



TÜRKÜLÜK BİLİMİ ARAŞTIRMALARI

JOURNAL OF TURKOLOGY RESEARCH

*uluslararası hakemli dergi
international peer reviewed journal*

*Yılda iki sayı yayımlanır.
Biannual*

18. Yıl/Year
33. Sayı/Volume

2013-Bahar/Spring

ISSN: 1300-7874



TÜRKLÜK BİLİMİ ARAŞTIRMALARI

JOURNAL OF TURKOLOGY RESEARCH

*uluslararası hakemli dergi
international peer reviewed journal*

**Yılda iki sayı yayımlanır.
*Biannual***

**18. Yıl/Spring
33. Sayı/Volume**

**Niğde
2013-Bahar/Spring**

Kurucu / Founding
Prof. Dr. Nâzım Hikmet POLAT

Editörler / Editors
Prof. Dr. Nâzım Hikmet POLAT
Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL

Yazı İşleri Müdürü
Editorial Assistant
Doç. Dr. Salahaddin BEKKİ

Düzenleme
Technical Editors
Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL
Ar. Gör. Fatih DİNÇER

Haberleşme/Communication
turklukbilimi@gmail.com
mfkoksal@gmail.com
sbekki@gmail.com

Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL
Ahi Evran Üni. Fen-Ed. Fak.
Türk Dili ve Edebiyatı Böl.
Bağbaşı Yerleşkesi

KİRŞEHİR
☎ (0532) 520 14 31 (M.F. Köksal)
(0 505) 319 28 96 (S. Bekki)

ISSN: 1300-7874

Baskı/Printing
Bizim Büro Mat.
Demirtepe-ANKARA
☎ (0 312) 435 82 07 / 229 99 28

Ağ Adresi/Web Address
www.tubar.com.tr

Banka Hesap Nu.
Bank Account Number
Garanti Bankası/Bank
Niğde Şubesi/Branch
Hikmet KORAŞ

TR49 0006 2000 2560 0006 6945 66

TÜBAR'ın tarandığı dizinler
TÜBAR is indexed and abstracted by

- CSA Sociological Abstracts
- EBSCO Academic Complete Search
- LLBA Linguistics and Language Behavior Abstracts
- MLA Modern Language Association
- ULAKBİM-Sosyal Bilimler Veri Tabanı
- UPD (Ulrich's Periodicals Directory)

Danışma ve Yayın Kurulu
Advisory-Editorial Board

- Prof. Dr. İ. Hakkı AKSOYAK
(Gazi Üni.)
Prof. Dr. Şerif AKTAŞ
(Gazi Üni.)
Prof. Dr. Erman ARTUN
(Çukurova Üni.)
Prof. Dr. Nazan BEKİROĞLU
(Karadeniz Teknik Üni.)
Prof. Dr. Bernt BRENDAMOEN
(Oslo Üni.)
Prof. Dr. Osman HORATA
(Hacettepe Üni.)
Prof. Dr. Şakir İBRAYEV
(Kazakistan Hoca Ahmet Yesevi Üni.)
Prof. Dr. Larz JOHANSON
(Mainz Johannes Gutenberg Üni.)
Prof. Dr. Olcobay KARATAYEV
(Kırgız Yusuf Balasagun Millî Dev. Üni.)
Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL
(Ahi Evran Üni.)
Prof. Dr. Bulat KUMEKOV
(Kazakistan İlimler Aka.)
Prof. Dr. Richard LEE
(Sociology SUNY-Binghamton)
Prof. Dr. Muhsin MACİT
(Anadolu Üni.)
Prof. Dr. Anvar MOKAYEV
(Kırgız-Türk Manas Üni.)
Prof. Dr. Abdîmelik NİSANBAYEV
(Kazakistan İlimler Aka.)
Prof. Dr. Nâzım Hikmet POLAT
(Gazi Üni.)
Prof. Dr. Claus SCHÖNİG
(Institut für Turkologie)
Prof. Dr. Kubat TABALDİYEV
(Kırgızistan İlimler Aka.)
Prof. Dr. Kâmil VELİYEV
(Azerbaycan İlimler Aka.)
Doç. Dr. Hikmet KORAŞ
(Niğde Üni.)
Doç. Dr. Nikolay NIKOV
(Sofya Üni.)
Doç. Dr. Bayram ÜNAL
(Fernand Braudel Center, SUNY-B)
(Niğde Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet KÖKDEMİR
(Ondokuz Mayıs Üni.)
Yrd. Doç. Dr. Burhan PAÇACIOĞLU
(Cumhuriyet Üni.)

33. Sayının Hakemleri
Referees

- | | |
|--|--|
| Prof. Dr. A. Deniz ABİK
(Çukurova Üni.) | Prof. Dr. Emel KEFELİ
(Marmara Üni.) |
| Prof. Dr. Ali AKAR
(Muğla Sıtkı Koçman Üni.) | Doç. Dr. Beyhan KESİK
(Giresun Üni.) |
| Doç. Dr. Jülide AKYÜZ-ORAT
(Kafkas Üni.) | Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL
(Ahi Evran Üni.) |
| Prof. Dr. Hülya ARGUNŞAH
(Erciyes Üni.) | Doç. Dr. Osman MERT
(Atatürk Üni.) |
| Doç. Dr. Erhan AYDIN
(Erciyes Üni.) | Prof. Dr. Cihan OKUYUCU
(Yıldız Teknik Üni.) |
| Prof. Dr. Hanife Dilek BATİSLAM
(Çukurova Üni.) | Prof. Dr. Mehmet ÖLMEZ
(Yıldız Teknik Üni.) |
| Prof. Dr. Şeref BOYRAZ
(Cumhuriyet Üni.) | Prof. Dr. Gönül ÖNEY
(Ege Üni. -Em.-) |
| Prof. Dr. Adem CEYHAN
(Celal Bayar Üni.) | Prof. Dr. Nâzım H. POLAT
(Gazi Üni.) |
| Prof. Dr. Ömür CEYLAN
(İstanbul Kültür Üni.) | Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN
(Osmangazi Üni.) |
| Prof. Dr. Süleyman ÇALDAK
(Adıyaman Üni.) | Prof. Dr. Orhan Kemal TAVUKÇU
(Rize Üni.) |
| Prof. Dr. İsmail ÇETİŞLİ
(Pamukkale Üni.) | Doç. Dr. Muzaffer TEPEKAYA
(Celal Bayar Üni.) |
| Prof. Dr. Sebahat DENİZ
(Marmara Üni.) | Prof. Dr. Ali TORUN
(Dumlupınar Üni.) |
| Prof. Dr. Metin ERGUN
(Muğla Sıtkı Koçman Üni. -Em.-) | |
| Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ
(Kırıkkale Üni.) | |
| Doç. Dr. Nadir İLHAN
(Ahi Evran Üni.) | |
| Prof. Dr. Kasım İNCE
(Pamukkale Üni.) | |
| Prof. Dr. Ahmet KARTAL
(Osmangazi Üni.) | |

İngilizce metinler için editör
English Manuscripts Editor

Prof. Dr. Necdet OSAM
(KKTC Doğu Akdeniz Üni.)

İÇİNDEKİLER

CONTENTS

		Sayfa/Page
Nâzım H. POLAT	Takdim -33- <i>Editorial -33-</i>	5-6 7-9
Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN	Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde Anlatılan Efsanelerin Motif ve Tip Yapısı <i>The Motive and the Structures Miths Narrated in TRNC</i>	11-44
Prof. Dr. H. Dilek BATİSLAM	Tokatlı Ebubekir Kânî'nin Münşeât'ında Üslup Yerine Kullanılan Kelimeler <i>The Native of Tokatlı Ebubekir and The Words Preferred in Place of Style in His Ebûbekir Kânî</i>	45-60
Yrd. Doç. Dr. Ersel ÇAĞLITÜTÜNCİGİL	Türk Süsleme Sanatında Nar: "Form, Köken ve İkonografik Anlamı" <i>Pomegranate In Turkish Ornamental Art: "Its Form, Origin And Iconographical Meaning"</i>	61-92
Suat DONUK	Cevrî ve Nazm-ı Niyâz Mesnevisi <i>Cevrî and His Nazm-ı Niyâz Mathnawi</i>	93-126
Doç. Dr. Selçuk DUMAN	Hüsameddin Bey'in Çevirilerine Göre Çanakkale Savaşları <i>Dardanelles Wars According to Husameddin Bey's Translations</i>	127-144
Yrd. Doç. Dr. Mehmet KAYA	XIX. Yüzyıl ve XX. Yüzyıl Başlarında Büyük Güçlerin Etkisinde Kudüs Sancağı (1850-1918) <i>The Sanjak of Jerusalem at the Begining of the 19th and 20th Centuries Under the Influence of Big Powers (1850-1914)</i>	145-164
Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL - Şaban KIRLI	Âşık Paşa'nın Sema Risalesi: Risâle fî Beyâni's-semâ' <i>Ashiq Pasha's Sema Treatise: Risalah Fî Beyân Al-Semâ'</i>	165-206

Yrd. Doç. Dr. Mayrambek OROZOBAEV	Kırgız Türkçesi ve Türkiye Türkçesindeki Toprak Kelimesini İçeren Deyimlerin Kültürel Dilbilimi Açısından Karşılaştırıl- ması <i>A Cross cultural Linguistic Analysis of Soil Related Idioms in Kyrgyz Turkish and The Turkey Turkish</i>	207-220
Yrd. Doç. Dr. Hacer TOKYÜREK	Eski Uygurcada Hayvan Adları ve Bunların Kullanım Alanları <i>Animal Names And Their Uses In the Old Uighur Language</i>	221-281
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin YAŞAR	Nesl-i Âhir’de Bir Meşrutiyet Aydını: Sü- leyman Nüzhet <i>Süleyman Nüzhet, As An Intellectual of Meşrutiyet</i>	283-309
YAYIN TANITIM		
BOOK REVIEW		
Okt. Esra HIMHİM	Osmanlı Dönemi Edebiyat Tarihlerimizde ‘Yöntem’e Dair Bir Çalışma	311-319
Arş. Gör. Halil Sercan KOŞİK	Ete Kemiğe Bürünmüş Şiirler: “Osmanlının Görsel Şiirleri	321-326

TAKDİM

(33)

ZORUNLU BİR AÇIKLAMA

Değerli Türklük Bilimi gönüllüleri,

Dergimiz *Türklük Bilimi Araştırmaları*, elinizdeki 33. sayısıyla, 17 yılı geride bırakıp 18 yaşına ayak basmıştır. Kasım 1995'te kurulup 1996'da yayımlanmaya başladığında belirlenen yayım çizgisi, bugüne kadar bir kırılmaya uğramadan devam etmiştir. Başlangıçtaki hazırlık dönemi dışında yayım aralığında hiçbir aksama görülmemiştir.

Başlangıçtaki sayılarında yazıların seçimi, Yayın Kurulu tarafından yapıyordu. Daha sonra ulusal nitelikte "hakemli dergi" sürecine girildi. Bu seviyede de rüştünü ispatlayınca artık "uluslararası hakemli dergi" hüviyetini aldı. Dergimiz hâlen, bu hüviyetini güçlendirerek yoluna devam etmektedir.

Makalelerdeki şekil aksaklıkları, hakem raporlarının rehberliği yanında Yazı İşleri Müdürlüğünün gayretleri ile giderilmeye çalışılmaktadır. Yayın Kurulu'nun uygun görmesi durumunda muhteva incelemesi başlatılmakta ve üç hakem raporunun üçü de editör tarafından dikkate alınmaktadır.

Bazı yazılar iki sebepten reddedilmektedir:

1. Hakemlerin bilimsel yeterlik konusundaki olumsuz raporları.
2. Konu bakımından yayım çizgisiyle uyumsuzluk.

Gitgide yoğunlaşan yazı trafiğinden dolayı TÜBAR'ın yayım çizgisi konusunda yeni bir açıklama yapma gereği duyuyoruz.

Türklük Bilimi Araştırmaları bazı sayılarında Türkçenin eğitimi ile ilgili yazılar yayımlamıştır. Hatta iki sayımız, (13 ve 27. sayılar) "Türkçenin Öğretimi Özel Sayısı" idi. Fakat bu türdeki yazı yoğunluğu, TÜBAR'ı, bir eğitim bilimleri dergisi yoluna sokma eğilimi doğurmuştur.

Bu itibarla, yayımına karar verilmiş birkaç yazı, ilerideki birkaç sayı içinde değerlendirilecek fakat aynı türden yeni yazılar kabul edilmeyecektir. Türkçenin birkaç lehçesi üzerinde birden mukayeseli çalışmalar, bu karar dışında tutulacaktır.

Bir kere daha hatırlatalım: Günümüzdeki kalite ve fiyat hareketleri esasına dayanan yazılar ilgimiz dışında ama iktisat tarihi ilgimiz dâhilindedir. Falanca konudaki eğitimin nasıl yapılacağına dair kaleme alınmış bir yazıyla ilgilenmeyeceğiz. Fakat eğitim tarihi ilgi dairemizde olmaya devam edecektir.

Sempozyum bildirimleri için de bir kural koyuyoruz: Sempozyum üzerinden en az beş yıl geçtiği hâlde yayımlanamamış bildirimler, değerlendirilebilir.

Daha güzel, daha olgun sayılarla huzuruza çıkmak emel ve ümidiyle...

1 Mayıs 2013- Ankara

Nâzım H. POLAT

EDITORIAL

(33)

A NECESSARY EXPLANATION

Dear Volunteers of Turkology,

With its 33rd issue, our *Türklük Bilimi Araştırmaları -Journal of Turkology Researches* has now completed 17 years and turned 18. The line of publication, which was determined when the journal was first established in 1995 and published in 1996, has been maintained till now, with no breaking points. And there has been no delay with the publication intervals, apart from the very first preparation period.

In the first issues published, the articles were chosen by the Board of Publication, which has later been substituted by another process which suggested a “refereed journal” on a national level. Having proven its competence at that level, it has then been identified as an “international refereed journal”, and our journal continues on its way ahead by strengthening this identity.

Stylistic faults in the articles are trying to be rectified with the efforts of the Department of Chief Editors and with the guidance of the referee reports. If deemed appropriate by the Board of Publication, the contents are examined, and all three referee reports are taken into account by the editor.

But, some of such articles are rejected due either one of the reasons given below:

1. Negative opinion of the referees regarding scientific competency of an articles.
2. Conflict with the publication line of the journal in terms of the topic of the article

Due to the busy traffic of correspondence which gets more and more intense, we feel the need to make a new explanation about the line of publication of TÜBAR.

In some of the issues of the *Journal of Turkology Researches*, articles about teaching Turkish were published. We can even say that two issues (13 and 27) was a “special edition about teaching Turkish language”. However, the frequency of such articles has caused TÜBAR to tend towards a way of becoming a journal of educational sciences. In that respect, a few articles, which have already been decided to be published, will be taking place in the upcoming few issues; however, any such new articles will not be accepted. Exception to this decision will be comparative studies regarding some Turkish dialects.

To remind once again: Articles linked with the quality and price movements of the day are not in the scope of our interest, but history of economics is. We will not be considering an article describing how an education/training about topic A will be performed; however, history of education will remain as part of our area of interest.

Also, we would like to set forth a rule about symposium releases: Releases which could not be published although it has been at least five years since the time of symposium can be taken into account.

With the hopes and wishes of bringing you better and more mature issues...

1 May 2013- Ankara

Nâzım H. POLAT

KUZEY KIBRIS TÜRK CUMHURİYETİ'NDE ANLATILAN EFSANELERİN MOTİF VE TİP YAPISI

Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN*

ÖZ: 1571 yılında Venediklilerden Osmanlılara geçen Kıbrıs adası, 1914 yılında İngiltere tarafından tek taraflı olarak ilhak edilir. 1930'lu yıllarda İngilizlere karşı başlatılan isyan harekâtı başarısızlıkla sona erer. 1950 yılından sonra ise, Kıbrıs adasındaki olaylar daha çok Rum-Yunan ikilisine karşı Türklerin karşı koyması şeklinde devam eder. 1974 yılında yapılan Kıbrıs Barış Harekâtı'yla birlikte adada bağımsız Türk Cumhuriyeti ilan edilir.

Kıbrıs Türk edebiyatı içerisinde önemli bir yeri olan efsane metinleri; dinî, inandırıcı, kısa ve nesir şeklinde olmasıyla diğer halk anlatımlarından kolaylıkla ayrılabilir. Kıbrıs adasına bağlı olarak anlatılan efsaneler daha çok sözlü kaynaklardan beslenmekte olup 58 tip tespit edilmiştir. 58 tipin zaman zaman eş metinleri de çalışmamıza eklenmiştir. Böylece bir efsane tipinin farklı anlatımlarının varlığı da okuyucuya sunulmuştur.

Efsaneler tek motifli olmasıyla dikkatimizi çekmektedir. Bu motifler de genellikle büyü, olağanüstülükler, din, vb. başlıklar altında sınıflandırılabilir. Kıbrıs'a bağlı olarak tespit edilen efsanelerin sayısı 58 olup bunlar 16 başlık altında bir araya getirilerek Tarihi-Coğrafi Fin yöntemine göre incelenmiştir.

Bu çalışma ile Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde anlatılan 58 efsane tipi ve bunların uluslararası motif indeksindeki karşılıkları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıs, efsane, motif, tip

The Motive and the Structures Miths Narrated in TRNC

ABSTRACT: The island of Cyprus had been conquered by the Ottomans from the Venetian rullers in 1571. Later the Island had been annexed by the British Empire since the Ottomans had allaiance with

* Selçuk Üni. Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fak., abalptekin@yahoo.com

Germans during the First World War in 1914.. In 1930s the rebellion movement which had started against English was failed. After 1950, the events in Cyprus island had continued by the opposition of the Turkish to Rum (Greek of Turkish citizenship)/Greek couple. By the Cyprus Peace Operation in 1974, the independent Turkish Republic was established.

The Mith/ saga texts which have an important role in Cyprus Turkish literature; can be easily seperated from the other folk narrations as they are religious, persuasive and prose. The sagas told in relation to Cyprus island are being primarily fed from verbal resources and 58 types of them are determined. The equivalent texts of 58 types are also added in our study from time to time. Thus the existence of different narrations of a saga type has been presented to the reader.

The sagas have attracted our attention with their single motive. Each mith has only one motive diverse from others. These motives can be generally classified under the titles of magic, wondrousness, religion, etc. The number of sagas determined in relation to Cyprus is 58 and being classified under 16 titles, they have been examined due to historical-geographic Finnish method. By the help of this study, the 58 types of sagas and their equivalents in the international motives index have been depermined.

Key Words: Cyprus, saga, motive, type

GİRİŞ

1 Ağustos 1571 tarihinde Türkler tarafından 50 000 şehit verilerek alınan Kıbrıs, 300 yıldan fazla bir süre Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliği altında kalmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde bir süreliğine İngiliz idaresine terk edilen ada, 1914 yılında İngilizler tarafından tek taraflı olarak ilhak edilmiştir. Rumlar, 1930 yılında İngilizlere karşı isyan hareketi başlatmışlarsa da başarılı olamamışlardır. Bu tarihten sonra adanın Yunanistan'a bağlanması için yapılması gerekenler bir bir yerine getirilmiştir. Bütün bu olup bitenlere karşı koymak amacıyla Kıbrıs Türk mücahitleri,1958 yılında, *Kıbrıs Türk Mukavemet Teşkilatı*'nı kurmuşlardır. Ardından da 1963 yılında Erenköy müdafaasına karşı Türkiye garantörlük hakkını kullanarak sınırlı bir hava operasyonu düzenlemiştir.

15 Ağustos 1974 tarihinde *Girivas*'ın *Kıbrıs Helen Devleti*'nin kurulduğunu ilan etmesi ve ardından Türkiye'nin *Kıbrıs Barış Harekâtı*'nı yapması ile Yunan-Rum ikilisinin megola ideası Akdeniz'in mavi sularına gömülmüş ve orada yeni bir Türk Cumhuriyeti'nin kurulmasının zemini hazırlanmıştır.

Efsanelerin önemli özelliklerinden biri, yaşanılan tarihi veya olağanüstü bazı olaylara bağlı olarak her an teşekkül edebilmesidir. Yukarıda kısaca vermeye çalıştığımız tarihi olaylar zaman zaman efsanelerle süslenmiş ve onlarca metnin oluşmasına vesile olmuştur.

Türkiye ve Türk dünyasında *efsane*, *epsana*, *apsana*, *rivayet*, *ravayat*, *legende*, *lejand* vb. gibi adlarla bilinen efsane kelimesi Türk boyları arasında efsane türünün Türkçe kelimelerle karşılandığı da vakidir: “*kep-kuuçın*” (Altay), “*kip-çoo*”, “*çoo*”, “*çoo-çaa*”, “*numah*” (Hakas), “*toolçurgu çugaa*” (Tuva), “*kepseen*”, “*sehen*”, “*bılırgı sehen*” (Yakut), “*halap*” (Çuvaş) (Ergun 1997: 11-16).

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde *efsane* kavramı Türkiye'de olduğu gibi aynı adla bilinmektedir.

Dinî, inandırıcı, kısa ve nesir şeklindeki halk anlatmaları diye tanımlayabileceğimiz efsaneler, başlangıç itibarıyla mitoloji, hatta masal metinleri içerisinde değerlendirilmiştir. XIX. yüzyıldan itibaren ise efsanenin bağımsız bir tür olduğu düşüncesi kabul görmüş ve bu tür üzerinde önemli çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.

Dinî, inandırıcı, kısa ve nesir şeklinde olmasıyla diğer halk anlatmalarından ayrılan efsaneler, dünyada olduğu gibi Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti sınırları içerisinde de aynı özellikleriyle dikkati çeker.

Türkiye'deki efsane tanımlarının bir benzerini Kıbrıslı araştırmacı Gülgün Serdar yapmıştır: “*Halkın gözünde veya söyleyenlerin hayal gücünde biçim değiştirilip olağanüstü niteliklerle donatılarak anlatılan hikâyelerdir. Efsaneler, sanatlı-süslü bir anlatıma sahip olmayışları ile destanlardan ayrılır.*” (Serdar 1966: 11).

Türkiye ve Türk dünyasında olduğu gibi Kıbrıs Türk efsanelerinde de en büyük sıkıntı mit ve efsanenin karışmış olmasıdır. Nitekim Kıbrıs efsaneleriyle ilgili olarak Ali Nesim ve Şevket Öznur (2009) tarafından hazırlanan kitaptaki metinlerin bir kısmı, efsane olmayıp mit metnidir. Aynı husus Gülgün Serdar (1966), Oğuz Yorgancıoğlu (1980) için de geçerlidir. Nitekim mitler tanrı, tanrıça ve olağanüstü varlıklar ve eylemleri hakkında anlatılan hikâyelerdir. Mitlerde anlatılan hikâyeler gerçek olmasalar bile gerçek gibi kabul edilirler. Mitler bir yaratılışın veya kökenlerin hikâyesidir.

Türk edebiyatında olduğu gibi Kuzey Kıbrıs Türk Edebiyatında da efsane türü iki kaynaktan beslenmektedir. Bunlardan birincisi yazılı kaynaklar olup, *menakıbnâme* ve *velayetnâmeler*dir. İkincisini ise sözlü kaynaklar meydana getirmektedir. Kıbrıs'ta birinci grubun örneğine

rastlanmazken ikinci başlığın pek çok örneği araştırmacılar tarafından tespit edilmiştir.

Makalemizdeki efsane metinleri, *Tarihi-Coğrafi Fin yöntemine* göre değerlendirilmiştir.

Balzac, milleti tanımlarken, “Edebiyatı olan topluluktur.” der. Bu araştırmanın hazırlanmasının en büyük sebebi, Kıbrıs Türk edebiyatının bir parçası olan efsaneleri bir araya getirmektir. Nitekim aşağıda bir kısmı varyant (eşmetin) olan efsanelerin sayısı 50’ye yaklaşmaktadır. Aynı husus masallar için de geçerlidir (Alptekin-Şimşek 1991: 63-137).

Elbette Kıbrıs Türklerinin efsaneleri bu kadar değildir. Mutlaka ulaşamadığımız efsane metinleri de vardır. Fuad Köprülü’nün “İlmi nesiller tamamlar.” düşüncesinden hareketle bu makaleyi hazırladık. Konuyla ilgili yapıcı yeni yazıların yazılması bizi üzmez, aksine sevindirir.

KUZEY KIBRIS TÜRK CUMHURİYETİ’NDE EFSANELER

Bu kısa girişten sonra Kıbrıs efsanelerinin tasnifini ve motif sıralarını vermek istiyoruz. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi ve sağlam bir zemine oturtulabilmesi için her tasnif başlığından sonra genel bir değerlendirme yaptık.

A) Dağlarla İlgili Efsaneler

Konuyla ilgili bir efsane tespit edilmiş olup, bu da Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’yle sembolleşmiş olan Beşparmak Dağı’na bağlı olarak anlatılmaktadır. Efsane, kökenlerle ilgili bir metin olup, iyi kalpli genci sembolize etmektedir. Zaten genç dağa dönmeden önce klasik efsane motiflerinden birisi olan taşta dönüşmektedir. Dağa dönüşüm, efsanenin son aşamasında görülmektedir.

Beşparmak Dağı efsanesi, Türk dünyasında benzerleri pek görülen bir metin değildir. Ancak Kırgızistan’daki Issıg Göl ile çeşitli benzerliklerin varlığı da gözden kaçmamaktadır.

Konunun bir aşk hikâyesine bağlanması, iyilerin mükâfatlandırılması, kötülerin cezalandırılması ise efsaneden ziyade masallarda karışlaştığımız bir sonuçtur.

Öyle zannediyorum ki Güneydeki dağlara bağlı olarak anlatılan efsaneler de vardır. Ancak konuyla ilgili efsane metinleri derlenemediğinden veya ulaşamadığımızdan elimizdeki tek metinle yetineceğiz.

Efsane, insanın dağa dönüşmesi motifi üzerine kurulmuş olup *Motif İndeks*'te D291 insanın dağa dönüşmesi, A960 dağın yaratılışı şeklinde kayıtlıdır.

Beşparmak Dağı:

1. Aynı kıza âşık olan iki genç, kızı alabilmek için o zaman bataklık olan bugünkü Mesarya Ovası'nın bulunduğu yerde düello yapmaya karar verirler.
2. Düello sırasında kötü kalpli olan genç, iyi niyetli delikanlıyı yaralar.
3. Düello yapılan yerin bataklık olan kısmı kötü kalpli delikanlıyı içine çeker.
4. Yaralı olan iyi niyetli genç de bataklığa girer ve bir daha oradan çıkamaz.
5. Öleceği anlaşılan genç dua edince, elindeki kılıcı yere düşer, kendisi ise taşa dönüşür. Bir süre sonra bataklığın kuruması üzerine beşparmağı açılmış bir genç ortaya çıkar. (Yorgancıoğlu 1980: 87; Nesim-Öznur 2009: 28; Yüce 2003: 17).

B) Taş Kesilme Konulu Efsaneler

Taş kesilme motifi efsanelerin en yaygın motiflerinden olup, bütün dünyada bolca örneklerine rastlanmaktadır. Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde konuyla ilgili üç efsane metni tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi, nimete saygısızlıktan dolayı taş kesilmeyi konu almaktadır. Pidda (pide)ya saygısızlık motifi, Türkiye ve Türk dünyasında çok bilinen bir efsane olmasına karşılık, taş kesilmeden önce gökten işlemeli, nakışlı üç güzel mendil düşmesi pek de alışık olmadığımız bir motiftir.

İkinci efsanede, Allah'a isyan eden bir çiftçinin Alev Kayası'na yıldırım düşmesi sonucunda ölmesi anlatılmıştır. Aslında burada bir taş kesilme olmayıp düşen yıldırımın etkisiyle kara taşa dönüşmeden söz edilmektedir.

Üçüncü efsanede aslan ve yavrusunun taşa dönüşmesi anlatılmıştır. "İş aslanın midesinde" sözüne nispet edercesine bu efsanede, aslanın ağzına el sokulması durumunda hazine bulunacağına dile getirilmesi de bu sözü açıklar niteliktedir.

Birinci efsane (ikisi eş metin), nimete saygısızlıktan dolayı taş kesilme yoluyla cezalandırılma motifi üzerine kurulmuş olup *Motif İndeks*'te D230 İnsanın taş kesilmesi ve Q395 saygısızlıklar

cezalandırılır, Q551.3.4. Taşa çevirerek cezalandırma şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Çocuk taşı I:

1. Anne çocuğuyla akrabalarını ziyarete gider.
2. Yolda çocuk altını kirletince, anne bitta (pide) ile silmek ister.
3. Tam bu sırada gökten arka arkaya üç mendil düşer.
4. Anne mendillerin güzelliğine kıyamadığından çocuğunun altını bitta ile siler.
5. Nimete saygısızlık eden anne çocuğuyla birlikte taş kesilir. (Yüce 2003: 18).

Çocuk taşı II:

1. Bir gelin evin bahçesinde bitta (pide) yaparken çocuğu altını kirletir.
2. Anne, çocuğunun altını bitta ile silmek isteyince gökten üç mendil düşer.
3. Kadın mendillere kıyamayıp bitta ile silince anne ve çocuğu taş kesilirler. (Yüce 2003: 19).

Alev kayası:

1. Bir çiftçi ürününün olmamasından dolayı devamlı Allah'tan şikâyet eder.
2. Duruma üzülen çobanlar çiftçiye derdini Alev Kayası'na anlatmasını söylerler.
3. Çiftçi Alev Kayası'nın tepesinde Allah'a karşı isyanını dile getirince yıldırım düşer ve çiftçi siyah bir taşa dönüşür. (Nesim-Öznur 2009: 49).

Taş kesilen aslan ve yavrusu:

1. Mağusa'da, Otello kapısının yanındaki aslan heykelleriyle ilgili çeşitli efsaneler anlatılır.
2. Bir aslan kendi yavrusunu yemek isteyince ikisi birlikte taş kesilir.
3. Yılda bir kere bu aslanlar ağızlarını açarlar, eğer o gece aslanın ağzına elinizi sokabilerseniz hazine bulunacağına inanılır. (Nesim-Öznur 2009: 33).

C) Denize Açılan Derviş ve Kara Parçasına Dönme Konulu Efsaneler

Türk kültüründe toprağın çok ayrı bir yeri vardır. Hazreti Âdem'in yaratılmasından Türk mitolojisindeki karanın yaratılışına kadar pek çok yerde toprak vardır. Türk mitolojisinde yer ve gök yaratılmadan önce her taraf su ile kaplıdır. Daha sonra Tanrı Ülgen ve şeytan Erlik oturacak bir yer ararlar ve ilk olarak suyun içinden çıkan bir taşın üzerine bir kaz (kuğu) şeklinde konarlar. Yine Tanrı Ülgen'in Erlik'ten sulara dalmasını ve toprak getirmesini ve bunu suların üzerine saçtırmasıyla bugünkü kara parçalarının oluştuğunu biliyoruz. (Sakaoğlu-Duymaz 2002: 167-176).

Türkiye'de Kocaeli ilinin Gebze ilçesindeki Dil İskeleyi; Muğla ilinin Marmaris ilçesinin Orhaniye köyü; Mersin ilinin Erdemli ilçesinin Kızılkalesi beldesindeki İncekum mevki; İzmir ilinin Bergama ilçesinin Altınova İskeleyi; Evliya Çelebi'de İnebahtı Körfezi ile ilgili anlatmalar, benzer motif üzerine kurulmuştur (Önal 2003: 227-228).

İnce Kum efsanesi:

1. Silifkeli çiftçi, namazını kıldıktan sonra bir ihtiyarla karşılaşır.
2. İhtiyar, çiftçinin eteğine bir şeyler koyduktan sonra ona, eteğine ve arkasına bakmadan denize doğru yürümesini söyler.
3. Bir süre yoluna devam eden çiftçi, eteğine bakınca boğularak ölür.
4. Çiftçi, eteğine bakmasaymış, Kıbrıs'la Silifke birbirine bağlanacaktı. (Sakaoğlu 1980: 7-8).

D) Osmanlıların Kıbrıs'ı Fethetmesiyle İlgili Efsaneler

Osmanlılar Kıbrıs'ı Venediklilerden almışlardır. Adanın fethi de pek kolay olmamıştır. Elbette o döneme ait anlatmaların halk belleğinde yer etmesi normaldir. Bunlardan birisi aslen Kilisli olan Canpolat Paşa'yla ilgili olup bunlardan üçünün motif sırası aşağıda sıralanmıştır.

Efsane motifi, Anadolu'da bilinen kesikbaş motifiyle ilgilidir. Kelle koltukta savaşma da diyebileceğimiz bu motife hem yazılı, hem de sözlü kaynaklarda rastlamaktayız. Konu tarihe de yansımış olup bu kahraman, Bağdat'ın fethinde Genç Osman, İstanbul'un fethinde ise Ulubatlı Hasan'dır.

Her üç anlatmada da Mağosa Kalesi'ne hâkim olan Venedik askerlerinin tuzağı konu edilmektedir.

