven ortamı tesis edildiği ifade edilmiştir (URL-14). Bu bağlamda, söz konusu harekatların nihai amaçlarından biri ve belki de en önemlisi sınır güvenliğinin sağlanmasıdır.

Sözü edilen harekatlarla ilgili medyadaki haber metinlerinde medyanın söylemi ile devlet iktidarının siyasal söylemlerinin bir ve eşdeğer olduğu, siyasi söylemlerin medya aracılığıyla meşrulaştırıldığı ve bu nedenle medyanın siyasi otoriteyle eşgüdümlü bir biçimde haber yaptığı görülmüştür. Kuşkusuz Türkiye'nin toprak bütünlüğünü tehdit eden terörle mücadelede medyanın siyasi otoriteye destek vermesi, toplumu terörle mücadeleye kanalize etmesi, milli birlik ve beraberliğe katkı sunacak bir anlayışla hareket etmesi gerekir. Atahan Birol Kartal'ın da belirttiği gibi, medya terörle mücadeleye destek vermelidir. Spikerlerin haberi veriş şeklinden gelen görüntülere; basında çıkan haberlerden ve başlıklardan haberin veriliş şekline kadar çok dikkatli olunmalıdır. Terör örgütlerine bilmeden de olsa destek verilmemeli ve terör propagandası olabilecek haberlerden kaçınılmalıdır (Kartal, 2018: 42). Nitekim medyadaki haberler devlet, medya ve sınır ilişkisinin bir bütün olduğunu göstermektedir. Düzensiz göç, kaçakçılık ve terörle mücadele üzerinden medyanın sınırlara bakışını, medya kuramları içerisinde yer alan toplumsal sorumluluk kuramı vasıtasıyla anlamak olanaklıdır. Toplumsal sorumluluk kuramı, halkla ilişkiler ve basının özgürce faaliyet gösterirken, topluma karşı birtakım sorumlulukları olduğunun bilinciyle hareket etmesi gerektiği ilkesine dayanmaktadır (Işık & Kurt, 2018: 51). Medyanın gündelik yaşamda bireylerin tutunabileceği ortak tanımları inşa ettiği, iktidar ilişkileri açısından ortak anlam üretimini gerçekleştirdiği ve sınırları belirleyerek çeşitlik ortaklıklar oluşturduğu görülmektedir (Ayhan & Baloğlu & Demir, 2018: 122). Bu bağlamda, medyanın düzensiz göçle, kaçakçılıkla ve terörle mücadelede sınırlarla ilgili toplumsal sorumluluk bilinci çerçevesinde ortak tanımları ve anlamları ürettiği görülmüştür.

Tablo 1: Sınır kavramının düzensiz göç, kaçakçılık ve terörle ilişkili geçtiği bağlamlar

Düzensiz Göç, Kaçakçılık ve Terörle İlişkili Sık Geçen Kavramlar						
Suriye sınırı	yabancı uyruklu	göçmen	yasa dışı	kaçak	ceza	sınır operasyonu
düzensiz göçmenler	Afganlar	kaçak geçmek	sınır dışı	yurt	uyuşturucu	terörle mücadele
ülkelerine gönderildi	Türkiye sınırı	girmeye çalışan	ele geçirildi	yakalandı	asayiş operasyonu	askeri harekat
sınır hattı	huzur ve güven ortamı	gümrük	suç	sınır güvenliği	terör koridoru	terör örgütleri
terör mevzileri	etkisiz hale getirildi	kırmızı çizgi	güvenlik	güney sınırı	savunma hattı	istikrar

Dijital medya haberlerinde sınır kavramıyla ilişkili kavramlar, düzensiz göç, kaçakçılık ve terör gibi ana temaları temsil eden kodlardır. Bu çerçevede, sözü eden haberlerde sınırların "Suriye sınırı", "yabancı uyruklu", "göçmen", "yasa dışı", "ceza", "sınır operasyonu", "kırmızı çizgi", "terör örgütleri", "düzensiz göçmenler", "Afganlar", "kaçak geçmek", "sınır dışı", "yurt", "uyuşturucu", "terörle mücadele", "güvenlik", "istikrar", "ülkelerine gönderildi", "Türkiye sınırı", "girmeye çalışan", "ele geçirildi", "yakalandı", "asayiş operasyonu", "askeri harekat", "etkisiz hale getirildi", "savunma hattı", "sınır hattı", "huzur ve güven ortamı", "gümrük", "suç", "sınır güvenliği", "terör koridoru", "terör mevzileri" ve "güney sınırı" gibi kavramlarla ilişkili olduğu görülmüştür. Sınırların sözü edilen kavramlarla ilişkisine dair dijital medya haberlerinden şu örneğe bakılabilir: "Hudutlar ile bölgede güvenlik ve istikrarı sağlamak, Afrin bölgesinde PYD/YPG/PKK/KCK ve DEAŞ mensuplarını etkisiz hale getirmek,

bölge halkını terör örgütü üyelerinin baskı ve zulmünden kurtarmak amacıyla TSK tarafından 20 Ocak'ta başlatılan Zeytin Dalı Harekatı devam ediyor" (URL-11). Bu çerçevede, ilgili örnek haberden hareketle, sınırların güvenlik, istikrar, terör, harekat gibi kavramlarla ilişkili olduğu, bu nedenle de, düzensiz göçle, kaçakçılıkla ve terörle mücadelede en etkili araçlardan biri olduğu anlaşılmıştır. Sözü edilen kavramlar, sınırlarla ilgili dijital medya haberlerinde en sık geçen ifadelerdir. Sınırları düşünmek temelde bu kavramları birlikte düşünmeyi gerektirmektedir. Sözü geçen kavramlar, sınırların düzensiz göçle, kaçakçılıkla ve terörle mücadelenin temel bir aracı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu açıdan sınırlar, anlaşmazlıkların, gerilimlerin ve çatışmaların kaynağı olarak işlev görmekte ve bu durum medyadaki haberlere de yansımaktadır.

4.Anlaşmazlıkların, Gerilimlerin ve Çatışmaların Kaynağı Olarak Sınırlar

Sınırlar gerilim yüklü alanlardır. Çünkü sınırlar iki veya daha fazla sayıda devlet arasındaki anlaşmalara dayanarak belirlense de bu durum her zaman aynı sonucu vermemektedir. Sınırlar anlaşmalar kadar anlaşmazlıkların da alanıdır. Dünyanın farklı sınır bölgelerinde yaşanan anlaşmazlıklar ve gerilimler sınırları çatışan mekanlara dönüştürmüş ve bu çatışma sınırları şiddet ve ölüm sarmalının bir parçası haline getirmiştir. Modern ulus-devletlerin inşasına koşut olarak sınırlar belirlenmiş, her devletin ulusal sınırları sabit ve değişmez özellikleri atfedilerek oluşturulmuştur. Ancak sınırların bir kez belirlendikten sonra sınırlarla ilgili devletler arasında ihtilaflar oluşmuş, her devlet kendi sınırlarını korumayı ya da genişletmeyi amaçlamış ve buna göre bir sınır politikası uygulamıştır. Adem Ünüvar'a göre, sınırlarla ilgili anlaşmazlıklar, modern ulus-devletlerin yapısı ve gelişim süreci, savaşlar, Soğuk Savaş dönemi ve sonu, sınırın diğer tarafında kalan etnik aidiyet bağı ve tarihi misyon gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır (Ünüvar, 2022: 58). Bu açıdan sınırlar, anlaşmazlıkların, gerilimlerin ve çatışmaların kesiştiği alanlardır.

Sınır üzerinde meydana gelen anlaşmazlıklar, sınırları gerilimli mekanlar haline getirmekte, bu durum sınır çatışmalarını kaçınılmaz kılmaktadır. Tarih boyunca sınırlar her zaman çatışmaların merkezini oluşturmuş, devletler kendi egemenliklerini kurmak ve pekiştirmek için sınırlarını korumaya ve genişletmeye çalışmıştır. Sınırların korunması ya da genişletilmesi, devletlerin kuruluş sürecinde görünür hale geldiği gibi günümüz toplumlarında da devletlerin birbirleriyle sınırlar üzerinden anlaşamadıkları, bu nedenle de birbirleriyle çatıştıkları görülmektedir. Öyle ki sınır anlaşmazlıkları ve sınır hattındaki çatışmaların en güncel örnekleri arasında Kırgızistan-Tacikistan arasındaki sınır çatışması yer almaktadır. 18 Eylül 2022 tarihi itibariyle, Kırgızistan ile Tacikistan sınırında tansiyonun yüksek olduğu, ateşkese rağmen sınırda çatışmaların sürdüğü, bu çatışmalarda 59 Kırgız vatandaşı ile 35 Tacik askerinin hayatını kaybettiği belirtilmiştir (URL-15). Sınır anlaşmazlıkları ve çatışmasına yönelik en güncel örneklerden bir diğeri de, Azerbaycan-Ermenistan arasında cereyan eden ve her iki taraftan da onlarca hatta yüzlerce kişinin ölümüne sebep olan sınır anlaşmazlığı ve sınır hattında meydana gelen çatışmalardır. 14 Eylül 2022 tarihinde, Ermenistan'ın Azerbaycan'a yönelik saldırılarında 50 Azerbaycan askeri şehit düşerken, Azerbaycan'ın Ermenistan'a yönelik karşı saldırısında 100 Ermeni askerinin cesetlerini vermeye hazır olduklarını, Ermenistan'ın dünya liderlerinden yardım istediği belirtilmiştir (URL-16). Yine sınır anlaşmazlığı ve sınır hattında meydana gelen çatışmalarla ilgili güncel örnekler arasında Türkiye-Yunanistan sınırındaki anlaşmazlıklardan doğan gerilim ve çatışmalar yer almaktadır. 13 Haziran 2022'de, Yunan güvenlik güçlerinin Edirne sınırında göçmenlere ateş açması sonucunda 1 kaçak göçmenin yaşamını yitirmiştir (URL-17).

Sınırlar ve sınırların ifade ettiği duvarlar, genelden özele doğru ülkeyi, kenti, ilçeyi, mahalleyi, siteyi, sokağı, bahçeyi, binayı, odayı tanımladığı için sınırlar ve duvarlar değiştikçe özgürlük, güvenlik, mülkiyet, kamusallık, mahremiyet üzerinden gruplarla ve devletlerle ilişki de değişime uğrar (Alkaya, 2015). Bu perspektiften bakıldığında sınır anlaşmazlıkları ve sınır hattındaki

gerilimler ve çatışmaların arka planında sınırların ve duvarların salt iki devletle sınırlı kalmayıp yerel, ulusal, bölgesel ve küresel ölçekte farklı anlamları taşıması yer almaktadır. Dolayısıyla, sınırlar, sadece iki devleti değil, çok sayıda devleti, ulusüstü kurumsal örgütlenmeleri, küresel iktidar odaklarını, dünyaya hükmeden egemen güçleri doğrudan ilgilendiren çok yönlü olgulardır. Sınırlardaki anlaşmazlıkların, gerilimlerin ve çatışmaların her dönemde başat bir hale gelmesinin temel sebebi budur. Bu bağlamda, sınır anlaşmazlığı sebebiyle gerilimlerin ve çatışmaların baş göstermesindeki temel sebeplerden ve belki de en önemli sebeplerden biri de söz konusu sınırların sadece iki devlet arasındaki bir sınırdan ibaret olmaması, daha ziyade bu sınırlar üzerinden egemen güçlerin çıkarları doğrultusunda birbirleriyle anlaşmazlığa düşmeleri, bu nedenle de gerilimlerin ve çatışmaların iki devleti aşarak daha geniş ölçekte tezahür etmesidir. Örneğin Türkiye-Yunanistan sınır anlaşmazlığında, söz konusu sınır sadece bu iki ülkeyle sınırlı olmayıp aynı zamanda Avrupa Birliği (AB) sınırlarını da temsil etmektedir. AB ve Amerika Birleşik Devletleri (ABD) gibi Batılı egemen güçlerin Yunanistan'ı desteklemeleri hem bu sınırın daha geniş ölçekli anlamları içerdiği, hem de Batılı egemen güçlerin Yunanistan'a destek vererek sınırlar üzerindeki ihtilafı daha da artırmaktadırlar. Benzer şekilde, Azerbaycan ile Ermenistan sınırındaki anlaşmazlıkta bir taraftan Rusya'nın ve Fransa'nın, diğer taraftan da ABD'nin kışkırtıcı politikaları etkili olmuş ve bu sebeple sınırlarda gerilim hiç eksik olmamış, sınırlardaki çatışmalar kaçınılmaz hale gelmiştir. Sınırlarda meydana gelen anlaşmazlıklar, bu anlaşmazlıklardan doğan gerilimler ve çatışmalar, sınırları güvenlikli mekânlar olmaktan çıkarmıştır. Bu sebeple, modern devlet iktidarının temel amacı sınırları güvenlik mekânlara dönüştürmektir. Sınırların güvenlikleştirilmesi, sınırlardaki kontrol ve denetimlerin artırılmasını ve güvenlikle ilgili araçların kullanıma sokulmasını gerektirmiştir. Bu güvenlikleştirme girişimi, sınırdan yasa dışı geçiş yapan düzensiz göçmenlerin, kaçakçıların ve terörist faaliyetlerin engellenmesi anlamına gelmektedir.

Tablo 2: Sınır kavramının anlaşmazlıklar, gerilimler ve çatışmalarla ilişkili geçtiği bağlamlar

Anlaşmazlıklar, Gerilimler ve Çatışmalarla İlişkili Sık Geçen Kavramlar				
Türkiye-Yunanistan sınırı	Kırgızistan-Tacikistan sınırı	Azerbaycan-Ermenistan sınırı	tansiyon	ateşkes
kaçak göçmen	güvenlik güçleri	ihlal	yardım	şehit
sınırda çatışmalar	sınır muhafızı	taraflar	hayatını kaybeden	saldırı
gerilim	kayıp	sınır hattı	patlama ve silah sesleri	asker

İlişki analizi çerçevesinde dijital medya haberlerine bakıldığında, sınırların anlaşmazlık, gerilim ve çatışma ana temalarını ifade eden çok sayıda kavram setinin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, söz konusu haberlerde sınırların "Türkiye-Yunanistan sınırı", "Kırgızistan-Tacikistan sınırı", "Azerbaycan-Ermenistan sınırı", "tansiyon", "ateşkes", "kaçak göçmen", "güvenlik güçleri", "ihlal", "yardım", "şehit", "sınırda çatışmalar", "sınır muhafızı", "taraflar", "hayatını kaybeden" "saldırı", "gerilim", "kayıp", "sınır hattı", "patlama ve silah sesleri" ve "asker" kavramlarıyla doğrudan ilişkili olduğu görülmüştür. Sınırların söz konusu kavramlarla ilişkisini anlamada dijital medya haberlerindeki şu örnek verilebilir: "Açılan ateşlerle sınırdaki tansiyonun düşmediğini kaydeden Bakü yönetimi, Ermenistan askerleri ve milislerinin ateşkes anlaşmasını bir kez daha ihlal ettiğini vurguluyor" (URL-16). Bahsi geçen örnekte, sınırların ateşkes, tansiyon, asker, ihlal gibi kavramlarla doğrudan ilişkili olduğu, dolayısıyla, sınırların anlaşmazlıkların, gerilimlerin ve çatışmaların bir kaynağını oluşturduğu görülmüştür. Söz konusu kavramlar, sınırlarla ilgili anlaşmazlıkları, gerilimleri ve çatışmaları belirten kodlamalardır. Her bir kod, sınırı tanımlayan ve sembolize eden özelliklere sahiptir.

5.Kontrol, Denetim ve Güvenlikleştirmenin Bir Aygıtı Olarak Sınırlar

Sınır güvenliği, devletin bilgisi ve isteği dışında sınırlarına giriş ve çıkışı engellemeyi öngörmektedir. Bu doğrultuda sınır güvenliğinin amacı yasa dışı insan, hayvan, ürün, teçhizat, silah, uyuşturucu, terör vs. gibi unsurların girişini ve çıkışını engellemeyi gerektirir (Uzman, 2016: 145). Diğer bir ifadeyle, sınır güvenliği, sınırlardan yasa dışı bir şekilde geçişi önlemek amacıyla güvenlik güçlerinin almış oldukları tedbirleri ifade etmektedir (Öztürk & Bulut, 2017: 194). Sınırların güvenliği bir defaya mahsus bir şekilde sağlanmaz, daha ziyade her defasında yeniden inşa edilir. Sınırların gerilimli bölgeler olması ve sınır hattının çatışmaları içeren bir yapıya sahip olması sınırlardaki anlaşmazlıkların artmasına neden olmaktadır. Sınır anlaşmazlıkları beraberinde çatışmaları da ortaya çıkarmakta, bu da sınırlarda kontrol ve denetimi artırmayı ve sınırları güvenlikleştirmeyi gerekli kılmıştır. Türkiye-Suriye sınırı, sınır anlaşmazlıklarının, sınır hattındaki gerilimlerin üst seviyede olduğu, dolayısıyla çatışmaların sürekli yüksek olduğu bir alandır. Bu alan aynı zamanda düzensiz göçlerle, kaçakçılıkla ve terörizmle mücadelenin yapıldığı bir özelliğe sahip olduğundan, sınırların güvenlikleştirilmiş alanlara dönüştürülmesi Türkiye'nin sınır güvenliği politikasının ana özelliğini oluşturmuştur.

Türkiye genelinde sınır güvenliğinin sağlanmasında sınır duvarları önemli bir yere sahiptir. Sınırlardan kaçak geçişlerle, kitlesel göçlerle ve terörle mücadelede edebilmek amacıyla dünya genelinde ülkelerin sınırlarına duvarlar örmeye başladığı görülmektedir. Küreselleşmeyle birlikte sınırların ortadan kalktığı bir dünya söylemi sıklıkla dile getirilse de, sınırların daha fazla etkin hale geldiği, yeni sınırların çizildiği ve sınırlara yeniden duvarların örüldüğü bir süreç yaşanmaktadır. Sınırların duvarlarla örülmesindeki temel amaç, küreselleşmeyle birlikte artan düzensiz göçlerle, kaçakçılıkla ve terörle mücadele etmek ve bu vesileyle sınır güvenliğini sağlamaktır. Küresel insan hareketliliği geçmişle kıyaslandığında günümüzde olağanüstü bir hız, kapasite ve yapıda gerçekleştiği için, ulus-devletlerin bu yeni göç hareketleriyle başa çıkması oldukça zor görünmektedir. Bu

sebeple, ulus-devletler düzensiz göçleri kontrol etmek, denetlemek, düzenlemek ve yönlendirmek amacıyla sınırlara başvurmakta, sınırlarla bu göçlerin üstesinden geleceğini düşünerek sınırlara duvarlar örmekte, bu sayede sınırları güvenlikleştirmektedir. Sınır güvenliği için en yeni teknoloji ne ise, o teknolojinin etkin bir biçimde kullanıldığı, sınırlardan kuş bile uçurtulmadığı, sınır güvenliği için ne gerekiyorsa onun yapıldığı, ulus-devletlerin sınır söyleminin mihenk taşını oluşturmaktadır. Dijital medya haberlerinde sınırlarla ilgili haberler, sınırların kontrol, denetim ve güvenlikleştirmede nasıl işlevsel olduğunu göstermektedir.

Düzensiz göçler bağlamında sınırdan kaçak geçişlerle ilgili devletlerin sınırları kontrol gücü ve denetleme kapasitesi artırılmıştır. 22 Mayıs 2022 tarihinde medyada yer alan haberde, kaçak göçmenlerin sınırda ve denizde yakalanma görüntülerinin İHA'larla gerçekleştirildiği görülmektedir. Van'ın Saray ve Özalp ilçelerinde sınırdan kaçak geçerken ve İzmir'in Urla ve Foça ilçelerinde düzensiz göçmen grubunun tekneye bindirilirken ve tekneyle taşınırken jandarma tarafından yakalanma anının havadan görüntülendiği görülmektedir. Ayrıca haberde Jandarma Göçmen Kaçakçılığı ve İnsan Ticareti ile Mücadele kapsamında Türkiye genelinde jandarma tarafından yılbaşından 19 Mayıs 2022'ye kadar yakalanan düzensiz göçmenlerin yüzde 63'ünün doğu ve güneydoğu sınır illerinde, yüzde 37'lik oranın ise ülkenin diğer bölgelerinde yakalandığı belirtilmiştir. Etkili sınır güvenlik tedbirleri kapsamında şu ana kadar sınır hattında bin 28 kilometre güvenlik duvarının örüldüğü, sınırın 913 kilometresinin aydınlatıldığı, 293 kilometresine kamera ve algılayıcılar, 341 adet elektro optik kule ve 284 termal kamera yerleştirildiği belirtilmiştir (URL-18). 25 Ekim 2021 tarihli haberde, Türkiye'nin Suriye ile 911 kilometrelik sınırın 837 kilometresine 3 metre yüksekliğinde güvenlik duvarı inşa edildiği, 560 kilometre uzunluğundaki İran sınırında ise 175 kilometre duvar inşa edilirken, 67 kilometre duvarın inşaatı devam ettiği, böylece Türkiye'nin İran, Irak ve Suriye ile 1.849 kilometre sınırının 1.079 kilometrelik kısmının güvenliği, duvar ve entegre güvenlik sistemiyle sağlanmış olduğu belirtilmiştir (URL-19). 15 Haziran

2022 tarihli haberde, 2020 yılında yapımına başlanılan Türkiye-İran sınırının Ağrı bölümünde yer alan sınır duvarının optik kuleler, termal kameralar ve sismik sensörlerle kontrol altında tutulduğu, bu sayede göçmenlerin yanı sıra kaçakçılık, yasa dışı işler ve PKK'lı teröristlerin yurda girişinin engellendiği belirtilmiştir (URL-20). Medyadaki haberlere yakından bakıldığında, Türkiye'de sınırların duvarlarla örülmesinin amacının düzensiz göçlerle, kaçakçılıkla, organize suçlarla ve terörizmle mücadele olduğu, dolayısıyla da devlet iktidarının sınır söylemi ile medyanın sınır algısının birbiriyle örtüştüğü görülmektedir. Yeni yüzyılın başlarından son birkaç yıla kadarki süreçte Türkiye'nin küresel dünyaya eklemlenmesi çabaları doğrultusunda sınırların etkisini yitirdiği vurgulanırken, gelinen noktada sınırların etkin bir biçimde kullanıldığı gözlenmektedir. Kuşkusuz devletin vatandaşlarının güvenliği açısından düzensiz göçle, kaçakçılıkla, organize suçlarla ve terörizmle mücadelesi beklenilen ve istenilen bir tablodur. Burada asıl olarak vurgulanmak istenen, Türkiye'nin küreselleşmeci bir anlayışla sınırları işlevsizleştirdiği dönemlerden günümüzde küreselleşme karşıtı bir konumlanma ile sınırları işlevsel hale getirdiği, sınırlar aracılığıyla mücadele ettiği bir döneme doğru dönüşümü anlamaktır. Bu dönüşümle birlikte sınırlar güvenlikli mekânlar halini almıştır. Türkiye güvenlik gerekçesiyle sınırlarını duvarlarla yeniden örmeye başlamış, bu durum şüphesiz medyadaki haberlere de yansımıştır. Nitekim sözü edilen medya haberlerinde de Türkiye'nin sınır duvarları güvenlik duvarı olarak ifade edilmeye başlamıştır. Medyada sınırlar, siyasi iktidarın düzensiz göçlerle, kaçakçılıkla, suçlarla ve terörizmle mücadelesinin bir aracı, bu mücadelede Türkiye için kalkan işlevi gören ve Türkiye'yi güvenlikli bir limana dönüştüren bir aygıt olarak dile getirilmektedir. Hatta sınır duvarları örmek siyasi iktidarın bir başarısı olarak sunulmuştur. Türkiye'de küreselleşmeye eklemlenme süreçleri çerçevesinde sınırları ortadan kaldırmak bir başarı olarak topluma sunulurken, gelinen noktada medyada da ifade edildiği gibi, sınır duvarlarını örmek büyük bir başarı olarak sunulmaktadır.