Konu ile ilgili son efsane, Kıbrıs'ın fethi ve Rumların vahşetini içermektedir. Efsane komutanlardan birisinin kırk askeriyle namaz kılarak şehit edilmelerini ve yıllar sonra olayın geçtiği yerde yaşayan karı-kocanın, gaipten zincir sesleri işitmelerini konu almaktadır. Ayrıca Rumların bu olaydan rahatsız olmaları ve yaşlı çifti kuyuya atarak öldürmeleri anlatılmaktadır. Şehitlerin mezarlarından ses gelmesi, yaygın efsane motiflerinden olup, onlara su verilmesi ise eski bir Türk inanişından başka bir şey değildir. 40 sayısı da üzerinde durulması gereken bir motiftir.

İlk üç efsane, kelle koltukta savaşma motifi üzerine kurulmuş olup *Motif İndeks*'te F500 olağanüstü insanlar, F511.0.4 kesik başla savaşma şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Canpulat Paşa:

1. Kıbrıs'ı fethetmek isteyen Osmanlı ordusu, Canpulat Paşa'nın komutasında Magosa Kalesi'ni kuşatır.
2. Kaleye girmeyi başaramayan komutanlar, sonunda girilebilecek bir geçit tespit ederler. Ancak bu geçide giren askerler kaybolmaktadır.
3. Bu sırada Osmanlı askerlerine yardım etmek isteyen bir asker, düşmanlar tarafından kalenin burcundan aşağıya atılır.
4. Yaralı asker kaleye nasıl girileceğini arkadaşlarına öğretir.
5. Osmanlı askerleri, geçitteki çarkı etkisiz hâle getirirler. Ancak kale komutanı Canpolat Paşa, buradan geçerken çark bir kere daha dönünce paşanın kafası kopar.
6. Canpolat Paşa, kafasının koptuğuna aldırmaz savaşıya devam eder ve kaleyi fethederler. (Sakaoğlu 1980: 5; Nesim-Öznur 2009: 33-34; Yüce 2003: 35).

Çark I:

1. Osmanlılar Magosa Kalesi'ni kuşattıklarında, Venedikliler her defasında farklı hisar kapılarını açık bırakırlar.
2. Açık bırakılan kapıların arkasında çark vardır, bu sebepten oradan geçen askerlerin başını koparırlar.
3. Kayıplara daha fazla dayanamayan Canpolat Paşa, kendisi kapıdan geçmeye çalışırken onun da başı kopar.
4. Başının yerde olmasına aldırmayan Canpolat Paşa savaşıya devam eder.

5. Komutanın durumunu gören Venedikliler, çarkı çevirmeyi unuturlar.

6. Durumdan yararlanan askerler, kale kapısından içeri girerek kaleyi fethederler. (Sakaoğlu 1980: 5-8; Yüce 2003: 36-37).

Çark II:

1. Osmanlı ordusu komutanı Canpolat Paşa, kaleye lağımlar açtırarak girer.

2. Canpolat Paşa kaleye girdiğinde başı kesilir.

3. Başını koltuğunun altına alan Canpolat Paşa, savaşmaya devam eder.

4. Canpolat Paşa sevgilisinin kollarında can verir. (Sakaoğlu 1980: 5-6; Yüce 2003: 36-37)

Kırklar:

1. Osmanlılar Kıbrıs'ı fethetmek için adayı kuşatırlar.

2. Komutanlardan birisi kırk askeriyle namaz kılarken askerlerin tamamı şehit edilir.

3. Yıllar sonra olayın olduğu yerde yaşayan yaşlı bir karı koca zincir seslerini işitirler.

4. Aile şehit kırk askerin abdest aldığı düşünerek onlara her gece su verir.

5. Rumlar karı kocayı kuyuya atarak öldürürler. (Yüce 2003: 23).

E) 1963 Olayları ve 1974 Kıbrıs Barış Harekâtıyla İlgili Efsaneler

Konuyla ilgili en fazla efsane, 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı'yla ilgilidir. Bu fazlalığın iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi, 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı'nın insan hafızasında yaşamasıdır. İkincisi ise, bu anlatıların araştırmacılar tarafından derlenmesidir.

Aslında bu tür anlatılardan bir kısmı, *1974 Kıbrıs Barış Harekâtı*'ndan önce de anlatılmaktaydı. Bir zamanlar Osmanlı askerlerine bağlı olarak anlatılan efsaneler, zamanla *Türk İstiklal*, *Çanakkale* ve *Kore* savaşları için de anlatılmaya başlanmıştır. Bu tür efsanelerde;

a) Yakıtı biten uçak pilotu, üssüne dönmeye hazırlanırken, yaşlı bir zat, hedefleri bombalamasını tavsiye eder. Bu kişi, Türkiye'nin değişik yerleşim merkezlerinde bulunan ve saygı gösterilen velilerden birisidir.

b) Savaşın başlamasıyla birlikte türbenin başında bulunduğu söylenen sancak kaybolur, savaşın bitiminden sonra sancak kanlı bir şekilde geri döner: Konya'da Mevlâna Hazretleri'nin türbesindeki sancak, Mersin ilinin Gülnar ilçesindeki Şeyh Ömer'in başındaki sancak vb. olduğu gibi.

c) Havuz veya göldeki balıklar kaybolur, savaşın bitiminden sonra üzerindeki beneklerle geriye dönerler, bu arada havuz veya gölde kan görülmeye başlanır: Malatya'nın Darende ilçesindeki Somuncu Baba'nın türbesinin önündeki havuz (Alptekin 1993: 45-46), İzmir Bergama'daki Ecik Dede (Kavcar-Yardımcı [1988]: 195) ve Şanlıurfa Balıklı Göl ve Kars ilinin Selim ilçesindeki Balık Pınarı (Öncül 2011: 22)'nda olduğu gibi.

c) Havuz veya göldeki balıklar kaybolur, savaşın bitiminden sonra üzerindeki beneklerle geriye dönerler, bu arada havuz veya gölde kan görülmeye başlanır: Malatya'nın Darende ilçesindeki Somuncu Baba'nın türbesinin önündeki havuz (Alptekin 1993: 45-46), İzmir Bergama'daki Ecik Dede (Kavcar-Yardımcı [1988]: 195) ve Şanlıurfa Balıklı Göl ve Kars ilinin Selim ilçesindeki Balık Pınarı (Öncül 2011: 22)'nda olduğu gibi.

d) Bir türbeden veya dağdan atılan top mermisi savaşın olduğu yere doğru süzülerek gider: Elâzığ'ın Baskil ilçesindeki Abdulvahap Gazi Hazretleri'nin türbesinden atılan top önce Kore'ye, 20 yıl sonra da Kıbrıs'a doğru yol almıştır. Benzer bir motif Mersin ilinin Silifke ilçesinde Kırtıl Dağı (Alptekin 1980: 6-7) ve Osmaniye ilinin Kadırlı ilçesinin Turna Dağı'nda karşımıza çıkmaktadır. Her iki dağdan atılan top, harekât sırasında Kıbrıs'a doğru yönlendirilmiştir.

e) Bazen de mezarlıktan kalkan yeşil donlu insanlar savaşa katılırlar: Konya'da Üçler Mezarlığı'ndan kalkan binlerce kişinin önce Antalya'ya oradan da kurulan bir köprü üzerinden "Allah Allah" sesleriyle Kıbrıs'a gitmelerinde olduğu gibi. İstanbullu olan Zuhurat Baba askerlere su dağıtır. Karşılığında ise askerlerin kendisini ziyaret etmesini ister.

f) Zaman zaman da efsane kahramanı sıradan bir insan görünümündedir: 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı başlamadan önce Akşehirli bir kadın türbeye gelen bir ziyaretçinin "kalk harp çıktı" demesi üzerine mezardan bir kişinin kalktığını görür. Benzer bir motif, Giresun'da Kayo Hasan'a bağlı olarak anlatılmaktadır. Kayo Hasan, eline aldığı dirgeniyle çok sayıda düşmanı öldürdüğünü söyler. 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı sırasında beyaz atlılar, Türk askerlerine yol gösterirler.

g) Savaş sırasında yazılan bir mektup veya askerlerin boynundaki künye, sahibi tarafından ailelerine gönderilir. Aslında bu asker, Kore Savaşı'nda şehit olmuştur. Bu tür efsanelerin pek çok örneği olup hemen hemen her ilimize bağlı olarak anlatılmaktadır. Burada verilmek istenilen mesaj şehitlerin ölmediği, diri olduklarıdır. Şehitlerin ölmediğini, diri olduklarını göstermesinin benzer bir şekli, çıkarma anıtının dikileceği yerde şehit edilen Kıbrıslı mücahitler *İbahim Nidaî* ve *Şevket Kadir* için de geçerlidir.

ğ) Bazen de Rumların Kıbrıslı Türklere ait ekinleri yakmaları üzerine üç kişi yangını söndürür. Durumu gören Rumlar bir daha bu yola başvurmazlar.

h) Askerlerin Selvili Tepe'ye çıkardıkları tank, savaş sonunda geri getirilemez.

Bu bölümdeki motiflerin tamamı, olağanüstülükler göstermekte olup *Motif İndeks*'te C420 sırları açıklama yasağı, C423 Olağanüstülüklerin açıklanması, F500 olağanüstü insanlar, F900 keramet, H1109 mucizevî sürat gerektiren işler, V463 şehit olma (din uğruna), V200 mukaddes şahıslar şeklinde karışımına çıkmaktadır.

Zuhurat Baba:

1. 1974 yılında Türkiye'nin düzenlediği Kıbrıs Barış Harekâtı sırasında yaşlı bir zat askerlere su dağıtır.

2. Bu sırada yaşlı adam askere, kendisinin İstanbullu olduğunu söyler ve savaşın bitiminde ondan kendisini ziyaret etmesini ister.

3. Savaşın bitiminden sonra İstanbul'a gelen genç, yaşlı adamı ziyaret etmeyi unutunca rüyasına girer.

4. Savaş sırasında kendisine verilen adrese giden genç, orada Zuhurat Baba'nın mezar taşını bulur.

5. Mezar taşının üzerinde "İstanbul'un fethinde askerlere su dağıtan Zuhurat Baba" yazısını okur.

6. Başından geçenlere şaşırarak genç, Zuhurat Baba'nın türbesini yaptırır. (Yüce 2003: 20-21).

Karaca Ahmet Dede:

1. Karaca Ahmet Dede'nin mezarı, Isparta ilinin Eğirdir ilçesinin İlema (Bağören) köyündedir.

2. Mezarın bekçisi, Karaca Ahmet Dede'yi rüyasında görür.

3. Karaca Ahmet Dede, bekçiye Kıbrıs'a savaşa gideceğini bu sebepten dönünceye kadar kimsenin kendisini ziyaret etmemesini söyler.

4. Savaşın bitiminden sonra 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı'na katılan bir asker, Dede'nin ziyaretine gelir.

5. Askerin ve türbe bekçisinin anlattıklarından, Karaca Ahmet Dede'nin Kıbrıs'ta savaşa katıldığı anlaşılır.

6. Köylüler mezarın üzerine türbe yapmak istediklerinde, Karaca Ahmet Dede buna izin vermez.

7. Köylüler zaman zaman Karaca Ahmet Dede'nin türbesi etrafında ak sakallı, cübbeli ve omuzu silahlı birisinin olduğundan söz ederler. (Göde 2010: 384).

Üç atlı:

1. 1960'lı yıllardaki Kıbrıs olayları sırasında Rumlar, Türklere çeşitli şekillerde zarar verir.

2. Günün birinde ovadaki ekinleri yakan Rumlar kaçarken gördüklerine inanamazlar çünkü üç kişi yanan ekinleri üfleyerek söndürmektedirler.

3. Burada gördükleri karşısında neye uğradıklarına şaşırın Rumlar, bir daha başakları yakmazlar. (Yüce 2003: 22).

Şeyh Ali Semerkandî:

1) Savaş sırasında zor durumda kalan bir askere velilerden birisi yardım eder.

2) Veli, savaşın bitiminde askerden kendisini ziyaret etmesini ister.

3) Kim ve nereli olduğu sorulduğunda o; Mersin ilinin Gülnar ilçesinin Zeyne (Sütlüce) beldesinde yatmakta olan *Şeyh Ali Semerkandî* olduğunu söyler.

4) Savaşın bitiminden sonra Kıbrıs'tan dönen asker, Silifke üzerinden Konya istikametine giderken veliye verdiği sözü unuttur. Arabasının Mut yakınlarında kaza yapması üzerine savaştaki sözü aklına gelince *Şeyh Ali Semerkandî* hazretlerini ziyaret eder. (Erol 1996: 104).

Beyaz atlılar:

1. 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı sırasında Türk askerlerine öncülük edenlerin beyaz atlılar olduğu görülür.

2. Rumlar bu yaşlılara ateş ederlerse de onları bir türlü vuramazlar.

3. Bu yaşlıları Türk askerleri göremez. (Yüce 2003: 24).

Yağlı Dede:

1. 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı'nın başlayacağı sırada Akşehirli bir kadın, evinin karşısındaki türbeye beyaz atlı, yeşil donlu birisinin gelmekte olduğunu görür.

2. Atlı'nın türbeye dönerek "kalk, harp çıktı" demesi üzerine, türbeden bir insanın kalktığını ve atına binerek uzaklaştığı görülür.

3. Gördükleri karşısında bayılan kadın, kendisine geldiğinde Kıbrıs Barış Harekâtı'nın başladığını öğrenir. (Yüce 2003: 25).

Hoca Kayo Hsan:

1. Kayo Hasan Giresun ilinin Yağlıdere ilçesinin merkezinde yaşayan ilim irfan sahibi bir kimsedir.

2. Kayo Hasan evinin önünde ev işleriyle uğraşırken Türk askerlerinin zor durumda kaldığını anlar ve eline geçirdiği dirgeni sağa sola sallamaya başlar.

3. Kayo Hasan yorgun ve bitkin vaziyette evine döner.

4. Ne olduğu sorulduğunda esir olmak üzere olan Türk askerlerini kurtardığını söyler.

5. Konu araştırıldığında olayın doğru olduğu anlaşılır. (Gökşen 1999: 69).

Üçler:

1. Arabalarıyla yola çıkan insanların karşısına beyaz atlı, beyaz sakallı, yeşil elbiseli üç adam çıkar.

2. Arabanın şoförü bu atlılara çarpmamak için direksiyonu kırınca kaza yapar.

3. Bu üç atlı, Kıbrıs Barış Harekâtı sırasında şehit olan askerlerdir. (Yüce 2003: 26).

Uçak:

1. 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı sırasında hedefleri bombalayan pilotun yakıtı azalınca, üssüne dönmeye karar verir.

2. Bu sırada arkadan bir ses pilotu ikaz eder ve hedefleri bombalamasını söyler.

3. Hedefleri vuran pilot, üssüne indikten sonra yaşlının kimliğini öğrenir.

4. Savaşın bitiminde sözü edilen adrese giden pilot, kendisine yardım eden zatın türbesiyle karşılaşır ve orada kurban keser. (Yüce 2003: 28).

Ahmed-i Hanî:

1. 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı sırasında hedefleri bombalayan pilotun benzini bitmek üzereyken işittiği bir ses üzerine düşman mevzilerini vurmaya devam eder.

2. Pilota yardım eden yaşlı zat, Ağrı ilinin Doğubeyazıt ilçesindeki İshak Paşa Sarayı'nın yanındaki türbede metfun olan Ahmed-i Hanî'dir.

3. Pilot, savaşın bitiminden sonra Ahmet-i Hanî'nin isteği üzerine türbesi başında eşiyle birlikte kurban keser ve fakirlere dağıtır. (Alparslan 2010: 154-155).

Mektup:

1. 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı sırasında askerlerden birisi, yazdığı mektubu ailesine ulaştırılmak üzere arkadaşına verir.

2. Mektup sahibi asker savaş sırasında şehit olur.

3. Mektup adrese ulaşınca askerin Kore Savaşı sırasında şehit olduğu ortaya çıkar. (Yüce 2003: 29).

Yaralı asker:

1. Yaralanan bir Türk askeri zor şartlarda bir başka "Mehmetçiği" kurtarır.

2. Yaralı asker iyileşince arkadaşının Türkiye'deki adresini öğrenir.

3. Savaşın bitiminde Türkiye'deki adrese giden asker, kendisini kurtaranın harekâttan önce vefat eden bir veli olduğunu öğrenir. (Sakaoğlu 2009: 222-223).

Kendi isteğiyle savaşa katılan asker I:

1. 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı sırasında askerlerden birisi, komutanının karşı çıkmasına karşılık savaşa katılma arzusunu belirtir.

2. Bu asker;

a) Gece karanlığında yön bulunmasına yardım eder.

b) Suyu biten askerlere su ile birlikte subaşındaki düşman askerlerinin mataralarını ve keplerini getirir.

c) Aşılması zor olan bir tepenin geçilmesine yardımcı olur.

3. Er, komutanına bu işleri nasıl yaptığını anlatır. (Sakaoğlu 2009: 223-224).

Kendi isteğiyle savaşa katılan asker II:

1. Komutanının karşı koymasına karşılık zayıf, çelimsiz bir asker, 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı'na katılır.

2. Aynı asker yemek ve istirahat molasında kaybolur, bir süre sonra da 9-10 miğfer ve silahla geri döner.

3. Asker, bu olaydan sonra bir daha görülmemiştir. (Sakaoğlu 2009: 224-225).

Künye:

1. 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı sırasında savaşan iki askerden birisi şehit olması durumunda künyeyi ailesine götürmesini söyler.

2. Askerlerden birisi şehit olunca, sağ kalanı onun künyesini alır.

3. Savaşın bitiminde adrese giden genç, arkadaşının künyesini ailesine verir. Künye sahibi genç, Kore Savaşı sırasında şehit olmuştur. (Yüce 2003: 30).

Selvili tepedeki tank:

1. 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı sırasında *Beşparmak Dağı*'nın tepesinden Rum topçular Türk birliklerine ateş açarlar.

2. Türk tankının komutanı ve askerleri bu topları nasıl susturacaklarını düşünerek yatarlar.

3. Sabahleyin bilinmeyen bir güç, Türk askerlerini ve tanklarını, *Beşparmak Dağı*'nın tepesine çıkarır.

4. Türk tankı, Rum topçularını susturarak savaşı Türklerin lehine çevirir. (Nesim-Öznur 2009: 69).

İbrahim Nidai:

1. 1963 Kıbrıs olaylarında *İbrahim Nidai* ve arkadaşı *Şevket Kadir* ne olup bittiğini öğrenmek amacıyla Girne'ye giderler.

2. Ay-Yorgi-Karaoğlanoğlu köyünün girişinde Rumlar, bu iki Türk'ü şehit ederler.

3. 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı'ndan sonra çıkarma yapılan yere anıt yapmak istenir ve bölge kazılınca *Nidai* ve *Kadir*'in cansız bedenleriyle karşılaşılır. (Nesim-Öznur 2009: 69-70).

F) Kuşlara ve Sürüngenlere Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler

Bu tür efsaneler, gelin-kayınvalide çatışmasını içermekte olup, Türkiye ve Türk dünyasında pek çok örneğiyle karşılaşılmaktadır. “Andur” kuşları, aslında gelin ve kayınvalide olup insan asıllı kuş efsaneleri içerisinde değerlendirilmelidir.

Turaç kuşu efsanesinde ise gelinini oğlunun gözünden düşürmek isteyen kayınvalidenin yapılan poğaçayı saklaması üzerine gelin dua eder ve turaç kuşuna dönüşür.

Her iki efsanede de toplumsal bir konu ele alınmıştır. Türk aile yapısında gelin- kayınvalide çatışması olmayan bir aile yok gibidir. İlk efsanede gelin *an*, kayınvalide ise *dur*'der. Oysa Turaç kuşu efsanesinde, gelin kuşa dönüşürken kayınvalide insan olarak yaşamaya devam etmektedir. Belki de böylece kayınvalide muradına ermiş olmanın mutluluğunu yaşamaktadır.

Bu tür metinlerde de kuşların kökeni anlatılmaktadır. Konu ile ilgili anlatımlar, daha çok kökenlerle ilgili mitleri içine almaktadır. *Baykuşun aslı, serçenin seke seke yürümesi, kırlangıcın kuyruğunun çatal olması*, vb. gibi anlatımlar bunun güzel örnekleridir.

Bu arada sembolleri göstermesi bakımından sembolik mitleri de bu kısmın içerisinde değerlendirebileceğimize inanmaktayız.

Aşağıdaki efsaneler, gelinin ve kayınvalidenin (bazen sadece gelinin) kuşa dönüşmesinin ele alındığı metinlerdir. Dua üzerine şekil değiştirme olarak ele alacağımız motif, *Motif İndeks*'te D150 insanın kuşa dönüşmesi, V50 dua, S31 zalim üvey anne (kaynana) şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

I. Kuşlarla İlgili Efsaneler

Andur kuşları:

1. Güzel bir geline kayınvalidesi eziyet eder.
2. Eziyete daha fazla dayanamayan gelin, dua edince “An” derken kuşa dönüşür.
3. Olanlara üzülen kayınvalide de dua eder ve gelini, “Dur dur” diyen bir kuşa dönüşür.
4. Bu olaydan sonra arka arkaya *an* ve *dur* diye öten kuşlara “Andur” kuşları denilir. (Sakaoğlu 2003: 171; Yüce 2003: 32).

Turaç kuşu:

1. Gelin ve kayın validesi, yirmi dört ekmek ve bir poğaçayı yaparlar.
2. Gelinin yokluğundan yararlanan kayınvalide, bir ekmek ile poğaçayı saklar.
3. Gelin, ekmek ve poğaçanın kaybolmasından sonra kocasının gözünde küçük düşeceğini düşündüğünden dua eder ve turaç kuşuna dönüşür.
4. Turaç kuşu öttüğünde kayınvalidesine doğruyu söylediğine inanılır. (Yorgancıoğlu 1980: 81; Yüce 2003: 17).

Serçe niçin seke seke gider?:

1. Karısı, padişahın bütün kuşların tüylerinin olduğu bir yatak ister.
2. Padişahın emrine bütün kuşların gelmesine karşılık baykuş davete icabet etmez.
3. Kırlangıcın elçi olarak gönderilmesi üzerine baykuş da toplantıya katılır.
4. Padişah kuşların en akıllısını seçmek için üç soru sorar:
 - a) Dünyada ölü mü, yoksa canlı mı çok?
 - b) Dünyada mamur yer mi, yoksa virane yer mi çok?
 - c) Dünyada kadınlar mı, yoksa erkekler mi çok?
5. Bu sorulara en doğru cevabı baykuş verir.
6. Padişah, baykuşu haklı gördüğünden bütün kuşları serbest bırakır.
7. Gece kuşu, kararı beklemediğinden tüylerini döker.
8. Serçe de ayaklarının çözülmesini beklemeden sekerek kaçmaya başlar. Bu sebepten serçenin seke seke uçtuğuna inanılır. (Yorgancıoğlu 1980: 78- 79).

Baykuşun aslı:

1. Baykuş, aslında güzel bir kız olup bilinmeyen bir sebepten dolayı bugünkü şeklini alır.

2. Kuş hâline dönen kız, ağzına hiçbir yiyecek koymaz. Bu sebepten Tanrı da onun aç kalmasını önlemek için kısmetini ayağına gönderir. (Yorgancıoğlu 1980: 79).

Kırlangıcın kuyruğu niçin çataldır? I:

1. Hazreti Nuh, gemisine bütün hayvanlardan birer çift alır.
2. Nuh'un gemisinin batma tehlikesi geçirmesi üzerine yılan, delinen kısmı içeriden ve dışarıdan çöreklenerek kapatır.
3. Yılan donma tehlikesi geçirinca, kırlangıç onun üzerine kanatlarını gerer.
4. Acıkan yılan, kırlangıcı yemek isteyince o da kaçır. Bu kaçma esnasında kırlangıcın tüylerinden bir kısmı kopar. Bu sebepten kırlangıcın kuyruğu çataldır. (Yorgancıoğlu 1980: 81).

Kırlangıcın kuyruğu niçin çataldır? II:

1. Canlıların ölümsüzlüğe kavuşması, durmadan açılıp kapanan iki taşın arasındaki suda saklıdır.
2. Suyu getirme görevine kırlangıç gittiğinde, kuyruğunu iki taşın arasına sıkıştırır, bu sebepten kuyruğu çataldır. (Yorgancıoğlu 1980: 81).

Kırlangıç ile üveyiğin ortaklığı:

1. Kırlangıç ile üveyik anlaşarak bir sığa satın alırlar.
2. Bir süre sonra sığa kaybolur.
3. Sıpayı üveyik dağda “üüo, üüooo”, kırlangıç da ev civarında “gıcı gıcı” diyerek arar. (Yorgancıoğlu 1980: 81).

II. Sürüngenlerle İlgili Efsaneler

Burnukapan (Bukalemun):

1. Burnukapanın annesinin ölümü üzerine Meryem Ana, ona acır ve hayvanı emzirir.
2. Emzirme esnasında burnukapan, Meryem Ana'nın memesinin ucunu koparır.
3. Bu sebepten sürüngenin dili, meme ucuna benzer. (Yorgancıoğlu 1980: 79).

Burnukapan niçin öldürülür?:

1. Burnukapan bir hamlede insanın burnuna yapışır.

2. Hazreti Meryem, “Kim ki burnukapanı görür de öldürmezse, rahat yüzü görmesin, köyüne yağmur değil, çığ bile yağmasın!” der.

3. Bu sebepten burnukapan görülünce mutlaka öldürülür. (Yorgancıoğlu 1980: 80).

G) Kedi ve Köpeğe Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler

Halk anlatmalarında kedi, daha çok “dört ayağı üzerine düşmek” deyiminin açıklanmasıyla karşımıza çıkmaktadır: Hazreti Peygamber’in veya Hazreti Ali’nin namaz kılmaları sırasında yılanın onlara doğru hücum etmesi üzerine, kedi yılanı yakalar. Hazreti Peygamber veya Hazreti Ali de kedinin bu hareketi karşısında, onun sırtını sıvazlar. Bu sebepten kedi daima dört ayağının üzerine düşermiş.

Köpek ise Türk mitolojisinden ziyade, Moğol mitolojisinde öne çıkmaktadır (Ögel 1971: 40). Sahibine olan bağlılığı, atlı-göçebe kültüründe kurda karşı sürüyü korumasıyla dikkatleri çeken köpek yine de Türk kültür hayatının her safhasında görülmektedir. Aşağıda anlatılan iki efsanede açıklayıcı bilgiler bulunmaktadır. Birincisinde kedi, köpek ve sıçanın birbirlerine düşmanlıklarının, ikincisinde ise tilkiye peygamber köpeği denilmesinin sebebi açıklanmaktadır.

Kedi, köpek ve sıçan neden birbirlerine düşmandırlar?:

1. Dünyanın koçanını eline geçiren köpek, bunu kediye emanet eder, kedi de onu sandığa saklar.

2. Koçana ihtiyaç duyulup, sandık açıldığında bunların koçanının sıçan tarafından parça parça edildiği görülür.

3. Durumu gören köpek, kediye kovalamaya başlar. (Yorgancıoğlu 1980: 80).

Peygamber köpeği:

1. Kıbrıs’ın Körfez köyünden işine giden bir köylü, ezan okunması sırasında bir tilkinin arka ayakları üzerinde durduğunu görür.

2. Bu olay birkaç defa tekrarlanınca, köy halkı tilkiye “peygamber köpeği” demeye başlar. (Yorgancıoğlu 1980: 88-89).

Ğ) Hazreti Hızır’la İlgili Efsaneler

Yeşil, yeşillik anlamına gelen Hızır ve buna bağlı olarak anlatılan efsane ve inanışların Türkiye ve Türk dünyasında pek çok örneğiyle

karşılaşmaktayız. Hazreti Hızır daha çok aşağıdaki özellikleriyle karşımıza çıkar:

1. Zor durumda kalan kimselere yardım etmek,
2. İyileri ödüllendirme, kötülerini cezalandırmak,
3. Bereketi ve bolluğu sembolize etmek (Ocak 1992: 103-115).

Kıbrıs'ta Hazreti Hızır'a bağlı olarak anlatılan efsaneler, yukarıdaki sınıflamada kötülerin cezalandırılması motifi üzerine kurulmuştur. İlk efsanede Hazreti Hızır'ın istediği üzümün verilmemesi üzerine, üzüm bağı Tuz Gölü'ne; hellim peynirinin verilmemesi ve nimete saygısızlıktan dolayı taşa dönüşmektedir.

Bu motiflerden Tuz Gölü'ne dönüşme ve hellim peyniri Kıbrıs'a ait bir özelliktir. Gerek Türkiye'de gerekse Türkiye dışında hiçbir yerde Hazreti Hızır'ın bedduası üzerine üzüm bağının Tuz Gölü'ne dönüşmesi motifiyle karşılaşmamaktayız. Aynı husus hellim peyniri için de geçerlidir. Bu peynir türü de Kıbrıs'la özdeşleşmiş olup verilmemesi üzerine taşa dönüşmenin başka bir yerde anlatması yoktur.

Her iki efsanede Hazreti Hızır'ın bedduası üzerine oluşmuş olup *Motif İndeks*'te M411 bedduanın yerine getirilmesi, A920.1. gölün kökeni şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Tuz Gölü:

1. Yoksul görünümündeki Hazreti Hızır, üzüm bağının bekçisinden üzüm ister.
2. Bekçinin üzüm vermemesi üzerine Hazreti Hızır beddua eder.
3. Hızır'ın bedduası üzerine bağın olduğu yer, tuz gölüne dönüşür. (Nesim-Öznur 2009: 29; Yüce 2003: 34).

Buğday Tepesi / Durulli / Sivri Tepe I:

1. Buğday Tepesi'nin olduğu yerde bir karı koca yaşamaktadır.
2. Karı koca buğday yığınının üzerinde yemek yedikten sonra tuvalet ihtiyaçlarını oraya yaparlar.
3. Bunun üzerine karı-koca ve buğday yığını, taş hâline döner. (Nesim-Öznur 2009: 51).

Buğday Tepesi / Durulli / Sivri Tepe II:

1. Bir karı çıkırgıyla ip eğirirken, aynı zamanda "hellim" de hazırlamaktadır.

2. Hazreti Hızır, “hellim”den isteyince verilmez.

3. Hazreti Hızır'ın bedduası üzerine kadın, çıkırığıyla birlikte taş kesilir. (Nesim-Öznur 2009: 29).

Buğday Tepe / Çeç Tepe:

1. Mesarya Ovası'nın bir köyünde zengin bir çiftçi yaşamaktadır.

2. Buğdaylarını çeç eden çiftçi eşiyle otururken, yanlarına yaşlı bir zat gelir ve buğday dilenir.

3. Köylü “Allah vere!” diyerek yaşlı zata kovar.

4. Köylü ve karısı, sabah olduğunda çeç hâlindeki buğday yığınının toprak hâline geldiğini görürler. (Nesim-Öznur 2009: 26).

H) Velilerle İlgili Efsaneler

Burada dikkatimizi çeken özellikler, velilerden ilk ikisinin Müslüman, sonuncusunun ise Hıristiyan olmasıdır. Kıbrıs'ta şehit olan Hala Sultan, bugün Güney Kıbrıs'ta metfun olup Hazreti Peygamber'in halasıdır. (Artan 1964: 3350).

Çocuğunun kız olacağını düşünen kadın, bebeğini aldırarak istediğinde rüyasına giren *Apostolos Andrea* buna izin vermez. Görmeyen göz *Apostolos Andrea*'nın ziyaret edilmesiyle görmeye başlar, ancak adağın yerine getirilmemesi üzerine göz eski hâline döner.

Kıbrıs'ta velilerle ilgili efsanelerin az olmasını normal karşılıyoruz. Adanın coğrafyası, nüfus yapısı ve keramet ehli kişilerle ilgili efsanelerin zamanında derlenmemesi bunların başlıca sebepleri arasındadır.

Hala Sultan (havadaki taş):

1. Hazreti Muhammed'in halası Ümmü'l-Haran, bir grup Müslümanla birlikte Kıbrıs'ı fethetmeye gelir.

2. Hala Sultan şehit düşer.

3. Müslümanlar şehit olan Hala Sultan'ı bulduklarında onun üzerinde havada duran bir taşı fark ederler.

4. Bu olaydan etkilenen Müslümanlar, Hala Sultan'ın şehit düştüğü yere türbe yaptırırlar.

5. Hamile kadınlar çocuklarını düşürdükleri için havada duran taşta destek olması için sonradan altına taş sütunlar yerleştirirler. (Nesim-Öznur 2009: 30-31; Yüce 2003: 38).

Hazreti Ömer ve Yedi Yatırlar:

1. Girne'nin Çatalköy semtinde Deli Hasan adında bir çoban vardır.
2. Çoban, denizde bir korsan gemisi görünce tekbir getirmeye başlar.
3. Tam bu sırada arkasında yedi Müslüman askeri belirir ve kayalıklardan denize ulaşırlar ve korsan gemisini batırırlar.
4. Deli Hasan, başından geçenleri, köylülere anlatırlarsa da kimseyi inandıramaz.
5. Köylüler, kayalıkların üzerindeki at ayak izlerini görünce inanmak zorunda kalırlar.
6. Yedi atlı daha sonra halk arasında Hazreti Ömer'in öncü güçleri olarak kabul görür. (Nesim-Öznur 2009: 56-57).

Arap Dede:

1. Kıbrıs'tan gelen avcılar, harabede buldukları çocuğu alarak Kıbrıs Beyi'ne götürürler.
2. Kıbrıs Beyi çocuğu büyütür.
3. Çocuk, vakti gelince yurduna döneceğini söyler.
4. Bey, çocuğun denizi geçemeyeceğini düşünerek Mersin ilinin Gülnar ilçesinin Dedeler Köyü'ne yerleşir.
5. Dedeler Köyü'ne yerleşen çocuk orada evlenir.
6. Ömrünün sonuna doğru adam, malvarlığını çocukları arasında paylaşır.
7. Çocuklardan Hanefi'ye mal-mülk yerine dua verilmek istenir.
8. Hanefi ise bunu reddeder ve dua yerine mal-mülk ister. Bunun üzerine ortanca kardeş "Deli Ali", hissesine düşen toprağı da ona verir.
9. Arap Dede beddua eder, oğul Hanefi de domuzlar tarafından parçalanır. (Erol 1996: 117-118).

Apostolos Andrea I:

1. Üç kızı olan kadın, dördüncü çocuğa hamile kaldığında onu aldirmaya karar verir.
2. Bu düşüncede iken Apostolos Andrea, kadının rüyasına girerek çocuğu aldirmamasını söyler.

3. Vakti gelince kadın bir erkek çocuk doğurur.

4. Apostolos Andrea'nın vasiyeti üzerine çocuğa Andrea adı verilecektir.

5. Kadın bu adı koymayınca tekrar Apostolos Andrea, kadının rüyasına girer.

6. Bunun üzerine çocuğa Ahmet Bedevi adı verilir. (Yüce 2003: 45).

Apostolos Andrea II:

1. Bir kadın, görmeyen çocuğunun gözünün açılması için adak adar.

2. Bunun üzerine rüyasında ona, Apostolos Andrea'nın mezarına gitmesi ve orada bir dana kesmesi tavsiye edilir.

3. Kadın mezara gitmek amacıyla yola çıktığında, çocuğunun gözü açılır.

4. Kadın adağını yerine getirmeyince çocuğun gözleri tekrar görmez olur.

5. Kadının rüyasına giren Apostolos Andrea, çocuğun görmemesinin sebebini kadına açıklar. (Yüce 2003: 44).

I) Kaplıcalarla İlgili Efsaneler

Kuzey Kıbrıs Türk efsaneleri içerisinde konuyla ilgili bir efsane metni tespit edilmiştir. Yazılı kaynaklardaki ilk örneklerini Evliya Çelebi'nin *Seyahatnamesi*'nde gördüğümüz kaplıca efsanesi, günümüzde de aynı şekilde Anadolu ve yavru vatanda anlatılmaya devam etmektedir. Sözüünü ettiğimiz efsanede suyun çıktığı yere kilise yapılması ise Türk efsanelerinde karşılaşmadığımız bir husustur. Bunun da adada yaşayan nüfusla ilişkili olduğunu zannediyoruz.

Kaplıcaların kökeni şeklinde özetleyebileceğimiz efsane motifi *Motif İndeks*'te H1544 susuzlukla mücadele olarak karşımıza çıkmaktadır.

Buvaffento kaplıcası:

1. Templer şövalyesi döneminde kraliçe, prenses ve köpekleri cüzzam hastalığına yakalanınca kaleye hapsedilir.

2. Kaleden ayrılan köpek iyileşince prenses köpeği takip eder.

3. Köpeğin yıkandığı suda yıkanan ve ondan içen prenses de iyi olur.

4. Suyun çıktığı yere St. John Chrysostomos kilisesi yaptırılır. (Nesim-Öznur 2009: 48-49).

İ) Pınarda Kaybolan Tas Motifini Konu Alan Efsaneler

Bu tür efsanelerin ilk örneklerini de Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'nde bulmaktayız. Evliya Çelebi'de Tuna Nehri ve İstanbul'a bağlı olarak anlatılan efsaneler, daha sonra Mekke ve Konya, Kıbrıs ve Toros Dağları arasındaki yeraltı ve yer üstü kültürel bağlar üzerinde oluşmuştur. Verilmek istenilen mesaj ise Kıbrıs ile Türkiye arasında yer üstünden olduğu kadar yeraltından da bağ kurulmasıdır. Şimdiki bilgilerimiz dâhilinde XVII. yüzyıldan bu yana anlatılmakta olan bu tür efsanelerde ana eksen Türkiye oluşturmaktadır. Bu da geçmişten günümüze Türkiye'nin anavatan olduğu düşüncesini göstermektedir.

Bunun bir başka örneği *Diğer Efsaneler* başlığı altında ele aldığımız Camız efsanesidir. Camızların Anamur'dan Kıbrıs'a yüzerek gitmeleri ve karınlarını doyurduktan sonra tekrar dönmelerini anlatan efsane, bize sudan çıkan aygır motifini hatırlatmaktadır. Başlangıçta sudan çıkan aygırın yerini, zamanla sudan çıkan camız ve boğa almıştır. Yalnız burada dikkatimizi çeken husus, boğa yerine camız denilmesidir. Çünkü Akdeniz kültüründe camız yerine sığır (boğa, inek) yetiştirilir.

Değirmenlik köyünün suyu I:

1. Anadolu bir değirmenci gezmek amacıyla Kıbrıs'a gelir.
2. Değirmenci yıllar önce kaybettiği ekmek teknesini Değirmenlik Köyü'nde bulur.
3. Köylüler, teknenin kime ait olduğu hususunda tartışırlar.
4. Anadolu değirmenci teknenin kendisine ait olduğunu ispatlar ve teknenin altında saklı olan altınlarını alır.
5. Tekne Anadolu'dan buraya geldiğine göre köye gelen su da Anadolu'dan gelmektedir. (Yorgancıoğlu 1980: 86; Yüce 2003: 41-42).

Gümüş tas II:

1. Pınardan su dolduran kız, pınarın içinde bir gümüş tas bulur.
2. Köylüler tasın buraya nereden geldiğini bilemezler.
3. Bir süre sonra tasın Toroslarda, pınarda yıkanan bir kız tarafından kaybedildiği ortaya çıkar.
4. Tas, Toroslar'daki pınardan Kıbrıs'a geldiğine göre su da Türkiye'den gelmektedir. (Serdar 1966: 24-25; Sakaoğlu 1980: 6; Sakaoğlu 2003: 168-169; Yüce 2003: 43).

J) Yer Adlarıyla İlgili Efsaneler

Kıbrıs'ta yer adlarıyla ilgili olarak anlatılan efsanelerin sayısının fazla olduğuna inanmamıza karşılık elimizdeki kaynaklardaki metin sayısı oldukça azdır. Bu azlığın bizce iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi zamanında sözlü kültürden derlemelerin yapılmamış olması, ikincisi ise yer adlarının Rumca olarak hafızalarda yer etmesinden olsa gerektir.

Konuyla ilgili olarak anlatılan üç efsaneden ikisi yılanla ilgilidir. Birincisinde yılan beş tulum içerisinde kireçli şarap içirilmesi; ikincisinde ise Abi Deresi'nin bulunduğu yere yapılan köprüünün üzerine öldürülen yılanın şeklinin işlenmesiyle ilgili olmasıdır. Son efsane ise Türk ve Yunan mitolojisinde ortak olan ve mersin (murt, hambeles) bitkisinin kökeniyle ilgilidir. Başlangıçta bir bitkinin kökeni için anlatılan metin daha sonra Türkiye'de bir il ile iki ayrı ilin (Trabzon ve İzmir) birer semtinin adı olmuştur.

İlk iki efsane *Motif İndeks*'te B11 yılan, B740 hayvanların olağanüstü gücü, W33 kahramanlık şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Mersin efsanesinde ise insanın ağaca dönüşmesi ele alınmış olup *İndeks*'te D215 insan ağaca dönüşür olarak tespit edilmiştir.

Yılan efsanesi / Beş tulum deresi:

1. Kıbrıs'ta Pendaşimo adı verilen yerde büyük bir yılan yaşamaktadır.
2. Yılanın üzerinde mıknatıs olduğuna inanıldığından o, bütün avcılarını kendine çekerek öldürür.
3. Yılandan kurtulmak isteyen köylüler, şarabın içerisine kireç katarak bu karışımı, yılanın sık geçtiği bir yere beş tulum içerisinde bırakırlar.
4. Kireç karıştırılmış şarabı içen yılan, içi yanınca ısıklı çalarak kendisini yerden yere vurmaya başlar.
5. Kıbrıslı bir Türk genci yılanı alından vurarak öldürür, yılan da genci mıknatısıyla çekerek sokar ve ölümüne sebep olur.
6. Kireçli şarabın beş tulumun içerisinde bulunması ve yılanın bunu içip ölmesi üzerine olayın olduğu yere "Beş Tulum" adı verilir. (Serdar 1966: 26).

Abi deresindeki çift başlı yılan:

1. Baf kazasına bağlı Lamba ve Akarsu köyleri arasında Abi Deresi vardır.

2. Köylüler, Abi Deresi'nin üzerine köprü yapmak için ağaçları kestikleri sırada ıslık sesi duyarlar.

3. İşçilerden birisi bunun yılan sesi olduğunu anlar ve ustabaşına yılanın yakınlarında olabileceğini söyler.

4. Etraftaki ağaçlara bakıldığında bunun, ağacın budakları arasında sıkışıp kalan çift başlı bir yılan olduğu anlaşılır.

5. İşçiler, yılanı öldürürler, şeklini de Abi Deresi'nin üzerine yaptıkları köprünün üzerine işlerler. (Yorgancıoğlu 1980: 87-88).

Mersin:

1. Kıbrıslı bir kralın güzel kızı kimseyle evlenmez, çünkü babasına sevdalıdır.

2. Kız, dadısının da yardımıyla babasının yatağına girer.

3. Babası kızını öldürmek isterse de Tanrı onu, Mersin ağacına çevirerek Akdeniz'in karşı sahillere gönderir.

4. Mersin şehri adını bu efsaneden alır. (Erol 1996).

K) Olağanüstü Kahramanlarla İlgili Efsaneler

Aşağıda motif sıralarını verdiğimiz her iki anlatma da, efsaneden ziyade olağanüstü şahıslarla ilgili metinlerdir. Anadolulu gencin buğdayı un hâline getirmesi; Paya köylü gencin çift sürdüğü öküzlerini ve sabanını havaya kaldırması bize, Köroğlu'nun Demircioğlu Erzurum Kolu'nu hatırlatmaktadır. Köroğlu hikâyesinde Köroğlu, atın nalını ikiye katlarken Demircioğlu, paranın turasını silerek ona güç gösterisinde bulunur.

Kucubey'in 80 okka ağırlığındaki taşı fes gibi oyması ve başına fesi giyerek köyüne gelmesi yine olağanüstü şahıslarla ilgili mitin güzel bir örneğidir. Fes gibi oyularak evin önüne bırakılan taşa hayvanlara su verilmesi ise etnografya ve folklor açısından değerlendirilmelidir.

“Yeğenim” adlı efsane ise dua ile güç kazanma, köylülerin kanından çıktığına inanılan çalı ve azgan bitkilerinin renk alışıyla ilgilidir. Bu hususun da kökenler ve sembollerle ilgili mitler arasında değerlendirilmesinde yarar olduğuna inanmaktayız. Efsanelerde bitkiye, hayvana, insana vb. gibi pek çok dönüşüm olayına rastlarız. “Dönüşüm; şimdiki, anı, varlığın var olduğu alanı değiştirmek, kalıplaşmış yaşamı biçimden kurtararak özgürlüğe kavuşturmak, bir anlamda yeniden var olmaktır. Varlığın dönüşüm dileğinin gerçekleşmesi, isteyerek dönüştüğü ya da istemeden dönüştürüldüğü nesnelere ve dönüşümlerin iyi/kötü, güzel/çirkin olumlu/olumsuz özellikleri, kişinin temsil ettiği değerler

merkezinde anlam kazanır. Bu bilgiler bizi varlığın iradeli, erdemli vb. ya da tam tersi vasıflara sahip olduğu yargısına götürür". (Şenocak 2010: 22).

Bu tür motifler daha çok mitik özellikler göstermekte olup *Motif İndeks*'te F500 olağanüstü insanlar şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Peya Köyü'nün kahramanı:

1. Türkler Kıbrıs'ı fethettikleri sırada, Anadolu'dan adaya gelen bir ailenin oğlunun kahramanlıkları dilden dile anlatılmaya başlanır.

2. Anadolulu bir başka genç de bunun doğruluğunu araştırmak için Dıfbaf, Peya Köyü'ne gelir.

3. Anadolulu genç eline aldığı buğday tanelerini parmakları arasında un hâline getirir. Sonra da çift süren gence ne ektiğini sorar. O da buğday ektiğini söyleyince, ekilenin buğday olmadığını, aksine un olduğunu söyler.

4. Çift süren genç de çift sürdüğü sabanı ve öküzleri omzuna kaldırarak Peya Köyü'nün yolunu gösterir.

5. Anadolulu genç, Peya Köyü'ne gitmekten vazgeçer, çünkü aradığı bu çiftçidir. (Serdar 1966: 27-28).

Fes yerine giyilen taş:

1. Kuçubey (Küçük Bey) Anadolu'dan Kıbrıs'a gelen beylerden birisinin oğludur.

2. Dala (Dalda) köyünde oturan Kuçubey bir metre boyunda, 80 okka ağırlığındaki bir taşı oyarak "fes" gibi yapar ve başına giyerek köyüne getirir.

3. Yıllarca evinin önünde duran bu taşta torunu, inekleri sular. (Serdar 1966: 28).

Yeğenim:

1. Annesi ve babası ölen genç, toplum tarafından horlanır.

2. Genç, kuvvetli olması için Allah'a dua eder ve güç kazanır.

3. Köylüler bu genci öldürmek niyetiyle yanlarına gittiklerinde kocaman bir taşı kaldırarak onların üzerine atarak tamamını yok eder.

4. Köylülerin öldüğü yerde biten çalı ve azgan bitkilerinin, ölenlerin kanını emdiği için kırmızı ve kahverengi renkte olduğuna inanılır. (Serdar 1966: 28-29).

Aslana binerek dükün tahtına çıkma:

Anadolu efsanelerinde daha çok “aslana binerek yılanı kamçı yapma” şeklinde gördüğümüz motif, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti efsanelerinde şekil değiştirerek, kuzuyu yemek üzere olan aslanın Aziz Mamas’ın bir hareketiyle kuzuyu yemekten vazgeçmesi ve aslanın binit olması motifi etrafında oluşmaktadır.

Yeri gelmişken şu hususu da belirtelim ki ilk örneklerini Hacı Bektaş Veli’de gördüğümüz bu motifte aslana binerek kendisini ziyarete gelen Lokman Perende’ye karşılık Hacı Bektaş cansız bir duvara binerek onu karşılamıştır ki, sen vahşi bir hayvana biniyorsan ben de cansız hareket ettiriyorum demek istemiştir. Anadolu sahasında daha çok Alevi Bektaşî kültüründe karşılaştığımız motif, Kıbrıs’ta Hıristiyan kültürüne bağlı olarak anlatılmıştır. Bunun sebebi daha önceden de belirttiğimiz gibi adanın nüfus yoğunluğu ve kültürel yapısıyla bağlantılıdır.

1. Güzelyurt kasabasının batı cephesinde caminin yanında St. Mamas Kilisesi ve İkon müzesi vardır. Zamanın Dük’ü Aziz Mamas’tan vergi ister.

2. Mamas da vergi vermeyeceğini çünkü devletin imkânlarından yararlanmadığını söyler.

3. Bunun üzerine Aziz Mamas’ı askerler Dük’ün huzuruna götürmek isterler.

4. Yolda bir aslanın kuzuyu yemek üzere olduğunu gören Aziz Mamas, elini kaldırıncaslan kuzuyu yemekten vazgeçer.

5. Aziz Mamas kuzuyu kucağına alır, aslana biner ve Dük’ün huzuruna çıkar.

6. Olayı gören Dük, Aziz Mamas’ı vergiden muaf tutar. (Nesim-Öznur 2009: 22-23).

L) Masal Motifli Efsaneler

Masal motifleri ve kahramanları zaman zaman efsane motifi olarak karşımıza çıkar. Nitekim ilk metinde Anka kuşu neslinin yok olması, ikincisinde ise Aziz Hilaryon’un hikmetiyle yıldırım düşmesi sonucunda ruhunun karga olarak uçup gitmesi anlatılmaktadır. Her iki metin de mitolojik özellikler içermesi bakımından dikkatimizden kaçmamaktadır. Ruhun kuş veya başka bir varlığa dönüşmesi ve tekrar görülmesi hemen

hemen hiç değişmeyen inanışlardan birisidir. Bu inanış sadece Türk kültüründe değil, dünya kültürlerinde de sıkça karşılaştığımız unsurlardandır. Uygur Türklerinin Göç Destanı'nda haber getiren üç karganın, yüzyıllar sonra bir efsanede görülmesi çok anlamlıdır.

Topak taş / yumurta taşı I:

1. Ciklos, Zümrüdüanka kuşunun yuvası olup erkeği ölünce, dişisi tek yumurtasının üzerinde kuluçkaya yatar.

2. Epeyce tek yumurtasının üzerinde yatan Zümrüdüanka yiyecek aramak için yuvadan ayrılır.

3. Bu sırada yumurta içindeki yavru Anka hareket etmeye başlar, yumurta da yuvadan aşağıya düşer.

4. Yuvadan düşen yumurtayı da kargalar afiyetle yerler. Böylece Anka kuşunun neslinin de yok olduğuna inanılır. (Nesim-Öznur 2009: 52).

Topak taş / yumurta taşı II:

1. Girne'de Osmanlı paşalarından birisi Yüzbir Evler Kalesi'ndeki papazlardan birisinin kızına âşık olur.

2. Papaz, durumu Aziz Hilariyon'a açar; o da "korkma biz senin arkadayız" diyerek onu teselli eder.

3. Papaz, Paşa'yla buluşma yeri olarak da Ciklos'un altını belirler.

4. Paşa karşısında papazı görünce "mademki yalnız geldin, ölmeye hazır ol" deyince Aziz Hilariyon'in hikmetiyle olağanüstü olaylar olur, çakan bir yıldırım, paşanın bedenini ikiye böler, ruhu da karga olarak uçup gider. Paşa'nın gizlenen askerleri de taşla dönerler. (Nesim-Öznur 2009: 53).

M) DİĞER EFSANELER

Burada ele aldığımız efsanelerden bir kısmı, oldukça yeni olup, bunlar daha çok *memorat* dediğimiz edebi tür içerisinde değerlendirilmelidir. Diğer efsanelerden bir kısmında dilek dileme konusu ele alınmış olup efsaneden ziyade inanış özelliğiyle dikkatimizi çekmektedir. Hayvanların rüyada tedavi edilmesinin yollarını öğreten efsane ise daha çok şaman, destan, âşık, halk hikâyesi ve halk hekimliği geleneğindeki bir özelliği hatırlatmaktadır ki, her şey rüyada öğretilmekte ve öğrenilmektedir. Bu bölümün son metni ise Hıristiyan bir Rum kızının, Kur'an okuyan gence âşık olması ve ardından Müslüman olmasıdır. Bu temanın, Türk ve dünya efsanelerinde pek çok örneği vardır.

Şimdi de bu anlattıklarımızı sistematik bir şekilde sıralamak istiyoruz:

1. Trafik kazasında hayatını kaybeden kızın çantasının bilinmeyen bir zat tarafından anne ve babasına verilmesi,
2. İki âşığın birbirlerini tanıdığı yerde dua edilince, duanın kabul edileceğine inanılması,
3. Dilek tutan bir kadının, dileğinin yerine gelmesi üzerine türbeye gitmesi, ancak kapının kapalı olması üzerine bu arzusunu, dışarıda yerine getirmek isterken kapının açılması ve mum yakarak dua etmesi,
4. Hastalanan hayvanların tedavi şeklinin rüyada haber verilmesi,
5. Denizden çıkan camızlardan birisinin boynuzuna “hayvanlarınıza sahip olun, bir daha gelmesinler, yoksa hepsini yakalayıp bağlayacağız.” diye yazılınca bir daha gelmemeleri,
6. Hoca ve Rum kızının devşirme yapılması anlatılmaktadır.

Çantası ölümünden sonra gelen kız:

1. Bir aile kızlarını trafik kazasında kaybeder.
2. Günün birinde bilinmeyen bir zat kapıyı çalarak kızlarının kazada kaybolan çantasını annesine ve babasına verir. (Nesim-Öznur 2009: 68-69).

Âşıklar Kilisesi:

1. Girne'nin zenginlerinden bir kadın, yaptığı evlilikten mutlu olamayınca eşinden ayrılır.
2. Kendisini dağlara atan kadın, karşılaştığı bir gence âşık olur ve onunla evlenir.
3. İki gencin birbirini tanıdığı yere yapılan kilisede dua edilince, Hazreti Meryem'in yardımıyla dileklerin yerine geleceğine inanılır. (Nesim-Öznur 2009: 48).

Adak:

1. Kıbrıs'ta Hazreti Ömer'in soyundan gelen Ömer adlı birisinin türbesi vardır.
2. Bir kadın niyet tutarak, niyetinin olması karşılığında, bir otobüs dolusu insanı türbeye götüreceğini ve mum yakacağını vaat eder.

3. Niyetinin gerçekleşmesi üzerine bir otobüs dolusu insanla birlikte türbeye gider, ancak türbenin kapısı kilitli olduğu için mum yakamaz.

4. Bunun üzerine kadın, türbenin dışında mumu yakmak isterken, türbe kendiliğinden açılır kadın da adağını yerine getirir. (Yüce 2003: 27).

Rüya:

1. Bir çobanın davarı hastalanır ve bir türlü iyileşmez.

2. Yaşlı bir zat çobanın kızına, sürünün iyileşmesi için yapılması gerekenleri, onun rüyasına girerek anlatır.

3. Kız, rüyada gördüklerini babasına anlatır.

4. Baba, kızının söylediklerini yapınca hasta davarlar iyileşir. (Yüce 2003: 31).

Camız efsanesi:

1. Kıbrıslı çiftçi, Lefke'de Gemikonağı adıyla bilinen yere darı eker.

2. Darılar, olgunlaşma zamanında bilinmeyen bir hayvan tarafından yenilir.

3. Çiftçi, komşularından şüphelenirse de izi takip ettiğinde, darıları yiyenin denizden çıkıp yine denize gittiği anlaşılır.

4. Mal sahibi çiftçi, darıları yiyeni bulabilmek için geceleri beklemeye başlar.

5. Çiftçi, yakaladığı camızlardan birisinin boynuzuna "hayvanlarınıza sahip olun, bir daha gelmesinler, yoksa hepsini yakalayıp bağlayacağız." diye yazınca hayvanlar buraya gelmezler. (Serdar 1966: 25; Yorgancıoğlu 1980: 86; Sakaoğlu 1980: 8).

Devşirme:

1. Sınırdaki askerlik yapan ve Kur'an okuyan Türk askerini Rum kızı dinler.

2. Rum kızı öldüğü vakit mezarındaki eşyaları açıp alması için Türk askerine vasiyet eder.

3. Asker teskeresini alınca, kendisine Kur'an öğreten hocasının öldüğünü öğrenir.

4. Rum kızı ölünce, Türk askeri vasiyeti yerine getirerek mezarı açar, mezarda yatan hocasıdır.

5. Memleketine döndüğünde hocasının mezarını açınca gördüklerine inanamaz çünkü orada yatan Rum kızdır.

6. Hocayla Rum kızı, Allah tarafından devşirme yapılıdır. (Sakaoğlu 1980: 8, Yüce 2003: 40).

SONUÇ

Kıbrıslı ve Türkiyeli araştırmacıların çeşitli zamanlarda değişik yayın organlarında yayımladıkları efsane metinleri, tespit edildikten sonra, bunlar konularına göre sınıflandırılmıştır. Bunun sonucunda efsanelerin büyük çoğunluğunun 1974 *Kıbrıs Barış Harekâtı*'yla ilişkili olduğunu, diğer efsanelerin ise daha çok klasik efsane motifleri üzerine kurulduğunu tespit ettik. Konu ile ilgili olarak Kıbrıs ve Türkiye'den derlenen efsanelerin tip sayısı 58'dir. Efsanelerin motifleri ise daha çok *Motif İndeks*'te D harfiyle gösterilen *büyü/sihir/dönüşümü* içermektedir. Zaten efsaneler, masal ve halk hikâyesinden tek motifli olmasıyla ayrılmaktadır. Kısacası Kıbrıs'tan derlenen efsane metinleri de tek motif üzerine kurulmuştur.

Kıbrıs'ta tespit edilen efsanelerden bazılarının eş metinleri, XVII. yüzyılda yaşayan Evliya Çelebi'nin *Seyahatnamesi*'nde tespit edilmiştir. Böylece Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti efsanelerinin eskiliği de ispatlanmıştır.

Türkiye'de velilerle ilgili efsanelerin sadece Müslümanlara bağlı olarak anlatıldığına dair bir düşünce vardır. Oysa benzer efsaneler, Kıbrıs'ta azizler için de anlatılmaktadır.

Efsanelerde işlenen bir başka konu da, Türkiye ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti arasındaki su kaynaklarının birlikteliği meselesidir. Böylece okuyucuya/dinleyiciye Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ndeki su kaynaklarının Türkiye'den beslendiği mesajı verilmek istenmiştir.

KAYNAKLAR

ALPARSLAN, İsmet (2010), *Ağrı Efsaneleri*, Ağrı Kitapları Dizisi, İzmir.

ALPTEKİN, Ali Berat (1980), "Silifke'de Kırtıl Dağı'nın Efsanesi", *Türk Folkloru*, S. 11 (Haziran), s. 6-7.

ALPTEKİN, Ali Berat (1994), "1974 Kıbrıs Barış Harekâtının Anadolu Efsanelerindeki İzleri", *Erciyes*, S. 195 (Mart), s. 21-24.

- ALPTEKİN, Ali Berat (1993), *Fırat Havzası Efsaneleri (Metinler)*, TESFA Yayıncılık, Antakya.
- ALPTEKİN, Ali Berat, (2001), “Kıbrıs ve Mersin (İçel)’e Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler”, *Erciyes*, S. 282, (Haziran), s. 19-21.
- ALPTEKİN, Ali Berat-Esma Şimşek, (1991), “Kıbrıs Türk Masallarının Motif, Tip ve Formel Yapısı”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 74 (Ekim), s. 63-137.
- ARTAN, Gündüz (1964), “Hala Sultan Tekke ve Camii”, *Türk Folklor Araştırmaları*, S. 176 (Mart), s. 3350.
- ERGUN, Metin (1997), *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi, C.1.*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- EROL, Mehmet (1996), *Taşeli Platosu Efsaneleri (İnceleme-Metinler)*, Kayseri. (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- GÖDE, Halil Altay (2010), *Isparta Efsaneleri*, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta.
- GÖKŞEN, Cengiz (1999), *Giresun Efsaneleri*, Trabzon. (Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- KAVCAR, Cahit-Mehmet Yardımcı [1988], *Efsanelerimiz İnönü Üniversitesi Efsane Derleme Yarışması*, İnönü Üniversitesi Yayınları, Malatya.
- NESİM, Ali-Şevket Öznur (2009), *Kıbrıs Efsaneleri*, Rüstem Kitapevi Yayınları, Lefkoşe.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1992), *Türk Kültür Kaynağı Olarak Menakıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- ÖGEL, Bahaeddin (1971), *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, Ankara.
- ÖNAL, M. Naci (2003), *Muğla Efsaneleri (Araştırma-İnceleme)*, Muğla Üniversitesi Yayınları, Muğla.
- ÖNCÜL, Kürşat (2011), *Kars İlinin Somut Olmayan Kültürel Mirasının Haritalandırılması*, Kars.
- SAKAOĞLU, Saim (1977), “1974 Kıbrıs Barış Harekâtıyla İlgili Efsaneler”, *Türk Kültürü*, S. 175 (Mayıs), s. 436-440.
- SAKAOĞLU, Saim (1980), “Kıbrıs Efsaneleri”, *Türk Folkloru*, S. 12 (Temmuz), s. 5-8.
- SAKAOĞLU, Saim (1992), *Efsane Araştırmalar*, Eğitim Fakültesi Yayınları, Konya.

- SAKAOĞLU, Saim (2000), “Kıbrıs ve Anadolu Türklerinin Efsaneleri Arasındaki Ortaklıklar Üzerine”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 9 (Bahar), s. 16-24.
- SAKAOĞLU, Saim (2003), *101 Türk Efsanesi*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- SAKAOĞLU, Saim (2009), *Efsane Araştırmaları*, Kömen Yayınları, Konya.
- SAKAOĞLU, Saim-Ali Duymaz (2002), *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- SERDAR, Gülgün (1966), *1571'den 1964'e Kıbrıs Türk Edebiyatında Gazavatnâme, Destan, Efsane, Kahramanlık Şiiri /Araştırma-İnceleme*, Mağusa.
- ŞENOCAK, Ebru (2010), “Mitolojik Konulu Bir Halk Hikâyesi: ‘Leylâ İle Mecnûn Hikâyesi’ Merkezinde Yıldıza Dönüşüm”, *Milli Folklor*, S. 86, s. 20-29.
- TÜRKER, Edibe (1974), *Kıbrıs Ağzı ve Grameri*, İstanbul, (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlanmamış Lisans Tezi).
- YORGANCIOĞLU, M. Oğuz (1980), *Kıbrıs Türk Folkloru /Kıbrıs Folkloru*, Mağusa.
- YÜCE, Burcu (2003), *Kıbrıs Halk Anlatmalarından Örnekler*, Konya, (Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınlanmamış Lisans Tezi).

TOKATLI EBÛBEKİR KÂNÎ'NİN MÜNŞEÂTINDA “ÜSLUP” YERİNE KULLANILAN KELİMELER*

Prof. Dr. H. Dilek BATİSLAM**

ÖZ: Eski Türk Edebiyatı çalışmalarının bazılarında dil ve üslupla ilgili bilgilere rastlanmakla birlikte, bu konudaki örneklerin fazla olmadığı görülür. Üslup çalışmalarının yanı sıra tezkirelerde sık karşılaşılan ve şairlerin üslubunu değerlendirmeyi amaçlayan kimi ifadelerde de ne anlatılmak istendiği yeterince açıklığa kavuşmuş değildir. Tezkire yazarlarının şairlerin edebî kişiliklerini ve üsluplarını değerlendirmede kullandıkları kelimeler bu anlamda dikkat çekicidir.

Eski Türk Edebiyatında tezkirelerle birlikte üslup konusunda bilgi edinilebilecek eserler arasında münşeâtlar da bulunmaktadır. Münşeâtların, özellikle mektup yazma kuralları hakkında bilgi veren örnekleri üslup çalışmaları açısından önemlidir. İçerisinde değişik şekillerde yazılmış mektup örnekleriyle mektup yazma kurallarına ilişkin bazı bilgilerin bulunduğu 18. yüzyıl divan edebiyatı temsilcilerinden Tokatlı Ebûbekir Kânî'nin Münşeâtı da bu tür eserlerdendir. Kânî'nin bu eseri, “Dîbâce-i Mütenevvi‘a” adı altında farklı üslupta yazılmış mektup başlangıçları ve bunlarda kullanılan değişik başlıklara yer vermesi açısından ilginçtir.

Makalemizde, Kânî'nin Münşeâtı'nda bulunan farklı üslupta yazılmış mektup başlık ve başlangıçlarından örnekler vereceğiz. Örneklerden yola çıkarak mektup başlangıçlarıyla bu başlangıçlardaki farklı anlatım biçimlerini ifade eden üslupla ilgili kelimeleri ele alacağız. Mektup başlıklarında üslup karşılığı kullanılan kelimelerin hangi dilden alındığı, anlamı, sayısı ve özellikleri üzerinde duracağız. Ayrıca söz konusu kelimelerden günümüzde de üslup karşılığı kullanılmaya devam edilenleri olup olmadığını belirlemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kânî, üslup, münşeât, mektup

* TDK tarafından Ankara'da düzenlenen *VI. Uluslararası Türk Dili Kurultayı*'nda (20-25 Ekim 2008) sunulan bildirinin makale hâline getirilmiş şeklidir.

** Çukurova Üni. Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Böl., batislam@cu.edu.tr

The Native of Tokath Ebubekir and The Words Preferred in Place of Style in His Ebûbekir Kânî

ABSTRACT: In various studies of the Old Turkish Literature; some ideas can be found about language and style; however this is not so rich. The meaning of some statements often found at memorials which appraises the style of the poets are not clear enough same as style works. The words that memorial writers use while appraising the poets literary personality and styles draw attention.