Medya kuramları içerisinde yer alan otoriter (yetkeci) medya kuramının varsayımları devlet iktidarı, medya ve toplumsal meseleleri anlamada işlevsel görülmektedir. Otoriter medya kuramının temel önermesi, medyanın daima devletin kontrolü altında bulunması gerektiğidir. Herhangi bir iletişim aracı, yönetimi eleştirecek, otoritesini zayıflatacak yayın yapamaz (Hachten, 1987: 16; akt. İrvan, 1994: 212). Yetkeci kuramın hâkim olduğu sistemde medya, siyasi otoritenin zayıflamasına yol açacak hiçbir yayın yapmamalıdır. Daima siyasi otoriteye yardımcı olmalıdır. Egemen ahlaki ve siyasi değerlere saldırmamalıdır. Bu ilkeler doğrultusunda medya sansür edilebilir. Otoriteye yönelik kabul edilemez saldırılar, resmi politikadan sapmalar ve ahlaki değerlere yapılan saldırılar suç sayılır (McQuail, 1983: 86'dan akt. İrvan, 1994: 214). Bu kuramsal yaklaşım çerçevesinde, medyadaki sınırlarla ilgili haberlerde medyanın siyasi otoritenin uyguladığı politikalar doğrultusunda hareket ettiği, sınırlarla ilgili ortak dil, sembol ve anlamları ürettiği, sınırların merkezi iktidarın kenardaki bir organı olarak işlevselleştirildiği görülmüştür. Nitekim dijital medya haberlerinde de sınırlarla ilgili sözü edilen dil, sembol ve anlamları ifade eden çok sayıda kavram bulunmaktadır.

Tablo 3: Sınır kavramının kontrol, denetim ve güvenlikleştirme ilişkili geçtiği bağlamlar

Kontrol, Denetim ve Güvenlikleştirme ile İlişkili Sık Geçen Kavramlar						
yakalanma görüntüleri	tekneye bindirilirken	kaçak geçerken	İHA'lar	jandarma	havadan görüntüleme	organize suçlar
etkili sınır güvenlik tedbirleri	güvenlik duvarı	sınırın aydınlatılması	kilometre	kamera ve algılayıcılar	optik kuleler	termal kameralar
sınır duvarı	entegre güvenlik sistemi	sismik sensörler	kontrol altında tutmak	yasa dışı işler	teröristler	yurda girişin engellenmesi

Sınırların dijital haberlerde ilişkili olduğu kavramlar, doğrudan doğruya kontrol, denetim ve güvenlikleştirme ana temalarının bir yansıması olmuştur. Bu çerçevede, sınırların "yakalanma görüntüleri", "tekneye bindirilirken", "kaçak geçerken", "İHA'lar", "jandarma", "havadan görüntüleme", "organize suçlar", "etkili sınır güvenlik tedbirleri", "güvenlik duvarı", "sınırın aydınlatılması", "kilometre", "kamera ve algılayıcılar", "optik kuleler", "termal kameralar", "sınır duvarı", "entegre güvenlik sistemi", "sismik sensörler", "kontrol altında tutmak", "yasa dışı işler", "teröristler" ve "yurda girişin engellenmesi" kavramlarıyla ilişkilidir. Kontrol, denetim ve güvenlikleştirmeyle ilgili sınırları düşünmek, söz konusu kavramları birlikte düşünmek demektir. Sınırların söz konusu kavramlarla ilişkisini anlamada dijital medya haberlerinde geçen bir örnek verilebilir. Buna göre, konuyla ilgili bir haberde şunlar belirtilmiştir: "Göçmenlerin çeşitli tarihlerde sınırdan ve denizden kaçak geçerken insansız hava araçları ile takip edilerek yakalanma anları kameralara yansıdı" (URL-18). Bu örnekte de görüleceği üzere, sınırlar, kontrolün, denetimin ve güvenlikleştirmenin temel kordinatlarıdır. Sözü edilen kavramlar, sınırların kontrolün, denetimin ve güvenlikleştirmenin temel bir aygıtı olduğu belirten kodlardır. Sınırlarla ilgili her bir kod, sınırların ilişkisel analizini oluşturan özellikler taşımaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, sınırları anlamada medyanın rolünü anlamayı amaçlamıştır. Bu amaçla, dijital medya haberlerinde sınırlarla ilgili haberler içerik analizi teknikleri aracılığıyla anlaşılmıştır. Medyadan sınırları bakışın çerçevesini düzensiz göç, kaçakçılık, terörizm, sınır anlaşmazlıkları, sınırdaki gerilimler, sınır çatışmaları ve sınır güvenliği oluşturmuştur. Söz konusu çerçeve dahilinde göçmenlerin sınırdan kaçak geçişleri, sınır üzerinden yapılan kaçakçılık faaliyetleri, sınırlarla ilgili anlaşmazlıklar, sınır hattındaki gerilimler, sınır çatışmaları ve bunlara yönelik devletlerin sınırlara yönelik uyguladıkları politika olarak sınırların güvenlikleştirilmesi analiz edilmiştir.

Medyadaki haberler incelendiğinde, sınırların düzensiz göçlerin, kaçakçılığın ve terör eylemlerinin bir mekânı olduğu,

modern devletlerin düzensiz göçmenlerle, kaçakçılarla ve terörle mücadelede sınırları etkin bir biçimde kullandıkları görülmüştür. Bu açıdan sınırlar, modern devletin düzensiz göç, kaçakçılık ve terör gibi temel sorunlarla mücadelesinde temel araçlardan biri olmuştur. Burada dikkat çeken önemli bir husus, küreselleşmeci anlayışta sınırların göç hareketlerinin önündeki bir engel olarak görülürken, ulus-devlet merkezli anlayışta bir engel olmak yerine göçle mücadelenin temel araçlarından biri olarak görülmesidir. Medyadaki sınır algısı, ulus-devlet merkezli bakış açısı çerçevesinde şekillenmiştir.

Medyadaki sınır algısını anlamada bir diğer önemli husus, sınırlarla ilgili devletler arasında yaşanan anlaşmazlıklardır. Sınırlar, devletler arasındaki anlaşmalar çerçevesinde belirlenmiş olsa da, gelinen noktada sınırlarla ilgili anlaşmaların ortadan kalkmış olduğu, sınır hattında gerilimlerin arttığı, bunun da sınır çatışmalarına sebebiyet verdiği görülmüştür. Bunun temel sebebi, küreselleşmeyle birlikte sınırların ortadan kalkmak yerine tartışmalı mekanlara dönüşmesi, küreselleşmenin yeni sınırların çizilmesini salık vermesi, yeni devletlerin ortaya çıkması veya çıkmak istemesi, ulus-devletlerin kimlik kurgusunun yapıbozumuna uğramasına koşut olarak etnik, dinsel ve cinsel kimliklerin kışkırtılması, kimlikler siyasetinin ulus-devlet sınırlarını tartışmaya açması gibi gelişmelerin etkili olmasıdır. Bu gelişmeler, sınırların tartışılmasına, sınırlarda anlaşmazlıkların, sınır hattında gerilimlerin ve sınır çatışmalarının artmasına sebep olmuştur. Nitekim medyadaki sınırlarla ilgili haberler de söz konusu anlaşmazlıkları, gerilimleri ve çatışmaları vurgulamaktadır.

Medyadaki sınır algısına yönelik haberlerde, sınırlarla ilgili düzensiz göçler, kaçakçılık, sınırlarla ilgili anlaşmazlıklar, gerilimler ve çatışmalar sebebiyle devletlerin sınırları güvenlikli mekanlara dönüştürdükleri görülmüştür. Devletlerin sınırlar üzerinden bir güvenlik koridoru oluşturarak sınırları güvenlikleştirmeye çalıştıkları medyadaki haberlerde öne çıkan temalardır. Sınır güvenliği çerçevesinde, sınırlar, askeri önlemlerin yanı sıra teknolojik olarak donatılarak güvenliğin

sağlanmaya çalışıldığı, bunun yanı sıra sınırların boydan boya duvarlarla örüldüğü görülmüştür. Küreselleşmeye eklemlenme çalışırken sınırların ortadan kalktığı, işlevini, önemini ve değerini yitirdiği, sınırsız bir dünya söyleminin ağırlık kazandığı bir bağlamdan, küreselleşemeye rağmen ulus-devletlerin sınırlarını tarihte daha önce hiç tecrübe edilmemiş düzeyde güvenlikleştirmeye çalıştığı sonucuna ulaşılmıştır. Düzensiz göçle, kaçakçılıkla, organize suçlarla ve terörizmle mücadele çerçevesinde sınırlar güvenlikli mekanlara dönüştürüldüğü, sınırların ve sınır duvarlarının yeniden en güçlü bir şekilde inşa edildikleri gözlenmiştir.

Medyanın sınırlara ilişkin yaklaşımını anlamada hem toplumsal sorumluluk kuramı hem de otoriter medya kuramı, devlet, medya ve sınır üçlüsünü anlamada işlevsel olmuştur. Sınırları anlamanın temel yollarından biri olan medya, sınırlarla ilgili haberlerinde ulus-devlet iktidarının temel yönelimleri çerçevesinde bir rol edinmiş, sınırlar söz konusu yönelimler çerçevesinde konumlandırılmış ve buna göre bir dil, anlam ve söylem kurgulanmıştır. Sınırlarla ilgili toplumun bakış açısının yönlendirmede medyanın sınırlarla ilgili haberleri temel bir işleve sahip olmuştur. Sınırlarla ilgili konuşmak ya da sınırları düşünmek, aynı anda devlet, vatan, ulus, ülke kavramlarını da birlikte düşünmeyi gerektirdiğinden, sınırlara yönelik politikalarda ve sınır yönetiminde kullanılan dil, üretilen anlam ve sunum tarzı çok önemli hale gelmektedir. Medyanın, daha özelde dijital medyanın sınırlar konusundaki yaklaşımını da bu bağlamda düşünmek gerekmektedir. Dijital medya haberleri içerik açısından incelendiğinde, sınırlarla ilgili toplumsal sorumluluk kuramının ve otoriter medya kuramının temel varsayımlarının işler hale geldiği görülmüştür. Bir diğer ifadeyle, dijital medya haberlerinde medyanın toplumsal sorumluluk bilincini taşıdığı, devlet iktidarının sınırlarla ilgili söylemlerine kaynaklık eden bir şekilde söylem geliştirdikleri, siyasal iktidarla bütünsel bir anlam ürettikleri ve resmi ideolojinin dilini kullandıkları görülmüştür. Bu da söz konusu kuramların dijital medya haberlerinde sınırları anlamada işlevsel olduğunu göstermiştir.

Sınırları anlamada farklı medya haberleri incelenebilir, dolayısıyla farklı medya kuramları da ele alınabilir. Bu çalışma ağırlıklı olarak devlet, medya ve sınır ilişkisine odaklandığından, çalışmada, sözü edilen kuramlar kullanılmıştır. Ancak bundan sonraki süreçte konuyla ilgili olarak anaakım medyanın dışında kalan muhalif medya organlarının sınırlara yönelik haberleri ve bu haberlerde sınırlarla ilgili geliştirdikleri söylemler, sınırları anlamak açısından önemli hale gelebilir. Bu da farklı medya kuramlarına başvurmayı olanaklı kılabilir.

Neticede, sınırları anlamada medya, daha özelde dijital medya haberleri önemli veriler sunmaktadır. Sınırların düzensiz göçle, kaçakçılıkla, terörizmle ilişkisinin, sınırlarda meydana gelen anlaşmazlıkların, sınır hattındaki gerilimlerin, sınır çatışmalarının ve sınırların kontrol, denetim ve güvenlikleştirilmesine dair dijital medya haberleri, sınırları anlamada medyanın çok önemli roller üstlendiğini göstermiştir.

Kaynakça

Alkaya, Tuğçe. (2015). *Sınır ve Eşik Olarak Duvar*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Ayhan, B., Baloğlu, E. ve Demir, Y. (2018). "Medya ve Kimlik". *Bünyamin Ayhan (Ed.)*, *İletişim Sosyolojisi*. İstanbul: Literatürk Academia Yayınları. 109-132.

Bartram, D., Poros, M. V. ve Monforte, P. (2017), *Göç Meselesinde Temel Kavramlar*. I. Ağabeyoğlu Tuncay (Çev.), Ankara: Hece Yayınları.

Bilgin, N. (2014). *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi*. Ankara: Siyasal Kitabevi Yayınları.

Işık, M. ve Kurt, S. Ü. (2018). "Siyasal Sistem, Liberal Medya Kuramı ve Halkla İlişkiler". *Bünyamin Ayhan (Ed.)*, *İletişim Sosyolojisi*. İstanbul: Literatürk Academia Yayınları, 39-56.

İrvan, S. (1994). Normatif Medya Kuramları. *Gazi İletişim Fakültesi Dergisi*. (1-2), s. 211-230.

Kartal, A. B. (2018). Uluslararası Terörizmin Değişen Yapısı ve Terör Örgütlerinin Sosyal Medyayı Kullanması: Suriye'de DAEŞ ve YPG Örneği. *Güvenlik Stratejileri Dergisi*. 14(27), s. 39-77.

KOM (Kaçakçılık ve Organize Suçlarla Mücadele Daire Başkanlığı). (2022). *Kaçakçılık Nedir ve İşleniş Yöntemleri?* https://www.egm.gov.tr/kom/kacakcilikla-mucadele, (01.10.2022).

McQuail, D. (1983). *Mass Communication Theory*. London: Sage.

Orhan, O. (2022). *Fırat Kalkanı: Hedefler, Fırsatlar, Riskler*. https://www.orsam.org.tr/tr/firat-kalkani-hedefler-firsatlar-ve-riskler (02.10.2022).

Öz, E. ve Erim, A. (2016). Tüm Yönleri ile Gümrük Kaçakçılığı Suçlarında Iştirak. *Gümrük&Ticaret Dergisi*. (8), s. 62-75.

Özçelik, N. ve Acun, C. (2018). *Terörle Mücadelede Yeni Safha: Zeytin Dalı Harekâtı*. Ankara: SETA Yayınları.

Öztürk, B. ve Bulut, İ. (2017). "Küreselleşen Dünyada Devletlerin Sınır Güvenliği: Uludere Sınırı Örneği". *Tolga Sekman, (Der.)*, *Devlet Doğasının Değişimi: Güvenliğin Sınırları*. İstanbul: Tasam Yayınları, 189-209.

Polat, D. Ş. (2020). Türkiye'nin Suriye'nin Kuzeyindeki Askerî Harekâtının Amaçları ve Sonuçları. *Güvenlik Stratejileri Dergisi*. 16(33), s. 53-96.

Thompson, J. B. (2008). *Medya ve Modernite*. S. Öztürk (Çev.), İstanbul: Kırmızı Yayınları.

URL-1. "Yasa dışı yollarla yurda girmeye çalışan 21 kişi yakalandı", https://www.trthaber.com/haber/turkiye/yasa-disi-yollarla-yurda-girmeye-calisan-21-kisi-yakalandi-535355.html (Erişim Tarihi: 24.09.2022).

URL-2. "Yasa dışı yollardan yurt dışına çıkmak isteyen 21 kişiye 91 bin 350 lira ceza", https://www.cnnturk.com/yerel-haberler/kirklareli/kofcaz/yasa-disi-yollardan-yurt-disina-

cikmak-isteyen-21-kisiye-91-bin-350-lira-ceza-1595732 (Erişim Tarihi: 24.09.2022).

URL-3. "Suriye'den yasa dışı yollarla Türkiye'ye girmeye çalışan 11 kişi yakalandı", https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/suriyeden-yasa-disi-yollarla-turkiyeye-girmeye-calisan-11-kisi-yakalandi/2169546 (Erişim Tarihi: 24.09.2022).

URL-4. "Türkiye'ye yasa dışı yollardan giren Afganlar: İran askerleri bizi döverek Türkiye sınırına bıraktı", https://www.aa.com.tr/tr/-haberici/turkiyeye-yasa-disi-yollardan-giren-afganlar-iran-askerleri-bizi-doverek-turkiye-sinirina-birakti/2316466 (Erişim Tarihi: 24.09.2022).

URL-5. "Yasa dışı yollarla Türkiye'ye giren 228 kişi yakalandı", https://www.trthaber.com/haber/turkiye/yasa-disi-yollarla-turkiyeye-giren-228-kisi-yakalandi-629416.html (Erişim Tarihi: 24.09.2022).

URL-6. "Türkiye'ye yasa dışı yollarla giren 506 göçmen sınır dışı edildi", https://www.star.com.tr/guncel/turkiyeye-yasa-disi-yollarla-giren-506-gocmen-sinir-disi-edildi-haber-1714085/ (Erişim Tarihi: 24.09.2022).

URL-7. "Türkiye'ye yasa dışı yollarla giren 236 düzensiz göçmen sınır dışı edildi", https://www.sabah.com.tr/gundem/2022/05/31/turkiyeye-yasa-disi-yollarla-giren-236-duzensiz-gocmen-sinir-disi-edildi (Erişim Tarihi: 24.09.2022).

URL-8. "Sınırda uyuşturucu operasyonu", https://www.star.com.tr/guncel/sinirda-uyusturucu-operasyonu-haber-1704438/ (Erişim Tarihi: 25.09.2022).

URL-9. "Şırnak'taki asayiş ve kaçakçılık operasyonlarında 81 gözaltı", https://www.trthaber.com/haber/guncel/sirnaktaki-asayis-ve-kacakcilik-operasyonlarinda-81-gozalti-646533.html (Erişim Tarihi: 25.09.2022).

URL-10. "Fırat'ın batısı kırmızı çizgi", https://www.milliyet.com.tr/siyaset/firat-in-batisi-kirmizi-cizgi-2081424 (Erişim Tarihi: 02.10.2022).

URL-11. "Zeytin Dalı Harekatı'nda sınır birliklerine sevkiyat sürüyor", https://www.ntv.com.tr/galeri/turkiye/zeytin-dali-harekatinda-sinir-birliklerine-sevkiyat-suruyor,zuMkeXAyEUC5XZyDhURIkg/hAy3Jr6NYEamc-BLaaW1LQ (Erişim Tarihi: 02.10.2022).

URL-12. "MSB duyurdu! 20 Ocak 2018'den bu yana 6 bin 370 terörist etkisiz hale getirildi", https://www.hurriyet.com.tr/gundem/msb-duyurdu-20-ocak-2018den-bu-yana-6-bin-370-terorist-etkisiz-hale-getirildi-41986214 (Erişim Tarihi: 02.10.2022).

URL-13. "Son dakika... Cumhurbaşkanı Erdoğan, 'Barış Pınarı Harekatı'nın başladığını duyurdu", https://www.cnnturk.com/turkiye/son-dakika-baris-pinari-harekati-basladi (Erişim Tarihi: 02.10.2022).

URL-14. "Barış Pınarı Harekatı ile terör koridoru parçalandı", https://www.trthaber.com/haber/gundem/baris-pinari-harekati-ile-teror-koridoru-parcalandi-615469.html (Erişim Tarihi: 02.10.2022).

URL-15. "Kırgızistan ile Tacikistan sınırındaki çatışmalarda 94 kişi öldü", https://www.trthaber.com/haber/dunya/kirgizistan-ile-tacikistan-sinirindaki-catismalarda-94-kisi-oldu-709623.html (Erişim Tarihi: 26.09.2022).

URL-16. "Silahlar susmadı, Azerbaycan'dan flaş açıklama geldi: Cesetleri teslim etmeye hazırız", https://www.milliyet.com.tr/dunya/silahlar-susmadi-koridor-cozulemeyen-dugum-oldu-6824692 (Erişim Tarihi: 26.09.2022).

URL-17. "Son dakika... Yunan güvenlik güçleri sınırda göçmenlere ateş açtı: 1 ölü", https://www.cnnturk.com/dunya/son-dakika-yunan-guvenlik-gucleri-sinirda-gocmenlere-ates-acti-1-afgan-hayatini-kaybetti (Erişim Tarihi: 21.09.2022).

URL-18. "Kaçak göçmenlerin sınırda ve denizde yakalanma anları", https://www.hurriyet.com.tr/video/kacak-gocmenlerin-sinirda-ve-denizde-yakalanma-anlari-42067946 (Erişim Tarihi: 22.09.2022).

URL-19. "Güvenlik duvarı 1079 kilometreye ulaştı", https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/nedim-sener/guvenlik-duvari-1079-kilometreye-ulasti-41924175 (Erişim Tarihi: 27.09.2022).

URL-20. "İleri teknolojiyle donatılan Türkiye-İran sınırı gece gündüz gözetleniyor", https://www.trthaber.com/haber/gundem/ileri-teknolojiyle-donatilan-turkiye-iran-siniri-gece-gunduz-gozetleniyor-688000.html (Erişim Tarihi: 27.09.2022).

Uzman, N. (2016). Türkiye'nin Sınır Güvenliği Açısından Suriyeli Sığınmacılar Meselesi. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 5 (15), s. 135-157.

Ünüvar, A. (2022). 20. Yüzyılda Sınır Olgusu ve Sınır Anlaşmazlıkları. *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*. 4(1), s. 54-67.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2005). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: 2548-0480 (Print)/(Online) 2602-2567
Sayı/Issue 13 ● Haziran/June 2023
Sayfa/Page: 229-276

Geliş Tarihi / Received: *10.04.2023* ***Kabul Tarihi / Accepted:*** *05.06.2023*

Açıkel, Ali (2023). "Osmanlı Dönemi Tokat Sıbyan Mektepleri". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. S. 13, s. 229-276.

OSMANLI DÖNEMİ TOKAT SIBYAN MEKTEPLERİ
TOKAT SIBYAN SCHOOLS IN THE OTTOMAN PERIOD

Prof. Dr. Ali AÇIKEL*
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
ali.acikel@gop.edu.tr

Öz

Yaygın eğitim kurumları olan sıbyan mekteplerinin Osmanlı eğitim tarihi içinde özel bir yeri bulunmaktadır. Bu mekteplerde "sabî" denilen genel olarak 4-12 yaş arası çocuklar okuduğu için bu ad verilmiştir. Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar eğitim veren bu mektepler için "dârü't-ta'lîm, dârü'l-ilm, darü'l-kurra, muallimhâne, mahalle mektebi, taş mektep, mektebhâne, mekteb-i iptidaiye" gibi adlar da kullanılmıştır. Bu mekteplerin hocalarına "muallim", yardımcılarına "kalfa" (halife) denilmektedir. Bu eğitim kurumları köy ve şehir ayrımı olmaksızın ülkenin bütün yerleşim yerlerinde gerek vakıf külliyeleri içinde gerekse mahalle ve köylerde cami bitişiğinde tesis edilerek yaygınlaştırılmıştır. Kadim bir ilim ve kültür şehri olan Tokat'ta da Osmanlı döneminde vakıf kuran hayırseverler tarafından pek çok sıbyan mektebi inşa edilmiştir.