In the Old Turkish Literature, as well as memorials, there are also literary compositions that include ideas about the style of the written work. The sample of literary compositions explaining letter writing rules are important regarding style works. One of the members of the Old Turkish Literature at 18th century is Tokatlı Ebûbekir Kânî's literary composition; which includes samples of letters and rules of letter writing. This written work of Kânî's is interesting since different styles under name Dibace-i Mütenevvi'a is introduced

We will give samples of letter titles written in different styles from Kânî's literary composition in our article. We will analyse the words which explain the starts of the letters and style of explanations with the lead of samples. We will study on title of letters explaining from which language they came from, the meaning of them; the number of them and their characteristics.

Also, we will try to find out if there is any of these words still being used instead of style.

Key Words: Kânî, style, literary compositions, letter

GİRİŞ

Üslup genel olarak; “Bir şair ya da yazarın düşünce, duygu ve hayallerini anlatma biçimi, dili kendine özgü kullanma tarzı” olarak tanımlanmakla birlikte çeşitli yönlerden üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde durulması, düşünülmesi gereken geniş kapsamlı bir kavramdır. Eski Türk Edebiyatı alanına yönelik üslup çalışmaları belirli birtakım kalıplara dayalı olup tasnif ve tanımlamalarda da daha çok bu kalıplar esas alınmıştır. Üslup çalışmalarının yöntem ve amaçları da açık bir şekilde ortaya çıkarılamamıştır (Coşkun 2010: 72-83). Konumuzla bağlantılı olarak Eski Türk Edebiyatı dönemi manzum ve mensur eserlerinin üslubuna dair çok fazla çalışma yapılmış olduğunu söyleyemeyiz. Üslup konulu çalışmalar büyük ölçüde mensur metinlerden mektup ve tezkireler üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak yakın zamanlarda araştırmacıların manzum eserlerin yanı sıra diğer mensur

TÜBAR-XXXIII / 2013-Bahar / Kâfî'nin Münşeât'ında Kullanılan "Üslûp" Kelimeleri
metinler ve bu metinlerin üslubu ile ilgili de bazı yeni çalışmalara
yöneldiğini görmekteyiz.¹

Eski Türk Edebiyatında şairlerin üslubu konusunda bilgi veren temel kaynak eserler tezkireler olarak kabul edildiği için üslupla ilgili çalışmalarda da daha çok tezkirelerden yola çıkılmıştır. Divan şairinin üslubunu tanımlamak üzere tezkire yazarının kullandığı kelime ve ifadeler üslupla ilgili terimler olarak ele alınıp değerlendirilmiştir. Tezkirelerde "tarz, tarîk, vâdî, şîve, işve, edâ, elfâz" vb. kelimelerin üslup karşılığı kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Ayrıca "üslup" ve "tarz" kelimelerinin tezkirelerde sadece dil ve dilin kullanılmasını ifade etmek üzere değil, konunun ve genel olarak içeriğin de açıklayıcısı olduğuna dikkat çekilmiştir. Tezkirelerde örnek verme işlemi de bir üslup unsuru olarak ele alınmıştır (Karataş 2004: 499; Çapan 1995: 174-181; Kılıç 1998: 308; Çapan 2009: 99-120). Bu çalışmaların yanı sıra tezkirelerin kendi dili ve üslubu konusunda da az sayıda çalışma yapılmıştır (Kılıç 2004: 1821-1853; Canım 2010: 166-175).

"Yüksek Üslub"un Sergi Alanı: Münşeât Mecmuaları

Tezkireler dışında münşeât mecmuaları da üslupla ilgili çeşitli bilgiler edinilebilecek kaynak eserlerdendir. Ancak bu eserlerin üslubu konusunda da birkaç örnek dışında çok ayrıntılı incelemelere rastlanmaz (Batislam 2009: 75-88; Esir 2010: 140-165; Woodhead 2010: 214-235). Bilindiği gibi Eski Türk Edebiyatında mektup dâhil her türlü genel ve özel yazışmayı bir araya getiren ve yazım kurallarını öğreten eserlere genel olarak münşeât adı verilir. Münşeât kelimesi; münşî denilen devletin divan, kalem ve ketebe gibi dairelerinde çalışan nişancı, tevkîî ya da küttâpların yazdığı çoğu sanatlı resmî yazılarla mektupların bir araya getirildiği eserlere ad olmuştur. Ayrıca şair ve edebiyatçıların her türlü sanatlı düz yazıları ve bu yazıların toplandığı eserlere de münşeât denmiştir. Münşeât kelimesi Fars ve Türk kültüründe "mektûbât" anlamında da kullanılmıştır. Bir kişinin mektuplarının bir araya toplanmasından meydana gelen eserlere Arap edebiyatında olduğu gibi daha çok "resâil" veya "mektûbât" adı verilmiştir (Uzun 2006: 18).

Mektuplarla her çeşit resmî yazı örnekleri bir araya getirilerek "mecmûa-i münşeât", "mecmûa-i inşâ" adı verilen eserler oluşturulmuştur. Çeşitli şekillerde ve farklı amaçlarla düzenlenen münşeât mecmuaları biçim ve içerik bakımından birbirinden ayrı özellikler taşır. Bir çeşit nesir antolojisi ya da müntehabât olarak kabul

¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için şu çalışmalara bakılabilir: Köksal 2005; *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi-Bildiriler* 2009; *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları V, Nesrin İnşâsı (Düzyazıda Dil, Üslûp ve Türler)*, 2010; Durmuş 2012.

edilmesi gereken münşeâtların çoğunun mukaddimesi vardır ve düzenlenişleri de çeşitlilik gösterir. Önce yazışma yöntem ve kuralları, yazışma türleri ve tarifleri, bunlarda kullanılacak unvan ve elkâb sonra tarihî ve edebî yazışma örnekleri verilir. Münşeât mecmualarının resmî yazışmaları, bir ya da birden çok şairin, yazarın özel yazışmalarını içerenleri vardır. Didaktik nitelik taşıyan münşeât mecmualarında değişik kişilere yazılacak mektupların yazılış yöntemi, mektup yazarken yazılan kişinin özelliklerine bağlı olarak uyulması gereken kurallar, mektup bölümleri, mektuplarda kullanılacak başlıklar vb. bilgiler yer alır. Ayrıca münşeât mecmualarında ümerâ, hükemâ, sâdât, şuarâ, ulemâ, guzât, kudât, meşâyih, vüzerâ için yazılacak mektup ve yazıların başlıkları, hâtimleri, yazılana uygun cümle, ibare ve beyitler verilir. Söz konusu mecmuaların içinde resmî ve özel yazışmalar, manzum ve mensur mektuplar, mensur mektupları süsleyen çeşitli manzum eserler, nutuk, makale, arzıhal, fetva, berat, vakfiye ve duânâmeleri de içine alan örnekler bulunur. İlk örnekleri 15. yüzyılda görülmeye başlayan münşeât mecmuaları 19. yüzyıla kadar edebî bir gelenek olarak varlığını sürdürmüştür. Bu örneklerin bir kısmı doğrudan yazarların kendileri tarafından, bir kısmı ise başkalarınca derlenmiştir (Tansel 1964: 387; Kutluk 1974: 368-378; Ersoylu vd. 1986: 233; Derdiyok 1999: 733; Pala 2004: 341; Çaldak 2006: 81; Uzun 2006: 18-20).

Yazma eser kütüphanelerinde çok sayıda yazma ve basma münşeât mecmuası bulunmaktadır (Kutluk 1974: 367-368). Münşeâtlardaki mektupların bir kısmının kime ve neden yazıldığı belli olmadığı gibi bir kısmı da gerçek mektup özelliği taşımayan, mektup yazmayı öğretmek amacıyla yazılmış örneklerdir. Noktasız harflerle, secili ya da sadece belirli terimler kullanılarak sanat ve hüner göstermek amacıyla yazılmış mektup örnekleri de vardır (Ersoylu vd. 1986: 233). Münşeâtların büyük bir bölümü uygulanan genel yazım kurallarına bakıldığında dil ve üslup açısından birbirinden çok farklı özelliklere sahip değildir. Ancak bazı yazarların mektuplarında bilinen mektup dili ve üslubu dışında kimi dikkat çekici özellikler vardır. Bu tür mektuplara Fuzûlî'nin Şikâyetnâmesi ile 16. yüzyıl şairlerinden Müderris Zaîffî'nin Rüstem Paşa'ya yazdığı mektup vb. geleneksel kuralların dışına çıkan başka mektuplar örnek verilebilir. Söz edilen iki mektupta da geleneksel bazı kurallar uygulanmıştır. Fakat Fuzûlî mektubunda secilere, ayetlerden alıntılara yer vermekle birlikte, bunları başarılı bir şekilde kullanmıştır. Zaîffî'nin mektubu da üslubu ve diliyle diğerlerinden ayrılır. Yazar evinin, çocuklarının durumunu, yoksulluğunu secilerle ifade ettiği mektubunda daha çok Türkçe sözlerle işlenmiş, içten ve yapmacıksız bir dil kullanmıştır (Gökyay 1974: 18-19).

Divan edebiyatında yazılan münşeâtlardaki mektupların belirli bir yazılma biçimi vardır. Bu dönemde yazılan mektuplarda çeşitli bölümler

olur. Birçok mektupta yer verilen bu bölümler *elkâb*, *ibtidâ*, *tahallüs*, *taleb*, *intihâ*, *duâ* ve *imzâ* bölümleridir. Elkâb bölümünde daha çok rütbe ve saygı ifade eden sözlere yer verilir. Mektubun gönderildiği kişinin konumuna uygun sıfatlar sıralanır. Elkâbın ardından, mektubun giriş, başlangıç bölümü olması nedeniyle *mukaddeme*, *dibâce* veya *ibtidâ* olarak adlandırılan bölümü gelir ve bu bölümde genellikle selam, saygı sözleri ya da duâ bulunur (Ersoylu vd. 1986: 233; Derdiyok 1997: 665-671; Derdiyok 1999: IX/733-735).

Münşeât mecmualarının hem divan nesrinin özelliklerinin hem de dönemin mektup türlerinin, mektup yazma biçim ve kurallarının tanınıp bilinmesi açısından ayrı bir önemi vardır. Münşeâtları önemli yapan bir başka neden de şairlerin, yazarların özel mektuplarını bir araya getiren örneklerinde döneme, mektupları yazan şairin, yazarın hayatının gizli kalmış, yeterince bilinmeyen yönlerine, eserlerine, içinde bulunduğu koşullara, diğer şair ve yazarlarla olan ilişkilerine dair başka kaynaklarda rastlanması zor olabilecek bilgilere yer verilmesi ihtimalidir. Tamamında olmasa bile bir kısmında bu tür bilgilere rastlamak mümkündür. Ayrıca münşeât mecmualarındaki yazışmalar dönemin sosyal hayatı, insan ilişkileri ve ekonomik durum hakkında da bazı ipuçları verebilir (Haksever 2000: 64-76; İnce 2009: 601-620).

Ebûbekir Kânî ve Münşeât'ı

Münşeâtı makalemize konu olan 18. yüzyıl divan edebiyatı şair ve yazarlarından Kânî, 1124 (1712)'te Tokat'ta doğmuştur. Eğitimini memleketinde tamamlayarak genç yaşta şiir ve nesirlerindeki nükteli söyleyişleriyle ün kazanmıştır. Mevlevî tarikatına girdikten sonra uzun süre Tokat Mevlevîhâne'sine bağlı kalan Kânî, asıl ününü 1168 (1754-1755)'de İstanbul'a gittikten sonra kazanmıştır. Şeyhinden izin alarak Kânî'yi İstanbul'a götüren Hekimoğlu Ali Paşa onu Divân-ı Hümâyûn kalemine yerleştirmiştir. Kısa zamanda hâcegân-ı divân-ı hümâyûn rütbesine ulaşan Kânî, Ali Paşa'nın iki ay sonra sadrazamlıktan ayrılması üzerine Silistre valisinin divan kâtibi olmuş ve valiyle birlikte Silistre'ye gitmiştir. Daha sonra Yeğen Mehmed Paşa'nın daveti üzerine İstanbul'a dönen Kânî, Mehmed Paşa'nın divân kâtipliğiyle dönemin ileri gelen bazı kişilerinin kâtipliğini yapmıştır. Özel kâtip olarak bir süre Ulah beylerinin hizmetinde de çalışmıştır (Kayaalp 2001: 306; Akıncı 1971: 14-17). Yeğen Mehmet Paşa'nın isteğiyle 1782'de Kânî, ikinci kez İstanbul'a gelmiştir. Saray kurallarına aldırış etmemesi, Paşa'nın bazı sırlarını açıklaması yüzünden idamına karar verilen şair, Reîsü'l-küttâb Hayrî Efendi'nin yardımıyla idam cezasından kurtulmuş ancak, Limni'ye sürgüne gönderilmiştir. Limni'de sıkıntı ve yokluk içinde yaşamış, çektiği sıkıntıları mektuplarında da anlatmıştır (T.H. trsz: 158-159). Kânî

1206 (1792)'da 80 yaşında ölmüştür (Akıncı 1971: 17). Mezarı Eyüp'te Küçük Emir Efendi yakınındadır (Mehmed Süreyyâ 1308: 4/74).

Kânî'nin manzum ve mensur eserleri bulunmaktadır. Türkçe şiirlerinin yanı sıra Arapça ve Farsça şiirleri de vardır. Ancak şiirlerinin bir kısmı kaybolmuştur. Divanı ise, Reîsü'l-küttâb Mehmed Râşid Efendi'nin emriyle Nâilî Abdullah Paşa'nın torunu Nûrî Halîl Efendi tarafından düzenlenip basılmıştır. Nûrî Efendi Divanın başına yazdığı mukaddimede Kânî'nin şairliği ve nâsirliği ile ilgili bilgiler verdikten sonra, Kânî'nin çok sayıda eser verdiğine, ancak eserlerini toplayıp bir araya getirme konusunda yeterince titiz davranmadığına dikkat çeker (Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu 1947: 862). Bazı Divan yazmalarında Kânî'nin şiirlerinde de mizah ve hicve yer verdiğini gösteren Hasbîhâli bulunmaktadır. Kânî'nin Divanı'ndan başka Münşeât'ı, Letâifnâme ve Hezliyyât'ı ile bir Türkçe konuşma kitabı vardır (Batislam 1997: 37). Değişik özellikler taşıyan altı ayrı Kânî Divanı nüshası bulunmaktadır. Bu nüshaların hemen hepsinde Kânî'nin Münşeâtı da yer alır. Münşeâtın divan nüshalarından başka yurt içi ve dışında değişik kütüphanelerde de çok sayıda yazması vardır (Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu: 862-866; Karatay 1961: 1/434, 2/213-267; Gölpınarlı 1972: 3/139; Karabulut 1995: 1-2/40).

Divan edebiyatının nesir ustalarından biri olarak kabul edilen Kânî, Münşeât'taki mektuplarında, ince bir nükte ve hiciv havasında beklenmedik ifade zenginliğiyle nesir alanındaki başarısını gösterir. Divan nesrinin süslü, secili anlatımını nükte ve alay amacıyla kullanarak mektuplarında ciddiyet ile mizaha iç içe yer verir. Yazarın mektuplarında kullandığı dil ve ifade biçimi değişkendir. Oldukça ciddî bir ifade tarzıyla başladığı bir mektuba şaka, mizah ve alay ile devam edip onu yine ciddî sözlerle bitirmesi dikkati çeker. Bazen de durum bunun tam tersi olabilir. Şakayla başlayan bir mektup da ciddî bir şekilde sonuçlandırılabilir. Ayrıca Kânî, mektuplarında sıkça kullandığı atasözleri, deyimler ve halk söyleyişleri aracılığıyla anlatımına işleklik kazandırmıştır (Özkırımlı 1983: 3/715; Batislam 1997: 34-35). Münşeâtında kendine özgü ifade tarzının yanı sıra halk söyleyişleri de geniş yer tutar. Mektuplarından birinde baş kelimesiyle ilgili atasözleri ve deyimleri oldukça sık kullanması, bu atasözleri ve deyimler arasında günümüzde kullanılmayan bazı örneklerin de bulunması yazarın, halk diline yaklaşımı konusunda fikir vermesi nedeniyle önemlidir (Küçük 1988: 393-396).

Kânî'nin mektupları arasında, özellikle bir kedi ağzından sahibine yazılmış Hirrenâme, Yeğen Mehmet Paşa'ya yazdığı mektup (Kayaalp 2001: 306; Ebuzziyâ Tefvik 1330: 55-56, 62-63) ve kendisine hediye edilen bir at dolayısıyla yazdığı, at ve atla ilgili çok sayıda kelime, atasözü ve deyim içeren mektubu dikkat çekicidir (Batislam 2006: 181-

185). Şairin söz konusu mektuplarıyla diğer bazı mektupları alışılmış örneklerde bulunmayan özelliklere sahip olmaları nedeniyle nesir antolojilerine de alınmıştır (Ebuzziya Tevfik 1330: 55; Refik 1281: 1/42, 2/33; Reşâd 1307: 38; El-Hâc Nûrî 1289: 45).

Bu çalışmada yararlandığımız Münşeât nüshasında (Kânî yz.) değişik özellikler taşıyan 170 civarında mensur metin bulunmaktadır. Söz konusu metinler çeşitli nedenlerle yazılmış mektuplar, ta'ziye, tebrik, teşekkür, tehniyyet ve tavsiye mektupları, kâ'imeler, arz-ı hâller, letâif üsluplu ya da latîfe nitelikli olduğu bildirilen mektuplar, tezkireler, Kırım Hanı'na, Eflak Voyvodası'na, Ruscuk A'yânı'na yazılmış mektuplar, Limni sürgünü sırasında yazdığı mektuplar vb. dir. Münşeât'ta Kânî'nin kendisinin yazdığı mektupların yanı sıra kâtipliğini yaptığı Yeğen Mehmet Paşa ve Eflak Voyvodası gibi kişilere ait çeşitli yazışma örnekleri de yer alır. Münşeât dışında yazarın ayrıca mensur Letâifnâmesi ve Hezliyatı içinde de bazı mektupları bulunur (Batislam 1997: 42-78).

Kânî'nin Münşeât'ında "Üslûp"la İlgili Kelimeler

Kânî'nin Münşeâtı'nın sonunda çeşitli konularda yazılmış mektupların ardından "Dibâcehâ-yı Mütenevvi'a" başlığı altında eski mektuplarda yer alan dîbâcelerden örnekler vardır. Yazar, Münşeât içerisinde hem resmî ve kişisel bazı yazışmalara hem de mektup yazarlara örnek olması için çeşitli başlıklar altında mektup başlangıcı olarak kabul edilebilecek dîbâce ya da ser-levhalara yer vermiştir. Yazdığı mektup dîbâcelerini ayrı başlıklar altında toplamıştır. Kânî'nin eserini ilgi çekici hale getiren özelliklerden biri de budur. Yazar, her bir mektup dîbâcesinde kullandığı farklı üslubu ifade etmek ve tekrara düşmemek amacıyla "âher" ve "diğer" kelimelerinin dışında başka bir kelimeye yer vermiştir. Değişik üsluplar için kullanılan bu başlıklar şunlardır: "Ser-levha-i âher, ser-nâme-i dige, 'unvân-ı âher, elkâb-ı dige, matla'-ı âher, tarîk-i dige, silk-i âher, şer'-i dige, nehc-i âher, üslûb-ı dige, zemîn-i âher, vâdi-i dige, metâ'-ı âher, kâlâ-yı dige, kumâş-ı âher, libâs-ı dige, bisât-ı âher, gatt-ı dige, ferş-i âher, tarh-ı dige, sûret-i âher, peyker-i dige, resm-i âher, nakş-ı dige, reng-i âher, levn-i dige, nev'-i âher, elfâz-ı dige, lehce-i âher, fıkra-i dige, ta'bîr-i âher, inşâ'-yı dige, kâlîb-ı âher, nagme-i dige, nevâ-yı âher, hevâ-yı dige, âgâz-ı âher, tavr-ı dige, tarz-ı âher, reftâr-ı dige, şîve-i âher, cilve-i dige, edâ-yı âher, hüsn-i dige, revîş-i âher, işve-i dige, neş'e-i dige, terennüm-i âher, sâz-ı dige, aheng-i âher, sadâ-yı âher, cevelân-ı dige, âvâze-i âher, nagz-ı âher" (Külliyât vk. 228a-237a). Başlıklarda kullanılan âher ve dige kelimeleri genellikle sırayla birbirini izlediği için bu kelimeleri çıkardığımızda; "Ser-levha, ser-nâme, 'unvân, elkâb, matla', tarîk, silk, şer', nehc, üslûb, zemîn, vâdi, metâ', kâlâ, kumâş, libâs, bisât, gatt, ferş, tarh, sûret, peyker, resm, nakş, reng, levn, nev',

elfâz, lehce, fıkra, ta‘bîr, inşâ’, kâlib, nağme, nevâ, hevâ, âgâz, tavr, tarz, reftâr, şîve, cilve, edâ, hüsn, revîş, işve, neş’e, terennüm, sâz, aheng, sadâ, cevelân, âvâze, nazg” olmak üzere değişik yazım biçimlerini ifade eden toplam 54 farklı kelime kaldığı görülür. Aşağıda bu kelimelerin hangi dilden geldiğini belirterek anlamlarını vereceğiz:

Âgâz (Far. i.): Başlama.

Âheng (Far. i.): Uygunluk, düzen; çalıp, çağırıp eğlenme, cümbüş etme; peşrev, kasıt, başlama.

Âvâze (Far. i.): Yüksek ses; şöhret, ün.

Bisât (Ar. i.): Döşeme, kilim, minder, keçe yaygı.

Cevelân (Ar. i.): Dolaşma, dolanma, gezinme.

Cilve (Ar. i.): Kırıtma, tecelli, görünme.

Edâ’ (Ar. i.): Borç veya borç gibi olan herhangi bir şeyi ödeme; yerine getirme; tarz, ifade, üslûp, şîve, ton; naz, cilve; kurum, caka, münasebetsiz tavır, kadın adı.

Elfâz (Ar. i.): Kelimeler, sözler.

Elkâb (Ar. i.): Unvanlar, soyadları; eskiden rütbe sahiplerine verilen resmî unvanlar.

Ferş (Ar. i.): Döşeme, yayma; halı, taş vs. döşetme; yayılan şey, yaygı, şilte, halı, seccâde, hasır; yeryüzü, kır, sahra.

Fıkra (Ar. i.): Omurga kemiklerinden bir boğum, omur; bend, madde, paragraf; kısa hikâye, masal, kıssa; kanun maddelerinin paragraflarından her biri; kitap veya bir eserde kısım, fasıl, bölüm; yazılmış kısa bir haber; gazetelerde gündelik hâdiselerin kısa ve temiz bir üslupla yazılmış şekli.

Gatt (Ar. f.): Suyu dalmak; suya batırmak, daldırmak; dalma, dalış.

Hevâ (Ar. i.): Heves, istek, arzu; sevgi, hoşlanma.

Hüsn (Ar. s.): Güzel, iyi; güzellik, iyilik.

İnşâ’ (Ar. i.): Yapma, yapılma vücuda, meydana getirme; kaleme alma, dilek kipleri; nesir yazı; mektup yazma; güzel nesir yazma veya güzel yazılmış nesir.

İşve (Ar. i.): Güzelin gönül aldatan, gönül çelen naz ve edâsı.

Kâlâ (Far. i.): Kumaş; sermaye, anamal; ev eşyası.

Kalıb (Ar. i.): Herhangi bir şeye muayyen bir şekil vermek için kullanılan ve o biçimi taşıyan vasıta, kalıp; beden, vücut, gövde; nümûne, örnek.

Kumâş (Ar. i.): İpek, yün, keten vs. den yapılan dokuma.

Lehce (Ar. i.): Dil; dil kolu; bölge dili; (Türkçede) yüz, surat.

Levn (Ar. i.): Renk, boya; sıfat; nevi, çeşit.

Libâs (Ar. i.): Giyilecek şey, ruba.

Matla' (Ar. i.): Tulû' edecek, doğacak yer; güneş ve sair yıldızların doğması; kaside veya gazelin kafiyeli olan ilk beyti.

Metâ' (Ar. i.): Satılacak mal, eşya; sermaye elde bulunan varlık.

Nagz (Far. s.): Güzel, iyi, göze hoş görünen.

Nağme (Ar. i.): Ahenk, ezgi, güzel ses.

Nakş (Ar. i.): Resim; duvarlara, tavanlara yapılan yağlı veya sulu boya resim; süsleme sanatı; ipek, sırma ile işleme; mecazen hile, renk.

Nehc (Ar. i.): Doğru yol; yol, usul.

Neş'e (Ar. i.): Yeniden meydana gelme; neşe, keyif, sevinç; az sarhoşluk, çakırkeyif.

Nev' (Ar. i.): Çeşit, türlü, cins; sınıf.

Nevâ(y) (Far. i.): Ses, sadâ, makam, ahenk, nâme; refah; levâzım, kuvvet, zenginlik; nasip, behre; Türk müziğinin 7 numaralı basit makamı olup en eski makamlardan biridir.

Peyker (Far. i.): Yüz, surat.

Reftâr (Far. i.): Gidiş, yürüyüş, hareket; salınarak edâlı yürüyüş.

Reng (Far. i.): Levn; türlü sazların ses benzerliği; suret, şekil; oyun, hile.

Resm (Ar. i.): Yazma, çizme, desen, pentür; eser, iz, nişan, alâmet; suret; tertip, plan, taslak; tarz, üslub; fotoğraf; âdet, usul; tavır, davranış; alay, tören; vergi.

Reviş (Far. i.): Gidiş, yürüyüş; tarz, üslup; tutum, yol; geçiş, oluş.

Sadâ (Ar. i. Os.): Ses; yankı.

Sâz (Far. i.): Çalgı; silâh; at takımı; düzen, sıra; öğrenme; kuvvet, kudret; ustalık; hile; benzer, eş; menfaat.

Ser-levha (Ar. Far. b. i.): Yazıda başlık.

Ser-nâme (Far. b. i.): Mektup başlığı; bir tâifenin başı.

Silk (Ar. i.): İplik; dizi, sıra; yol; meslek, tutulan yol.

Sûret (Ar. i.): Biçim, görünüş; kılık; tarz, yol, gidiş; çare; yazı veya resim kopyası; resim; surat, aksilik, yüz ekşiliği, mat. pay.

Ser‘ (Ar. i.): Allah’ın emri; Kitâb (Kur’an), sünnet, icmâ-ı ümmet ve kıyâs-ı fukahâ esasları üzerine kurulmuş olan din kaideleri; su içmek için takip edilen yol.

Şîve (Far. i.): Edâ, naz; söyleyiş; yerli veya yabancı konuşma tarzındaki telaffuz hususiyetlerinin bıraktığı umumî intibalar.

Ta‘bîr (Ar. i.): İfade, anlatma; bir mânası olan söz; deyim; terim; rüya yorma.

Tarh (Ar. i.): Atma, koma, bırakma; dağıtma, bölme, tayin; kurma, tertipleme, düzenleme; süslemeli desen. mat. Çıkarma.

Tarîk (Ar. i.): Yol; usûl; meslek; vâsita sebep.

Tarz (Ar. i.): Şekil, biçim, sûret, kılık; usul, yol.

Tavr (Ar. i.): Hal, edâ, gidiş, davranış; yapmacık, gösteriş, büyüklük; mûsikide tutulan şahsî ve üstâdâne tarz.

Terennüm (Ar. i.): Yavaş ve güzel bir sesle şarkı söyleme; şakıma.

‘Unvân (Ar. i.): Kitap, mecmua, makale başlığı; isim, lâkab.

Üslûb (Ar. i.): Tarz, yol, biçim, usul; ifade yolu.

Vâdî (Ar. i.): İki dağ arasındaki uzun çukur, dere; bir nehrin aktığı yer, nehir yatağı; yol, tarz, usûl, saha, tarz, gidiş, bir konuyu söyleme biçimi.

Zemîn (Far. i.): Yer, yeryüzü; üzerinde süs, nakış resim gibi şeyler bulunan bir şeyin asıl rengi; mec. temel, dayanak; tarz, edâ; mevzû, tema (Devellioğlu 1986; Redhouse 1996).

Üslup karşılığı 15 Farsça, 39 Arapça kelime kullanılmıştır. Kelimelerin ikisi dışındakiler isimdir. Söz konusu Arapça ve Farsça kelimeler aynı zamanda belirli kavram alanları da oluşturmaktadır. Bu kavram alanlarını dikkate alarak şu şekilde bir gruplandırma yapılabilir: “Ser-levha, ser-nâme, ‘unvân, elkâb, matla‘, âgâz”, “kâlâ, metâ‘, kumâş, libâs, bisât, ferş”, “üslûb, zemîn, vâdî, nehc, tarîk, tarh, tavr, tarz, silk, refâr, revîş, cevelân”, “cılve, edâ, işve, neş’e,”, “ kâlîb, sûret, peyker, resm, reng, levn, nakş”, “elfâz, lehce, şîve, fıkra, ta‘bîr, inşâ”, “nağme, terennüm, sâz, aheng, sadâ, âvâze, nevâ”, “hüsn, nagz, hevâ, şer‘, gatt, nev‘,”

Gruplandırmadan da anlaşılacağı gibi kavram alanları: Edebiyat terimi olarak başlık ya da başlangıç anlamı taşıyanlar, kumaş, döşeme, giysi vb. ile ilgili örnekler, yol, tarz, gidiş, tavır vb. hareket biçimini ifade eden kelimeler, renk ya da görünüme ait olanlar, söz ve söyleyiş anlamı olan çeşitli kelimeler, müzik terimleriyle ilgili örnekler, güzellik ve tarz ifade eden kelimeler olarak sıralanabilirler. Bu bilgilerden yola çıkılarak üslup karşılığı kullanılan kelimelerin anlam olarak belirli çağrışımları içeren, kavram alanları bilinen kelimeler olduğu söylenebilir. Üslup anlamlı kelimeler yaklaşık olarak 8-9 kavram alanını ilgilendiren örnekler arasından seçilmiş görünmektedir.

Üslup kelimesi: "Anlatma, oluş, deyiş veya yapış biçimi, tarz; bir sanatçıya, bir çağa veya bir ülkeye özgü teknik, renk, biçimlendirme ve söyleyiş özelliği, biçem, stil, sanatçının görüş, duyuş, anlayış ve anlatıştaki özelliği veya bir türün, bir çağın kendine özgü anlatış biçimi, biçem, tarz, stil" (Türkçe Sözlük 2005: 2062) olarak tanımlanmaktadır. Günümüzde ayrıca üslup karşılığı "Biçim, tarz, yol, yordam, yöntem, minval ve biçem" kelimeleri de kullanılmaktadır. Bu kelimelerden "minval" ve "tarz" da Arapçadır. Ayrıca üslup karşılığı kullanılan kelimeler arasında "usul, tavr, sebk, vadi, reviş, vaz', nakş, beyan, ifade, yöntem ve deyiş" kelimeleri de bulunmaktadır. Geçmişten bugüne gelindiğinde tezkirelerde ve münşeâtlarda üslup karşılığı kullanılan kelimelerin büyük ölçüde aynı olduğu ancak zamanla bu kelimelerin bir kısmının unutulduğu, üslup anlamında kullanılan kelimelerin sayısında azalma olduğu, çeşitliliğin zaman içinde kaybolduğu dikkati çekmektedir.

Aşağıda dîbâcelerden seçtiğimiz örnekleri, başlıklarını üslup farklarını ve metinler arasındaki değişiklikleri daha iyi gösterebilmek açısından veriyoruz:

(228a)

Dîbâcehâ-yı Mütenevvi'a

1/ Hazretleri hemîşe zîb-i mesned-i şer' ve feyz-dîde-i asl u fer' olup 2/ imzâ-yı beyzâ-yı şüreyhîleri ser-levha-pîrâ-yı esânid-i şer'iyeye 3/ ve ahkâm-ı bürehne-i Yusûfiyyü'l-ictihâdları dîbâce-ârâ-yı resâ'il (228b) 1/ ve mesâ'il-i mer'iyeye olmak da'vât-ı icâbet-i behiyyesi bi's-sıdk ve'l-ihlâs 4/ nüvişte-i kitâbe-i icâb-hâne-i cenâb-ı Rabbü'l-beriyeye kılındığı hitâmında 'arîza-i 4/ dâ'î-i bî-kes ve bî-nevâlarıdır ki

(233a)

Nakş-ı Dîger

1/Hazretleri cenâb-ı hudâvend-i gayûr 'azze şânühu hazretleri mübârek ve pür-nûr 2/ vücûd-ı merâhim-mevfûrlarını âsîb-i dehr-i pür-

şûrdan masûn ve sâye-i re'fet-vâye-i 3/ veliyyü'n-ni'amîlerin fark-ı
bendegâne ebed-makrûn eyleye âmîn

(234b)

Nağme-i Dîger

1/ Hazretleri hemâre mazhar-ı ikbâl-i câvidânî ve nâ'il-i metâlib-i
rûchânî olmaları 2/ da'vâtı takdîmiyle nümûde-i muhlisânemiz oldur ki

Nevâ-yı Âher

1/ Hazretleri hemâre medâyin-i âmâlleri kâlâ-yı maksûd ile mâl-â-
mâl olmak da'vâtı 2/ takdîmiyle nümûde-i muhlis-i sâf-zamîrleri oldur ki

(235a)

Reftâr-ı Dîger

1/ Hazretleri hemâre kârsâzî-i dûstân ile beyne'l-akrân müşârun
bi'l-benân 2/ ve da'imâ mesned-nişân-ı baht-ı bî-zevâle hem-'inân
olmaları da'vâtı ma'rûz-ı 3/ bârgâh-ı İzzid-i Mennân kılındığı pâyânında
'arîza-i senâkâr ve sâf-cenânları oldur ki

Şîve-i Âher

1/ Hazretleri hemvâre sâha-i 'izz ü ikbâl ve sâye-i 'inâyet-i İzzid-i
Müte'âlde vefk-ı 2/ hâhiş-i bâlleri üzre muhassilü'l-âmâl olmaları da'vâtı
bi's-sıdk 3/ ve'l-ihlâs edâ ve ikmâl kılındığı siyâkında münhâ-yı muhlis-i
hulûsü'l-bâlleri oldur ki

Cilve-i Dîger

1/ Hazretleri hemâre bâlâ-serây-ı dârü'l-hükm-i 'âlem-i imkân
cilve-cây-ı pây-ı felek- 2/ sây-ı şeref ü şânları olmak da'vâtı ma'rûz-ı
bârgâh-ı İzzid-i mennân kılındığı 3/ pâyânında nümûde-i muhlis-i hâlisü'l-
cenânları oldur ki

(236a)

Sâz-ı Dîger

1/ Hemâre ser-germ-i neşât-ı rûhânî ve dil-nerm-i inbisât-ı vicdânî
olup selâm-ı mütevâfirü'l-ibtihâcları 2/ re'fetü'l-ervâh-ı 'uşşâk ve
mâyetü'l-iftihâr-ı hullân-ı zevi'l-iştîyâk olmak da'vât-ı hulûs-âyâtı 3/
mânende-i selâm-ı sâde-hâşîyye-zîb-i risâle-i icâbet kılındığı siyâkında
me'âl-i râz-nâme-i 4/ pür-sûz u güdâz oldur ki

Âheng-i Âher

1/ Hemâre zât-ı sûtûde-hısâlleri mevc-zâr-ı muhît-i me'ânîde şînâ-
âşînâ-yı çeşm-i şühûd-ı 2/ şâhid-i îkâlleri (?) teşhîs-i dekâyık-ı 'âlem-i

TÜBAR-XXXIII / 2013-Bahar / Kânî'nin Münşeât'ında Kullanılan "Üslûp" Kelimeleri
ervâh u eşbâh ile karîrû'l-'ayn ve rûşenâ 3/ olmak da'vâtı bi-hulûsi'l-bâl
ma'rûz-ı bargâh-ı cenâb-ı vâhibü'l-menâl ü âmâli kılındığı hilâlinde

(237a)

Cevelân-ı Dîger

1/ 'Înâyetlü re'fetlü 'utûfetlü himmetlü efendüm sultânüm
hazretleri devâm-ı zikr ü bekâ-yı fikr ile mazhar-ı esrâr-ı zikr 2/ ve
muvaffak-ı edâ-yı şükr olup devlet-i dü-cihâniyeleri gıpta-bahş-ı
devletiyân zâhirü't-tâli' baht-ı pür-semînleri 3/ revnak-şiken-i fûrûg-ı
necm-i zâhir ola âmîn 'arîza-i 'abd-ı bî-merâlarıdur ki

Âvâze-i Âher

1/ Hemvâre ufk-ı üstüvâr-ı ma'rifet ve midâd-ı kutb-ı fetânet olan
nâdi-i sa'dü'l-ittisâl 2/ ve şeref-iştimâllerine zîver-i zirve-i mertebe-i
mahabbet ve ârâyış-i nitâk-ı tedvîr-i icâbet 3/ olur da'vât-ı dürriyetü't-
tenvîr ve tahiyyât-ı berceestetü't-te'sîr ithâfiyla zâyırçe-i feyz- 4/ eser-i
tab'-ı sa'âdet-perverleri zîver-i ser-levha-i takvîm-i istinbâ kılınmak
siyâkında nümâyende-i

SONUÇ

Edebiyat terimlerinin anlam ve kullanım sıklığı açısından tarihsel süreçte geçirdiği değişimlerin tespitinde birinci dereceden kaynaklar olarak kabul edilebilecek eski metinlerin taranması önemlidir. Bu yolla söz konusu metinler aracılığıyla günümüzde kullanılan edebiyat terimleri ile ilgili sorular daha kolay, sağlıklı ve doğru bir şekilde cevaplandırılabilecektir. Edebiyat teorisiyle ilgili pek çok meselenin çözümlenebilmesi için tezkireler başta olmak üzere çalışmamızda yararlandığımız Kânî'nin Münşeâtı gibi özellikle mektup yazma kurallarına dair bilgilerin bulunduğu eserler, yazıldıkları döneme ait dil ve edebiyatla ilgili bazı bilgilere ulaşılmasını sağlamaları bakımından dikkatli bir şekilde incelenmelidir.

Üslup konusundaki bilgilerimizin ve bu konuda yapılan çalışmaların azlığı göz önünde bulundurulursa elimizdeki örneklerin önemi anlaşılır. Bu nedenle makalemizde ele aldığımız Kânî'nin Münşeâtında "Dîbâce-i Mütenevvi'a" adı altında verilen mektup başlangıçları ve bu başlangıçların farklı yazım şekillerini ifade eden üslupla ilgili kelimeler o dönemde üslup karşılığı hangi kelimelerin kullanıldığını göstermesi bakımından oldukça ilginçtir. Söz konusu kelimelerin bir kısmı günümüzde de üslup karşılığı kullanılmakla birlikte bir kısmı artık kullanımdan düşmüştür. Tarihsel süreç içinde üslup kelimesi ve eş anlamlılarının kullanımındaki değişimin metinler aracılığıyla tespiti dildeki gelişmelerin gözlemlenmesi açısından önemlidir. Elde bulunan çeşitli metinlerden alınan örneklerden yola

çıkılarak üslup karşılığı kullanılan kelimelerin hepsinin aynı kullanım sıklığına sahip olup olmadığı ve günümüze kadar bu anlamlarıyla ulaşım sağlamadıkları, konusunda başka bazı tespitlerde bulunulabilir.

KAYNAKÇA

- AKINCI, Sırrı (1971), “Hekimoğlu Ali Paşa ve Kânî Efendi”, *Hayat Tarih Mecmuası* C. II, S. 9, s. 14-17.
- BATİSLAM, H. Dilek (1997), *Kânî'nin Mensur Letâifnâmesi ve Hezliyyâtı*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Adana.
- BATİSLAM, H. Dilek (2006), Tokatlı Ebûbekir Kânî'nin Bir Mektubu”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 5, C. 5, Adana, s. 181-185.
- BATİSLAM, H.Dilek (2009), “Tokatlı Ebubekir Kânî'nin Mektuplarında Görülen Bazı Üslup Özellikleri”, Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi (27-28 Ağustos 2007), Bildiriler, C.2, *Türk Edebiyatında Üslûp Arayışları*, İstanbul Kültür Üniversitesi, İstanbul, s. 75-88.
- CANIM, Rıdvan (2010), “Latîfî Tezkiresi'nde Dil ve Üslup”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları V, Nesrin İnşâsı (Düzyazıda Dil, Üslûp ve Türler)*, hzl. Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım, Turkuaz Yay. , İstanbul, s.166-175.
- ÇOŞKUN, Menderes (2010), “Üslup Çalışmaları Üzerine”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları V, Nesrin İnşâsı (Düzyazıda Dil, Üslûp ve Türler)*, hzl. Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım, Turkuaz Yay. , İstanbul.
- ÇALDAK, Süleyman (2006), “Eski Türk Edebiyatında Nesir (Düz Yazı)”, *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi*, Yıl:7, S. 77-78, Temmuz-Ağustos, s. 74-90.
- ÇAPAN, Pervin (1995), “ Divân Şâirinin Üslûbuna Dair”, *Tuncer Gülensoy Armağanı*, Yayına Haz. Ahmet Buran, Kayseri, s. 174-181.
- ÇAPAN, Pervin (2009), “Bir Üslup unsuru Olarak Safâyî Tezkiresi'nde Örnek Verme İşlemi”, Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi (27-28 Ağustos 2007), Bildiriler, C.2, *Türk Edebiyatında Üslûp Arayışları*, İstanbul Kültür Üniversitesi, İstanbul, s. 99-120.
- DERDİYOK, İ. Çetin (1997), “Eski Edebiyatımızdan Günümüze Mektuplarda Biçim”, *Türk Kültürü*, S. 415, Kasım, Ankara, s. 665-671.
- DERDİYOK, İ. Çetin (1999), “Osmanlı Devrinde Mektup Yazma Geleneği”, *Osmanlı Ansiklopedisi Kültür ve Sanat*, C. 9, Yeni Türkiye Yay. , Ankara, s. 731-740.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (1986), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, 7. Baskı, Aydın Kitabevi, Ankara.

- TÜBAR-XXXIII / 2013-Bahar / Kânî'nin Münşeât'ında Kullanılan "Üslûp" Kelimeleri
- DURMUŞ, Mustafa (2012), "Klasik Osmanlı Nesrinde Aliterasyon", *Turkish Studies, Türkoloji Araştırmaları, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/1, Winter 2012, s.995-1004.
- Ebuzziyâ Tevfik (1330), *Numûne-i Edebiyât-ı Osmaniye*, 6. Baskı, İstanbul.
- El-hâcc Nûrî, (1289), *Münşeât-ı Azîziye fi Âsâr-ı Osmâniye*, Vezirhanı Matbaası, İstanbul.
- ERSOYLU, Halil vd. (1986), "Mektup" mad. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. 6, Dergâh Yay. , İstanbul, s. 231-236.
- ESİR, Hasan Ali (2010), "Klasik Edebiyatımızda İnşâ ve Lâmiî Çelebi'nin Münşeâtı", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları V, Nesrin İnşâsı (Düzyazıda Dil, Üslûp ve Türler)*, hzl. Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım, Turkuaz Yay. , İstanbul. s.140-165.
- Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları V, Nesrin İnşâsı (Düzyazıda Dil, Üslûp ve Türler)*, (2010), hzl. Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım, Turkuaz Yay. , İstanbul.
- GÖKYAY, Orhan Şaik (1974), "Tanzimat Dönemine Değın Mektup", *Türk Dili Mektup Özel Sayısı*, C. XXX, S. 274, Temmuz, Ankara, s. 17-23.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki (1972), *Mevlana Müzesi Yazmalar Kataloğu*, C. I-III, TTK. Bas. , Ankara.
- İNCE, Ömer (2009), "Toplumsal Hayatın Münşeât Geleneğindeki İzleri", *Turkish Studies, Türkoloji Araştırmaları, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4/2, Winter 2009, s.601-620.
- İstanbul Kitaplıkları Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu*, (1947), C. I-V, MEB. Kütüphaneler Katalogları Yayınlarından, İstanbul.
- Kânî Ebûbekir Tokâdî (yz), *Külliyât* 236 yk., Millî Kütüphane, T 811. 21808.
- KARABULUT, Ali Rıza (1995), *Kayseri Raşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesi'ndeki Türkçe, Arapça, Farsça Yazmalar Kataloğu*, C. I-II, Ankara.
- KARATAŞ, Turan (2004), *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, Akçağ Yay. Ankara.
- KARATAY, Fehmi Edhem (1961), *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, C. I-II, Topkapı Sarayı Müzesi Yay. İstanbul.
- KAYAALP, İsa (2001), "Kânî" mad. , *DİA*, C. 24, Diyanet Vakfı Yay. , İstanbul, s. 306-307.
- KILIÇ, Filiz (1998), *XVII. Yüzyıl Tezkirelerinde Şair ve Eser Üzerine Değerlendirmeler*, Akçağ Yay. Ankara.
- KILIÇ, Filiz-Ayşe Yıldız (2004), "Sehî, Latîfi ve Âşık Çelebi Tezkirelerinden Hareketle XVI. YY. Tezkirelerinde Bazı Üslûp Özellikleri", V.

Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri C. II, TDK. Yay. , Ankara, 2004, s. 1821-1853.

KÖKSAL, M. Fatih (2005), “Sinan Paşa'nın Nesri ve Nesir Üslubu”, *Klasik Türk Şiiri Araştırmaları*, Akçağ Yay. Ankara, s. 81-94.

KUTLUK, İbrahim (1974), “Münşeâtlar ve Günümüze Dek Gelen Mektup Betikleri Üzerine”, *Türk Dili Mektup Özel Sayısı*, C. XXX, S. 274, Temmuz, Ankara, s. 367-378.

KÜÇÜK, Sabahattin, (1988), “Tokatlı Kânî'nin Bir Mektubu Hakkında”, *I. Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri*, (13-17 Ekim 1986), Samsun, s. 393-396.

Mehmed Süreyyâ (1308), *Sicill-i Osmânî*, C. IV, İstanbul.

ÖZKIRIMLI, Atilla (1987), *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*, “Kânî” mad. , C. III, Cem Yay. , İstanbul, s. 715-716.

PALA, İskender (2004), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, “Münşeât” mad., 13. Baskı, Kapı Yay. , İstanbul, s. 341.

REDHOUSE, Sir James W. (1996), *A Turkish And English Lexicon*, New Edition, Librairie Du Liban, Beirut.

Refik (1281), *Letâif-i İnşâ*, C. I, İstanbul.

Reşâd (1307), *Yeni Letâif-i İnşâ*, İstanbul.

T.H. (tarihsiz), “Kânî” mad. , *İslâm Ansiklopedisi*, C. VI, MEB. Basımevi, İstanbul, s. 158-159.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (1986), “Münşeât” mad., C. 6, Dergâh Yay. , İstanbul, s. 474.

Türkçe Sözlük (2005), 10. Baskı, TDK. Yayını, Ankara.

UZUN, Mustafa (2006), “Münşeât” mad., *DİA*, C. 32, Diyanet Vakfı Yay. , İstanbul, s. 18-20.

WOODHEAD, Christine (2010), “Yazışma Çevreleri: 17. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Mektup Yazımı”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları V, Nesrin İnşâsı (Düzyazıda Dil, Üslup ve Türler)*, hzl. Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım, Turkuaz Yay. , İstanbul, s.214-235.

TÜRK SÜSLEME SANATINDA NAR: “FORM, KÖKEN VE İKONOĞRAFİK ANLAMI”

Yrd. Doç. Dr. Ersel ÇAĞLITÜTÜNCİGİL*

ÖZ: Bu makalede, gerek İslamiyet öncesi gerekse İslamiyet'in kabulünden sonraki Türk süsleme sanatında önemli bir bezeme unsuru olan nar motifi ele alınarak, Türk kültüründeki yeri değerlendirilmekte; söz konusu motifin form, köken ve ikonografik anlamı üzerinde durulmaktadır. Bazen mimari bir eserin (dinî bir mekânı, bir konak veya sarayın duvarını) bazen de el sanatlarının (dokuma, mezartaşı, seramik, metal vs) süsleme unsurları arasında yer alan nar; tılsımlı, koruyucu, ölümsüzlük, doğurganlık, bolluk ve bereket gibi anlamalarının yanı sıra dini bir sembol mahiyeti de taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: nar, süsleme, sembol, bereket, form

Pomegranate In Turkish Ornamental Art: “Its Form, Origin And Iconographical Meaning”

ABSTRACT: In this essay, both pre-Islamic and post-Islamic era the motif of pomegranate, an important ornamental element in Turkish ornamental art, and its place in Turkish culture will be discussed; Also the form, the origin and the iconographical meaning of the motif involved will be emphasized. The pomegranate, sometimes used as an element of an architectural work (religious place, wall of a palace or mansion) and at other times as an element of handcrafts (woven, grave stone, ceramics, metal, etc.), has various meaning like talisman, protection, immortality, fertility, abundance and plentitude. In addition, it is of religious symbol quality.

Key Words: pomegranate, ornamentation, symbol, plentitude, form

* Ege Üni. Türk Dünyası Araştırmaları Ens., Türk Sanatı ABD, ersel_cagli@hotmail.com

Kültür; benzer şartları paylaşan, yaşayan, düşünen ve inanan bireylerin ortak değerlerinin bir bütünüdür. Ancak, bazen aynı dinden ve milletten olmayan farklı toplumların bile benzer kültürlere sahip oldukları görülmektedir.

İnsanoğlu, tarihin her döneminde bazı canlı varlıkların, hayali yaratıkların, bitkilerin, geometrik şekillerin ve nesnelere bir takım büyü güçlere ve sembolik anlamlara sahip olduklarını düşünerek, bunlara bazı özel anlamlar yüklemiştir. Böylece sanatçı bir yandan yaptığı sanat eserini süslerken, diğer yandan da bu motiflere yüklediği sembollerle onlara bir değer katarak kutsallaştırma çabası içine girmiştir. Örneğin, mezar taşlarının yüzeylerine işlenen kimi motifler (at, tüfek, kılıç, saz, tarak vs.) birer süsleme elemanı olmanın dışında, mezar sahibinin kadın veya erkek oluşuna, hayatta iken ne tür meslek veya mesleklerle uğraştığına, hatta kişinin kahraman veya savaşçı bir kimliğe sahip olup olmadığına işaret eden sembollere dönüşmüştür (Türkmen 2007: 247-256; Türkmen 2008: s.503-513).

Türk süsleme sanatında karşılaştığımız en tipik düzenlemelerden biri de bitkisel kompozisyonlardır. Süsleme programında özel bir yere sahip bitkisel motifler, diğer bezemelere göre daha fazla çeşitlilik sergilemektedir. Doğada bulunan ağaç ve çeşitli bitki türlerinin tomurcuk, dal, yaprak, çiçek veya meyvelerinden ilham alınarak oluşturulan bitkisel kompozisyonların kronolojik gelişimleri, zaman ve bölge üslupları, farklı malzeme ve tekniklere göre işleniş biçimleri üzerinde durulması gereken önemli hususlardır. Bu motifler, kimi zaman aslına uygun olarak işlenmiş kimi zaman da stilize edilerek hayali görünümlere dönüştürülmüştür. Bitkisel süslemeler sadece bu yönleriyle değil, aynı zamanda toplumların bir takım duygu ve düşüncelerine tercüman olmaları sebebiyle de değerlidir. O nedenle bitkisel süslemeler arasında meyveler, meyveler içinden de nar ayrı bir öneme sahiptir.

Ülkemizde yapılan Sanat Tarihi araştırmalarına bakıldığında, bazı bitkisel süslemelerin form, köken ve ikonografik ilişkilerine yönelik çalışmaların gerçekleştirildiği görülmektedir (Mülayim 1984: 141-153; Gündoğdu 1993: 197-211; Küçük 2000: 253-258).

Araştırmamızın konusunu teşkil eden nar da bugüne kadar yayımlanmış Sanat Tarihi kitaplarının yanı sıra belirli örnekleri tanıtan makalelerde yeri geldikçe ele alınmış bir konudur. Bir dönemin, kültürün veya coğrafyanın süsleme özelliklerini tanıtan ve her biri kendi alanındaki önemli bir boşluğu dolduran bu çalışmalar konuya, motif,

malzeme ve ikonografi başta olmak üzere çeşitli açılardan yaklaşmaktadır¹. Hatta zaman zaman köken sorununa da kısaca temas edilmektedir. Özellikle, motifin sahip olduğu sembolik anlamlar konusunda ilginç yaklaşım ve tespitlerde bulunan bu araştırmalardan bazıları bizde bir takım yeni görüşlerin oluşmasını sağlamış; bu yeni görüşler doğrultusunda ortaya çıkan kimi soruların açıklığa kavuşturulmasında büyük destek olmuştur. Çalışmamızın ilgili bölümlerinde, yeri geldikçe bahsi geçen bu çalışmalardan da söz edilecektir.

Günümüzde pek çok bölgede tarımı yapılabilen nar, kışın yapraklarını döken, çalı görünümdeki küçük ağaçlarda yetişmektedir (Fot.1). Boyu 2 ile 5m. arasında değişebilen bu ağaçların yaprakları karşılıklı, çiçekleri büyük, koyu kırmızı renktedir. Kırmızımtırak sarı renkte, sert kabuğa sahip küre şekilli meyveleri, irice bir portakal büyüklüğündedir. İçinde çok sayıda kırmızımtırak, sulu taneleri vardır. Haziran-Temmuz aylarında açan çiçekleri, uzun bir olgunlaşma sürecinden sonra meyveye dönüşerek sonbahara doğru ağaçlardan toplanmaktadır².

Asya'ya özgü, çok taneli bir meyve olan narın anavatanı olarak İran ve çevresi gösterilmekte, başta Akdeniz olmak üzere Afganistan ve Hindistan'a da buralardan yayıldığı düşünülmektedir (Öztiğ 1971: 42; Miroğlu-v.d. 1984: 39).

Latince adı *Punica Granatum* olan nar, Farslılar tarafından *enar* (Olgun-Drahşan 1966: 34). olarak bilinir. Arapçadaki karşılığı ise *rumman*'dır (Karahîsarî 1978: 218; Ayyıldız 1984: 65, 129). Söz konusu bu meyve farklı coğrafyalarda yaşayan Türkler arasında *nar*, *enar* veya *anar* gibi birbirine yakın adlandırmalarla ifade edilmektedir³. Türkçeye Farsça *enar* kelimesinden geçen bu adlandırma, Anadolu'da yaşayan Türkler arasında hâlâ *nar*⁴ olarak kullanılmaya devam etmektedir.

¹ Bu yayınların sayısını çoğaltmak mümkündür. Bazıları şöyle sayılabilir: Öney 1968: 26-35; Öney 1987; Öney 1992; Efendi 1976; Demiriz 1979; Asgerova 1983; Gündoğdu 1984: 43-48; Ögel 1987: 48,58,80; Gürsu 1988; Süslü 1989; İnal 1995; Esin 2003: 15, 44; Esin 2003: 202, 262; Çoruhlu 2006: 8-9; Aktemur-Kukaracı 2006: 464-489; Ölmez 2006: 23-40; Türkmen 2006: 41-52; Çaycı 2008: 259-265; Cantay 2008: 32-64; Gültekin 2008: 9-31.

² Öztiğ 1971: 42; Öztürk-Özçelik 1991: 83; Zeybek-Zeybek 1994: 249-250; Miroğlu-v.d. 1984: 39; Seçmen-v.d. 2004: 246.

³ Ercilasun-v.d. 1991: 640-641; Altaylı 1994: 906; Aksu-Işık 1997: 157; Gülensoy-Sağınbayeva 2004: 131; Aksu 2006: 129.

⁴ Söz konusu meyve, Osmanlı Türkçesinde "enar" ve "rümman" olmak üzere iki farklı isimle anılmaktadır. (Devellioğlu 1982: 262, 1081; *Türkçe Sözlük* 2005: 1456)



Fotoğraf 1. Nar Bitkisi.

Bu çalışmadaki önceliğimiz, Türk süsleme sanatında görülen nar motiflerini tek tek ele alıp ayrıntılı bir biçimde tanıtmak değildir. Türk sanatının görüldüğü farklı devir ve coğrafyalarda betimlenmiş nar motiflerinin benzer ve farklı yönlerini tespit ederek ortak bir sonuca ulaşmaktır. Türk sanatındaki bu süsleme elemanı tanıtılırken özellikle form, köken ve ikonografik özellikleri ayrı başlıklar altında ele alınarak, ne gibi çeşitlemeler gösterdikleri, kronolojik bir gelişme izlemenin mümkün olup olmadığı gibi sorular üzerinde durulacaktır. Biz yine de genel bir fikir edindirmek gayesiyle çeşitli malzeme üzerinde, farklı coğrafya ve dönemlerden seçilmiş belirli birkaç örneği, kronolojik bir sıra takip ederek kısa da olsa tanıtmaya çalışacağız. Elbetteki bu örneklerin sayısını çoğaltmak mümkündür.

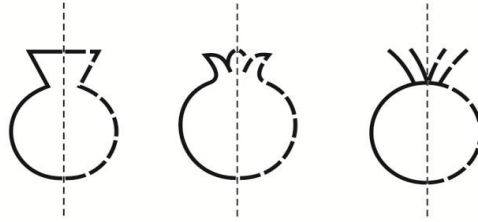
Bitkisel süslemeler arasında özel bir yere sahip bu motifi her yönüyle değerlendirebilmek için incelenen örnek ve çizilen desen sayısını olabildiğince fazla tutmaya çalıştık. Bu şekilde bir ana tip ortaya koyabileceğimizi düşündük. Ancak bir makale kapsamında ele aldığımız bu araştırmamızı sınırlı tutmak zorunda oluşumuz, verilen örneklerin sayısında da kısıtlamaya gitmemizi gerektirmiştir. Bunda motiflerin birbirlerine olan benzerliği de etkili olmuştur. Çünkü benzer formdaki narların bir yenilik getirmeyeceği düşünülmüş ve gereksiz tekrarlardan kaçınılmıştır.

Form:

İncelememize, gerek Uygur fresklerinde gerekse daha sonraki dönemlerin taş, alçı, çini ve minyatür eserlerinde görülen nar motiflerinin, farklı coğrafya ve zamanlardaki işleniş biçimleri; kazanmış olduğu formlar üzerinde durarak başlamayı uygun gördük.

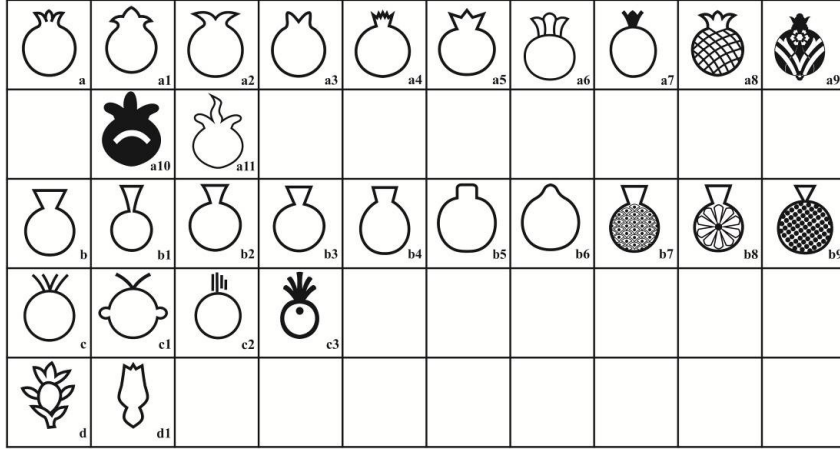
Bu aşamada farklı malzemeler üzerinde, bir ağaç ya da dalın ucunda betimlenmiş veya tek meyve formunda işlenmiş nar motiflerini

bir araya toplamaya çalıştık. Tüm Sanat Tarihçilerinin yakından tanıdığı bu motif, her örnekte farklı biçimde yorumlanarak işlenmiş, doğadaki görünüşünden az da olsa uzaklaştırılmıştır. Farklı nar örnekleri görmemize rağmen yine de genel/ortak bir form belirleyebiliriz. Bu ana şema, dik bir eksene göre simetrik (Şek.1). Estetik görünüme yönelik olan bu simetri kaygısı, en küçük örnekte bile kendisini hissettirmektedir. Motiflerin her birinde profilden yansıtılmış, daireye yakın bir form gösteren küre şekilli gövde dikkati çekmektedir. Kimi zaman basık bir fiçiyâ dönüşebilen bu gövdenin üzerinde çizgi, eşkenar dörtgen, nokta veya çiçek motifleri bulunabilmektedir. Motifin en önemli özelliği, tepesinde bir taç kısmının yer almasıdır. Bu özellik, mevcut örnekleri ana ve alt tiplere ayırmada belirleyici ana unsur olmuştur. Zaten Şekil 2'deki tabloda verilemeye çalışılan ana ve alt tipler taç kısımları dikkate alınarak gruplandırılmıştır. Genellikle dilimli, ters üçgen ya da çizgi biçimde belirtilmiş bu unsurun gövdeyle olan bağlantısı kısa bir boyun aracılığıyla sağlanmış (Şek.2-4)⁵. Üçgen şekilli tepeliklerin ilk bakışta birbirini tekrar ettiği düşünülse de ayrıntıda kimi farklılıklar göze çarpmaktadır. Farklı boyutlardaki bu tepeliklerin kenarları düz ya da kavisli, gövdeyle olan bağlantıları ise dar veya geniştir (Şek.2/b). Dilimli örneklere baktığımızda ise ayırt edici ana özelliğin dilim sayısı olduğu anlaşılmaktadır. Bu sayı genellikle iki ya da üçtür. Nadiren de olsa dört veya daha fazla dilimli örneklerle de karşılaşmak mümkündür (Şek.2/a). Taç kısmının çizgilerle betimlendiği örnekler de durum biraz daha farklıdır. Bu örneklerde iki veya daha fazla sayıdaki düz ya da kavisli çizgilerin birbirine paralel bir şekilde sıralandıkları görülmektedir (Şek.2/c). Adeta kalıplaşarak tekrarlanan bu ana şema; eklenen veya çıkarılan parçalar, her bir parçanın boyutu, oranı ve biçimi ile farklı görünümlere kavuşabilmektedir.



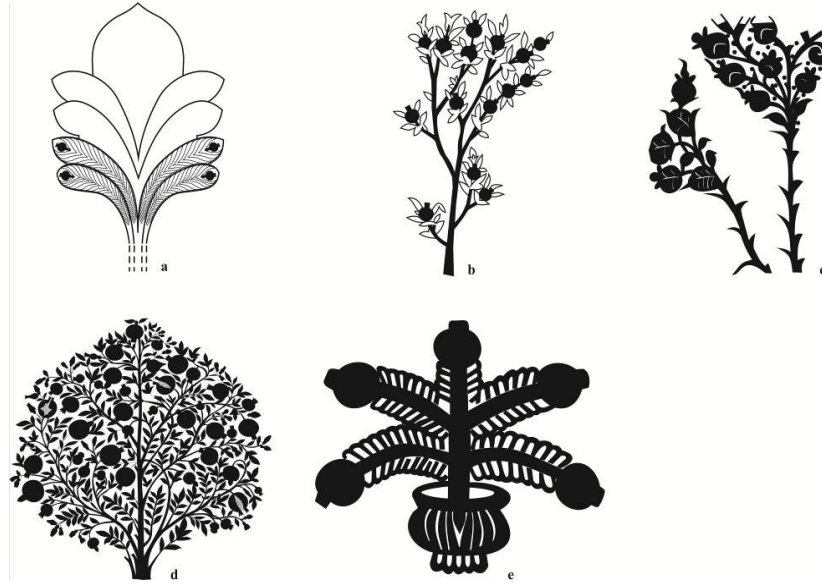
Şekil 1. Türk sanatında nar motifi

⁵ Elbette Türk Sanatının doğal gelişimi boyunca çok sayıda nar motifi işlenmiştir. O nedenle bu tabloya dâhil edilecek örneklerin sayısını çoğaltmak mümkündür. Fakat daha çok alt tipe örnek oluşturabilecek olan bu motifler, çok küçük farklarla birbirlerinden ayrıldıkları için önemli bir yenilik getiremeyecekleri düşünülmüştür. Dolayısı ile bütün örnekler buraya alınmamıştır.



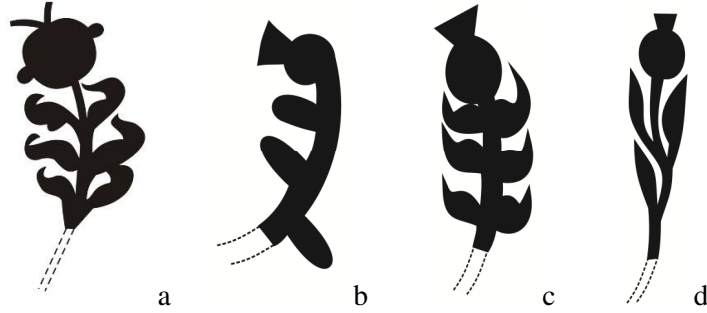
- a) Kubadabad Sarayı Çinisi
a1) Uygur Freski
a2) Külliyyat-ı Tevarih Minyatürü
a3) Nefehâtü'l-Üns Minyatürü
a4) Şeki (Azerbaycan) Han Sarayı Kelem işi
a5) Akşehir Mezar Taşı
a6) Kubaçi (Dağıstan) Çinisi
a7) Nasr-el-din Sivasinin Tezkeresi Minyatürü
a8) Rodos (Yunanistan) Murat Reis Külliyesi Şadırvanı Taş Kabartma
a9) İstanbul Rüstem Paşa Camii Çinisi
a10) Ermenek Gaferyad Ulu Camii Çinisi
a11) Ermenek Gaferyad Ulu Camii Çinisi
b) Kırşehir Mezar Taşı
b1) Kubadabad Sarayı Çinisi
b2) Kubadabad Sarayı Çinisi
b3) Akşehir Mezar Taşı
b4) Akşehir Mezar Taşı
b5) Birgi Ulu Camii Taş Kabartma
b6) Nefehâtü'l-Üns Minyatürü
b7) Sivas Gök Medrese Taş Kabartma
b8) Erzurum Çifte Minareli Medrese Taş Kabartma
b9) Horasan Seramik
c) Kubadabad Sarayı Çinisi
c1) Kubadabad Sarayı Çinisi
c2) Kubadabad Sarayı Çinisi
c3) Kubadabad Sarayı Çinisi.
d) Gence (Azerbaycan) Mezar Taşı
d1) Şeki (Azerbaycan) Han Sarayı Kalem işi

Şekil 2. Tek meyve formundaki nar ve narçiçeği motiflerinin ana ve alt tipleri



- a) Erzurum Çifte Minareli Medrese Taş Kabartma
b) Nefehâtü'l-Üns Minyatürü
c) Ermenek Gaferyad Ulu Camii Çini
d) Şeki (Azerbaycan) Han Sarayı Kalem işi
e) Birgi Ulu Camii Taş Kabartma

Şekil 3. Ağaç dalları arasında betimlenmiş nar motifleri



- a) Kubadabad Sarayı Çinisi
b) Akşehir Mezar Taşı
c) Kubadabad Sarayı Çinisi
d) Akşehir Mezar Taşı.