Bugüne kadar Osmanlı sıbyan mektepleri üzerine birçok araştırma yapılmıştır. Hatta şehir düzeyinde, başta İstanbul ve Bursa olmak üzere bazı şehirlerin sıbyan mektepleri incelenmiştir. Osmanlı yaygın eğitimini tam olarak anlayabilmek için daha fazla taşra sıbyan mektebi çalışmalarına ihtiyaç bulunmaktadır. Bu düşünceden hareketle ve Tokat'taki sıbyan mektepleri hakkında henüz akademik bir çalışma yapılmaması sebebiyle şehrin muallimhaneleri inceleme konusu yapılmıştır.

* ORCID: orcid.org/0000-0001-9477-6923

İncelemede, Osmanlı döneminde Tokat şehir merkezinde faaliyet gösteren toplam 38 adet sıbyan mektebi ele alınmıştır. Bunların tamamının vakıflarla desteklendikleri, büyük bir çoğunluğunun da XIX. asrın ikinci yarısına kadar faaliyette oldukları tespit edilmiştir.

Makalenin temel kaynakları; Osmanlı Arşiv belgeleri, Tokat Şer'iyye Sicilleri, Sivas ve Tokat Vakıf Arşivleri kayıtları ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi Hurufat Defterleridir. Ayrıca modern incelemelere de müracaat edilmiştir. Çalışmanın temel amacı özelde Tokat'ın eğitim tarihine, genelde Osmanlı eğitim tarihine katkı yapmaktır.

Anahtar Kelimeler: Sıbyan, Mektep, Muallimhane, Eğitim, Osmanlı, Tokat.

Abstract

The Sıbyan Schools (Ottoman elementary-primar) schools), which are common-public education institutions, have a special place in the history of Ottoman education. This name was given to these schools because children between the ages of 4 and 12, called "sabî", generally studied in them. These schools, which provided education until the end of the Ottoman Empire, were also called "darü't-ta'lim, darü'l-ilm, darü'l-kurra, muallimhane, mahalle mektebi, taş mektep, mektebhâne, mekteb-i iptidaiye. The teachers of these schools were called "muallim," and their assistants were called "Kalfa" (khalifa). These educational institutions were established and disseminated in all settlements of the country without distinction between villages and cities, both within foundation complexes and adjacent to mosques in neighborhoods and villages. In Tokat, which is an ancient city of knowledge and culture, many sıbyan schools were built by philanthropists who established foundations during the Ottoman period. Many studies have been conducted on Ottoman sibyan schools to date. Even at the city level, the Sıbyan Schools of some cities, especially Istanbul and Bursa, have been analyzed. In order to fully understand Ottoman common-public education, there is a need for more studies on provincial Sıbyan Schools. From this point of view, the 'muallimhanes' of the city have been the subject of this study due to the fact that no academic study has yet been conducted on the Sıbyan Schools in Tokat. In this study, a total of 38 Sıbyan Schools, operating in the city center of Tokat during the Ottoman period, were addressed. It has been determined that all of them were supported by foundations, and the majority of them were in operation until the second half of the XIXth century. The main sources of the article are Ottoman Archival Documents, Tokat Şer'iyye Registers, Records of Sivas and Tokat Foundation Archives, and Hurufat Books of the General Directorate of

Foundations Archive. Modern studies have also been consulted. The main purpose of the study is to contribute to the history of education in Tokat in particular and the history of Ottoman education in general.

The main sources of the article are Ottoman Archival documents, Tokat Şer'iyye Registers, Sivas and Tokat Foundation Archives records and Hurufat Registers of the General Directorate of Foundations Archive. In addition, modern studies have also been applied. The main purpose of the study is to contribute to the education history of Tokat in particular, and the history of Ottoman education in general.

Key Words: Children, School, Muallimhane, Education, Ottoman, Tokat.

Giriş

İslam dünyasında ve Osmanlı Devleti'nde çocukların ilk eğitimi aile içinde kadınlara aitti. Sosyal ve ekonomik şartlara bağlı olarak varlıklı ailelerde sütanneler ve dadılar da ilk eğitime katkı vermekteydi. İşten arta kalan zamanlarında erkekler de çocukların bakım ve eğitimine yardımcı olmaktaydılar (Araz, 2017: 102-104). Dört beş yaşına gelen çocuklar ailelerin isteği üzerine sıbyan mekteplerine gönderilirlerdi. Selçuklular ve Osmanlılarda küçük çocuklara temel eğitimin verildiği okula "sıbyan mektebi" denilmektedir. Bu mekteplerde sabî (çoğulu sıbyan) denilen genel olarak 4-12 yaş arasındaki çocuklar okuduğu için bu ad verilmiştir. Zamanla bu mektepler için "dârü'l-huffâz, dârü't-ta'lîm, dârü'l-ilm, darü'l-kurra, muallimhâne, mahalle mektebi, taş mektep, mektebhâne, mekteb-i ibtidâî" gibi adlar da kullanılmıştır (Şemseddin Sâmi, 1987: 817; Ergin, 1977: 82; Baltacı, 2004: 6-7; Pakalın, 1983: III, 201; Akyol, 2016: 90; Araz, 2017: 107). XIX. yüzyılın ortalarına kadar sıbyan mekteplerinin kuruluş amacı, isteyen kadın-erkek her müslümana Kur'an öğretmek ve belirli bir seviyede dinî eğitim vermekti. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Kur'an öğretimi ve dinî bilgiler vermenin yanı sıra okuma yazma öğretmekti (Güven, 2014: 68; Ergin, 1977: 86). Bu eğitim kurumları köy şehir ayrımı olmaksızın ülkenin bütün yerleşim yerlerinde gerek vakıf külliyeleri içinde gerekse mahalle ve köylerde cami bitişiğinde tesis edilerek yaygınlaştırılmıştır.

Bugüne kadar Osmanlı sıbyan mektepleri üzerine kitap ve makale olarak birçok çalışma yapılmış, bu alanda son yıllarda önemli bir literatür oluşmuştur (Hızlı, 1999; Hızlı, 2008: 85-106; Akyüz, 1983: 1-10; Koyuncuoğlu, 2014: 17-41). Bu çalışmaların bir kısmında sıbyan mektepleri Osmanlı Eğitim Tarihi ve Türk Eğitim Tarihi ile ilgili kitaplarda bir bölüm şeklinde ele alınmıştır (Kazıcı, 2004; Türer, 2011; Akyüz, 2012). Bir kısım çalışmalar sadece sıbyan mekteplerine hasredilmiştir (Bozdemir, 1991; Kara-Birinci, 2017). Az sayıda çalışmada ise, başta İstanbul ve Bursa olmak üzere bazı şehirlerin sıbyan mektepleri incelenmiştir (Aksoy, 1968; Karsandık, 2011). Bu çalışmaların çoğunda, İsmail Erünsal'ın da işaret ettiği gibi, sıbyan mekteplerinde okutulan dersler, öğrenim yaşı ve süresi, öğrencilerin ekonomik durumu, karma eğitim yapılıp yapılmadığı ve öğrencilere Türkçe okuma yazma öğretilip öğretilmediği gibi sorulara henüz tatminkâr cevaplar verilememiştir (Erünsal, 2021: 266). Osmanlı yaygın eğitimini tam olarak anlayabilmek için daha fazla taşra sıbyan mektebi çalışmalarına ihtiyaç bulunmaktadır.

Danişmendliler ve Selçuklular devrinde Anadolu'daki en önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Tokat'ta Osmanlı döneminde pek çok sıbyan mektebi ve medrese inşa edilmiştir. Sayıları otuza ulaşan medreselerle alakalı bazı çalışmalar (Açıkel ve İnanır vd., 2019; Şimşirgil, 1990, 117-129; Hanilçe, 2017, s. 237-258) yapılmasına rağmen bugüne kadar sıbyan mektepleri hakkında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu eksikliği gidermek için bu makalede Tokat sıbyan mektepleri inceleme konusu yapılmıştır. Makalede, Osmanlı döneminde Tokat şehir merkezinde faaliyet gösteren sıbyan mekteplerinin sayısı, konumları, isimleri, banileri, eğitim-öğretim kadroları ve görevli ücretleri hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Çalışmada Osmanlı Arşivi belgeleri, Tokat Şer'iyye Sicilleri, Sivas ve Tokat Vakıf Arşivlerinde bulunan Vakıf Muhasebe Defterleri, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi kayıtları ve vakfiyeler kullanılmıştır. Bu kaynaklarda sıbyan mekteplerinin öğrenci sayıları ve ders müfredatları hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bu sebeple ağırlıklı olarak Osmanlılar zamanında Tokat'ta faaliyet gösteren ve vakıflar tarafından desteklenen sıbyan mekteplerinin öğretim kadrosu,

konumları ve tarihçeleri üzerinde durulmuştur. Çalışmanın temel amacı özelde Tokat, genelde Osmanlı eğitim tarihine katkı yapmaktır.

Tokat sıbyan mektepleri konusuna geçmeden önce Osmanlı sıbyan mektepleri hakkında mevcut literatüre dayalı olarak genel bilgiler verilecektir. Bu bilgiler makale konusunun daha iyi anlaşılmasına katkı yapacaktır.

1.Osmanlı Sıbyan Mektepleri

Sıbyan mektepleri Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinden itibaren padişahlar, kadın sultanlar, devlet ileri gelenleri ve diğer hayırsever kimseler tarafından kurulmaya başlandı (Akyol, 2016: 90-91). XIX. asrın ortalarına kadar mekteplerin kurulması ve varlıklarını devam ettirmeleri, büyük ölçüde hanedan üyeleri ve varlıklı hayırsever insanların katkılarıyla mümkün oldu. Mektep yapmayı ya da daha önceden var olan bir mektebi ihya etmeyi kararlaştıran hayırsever kişiler veya aileler vakıflar oluşturarak bu vakıfların gelirleri ile okulların ihtiyaçlarını karşılamaktaydı. Düzenlenen sıbyan mektebi vakfiyelerinde mektebin nasıl idare edileceği, öğretim kadrosu ve ücretleri, çocuklara sağlanan imkânlar açıkça belirtilmekteydi. Sıbyan mektepleri, XIX. asrın ortalarına kadar merkezi bir sistemden yönetilmediği için bunların işleyişiyle ilgili kurallar kurucularının arzularına göre şekillendirildi. Denetim görevi, mekteplerin vakfiyelerinde belirtilen şartlara uygun olarak vakıf mütevellileri tarafından yürütüldü (Araz, 2017: 110-111). Bu yüzden ülke çapındaki mekteplerin işleyişinde farklılıklar bulunmaktaydı (Erünsal, 2021: 261).

Sıbyan mekteplerin bir kısmı külliye içinde, diğerleri camilere bitişik veya camilerin bir bölümünde teşkil edilmiştir. Ayrı olanlar genellikle büyük camilerin bitişiğinde, odalar ise küçük camiler ile köy camileri içinde yer almıştır. Sıbyan mektebinin camiye bitişik veya cami içinde olmasının sebebi eğitimle birlikte çocuğun dinini öğrenmesi ve dinî bir atmosfer içinde yetişmesini sağlamaktı (Pakalın, 1983: III, 201; Bozdemir, 1991: 50). XVIII. yüzyıldan itibaren müstakil ve genel olarak taş binalara sahip sıbyan mekteplerinin sayısında artış yaşanmaya başlamıştır (Erünsal, 2021: 266). Külliye içinde ve cami bitişiğinde yer alan mektepler,

hemen sokağa açılan özel girişlere, avlu ve oyun bahçelerine sahiptiler. Konumları itibarıyla külliye ve caminin bir dış köşesinde yer alırlardı (Bozdemir, 1991: 51-52). Talebelerin su içme, tuvalet vb. ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan çeşme, helâ, depo gibi hizmet mekânları bahçe avlusuna uygun gelecek şekilde yerleştirilirdi. Dersler yazın bahçede veya eyvanda, kışın bir ocakla ısıtılan dershanede yapılırdı. Dershaneye girilirken ayakkabılar çıkarılır, pabuçluk denilen yere bırakılırdı. Çoğunlukla kıbleye yönelik olarak inşa edilen mektepler kare veya dörtgen planlı olup bir kısmı tek katlı, bir kısmı ise iki katlı olarak inşa edilirdi. Tek katlı olanlarda açık ve kapalı iki derslik bulunan mekteplerin üst örtüleri kâgir veya ahşaptı. İki katlı olanlarda giriş katta çeşme ve tuvalet, ikinci katta ise derslik yer alırdı (Ahunbay, 2004: 7-9).

Sıbyan mekteplerinin eğitim kadrolarının genellikle "muallim" ve "halife/kalfa" olmak üzere iki personelden oluştuğu görülmektedir. Bazı sıbyan mektebi vakfiyelerinde, öğrencilerin Kur'an öğreniminde kullandıkları cüzleri kopya etmek üzere "hat muallimi" ve dinî bilgiler eğitimi vermek üzere "kitap hocası/ders hocası" da görevlendirilmesi istenilmiştir. Müstakil ve büyük mekteplerde ise personel kadrosuna temizlik ve güvenlik işleriyle uğraşan ferraş (temizlikçi) ve bevvab (kapıcı) da ilave edilmiştir (Erünsal, 2021: 266-268).

Mektep muallimleri Kur'an ve fıkıh bilgisine sahip dürüst kimseler arasından seçilirdi. Bunlar umumiyetle medrese mezunu olup cami ve mescitlerde imam-hatiplik veya müezzinlik yapan kimselerdi (Araz, 2017: 118-120). Çocukları çok olan mekteplerde hocanın yetiştirdiği talebelerden seçilmiş kalfaları/halifeleri vardı. Muallim bir kısım talebe ile meşgul olurken halife de diğer talebe ile alakadar olurdu (Pakalın, 1983: III, 202). Kız çocukları karma eğitim veren mekteplere gidebildikleri gibi evlerde ya da kendileri için açılan mekteplerde bayan hocalardan eğitim alabiliyorlardı. Kadın hocalar, cami hocasının ya da mektep mualliminin eşi ya da kızı olabilmekteydi (Akyüz, 2004: 1-12; Araz, 2017: 121; Erünsal, 2021: 269-271). 1868'de sıbyan mekteplerine hoca yetiştirmek üzere İstanbul'da bir "dârülmuallimîn-i sıbyân" açılmış ve ertesi yıl hazırlanan Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nde sadece bu

okullardan mezun olanların sıbyan mekteplerine hoca olması esası getirilmiştir (Baltacı, 2004: 7). Maârif Nezâreti'nden vilâyetlere gönderilen 23 Temmuz 1872 tarihli genelgeyle sıbyan okulu öğretmenlerinin bir komisyon tarafından imtihan edilmeleri, imtihanda başarılı olanların görevlerine devam etmeleri, başarısız olanların yerine ise öğretmenlik başvurusunda bulunup imtihanı geçenlerin tayin edilmesi istenmiştir (Komisyon, 2014: 142-143).

Sıbyan mekteplerinde eğitime başlama yaşı ve eğitim süresi, kaynaklarda net olarak belirtilmemiştir. Konu ile ilgili değerlendirmelerde genel olarak buluğ çağı öncesi 4-14 yaşları arasındaki çocukların mektepte eğitim aldıkları ifade edilmektedir (Araz, 2017: 113-114; Erünsal, 2021: 268-269). Zorunlu olmayan sıbyan mektebine, ailesinin isteği üzerine çocuk "bed'-i besmele" veya "amin alayı" adı verilen merasimle başlatılırdı. Bu merasim ailenin sosyal mevkiine göre olurdu. Ziyafetler verilir, hocaya hediyeler takdim olunur, mektepteki çocuklara şeker ve simit dağıtılırdı. Mektebe başlayacak çocuğa yeni elbiseler giydirilir, altın ve elmaslar takılır, işlemeli cüz kesesi boynuna asılırdı. Mektebin çocukları yeni başlayacak çocuğun evine gelirler, ilahiler ve amin dualarıyla alıp onu mektebe götürürlerdi. Bu tür merasimlerle çocukların tahsile hevesleri artırılmaya ve ilme meyilleri oluşturulmaya çalışılmaktaydı (Ergin, 1977: I, 92-94; Pakalın, 1983: III, 202; Bozdemir, 1991: 18-22; Araz, 2017: 115-116; Abdülaziz Bey, 1995: 57-61; Birinci, 2017: 23-41).

Muallimhanelerde eğitim ve öğretim araç-gereçleri ve yöntemi modern okullardan farklı idi. Bu mekteplerde modern anlamda sınıf düzeni mevcut olmayıp farklı yaş ve bilgi seviyesinde bütün çocuklar aynı odada öğrenim görürdü (Somel, 2010, 39). Erkek-kız karışık mekteplerde kız ve erkek talebeler bir sırada yan yana oturmaları mümkün olmakla birlikte genellikle ayrı oturmaları esastı. Mektepte alfabe ve diğer çalışmalar sesli olarak hep bir ağızdan koro halinde ve bir ahenk içinde tekrar edilerek öğretilirdi. Ayrıca her çocuk, hocanın önüne gidip dersini okuyup yerine döner ve dersini tekrara başlardı (Bozdemir, 1991: 31-33). Mektepte dersler sabah erken başlar, teneffüs arası olmadan ikindiye kadar devam ederdi. Sadece öğle vakti yemek ve namaz

için ara verilirdi. Vakıf imareti olmayan mekteplerde talebeler yemek için evlerine gider, ihtiyaçlarını gördükten sonra mektebe dönerlerdi. Vakıfları olan sıbyan mekteplerinde çocuklar parasız okurlar, gündelik ve elbise ücreti alırlar ve ücretsiz yemek yerlerdi (Ergin, 1977: I, 87; Bozdemir, 1991: 29-30).

Sıbyan mekteplerinde terbiye, disiplin ve ahlaka önem verilirdi. Ana babalar çocuklarını muallime teslim ederken elini öptürürler ve "eti senin, kemiği benim" derlerdi. Hoca çocuğun kabahatine göre az veya çok değnek vurur, tek ayak üzere bekletir, tokat atar, kulak çeker, uygun bir yere kapatabilirdi. Osmanlı'nın son döneminde dayak cezası falaka denilen alet ile uygulanır, erkek çocukların ayak tabanlarına, kızların ellerine vurulurdu (Ahmet Rasim, 2017: 84-110). Ancak Osmanlı bilginleri, toplumun içselleştirdiği terbiye aracı olan dayağa, diğer yollar denedikten sonra başvurulması gerektiğini ıslarla dile getirmişlerdir (Araz, 2017: 134). Başarılı olan çocuklar ise hocanın "aferin" ve benzeri sözleri ile taltif edilir, hocaya yakın bir mindere oturtulur ve başarısı velisine bildirilirdi (Pakalın, 1983: III, 203; Bozdemir, 1991: 36, 38).

Sıbyan mekteplerinin ders programları Tanzimat dönemine kadar genel olarak Kur'an ve temel dinî bilgiler öğretimine dayanmakta olup çok az değişikliğe uğramıştır. Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'da yetim ve fakir çocuklar için kurduğu sıbyan mektebinin vakfiyesinde "ta'lîm-i kelâm-ı kadîm ve Kur'ân-ı azîm" okunmasını şart koşmuştur. II. Bayezid, İstanbul'daki külliyesindeki sıbyan mektebi vakfiyesinde muallim ve halifenin çocuklara Kur'an okumayı ve bazı ilmihal bilgilerini öğretmesini istemiştir (Ergin, 1977: I-II, 82-83; Baltacı, 2004: 6). Kanunî Sultan Süleyman da Süleymaniye Külliyesi'nde, çocukların din ile ilgili bilgiler edinmeleri ve Kur'an okuyup anlamaları için camisinin yakınında bir sıbyan mektebi açmıştır (Kazıcı, 2004: 87). Sonraki hükümdarlar zamanında sıbyan mektepleri programlarına yeni dersler ilâve edilmiştir. Örneğin, I. Mahmud'un 15 Şevval 1152 (15 Ocak 1740) tarihli vakfiyesinde muallimhaneye bir de hat hocasının tayin edildiği görülmektedir (Baltacı, 2004: 6). I. Abdülhamid'in 1195 (1781)'de tesis ettiği Bâbıâli civarındaki

Hamidiye Mektebi'nde Arapça ve Farsça da programa alınmıştır (Ergin, 1977: I-II, 82-83; Baltacı, 2004: 6).

II. Mahmud devrinden Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar olan süreçte sıbyan mekteplerinin yapılanması ve programlarında Batı eğitim sisteminin etkisi ile değişiklikler daha fazla olmuştur. İlk olarak II. Mahmud'un 1824'te yayımladığı sıbyanın eğitimi hakkındaki fermanda çocukların bir sanata verilmeden önce zorunlu olarak mektebe devam etmeleri, mektep hocalarının çocuklara öncelikle Kur'an talim ettirmeleri, ardından çocukların istidadına göre tecvid ve ilmihal okutmaları, daha sonra İslâm'ın şartlarını ve dinî kaideleri öğretmeleri istenmiştir. Ayrıca ferman zorunlu eğitimi sadece İstanbul için şart koşmuştur (Mahmud Cevad, 2001: 3-5). Ancak ülkenin içinde bulunduğu şartlar sebebiyle zorunlu eğitim tam anlamıyla uygulanamamıştır (Baltacı, 2004: 6; Kodaman, 1991: 58; Somel, 2010: 45). Yine II. Mahmud'un girişimiyle 1838'de Meclis-i Umûr-ı Nâfia'da hazırlanan lâyihada (rapor) genel eğitim sisteminin sıbyan mektepleri, rüşdiyeler ve yükseköğrenim mektepleri şeklinde kurumsallaşması önerilmiştir (Türer, 2011: 135-136). Ancak medrese ulemasının baskısı ile sıbyan okullarının denetimi Şeyhülislamlığa bırakılmış, bu okullarda eğitimin iyileştirilmesi için bazı tavsiyelerde bulunulmuştur. Bu tavsiyeler özetle sınıf düzeninin getirilmesi, hocaların denetlenmesi ve eğitimin çocuklar için zorunlu olması gibi önemli yenilikçi önerileri kapsamaktadır (Kodaman, 1991: 59-60).

Tanzimat devrinin başlarında Sultan Abdülmecid 1845 yılında yayımladığı bir fermanla sıbyan okullarının eğitim ve öğretim yönünden düzene konulması için bir Meclis-i Muvakkat kurulmasını istemiştir. Bu talep üzerine oluşturulan meclis, sıbyan mektepleri hakkında 1846'da bir layiha (rapor) hazırlayarak Meclis-i Maârif-i Umûmiye'ye sunmuştur. Meclis-i Maârif tarafından da uygun bulunan rapordaki kararlar şunlardır: 1) Islahata ilk önce mahalle mekteplerinden başlanılması, 2) Mevcut okul hocalarına okutacakları derslerle ilgili birer talimat verilmesi, 3) Yetersiz kimselere hocalık yaptırılmaması, 4) Sınıf ve imtihan usûlünün getirilmesi, 5) Her şeyin nizâm ve usûlüne göre yürütülmesi. Daha sonra bu kararların tam anlamıyla

uygulanabilmesi için 8 Nisan 1847'de bir talimatnâme hazırlanmıştır. Talimatnameye göre, öğretim süresinin dört yıl olarak sınırlandırılması, okullarda teftiş usûlü ve öğrencilerin devam mecburiyetinin sağlanması ve okullara taş levha ve divitin sokulması uygun görülmüştür (Kodaman, 1991: 61-62; Binbaşıoğlu, 2009: 128-131). Ayrıca sıbyan mekteplerinde elifba, Kur'an, ilmihal, tecvid, Türkçe lügat, özet ahlak risâleleri okutulması, sülüs ve nesih yazıları öğretilmesi istenilmiştir (Bozdemir, 1991: 26). Bu bilgilerden Türkçe ve yazı derslerinin ilk kez müfredata eklendiği anlaşılmaktadır.

1857'de Maârif Nezâreti'nin kurulmasıyla sıbyan okullarının ıslâhı yeniden ele alınmış, 10 Şubat 1864'te "Mekâtib-i Sıbyân-ı Müslime Komisyonu" kurulmuştur. Komisyon, 1868'de sıbyan okulları için on maddelik bir nizâmnâme tertip etmiştir. Nizâmnâme sıbyan okulu dersleri arasına imlâ, malûmat-ı nâfia, coğrafya ve aritmetik derslerinin konulmasını önermiş fakat bu nizâmnâme uygulanmamıştır (Kodaman, 1991: 62). 1869 yılında hazırlanan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi sıbyan okulları ile alakalı yeni düzenlemeler getirmiştir. Buna göre, her mahalle ve köyde en az bir sıbyan mektebi bulunacak; karma olan yerlerde Müslümanların okulu ile Gayrimüslimlerinki ayrı olacaktı (3. Madde). Sıbyan mekteplerinin bütün giderleri mahalle veya köyde bulunan cemaatlerin umumi heyetleri tarafından karşılanacaktı (4. Madde). Mekteplerin tahsil süresi dört yıl olup ders programlarında usul-ı cedide (yeni usul) göre elifba, Kur'ân-ı Kerîm, tecvid, ilmihal, ahlâka dair risaleler, ilm-i hâl, yazı talimi, hesap, Osmanlı tarihi, coğrafya, ma'lûmât-ı nâfi'ayı câmi (faydalı bilgileri içeren) risâle dersleri yer alacaktı (6. Madde). Bu okullara kızlar için 6-10, erkekler için 7-11 yaşları arasında devam zorunlu olacaktı (9. Madde) (Mahmud Cevad, 470-471). Maarif Nizamnamesi'nden sonra, devlet ilköğretim alanında yapılacak yenilikleri kolayca uygulamak için, sıbyan okulları dışında, modern ibtidaî mektepleri (ilkokul) açma ve sıbyan mekteplerini tedricen yeni usul üzere ders verir duruma getirme siyaseti izlemiştir. Bu siyasete uygun gerekli ders programları, talimatnameler ve kitaplar hazırlanmıştır (Kodaman, 1991: 64, 87).

II. Abdülhamid devrinde öncelikle 1876 Anayasası'na (Kanun-ı Esasi) tahsil-i ibtidaiyenin (ilköğretim) zorunlu olacağına dair bir madde konularak 1879'da Maarif Nezareti bünyesinde "Mekâtib-i Sıbyâniye Dairesi" kurulmuştur. Yine bu devirde ilköğretim okulları "usûl-ı atîka" ve "usûl-ı cedîde" olarak iki kısma ayrılmıştır. Usûl-ı atîka denilen eski geleneksel yöntemle eğitim veren sıbyan mektepleri (mekâtib-i sıbyâniye), Evkaf Nezareti'ne bağlı olmaya devam etmiştir (Karsandık, 2011: 154). Usûl-ı cedîde yani yeni usulle eğitim yapan iptidai mektepleri (mekâtib-i ibtidaiye), 1872 yılında İstanbul'da açılan İptidaî Numune Mektebi'nden sonra hızla çoğalmaya başlamıştır (Akyüz, 2007: 207; Kodaman, 1991: 67-68). 1882'den sonra Maarif Nezareti bu ikiliği ortadan kaldırmak için iptidaî okullarına ağırlık vermeye başlayarak sıbyan okullarının yeni usule dönüştürülmesini hızlandırmıştır. 1909'a kadar pek çok iptidai okul yeni usulde eğitim-öğretimi uygular hale getirilmiştir (Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye, 1321/1903, 544-545).

II. Meşrutiyet döneminde politik zorlamalar dolayısıyla devlet ilköğretime daha fazla önem vermeye başlamıştır. Malî yardımlar, öğretmen meselesi, okul yapımlarına ve öğretim araç ve gereçlerine desteklerini artırmaya çalışmıştır. 1913'te Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkati (İlköğretim Geçici Yasası) adıyla genel bir ilköğretim yasası çıkarılmıştır. İlköğretimi denetlemek üzere müfettişler tayin edilmesi ve ilköğretimin zorunlu ve parasız olması prensipleri kabul edilmiştir. (Demirtaş, 2007: 189).

Sıbyan mektepleri Cumhuriyet dönemine kadar varlığını sürdürmüştür. Bu dönemin başında, ülkedeki eğitim-öğretim birliği sağlamak amacıyla 3 Mart 1924 tarihinde 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarılmıştır (https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.430.pdf4.04.2023). Bu kanunla, ülkedeki tüm eğitim ve öğretim kurumları Maarif Vekâleti'ne bağlanarak öğretimin tek elden yürütülmesi sağlanmıştır.

2.Tokat Sıbyan Mektepleri

Osmanlı döneminde Tokat şehir merkezinde faaliyet gösteren toplam 38 adet sıbyan mektebi tespit edilmiştir. Bu mekteplerin isimleri, kuruluş tarihleri ve kurucuları topluca aşağıda Tablo 1'de

listelenmiştir. Tabloda görüleceği üzere, mevcut kaynaklarda sıbyan mekteplerinin büyük bir çoğunluğunun kuruluş tarihleri ve kurucuları tespit edilememiştir. Bu nedenle burada mektepler hakkında alfabetik sıraya göre bilgi verilmiştir.

Tablo 1. Tokat Sıbyan Mektepleri

Mektep Adı	**Kuruluş Tarihi/Yılı**	**Kurucu**
1. Alacamescid Camii Mektebi	Belirsiz	Belirsiz
2. Ali Paşa Mektebi	1574	Temerrüd Ali Paşa
3. Beğbağı Mahallesi Mektebi	XVII. yüzyıl (tahmini)	Belirsiz
4. Cilfek Mahallesi Mektebi	XVI. yüzyıl (tahmini)	Belirsiz
5. Çay-ı Müslim Mahallesi Mektebi	XVII. yüzyıl (tahmini)	Belirsiz
6. Defterdar Ebubekir Efendi Mektebi	XVII. yüzyıl (tahmini)	Defterdar Ebubekir Efendi
7. Güdük Minare Camii Mektebi	XV. yüzyıl (tahmini)	Belirsiz
8. Gülbahar Hatun Mektebi	XVI. yüzyıl (tahmini)	II. Bayezid
9. Güzelaşçı Mahallesi Mektebi	1641-1643 arası	Silahdar Osman Bey
10. Hacı Cafer Mektebi	XVIII. yüzyıl (tahmini)	Hacı Cafer Efendi
11. Hacı Mehmed Mescidi Mektebi	XVIII. yüzyıl (tahmini)	Hacı Mehmed Efendi
12. Hacı Ömer Ağa Camii Mektebi	XVIII. yüzyıl (tahmini)	Hacı Ömer Ağa
13. Hacı Ramazan Mektebi	XVIII. yüzyıl (tahmini)	Hacı Ramazan Efendi
14. Hacı Yahya Camii Mektebi	XVIII. yüzyıl (tahmini)	Hacı Yahya Efendi
15. Havva Hatun Mescidi Mektebi	XVII. yüzyıl (tahmini)	Havva Hatun
16. Hoca Ahmed	XVI. yüzyıl	Belirsiz

Mahallesi Mektebi	(tahmini)	
17. Hoca Behzad Şirvanî Mektebi	H. 942/M.1535-1536	Hoca Behzat Şirvanî
18. Horuş Camii Mektebi	XVIII. yüzyıl (tahmini)	Belirsiz
19. İbrahim Efendi Mektebi	XVIII. yüzyıl (tahmini)	Müftü İbrahim Efendi
20. Kâbe Mescidi Mektebi	XV. yüzyıl (tahmini)	Belirsiz
21. Kaya Camii Mektebi	XVIII. yüzyıl (tahmini)	Sarı İbrahim Ağa (tahminen)
22. Mehmed Paşa Mahallesi Mektebi	XVIII. yüzyıl (tahmini)	Belirsiz
23. Memi Çelebi Mektebi	XVIII. yüzyıl (tahmini)	Memi Çelebi
24. Muid Hayreddin Mektebi	XV. yüzyıl (tahmini)	Muid Hayreddin
25. Pir Hoca Camii Mektebi	1225/1810	Ahmed Ağa b. Hacı Mehmed Ağa
26. Seyyid Hacı Hüseyin Mektebi	1144/1731	Seyyid Hacı Hüseyin
27. Seyyid Mehmed Efendi Mektebi	XVIII. yüzyıl (tahmini)	Seyyid Mehmed Efendi
28. Silahdar Osman Bey Mektebi	1631-1643 arası	Silahdar Osman Bey
29. Sufi Rıdvan Efendi Mescidi Mektebi	XVII. yüzyıl (tahmini)	Sufi Rıdvan Efendi
30. Sultan Murad Camii/Cami-i Kebir/Ulu Cami Mahallesi Mektebi	Osmanlı öncesi (XII-XV. yüzyıllar)	Belirsiz
31. Şeyh Mahmud Efendi Mektebi	XVII. yüzyıl (tahmini)	Şeyh Mahmud Efendi
32. Tahta Camii Mektebi	XVIII. yüzyıl (tahmini)	Belirsiz
33. Toprakçı Camii Mektebi	1195/1781	Belirsiz

34. Vezir Mahmud Paşa Mektebi	XVII. yüzyıl (tahmini)	Vezir Mahmud Paşa
35. Yar Ahmed Çelebi Mektebi	XVI. yüzyıl (tahmini)	Yar Ahmed Çelebi
36. Yaşmeydan Mahallesi Mektebi	XVIII. yüzyıl (tahmini)	Belirsiz
37. Zati Hızır Halil Mektebi	XVII. yüzyıl (tahmini)	Belirsiz
38. Zileli Hacı Mahallesi Mektebi	XVII. yüzyıl (tahmini)	Belirsiz

2.1.Alacamescid Camii Mektebi

Alacamescid Camii, Rüstem Çelebi Mahallesi'nde Selçuklu Sultanı Alaaddin b. Feramurz zamanında Abdülaziz b. İbrahim tarafından 700/1300-1301 yılında inşa edilmesine (Şimşirgil, 1990: 107) rağmen XIX. asrın ikinci yarısına kadar kaynaklarda cami içinde ya da dışında herhangi bir mektep kaydına rastlanmamıştır. 17 Rebiülevvel 1285 (7 Ağustos 1868) tarihli arz ve 15 Ramazan 1286 (19 Aralık 1869) tarihli tevcih kaydında, Alacamescid Camii'nde kendi vakfından almak üzere aylık 6 kuruş ile kayyum ve sıbyan muallimliği vazifeleri ile hasbi olarak tevliyet görevini üstlenen Mustafa b. Hasan Halife'nin vefatı üzerine görevleri oğulları Hasan ve Burhaneddin için arz edilmiştir. Tevcih sürecinde Hasan'ın vefat etmesi ve Burhaneddin'in başka yerde bulunması sebebiyle aynı görevlere Hasan'ın oğulları Mustafa ve Mehmed İzzet teklif ve tayin olunmuştur (Tokat Şer'iyye Sicili [TŞS] 73, s. 301/2; TŞS 75, s. 46/1). Bu kayıt dışında Alacamescid Camii Muallimhanesi'nin durumu hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Cami, günümüzde Camiikebir Mahallesi'nde[1] yer almakla birlikte muallimhane binasından hiçbir kalıntı bulunmamaktadır.

2.2.Ali Paşa Mektebi

Ali Paşa Camii ve Mektebi'nin banisi II. Selim zamanında (1566-1574) Erzurum valisi olan Temerrüd Ali Paşa'dır (Afyoncu, 2001: 1007-1008). Ali Paşa Camii ve Mektebi Vakfı'nın 1574'te toplam

[1]https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/tokat/kulturenvanteri/alaca-mescit-camii. (08.04.2023).

67 kişiden oluşan bir görevli kadrosu bulunmaktadır. Bu görevliler arasında Ali Paşa Mektebi'nde görevli muallim 3 akçe, halife ise 1,5 akçe gündelik almaktadır (Açıkel, 2019: 32-33).

Arşiv kayıtlarından Ali Paşa Mektebi'nin XIX. asrın sonlarına kadar faal olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, Receb 1230 (Haziran 1815) tarihli atama kaydına göre, mektepte 1,5 akçe ile yarım (nısf) hisse sıbyan muallimi ve 0,75 akçe ile yarım hisse halife olarak görev yapan Seyyid Osman b. İbrahim Efendi'nin erkek evlat bırakmadan vefat etmesi üzerine yerine kardeşi Seyyid Ahmed tayin edilmiştir (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi [VGMA] Hurufat Defteri [HD]. No. 568, s. 10). 17 Zilhicce 1319 (27 Mart 1902) tarihli vekâletname kaydında, vakıf görevlilerinin vakıfla olan işleri için Ali Paşa Mektebi sıbyan muallimi Mustafa Fehmi b. el-Hac Mehmed Emin ve Ali Paşa Camii müezzini Abdullah Tevfik b. Mustafa'yı vekil tayin ettikleri görülmektedir (TŞS 100, s. 47/54).

Ali Paşa Camii ve Mektebi Vakfı'nın 1875 ve 1895 yılları muhasebe defterlerinde mekteple ile alakalı bazı bilgiler mevcuttur. 1875 yılı Muhasebe Defteri'nde mektebin tahtaları ve sair mahallerine 555 kuruş masraf edildiği ve Mehmed Emin Efendi'ye sıbyan muallimliği ve mektep halifeliği vazifesi karşılığında yıllık 2406 kuruş 26,5 para ödendiği yazılıdır (Açıkel, 2019: 36). 1895 yılı Muhasebe Defteri'nde ise Hacı Emin Efendi'ye sıbyan muallimliği ve mektep halifeliği vazifesi olarak yıllık 279 kuruş 20 para verildiği kayıtlıdır (Açıkel, 2019: 37).

Cumhuriyet dönemi kaynaklarında Ali Paşa Muallimhanesi'nin durumu hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ali Paşa Camii, günümüzde Ali Paşa Mahallesi'nde[2] yer almakla birlikte muallimhane binasından hiçbir iz kalmamıştır.

2.3.Beğbağı Mahallesi Mektebi

Mekteple alakalı tespit ettiğimiz en eski kayıt, Zilhicce 1138 (Temmuz 1726) tarihli atama beratıdır. Bu atama beratında, mektebin Beğbağı Mescidi yakınında olduğu yazılıdır (VGMA. HD. No. 1083, s. 251). Mektep ve mescidin bulunduğu Beğbağı Mahallesi ise ilk olarak 1642 yılı Mufassal Avarız Defteri'nde

[2]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-alipasa-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

geçmektedir (Açıkel, 1999: 276). Bu bilgilerden hareketle, mektebin 1642-1726 yılları arasında bir tarihte inşa edildiği söylenebilir.

Hurufat defterlerinde yer alan atama beratlarından Beğbağı Mektebi'nin XIX. yüzyılın ortalarına kadar eğitim hizmetini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Örneğin, Rebiülahir 1207 (Kasım 1792) tarihli atama beratında, mescit ve mektepte günlük yarım akçe ile yarım hisse imamet ve muallimlik cihetlerini ifa eden Yusuf Efendi ile Ali Efendi'den Ali Efendi'nin vefatıyla hissesinin oğlu Ali'ye verildiği görülmektedir (VGMA. HD. No. 537, s. 187). 25 Zilhicce 1242 (20 Temmuz 1827) tarihli diğer atama beratına göre, mescit ve mektepte günlük 1 akçe ile Şevval 1230 (Eylül 1815) tarihinden beri imamet ve muallimlik vazifelerini ifa eden Halil b. Osman'ın vefatıyla yerine müştereken oğulları Mustafa, Hafız Ahmed ve Osman atanmıştır (TŞS 20, s. 114/1; VGMA. HD. No. 542, s. 146).

XIX. asrın ikinci yarısı ve Cumhuriyet dönemine ait kaynaklarda Beğbağı Mektebi hakkında herhangi bir belgeye ulaşılamamıştır. Günümüzde mektepten geriye hiçbir eser kalmamakla birlikte Büyükbeybağı Camii[3] ile Büyükbeybağı Mahallesi[4] ve Küçükbeybağı Mahallesi[5] isimleri halen varlığını devam ettirmektedir.

2.4.Cilfek Mahallesi Mektebi

Cilfek Mahallesi Mescidi Vakfı'nın 1574 yılı Evkaf Defteri'nde akar kayıtları (Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü [TK] Kuyud-ı Kadime Arşivi [KKA]. Evkaf Defteri 583, s. 24a) bulunmakla birlikte burada mekteple alakalı herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Mektebe dair tespit ettiğimiz en eski atama beratı Ramazan 1168 (Haziran 1755) tarihlidir. Bu atama beratıyla, Cilfek Mahallesi Mescidi ve Mektebi'nde Cemaziyelevvel 1166 (Mart 1753) tarihinden beri imam ve sıbyan muallimliği yapan

[3]http://www.listelese.com/tokat-merkez-buyukbeybagi-camii-bilgileri. (08.04.2023).
[4]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-buyukbeybagi-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).
[5]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-kucukbeybagi-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

Hasan Halife'nin görev süresinin bitmesi üzerine aynı vazifeye tekrar tayin edilmiştir (VGMA. HD. No. 1092, s. 43).

Atama kayıtlarından Cilfek Mahallesi Mektebi'nin XIX. yüzyılın sonlarına kadar eğitim faaliyetini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Örneğin, Receb 1244 (Ocak 1829) tarihli bir başka atama beratına göre, mahallenin mescit ve mektebinde vakfiyede tayin edilen ücretle imam ve sıbyan muallimliği yapan Hafız Mustafa b. Mehmed'in erkek evlat bırakmadan ölümü ile yerine ulemadan Seyyid Hafız Halil b. Ömer tayin edilmiştir (VGMA. HD. No. 542, s. 154). 29 Zilhicce 1288 (10 Mart 1872) tarihli bir diğer berat kaydına göre, mahallenin mescit ve mektebinde kendi vakfından almak üzere imam ve sıbyan muallimliği yapan Zilelioğlu Osman b. Osman'ın erkek evlat bırakmadan vefatıyla yerine Mahmud Efendi b. Ömer atanmıştır (TŞS 75, s. 244/26).

Cumhuriyet dönemine ait kaynaklarda Cilfek Mahallesi Mektebi hakkında herhangi bir belgeye rastlanmamıştır. Günümüzde mektepten geriye hiçbir bakiye kalmazken Cilfek Mahallesi 1973 yılına kadar Kaya Çiftlek Mahallesi anıyla anılmış (Tokat İl Yıllığı, 1973: 62), daha sonra Camiikebir Mahallesi'ne ilhak edilmiştir. Kaya Çiftlek adı ise aynı mahallede bir sokak adı olarak halen varlığını devam ettirmektedir[6].

2.5.Çay-ı Müslim Mahallesi Mektebi

Çay Mahallesi'nde Müslüman nüfusa ilk olarak 1642 yılı Mufassal Avarız Defteri'nde rastlanmaktadır (Açıkel, 1999: 281). Mektebe dair tespit ettiğimiz en eski atama beratı ise 20 Muharrem 1117 (25 Nisan 1705) tarihlidir. Bu atama kaydında, mahalle halkının yeniden inşa ettiği mescidin imameti ve bitişiğindeki mektebin sıbyan muallimliğine günlük 1 akçe ile Ali Halife'nin tayin edildiği belirtilmektedir (Devlet İşleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi [BOA]. İbnülemin Tasnifi [İE] Evkaf [EV]. 48/5315). Bu bilgiden, mektebin 1705 yılında ya da bir yıl öncesinde mahalle ahalisi tarafından inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Atama kayıtlarından Çay-ı Müslim Mahallesi Mektebi'nin 1910 yılına kadar eğitim faaliyetini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Örneğin, 1 Cemaziyelahir 1173 (20 Ocak 1760) tarihli berat

[6]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-camiikebir-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

kaydına göre, kendi vakfından almak üzere günlük 1 akçe ile imam, mütevelli ve sıbyan muallimi olan Ali Halife, görevlerini büyük oğlu Hafız Mustafa Halife'ye devretmiştir (VGMA. HD. No. 1094, s. 18). 13 Muharrem 1324/9 Mart 1906 tarihli bir başka berat kaydına göre, Çay-ı Müslim Mahallesi Camii ve Muallimhanesi Vakfı'ndan almak üzere günlük 1 akçe ile sıbyan muallimi olan Abdullah Halife'nin vefatıyla görevi büyük oğlu Ömer'e verilmiştir TŞS 104, s. 146/48).

Cumhuriyet dönemine ait kaynaklarda Çay-ı Müslim Mahallesi Mektebi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Günümüzde mektepten geriye hiçbir eser kalmazken Çay Mahallesi ismi halen varlığını devam ettirmektedir[7].

2.6.Defterdar Ebubekir Efendi Mektebi

Cemaleddin Mahallesi'nde bulunan mektebin banisi olarak Cemaziyelahir 1144 (Aralık 1731) tarihli tevcih beratında (VGMA. HD. No. 1094, s. 16) Defterdar Ebubekir Efendi'nin adı geçmektedir. Defterdar Ebubekir Efendi'nin XVII. yüzyılın ilk yarısında Tokat'ta konak sahibi olduğu dikkate alındığında (Kopraman, 1987: 47), mektebin bu dönemde inşa edildiği ileri sürülebilir.

Mevcut arşiv kayıtlarına göre, Ebubekir Efendi Mektebi, XIX. asrın başına kadar eğitim-öğretim faaliyetini sürdürmüştür. Örneğin, Zilkade 1198 (Eylül 1784) tarihli atama beratında, Ebubekir Efendi Vakfı'ndan almak üzere mektepte günlük 2 akçe ile sıbyan muallimi olan Seyyid Hasan Efendi'nin feragatiyle yerine Seyyid Hafız Ebubekir b. Salih Efendi getirilmiştir (VGMA. HD. No. 1119, s. 15). 11 Ramazan 1214 (6 Şubat 1800) tarihli bir başka tevcih beratında, mektepte 2 akçe ile sıbyan muallim olan Seyyid Hafız Ebubekir b. Salih Efendi'nin vefatı üzerine görevinin oğulları Seyyid Osman, Seyyid Salih ve Seyyid Esad'a devredildiği görülmektedir (VGMA. HD. No. 565, s. 14).