Şekil 4. Bir dalın ucunda betimlenmiş nar motifleri

Tespit edilen ve Şekil 2’de verilmeye çalışılan değişik nar tipleri bu motifi eksiksiz olarak tanımamız için yine de yeterli değildir. Çünkü günümüze ulaşmamış bazı ara örneklerin olabileceğini de unutmamak gerekir.

Konuya mevcut tablo çerçevesinde baktığımızda hemen bütün örneklerin, belirlemeye çalıştığımız ana tipe belirli ölçüde bağlı kaldıkları anlaşılmaktadır. Bu uzun tarihi süreç içinde, genel kalıplara uyulmuş olmakla beraber, söz konusu motifin yine de klasik bir forma kavuşturulamadığı görülmektedir. Her örnek kendine has bazı özelliklere sahiptir. Diğer yandan, söz konusu bezeme elemanı bölgesel özellikler sergilemediği gibi kronolojik bir gelişim de ortaya koyamamaktadır. Bir bölge veya dönem için söz konusu olan form diğer bölge ve dönemlerde kaybolmakta fakat sonra tekrar ortaya çıkmaktadır. Anlaşılan o ki, bu durum için belirleyici ana neden devirlere ve bölgelere göre değişen estetik ve zevk anlayışlarıdır.

Yukarıda sıralamaya çalıştığımız bütün bu özellikler, sanatçıların her örnekte özgür bir form anlayışı ile ele aldıkları narı, doğa gözlemlerinin yanı sıra kendi yorumlarını da katarak tasvir ettiklerini göstermektedir. Yani zaman zaman gerçekle ilgisi olmayan, uydurma ve hayal ürünü örneklerle de karşılaşmak mümkündür (Şek.2/c).

Nar motifinin sanattaki uygulamalarına gelince, ilk örneğimiz Uygur dönemine ait bir duvar resmidir. VII-VIII. yüzyıllardan kaldığı düşünülen bu resim Orta Asya’da, *Balavaste*’de bulunmuştur (Fot.2;Şek.2/a1) (Çoruhlu 2006: 10-11).

Kısmen bozulmaların görüldüğü resimde dinî bir konunun işlendiği anlaşılmaktadır. Resmin ön planında, Budist tanrılarının (veya rahiplerinin?) tasvir edildiği iki figür yer almaktadır. Gerideki figürün yalnız başı ve yüzü seçilebilmektedir. Ön plandaki figür, dirsekten bükerek yukarı doğru kaldırdığı sağ elinde, neyi ifade ettiğini kesin olarak bilemediğimiz, ancak gök veya güneş sembolü olduğunu tahmin ettiğimiz çarkifelek benzeri yuvarlak bir nesne tutmaktadır. Aynı figürün, göğüs hizasına doğru kaldırdığı sol elinde ise bir bitki/meyve bulunmaktadır. Buradaki bitkinin küre şekilli formu ve üç dilimli taç kısmından da anlaşılacağı üzere küçük bir nar meyvesi olduğu fark edilmektedir. Aslına uygun formda, fakat biraz stilize edilerek işlenmiş bu narın bolluk ve bereket sembolü olması kuvvetle muhtemeldir.



Fotoğraf 2. Uygur Duvar Resmi. Elinde nar tutan bir Budist tanrısı (Y.Çoruhlu)

Nar motifleri, X-XIII. yüzyıllarda, İran ve Suriye'deki Selçuklu sanatının sıva üzerine renkli boylarla yapılmış süslemelerinde⁶, stuko⁷ ve seramik⁸ örneklerinde de karşımıza çıkmaktadır. Özellikle XII-XIII. yüzyıllara tarihlenen seramikler üzerinde yer alan av sahneleri bu açıdan dikkat çekicidir. Zengin figürlü ve farklı tekniklere (sıraltı, minai, lüster vb.) sahip seramiklerde, insan ve hayvan figürlerinin yanı sıra nar ağacı ile boşlukları dolduran nar dalları yer almaktadır (Fot: 3-4).

Figürlerle bağlantılı olan ve muhtemelen ava bereket getirdiğine inanılarak, tılsımlı kabul edilen bu narlarda, bilhassa ağaçların gövdesi Karagan I. Türbe'deki (1067-68), renkli boylarla yapılmış ağaç tasviri

⁶İran'ın bugünkü Hemedan-Kazvin sınırında bulunan Karagan'daki iki mezar antından biri olan I.Türbenin (1067-68) iç duvar yüzeylerinde, büyük bir kısmı günümüze ulaşamayan kalem işi süslemeler dikkat çekmektedir. Bu süslemeler arasında bizi asıl ilgilendiren, kuşlarla birlikte verilmiş büyük bir ağaç tasviridir. Ancak bu motif de diğerleri gibi –belki de yapılan onarımlardan birinde- yok olmuştur. Stronach, Öney ve Daneshvari bunun bir nar ağacı olduğunu ileri sürerken (Stronach-Young 1966: 11; ÖNEY 1979: 405; Daneshvari 1986: 44), Cezar bu tasviri hayat ağacı olarak tanımlamaktadır (Cezar 1977: 315).

⁷ İran'ın Rey şehrinde bulunmuş XII. Yüzyıl sonlarından kalma stuko kabartmadaki saray sahnesinde, merkezde yükseltilmiş tahtı üzerinde oturan sultanın hemen aşağısında, iki yana sıralanmış dörder figürden sağ taraftaki ilk figür elinde nar meyvesi tutarken resmedilmiştir. Daha detaylı resim ve bilgi için bkz. (Ögel 1963: 16-17; Taşçı 1998: 48, 54).

⁸ İran ve Suriye (Rakka) bölgesinde ele geçen bütün veya kırık haldeki bu eserler dünyanın çeşitli müzlerinde sergilenmektedir. Söz konusu seramikler hakkında daha geniş bilgi ve resim için bkz. (Grube 1963: 71; Islamic 1969: 42; Allan 1971: 31; Atıl 1973: 88-89; Samling 1975: 61-62; Porter 1981: 31; Qaddumi 1987: 85; Gierlich 1993: 53; Öney 1999: 365-369; Öney 2002: 483; Öney 2009: 71).

ile yakın bir benzerlik sergilemektedir. Ağaç gövdelerindeki bu benzerliğin aksine seramiklerdeki narlar, Karagan Türbesinden farklı olarak, stilize biçimde, genellikle kırmızı tonlarında, zarif şekilde kıvrımlar yapan ince dalların üzerinde veya uçlarında betimlenmişlerdir. Söz konusu bu motif, bazen de XII. yüzyılda, Horasan'da yapıldığı düşünülen ve 42x41cm. ölçülerine sahip kabartma sigrafitto seramik örneğinde olduğu gibi tek meyve halinde de verilebilmektedir (Islamische 1973: 71) (Fot:5).



Fotoğraf 3. İran. Minai Tabak, 12-13.yy. Av Sahnesi (D.Samling)



Fotoğraf 4. Kuveyt İslam Sanatı Müzesi. İran, Minai tabak. 13. yy. başı. (G.Öney Koll.)



Fotoğraf 5. Berlin İslam Eserleri Müzesi.XII.yy.Horasan (İran) Seramiği'ndeki nar tasviri (Islamische)

Nar motifi, Anadolu Selçuklu döneminin mimari ve el sanatı ürünlerinin süsleme programlarında da çok sık görülmektedir⁹. Konya’da, Beyşehir Gölü kıyısındaki *Kubadabad Sarayı*’nın (1236) duvarlarını kaplayan, sıraltı ve lüster tekniğindeki yıldız biçimli çiniler, bu bakımdan değerli ve zengin örnekler sunar (Fot.6;Şek.2/a,c;Şek.4/a,c)¹⁰. Burada, saray ileri gelenlerini ve soyluları gösteren, Türk usulü bağdaş kurmuş oturan ya da ayakta duran insan tasvirlerinin yanı sıra hayvan figürlerinin etrafı ve köşe dolguları son derece üsluplaştırılmış, belki de birer nar ağacı olarak düşünüldüklerini tahmin ettiğimiz bitki dalları ile çevrilmiştir. Bazen de insan figürlerinin, tek meyve formunda nar veya nar dalı (fidan) tutarken tasvir edildikleri görülmektedir. Ancak kimi kaynaklarda bu bitkilerin haşhaş olabileceği de ileri sürülmüştür¹¹. Bugün kazı ve araştırmaları devam eden diğer bütün Anadolu Selçuklu Saraylarında da aynı tipte tek meyve ve dallar halinde nar motifleri izlenmektedir (Aslanapa 1966: 19; Öney 1989/1: 111-116; Öney 2005: 236).



Fotoğraf 6. Konya, Kubadabad Sarayı Duvar Çinileri.

⁹ Gerçi Anadolu’nun Türk dönemi öncesi kültürleri olan Yunan, Roma, Bizans ve Ermeni sanatlarında da nar motifi ile karşılaşılmaktadır. Friglerin anatanrıçası Kubaba’nın simgesi nardır. Bu ismi M.Ö. 2.bin yıla tarihlenen Kültepe tabletlerinden biliyoruz. Aynı isim Friglerde Kybele olmuştur. Onun da simgesi nardır. Bizans sanatında ise ölümler dünyası tanrıçası Persephone’nin sembolü olan ve geldikleri yeri unutmaları için ölümlere yedirilen “Nar” Meryem ve bereket ile özdeşleştirilmiştir (Huyghe 1958: 31; Rice 1968: res.21/b; Öney 1989/2: 32-33; Bilgiç 1990: 103; Akurgal 1995: 81; Colette 2005: 138; Grimal 2005).

¹⁰ Söz konusu sarayın çini süslemeleri hakkında geniş bilgi için bkz. (Oral 1953: 209-222; Aslanapa 1965; Kerametli 1973: 2-10; Önder 1977:104-107; Önder 1986: 19-21; Yetkin 1986: 201-210; Öney 1987: 47-48,72; Öney 1992: 101-103; Arık 2000).

¹¹ Bu konu hakkında daha detaylı bilgi için bkz. (Yörükân (Karamağaralı) 1982: 467-468; Yetkin 1986: 173; Öney1992: 102; Arık 2000: 84,89,111; Çağlıtütüncügil 2011: 27-46).

Elinde nar tutan insan ve kuş figürleri (R.Arık)

Söz konusu motifin, aynı dönem içerisinde taşa uygulanışı da büyük bir başarıyla gerçekleştirilmiştir. *Erzurum Çifte Minareli Medrese* (1252), *Sivas Gök Medrese* (1271) ve *Konya İnce Minareli Medrese* (1258) taçkapılarındaki nar motifleri bunlardan sadece bazılarıdır. *Sivas Gök Medrese* örneğindeki narlar, taçkapı cephesine simetrik olarak işlenmiş, palmiye biçimindeki hayat ağacının dalları arasında dikkat çekmektedir (Fot.7;Şek.2/b7)¹². Adeta bir portre gibi tek başına duran bu ağaçlardaki narların, küre şekilli gövdelerinin içi geometrik motiflerle bezenmiştir. Benzer şekilde işlenmiş nar tasvirlerini *Erzurum Çifte Minareli Medrese* taçkapısında da bulmaktayız (Fot.8;Şek.2/b8)¹³. Tepesinde çift başlı kartal kabartmasının yer aldığı bu ağacın dal uçlarında değişik meyve ve kuş tasvirleri ile birlikte nar motiflerinin de betimlendiği görülmektedir. Her iki yapıdaki narların da Kubadabad Sarayı'ndaki örnekler gibi birer nar ağacı olarak düşünüldükleri bir ihtimal olarak söylenebilir.



Fotoğraf 7. Sivas, Gök Medrese. Taçkapıdaki hayat ağacı ve bu ağacın dalları üzerindeki nar motifleri



Fotoğraf 8. Erzurum Çifte Minareli Medrese. Taçkapıdaki hayat ağacı ve bu ağacın dalları üzerindeki nar motifleri

¹² Gabriel 1934: 158; Kuran 1969: 92; Sözen 1970: 40-45; Öney 1968: 33; Ünal 1982: 108; Ögel 1987: 58; Bilget 1989: 16; Doğan 2003: 660-661; Doğru 2006: 451; Aktemur-Kukaracı 2006: 471-472.

¹³ Kuran 1969: 117; Öney 1968: 26,32; Ünal 1982: 108; Ünal 1989; Ögel 1987: 47; Gündoğdu 1984: 43-44.

Beylikler ve Osmanlı devrinin taş, alçı, çini ve minyatür sanatında da bu tür bitki motifleri süsleme repertuarına dâhil edilmiştir. *Birgi Ulu Camii* (1312) (Ünal-v.d. 2001: 61) ile *Doğu Beyazıt İshak Paşa Sarayı*'nin¹⁴ (XVI. yy.) cephesinde görülen narlar bu dönemler için önemli sayılabilecek örneklerdir. *Birgi Ulu Camii*'nde, kuzey cephenin ortasına mermer bir taçkapı yerleştirilmiştir. Yan kanatları olmayan bu taç kapının giriş aralığı, zıvanalı sivri bir kemerle örtülüdür. Kemerin kilit taşı üzerine, hayat ağacını temsil eden ve ayaklı bir vazo içinden çıkan beş adet kabartma nar motifi işlenmiştir. Narlar, iki yana uzanan, yaprakları karşılıklı olarak dizilmiş ince dalların ucunda yer almaktadır (Fot.9;Şek.2/b5;Şek.3/d).



Fotoğraf 9. Birgi Ulu Camii. Kuzey taçkapıdaki nar motifleri

Sadece taş değil dönemin çini ve minyatürlerinde de nar motifine rastlamak mümkündür. Özellikle, XV-XVIII. yüzyıllar arasında çini, Osmanlı süsleme sanatının başlıca unsurlarından biri durumundadır (Yetkin 1986: 201-210). Cami, mescit, medrese gibi dinî yapıların yanı sıra; saray, hamam, çeşme, köşk, kütüphane ve konutlar da çinilerle süslenmiştir.

Nar motifleri ile süslü çinilerin güzel örneklerinden birini *İstanbul Rüstem Paşa Camii*'nde (1561) görmekteyiz (Fot.10;Şek.2/a8)¹⁵. İznik'te imal edildiği düşünülen, kırmızılı sıratlı tekniğindeki bu çinilerin karanfil, lale, hançer yaprağı ve kıvrım dallardan oluşan bitkisel kompozisyonlarında narçiçeği ve meyvesine de yer verilmiştir. Desenler,

¹⁴ Öney 1968: 27; Öney 1987: 68; Gündoğdu 1991: 49-50; Sinemoğlu 2002: 274.

¹⁵ Daha detaylı bilgi ve resim için bkz. Öney 1987: 72; Aslanapa 2004: 245; Sülün 2007.

beyaz zemin üzerine mavi ve kırmızı renklerle işlenmiştir.



Fotoğraf 10. İstanbul Rüstem Paşa Camii.
Nar meyvesi ile süslü İznik çinisi (G.Öney)

Aynı motif, Türk dönemi minyatürlerinde de ele alınmıştır. Bu minyatürlerin, ilim ve fen gibi konularının yanı sıra günlük hayatın zevkleri olan eğlence, ziyafet ve şölenlerini, edebi destan ve aşk hikâyelerini, dinsel ve mitolojik olayları anlatan sahnelerinde de nar motifleri ile karşılaşılmaktadır¹⁶. Bunlardan biri de Dublin *Chester Beatty Library*'de bulunan ve *Molla Câmî* tarafından XV. yüzyılda yazılan *Nefehât'ül-Üns* adlı minyatürlü yazmadır (And 2007: 287,425). Burada, bazılarında melek ve cinlerin de tasvir edildiği 9 minyatür vardır.

İşte bu minyatürlerden birinde, ortada, sahneye hâkim bir konumda, tahtı üzerinde bağdaş kurmuş otururken tasvir edilmiş bir melek figürü görülmektedir. Ayrıca tahtın iki yanında, biri merkezdeki meleğin dizleri hizasında, diğerleri daha aşağıda, grup hâlinde sıralanmış beş melek veya cin figürü daha görülmektedir. Merkezdeki figür (melek) cepheden, diğerleri 3/4 dönüşlü olarak verilmiştir. Baş, kol ve el duruşları farklı pozisyonlardaki bu figürlerin kıyafetleri de değişiktir. Burada, hem bize göre tahtın solunda yer alan iki figürden alttakinin ileri doğru uzattığı sol elinde hem de sahnenin ortasında ve daha aşağısında görülen tepsilerin içerisinde, Kubadabad Sarayı duvar çinilerindeki örnekleri

¹⁶ Türk minyatür sanatı hakkında daha geniş bilgi ve resim için bkz. (İnal 1995: 51)

çağrıştıran nar meyveleri bulunmaktadır (Fot.11;Şek.2/a3,b6). Kırmızı renkteki bu narlardan bazılarının taç kısmı dilimli bazılarının ki ise açmamış bir tomurcuk şeklinde betimlenmiştir. Gerek figürün elinde tuttuğu gerekse tepsilerde yer alan narlar cennetin birer sembolü gibidirler. O halde, cennette bir yerde geçtiğini düşündüğümüz bu sahne, narın cennet simgesi olarak ele alınışının işareti şeklinde de kabul edilebilir.



Fotoğraf 11. Nefehât'ül-Üns Minyatürü.
Tahtta oturan melek tasviri ve nar motifleri (M.And)

Sadece Anadolu değil Anadolu dışında da Türk sanatına ait nar motifleri ile karşılaşmak mümkündür. Örneğin; Dağıstan'ın *Kubaçi* bölgesinde ele geçen, XVII. yüzyıl sıraltı çinisi bu açıdan dikkat çeken örneklerden biridir (Fot.12;Şek.2/a6). Safevi dönemine atfedilen bu eser 17x17cm. ölçülerinde olup, bugün Londra Victoria and Albert Museum'da sergilenmektedir (Öney 1987: 101-102). Aslında söz konusu çiniyi Safevilere maletmek doğru değildir. Çünkü Dağıstan Kubaçi'de, Safevi hâkimiyeti yıllarında yapılmış bu çini her yönüyle bir Türk karakteri taşımaktadır. Yüz biçimlenmesi ve ayrıntılarda Safevi geleneklerinden çok Türk sanatı ile ilişki kurmak mümkündür. Figürün çehresi Türk sanatının karakteristik yüz tipidir. Yuvarlak yüz, hafif çekik gözler, yay gibi kaşlar, basık bir burun ve küçük dolgun ağız. Bu kadar eşdeğer özellik, Türk sanat üslubunu ve kimliğini ortaya koymaya yeter sanırız. Eser, aynı zamanda Türkler tarafından geliştirilmiş kimi üslup ve

biçimlerin Safevilerce de benimsenmiş olduğunu göstermektedir. Dolayısı ile çiniyi sadece kronolojik olarak Safevilere maletmek gerekir. Kompozisyonun geneline, dilimli bir madalyon içine yerleştirilmiş tek bir kadın figürü hâkimdir. Belden yukarısı gösterilmiş bu figür belli ki ayakta durmaktadır. Belki bir saray ileri geleni veya soylusuna aittir. Figürün etrafı bitki dalları ile çevrilmiştir. Sol elinde küçük bir çiçek, sağ elinde ise nar meyvesi bulunmaktadır. Renk olarak mavi, beyaz ve kahverengi kullanılmıştır. Buradaki nar alışlagelmiş formunu korumuştur. Küre şekilli gövde, üstte üç dilimli bir taç kısmına sahiptir.



Fotoğraf 12. Dağıstan, Kubaçi Çinisi.
Elinde nar tutan insan figürü (G.Öney)

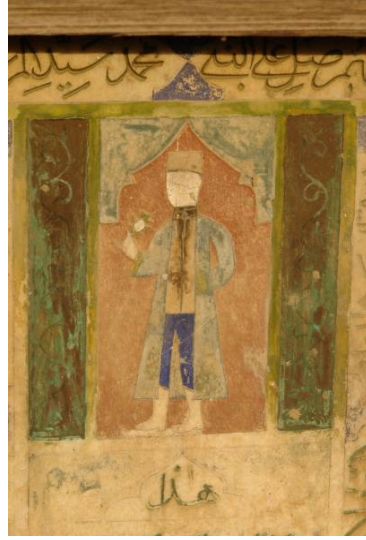
Türk dönemi mezar taşları da bu bakımdan ilginç örnekler sunmaktadır. Anadolu' da başta *Konya*, *Akşehir* ve *Kırşehir* olmak üzere, farklı bölgelerindeki pek çok mezar taşında nar motifi ile karşılaşılmaktadır (Meriç 1936: 141-212; Eyice 1966: 233; Başkan 1996: 42,43,75).

Aynı şekilde, Anadolu dışında da yaygın bir biçimde kullanılan bu motifin ilginç örneklerinden biri de Azerbaycan'ın Gence şehrinde, hâlen defin işlemlerinin yapıldığı büyük bir mezarlıkta bulunmaktadır (Fot.13;Şek.2/d)¹⁷. Kitabesinden de anlaşıldığı üzere h.1319/m.1901-02

¹⁷ Burada, tuğla ile örülmüş, dikdörtgen prizma şekilli mezar anıtlarının doğu yüzüne açılmış dikdörtgen nişler içinde mermer mezar taşları mevcuttur. Önleri, ahşap çerçeveli tel kafeslerle kapatılmış bu taşların üzerinde, çoğunluğu kabartma, bir kısmı da çizilerek, minyatür tarzında işlenmiş insan ve hayvan figürleri görülmektedir. Bu mezartaşları hakkında detaylı bilgi ve resim için bkz. (Çağlitütüncigil 2012: 323-360).

yılında vefat etmiş, *Kırıklı Mahallesi*'nden *Resul Oğlu Muhtar*'a ait bu mezar taşının ön yüzüne, kartuşlar halindeki Arapça kitabeden hariç bir de genç bir erkek figürü tasvir edilmiştir. Kemerli, küçük bir girişin önünde yer alan bu figür ayakta durmaktadır. Figür, yüzü hayli aşınmış olmakla birlikte başında taşıdığı fesi, uzun kaftanı, içine giydiği cepken tarzı, yakası kapalı gömleği ve sağ elinde tuttuğu bitki ile dikkat çekmektedir. Aşınmış olan sol eli belindedir ve muhtemelen kaftanının bir kenarını kavramaktaydı. Dirsekten kırılarak ileri doğru uzanan sağ elinde tuttuğu bitki ise ince bir dalın ucunda betimlenmiş küçük bir narçiçeğidir¹⁸.

Son derece üsluplaştırılmış, küçük yapraklara sahip bu motif gerçekteki görünüşünden biraz farklıdır. Anlaşılan hem öteki dünyanın, cennetin bir simgesi hem de ölen kişinin cennete girme isteğinin sembolik bir ifadesi gibi düşünülmüş olmalıdır. Belki de narçiçeği şeklinde verilmesi ile mezar sahibinin genç yaşta vefat ettiği de anlatılmak istenmiş olabilir.



Fotoğraf 13. Gence (Azerbaycan) Şehir Mezarlığı. Resül Oğlu Muhtar'a ait mezar taşında elinde narçiçeği tutan insan figürü.

Köken ve İkonografik Anlamı:

¹⁸ 2003 ve 2006 yıllarında gerçekleştirdiğimiz saha çalışmaları sırasında, yerli halkın, bu tür motifleri narçiçeği olarak adlandırıldığını tespit ettik.

Meyveler sadece faydalı, lezzetli ve şifalı bir besin kaynağı değil, aynı zamanda sosyo-kültürel hayatın da vazgeçilmez bir parçasıdır. Bu yönüyle de büyük önem taşımaktadır. Pek çok meyve sahip olduğu vitaminlerle insana canlılık ve enerji verirken içlerinde sakladığı çekirdek ve tanelerden dolayı tanrıların ve yaratıcının insanlara sunduğu değerli bir armağan, kutsal bir yiyecek olarak kabul edilmiştir. Bu noktada göze çarpan en önemli özellik, bazı meyvelerin, farklı zaman dilimi ve coğrafyalarda yaşamış pek çok toplumun inanç sisteminde bolluk, bereket, doğum, yaşam, ölümsüzlük gibi benzer veya farklı sembolik anlamlar ifade ediyordur. Nar da bu meyvelerden biridir.

Bahsi geçen meyvenin süslemede kullanılan motifi, üzerinde yer aldığı sanat eserini süslemekle sınırlı kalmamış, aynı zamanda kültürel ve içinde bulunulan inanç sistemine dayalı dinsel mesajları iletmede de simgesel bir araç haline dönüşmüştür. Narın taşıdığı sembolik değer, diğer bol çekirdekli ve taneli meyvelerin sahip olduğu anlamlarla bağlantılıdır. Narın bu özelliği, kimi kültürlerde bazı iyi ve büyülü güçleri üzerinde toplamasını sağlamıştır. Bu nedenle nar, Türk toplumlarının hem İslamiyet öncesi hem de İslamiyet'in kabulünden sonraki dönemlerine ait inanç sistemlerinde sıklıkla karşılaşılan bir motif olmuştur. Türk sanatının genel akışı içerisinde yaşanan üslup ve inanç değişiklikleri, nar motifinin taşıdığı sembolik değerlere de yansımıştır. Bu noktadan hareketle, Türk sanatında görülen nar motifini, İslamiyet öncesi ve sonrası olmak üzere iki farklı açıdan ele almanın, motifin taşıdığı sembolik anlamlara daha doğru bir bakış açısı getireceği düşüncesindeyiz.

Türk süsleme sanatında görülen pek çok örnekte olduğu gibi nar motifinin de nereden kaynaklandığı, ilk örneklerinin hangi merkezlerde görüldüğü ve buralarda ne tür sembolik anlamlar ifade ettiği konusu sanat tarihçilerinin daima ilgisini çekmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Türk sanatında sıkça karşılaşılan nar sıcak bölgelerin meyvesidir. Dolayısıyla Orta ve İç Asya'nın soğuk iklime sahip steplerinde yetiştirilmesi pek mümkün görünmemektedir. Kaldı ki Asya steplerinde yetişen meyveler arasında narın bulunduğu dair sözlü veya yazılı bir bilgi de malumumuz değildir. Türk kültür hayatındaki sembolik anlamını bir yana bırakacak olursak, Orta Asya'da bitki olarak yetişmeyen bu meyve motifinin çıkış noktasının Türk kültürü olduğu söylenemez. Bunun için en uygun bölge, anavatanı olan İran ve çevresindeki kültürlerdir. Buna bağlı olarak, söz konusu motifin de öncelikle bu coğrafyada yaşayan halkların tanıdığı bitki türünden ve inanışlarından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Yani nar motifinin ilk örneklerinin bu çevrelerde aranması gerektiği, diğer kültürlerle ve Türk sanatına da buradan geçtiğini kabul etmek daha makul görünmektedir.

Türklerin eski dönemlerden itibaren tanıdıkları nar, Türk süsleme sanatında motif olarak ilk kez Uygur Türkleri tarafından kullanılmıştır. Uygurlar, halk inançlarında ve sanatlarında beğeniyle kullandıkları bu motifi, Orta Asya'dan komşuları olan Soğd halkından öğrenmiş olmalıdırlar. Nitekim söz konusu meyvenin eski Türkçedeki (Uygur Türkçesi) karşılığı olan *nara* kelimesinin Soğd dilinden Türkçeye geçmiş olması da bu görüşümüzü destekler yöndedir¹⁹. Uygur sanatı, nar motifi için ilk ve en önemli kaynaktır. *Bezekliik, Hoço, Sorçuk ve Kızıl*'da bulunan VIII. ve IX. yüzyıllardan kalma duvar resimleri ile el yazması eserler bilinen en eski örneklerdir²⁰. Daha sonra bu motif, Horasan-İran yolu ile Anadolu'ya kadar ulaşarak etki alanını genişletmiştir.

İslamiyet öncesi ve sonrası Türk süsleme sanatlarında kullanılmış olan nar, görsel etki ve estetik kaygılardan daha çok taşıdığı sembolik anlamlarla önem kazanmış ve genellikle bu yönüyle ön plana çıkmıştır.

Nar, İslamiyet'ten önceki Türk kültüründe ve buna bağlı olarak gelişen süsleme sanatlarında, genellikle bolluk ve bereket sembolü olarak ele alınmıştır (Ersoy 2000: 388; Esin 2003/1: 15,44; Çoruhlu 2006: 11). Sanatçı veya siparişi, tanrıların bolluk ve bereket dağıtıcı özelliklerini resmettiği bu meyvelerle sembolleştirmek istemektedir. Ancak sembolleşecek meyvenin buna layık olması gerekir. Çünkü buna karşılık, tanrılar da bolluk ve bereketlerini kişi ve toplumlardan esirgemeyeceklerdir. Böylece hem tanrıların cömertlik yönüne vurgu yapılmış hem de insanların yaşamlarını zenginlik ve refah içinde sürdürmesi amaçlanmış olmalıdır. Kısacası bu tür göndermeler yüce bir varlığa ait olabileceği gibi beşeri bir unsura da yapılmış olabilir.

Bereket sembolü olan nar, İslamiyet öncesinde, aynı zamanda doğurganlığın, yaşamın, uzun ömrün, ölümsüzlüğün, süreklilik ve sonsuzluğun da simgesidir (Erbek 1986: 29; Esin 2003/1: 15; Esin 2003/2: 202; Çoruhlu 2000: 111-119; Çoruhlu 2006: 11). Çok taneli bir meyve olması, çekirdeklerinden çok sayıda tekrarlarının yetişmesi, narı, doğum, çoğalma, yeniden yaşama dönüş ve dirilişin simgesi durumuna getirmiştir. Bu noktada nar, neslin devamı, soyun kuşaklar boyunca varlığını sürdürmesi gibi sembolik anlamlar da taşımaktadır. Ayrıca çoğu meyve gibi narın da yılın belirli mevsimlerinde üretkenliğini yitirip daha sonra tekrardan canlanması dinsel inançlarla ilişkilendirilmiş, bu

¹⁹ Söz konusu bu kaynaklarda, Farsça bir kelime olan narın, önce Soğdca'ya oradan da eski Türkçeye geçtiği ileri sürülmektedir (Caferoğlu 1968: 135; Ögel 1991: 317).

²⁰Bu duvar resimleri ve el yazmaları hakkında daha detaylı bilgi ve resim için bkz. Esin 1966: 189-207; Binark 1966: 1059-1065; Arseven 1973: 41-43; Cezar 1977. 247-274.

özelliğinden ötürü de zaman zaman ölümden sonraki hayatın, öteki dünyada yeniden dirilmenin simgesi gibi düşünülmüştür.

Diğer taraftan nar, hükümdarlıkla da bağlantılıdır. Şöyle ki, bu motifin bir dönem, Maniheizm'den esinlenilerek, Hazar hakamının sembolü olarak kullanıldığı görülmektedir (Esin 1972: 352-357; Esin 2003/1: 47; Öney 1992: 102). Osmanlı padişahlarının nar desenli kaftanlar giyemeleri de bunun bir başka yansımasıdır (Gürsu 1988: 101). Anlaşılan o ki, narın bolluk, bereket ve süreklilik gibi simgeleri sultani imgelerle birleştirilmiştir.

Türklerin İslamiyet'i din olarak kabul etmelerinden sonra da aynı üslupsal ve simgesel özelliklerini koruduğunu düşündüğümüz nar, bu sembollere ek olarak, yeni inanç sistemine uygun yorumlamalara uğrayarak farklı anlamlar da kazanmıştır²¹. Bu anlamlar, daha çok Kur'an ve hadislere öykünülerek yüklenmiştir. Örneğin bu motifin Şamanist dönemde var olan bolluk ve bereket gibi sembolleri İslamiyet'te de aynen devam etmiş, ancak yeni dinin kuralları çerçevesinde, cennet imgesi olmak gibi bir sembolik anlam da bunlara ilave edilmiştir (Öney 1992: 102; Esin 2003/1: 47).