XIX. yüzyıl ve Cumhuriyet dönemi kaynaklarda Ebubekir Efendi Mektebi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

[7]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-cay-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

Günümüzde mektepten geriye hiçbir eser kalmazken Cemaleddin Mahallesi ismi halen varlığını devam ettirmektedir[8].

2.7.Güdük Minare Camii Mektebi

Silahdar Haydar oğlu Osman Bey, Evail-i Cemaziyelahir 1053 (17-26 Ağustos 1643) tarihli ek vakfiyesinde, vakfettiği nukud ve binaların gelirinden Güdük Minare Camii Mektebi'nde sıbyana Kur'ân-ı Kerîm öğreten Molla Musa b. Ali'ye ve ondan sonra sıbyan muallimi olarak görev yapacak olanlara günlük bir akçe verilmesini şart koşmuştur (Açıkel ve Sağırlı, 2005: 237). Günümüzde Rüstem Çelebi Mahallesi'nde bulunan Güdük Minare Camii'nin kitabesi olmayıp yapı özelliklerinden dolayı XV. yüzyıla tarihlenmektedir (Şimşirgil, 1990: 101). Bu bilgilerden Güdük Minare Camii Mektebi'nin 1643 yılından önce inşa edildiği ileri sürülebilir.

Sonraki devir kaynaklarında Güdük Minare Camii Muallimhanesi'nin durumu hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Rüstem Çelebi Camii, günümüzde Camiikebir Mahallesi'nde[9] mevcut olmakla birlikte muallimhane binasından hiçbir iz kalmamıştır.

2.8.Gülbahar Hatun Mektebi

Sultan II. Bayezid'in annesi Gülbahar Hatun'un 21.11.898 (03.09.1493) tarihli vakfiyesinde (VGMA. Defter No. 740, s. 405-415; Açıkel ve Sağırlı, 2005: 189-193) sıbyan mektebinden bahsedilmemektedir. Mekteple alakalı tespit edebildiğimiz ilk kayıt, Kürd Ahmed Ağa ibn Sefer'in 25 Zilkade 1090 (27 Ocak 1680) tarihli vakfiyesidir. Vakfiyeye göre, vâkıf, Gülbahar Hatun Camii'nde günlük 15 akçe ile "ilm-i tecvîdde mâhir bir kimesne şeyhü'l-kurrâ olub haftada dört gün talebeye tecvîd ile Kur'ân-ı Azîmü'ş-şân" öğretmesini ve günlük 2 akçe ile bir halifenin görevlendirilmesini şart koşmuştur (VGMA. Defter No. 483, s. 103-105/578; Tokat Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi [T. VBMA] Vakfiye Defteri No. 1, s. 5- 7. Açıkel ve Sağırlı, 2005: 255-256). Bu bilgi bize Gülbahar Hatun Camii içinde veya bitişiğinde 1680

[8]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-cemalettin-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

[9]https://gs.yandex.com.tr/harita/org/rustemcelebi_cami/136318710847/?ll=36.544231%2C40.316594&z=16. (08.04.2023).

yılından itibaren bir sıbyan mektebinin var olduğunu göstermektedir. Zilkade 1116 (Şubat 1705) tarihli bir berat kaydında ise "*Gülbahar Hatun Camii kurbunda müceddeden ta'mir edilen mu'allimhâne*" şeklinde bir açıklama bulunmaktadır (VGMA. HD. No. 1121, s. 37). Bu açıklamadan Gülbahar Hatun Camii yanında yer alan mektebin daha önce mevcut olduğu ve tamire muhtaç hale gelmesi sebebiyle tamir edildiği anlaşılmaktadır.

Arşiv kayıtlarında XIX. yüzyılın ortalarına kadar Gülbahar Hatun Mektebi'nde eğitim-öğretim faaliyetlerinin devam ettiği görülmektedir. Örneğin, 1 Cemaziyelevvel 1173 (21 Aralık 1759) tarihli atama beratına göre, Gülbahar Hatun Mektebi'nde hasbi olarak muallimlik yapan Osman Halife'ye Tokat'ta Hasan isimli hayırseverin bu mektep için kurduğu vakıftan günlük 1 akçe ile sıbyan muallimliği verilmiştir (VGMA. HD. No. 1092, s. 37). Evahir-i Rebiülahir 1213 (2-11 Ekim 1798) tarihinde, Kürd Ahmed Ağa'nın Gülbahar Hatun Mektebi'nde ihdas ettiği sıbyan muallimliği ve sair görevleri tasarruf edenlerin ücretlerinin mütevelli tarafından ödenmemesi üzerine meselenin mahallinde halledilmesi için emr-i âlî yazılmıştır (TŞS 4, s. 63/1). Son olarak, Ramazan 1243 (Mart 1828) tarihli bir diğer atama beratında, mektepte Rebiülevvel 1188 (Mayıs 1774) tarihinden beri sıbyan muallimliği yapan Osman'ın erkek evlat bırakmadan vefatıyla yerine Seyyid Hafız Mehmed Şükrü b. İbrahim'in atandığı görülmektedir (VGMA. HD. No. 542, s. 153).

XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait kaynaklarda Gülbahar Hatun Mektebi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Hasan Erdem Arşivi'nde bulunan 1931 ve 1933 yıllarına ait belgelerden Gülbahar Hatun Camii avlusunda bulunan taş mektebin kullanılamayacak halde olduğundan yıkılarak enkazı ve taşlarının ihale ile satıldığı anlaşılmaktadır[10]. Günümüzde mektepten geriye hiçbir eser kalmazken Gülbahar Hatun Camii ve Mahallesi ismi halen mevcuttur[11].

2.9.Güzelaşçı Mahallesi Mektebi

[10]Hasan Erdem Arşivi, 97263/770 nolu 7.09.1931; 2045/153 nolu 23.09. 1931; 2061/86 nolu 28.09.1931; ve 21.03.1933 tarihli belgeler.

[11]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-gulbaharhatun-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

Mektebin banisi Dergah-i Ali silahdarları zümresinden Haydar oğlu Osman'dır. 1 Muharrem 1041 (20 Temmuz 1631) tarihli vakfiyesine göre, Osman Bey, Tokat'ta Güzelaşçı Mahallesi'nde ikamet etmektedir (VGMA. Defter No. 484, s. 419-421/39; Açıkel-Sağırlı, 2005: 233-240). Osman Bey, Evail-i Cemaziyelahir 1053 (17-26 Ağustos 1643) tarihinde vakfına bazı şartlar ilave ettirmiştir. Bu şartlardan ilkinde, vakfettiği nukud ve binaların gelirinden Güzel Aşcı Mahallesi'nde bina ettiği mektepte sıbyan muallimi olarak görev yapan kimseye günlük bir akçe verilmesini istemiştir (Açıkel ve Sağırlı, 2005: 237). Bu bilgiden, mektebinin 1631-1643 yılları arasında inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Osmanlı Arşivi'nde kayıtlı 22 Rebiülahir 1207 (7 Aralık 1792) tarihli tevcih kaydından mektebin XVIII. asrın sonlarına kadar faal olduğu anlaşılmaktadır. Bu kayda göre, Osman Bey b. Haydar'ın Muallimhane Vakfı'nın çeyrek hisse tevliyeti üzerinde olan vâkıf evladından Mustafa'nın vefatı üzerine hisse ciheti Seyyid Mehmed'e tevcih edilmiştir (BOA. Cevdet Maarif 93/4643). Sonraki devirlerde muallimhanenin durumu hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Günümüzde Cemalettin Mahallesi sınırları içinde kalan Güzelaşçı Mahallesi'nin hatırası "Güzelahçı Sokağı" olarak yaşatılmaktadır.[12]

2.10.Hacı Cafer Mektebi

Hurufat defterlerinde kayıtlı atama beratlarına göre (örnek olarak bk. VGMA. HD. No. 1092, s. 18), mektep Keçeciler Mahallesi'nde Hacı Cafer Efendi tarafından inşa emiştir. Bani Hacı Cafer Efendi hakkında da herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Yine atama beratlarından mektebin XIX. asrın ilk çeyreğine kadar faaliyette olduğu görülmektedir. Örneğin, Cemaziyelahir 1185 (Eylül 1771) tarihli tevcih beratına göre, Hacı Cafer Mektebi'nde günlük 1 akçe ile sıbyan muallimi olan Mustafa Efendi'nin erkek evlat bırakmadan vefatı üzerine, yerine Seyyid Hüseyin tayin edilmiştir (VGMA. HD. No. 1093, s. 7). 23 Ramazan 1219 (26 Aralık 1804) tarihli bir diğer tevcih beratına göre, adı geçen mektepte günlük 1 akçe ile sıbyan muallimi olarak görev yapan Seyyid Hüseyin Efendi'nin vefatıyla vazifesi oğlu Seyyid Hüseyin'e

[12]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-il-haritasi.html. (08.04.2023).

verilmiştir (VGMA. HD. No. 539, s. 205). Bu kayıt dışında Hacı Cafer Mektebi hakkında herhangi bir belge bulunamamıştır. Günümüzde mektepten geriye hiçbir iz kalmamıştır. Keçeciler Mahallesi ismi ise 1973 yılına kadar mevcutken (Tokat İl Yıllığı, 1973: 62) daha sonra yapılan mahalle taksimatında ismi kaldırılmıştır.

2.11.Hacı Mehmed Mescidi Mektebi

Ramazan 1169 (Mayıs 1756) tarihli atama beratına göre (VGMA. HD. No. 1092, s. 13), mektep Debbağhane-i Atik Mahallesi'nde Hacı Mehmed Mescidi'ne bitişik olarak inşa edilmiştir. Yine aynı atama beratına göre, Cemaziyelahir 1162 (Mayıs 1749) tarihinden beri mektepte sıbyan muallimi olarak görev yapan Mehmed Halife'nin süresi bittiğinden aynı vazifeye tekrar atanmıştır. Sonraki devir kaynaklarında mektep hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Günümüzde mektepten geriye hiçbir iz kalmazken Debbağhane-i Atik Mahallesi ismi 1973 yılına kadar "Eski Dabakhane" adıyla muhafaza edilmiş (Tokat İl Yıllığı, 1973: 62) daha sonra yapılan mahalle taksimatında Mehmetpaşa Mahallesi sınırları içinde kalmıştır.[13]

2.12.Hacı Ömer Ağa Camii Mektebi

XVIII. yüzyıl Hurufat defterlerindeki atama kayıtlarına göre, Hacı Ömer Ağa Camii ve Mektebi Çay Mahallesi'nde Devegörmez mevkiinde bulunmaktadır. Atama beratlarında camide imamet ve mektepte muallimlik vazifeleri günlük 1'er akçe ile aynı kişiler üzerine tayin edilmiştir. Örneğin, Muharrem 1189 (Mart 1775) tarihli yenileme beratına göre, Şevval 1168 (Temmuz 1755) tarihinden beri Hacı Ömer Camii ve Mektebi'nde sıbyan muallimi olan Osman Halife'nin süresi bitiğinden aynı vazifeye tekrar atanmıştır (VGMA. HD. No. 1158, s. 130). Recep 1201 (Nisan 1787) tarihli bir diğer berat kaydına göre, Şevval 1168 (Temmuz 1755) tarihinden beri Hacı Ömer Camii ve Mektebi'nde imam ve sıbyan muallimi olarak görev yapan Osman Halife'nin vefatı üzerine, vazifesi oğulları Salih ve Abdurrahman'a verilmiştir (VGMA. HD. No. 1095, s. 7). 1760 sonrası kaynaklarında bu mekteple alakalı herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Günümüzde mektepten

[13]https://www.haritamap.com/yer/muslahattin-sokak-merkez. (08.04.2023).

geriye hiçbir iz kalmazken Çay ve Devegörmez isimli mahalleler halen mevcuttur.[14]

2.13. Hacı Ramazan Mektebi

1119 numaralı Hurufat Defteri'nde kayıtlı Ramazan 1137 (Mayıs 1725) tarihli atama beratına göre (VGMA. HD. No. 1092, s. 13), mektep Hacı Ramazan tarafından inşa edilmiştir. Yine aynı atama beratına göre, mektepte yarım akçe gündelikle sıbyan muallimi olarak görev yapan Hüseyin Efendi'nin vefatıyla yerine Mehmed Efendi tayin edilmiştir. Sonraki devirlerde bu mektep hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

2.14. Hacı Yahya Camii Mektebi

Arşiv kayıtlarında mektebin Akdeğirmen veya Aksudeğirmeni Mahallesi'nde bulunduğu görülmektedir. Tespit edilen en erken atama kaydı, Muharrem 1136 (Ekim 1723) tarihlidir. Buna göre, kendi vakfından almak üzere, Hacı Yahya Mektebi'nde günlük 1 akçe ile sıbyan muallimi olan Mehmed Halife, görev beratını zayi ettiğinden kendisine yeniden berat verilmiştir (VGMA. HD. No. 1119, s. 11).

Mevcut arşiv kayıtlarına göre, Hacı Yahya Mektebi, XIX. asrın sonuna kadar eğitim faaliyetini sürdürmüştür. 3 Cemaziyelevvel 1241/ (14 Aralık 1825) tarihli atama kaydına göre, mektep dar olduğundan Hacı Yahya Camii yanına yeniden inşa edilmiş, Seyyid Hafız Mehmed b. Ömer 1 akçelik gündelikle mektepte sıbyan muallimliği görevine tayin edilmiştir (VGMA. HD. No. 542, s. 144). Tokat Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan 6 numaralı Muhasebe Defteri'nde Aksudeğirmeni Mahallesi'nde Hacı Yahya Camii ve Mektebi Vakfı'nın 1289-1309/1872-1891 yılları arası 21 yıllık muhasebesine göre, vakfın toplam 1008 kuruşluk gelirinden 945 kuruşu caminin hatibi Ebubekir Efendi'ye, kalan 63 kuruşu ise mektebin sıbyan muallimi Hafız Ahmed Efendi'ye aittir (T. VBMA. Muhasebe Defteri No. 6, s. 122). Günümüzde Akdeğirmen Mahallesi ve Akdeğirmen Camii var olmakla birlikte Hacı Yahya Mektebi mevcut değildir.[15]

[14]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-mahalleleri.html. (08.04.2023).
[15]https://camiler.diyanet.gov.tr. (08.04.2023).

2.15. Havva Hatun Mescidi Mektebi

Cemaziyelahir 1139 (Ocak 1727) tarihli atama beratına göre (VGMA. HD. No. 1143, s. 318), mektep Havva Hatun Mescidi'nin bitişiğinde yer almaktadır. Yine aynı atama beratına göre, mektepte belirli bir gündelikle sıbyan muallimi olarak görev yapan Abdullah Efendi'nin vefatıyla yerine Abdullah Halife tayin edilmiş ancak Seyyid Nureddin onun görevine müdahale etmiştir. Abdullah Halife'nin merkeze yaptığı müracaat üzerine Seyyid Nureddin'in müdahalesinin haksız olduğu anlaşıldığından vazife yeniden kendisine iade edilmiştir. Receb 1150 (Ekim 1737) tarihli bir diğer belgede (BOA. C. Evkaf 21/1002), Havva Hatun Mescidi'nin Cedid Mahallesi'nde olduğu görülmektedir. Sonraki devir kaynaklarında bu mektep hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

2.16.Hoca Ahmed Mahallesi Mektebi

Hoca Ahmed Mahallesi'ne ilk olarak 1600 yılı Avarızhane Defteri'nde rastlanmaktadır (Açıkel, 1999: 277). Mektebe dair tespit ettiğimiz en eski atama beratı ise Zilkade 1114 (Nisan 1703) tarihlidir. Bu berat kaydına göre, Hoca Ahmed Mahallesi Mescidi ve Muallimhanesi Vakfı'ndan almak üzere günlük 1 akçe ile mütevelli ve sıbyan muallimi olan Mustafa Efendi'nin vefatıyla yerine Yakub Efendi getirilmiştir (VGMA. HD. No. 1121, s. 38). Bu bilgilerden, mektebin 1600-1703 yılları arasındaki bir tarihte inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Atama kayıtlarından XVIII. yüzyılın ilk yarısında Hoca Ahmed Mahallesi Mektebi'nde eğitim-öğretim faaliyetlerinin devam ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin, Zilkade 1132 (Ekim 1720) tarihli tevcih berat kaydına göre, kendi vakfından almak üzere günlük 1 akçe ile mütevelli ve sıbyan muallimi olan Şeyh Ali Efendi'nin vefatıyla yerine oğlu Seyyid Abdullah Efendi tayin edilmiştir (VGMA. HD. No. 1083, s. 237). Receb 1143 (Ocak 1731) tarihli bir diğer atama beratına göre, kendi vakıftan almak üzere, günlük 1 akçe ile mütevelli ve sıbyan muallimi olan Seyyid Şeyh Halil Halife'nin görev süresi tekrar uzatılmıştır (VGMA. HD. No. 1094, s. 8). Sonraki devir kaynaklarında bu mektebe dair herhangi bir belgeye

ulaşılamamıştır. Günümüzde mektepten geriye hiçbir eser kalmazken Hoca Ahmed Mahallesi ismi halen mevcuttur.[16]

2.17.Hoca Behzad Şirvanî Mektebi

Behzad Camii, ana giriş kapısı üzerindeki kitabeye göre, Şirvanlı Fakih oğlu Hoca Behzad tarafından Kanunî Sultan Süleyman zamanında 942/1535-1536 yılında yaptırılmıştır (Uzunçarşılı, 1927: 35; Mercan-Ulu, 2003: 73). Muhtemelen caminin bitişiğinde yer alan mektep de aynı yılda veya daha sonra inşa edilmiştir. 1574 yılına ait Rum Eyaleti Evkaf Defteri'nde Hoca Behzad'ın Camii ve Muallimhanesi için tesis ettiği vakfın muhasebe kayıtları mevcuttur (TK. KKA. Evkaf Defteri 583, s. 38a). Bu kayıtlara göre, muallimhanede görevli muallim günlük 1 akçe ücret almaktadır.

Mevcut kayıtlara göre, Hoca Behzad Muallimhanesi'nde 1840 yılına kadar eğitim hizmeti devam etmiştir. Örneğin, Cemaziyelahir 1144 (Aralık 1731) tarihli atama beratına göre, Behzad Camii Mektebi'nde yarım akçe ile sıbyan muallimi olan Seyyid Abdullah'ın görev süresi dolduğundan aynı göreve yeniden atanmıştır (VGMA. HD. No. 1094, s. 17). 17 Şaban 1229/2 Ekim 1814 tarihli diğer bir atama kaydına göre, Behzad Camii ve Muallimhanesi'nde 2 akçe ile hatip ve 0,5 akçe ile sıbyan muallimi olan Hafız Seyyid Hasan Halife b. Abdurrahman'ın ferağı üzerine yerine oğulları Seyyid Halil ve Seyyid Abdurrahman Halife getirilmiştir (TŞS 19, s. 51/3). Son olarak, Zilkade 1240 (Haziran 1825) tarihli bir atama kaydına göre, Ali b. Ahmed yarım hisse muallimlik hissesini tasarrufa başlamıştır (VGMA. HD. No. 542, s. 142).

Sonraki devirlerde Hoca Behzad Muallimhanesi'nin durumu hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Günümüzde Behzad Camii Soğukpınar Mahallesi'nde[17] mevcut olmakla birlikte muallimhane binası bulunmamaktadır.

[16]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-hocaahmet-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

[17]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-sogukpinar-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

2.18.Horuş Camii Mektebi

Hoca Ahmed Mahallesi'nin bir bölümü ile teşkil edilen Horuş Mahallesi'ne XVIII. kayıtlarında rastlanmaktadır (TŞS 1, s. 298). Mekteple alakalı tespit edebildiğimiz en erken tarihli iki kayıt 4 Rebiülahir 1323 (8 Haziran 1905) tarihli ilam ve 10 Zilhicce 1325 (14 Ocak 1908) tarihli Meclis-i Tedkikat-ı Şer'iyye Mazbatası'dır. Bu iki belgeye göre, Kasap Mehmed Ağa'nın zevcesi Şerife Hatun bir adet evini Hoca Ahmed Mahallesi'nde bulunan Horuş Camii ve Mektebi'nin imamet, müezzinlik ve sıbyan muallimliği için vakfetmiştir. Vakfiyesine göre, gelirin üçte biri adı geçen cami imamına, diğer üçte biri müezzine, kalan üçte biri de caminin avlusunda yeniden inşa edilen mektebin muallimine verilecektir. Vâkıfe Şerife Hatun'un vakfiye yazımından kısa bir süre sonra vefat etmesi üzerine mirasçıları vakıftan rücu etti diyerek vakfedilen eve el koymuşlardır. Vakıf mütevellisinin açtığı dava sonucunda mahkeme vakfın sahihliğine ve evin tahliye edilerek mütevelliye teslimine hükmetmiştir. Davalıların itirazı üzerine dava Meclis-i Tedkikat-ı Şer'iyye'de yeniden değerlendirilmiş ve mahkemenin kararı yerinde bulunmuştur (Sivas Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi [S. VBMA] Berevat ve Vakfiye Defteri No: 4, II. Kısım, s. 55-56). Bu bilgilerden Horuş Camii avlusunda Haziran 1905'ten önce yeni bir sıbyan mektebinin yapıldığı ve Kasap Mehmed Ağa'nın eşi Şerife Hatun'un tesis ettiği akar vakfından sıbyan muallimine ücret tahsis ettiği anlaşılmaktadır. Sonraki yıllarda mekteple alakalı herhangi bir belgeye rastlanmamıştır. Günümüzde Horuş Camii Akdeğirmen Mahallesi'nde Hocaahmet Caddesi üzerinde olup ibadete açıktır.[18]

2.19.İbrahim Efendi Mektebi

Mektebin ne zaman ve nerede yapıldığı ve banisi İbrahim Efendi'nin kim olduğu tespit edilememiştir. Ancak 28 Rebiülahir 1158 (30 Mayıs 1745) ve 29 Zilhicce 1171 (3 Eylül 1758) tarihli belgelerde, Çay Mahallesi'nde Müftü İbrahim Efendi Camii müezzinine Tokat Voyvodalığı mukataasından ödeme yapıldığı bildirilmektedir (BOA. Ali Emiri Tasnifi [AE]. SMHD. I, 84/5665; BOA. AE. SMST. III, 82/6045). Bu bilgiden hareketle, İbrahim

[18] https://camiler.diyanet.gov.tr. (08.04.2023).

Efendi Mektebi'nin Müftü İbrahim Efendi tarafından yaptırıldığı düşünülebilir.

1121 numaralı Hurufat Defteri'nde tespit edilen Rebiülahir 1105 (Kasım 1693) tarihli atama beratına göre (VGMA. HD. No. 1121, s. 31), mektepte sıbyan muallimi olarak görev yapan İbrahim Efendi'nin görev süresi bittiğinden aynı göreve tekrar atanmıştır. Sonraki devir kaynaklarında bu mektep hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Günümüzde Tokat'ta Çay Mahallesi[19] mevcut olmakla birlikte bu adla bir mektep binası bulunmamaktadır.