Nar, Tevrat ve İncil'in yanı sıra Kur'an-ı Kerim ve hadislere de adı açıkça zikredilen bir meyve olduğu için kutsal kabul edilmiş ve bu durum ona ayrı bir önem kazandırmıştır. Kur'an-ı Kerim'de meyve olarak üç ayette adı geçmektedir²². Bunlardan birinde cennet, diğer ikisinde ise dünya nimeti olarak anılmaktadır. Hadislere ise daha çok insanoğlu için faydasına vurgu yapılarak şifa yönüne dikkat çekilmiş, ayrıca gölgesinden yararlanan bir ağaç oluşu özellikle vurgulanmıştır (Miroğlu-v.d. 1984: 39; Pamuk 1991: 665; Akçay 2008: 116,117,121).

Kur'an-ı Kerim'de yaratıcının insanoğluna sunduğu nimetler anlatılırken bazı tahıl ve meyvelerle birlikte narın da adı özellikle anılmaktadır. Bu durum narı diğer meyvelerden daha değerli kılmış, İslamiyet'in cennete özgü meyvelerinden biri haline getirmiştir. Bu yönüyle, daha çok günahlardan temizlenmiş olma isteğinin simgesi ve cennetin bir sembolü olarak düşünülmüştür. Özellikle, İslami dönem Türk mezar taşlarında yer alan nar motifleri, bolluk ve bereket sembollerinden çok bu doğrultuda yorumlanmalıdır (Meriç 1936: 141-212; Eyice 1966: 233; Yetkin 1969: 149-156; Karamağaralı 1983: 30;

²¹ Suriye'de Tedmür yakınlarında bulunan Emevî devrine ait kasr ve saraylar arasında yer alan Kasr-ül Hayr-ül Garbi Sarayı'nın (VIII.yy.) cephesindeki nar ve üzüm salkımlarından oluşan süsleme İslam Sanatındaki ilk nar örneklerinden birini teşkil etmektedir. (The Arts of Islam 1976: 298/469)

²² *Kur'anı- Kerim* VI/99 ve 141; LV/68. ayetler.

Esin 2003/2: 262). Çünkü mezar sahibi, günahlarından arınarak, cennete kolayca girebilme ve kendi mezarının cennet bahçesine dâhil olabilme umudunu, kutsal kitapta, ismi açıkça zikredilen narı mezar taşında resmettirerek sembolleştirmek istemiş olabilir. Yani narın, İslam dinini ve öteki dünyayı hatırlatan dinî bir sembol, mezar sahibinin öbür dünya ve ahiret inancına vurgu yapan bir simge olduğu düşünülebilir.

Sadece mezar taşları değil mimari eserlerin taş, çini, ahşap, alçı ve kalem işi süslemelerinde, hatta dokuma ve minyatürlerde kullanılan nar motifleri de bolluk, bereket ve cennet sembolü olarak kabul görmektedir²³. Fakat bu motif, üzerinde yer aldığı esere göre farklı sembolik anlamlar da taşıyor olmalıydı. Bu anlamlardan biri de rüyada görülen nar ve buna yüklenen sembollerle olan ilişkisidir. Bu tür rüya tabirlerinde, kişinin rüyasında gördüğü nar, nar suyu, nar tanesi veya nar ağacı, rüyayı görenin mesleği ve soysal konumu ile ilişkilendirilerek yorumlanmıştır (Çöğenli- Bayram 1980: 2/549-550; Akçay 2008: 126-128). Özellikle yönetici konumundaki kişilerin gördüğü rüyalar manevi mertebelerinin de bir işareti olarak kabul edilmiş, sultanın sahip olduğu güçle arasında bir bağ kurularak, bu rüyalarda yer alan meyvelere bir takım sembolik anlamlar yüklenmiştir. Bu yorumlara göre idareci konumunda olan bir kimsenin rüyasında gördüğü nar; düşmanlarına üstün gelerek bir şehri ele geçireceğine, o şehrin zenginliklerine ve yönetimine sahip olacağına, sultanın ya da melikin nüfuzunun keskin ve devamlı olacağına işaret eden çeşitli anlamlar kazanmıştır²⁴. Nitekim Kubadabad Sarayı'nın çini süslemelerinde narla birlikte resmedilmiş insan figürlerinin de saray ileri gelenlerine ait olduğu düşünüldüğünde, buralarda görülen nar motifleriyle bu tür imgelere de gönderme yapılmış olabileceği düşünülebilir.

Bu yorumlara ek olarak, İslami dönem süslemelerinde yer alan nar ve nar ağacı motifleri, İslamiyet öncesi ikonografik kavramlarla da bağlantılı olmalıdır. Özellikle hayat ağacı ve bir dalın ucuna eklenen nar motifleri, Türklerdeki ağaç kültürünün ve bu külte bağlı olarak gelişen

Bu motifler hakkında daha detaylı bilgi ve resim için bkz. (Öney 1968: 26,35; Öney 1992: 102; Önder 1977: 106; Gündoğdu 1984: 44; Ögel 1987: 80; Gürsu 1988: 38,60; Süslü 1989: 195; Aktemur-Kukaracı 2006: 471,488; Küçüktaşçı 2006: 553-554; Gültekin 2008: s.12).

²⁴ Gerek klasik eserlerde gerekse bugünkü halk arasında yaygın olarak kullanılan rüya tabirleri ile ilgili kaynaklarda nar hakkında pek çok yorum bulunmaktadır. Özellikle günümüz rüya tabirlerinde yer alanlar, klasik eserlerin Arapça ve Osmanlıcadan yapılan tercümelerinden derlenmiş bilgilerdir. Dolayısıyla bu yorumlar da o dönemlerde yapılan yorumlar çerçevesinde detaylandırılarak yapılmıştır. (Ardıçlı 1997; Nablusi 2007; Bursalı-Tarihsiz).

hükümdarlık simgesinin bir uzantısı olarak da değerlendirilebilir²⁵. Nitekim Kutadgu Bilig’de hükümdarlık simgelerinden *kün-ay*’la birlikte nar dalının görülmesi, Hakanlılar devrinde, İslamiyet’ten sonraki ağaç simgesinin nar ağacına dönüşmesi bu motifin hükümdarlık simgelerinden birine dönüştüğünün açık göstergeleridir (Esin 2003/1: 47). Bu noktadan yola çıkarak İslamiyet sonrasında, yerel idareciler tarafından yaptırılan mimari eserlerin ve minyatürlerin süsleme programına dâhil edilen nar ağacı motiflerinin -en azından bazılarının- bolluk, bereket ve cennet sembolü olmanın yanında, İslamiyet öncesi inanışlara gönderme yapılarak hükümdarlığın veya hükümdar sülalesinin simgesini de taşıdığı söylenebilir. Bazı ağaçların dalları arasındaki narlar ise daha sonra bu sülaleden yetişerek başa geçecek olan diğer hükümdar veya yönetici kadronun habercisi şeklinde de yorumlanabilir.

Türk sanatında, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda gelişen ve *Batılılaşma Dönemi* olarak bilinen akımın ürünü olan duvar resimlerinde²⁶, bazen tek tek bazen de diğer meyvelerle birlikte resmedilen nar motifleri, daha önce bahsi geçen bolluk, bereket ve cennet sembolünün birer ifadesidir. Kimi zaman dinî bir mekânı kimi zaman da sivil bir mimarlık örneğini süsleyen bu resimler, çoğu kere bakan kişinin zihninde hayali bir dünya ya da cennet bahçesi/manzarası oluşturmaktadır. Siparişçi veya sanatçının hayalindeki cennetin simgesi olan bu natürmortlarda yer alan narlar, Kur’an’da adı geçen nar meyveleri ile benzeşmektedir. Ancak bunlar aynı zamanda, nesnelerin doğadaki türlerinin ve görünüşlerinin zihinde canlandırılarak resimsel olarak ifade edilmeleri biçiminde de yorumlanabilir. Yani dinsel hiçbir amaç taşımamakta, sadece dünya nimetleri ve zevkleri olarak önem arz etmektedir. Nitekim III. Ahmet’in Topkapı Sarayı’nda yer alan yemiş odasının günümüz mutfak anlayışına uygun bir kullanıma sahip olduğu düşünüldüğünde, buradaki meyve tasvirleri arasında bulunan narların da bu amaçla resmedildikleri kabul edilebilir.

Azerbaycan’ın son yıllarda yetiştirdiği ressamlardan G. Alizade’nin tablosunda görülen iki parçaya ayrılmış nar, bir dönem Sovyetler Birliği ve İran’ın hâkimiyetindeki topraklarda yaşayan Azerbaycan halkının parçalanmışlığının sembolüdür (İsmail 2008: 225). Sanatçı bütün hâlde resmedilecek bir narı Azerbaycan halkının birliğinin

²⁵ Türklerde ağaç kültü hakkında geniş bilgi için bkz. İnan 1966: 272-277; İnan 1995: 13-21; Turan 1992: 549; Peker 1993: 199-206; Esin 2003/1: 25-54; Ergün 2004; Roux 2005: 342-364; Eliade 2006: 302-306.

²⁶ Batılılaşma Dönemi duvar resimleri ile süslü yapılar hakkında daha detaylı bilgi ve resim için bkz. Arık 1973; Arık 1974: 2-9; Arık 1976; Renda 1977; Kuyulu 1988: 67-78; Çakmak 1994: 19-26.

simgesi olarak düşünmüştür. Belli ki bu anlayış, eski bir inanışın günümüze olan yansımasıdır. Buna göre Türk sanatında görülen figürlerin ellerinde tuttıkları nar, kâinatın, dünyanın ve Türk halklarının bütünlüğünün simgesi olabilir. Nar bezemesi ile verilmek istenen bu mesajla bağlantılı en önemli veri kitabelerde karşımıza çıkmaktadır. Pek çok eserin kitabesinde, İslam'ın ve Türklüğün lideri hatta direği gibi sıfatlarla atıfta bulunulan sultanların bütünleştirici yönü, sahip olduğu güç ve dünya üzerindeki hâkimiyetleri nar motifleri ile ifade bulmuş; içindeki taneler de hâkimiyetleri altında birleşen Türk ve diğer dünya halklarının simgesi olarak düşünülmüş olmalıdır. Özetle, bu tür epigrafik bilgilerle verilmek istenen mesajın desteklenmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Başlangıçtan günümüze kadar Türk sanatında pek çok bitkinin dal, yaprak ve meyveleri süsleme amacıyla kullanılmıştır. Büyük olasılıkla kaynağını İran ve çevresindeki kültürlerden alan nar da Türk kültüründe özel bir yere sahip olmuş, sadece sanat eserleri üzerinde değil, aynı zamanda yazılı ve sözlü edebiyatımızda²⁷, halkbiliminde ve hatta tasavvufta (Tosun 2006: 55-66) sıklıkla işlenen motiflerden biri durumuna gelmiştir. Kimi ustaca kimi acemice biçimlenmiş nar motiflerin hemen hepsi cepheden görünür biçimde işlendiklerinden, perspektif gereği sadece bir tarafı gösterilmiştir. İster tek başına isterse bir dalın ucunda veya ağacın dalları arasında tasvir edilmiş olsun söz konusu bitkinin gerçekte var olan biçim ve unsurlarının, sanatçılar tarafından görülerek, çoğu zaman ayrıntılı bir şekilde tasvir edildiği anlaşılmaktadır. Yani motifler hayali olmayıp gerçek bir gözleme dayanmaktadır. *Nefehât'ül-Üns Minyatürü* ve *Şeki (Azerbaycan) Han Sarayı*'ndaki narlar bu bakımdan iyi örneklerdir. Fakat bazen de *Konya Kubadabad Sarayı*'nda olduğu gibi, hepsi doğru ve gerçekteki gibi betimlenmemiş, kimi ayrıntıların yeri ve şekli değiştirilerek doğadaki yapılarından uzaklaştırılmıştır. O zamanda motifler sadece bitki/nar kavramını veren, gerçekte ilgisi olmayan anonim kalıplar biçimine dönüşmüştür. Orantı ve görünüş bakımından birbirleriyle tutarsız, gerçeküstü şekiller ortaya çıkmıştır. Özellikle duvar resmi ve çini üzerinde yer alan narlar gölgesiz olarak, tamamen iki boyutlu işlenmiştir. Yani yüzeysel anlatımlara sahiptir.

Taş kabartmalarda ise durum biraz daha farklıdır. Görünüş daha plastik bir hal almıştır. İster yüzeysel isterse plastik bir görünüşe sahip olsun, küre şekilli gövdelerinin içi genel olarak süslemesizdir. Ancak *Sivas Gök Medrese* ve *Erzurum Çifte Minareli Medrese* taçkapılarında

²⁷ Bu eserler için bkz Aça 2005: 11-22; Rahman 2005: 569-583; Akman 2008: 205-216; İsmail 2008: 217-226; Uçaner 2008: 282-318; Gülhan 2008: 345-375.

görülen taş kabartma örneklerde olduğu gibi, geometrik şekil ve çiçeklerden oluşan süslemeler de yer alabilmektedir. Nar motifleri, *Konya Kubadabad Sarayı*, *İstanbul Rüstem Paşa Camii* ve *Gence (Azerbaycan)* mezar taşında olduğu gibi bazen kompozisyonu zenginleştirmek veya boşlukları doldurmak için kullanılmıştır. Bu örneklerde narlar, insan ve hayvan figürlerinin yanı sıra çeşitli bitki tasvirleri ile birlikte işlenmiştir. *Sivas Gök Medrese*, *Erzurum Çifte Minareli Medrese* ve *Birgi Ulu Camii* taçkapılarındaki örneklerde ise başlı başına, adeta bir portre gibi, kabartma nar ağaçları ile de karşılaşılmaktadır. Özellikle *Birgi Ulu Camii*'nde yapraklı daların ucuna eklenen nar meyvelerinin bir vazoda içinde çıkıyor olması ilginç bir durum ortaya koymaktadır.

Bütün bu motiflerin sadece nar bitkisinin görüntüsünü yansıtmak amacıyla yapılmış tasvirler olmadığını, aynı zamanda bir takım sembolik anlamlarda taşıdıkları anlaşılmaktadır. Türklerin İslamiyet öncesi ve sonrası süsleme programında yer alan bu motif bolluk, bereket, doğurganlık, uzun ömür, neslin devamı, hükümdarlık ve cennet simgesi gibi pek çok anlam içermektedir. Sanatçı, içinde bulunduğu inanç sistemine uygun olarak, bu anlamlardan bir veya bir kaçına aynı anda gönderme yaparak bir takım duygu ve düşüncelerini nar aracılığıyla iletmeye çalışmış, böylece onu sembolleştirmek istemiştir. Ancak, Türk sanatında görülen pek çok motif gibi nar da zamanla sembolik anlam ve önemini kaybetmiş, günümüz insanı için değerli bir besin kaynağı olmaktan öteye geçememiştir.

KAYNAKÇA

- AÇA, Mehmet (2005), “Türk İnanış ve Düşünüş Sistemlerinde Meyve”, *Fikret Türkmen Armağanı*, Kanyılmaz Matbaacılık, İzmir, s.11-22.
- AKÇAY, Mustafa (2008), “İslamiyette Nar”, *Turkish Studies*, Volume 3/5, s.113-133.
- AKMAN, Eyüp (2008), “Azerbaycan Manilerinde/Bayatılarında Meyve”, *Turkish Studies*, Volume 3/5, s.205-216.
- AKSU, Nurettin-İŞİK, Ayfer (1997), *Türkiye Türkçesi/Kırgız Türkçesi Sözlüğü*, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul.
- AKSU, Nurettin (2006), *Konuşan Sözlük Türkiye Türkçesi/Kazak Türkçesi*, Özkan Matbaacılık, Ankara.
- AKTEMUR, A.Murat-KUKARACI, Umut (2006), “Anadolu Selçuklu Devri Sivas Yapılarında Taş Süslemeciliği”, *Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri 29 Eylül-01 Ekim 2005*, Sivas, Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., s.464-489.

- AKURGAL, Ekrem (1995), *Hatti ve Hitit Uygarlıkları*, Net Yayınevi, İstanbul .
- ALLAN, J.W. (1971), *Medieval Middle Eastern Pottery*, University of Oxford Yay., Oxford.
- ALTAYLI, Seyfettin (1994), *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü*, C.II, İstanbul, M.E.B Basımevi.
- AND, Metin (2007), *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası*, Yapı Kredi Yay., İstanbul.
- ARDIÇLI, Orhan (1997), *Büyük Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*, Timaş Yay., İstanbul.
- ARIK, Rüçhan (1973), *Batılılaşma Türk Mimarisi Örneklerinden Anadolu'da Üç Ahşap Cami*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- ARIK, Rüçhan (1974), "Camide Resim", *Türkiyemiz*, S.14, Akbank Kültür Yay., İstanbul, s.2-9.
- ARIK, Rüçhan (1976), *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, İş Bankası Kültür Yay., Ankara.
- ARIK, Rüçhan (2000), *Kubad Abad*, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul.
- ARSEVEN, C. Esad (1973), *Türk Sanatı*, İstanbul, M.E.B Basımevi.
- ASLANAPA, Oktay (1965), *Anadolu Türk Çini ve Keramik Sanatı*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., İstanbul.
- ASLANAPA, Oktay (1966), "Antalya Müzesinde Selçuklu Çinileri", *Türk Kültürü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara, s.5-25.
- ASLANAPA, Oktay (2004), *Osmanlı Devri Mimarisi*, İnkilâp Kitabevi, İstanbul.
- ASGEROVA, Nergis (1983), *Arhitektürlük Ornamenti Azerbaydjana*, Baku.
- ATIL, Esin (1973), *Ceramics From The World of Islam*, Freer Gallery of Art Katalog Yay., Washington.
- AYYILDIZ, Erol (1984), *Türkçe-Arapça Arapça-Türkçe Cep Lügati*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- BİNARK, İsmet (1966), "Orta Asya Resim Sanatı", *Türk Kültürü*, C.IV, S.47, Y.IV, s.1059-1065.
- BİLGET, N. Burhan (1989), *Gök Medrese*, Kültür Bakanlığı/1104 Tanıtım Eserleri/28, Ankara.

- BİLGİÇ, Emin-vd. (1990), *Ankara Kültepe Tabletleri I*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- BURSALI, M. Necati (Tarihsiz), *İslâmî Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*, Çelik Yayınevi, İstanbul.
- CAFEROĞLU, Ahmet (1968), *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayını, İstanbul.
- CANTAY, Gönül (2008), “Türk Süsleme Sanatında Meyve”, *Turkish Studies*, Volume 3/5, s.32-64.
- CEZAR, Mustafa (1977), *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul.
- ÇAĞLITÜTÜNCİGİL, Ersel (2011), “Türk Süsleme Sanatının Birbirine Karıştırılan İki Motifi: Nar ve Haşhaş”, *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, S.27, Y.2011, s.27-46.
- ÇAĞLITÜTÜNCİGİL, Ersel (2012), "Gence (Azerbaycan) Şehir Mezarlığı'nda Bulunan Bir Grup Figürlü Mezartaşı", *Prof. Dr. Fikret Türkmen Kitabı*, İzmir, Ege Üniversitesi Basımevi, s.323-360.
- ÇAKMAK, Şakir (1994), “Belenardıç (Torapan) Köyü Camii”, *Sanat Tarihi Dergisi*, S.VII, İzmir, s.19-26.
- ÇAYCI, Ahmet (2008), *Selçuklularda Egemenlik Sembolleri*, İstanbul, İz Yayıncılık.
- ÇORUHLU, Yaşar (2000), *Türk Mitolojisinin Anahatları*, Kabalcı Yay., İstanbul.
- ÇORUHLU, Yaşar (2006), “Meyve Sunma Sahnelerinin Anlamı”, *Meyve Kitabı*, İstanbul, s.8-11.
- ÇÖĞENLİ, M. Sadi-BAYRAM, Ali (1980), “Nar”, *Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*, C.2, Feza Gazetecilik, İstanbul, s.549-550.
- DANESHVARI, Abbas (1986), *Medieval Tomb Towers of Iran An Iconographical Study*, International Society for Iranian Studies Publishes, Lexington.
- DEMİRİZ, Yıldız (1979), *Osmanlı Mimarisinde Süsleme-I Erken Devir (1300-1453)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., İstanbul.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (1982), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara.
- DOĞAN, Ş. Nermin (2003), “Sivas’taki Selçuklu Yapıları: Bitkisel Bezemelerden Örnekler”, *Cumhuriyetin 80. Yılında Sivas Sempozyumu Bildirileri*, Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müd.

Yayını, Sivas, 657-669.

- DOĞRU, M. Hülya (2006), “Sivas’ta Bulunan Anadolu Selçuklu Dönemi Yapılarında Dış CepheSüslemeleri ve Zencerekler”, *Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri 29 Eylül – 01 Ekim 2005*, Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müd. Yayını, Sivas, s.445-463.
- EFENDİ, Rasim (1976), *Azerbaycan Dekorativ-Tatbiki Sanetleri* (Orta Asırlar), Işık Yayınevi, Bakı.
- ELİADE, Mircea (2006), *Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri*, Çev. İ. Birkan, İmge Kitabevi, Ankara.
- ERBEK, Güran (1986), “Hayat Ağacı Motifi”, *Antika*, Y.2, S.15, Mısırlı Yay., İstanbul, s. 26-35.
- ERCİLASUN, Ahmet B.-v.d. (1991), *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*, C.I, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ERGÜN, Pervin (2004), *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı. Yay., Ankara.
- ESTIN, Colette-LAPORTE, Helene (2005), *Yunan ve Roma Mitolojisi*, Çev. Musa Eran, TÜBİTAK Yay., Ankara.
- ROUX, Jean P. (2005), *Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, Kabalcı Yay., İstanbul.
- ERSOY, Necmettin (2000), *Semboller ve Yorumlar*, Dönence Yayınları İstanbul.
- ESİN, Emel (1966), “Resimli Bir Uygur Varakı”, *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara, s.189-207.
- ESİN, Emel (1972), “Kün-Ay, Ay-Yıldız Motifinin Proto-Türk Devrinden Hakanlılara Kadar İkonografisi”, *VII. Türk Tarih Kongresi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, s.352-357.
- ESİN, Emel (2003/1), *Orta Asya’dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- ESİN, Emel (2003/2), *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- EYİCE, Semavi (1966), “Kırşehir’de H.709 (1310) Tarihli Tasvirli Bir Türk Mezartaş, Anadolu’da Tasvirli Türk Mezartaşları Hakkında Bir Araştırma”, *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, s.208-243.
- GABRIEL, Albert (1934), *Monuments Turcs d'Anatolie, Amasya-Tokat-Sivas*, t.II, E. de Boccard, Paris, .

- GIERLICH, Joachim (1993), *Drache Phönix Doppeladler Fabelwesen In Der İslamischen Kunst*, Museum für Islamische Kunst Katalog Yayınları Berlin, .
- GRIMAL, Pierre (2005), *Yunan Mitolojisi*, Çev. Nihan Özyıldırım, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
- GRUBE, J. Ernst (1963), “Raqqa-Keramik In Der Sammlung Des Metropolitan Museum In New York”, *Kunst Des Orients*, C.4, Wiesbaden, Metropolitan Museum of Art Yayını, s.44-78.
- GÜLENSOY Tuncer–SAĞINBAYEVA Burul (2004), *Kırgız Türkçesi–Türkiye Türkçesi ve Türkiye Türkçesi–Kırgız Türkçesi Sözlüğü*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri.
- GÜLHAN, Abdülkerim (2008), “Divan Şiirinde Meyveler ve Meyvelerden Hareketle Yapılan Teşbih ve Mecazlar”, *Turkish Studies*, Volume 3/5, s.345-375.
- GÜLTEKİN, Eser (2008), “Türklerde Bereket Sembolü Olarak Kullanılan Meyve Motifleri ve Mimaride Değerlendirilmesi”, *Turkish Studies*, Volume 3/5, s.9-31.
- GÜNDOĞDU, Hamza (1984), “Çifte Minareli Medrese’deki Figürlü Panolar”, *Halk Kültürü*, s.43-48.
- GÜNDOĞDU, Hamza (1991), “Doğubayazıt İshak Paşa Sarayı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
- GÜNDOĞDU, Hamza (1993), “İkonografik Açından Türk Sanatında Rûmi ve Palmetler”, *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal’a Armağan*, Hacettepe Üniversitesi Basımevi, Ankara, s.197-211.
- GÜRSU, Nevber (1988), *Türk Dokumacılık Sanatı Çağlar Boyu Desenler*, Redhouse Yayınevi, İstanbul.
- HUYGHE, Rene (Edt.) (1958), *Art and Mankind Larousse Encxlopedia of Byzantine and Medieval Art*, Readers Union / Paul Hamlyn Yayınevi, Paris.
- İNAN, Abdülkadir (1966), “Türk Boylarında Dağ, Ağaç ve Pınar Kültü”, *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara, s.272-277.
- İNAN, Abdülkadir (1995), *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- İNAL, Güner (1995), *Türk Minyatür Sanatı (Başlangıcından Osmanlılara Kadar)*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara.
- (1969), *Islamic Pottery 800-1400 AD*, Victoria and Albert Museum

Katalog Yay., London.

- (1973), *Islamische Keramik*, Hetjens-Museum-Museum für Islamische Kunst Katalog Yay., Berlin.
- İSMAİL, Mehmet (2008), “Azerbaycan Sözlü ve Yazılı Edebiyatında Nar”, *Turkish Studies*, Volume 3/5, s.217-226.
- KARAHİSARİ, Şemsüddin (1978), *Ahteri Kebîr Arapça-Türkçe Büyük Lügat*, Hzl: İ. Ulaş-A. Dedeoğlu, Osmanlı Yayıncılık, İstanbul.
- KARAMAĞARALI, Beyhan (1983), *Türk Mimari Eserlerinde Ahlat Mezartaşları*, Elila Yay., Ankara.
- KERAMETLİ, Can (1973), “Anadolu Selçuklu Devri Duvar Çinileri”, *Türkiyemiz*, S.10, Akbank Kültür Yay., , İstanbul, s.2-10.
- KURAN, Abdullah (1969), *Anadolu Medreseleri*, C.I, ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayını, Ankara.
- KUYULU, İnci (1988), “Geç Dönem Anadolu Tasvir Sanatından Yeni Bir Örnek: Soma Damgacı Camii”, *Arkeoloji-Sanat Tarihi Dergisi*, S.IV, s.67-78.
- KÜÇÜK, Sevgi K. (2000), “Sanat Tarihi Terminolojisinde Lotus ve Palmet”, *Celal Esad Arseven Anısına Sanat Tarihi Semineri Bildirileri 7-10 Mart 1994*, Mimar Sinan Üniversitesi Basımevi, , İstanbul, s.253-258.
- KÜÇÜKAŞÇI, Mustafa. S. (2006), “Orta Çağda Meyve Sembolizmi”, *Meyve Kitabı*, Kitabevi, İstanbul, s.553-554.
- MERİÇ, R. Melül (1936), “Akşehir Türbe ve Mezarlıkları”, *Türkiyat Mecmuası*, C.V, s.141-212.
- MİROĞLU İsmet.-v.d. (1984), “Nar”, *Rehber Ansiklopedisi*, C.13, Tercüman Gazt. Kültür Yay., , İstanbul s.39.
- MÜLAYİM, Selçuk (1984), “Selçuklu Palmet Motiflerinin Tipolojisi”, *Anatolia*, S.XX, Y.1976/1977, Ankara, s.141-153.
- NABLUSİ, İmam-ı (2007), *Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*, Çev: S. Yavuz, Sağlam Yay., İstanbul.
- QADDUMİ, G. Hijjawi (1987), *Variety In Unity A Special Exhibition On The Occasion Of The Fifth Islamic Summit In Kuwait*, Kuveyt.
- OLGUN, İbrahim.-DRAHŞAN, Cemşid (1966), *Farsça-Türkçe Sözlük*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- ORAL, Zeki (1953), “Kubad Âbâd Çinileri”, *Belleten*, C.XVII, S.66, s. 209-222.
- ÖGEL, Bahaddin (1991), *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C.2, Kültür

Bakanlığı Yay., Ankara.

ÖGEL, Semra (1963), “Türk Heykeltçiliğinde İnsan Figürü”, Türk Kültürü, S. 4, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, , Ankara, s.15-20.

ÖGEL, Semra (1987), *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

ÖLMEZ, Nurhan (2006), “Dokumalarda Meyve”, *Meyve Kitabı*, Kitabevi, , İstanbul, s.23-40.

ÖNDER, Mehmet (1977), “Selçuklu Devri Kubad-Abad Sarayı Çini Süslemeleri”, *Kültür ve Sanat*, S.5, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, s.104-107.

ÖNDER, Mehmet (1986), “Selçuklu Devri Kubad-Abad Sarayı Çinileri”, *Antika*, S.19, İstanbul, s.19-21.

ÖNEY, Gönül (1968), “Anadolu Selçuklu Sanatında Hayat Ağacı Motifi”, *Bellekten*, C.32, S.125, s.26-35.

ÖNEY, Gönül (1979), “The Interpretation of frescoes In The I. Kharragan Mouseleum Near Qazvin”, *Akten Des VII. International Kongresses Für Iranische Kunst Und Archäologie München 1976*, Berlin, s.400-408.

ÖNEY, Gönül (1987), *İslam Mimarisinde Çini*, Ada Yayınevi, İstanbul.

ÖNEY, Gönül (1989/1), “Antalya Arkeoloji Müzesindeki Saray Çinilerinin Selçuklu Saray Süslemelerindeki Yeri”, *Antalya 3. Selçuklu Semineri Bildirileri Şubat 1989*, Antalya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müd. Yay., İstanbul, s. 11-116

ÖNEY, Gönül (1989/2), *Akdamar (Aght‘amar) Kilisesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.

ÖNEY, Gönül (1992), *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*, İş Bankası Kültür Yay., Ankara.

ÖNEY, Gönül (1999), “Interaction Between 12th. And 13th. Century Syrian Under Glaze Pottery With Figural Decoration And Anatolian Seljuk Palace Tiles”, *Deutsches Archäologisches Institut Orient-Abteilung*, Band 11, Mainz.

ÖNEY, Gönül (2002), “Rakka Seramikleri İle Anadolu Selçuklu Seramiklerinin ve Saray Çinilerinin İlişkisi”, *XIV. Türk Tarih Kongresi Ankara 9-13 Eylül 2002 Kongreye Sunulan Bildiriler*, Ayrıbasım, C.I, Ankara.

ÖNEY, Gönül (2005), “Akşehir Sarayaltı Nahallesinde Bulunan Selçuklu

Saray Çinileriyle İlgili Yeni Görüşler”, *Sanat Tarihi Dergisi Yard. Doç. Dr. Lale BULUT’a Armağan*, S.XIV/1, İzmir, s.225-240.

- ÖNEY, Gönül (2009), “Tarihten Yansımalarla Büyük Selçuklu Seramiklerinde Kadın”, *Sanat Tarihi Dergisi*, S.XVII/1 Nisan 2008, İzmir, s.55-75.
- ÖZTIĞ, Fevzi (1971), *Faydalı Bitkiler Ekonomik Değeri ve Morfolojik Özellikleri Yönünden Bitki Cinsleri, Şirketi Mürettebiye Basımevi, İstanbul.*
- ÖZTÜRK, Münir-ÖZÇELİK, Hasan (1991), *Doğu Anadolu’nun Faydalı Bitkileri*, Siskav Yayınevi, Ankara.
- PAMUK, Arif (1991), *Şifalı Bitkiler Ansiklopedisi*, Pamuk Yayıncılık, İstanbul.
- PEKER, Ali U. (1993), “Selçuklu Anıtsal Mimarisinde Kozmolojik İmgeler: Evren Simgesi Olarak Kutsal Ağaç Kompozisyonu”, *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri 20-21 Mayıs 1991*, Selçuk Üniv. Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yay., Konya, s.199-206.
- PORTER, Venetia (1981), *Medieval Syrian Pottery*, Oxford, Ashmolean Museum Katalog Yayınları.
- RAHMAN, Abdukerim (2005), “Uygur Halk Şiirindeki Kalıplaşmış Semboller ve Anlamları”, çev. A. İnayet, *Fikret Türkmen Armağan*, Kanyılmaz Matbaacılık, İzmir, s.569-583.
- REDA, Günsel (1977), *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1750-1850*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- RICE, David T. (1968), *The Church of Hagia Sophia at Trebizond*, Edinburgh University P. for the Russell Trust, Edinburg.
- SAMLING, Davids (1975), *Islamisk Kunst*, Davids samling, eksp., Kronprinsessegade, Kopenhagen.
- SEÇMEN, Özcan.- v.d. (2004), *Tohumlu Bitkiler Sistematiği*, Ege Üniv. Basımevi, İzmir.
- SİNEMOĞLU, Nermin. (2002), “Türk Mimarisinde İshak Paşa Sarayı”, *Prof. Dr. Halûk Karamağaralı Armağanı*, Gazi Üniv. Basımevi, Ankara, s.269-281.
- SÖZEN, Metin (1970), *Anadolu Medreseleri Selçuklular ve Beylikler Devri* İstanbul Teknik Üniv. Basımevi, İstanbul, .
- STRONACH, David-YOUNG, T. Cuyler (1966), “Three Seljuq Tomb Towers”, *British Institute of Persian Studies*, Volume 4, İran, British Institute of Persian Studies, s-1-20.