2.20.Kâbe Mescidi Mektebi

1455-1574 dönemi Tapu Tahrir Defterlerinde Kâbe Mescidi adını taşıyan bir mahallenin (BOA. Tapu Defteri [TD 2], s. 26; BOA. TD 19, s. 8; BOA. TD 79, s. 8; BOA. TD 287, s. 8; TK. KKA. TD. 14, s. 143a) bulunması sebebiyle bu süreçte adı geçen mahallede hem bir mescit hem de bir muallimhanenin mevcut olduğu düşünülebilir. Nitekim 1574 tarihli Rum Eyaleti Evkaf Defteri'nde Kâbe Mescidi Mahallesi Muallimhanesi için tesis edilen iki ayrı vakfa dair kayıtlar mevcuttur (TK. KKA. Evkaf Defteri 583, s. 25b). Hacı Mehmed tarafından kurulan ilk vakfın 10 bin akçelik sermayesinden 4 bin akçenin %10 murabaha geliri Kâbe Mescidi Muallimhanesi'ne tahsis edilmiştir. İkinci vakfın vâkıfı Kâbe Mescidi Mahallesi'nde sakin Yavaş Mehmed, beş ev ve 2 adet bahçesini evladı için vakfetmiş ancak neslinin kesilmesi durumunda vakfının gelirinin Kâbe Mescidi Muallimhanesi'ne aktarılmasını şart koşmuştur.

XVII. yüzyılın sonlarında Kâbe Mescidi Muallimhanesi'ne Hoca Sinan Vakfı'ndan almak üzere günlük 2 akçe ile halifelik ciheti ihdas edilmiştir. Muallimhanede halife olarak görev yapan İbrahim'in Ramazan 1109 (Mart 1698) tarihinde vefatı üzerine yerine Molla Ali tayin edilmiştir (VGMA. HD. No. 1140, s. 230).

Mevcut atama kayıtlarına göre, Kâbe Mescidi Muallimhanesi, XIX. yüzyılın sonlarına kadar faaliyet göstermiştir. Örneğin, 5 Zilkade 1238 (14 Temmuz 1823) tarihli beratla Kâbe Mescidi Mahallesi Sıbyan Mektebi'nde günlük yarım akçe ile görev yapan

[19]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-cay-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

Hasan'ın ferağı üzerine yerine Abdullah b. Abdullah tayin edilmiştir (BOA. C. Maarif 49/2411). 27 Zilkade 1282 (13 Nisan 1866) tarihli bir diğer atama kaydına göre, muallimhanede günlük 1 akçe ile sıbyan muallimi olarak görev yapan Seyyid Hafız Osman b. İsmail'in vefatı üzerine vazifesi oğulları Mehmed, Salih, Hasan ve Osman'a verilmiştir (TŞS 72, s. 198/2). Günümüzde Kâbe Mescidi Muallimhanesi mevcut olmamakla birlikte Kâbe Mescidi ve Kabemescidi Mahallesi ismi halen varlığını devam ettirmektedir.[20]

2.21.Kaya Camii Mektebi

XVIII. yüzyıl atama kayıtlarından mektebin Muslihuddin Mahallesi'nde Kaya Camii bitişiğinde olduğu ve Sarı İbrahim Ağa Vakfı'ndan tahsisat aldığı anlaşılmaktadır (VGMA. HD. No. 1094, s. 8; VGMA. HD. No. 1076, s. 108). Yine atama kayıtlarından Kaya Camii Mektebi'nin XVIII. asrın sonuna kadar eğitim-öğretim faaliyetini devam ettirdiği görülmektedir. Örneğin, 1 Rebiülahir 1173 (22 Kasım 1759) tarihli atama beratına göre, Sarı İbrahim Ağa Vakfı'ndan almak üzere vakfiyede tayin edilen ücretle Kaya Camii ve Mektebi'nde imam, devirhân ve sıbyan muallimi olarak görev yapan Ahmed Halife'nin görev süresi yenilenmiştir (VGMA. HD. No. 1092, s. 36). Cemaziyelevvel 1214 (Ekim 1799) tarihli bir diğer atama beratına göre, Sarı İbrahim Ağa Vakfı'ndan almak üzere vakfiyede tayin edilen ücretle Kaya Camii ve Mektebi'nde imam, devirhân ve sıbyan muallimi olarak görev yapan Seyyid Ahmed'in vefatıyla yerine oğlu Seyyid Mehmed getirilmiştir (VGMA. HD. No. 565, s. 12).

Sonraki devirlere ait kaynaklarda bu muallimhaneye dair herhangi bir kayıt bulunamamıştır. Günümüzde mektepten geriye hiçbir eser kalmamakla birlikte Mehmetpaşa Mahallesi sınırları içinde yer alan Kaya Camii halen ibadete açıktır.[21]

2.22.Mehmed Paşa Mahallesi Mektebi

Mekteple alakalı en erken tarihli belge, Cemaziyelahir 1163 (Mayıs 1750) tarihli atama beratıdır. Bu berata göre, Mehmed

[20]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-kabeimescid-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).
[21]https://www.haritamap.com/yer/kaya-cami-mehmetpasa-merkez. (08.04.2023).

Efendi, mektebin kendi vakfından tayin edilen ücretle sıbyan muallimi olmuştur (VGMA. HD. No. 1092, s. 5). Tespit edilen en son tarihli atama kaydı ise Zilhicce 1197 (Ekim 1783) tarihli olup adı geçen mektepte sıbyan muallimi olan Mehmed Efendi'nin ferağıyla vazifesi torunu Mustafa b. Salih'e verilmiştir. Sonraki devirlere ait kaynaklarda muallimhane hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Günümüzde mektepten geriye hiçbir eser kalmazken Mehmedpaşa Mahallesi halen mevcuttur.[22]

2.23.Memi Çelebi Mektebi

Arşivlerdeki atama kayıtlarından Memi Çelebi'nin Yar Ahmed Mahallesi'nde Hacı Ömer Camii içinde teşkil ettiği muallimhanesi için bir vakıf kurduğu anlaşılmaktadır. Tespit edilen en eski atama kaydı, Rebiülahir 1137 (Aralık 1724) tarihlidir. Bu kayda göre, muallimhanede günlük 1,5 akçe ile sıbyan muallimi olan Şeyh Mustafa'nın vefatı üzerine yerine torunu Hafız Ömer tayin edilmiştir (VGMA. HD. No. 1119, s. 15).

Memi Çelebi Muallimhanesi'nde XVIII. asrın son çeyreğine kadar eğitim faaliyeti devam etmiştir. 23 Cemaziyelevvel 1181 (17 Ekim 1767) tarihli atama kaydı bu hususu teyit etmektedir. Bu kayda göre, Memi Çelebi Mektebi'nde sıbyan muallimliği yapan Seyyid Hafız Ömer'in fevtinden yerine oğlu Seyyid Salih Halife atanmıştır (BOA. C. Maarif 163/8150). Mekteple ilgili başka herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Günümüzde mektepten geriye hiçbir eser kalmamakla birlikte Yar Ahmet Mahallesi ismi halen varlığını devam ettirmektedir.[23]

2.24.Muid Hayreddin Mektebi

1485-1554 dönemi Tapu Tahrir defterlerinde Hoca Cüneyd Mescidi Mahallesi (BOA. TD 19, s. 5; BOA. TD 79, s. 4; BOA. TD 287, s. 11), 1574 yılı Tapu Tahrir Defteri ve Rum Eyaleti Evkaf Defteri'nde Debbağhane-i Cedid Mahallesi adını taşıyan mahallede Muid Hayreddin Muallimhanesi ve Türbesi'nin vakıfları bulunmaktadır (TK. KKA. TD 14, s. 144b; TK. KKA. Evkaf Defteri 583, s. 27b). Muid Hayreddin Türbesi Vakfı ile ilgili ilk kayıt 1485

[22]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-mehmetpasa-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).
[23]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-yarahmet-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

yılı Tapu Tahrir Defteri'nde yer almaktadır. Bu kayda göre, Artukabad nahiyesine tabi Madas köyünün sümün (1/8) malikâne geliri Mevlana Hayreddin Türbesi Vakfı'na gitmektedir (BOA. TD 19, s. 250). Bu bilgi, 1520 ve 1530 ve 1574 tarihli Tapu Tahrir Defterlerinde tekrar edilmiştir (BOA. TD 79, s. 376; BOA. TD 387, s. 482; TK. KKA. TD 12, s. 215b). Yine 1530 ve 1574 tarihli Tapu Tahrir Defterlerinde Niksar kazasına tabi Fil köyü malikânesinin Mevlana Hayreddin Türbesi Vakfı'na ait olduğu belirtilmiştir (BOA. TD 387, s. 482; TK. KKA. TD 10, s. 53b).

Muid Hayreddin Muallimhanesi ve Türbesi'nin vakıfları ile alakalı derli toplu kayıtlar 1574 yılı Rum Eyaleti Evkaf Defteri'nde verilmiştir. Bu defterde "Vakf-ı Mu'allimhâne-i Mu'id Hayreddin" başlığı altında Hayreddin Muallimhanesi'nin, "Vakf-ı türbe-i Hayreddin" başlığı altında ise Hayreddin Türbesi'nin vakıf akarları yazılmıştır. Muallimhanenin akarları Niksar kazasına bağlı Fil köyünün malikânesi, Geyras vadisinde yıllık 50 akçe icareli bir adet bahçe ve muallimhane yakınında yıllık 120 akçe icareli bir dükkândan ibarettir. Türbenin akarı ise Artukabad kazasına tabi Madas köyünün sümün (1/8) malikâne geliridir. Bu tarihte Mevlana Hafız Muhammed günlük birer akçe ile sıbyan muallimliği ve türbedarlık yapmaktadır (TK. KKA. Evkaf Defteri 583, s. 27b).

XVIII. yüzyılda Muid Hayreddin Muallimhanesi ile alakalı sadece bir atama kaydı tespit edilmiştir. Cemaziyelahir 1168 (Mart 1755) tarihli berat kaydında Cemaziyelahir 1144 (Aralık 1731) tarihinden itibaren Debbağhane Mahallesi Mescidi ve Mektebi'nde günlük 1 akçe ile imam ve muallim olarak görev yapan Hasan'ın vazifesinin yenilendiği görülmektedir (VGMA. HD. No. 1092, s. 3). Sonraki devirlerde mekteple alakalı herhangi kayda rastlanmamıştır. Günümüzde Muid Hayreddin Muallimhanesi mevcut olmamakla birlikte Debbağhane Mahallesi ismi 1973 yılına kadar "Yeni Dabakhane" şeklinde varlığını sürdürürken (Tokat İl Yıllığı, 1973: 62) daha sonra yapılan mahalle taksimatında bu mahalle Mehmetpaşa Mahallesi sınırları içine alınmıştır.[24]

[24]https://www.haritamap.com/mahalle/mehmetpasa-27022. (08.04.2023).

2.25.Pir Hoca Camii Mektebi

Mektebin banisi, Debbağhane-i Atik Mahallesi sakinlerinden Ahmed Ağa ibn Hacı Mehmed Ağa'dır. Ahmed Ağa, 1 Rebiülevvel 1225 (6 Nisan 1810) tarihli vakfiyesinde, vakfettiği Atpazarı yakınındaki ekmekçi ve manav dükkânı icarından gelen paranın bir kısmını Debbağhane-i Atik Mahallesi'nde Pir Hoca Camii bitişiğinde inşa ettiği mektebe sıbyan muallimi tayin ettiği Molla Mustafa'ya maaş olarak tahsis etmiştir. Molla Mustafa'nın aylık maaşı 3 kuruştur (TŞS 13, s. 82; VGMA. Defter No. 580, s. 337/194; Açıkel ve Sağırlı, 2005: 363-365). Aynı tarihli ikinci vakfiyesinde, vakfettiği bir adet evi ile Güllü Hatun Vakfı'na icara verdiği bir adet bahçesinin kirasından gelen paranın bir kısmını mektebinin tamir ve bakımına şart koşmuştur. Ayrıca, kendisinden sonra vakfına mütevelli tayin ettiği eşi Şerife bint-i Abdurrahman'ın vefatından sonra tevliyetin mektebinin sıbyan muallimine geçmesini istemiştir (TŞS. 13, s. 82-83; Açıkel ve Sağırlı, 2005: 366-367). Sonraki devirlerde muallimhane ile ilgili herhangi bir belgeye ulaşılamamıştır. Debbağhane-i Atik Mahallesi, günümüzde Mehmetpaşa Mahallesi'nde sınırları içinde kalmaktadır.[25]

2.26. Seyyid Hacı Hüseyin Mektebi

Muharrem 1144 (Temmuz 1731) tarihli bir atama beratına göre, mektep Seyyid Hacı Hüseyin tarafından Vavlı Camii yakınında bina edilmiştir. Bu beratla mektepte sıbyan muallimi olan Ömer Halife'nin görev süresi yenilenmiştir (VGMA. HD. No. 1094, s. 13). Sonraki devirlerde ve günümüzde bu muallimhane ile alakalı herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

2.27.Seyyid Mehmed Efendi Mektebi

Hurufat defterlerinden tespit ettiğimiz iki atama kaydına göre, mektebin banisi Seyyid Mehmed Efendi'dir. Şaban 1137 (Nisan 1725) ve Cemaziyelevvel 1143 (Kasım 1730) tarihli atama beratlarına göre, baninin vakfı olan bir ev ve iki dükkânın icarıyla mektebin sıbyan muallimliği Molla Abdullah'a verilmiştir (VGMA. HD. No. 1119, s. 16; VGMA. HD. No. 1094, s. 6). Sonraki devir kaynaklarında mektep hakkında herhangi bir belgeye ulaşılamamıştır.

[25]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-mehmetpasa-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

2.28.Silahdar Osman Bey Mektebi

Mektebin banisi Dergah-i Ali silahdarları zümresinden Haydar oğlu Osman'dır. Baninin 1 Muharrem 1041 (20 Temmuz 1631) tarihli vakfiyesine göre, kendisi Tokat'ta Güzelaşçı Mahallesi'nde ikamet etmektedir (VGMA. Defter No 484, s. 419-421/39; Açıkel ve Sağırlı, 2005: 233-240). Osman Bey, Evail-i Cemaziyelahir 1053 (17-26 Ağustos 1643) tarihinde vakfına bazı şartlar ilave ettirmiştir. Bu şartlardan üçüncüsünde, sonradan vakfettiği nukud ve dükkanın gelirinden Garipler Camii yakınında yeniden bina ettiği mektepte sıbyan muallimi olarak görev yapan kimseye günlük bir akçe verilmesini istemiştir (Açıkel ve Sağırlı, 2005: 238). Bu bilgiden hareketle mektebin Garipler Camii yakınında 1631-1643 yılları arasında inşa edildiği söylebilir.

Sonraki devir kaynaklarında Silahdar Osman Bey Mektebi'nin durumu hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Garipler Camii, günümüzde Semerkant Mahallesi'nde[26] yer almakla birlikte muallimhane binasından hiçbir iz kalmamıştır.

2.29.Sufi Rıdvan Efendi Mescidi Mektebi

Arşivlerdeki atama kayıtlarından Rıdvan Efendi'nin Tatar Hacı Mahallesi'nde inşa ettiği mescidi ve muallimhanesi için bir vakıf kurduğu anlaşılmaktadır. Tespit edilen en eski atama kaydı, Şaban 1102 (Nisan 1691) tarihlidir. Buna göre, baninin vakfından almak üzere mescidinde yarım akçe ile imam ve muallimhanesinde 1 akçe ile sıbyan muallimi olan Ali Efendi'nin vefatıyla yerine Mehmed Halife tayin edilmiştir (VGMA. HD. No. 1121, s. 23).

Mevcut kayıtlarından Sufi Rıdvan Efendi Mektebi'nin XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Örneğin, 1 Muharrem 1176 (23 Temmuz 1762) tarihli atama beratına göre, Rıdvan Efendi Vakfı'ndan almak üzere toplam 5 akçe ile imam ve sıbyan muallimi olan Osman Halife'nin feragatiyle yerine Seyyid Musa Halife getirilmiştir (VGMA. HD. No. 1076, s. 101). Cemaziyelevvel 1222 (Temmuz 1807) tarihli bir başka atama beratına göre, kendi vakfından almak üzere toplam 5 akçe ile imam ve sıbyan muallimi

[26]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-semerkant-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

olan Seyyid Hacı Süleyman Efendi'nin ferağıyla yerine Seyyid Ebubekir b. Halil tayin edilmiştir (VGMA. HD. No. 539, s. 211).

Sonraki devir kaynaklarında bu mektebin durumu hakkında herhangi bir kayıt bulunamamıştır. Günümüzde Tatar Hacı Camii[27] halen hizmet vermeye devam ederken Tatar Hacı Mahallesi Erenler Mahallesi sınırları içinde kalmıştır.[28] Muallimhane binasından ise hiçbir iz bulunmamaktadır.

2.30.Sultan Murad Camii/Cami-i Kebir/Ulu Camii Mahallesi Mektebi

Ulu Camii'nin Osmanlı öncesi devirlerde (XII-XV. yüzyıllar) inşa edildiği değerlendirilmektedir (Açıkel, 2022: 38). Muhtemelen Ulu Cami Mahallesi Mektebi de cami ile aynı zamanda yapılmıştır. 1574 yılı Rum Eyaleti Evkaf Defteri'nde Sultan Murad Camii/Cami-i Kebir Mahallesi'nde bulunan muallimhanenin para vakfı bulunmaktadır (TK. KKA. TD 14, s. 144b; TK. KKA. Evkaf Defteri 583, s. 27b). Hacı Hamdullah isimli hayırsever 2 bin akçesini vakfederek bu paranın %10 murabaha ile işletilerek elde edilen gelirin Ulu Camii ve Mektebi'nde imamlık ve muallimlik yapan görevliye verilmesini şart koşmuştur (TK. KKA. Evkaf Defteri 583, s. 28b).

Hurufat defterlerindeki atama kayıtlara göre, Sultan Murad Camii avlusunda bulunan muallimhanede eğitim hizmeti XVIII. yüzyıl sonuna kadar devam etmiştir. Bu hususta birkaç örnek vermek gerekirse, örneğin, muallimhanede günlük 1 akçe ücret ile muallimlik yapan İbrahim'in görevi terk etmesi üzerine Rebiülahir 1103 (Aralık 1691) tarihinde yerine Mehmed Efendi atanmıştır (VGMA. HD. No. 1121, s. 24). Ramazan 1193 (Eylül 1779) tarihli bir diğer atama kaydına göre, muallimhanede günlük yarım akçe ücret ile muallimlik yapan Safi Mehmed'in görev süresi dolması üzerine beratı yenilenmiştir (VGMA. HD. No. 1094, s. 9).

Sonraki devir kaynaklarında Sultan Murad Camii Muallimhanesi ile ilgili herhangi bir belgeye ulaşılamamıştır. Günümüzde Cami-i Kebir Mahallesi'nde Ulu Cami/Sultan Murad

[27] https://camiler.diyanet.gov.tr. (08.04.2023).
[28]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-erenler-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

Camii[29] mevcut olmakla birlikte muallimhane binasından geriye hiçbir iz kalmamıştır.

2.31.Şeyh Mahmud Efendi Mektebi

Mektebin banisi, Muharrem 1115 (Mayıs 1703) tarihli bir atama beratına göre, Hamza Bey Zaviyesi'nin eski şeyhlerinden Şeyh Mahmud Efendi'dir. Mektep, Mehmed Paşa Mahallesi'nde inşa edilmiş olup vakfı bulunmamaktadır. Mektepte sıbyan muallimi olan Abdullah Efendi'nin ücreti için Hamza Bey Vakfı'ndan 1 müd buğday tahsis edilmiştir (VGMA. HD. No. 1121, s. 15). Sonraki devirlerde mektep hakkında herhangi bir kayıt bulunamamıştır.

2.32.Tahta Camii Mektebi

Mektep, Muharrem 1144 (Temmuz 1731) tarihli atama beratına göre, Hoca Ahmed Mahallesi'nde bulunan Tahta Camii bitişiğindedir (VGMA. HD. No. 1094, s. 13). Ramazan 1137 (Mayıs 1725) tarihli atama beratına göre, Tahta Camii'nde 1 akçe gündelikle devirhânlık ve sıbyan muallimliği yapan Ali Efendi'nin vefatıyla vazifesi Halil b. Halil'e aktarılmıştır (VGMA. HD. No. 1119, s. 16). Muharrem 1144 (Temmuz 1731) tarihli diğer atama beratına göre, mektepte sıbyan muallimi olan Mehmed'den oğlu Abdurrahman'a geçen vazifeye Abdurrahman tekrar tayin edilmiştir (VGMA. HD. No. 1094, s. 13). Sonraki devir kaynaklarında Tahta Camii Muallimhanesi ile alakalı herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Günümüzde Hoca Ahmed Mahallesi mevcut olmakla birlikte[30], adı geçen cami ve muallimhane binasından hiçbir eser kalmamıştır.

2.33.Toprakçı Camii Mektebi

Cemaziyelevvel 1195 (Nisan 1781) tarihli atama beratına göre, mektep Çay Mahallesi'nde Toprakçı Camii bitişiğinde bina edilerek Hacı İbrahim b. Mustafa ve Ahmed b. İsmail müştereken sıbyan muallimi olarak atanmıştır (VGMA. HD. No. 1096, s. 22). Aynı tarihli bir diğer atama beratında, Toprakçı Camii'nde 1 akçe ile imam ve hatip olan Seyyid Ebubekir rızasıyla görevini caminin

[29]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-camiikebir-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

[30]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-hocaahmet-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

bitişiğindeki mektebin sıbyan muallimi olan Hacı İbrahim b. Mustafa ve Ahmed b. İsmail'e devretmiştir (VGMA. HD. No. 1096, s. 22). 19 Rebiülevvel 1279 (14 Eylül 1862) tarihinde Tokat'ta meydana gelen selde zarar gören yapılar arasında Toprakçı Camii ile muallimhanesi ve çeşmesi de yer almaktadır. Tokat Kaza Meclisi'nin keşif defterine göre, bu yapıların tamiri için toplam 2250 kuruş gerekmektedir (BOA. EV. d. No. 17971). Tamiratın yapılıp yapılmadığı ile alakalı herhangi bir belge bulunamamıştır. Günümüzde Çay Mahallesi mevcut olmakla birlikte[31], adı geçen camii ve muallimhane binasından hiçbir iz kalmamıştır.

2.34.Vezir Mahmud Paşa Mektebi

Soğukpınar Mahallesi'nde bulunan Mahmud Paşa Camii'nin banisi Vezir Mahmud Paşa, muhtemelen mektebin de banisidir. Caminin kitabesi olmadığından camiye ismini veren Mahmud Paşa'nın adından yola çıkılarak yapı XVII. yüzyıla tarihlenmektedir (Uysal, 1987: 356). Hurufat defterlerinde mekteple alakalı birçok atama kaydı tespit edilmiştir. Örneğin, Muharrem 1113 (Haziran 1701) tarihli atama beratında, Mahmud Paşa Mektebi'nde sıbyan muallimi olan Cafer Efendi'nin beratı olmadığından yeniden berat verilmiştir (VGMA. HD. No. 1121, s. 31). Şaban 1231 (Haziran 1816) tarihli bir başka beratla, Mahmud Paşa Camii ve Mektebi'nde vakfiyesinde tayin edilen ücretle müezzin ve sıbyan muallimi olan Ebubekir b. Ömer Efendi'nin erkek evlat bırakmadan vefatıyla vazifeleri Hafız Seyyid Ebubekir b. Abdurrahman'a verilmiştir (VGMA. HD. No. 568, s. 12).

XX. asrın başlarına kadar faal olan mektebin binası tamir edilerek 17 Zilhicce 1318 (7 Nisan 1901) tarihinde yeni usulde eğitim vermek üzere ibtidaiye mektebine dönüştürülmüştür. 22 Rebiülahir 1319 (6 Ekim 1901) tarihinde ise ismi Feyziye olarak değiştirilmiş, 60 kuruşluk maaşı Mahmud Paşa Mahallesi ahalisi tarafından verilmek üzere muallimliğine Hafız Osman Efendi tayin edilmiştir (BOA. MF. MKT. 556/18; BOA. MF. MKT. 583/3). Cumhuriyet devrine ait kaynaklarda Mahmud Paşa Muallimhanesi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Günümüzde

[31]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-cay-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

mektepten geriye hiçbir eser kalmazken Mahmud Paşa Camii Devegörmez Mahallesi'nde halen ibadete açıktır[32].

2.35.Yar Ahmed Çelebi Mektebi

Yar Ahmed Çelebi'nin kimliği hakkında net bir bilgiye ulaşılamamıştır. 1574 yılına ait 14 Numaralı Tapu Tahrir Defteri'nde "Mescid-i Yar Ahmed Çelebi" adını taşıyan bir mahalle yer almaktadır (TK. KKA. TD 14, s. 149b). Aynı tarihli Rum Eyaleti Evkaf Defteri'nde Yar Ahmed Çelebi'nin vakfına dair kayıtlar mevcuttur (TK. KKA. Evkaf Defteri 583, s. 41b). Bu kayıtlara göre, merhum kâtip Yar Ahmed Çelebi Tokat'ta bir mescit ve bir muallimhane inşa ettirerek Sivas'taki çifte hamamın yıllık 11 bin akçelik kira gelirini bu binaların görevlileri için vakfetmiştir. Vakıf kayıtlarında Yar Ahmed Çelebi, "merhum/ölü" olarak kaydedildiğine göre, muallimhanesi ve mescidi bu tarihten önce yapılmış olmalıdır.

Vakfın 1574 yılı gelirlerinden muallimhane ve mescidin bakım ve onarım gideri (rakabe) düşüldükten sonra muallimhane ile ilgili şu harcamalar yapılmıştır: Muallim ve imam olan şahsa günlük 4 akçe, muallimhane halifesine günlük 1 akçe, muallimhanede okuyan çocukların yetimlerine her yıl Ramazan ayında verilen elbise bedeli olarak 360 akçe, mektebin şem'ine (aydınlatması) ve hasırına yıllık 120 akçe, mektebin kışlık odun gideri için yıllık 60 akçe. Muallimhanede iki görevlinin (muallim ve halife) bulunması, burada okuyan çocuklardan yetim olanlara her yıl elbise parası verilmesi, yapının büyüklüğünü ve öğrenci sayısının fazlalığını göstermektedir. Sonraki devirlere ait kaynaklarda muallimhane hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Günümüzde Yar Ahmed Mescidi ve Mektebi mevcut olmamakla birlikte aynı adı taşıyan bir mahalle halen varlığını devam ettirmektedir.[33]

2.36.Yaşmeydan Mahallesi Mektebi

Hurufat defterlerindeki atama kayıtlarında mektebin Yaşmeydan Mahallesi Mescidi yakınında bulunduğu yazılıdır. Yine söz konusu atama kayıtlarından mektebin XVIII. yüzyılın ikinci

[32]https://www.haritamap.com/yer/mahmut-pasa-cami-merkez. (08.04.2023).
[33]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-yarahmet-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

çeyreğinden XIX. asrın ilk çeyreğine kadar yaklaşık bir asır faaliyette olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, Rebiülevvel 1144 (Eylül 1731) tarihli berat kaydına göre, kendi vakfından almak üzere günlük 1 akçe ile Yaşmeydan Mahallesi Mescidi ve Mektebi'nde üç vakitte imam ve sıbyan muallimi olan Mehmed b. Ali'nin feragatinden Ali b. Ahmed aynı göreve yeniden atanmıştır (VGMA. HD. No. 1094, s. 14). Rebiülahir 1218 (Temmuz 1803) tarihli bir başka görev beratına göre, adı geçen mescit ve muallimhanede günlük 1 akçe ile imam ve sıbyan muallimi olarak görev yapan Seyyid Abdurrahman'ın vefatıyla yerine Seyyid Hacı Mehmed b. İbrahim getirilmiştir (VGMA. HD. No. 539, s. 199). XIX. yüzyıl kaynaklarında muallimhanenin durumu hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Günümüzde bu adı taşıyan bir mescit ve mektep binası bulunmazken Yaşmeydan Mahallesi Alipaşa Mahallesi sınırları içinde kalmıştır.[34]

2.37.Zati Hızır Halil Mektebi

Zati Hızır Halil Mektebi'nin ne zaman ve nerede yapıldığı ve bani Hızır Halil'in kim olduğu tespit edilememiştir. 1121 numaralı Hurufat Defteri'nde kayıtlı Şevval 1114 (Şubat 1703) tarihli atama beratına göre (VGMA. HD. No. 1121, s. 3), mektepte 1 akçe gündelikle sıbyan muallimi olarak görev yapan Ali Efendi'nin görev süresi bittiğinden tekrar tayin edilmiştir. Sonraki devir kaynaklarında bu mektep hakkında herhangi bir belgeye ulaşılamamıştır. Günümüzde de Tokat'ta bu adla bir mektepte bulunmamaktadır.

2.38.Zileli Hacı Mahallesi Mektebi

Arşiv kayıtlarında mektebin Zileli Hacı veya Zilli Hacı Mahallesi'nde bulunduğu görülmektedir. Bu mahallenin 1600 yılından itibaren mevcut olduğu tespit edilmiştir (Açıkel, 1999: 281). Bu mekteple alakalı en eski atama kaydı, Safer 1136 (Ekim 1723) tarihlidir. Buna göre, yarım müd mahsul ile mektepte sıbyan muallimliği yapan Şeyh İshak Halife'nin beratı zayi olduğundan yenilenmiştir (VGMA. HD. No. 1119, s. 11). Bu bilgilerden Zileli Hacı Mektebi'nin 1600-1700 yılları arasında yapıldığı söylenebilir.

[34]https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-alipasa-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

XVIII. yüzyılda Zileli Hacı Mektebi'nde eğitim-öğretim faaliyeti devam etmiştir. Hurufat defterlerinde bu muallimhanede görev yapan sıbyan muallimlerine dair birçok atama kaydı bulunmaktadır. Örneğin, Zilhicce 1169 (Ağustos 1756) tarihi bir atama kaydına göre, mektebin vakfından almak üzere senede yarım müd mahsul ile sıbyan muallimliği yapan Abdullah Efendi'nin vefatı üzere yerine Mehmed Halife tayin edilmiştir (VGMA. HD. No. 1092, s. 14/1). Receb 1214 (Kasım 1799) tarihli bir başka atama kaydına göre, mektebin vakfından almak üzere yılda yarım müd mahsul ile sıbyan muallimliği yapan Hafız Ömer'in vefatı üzerine vazifesi müştereken oğulları Mehmed, Ahmed ve Salih'e verilmiştir (VGMA. HD. No. 565, s. 13).

XIX. yüzyılın ilk yarısında da faal olan mektebin 53 numaralı Tokat Şer'iyye Sicili'nde bir adet muhasebe kaydı yer almaktadır. 25 Zilkade 1255/30 Ocak 1840 tarihli bu kayda göre, vakfın akarı Kapan-ı Dakik (Un kapanı) yakınında 3 adet dükkândan ibaret olup senelik 72 kuruş geliri bulunmaktadır. Bu gelirden sıbyan muallimine 54 kuruş ödenmiştir (TŞS 53, s. 144/3). Sonraki devirlerin kaynaklarında muallimhane ile alakalı herhangi bir belgeye ulaşılamamıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Zilli/Zileli Hacı Mahallesi mevcut olmakla birlikte (Asarkaya, 2019: 295; Belge, 2002: 327), günümüzde bu adı taşıyan bir mahalle ve mektep binası bulunmamaktadır.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde fakir zengin her kesimden kız erkek ayrımı olmaksızın her çocuğun ilk eğitimini aldığı okullar, sıbyan mektepleri veya muallimhanelerdir. Çocuklar, ailelerinden öğrendikleri ilk duaları ve toplumsal davranış kalıplarını mekteplerde pekiştiriyorlardı. Birkaç yıl eğitim veren mekteplerde öncelikli olarak Kur'an okumayı ve İslamî bilgileri öğreniyorlardı. Bu okulların tesisi ve ihtiyaçları hayırseverlerin kurduğu vakıflar tarafından karşılanmaktaydı. Mekteplerin ders programları ve işleyişinde Batı eğitim sisteminin etkisiyle bilhassa 19. yüzyılda önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Ülke çapında mekteplerde eğitimin zorunlu hale dönüştürülmesi, sınıf sistemin getirilmesi, sıbyan muallimhanesi mezunlarının hoca olarak istihdamı, ücretsiz ders kitapları uygulamasına geçilmesi ve

Türkçe okuma-yazmanın esas olması önemli yenilikler arasındadır. Doğrudan bir belge olmamakla birlikte, sıbyan mektepleri ile alakalı bu değişiklikler Tokat sıbyan okulları için de geçerlidir.

Osmanlı döneminde Tokat şehrinde arşiv kayıtlarına yansıyan toplam 38 adet sıbyan mektebi tespit edilmiştir. Bu mekteplerin iki tanesi külliye içinde (Ali Paşa Mektebi, Gülbahar Hatun Mektebi), çoğunluğu cami ve mescit bitişiğinde (32 mektep), dört tanesi ise cami ve mescit içinde (Alacamescid Mektebi, Cilfek Mahallesi Mektebi, Horuş Camii Mektebi ve Memi Çelebi Mektebi) tesis edilmiştir. Mekteplerin 33'ünün bulunduğu mahalle tespit edilirken beş tanesinin (Hacı Ramazan Mektebi, Havva Hatun Mektebi, Seyyid Hacı Hüseyin Mektebi, Seyyid Mehmed Efendi Mektebi ve Zati Hızır Halil Mektebi) mahallesi kaynaklarda belirtilmemiştir. Mekteplerin tamamı vakıf gelirleriyle desteklenmektedir. Mekteplerde eğitim veren muallimler ve halifeler ile eğitim gören talebeler vakıflardan nakit para veya belirli miktar hububat almaktadır.

Tokat şehrinde tespit edilen sıbyan mektebinin pek çoğunun kurucuları ve yapım tarihleri belge eksikliğinden tam olarak tespit edilememiştir. Toplam 38 mektep içinde sadece 3'ünün[35] kuruluş tarihi ve banisi bilinmekte, 18'inin[36] banisi bilinmekte ancak tesis tarihi bilinememekte, diğer 17 tanesinin[37] ise hem kuruluş tarihi

[35]Bunlar: Ali Paşa Camii Mektebi, Pir Hoca Camii Mektebi ve Silahtar Osman Bey Mektebi.

[36]Bunlar: Defterdar Ebubekir Efendi Mektebi, Güzelaşçı Mahallesi Mektebi, Hacı Cafer Efendi Mektebi, Hacı Ömer Ağa Camii Mektebi, Hacı Ramazan Mektebi, Hacı Yahya Camii Mektebi, Havva Hatun Mektebi, Hoca Behzad Şirvanî Camii Mektebi, İbrahim Efendi Mektebi, Memi Çelebi Mektebi, Muid Hayreddin Mektebi, Seyyid Hacı Hüseyin Mektebi, Seyyid Mehmed Efendi Mektebi, Sufi Rıdvan Efendi Mescidi Mektebi, Şeyh Mahmud Efendi Mektebi, Vezir Mahmud Paşa Mektebi, Yar Ahmed Çelebi Mektebi ve Zati Hızır Hali Mektebi.

[37]Bunlar: Alacamescid Mahallesi Mektebi, Beğbağı Mahallesi Mektebi, Cilfek Mahallesi Mektebi, Çay-ı Müslim Mahallesi Mektebi, Güdük Minare Camii Mektebi, Gülbahar Hatun Camii Mektebi, Hacı Mehmed Mescidi Mektebi, Hoca Ahmed Mahallesi Mektebi, Horuş Camii Mektebi, Kabemescidi Mektebi, Kaya Camii Mektebi, Mehmed Paşa Mahallesi Mektebi, Ulu Cami Mektebi, Tahta Camii Mektebi, Toprakçı Camii Mektebi, Yaşmeydan Mahallesi Mektebi ve Zileli Hacı Mahallesi Mektebi.

hem de banisi tespit edilememektedir. Banisi tespit edilen 21 mektebin kurucularının kimliğine bakıldığında, 4 şahsın devlet ricali (Vezir Mahmut Paşa, Beylerbeyi Ali Paşa, Defterdar Ebubekir Efendi, Silahdar Osman Bey(2 mektebi var)), diğer 7 şahsın ilmiye mensubu (Hoca Behzad Şirvanî, Muid Hayreddin, Seyyid Hacı Hüseyin, Seyyid Mehmed, Sufi Rıdvan, Şeyh Mahmud ve Pir Hoca), geriye kalan 9 şahıstan birisi hanım efendi (Havva Hatun) ve diğer 7 şahsın (Hacı Cafer, Hacı Ömer, Hacı Ramazan, Hacı Yahya, İbrahim, Memi Çelebi, Yar Ahmed Çelebi ve Zati Hızır Halil) varlıklı hayır sahipleri oldukları görülmektedir. Banisi bilinmeyen mekteplerin isimlerine bakıldığında, bunların tamamına yakınının tesis edildikleri mahallenin adını taşıdıkları anlaşılmaktadır. Muhtemelen bu mektepleri mahalle ahalisinden varlıklı insanlar inşa etmişlerdir.

Tespit edilen toplam 38 mektebin şehirdeki mekteplerin tamamını kapsadığı da düşünülemez. Danişmendliler devrinden itibaren ilim ve kültür şehri olan Tokat'ta Osmanlı döneminde 30'un üzerinde medrese ve 70 civarında mahalle bulunduğu dikkate alınırsa mektep sayısının 38'den fazla olması gerekmektedir. Bazı mahallelerde ise hiç sıbyan mektebi tespit edilememiştir. Bu durumun iki muhtemel sebebi; ya vakıf geliri olmayan ve halkın katkıları ile faaliyet gösteren mekteplerin kayıt altına alınmaması ya da bazı mekteplerin kayıtları arşivlerde yaşanan olumsuzluklar nedeniyle günümüze ulaşamamış olmasıdır. 1884 yılı Sivas Salnamesi'ne göre (s. 155), Tokat'ta 13 Müslüman sıbyan mektebinde 316 erkek, 259 kız olmak üzere toplam 575 öğrenci eğitim almaktadır. Muhtemelen bu veriler modern usulde faaliyet gösteren ibtidai okullara aittir. Mehmet Ö. Alkan'ın hazırladığı eğitim istatistiklerine göre, 1894-1895 yılında Tokat sancağında 486 eski ve 35 yeni olmak üzere toplam 521 iptidai mektebinde 15.498 erkek ve 7.737 kız öğrenci bulunmaktadır (2000: 96). Alkan'ın 1905-1908 yılları resmî ve özel okul listesinde ise Tokat merkezde 28 resmî ibtidai mektebi (12 erkek, 1 kız, 15 karma); 15 özel Müslüman iptidai mektebi (2 erkek, 1 kız ve 12 karma) ve 9 özel gayrimüslim ibtidai mektebi (4 erkek, 2 kız ve 3 karma) olmak üzere toplam 52 mektep mevcuttur (2000: 142). Bu rakamlar bir bütün olarak

değerlendirildiğinde modern usulde eğitim veren ibtidai mektep sayılarının zamanla artığı anlaşılmaktadır.

Mekteplerin personel durumu hakkında mevcut kaynaklarda sınırlı bilgiler yer almaktadır. Bu bilgilere göre, tespit edilen bütün muallimhanelerin her birinde birer muallim görev almıştır. Ali Paşa, Gülbahar Hatun, Kâbe Mescidi ve Yar Ahmed Çelebi mekteplerinde muallimin yanı sıra halifeler de ücret mukabili eğitim hizmeti vermiştir. Bu mekteplerde halifelerin bulunması, mekteplerin büyük ve öğrenci sayılarının fazla olduğunu göstermektedir. Atama berat kayıtlarından vefat veya feragat yoluyla boşalan görevlerin liyakati bulunan evlada, evlat yoksa veya nitelikli değilse diğer ehil kimselere verildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca mekteplerde vazifeli muallimlerin, ek ücretle ya da hasbi olarak cami ve mescitlerde imamlık, müezzinlik, devirhânlık, vakıflarda mütevellilik gibi görevler de üstlendikleri tespit edilmiştir. Mekteplerdeki öğrenci sayılarına gelince, bu hususta mevcut kayıtlarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Vakfı olan bazı mekteplerde (örneğin Yar Ahmed Çelebi Mektebi) ücretsiz eğitimin yanı sıra yetim olan öğrencilere elbise parası da verilmiştir.

Tokat sıbyan mektepleri 3 Mart 1924 tarihli 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulüne kadar eğitim-öğretim faaliyetini sürdürmüştür. Bu kanunla geleneksel eğitim veren mektepler ve medreseler Maarif Vekâleti'ne bağlanarak zamanla işlevsiz hale gelmiştir. Bu tarihten sonra sıbyan mekteplerinden hiçbiri günümüze kadar ayakta kalamamıştır. Bu nedenle onların mimarî yapısı hakkında net bir şey söylemek mümkün değildir. Sadece Gülbahar Hatun Mektebi'nin taştan yapıldığı bilinmektedir. Günümüze kadar ulaşan diğer şehirlerdeki sıbyan mektebi örneklerinden Tokat'ta külliye içindekilerin müstakil bina, diğerlerinin cami bitişiğinde veya cami içinde bir ya da iki odadan oluştukları düşünülebilir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait kaynaklarda Tokat sıbyan mektepleri ile alakalı bilgilerin azaldığı görülmektedir. Bu durum bilhassa II. Abdülhamid döneminde eski usulde eğitim veren sıbyan mekteplerinden ziyade yeni usulde eğitim veren ibtidai mekteplere ağırlık verilmesi ile alakalıdır. Bu dönemde zamanla

bakıma muhtaç hale gelen sıbyan mektepleri (örneğin Mahmud Paşa Mektebi), tamir edilerek ibtidai mekteplere dönüştürülmüştür.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

BOA. İE. EV. nr. 69/7508; BOA. İE. EV. nr. 48/5315.

BOA. C. Evkaf nr. 21/1002.

BOA. C. Maarif nr. 49/2411; BOA. Cevdet Maarif nr. 93/4643; BOA. C. Maarif nr. 163/8150.

BOA. AE. SMHD.I, 84/5665; BOA. AE. SMST.III, 82/6045.

BOA. TD 2; BOA. TD 19; BOA. TD 79; BOA.TD 387; BOA. TD 287.

BOA. MF. MKT. 556/18; BOA. MF. MKT. 583/3.

BOA. EV. d. No. 17971.

Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyud-ı Kadime Arşivi (TK. KKA)

TK. KKA. TD 10; TK. KKA. TD 12; TK. KKA. TD. No. 14; TK. KKA. Evkaf Defteri 583.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

Hurufat Defterleri (HD)

VGMA. HD. No. 537; VGMA. HD. No. 539; VGMA. HD. No. 542; VGMA. HD. No. 565; VGMA. HD. No. 568; VGMA. Defter No 580; VGMA. HD. No. 1076; VGMA. HD. No. 1083; VGMA. HD. No. 1092; VGMA. HD. No. 1093; VGMA. HD. No. 1094; VGMA. HD. No. 1095; VGMA. HD. No. 1096; VGMA. HD. No. 1119; VGMA. HD. No. 1121; VGMA. HD. No. 1140; VGMA. HD. No. 1143; VGMA. HD. No. 1158.

Diğer Defterler

VGMA. Defter No. 483; VGMA. Defter No 484; VGMA. Defter No. 740.

Tokat Şer'iyye Sicilleri (TŞS)

Maarif Salnameleri

Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye, İstanbul 1321/1903.

Vilayet Salnameleri

Sivas Vilayeti Salnamesi, Sivas 1302/1884.

Hasan Erdem Arşivi

97263/770 nolu 7.09.1931; 2045/153 nolu 23.09. 1931; 2061/86 nolu 28.09.1931; ve 21.03.1933 tarihli belgeler.

TŞS 1, s. 298; TŞS 4, s. 63/1; TŞS 13, s. 82-83; TŞS 19, 51/3; TŞS 20, 114/1; TŞS 53, 36/2, 144/3, 150/3; TŞS 72, 198/2; TŞS 73, s. 301/2; TŞS 75, s. 46/1, 244/26; TŞS 100, s. 47/54; TŞS 104, 146/48.

Sivas Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi (S. VBMA)

S. VBMA. Berevat ve Vakfiye Defteri No: 4, II. Kısım.

Tokat Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi (T. VBMA)[38]

T. VBMA. Vakfiye Defteri No. 1.

T. VBMA. Muhasebe Defteri No. 6.

Araştırma Eserler (kitaplar ve makaleler)

Abdülaziz Bey (1995). *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri Toplum Hayatı* (Haz. Kazım Arısan, Duygu Arısan Güney). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Açıkel, A. (1999). *Changes in Settlement Patterns, Population and Society in North Central Anatolia: A Case Study of The District (Kazâ) Of Tokat (1574-1643)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İngiltere: University of Manchester.

Açıkel, A. ve Sağırlı, A. (2005). *Osmanlı Döneminde Tokat Merkez Vakıfları-Vakfiyeler*, C. 1, Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları.

Açıkel, A. (2019). Osmanlı Dönemi'nde Tokat Ali Paşa Camii Vakıfları. *Vakıflar Dergisi*, S. 52, s. 32-33.

Açıkel, A., İnanır, A. ve diğerleri (2019). *Yıkık Bir duvarda Saklı Sır Tokat Hisariye Medresesi Kuruluşundan Günümüze*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları.

Açıkel, A. (2022). Osmanlı Dönemi'nde Tokat Sultan Murad Camii/Ulu Camisi Vakıfları. *Vakıflar Dergisi*, S. 57, s. 35-50.

Afyoncu, E. (2001). XVI. Yüzyılda Osmanlı Beylerbeyileri I Temerrüd Ali Paşa. *Belleten*, C. LXV (244), s. 1007-1033.

Ahmet Rasim (2017). Mektep ve Falaka. *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri Hatıralar- Yorumları-*

[38] Bu arşivdeki belgeler ve defterler 2010 yılı öncesi Ankara'da Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ne nakledilmiştir.

Tetkikler (Haz. İsmail Kara-Ali Birinci). İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 84-110.

Ahunbay, A. Z. (2004). Mektep-Mimari. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 7-9.

Aksoy, Ö. (1968). *Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları.

Akyol, H. (2016). Osmanlı Devletinde Eğitim-Öğretim. *Türk Eğitim Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları. s. 89-150.

Akyüz, Y. (2007). *Türk Eğitim Tarihi.* Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Akyüz, Y. (2004). Osmanlıda 'Kadın Öğretmenli Ev Sıbyan Mektepleri. *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi,* S. 15, s. 1-12.

Akyüz, Y. (1983). İstanbul Sıbyan Mekteplerinin 1809'daki Durumuna İlişkin Bir Belge. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 16, S.2, s. 1-10.

Alkan, M. Ö. (2000). (haz.), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Modernleşme Sürecinde Eğitim İstatistikleri 1839-1924*, C. 6, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları.

Araz, Y. (2017). *16. Yüzyıldan 19. Yüzyıl Başlarına Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak*. İstanbul: Kitap Yayınevi Yayınları.

Asarkaya, H. T. (2019). *Osmanlılar Zamanında Tokat*, Tokat: Tokat Belediyesi Yayını.

Binbaşıoğlu, C. (2009). *Başlangıcından Günümüze Türk Eğitim Tarihi*, Ankara: Anı Yayınları.

Birinci, A. (2017). Mahalle Mektebine Başlama Merasimi ve Mekteb İlahileri. *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri Hatıralar-Yorumlar-Tedkikler* (Haz. İsmail Kara-Ali Birinci). İstanbul: Dergah Yayınları. s. 23-41.

Baltacı, Cahit (2004). Mektep: Osmanlılar'da Mektep, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 6-7.

Belge, H. (2002). *80 Numaralı ve (H. 1296-1301; M. 1878-1884) Tarihli Tokat Şer'iyye Sicil Defteri'nin Transkripsiyon ve*

Değerlendirmesi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Niğde: Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bozdemir, İ. (1991). *Osmanlı Sıbyân Mekteplerinde Eğitim ve Öğretim*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Demirtaş, Z. (2007). Osmanlı'da Sıbyan Mektepleri ve İlköğretimin Örgütlenmesi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.17, S.1, s. 173-183.

Ergin, O. N. (1977), *Türkiye Maarif Tarihi*, C. I-II, İstanbul: Eser Kültür Yayınları.

Erünsal, İ. (2021). *Yirmi İki Mürekkep Damlası Osmanlı Sosyal ve Kültür Tarihi Üzerine Sohbetler*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Güven, İ. (2014). *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Hanilçe, M. (2017). Medreselerde Geceleyenlerin Profilleri Üzerine Bir Deneme: Tokat Medreseleri Örneği (1830-1847). *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 21, S. 1, s. 237-258.

Heyet (1973). *Tokat İl Yıllığı 1973*, Ankara: Tokat Valiliği Yayınları.

Hızlı, M. (1999). *Osmanlı Klasik Döneminde İlköğretim ve Bursa Sıbyan Mektepleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları.

Hızlı, M. (2008). Osmanlılarda İlköğretimin Tarihi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 6, S.12, s. 85-106.

Karsandık, Ö. (2011). Maarif Salnamelerine Göre Adana Sancağı'nda Eğitim-Öğretim (H.1316-1321/M.1898-1903). *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 30, S.50, s. 151-169.

Kazıcı, Z. (2004). *Osmanlı'da Eğitim-Öğretim*. İstanbul: Bilge Yayınları.

Kodaman, B. (1991). *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: TTK Yayınları.

Komisyon (2014). *Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Eğitiminde Modernleşme*. İstanbul: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yayınları.

Kopraman, K. Y. (1987). Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre Tokat Şehri. *Türk Tarihi ve Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986*. Ankara. s. 38-56.

Koyuncuoğlu, H. (2014). The Sıbyan Mekteps (Primary Schools) And Population in Bilad-ı Selase (Three Towns: Üsküdar, Galata and Eyüp) in the Early Part of the 18th Century). *Tarih Dergisi*, S. 60, s.17-41.

Mahmud Cevad İbni Şeyh Nafi (1338), *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*, İstanbul.

Mahmud Cevat İbnü'ş Şeyh Nâfi (2001). *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcraâtı-XIX. Asır Osmanlı Maârif Tarihi* (Haz. Taceddin Kayaoğlu). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Mercan, M. ve Ulu, M. E.(2003), *Tokat Kitabeleri*, Ankara.

Pakalın, M. Z. (1983), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. III, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Somel, S. A. (2010). *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin/The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908 Islamization, Autocracy and Discipline* (Çev. Osman Yener). İstanbul: İletişim Yayınları.

Şemseddin Sami (1987), Kamûs-ı Türkî, İstanbul: Çağrı Yayınları.

Şimşirgil, A. (1990). *Osmanlı Taşra Teşkilatında Tokat (1455-1574)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Türer, A. (2011). *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Detay Yayınları.

Uysal, A. O. (1987). Tokat'taki Osmanlı Camileri. *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986.* Ankara. s. 313-364.

Uzunçarşılı, İ. H. (1927). *Kitabeler*, İstanbul.

İnternet Siteleri

https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/tokat/kulturenvanteri/alaca-mescit-camii. (08.04.2023).

http://www.listelese.com/tokat-merkez-buyukbeybagi-camii-bilgileri. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-buyukbeybagi-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-kucukbeybagi-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-camiikebir-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-cay-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-cemalettin-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://gs.yandex.com.tr/harita/org/rustemcelebi_cami/136318710847/?ll=36.544231%2C40.316594&z=16. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-gulbaharhatun-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-il-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.haritamap.com/yer/muslahattin-sokak-merkez. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-mahalleleri.html. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-hocaahmet-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-sogukpinar-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://camiler.diyanet.gov.tr. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-cay-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-kabeimescid-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.haritamap.com/yer/kaya-cami-mehmetpasa-merkez. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-mehmetpasa-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-yarahmet-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.haritamap.com/mahalle/mehmetpasa-27022. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-mehmetpasa-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-semerkant-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-erenler-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-hocaahmet-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-cay-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.haritamap.com/yer/mahmut-pasa-cami-merkez. (08.04.2023).

Https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-yarahmet-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

https://www.e-sehir.com/turkiye-haritasi/tokat-merkez-alipasa-mahallesi-haritasi.html. (08.04.2023).

asobid
Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi

ISSN: 2548-0480 (Print)/(Online) 2602-2567
Sayı/Issue 13 ● Haziran/June 2023
Sayfa/Page: 277-284

Geliş Tarihi / Received: 26.05.2023 *Kabul Tarihi / Accepted:* 11.06.2023

YAYIN TANITIM/BOOK REWIEW

B.E. Kumekov- N.E. Kuzembayev, edt. Peter B. Golden (2023), *Kıpçak Alimleri Bibliyografik Sözlüğü.* Almatı: Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi Uluslararası Kıpçak Araştırmaları Enstitüsü, Ç.Ç. Ualikhanov Tarih ve Etnoloji Enstitüsü Yayınları, 200 s., ISBN: 978-601-08-2999-2.

Yüksek Lisans Öğrencisi Buse GİZLİ*
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
busesahinanadolu@gmail.com

Eski Kıpçak Türkçesi Orta Dönem Türkçesinin Kuzeybatı grubunu oluşturan tarihi bir şivedir (ÖZGÜR, 2007: 1337). Kıpçak adına ilk kez Uygur kağanı İl İtmiş adına 759 yılında dikilen Şine Usu (Bayan Çor) yazıtında: *Türk Kıbçak elig yıl olurmuş* (BÇ K4) ''Türk Kıpçak elli yıl oturmuş (yönetmiş)'' ifadesinde rastlanıldığı öne sürülmüştür (Ercilasun, 2015: 355).

Kıpçaklar, IX.-XI. yüzyıllar arasında İrtiş boylarında Kimeklerle iç içe tarih sahnesine çıkmışlardır. VII.- IX. yüzyıl civarında Orta Asya'dan Urallar'a geçerek burada üstünlük kurmuşlardır. Daha sonra Siriderya boylarında, Oğuzlarla yan yana ve Orta Asya'da dağılmış hâlde görülmüşlerdir. Kıpçaklar, Moğol istilasından önce de Siriderya, İdil ve Don arasında Kafkas ve Kırım dağlarında, Hazar'ın kuzey düzlüğü ile bugünkü Kazakistan'ın orta ve kuzeybatı kısmında yaşayıp pek çok Türk kavmi ile karşılaşmışlar ve İran, Suriye, Rusya, Doğu Avrupa ve Bizans ile askeri, ticari ve

* ORCID: orcid.org/0000-0001-7419-7166

iktisadi ilişkiler kurmuşlardır. Önceleri ‘’mafazat al-guz’’ (Oğuz Bozkırı) olarak bilinen topraklar da XIII. yüzyılda ‘’Deşt-i Kıpçak’’ adıyla anılmaya başlanmıştır: Çin’den Don Nehri’ne, Ural’dan Karadeniz’e kadar olan alana yayılan Kıpçaklar bu devirden sonra da büyük bir hareketlilik içindedirler (Öner, 1998: XVII).

Kıpçaklar göçebe bir toplumdur dolayısıyla çok geniş bir coğrafi alana yayılmışlardır. Yayıldıkları alanlarda farklı birçok etnik grupla karşılaşmış ve kültürel etkileşim içerisinde bulunmuşlardır. Bu etkileşim Kıpçakların yerleştiği bölgeleri, kalan arkeolojik kalıntılar ile zengin kılarken Kıpçak Türkçesini ise içerik ve toponim olarak zengin kılmıştır. Bütün bu zenginliği ile konu çeşitliliği akademisyenler için dikkat çekici olan Kıpçaklar birçok alanda bilimsel araştırmaya konu olmuştur. Tarih, arkeoloji, dilbilim ve edebiyat gibi alanlarda araştırmalara konu olan Kıpçakların tarihsel gelişimi ve Kıpçaklarla ilgili yazılan eserlerin sayı olarak oldukça artması, Kıpçakların tarihi süreç içerisinde Türk Kültürüne yaptıkları katkının öne çıkmasına neden olmuştur. Tüm bunlar Kıpçaklar üzerine yapılan araştırmaların ne denli önemli olduğunu anlaşılır hâle getirirken biriken literatürün Kıpçak çalışmalarının gelişiminin takip edilmesini zorlaştırması dolayısıyla özetlenmesi gerekliliğini de beraberinde getirmiştir.

Türk Dünyası tarihi açısından yaptığı çalışmalarla öne çıkan seçkin bilim insanı, Kazakistan, Orta Asya ve Büyük Avrasya’nın ortaçağ tarihi, tarihi coğrafya, haritacılık ve kaynak araştırması alanında uzman, Kimek Devletinin IX- XI. yüzyıllarının durumunun keşfine sahip olan Bulat Kumekov (Literary Portal, 2023) ve Kazakistan tarihi, Türk halkları tarihi gibi alanlarda önemli çalışmaları bulunan değerli bilim insanı Nurken Erboloviç Kuzembayev de işte tam bu sebeple bu yıl Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi Uluslararası Kıpçak Araştırmaları Enstitüsü - Ç.Ç. Ualikhanov Tarih ve Etnoloji Enstitüsü yayınlarından çıkardıkları ‘’*Kıpçak Alimleri Bibliyografik Sözlüğünü’’* bilim dünyasına sunmuşlardır.

Günümüze kadar bilim dünyasında ‘’Kıpçak’’ konusu üzerine yapılan araştırmaları bibliyografya düzeyinde kapsayan böylesine genel kapsamlı bir eser yazılmamıştır. *Kıpçak Alimleri*

Bibliyografik Sözlüğü bu sebeple çok önemli bir hüviyete sahiptir. Kumekov ve Kuzembayev'in çalışması akademik bir gayeyle yazılmıştır. Eser Kıpçak tarihi ve diline ilgi duyan tüm akademi dünyasına hitap etmektedir. Toplam 200 sayfa olan eser 1. baskıdır. Eser önsöz, üç ana bölümden sonra gelen kısaltmaların listesi, isim işaretleyicisi ve içindekiler bölümünden oluşmaktadır. Eserin genel şeması önsözde şu şekilde belirtilmiştir:

I.Önemli tarihlerin belirtildiği kısa biyografik bilgiler, bilimsel ilgi alanlarının kısa bir açıklaması ve Kıpçak araştırmalarının sorunlarının gelişimine katkıları,

II.Bilim adamlarının biyografisi ve bilimsel faaliyetleriyle ilgili referansların ve eserlerin listesi,

III.Kıpçak sorunları üzerine çalışmaların listesi.

Rusça kaleme alınan eser Sergey Klyashtorny anısına ithaf edilmiş olan ve kitabın ana hatlarını her yönüyle belirten bir önsözle başlamaktadır. Eserin ana bölümlerinin ilki olan *Kıpçak Çalışmalarının Tarihçesi ve Perspektifleri* bölümünde Kıpçak meselesi konusu üzerine yapılan çalışmaların tarihsel süreç içerisindeki gelişimine değinilmiştir. Ukrayna, Rusya, Macaristan, ABD, Bulgaristan, Gürcistan, Kazakistan, Azerbaycan, Türkiye ve diğer Türkî cumhuriyetler gibi ülkelerdeki Kıpçak çalışmalarından bahsedilmiştir. Kazakistan'ın Kıpçak çalışmaları içerisinde nasıl önde gelen bir bilim merkezi statüsüne kavuşmuş olduğundan bahsedilmiştir. Ayrıca Kıpçak- Kuman- Kimek ayrımından bahsedilmiş ve Kıpçakların tarihi hakkında bilgiler verilmiştir.

Eserin ikinci bölümü olan *Sözlük* bölümünde Kıpçak meselesi üzerine çalışma yapmış kişilere, bu kişilerin hayatına dair kısa bilgilere ve Kıpçak meselesi üzerine yazdıkları eserlere yer verilmiştir. Bu bölümde tam 142 adet bilim insanı yer almaktadır. Bölüm alfabetik sıra gözetilerek hazırlanmıştır.

Eserin üçüncü bölümü olan *Literatür* bölümünde Kıpçak sorunları üzerine yazılmış olan çalışmaların listesi sunulmuştur. Kaynakçalar akademi dünyasında çalışma yapan bilim insanlarına büyük kolaylık sağlayan önemli eserlerdir. 171 adet eseri listenmiş şekilde gördüğümüz bu bölüm Kıpçak meselesi üzerine

çalışmak isteyen bilim insanları için çok önemli bir kaynakça niteliği taşımaktadır.

Eserin dördüncü bölümü olan *Kısaltmaların Listesi* bölümünde adından da anlaşılacağı üzere kitapta yapılan kısaltmaların listesi yer almaktadır.

Eserin beşinci bölümü olan *İsim İşaretleyicisi* bölümünde *Sözlük* bölümünde ismi geçen bilim insanlarının listesi yer almaktadır. Sözlük bölümünün liste şeklinde özetlenmesi içerik okumaya vakti olmayan fakat Kıpçak konusu üzerine çalışmak isteyen kişilerce bu konu hakkında çalışma yapmış bilim insanlarının isim listesine hızlı bir şekilde ulaşabilmeleri açısından büyük kolaylık sağlayacaktır. Bu bölümde adı geçen bilim insanları şu şekilde listelenmiştir;

1. ABDUMANAPOV, Rustam Abdubaitovych
2. ABRAMZON, Saul Mendeleviç
3. AGADZHANOV, Sergey Grigorievich
4. ALIMKULOVA, Sınaru Kadırovna
5. AMANJOLOV, Altay Sarsenovïç
6. AMANJOLOV, Sarsen Amanjolovïç
7. AMITAI, Reuven
8. ANARBAEV, Kayrat Saparhanoviç
9. ANCHABADZE, Zurab Vianorovich
10. ARİSTOV, Nikolay Aleksandroviç
11. ARİSTOV, Nikolay Yakovleviç
12. ARSLANOVA, Firaya Khabibullovna
13. AHINZHANOV, Serjan Musatayeviç
14. AHMEDOV, Bori Ahmedovich
15. AŞUR, Said Abdülfettah
16. AYALON Neustadt David
17. BANG KAUP Johann Wilhelm Max Julius
18. BARTOLD, Vasily Vladimiroviç
19. BASKAKOV, Nikolay Aleksandroviç
20. BASKİ Imre
21. BATIRSHAULY, Bakhitty
22. BERNSTAM, Aleksandr Natanoviç
23. BLAU, Ernst Otto Friedrich Hermann
24. BODROGLİGETİ, Andreas

25. BORANBAEV, Sandybai Rezhepovich
26. BOSWELL, Alexander Bruce
27. VÁSÁRY, István
28. VESELOVSKY, Nikolay İvanoviç
29. GABAİN, Von Annemarie
30. Garipov, Talmas Magsumovich
31. HARKAVETS, Oleksandr Nikolaevich
32. GARCİN, Jean- Claude
33. GÖKBEL, Ahmet
34. GOLDEN, B. Peter
35. GOLEV, Konstantin
36. GOLUBOVSKIY, Petr Vasil'yevich
37. GORDLEVSKY, Vladimir Aleksandroviç
38. GRÖNBECK, Kaare
39. GRUNIN, Timofey İvanoviç
40. GROUSSET, Rene
41. GÜMİLEV, Lev Nikolayeviç
42. GUSEİNOV, Rauf Alişiroviç
43. DASHKEVICH, Yaroslav Romanoviç
44. DENY, Jean
45. DİACONU, Petre
46. DOBRODOMOV, İgor Georgieviç
47. DRİMBA, Vladimir
48. DRÜLL, Dagmar
49. GYÖRFFY, György
50. EVGLEVSKY, Alexander Viktorovich
51. HDANKO, Tatyana Aleksandrovna
52. ZAJACZKOWSKİ, Ananiasz
53. ZİMONYİ, István
54. IVANOV, Pavel Petrovich
55. JIREČEK, Konstantin Josef
56. KADYRBAYEV, Alexander Shaidatovich
57. KAFESOĞLU, İbrahim
58. KAUN, David Leon
59. KENESBAEV, Smet Kenesbaevich
60. KLAPROTH, Heinrich-Julius
61. KLYASHTORNY, Sergey Grigoryevich

62. KNIAZKY, Igor Olegovich
63. KOWALSKİ, Tadeusz Jan
64. KONONOV, Andrey Nikolayeviç
65. KUDASOV, Seisenbay Jholaevich
66. KUDRYASHOV, Konstantin Vasilyeviç
67. KUZEEV, Ray Gumerovich
68. KUZEMBAEV, Nurken Yerboloviç
69. KUMEKOV, Bulat Yeshmukhambetovich
70. KUUN, Géza
71. KUNICK, Ernst- Eduard Aristoviç
72. KURAT, Akdes Nimet
73. KURIŞJANOV, Abjan Kurışjanoviç
74. KIRZIOĞLU, Mehmet Fahrettin
75. KYUNER, Nikolay Vasil'yevich
76. LİGETİ, Lajos
77. MALOV, Sergey Yefimovich
78. MANDOKY, Kongur István
79. MARGULAN, Alkey Khakanovich
80. MARQUART, Josef
81. ELIORANSKY, Platon Mihayloviç
82. MENGES, Karl Heinrich
83. MINORSKY, Vladimir Fedorovich
84. MLADENOV, Stefan
85. MOGILNIKOV, Vladislav Alexandrovich
86. MOLLAVA, Mefküre
87. MONCHİ, Zadeh Davoud
88. MURGULYA, Melita Polikarpovna,
89. MUSAEV, Kenesbay Musaeviç
90. NAJIP, Emir Najipoviç
91. GYULA, Németh
92. ÖZGÜR, Can
93. ÖZTOPÇU, Kurtuluş
94. ÖZTÜRK, Abdulkadir
95. PAVLOV, Plamen
96. PÁLÓCZİ, Horváth András
97. PANTUSOV, Nikolay Nikolayeviç
98. PARKHOMENKO, Vladimir Aleksandroviç

99. PELLİOT, Paul
100. PİEMONTESE, Angelo Michele
101. PYLYPCHUK, Yaroslav Valentinoviç
102. PLETNEVA, Svetlana Aleksandrovna
103. POLAK, Abraham Nahum
104. POPOV, Aleksandr İvanoviç
105. POTAPOV, Leonid Pavlovich
106. PRİTSAK, Omelian
107. RADLOFF, Vasily
108. RASOVSKY, Dimitri Aleksandroviç
109. RASHONI, Laszlo
110. ROMASKEVİÇ, Aleksandr Aleksandroviç
111. SABLUKOV, Gordiy Semenoviç
112. SAVİNOV, Dmitry Glebovich
113. SAKI, Kairat Uzakuly
114. SALİM, Mahmud Rıza
115. SAMOILOVYCH, Alexander Nikolayevich
116. SAFRAN, Mustafa
117. SPULER, Bertold
118. STOJANOW, Valery
119. SURUR, Muhammed Cemaladdin
120. TATİŞÇEV, Vasiliy Nikitiç
121. TAŞAĞI, Ahmet
122. TENISHEV, Edhyam Rakhimovich
123. TEZA, Emilio
124. TIESENGAUZEN, Vladimir Gustavovich
125. TİETZE, Andreas
126. TOLSTOV, Sergei Pavlovich
127. TOPARLI, Recep
128. TRIFONOV, Yuri İvanoviç
129. UMNYYAKOV, İvan İvanoviç

130. FEDOROV-DAVYDOV, Alman Alekseevich
131. HAARMANN, Ulrich
132. KHABICHEV, Magomet Akhyaevich
133. HALASİ- Kun Tibor
134. el-KHOLI, Amin
135. KHUDYAKOV, Yuliy Sergeevich
136. CZEGLEDY, Karoly
137. CHARIKOV, Aleksey Alekseyevich
138. CHECHENOV, Aliy Akhmatovich
139. SHANIYAZOV, Karim Shaniyazovich
140. SCHÜTZ, István
141. ECKMANN, János
142. YAKUBOVSKIY, Aleksandr Yur'yevich

Eserin son kısmında ise *içindekiler* başlığı yer almaktadır. Akademi dünyasındaki Kıpçak araştırmalarıyla ilgili çalışmalara kaynaklık edecek bu yeni eserleriyle katkıda bulunan B.E. Kumekov – N.E. Kuzembayev'i kutlar; eserin Kıpçak konusuyla ilgili farklı yönlerde araştırma yapacak kişiler için hızlı ve rahat ulaşabilecekleri bir başucu kitabı olacağını belirtmek isteriz.

Kaynakça

Ercilasun, A. B. (2015). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Literary Portal(2023). Yazarlar: Kumekov Bulat. https://adebiportal.kz/en/authors/view/3680 (23 Mayıs 2023).

Öner, M. (1998). *Bugünkü Kıpçak Türkçesi .* Ankara: Türk Dil Kurumu.

ÖZGÜR, C. (2007). Eski Kıpçak Türkçesinin Bugünkü Kumuk Kıpçak Türkçesine Fonetik Yönden Etkileri. *IV. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri* (s. C. II (24-29 Eylül 2000) s.1337-1344). Ankara: TDK Yayınları.