- SÜLÜN, Murat (2007), *Rüstempaşa Camii*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul.
- SÜSLÜ, Özden (1989), *Tasvirlerle Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara.
- TAŞÇI, Aydın (1998), “Selçuklu Mimari Süslemesindeki Alçı ve Taş Kabartma İnsan Figürlerinin Köken ve Gelişimi”, *Vakıflar Dergisi*, S.XXVII, s.47-48.
- (1976), *The Arts of Islam Hayward Gallery 8 April-4 July 1976*, Arts Council of Great Britain, London.
- TOSUN, Necdet (2006), “Tasavvufta Meyve”, *Meyve Kitabı*, İstanbul, Kitabevi, s.55-66.
- TURAN, F.Ahsen (1992), “Hayat Ağacı”, *Türk Kültürü*, S.353, Y.XXX, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, s.543-553.
- Türkçe Sözlük*, - (2005), Türk Dil Kurumu Yay., Ankara.
- TÜRKMEN, Fikret (2007), “Azerbaycan Mezar Kültüründe ‘At’ ”, *14. Kıbatek Edebiyat Sempozyumu*, 6-10 Ekim 2007, Ankara, s.247-256.
- TÜRKMEN, Fikret (2008), “Azerbaycan’daki Koç Şekli Mezar Taşlarının Folklorik Açından Değerlendirilmesi”, *Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN Armağanı*, Akçağ Yay., Ankara, s.503-513.
- TÜRKMEN, Nalan (2006), “Anadolu Konut Mimarîsinde Meyve Motifi”, *Meyve Kitabı*, Kitabevi, İstanbul, s.41-52.
- UÇANER, Burçin (2008), “Meyvelerin Türküsü”, *Turkish Studies*, Volume 3/5, s.282-318.
- ÜNAL, R. Hüseyin (1982), *Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarîsinde Taçkapılar*, Ege Üniv. Basımevi, İzmir.
- ÜNAL, R. Hüseyin–v.d. (2001), *Birgi Tarihî Coğrafyası ve Türk Dönemi Anıtları*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
- YETKİN, Şerare (1969), “Yeni Bulunan Figürlü Mezar Taşları”, *Selçuklu Araştırmaları I*, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü, Ankara, s.149-156.
- YETKİN, Şerare (1986), *Anadolu’da Türk Çini Sanatının Gelişmesi*, İstanbul Üni. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul.
- YÖRÜKÂN (Karamağaralı), Beyhan (1982), “İslâm Sanatında Haşhaş ve Hint Keneviri Motifleri”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara, s.463-484.
- ZEYBEK, Necmettin–ZEYBEK, Ulvi (1994), *Farmasötik Botanik*, Ege Üniv. Basımevi, İzmir.

CEVRÎ VE NAZM-I NİYÂZ MESNEVİSİ

Suat DONUK*

ÖZ: 17. Yüzyıl, Osmanlı Devleti'nde kültürel ve sanatsal alanda zenginliğin devam ettiği son dönemdir. Zenginliğin son bulmaya yüz tuttuğu bu dönemde yetişen sanatçılardan biri İbrahim Cevrî Çelebi'dir. Derviş Cevrî olarak da bilinen şâir, özellikle çok eser kaleme alması ve hattatlığı ile dönemin diğer sanatçılarından ayrılır. Onun yazdığı eserlerden biri de Nazm-ı Niyâz isimli 136 beyitlik mesnevisidir. Şeyh Vefâ hazretlerinin Rûz-nâme'sinin manzum bir şerhi olan bu mesnevinin kayıtlara geçen dört nüshası bulunmaktadır. Bu çalışmada Cevrî'nin Nazm-ı Niyâz isimli mesnevisinin, üç nüshanın karşılaştırılmasıyla elde edilmiş metni verilmiştir. Mesnevinin metni verilmeden önce İbrahim Cevrî'nin hayatı hakkında ek bilgiler sunulmuştur. Mevzu'un tam olarak anlaşılması için söz konusu eserin şekil ve muhteva bakımından tahlili yapılmıştır. Metnin kurulmasında göz önünde bulundurulmuş hususlar maddelenerek Nazm-ı Niyâz mesnevisinin tenkitli metni verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cevrî İbrahim Çelebi, Nazm-ı Niyâz, Divan Şiiri, 17. Yüzyıl

Cevrî and His Nazm-ı Niyâz Mathnawi

ABSTRACT: The 17th century is the last period of cultural and artistic variety of Ottoman Empire. İbrahim Cevrî Çelebi had been one of the artists in his period where the wealth of the nation had been heading toward the end. The scholar who is known to be known as Dervish Cevrî in some societies diverges from others with respect to his poetry, calligraphy and his wiseness in character. Mesnevi is one of the articles written by him has 136 couplets. There are two copies of Rûz-nâme which is written by Şeyh Vefâ as a poetic Mesnevi, is detected in Turkish libraries. In this study two articles have been given which occurs by comparing two different copies of Nazm-ı Niyâz Mesnevi belongs to Cevrî. It has been given some additional information about İbrahim

* Celal Bayar Üni. Sosyal Bilimler Ens. doktora öğr., suatdonuk@hotmail.com

Cevrî's life before the presentation of the article of Mesnevi. The style and the content of the article has been analysed in order to have perfect understading. The criticised form of the Nazm-ı Niyâz Mesnevi has been given by arranging the very important points that build the article.

Key Words: Cevrî İbrahim Çelebi, Nazm-ı Niyâz, Poem of Divan, 17th century

GİRİŞ

Hayatın ve insanlığın standart özelliklerinden biri tüm insanların şahsi yetenekleri, kişisel kapasiteleri, zihin güçleri, çalışma şevk ve yöntemlerinin birbirinden farklı olmasıdır. Bu kuralın gereği olarak bir sahada en iyiler olarak kabul gören şahsiyetlerin ardından iyiler diyebileceğimiz kişiler sıralanır. Osmanlı Devleti'nin siyasi, askeri ve ekonomik alanlarda duraklamaya başladığı, kültür ve sanatta ise hızının henüz kesilmediği 17. Yüzyılda Osmanlı sahası Türk edebiyatı Nef'î, Nâbî, Şeyhülislâm Yahyâ gibi birinci sınıf sanatçılar yetiştirmiştir. Kalite bakımından bir sıralama yapılırsa dönemlerinin “en iyileri” olarak görülen bu sanatçılardan sonra Fehîm-i Kadîm, Sabrî, İsmetî, Vecdî, Sâbit gibi “iyi” sanatçılar gelir. İşte 17. Asrın söz konusu bu “iyi” diyebileceğimiz sanatçılarından biri Cevrî İbrâhim Çelebi'dir.

Döneminin en çok eser kaleme alan sanatçılarından biri olan Cevrî'nin şiirlerinin toplandığı Divan'dan başka Hall-i Tahkîkât, Aynü'l-fuyûz, Hilve-i Çihâr Yâr-ı Güzîn, Selîm-nâme, Melheme, Nazm-ı Niyâz isimli eserleri vardır. Ayrıca bazı kaynakların ona ait olduğunu iddia ettiği ancak Cevrî'nin kaleminden çıktığı ispat edilemeyen Mu'ammâ Risâlesi, Müfredât-ı Tıp Manzûmesi, Cevrî Tarihi, Terceme-i Ahvâl-i Hâce Hâfız-ı Şirâzî, Terceme-i Pend-i Attâr ve Terceme-i Şeh-nâme-i Firdevsî-i Tûsî gibi eserler vardır (Şentürk-Kartal 2011: 442-443).

Divan edebiyatı kültür dünyasında bir şiir meraklısının şairlik payesine yükselmesi için atması gereken önemli adımlardan biri şiirlerinin toplandığı mürettep bir divan tertip etmesidir. Bu haliyle bir şairin vitrini divanıdır. Cevrî'nin sanatının vitrini olan divanında 81 kaside, 5 terkîb-i bend, 2 tercî-i bend, 271 gazel, 5 matlâ, 121 tarih, 3 rubaî, 7 tahmis, 8 tesdis, 3 kısa Farsça mesnevi, 2 Farsça tarih, 37 Farsça rubâî vardır. Cevrî Divanı tenkitli metin şeklinde Hüseyin Ayan tarafından 1981 yılında yayınlanmıştır. Ayan'ın bu çalışmasında, şura ve hattat tezkireleri, tarih metinleri, edebiyat tarihleri ve Cevrî'ye ait diğer eserlerde parça parça ve birbirinin tekrarı halde bulunan biyografik bilgiler toplanmış, divandan elde edilen bilgiler katılarak sistemli bir

şekilde tespit ve sonuçlara ulaşılmıştır. Eser bu yönüyle Cevrî ile ilgili en derli toplu bilgiler içeren kaynaktır, diyebiliriz.

Hall-i Tahkîkât ve Aynü'l-fuyûz isimli eserler Fâik Reşâd'ın deyimiyle Cevrî'nin "te'lîf-i behîni" yani en seçkin eserleridir (Fâik Reşâd 1311: 87). Bunlardan Hall-i Tahkîkât Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî-i Şerîf'inin seçme kırk beytinin tercümesi ve beşer beyit eklenmesi biçiminde tertip edilmiş bir eserdir. Aynü'l-fuyûz ise Yûsuf Sîneçâk'ın Cezîre-i Mesnevî isimli kitabından, aynı yöntemle düzenlenmiş bir eserdir. Bu iki eser birlikte İstanbul'da Hicri 1269 yılında basılmıştır. Ayrıca yüksek lisans çalışması olarak Aynü'l-fuyûz'un tenkitli metni oluşturulmuştur (Hidayetoğlu 1986).

Cevrî'nin önemli eserlerinden biri Hilye-i Çihâr Yâr-ı Güzîn isimli dört büyük halifenin hilyelerinin anlatıldığı 145 beyitlik kısa bir mesnevidir. Bu eser cumhuriyet öncesinde üç defa basılmıştır. Aynı eser Sadık Erdem tarafından 1980 yılında bitirme tezi olarak hazırlanmış, Abdulkadir Erkal ise 1999'da bunu "Türk edebiyatında hilye" bağlamı ile incelemiştir. Bu konuda kaleme alınan son çalışma ise Adem Ceyhan'ın "Dört Seçkin Dost'un Portresi" Cevrî İbrâhim Çelebi'nin Hilye-i Çihâr-Yâr-i Güzîn'i " isimli makalesidir.

Selim-nâme, Şükrî-i Bitlisî'nin kaleme aldığı aynı isimli eseri Cevrî'nin dil içi çeviri yöntemiyle yeniden yazdığı -Sadettin Nüzhet Ergun'a göre- ilk vücuda getirdiği mesnevidir. Cevrî mukaddime bölümünde Şükrî'nin mesnevisinin şiir kalıbında ruh olmadığını, okuyucuya zevk vermediğini, gönüller açmadığını, sözlerinin gevşek olduğunu ifade eder. Bu yüzden kendisinin bu eseri tekrar yazdığını belirtir. Cevrî'nin Selîm-name'sinin bilinen tek nüshası Millet Kütüphanesi Ali Emîrî bölümünde 1310 numarada kayıtlıdır.

Cevrî'nin başka bir yazarın yapıtını yeniden meydana getirmek yöntemiyle tertip ettiği diğer bir eseri Melheme isimli mesnevidir. Birtakım tabiat olaylarından hareketle gelecekte meydana çıkabilecek gelişmelerin tahminini içeren mesnevide şair, Yazıcı Selahaddin'in Şemsiyye isimli eserini bazı değişikliklerle yeniden yazmıştır. İki eser mukayese edildiğinde Cevrî'ye ait olanın Arapça-Farsça kelimelerle dolu olduğu, Türkçe başlıkların Farsçalaştırıldığı, yalın ifadelerin ağırlaştırıldığı, halkın tarımda işine yarayan bilgilerin çıkarıldığı görülmektedir (Ayan 1981: 26). Cevrî İbrâhim Çelebi'nin en çok rağbet gören eserlerinden biri olan Melheme Arap harfleriyle üç kere

basılmıştır.¹ Sözü geçen eser, 2000 yılında Yasemin Akkuş tarafından yüksek lisans konusu olarak çalışılmıştır. Melheme'nin sağlam bir metni Şeref Boyraz'ın "Türk Halkbiliminin Yazılı Kaynakları Olarak Melhemeler" isimli doktora çalışmasında yer almaktadır.

Nazm-ı Niyâz isimli eser Cevrî'nin hacimsiz diyebileceğimiz başka bir mesnevisidir. Varlığından ilk olarak Sadettin Nüzhet Ergun'un söz ettiği bu eser kaynaklarda "Arabî on iki ayın özelliklerinden bahsetmektedir." şeklinde tanımlanmaktadır. Eserle ilgili olarak kaynaklarda, bilinen tek nüshasının İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY 714 numarada bulunduğu ve bu nüshanın özensiz bir el yazısıyla, mensur bir esermiş gibi istinsah edildiği bilgileri mükerreren verilmektedir (Ayan 1981: 27; Şentürk-Kartal 2011: 464).

Bu makalede amacımız henüz üzerinde geniş bir çalışma yapılmamış olan Cevrî İbrahim Çelebi'nin Nazm-ı Niyâz isimli mesnevisinin yukarıda tek olduğu belirtilen İstanbul Üniversitesi Kütüphanesindeki nüshasının ve tarafımızdan tespit edilen diğer iki nüshanın² mukayesesiyle kurulan tenkitli metnini bilim âlemine sunmaktır. Metnin tenkitli neşrini sunmadan önce Cevrî Çelebi'nin Hüseyin Ayan tarafından ortaya konan biyografisine bir iki maddelik ekleme yapacak, Nazm-ı Niyâz'ı şekil ve muhtevası bakımından tahlil etmeye çalışacağız. Metnin anlaşılmasına katkısı olabilir düşüncesi ile metnin tesisinde dikkat ettiğimiz hususları sıralayacağız.

CEVRÎ İBRAHİM ÇELEBİ'NİN BİYOGRAFİSİNE EK

Hüseyin Ayan tarafından yayınlanan "Cevrî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni" isimli kitapta, kaynaklarda yer alan Cevrî ile ilgili hemen hemen tüm bilgiler bir araya getirilmiştir. Bunları özetleyecek olursak, Cevrî İstanbulludur. Hicri 1065/ Miladi 1654'te vefat etmiştir. Beşiktaş, Galata ve Yenikapı Mevlevihâneleri'ne devamlı

¹ Bu baskıların künyeleri şu şekildedir: Cevrî, *Melheme-i Cevrî*, Tab'hane-i Âmire Litoğrafya Destgâhı, İstanbul 1272; İbrahim Çelebi Cevrî, *Melheme-i Manzûme-i Cevrî*, Mustafa Efendi Basmahanesi, İstanbul 1294; İbrahim Çelebi Cevrî, *Melheme-i Cevrî*, İstanbul 1324.

² Nazm-ı Niyâz mesnevisinin şimdiye kadar tespit edilen nüshaları şunlardır: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi no: TY 714; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi no: 21 HK 1538/20; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı no: K.746/4; Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları no: M Edebi Türkî 156. Mesnevinin tenkitli metni Türkiye kütüphanelerinde bulunan üç nüshanın mukayesesiyle tesis edilmiştir. Makale boyunca İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY 714 numarada kayıtlı nüsha (İÜ), Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 15382/20 numarada kayıtlı nüsha (D), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı K 746/4 numarada kayıtlı nüsha (İBB) şeklinde kısaltmaya tabi tutulmuştur.

surette gidip gelmesinden, İsmail Rüsûhî Ankaravî ve Sarı Abdullah Efendi'nin sohbetlerine katılmasından kendisinin Mevlevî olduğu söylenebilir. Onun Mevlevî olduğunun işaretlerinden biri de meşhur Mevlevîlerin hal tercemelerini içeren Esrâr Dede'nin Tezkire-i Şuarâ-yı Mevlevîye ve Sakıp Mustafa Dede'nin Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân isimli eserlerinde kendisinden söz edilmesidir.

Cevrî'nin çok başarılı bir hattat olduğu konusunda tüm kaynaklar hemfikirdir. Hat sanatını Abdî isimli bir Mevlevî hattattan öğrenmiştir. Hat çeşitlerinden özellikle talik ve talik kırmasını çok iyi yazarmış. Onun istinsah ettiği kitaplar ayrı bir kıymet kazanıyor, bu sanatsal yeteneği sayesinde geçimini sağlıyormuş. Fâik Reşad'a göre istinsah ettiği eserlerin haddi hesabı yoktur. Sarı Abdullah Efendi'nin Füsûsu'l-hikem Şerhi'ni, Kınalı-zâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâ'î'sini, Mollâ Câmî'nin Nefehatü'l-üns'ünü, Firdevsî-i Tûsî'nin Şeh-nâme'sini, Gelibolulu Âlî'nin Kühü'l-ahbâr'ını, Vassâf Tarihi'ni defalarca, Mevlânâ'nın Mesnevî'sini ise yirmi iki kez istinsah etmiştir (Fâik Reşad 1311: 78). Esrâr Dede ise Mesnevî-i Şerîf'ten günde bin beyit istinsah ettiğini söylemektedir (Genç 2000: 112). Habîb ise Hatt u Hattâtân isimli eserde Cevrî'nin 18 adet Mesnevî yazdığını ifade eder (Habîb 1306: 235). Fakat bize göre kaynaklardaki bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmak doğru olacaktır. Nitekim Cevrî Divanı'nda kasidelerin olduğu bölümün sonunda mesnevi nazım şekliyle yazılmış üç Farsça şiir bulunmaktadır (Ayan 1981: 157-159). Bunlardan قلم خطای برای³ başlıklı, 5 beyitlik şiirde kitap okurlarına seslenilerek bir kitapta yazım yanlışı olabileceği, yazarın bir beşer olduğu ve hataların hoş görülmesi gerektiği belirtiliyor. Bu şiirden hemen önce gelen اند نوشته بمثنوی ایباتی بعض⁴ başlığına sahip şiirde Cevrî, Mesnevî-i Şerîf'te, feyzini Mesnevî'den almayan bazı beyitlerin olduğunu, bunları ya Sultan Veled'in, ya Ahmed-i Eflâkî'nin ya da başkalarının yazdığını söyler. “Bu beyitler derin anlamları izah etmek ve şüpheleri kaldırmak için ilhak edilmişlerdir; böyle bir nüsha görülürse anlama bakılmalı, düşünerek okunmalı çünkü önemli olan anlamdır.” diye eklemeye bulunur. Farsça mesnevîlerin ilki ise مثنوی در رسم و طرح بیان در⁵ başlığını taşımaktadır. Konuyla alakalı önemli ifadeler taşıdığı için burada tüm şiire yer vereceğiz.

عجب رسم درین چارم دفتر
طلب کن اول جلد درکنار⁶

³ Kalem hatası hakkında

⁴ Mesnevî'ye yazılmış bazı beyitler hakkında

⁵ Mesnevî'yi oluşturma yöntemi hakkında

⁶ Bu şaşılacak yazıyla yazılmış dördüncü kitabı ilk cildin kenarında ara.

ین زانکه بیمثال بدیع طرح ا
7 خیال در لوح غیب از یافتم

خاص اسلوب بدین را مجلد شش
8 خواص مقبول کشت کردم ثبت

ن ثالث و ثانی و اول در میا
9 عیان ربطش شود تا نوشته شد

شمار کن بسادس خامس و رابع
10 کنار اندر بجو را دفتر سه این

ار هفت مینوشتم را مثنویب
11 اختیار شد دکر طرزی یکی هر

دلنشین و خوب و مطبوع هر یکی
12 و کزین مقبول و طرح خوش یکی هر

زیورست پر نسخه هفتم که این
13 نازکترست همه زان رسمش و طرح

ما قسمت شد که خط شکسته این
14 بها و زیب و رغبت و قدر یافت

کتاب صد رسائل صد نوشتم می
15 حساب بی سود مایه زین یافتم

İçerdiği ifadelerden, istinsah ettiği yedinci Mesnevî-i Şerîf'ten sonra tebrik maksadıyla kaleme aldığı anlaşılan bu şiir, Cevrî'nin biyografisinin en önemli paragraflarından biri olan hattatlığı ile ilgili

⁷ Öyle ki bu güzel, eşsiz tarzı bilinmezlikten, hayal sayfasından elde ettim.

⁸ Bu özel yöntemle altı cilt (kitap) yazdım. Üstün kişilerin kabulünü gördü.

⁹ Birinci, ikinci, üçüncüsü ortada yazıldı ki bağlantıları belli olsun.

¹⁰ Dört, beş, altıncısını say. Bu üç kitabı (sayfaların) kenarında ara.

¹¹ Mesnevî'yi yedi defa yazdım. Her defasında farklı bir yöntem seçtim.

¹² Her biri enfes, güzel ve gönülde yer eden; her biri hoş tarzda, kabul gören ve seçkin (idi.)

¹³ Bu yedinci nüsha çok süslüdür. Oluşturulma yöntemi hepsinden daha zariftir.

¹⁴ Bize nasip olan bu talik kırmayı (yazı çeşidi) kıymet, rağbet ve değer kazandı.

¹⁵ (Şimdiye kadar) yüz risale (kitapçık), yüz kitap yazdım. Sayısız derecede faydasını elde ettim.

bilgiler bulundurması açısından önem taşımaktadır. Bu önemli şiirin muhtevasını şöyle özetleyebiliriz: Cevrî, bir Mesnevî-i Şerîf istinsah ediyor. Bu onun yedinci defa Mesnevî'yi çoğaltmasıdır. Her Mesnevi-i Şerîf yazışında farklı bir yöntem kullanıyor. Bu sefer kitabı oluştururken birinci, ikinci ve üçüncü ciltleri ortaya; dördüncü, beşinci ve altıncı ciltleri ise sayfaların kenarına yazıyor. Hat çeşitlerinden talik kırmasını kullanıyor. Kendisine has bu yazı stili çok beğeniliyor. Nüshayı süslü ve zarif hale getiriyor. Bu haliyle yedinci Mesnevî-i Şerîf'i en beğenilen kitabı oluyor. Şiirin son beytinde Cevrî, kaynakların bildirdiği "çok kitap yazıp, hattatlıktan iyi para kazandığı" bilgisini teyit ediyor.

Bu şiirin ışığında diyebiliriz ki en iddialı Mesnevi-i Şerif nüshası yedinci yazışına denk gelen Cevrî'nin çoğu kaynakta yer aldığı gibi Mesnevi'yi 22 defa istinsah ettiği bilgisinin mübalağa içerdiği görünmektedir. Aynı minval üzere, Esrâr Dede'nin "Cevrî günde bin beyit istinsah ederdi." bilgisine de ihtiyatla yaklaşmamız gerektiği sonucuna ulaşabiliriz.

Hüseyin Ayan Cevrî'nin biyografisini hazırlarken şairin hakkında bilgi bulunabilecek pek çok kaynaktan istifade etmiş görünmektedir. Elde ettiği geniş bilgi adı geçen eserinde mevcuttur. Bununla beraber döneminin encümen-i maârif azası olan Habîb'in Hat ve Hattâtân isimli eserinde bulunan Cevrî ile ilgili kısa bilgiye yer verilmemiştir. Habîb, diğer kaynakların da bildirdiği gibi Cevrî'nin Derviş Abdi isimli birinden hat sanatını öğrendiğini, talik kırmasında eşinin olmadığını, pek çok kitapçık ve kitap yazdığını belirtir. Diğer kaynaklar Mesnevî'yi 22 defa istinsah ettiğini iddia ederken, Habîb onun bu işi 18 defa yaptığını söyler. Bu muhtasar bilgilerden sonra Habîb, Cevrî'nin hat ve hattatlık ile ilgili görüşlerini sunduğu, Hüseyin Ayan'ın neşrettiği Divan'da yer almayan şu kıt'asını verir:

Ey kitâbet zahmetinden bî-haber nâkıs-hîred
Bilmiş ol mahz-ı meşakkatdür kalemle hüsn-i hat

Sehvile gafletle esnâ-yı kitâbetde eger
Sâkıt olsa ba'zı elfâz u hurûfıla nukat

Harf atup kondurma nokta kâtibe yanlış diyü
Belki makbûlı degüldür ehl-i tab'un bu nemat

Yanlış oldur kim kusûr-ı fehm ile kâtib yaza
Acz-ı istihrâcdan her lafz-ı terkîbî galat

Kim dimiş zîrâ kitâbet ehlinin mâhirleri

Nokta ve harfin sükûtuyla kitâb olmaz sakat (Habîb 1305: 235-236)

Fâik Reşâd, Eslâf isimli eserinde çeşitli kaynaklardan derlediği bilgilerle Cevrî hakkında önemli ve değerli bilgiler sunar. Eslâf'ta Cevrî'nin ruhsal portresinden izler taşıyan bir anekdot anlatılır. Bu kısa hatıraya göre Cevrî Beşiktaş, Galata ve Yenikapı Mevlevihanelerine devamlı şekilde gider gelirdi. Bir gün olsun bağlantısını kesmezdi. Cevrî çok vesveseli bir karaktere sahipti. Bu yüzden kayığa binmekten çok korkardı. Hatta Galata ve Beşiktaş tekkelerine gideceği zaman bir gün öncesinden yola çıkardı. Arkadaşlarıyla buluştuğunda karadan Eyüp'e, oradan Kâğıthane'ye oradan da tekkelere yayan olarak ulaşırdı. Ata da binemezdi. Birlikte olduklarında dostları da onun hatırı için ata binmezdi (Fâik Reşâd 1311: 79). Cevrî'nin kayığa, ata binemeyecek kadar aşırı hassasiyetini ortaya koyan Fâik Reşâd, onun gönlünü almak istercesine "جاهل خطاط كل" ¹⁶ sözünün aksine Cevrî bilgili, erdemli, zarif, yüce gönüllü bir sanatçıydı." diyerek değerlendirmesini neticeye ulaştırıyor.

NAZM-I NİYAZ MESNEVİSİ

Şekil Unsurları

Tarihi eser niteliği taşıyan bir kitabın yazarının yanlış tespit edilmesi edebiyat tarihi biliminde ender de olsa görülen bir durumdur. Bilim ve tekniğin gelişmediği çağlardan kalmaları, çoğaltıcıların yanlışları, kütüphane kaydı tutanların hataları, ortak mahlas kullanımı gibi nedenlerle bu kitaplar yanlış kişilere mal edilebiliyor. En temel özelliği doğruluk olması gereken bilimsel bir çalışmada bir eserin kime ait olduğunun doğru tespiti oldukça önemlidir. Bu bağlamda Nazm-ı Niyâz mesnevisinin İbrahim Cevrî Çelebi'ye aidiyeti konusunda ciddi bir şüphenin bulunmadığını ifade edebiliriz. Eserin Cevrî tarafından yazıldığı konusunda kaynakların hemfikir olması, diğer bir eseri olan Melheme'de Nazm-ı Niyâz ile aşağı yukarı aynı konunun işlenmesi ve tarih söylemekte büyük bir ustalığa sahip olan Cevrî'nin Hall-i Tahkîkât ve Aynü'l-fuyûz mesnevilerinde yaptığı gibi, Nazm-ı Niyâz'da da eserin isminin ebced hesabıyla yazılış tarihini vermesi bizi böyle düşünmeye sevk etmektedir.

Eldeki nüshalardan birinde Ahkâm-ı Hükemâ-yı Manzûme başlığıyla yazılmış olan Nazm-ı Niyâz isimli mesnevi, aruzun fâilâtün/fâilâtün/ fâilün kalıbı ile kaleme alınmıştır. Müellifin bu eserde aruz

¹⁶ Bütün hattatlar cahildir.

veznini başarıyla kullandığını söylemek mümkün değildir. Nitekim 40, 45, 63, 84, 126 ve 130. beyitlerde vezin kusurludur. Bazı beyitlerdeki vezin kusurunun nedeni müstensih kaynaklı hatalar olabilir ama tek bir beyitte bile veznin kusurlu olması nazım tekniği açısından sorun teşkil eder. Üstelik mesnevinin hemen hemen tüm beyitlerinde vezin ancak imaleler yardımıyla oturmaktadır. İmale yapılan yerlerde genelde Türkçe kelimelerin bulunduğu dikkat çekmektedir. Buradan hareketle şairin –en azından bu eserde- Türkçeyi aruza uygulamada yetersiz kaldığını söyleyebiliriz.

Kayıtlara geçen Nazm-ı Niyâz nüshalarından İstanbul Üniversitesi nüshası 134, Diyarbakır nüshası 128, İstanbul Büyükşehir Belediyesi nüshası ise 136 beyitten oluşmaktadır. Tesis edilen tenkitli metin ile Nazm-ı Niyâz mesnevisinin toplamda 136 beyit olduğu ortaya çıkmaktadır. İstanbul Üniversitesi nüshasında -nesir şeklinde istinsah edildiği için olmalıdır ki- 131. beytin birinci mısrası eksik yazılmıştır.

Münâcaat ve na't bölümlerini hâvî iki beyit ile başlayan mesnevinin asıl bölümünde yılın on iki ayının isimleriyle açılmış on iki bâb bulunmaktadır. Söz konusu bu bâbların beyit sayıları eşit değildir. Mart ayı yirmi bir beyit ile mesnevinin en çok beyit ihtiva eden bâbı durumundadır. Mart ayını on dört beyit ile Kânûn-ı Sâni takip etmektedir. Dokuz beyit içeren Temmuz ayı dışındaki diğer bölümler onar beyitten oluşmaktadır. On iki bölümden dokuzunda beyit sayılarının eşit olması şairin beyit sayıları eşit bölümlerle eserini tertip etmeyi tasarladığı fakat bunu tam olarak uygulamaya koymadığı düşüncesini akla getirmektedir.

Mesnevi nazım şeklinin klasik kafiye örgüsü olan aa, bb, cc... şeklinde kafiyelenmiş eserde şairin en çok yarım ve tam kafiye kullandığı görülmektedir. Mesnevide 32 beyitte yarım, 30 beyitte ise tam kafiye kullanılmıştır. Kafiye bulunmadığı 28 beyitte sadece redif kullanılmıştır ki bunun nazım tekniği açısından kusur olduğunu söylemek mümkündür. Bazı beyitlerde şairin beraber kullanıldığında kafiye oluşturabilecek ek ve kelimeleri seçerken zorlama yaptığı dikkat çekmektedir. Aşağıda vereceğimiz beyitlerde ancak zorlama bir yorum ile kafiye bulunduğu söylenebilir:

Āb-ı rahmetdür yağan yağmur şuyı
Virür insāna hayāt eyler kavī

Zübdesinden al ta'ām besle özi
Kalye ve şikār eti oğlağ kızı

Geldün ise Teşrîn-evvel ayına

Orta güzün hükmine girdün yine

Nazm-ı Niyâz mesnevisinde kafiye ile ilgili dikkat çeken başka bir husus şairin aynı kelimeleri birden çok beyitte kafiye oluşturmaları için beraber kullanmasıdır. Örneğin gıdâ ve hatâ kelimelerini 20, 41, 49 ve 81. beyitlerin kafiyesi olarak kullanmıştır. Suyı ile kavî 26, 42, 48 ve 99. beyitlerin kafiyesini oluşturan kelimelerdir. Bunlar gibi birkaç kelimeye daha müşterek kafiye unsuru olarak yer verilmiştir. Bu durum şairin kafiye bulmada zorlandığı izlenimi vermektedir.

Nazm-ı Niyâz'ın nazım şekli mesnevidir. Ancak eser tüm yönleriyle klasik bir mesnevidir demek mümkün değildir. Bunun nedenlerinden biri mesnevide bir olayın, bir durumun tahkiye edilmesi söz konusu iken Nazm-ı Niyâz'da öğretici bilgiler bulunup herhangi bir hikayenin, bir olayın olmamasıdır. Diğer neden ise Nazm-ı Niyâz'da klasik bir mesnevide bulunan bölümlerin bulunmamasıdır. Geleneksel mesnevi dibâce, tevhîd, münâcaat, na't, medh-i çihâr-yâr-ı güzîn, medhiye, sebab-i telif, âgâz-ı dâstân ve hatime gibi bölümlerden oluşur (Dilçin 1997: 168-173). Nazm-ı Niyâz'da ise -elimizde bulunan nüshalar itibarıyla- ilk iki beytin kısmen de olsa münâcaat ve na't özellikleri taşıdığını söyleyebiliriz. Üçüncü beyitten itibaren ise mesnevinin esas konusuna geçilmektedir. Bir bakıma dibâce, tevhîd, medh-i çihâr-yâr-ı güzîn, medhiye bölümleri atlanarak âgâz-ı dâstân bölümüne varılmıştır. Âgâz-ı dâstân başladıktan 20 beyit sonra;

Nazm getürdüm bunı Rûz-nâmeden
Hıfz âsân ola bu manzûmeden

Bilmeyen aĥvâlini Rûz-nâmenüñ
Şübhesini def' ider bu nazm anuñ

Her ĥuşuşuñ ĥükmini kıldum beyân
İstifâde eylesün pîr ü cüvân

beyitleriyle sebab-i telif anlatılmış, akabinde esas konu sunulmaya devam edilmiştir. Bu noktadan son iki beyte kadar mesnevinin ana konusu işlenmiştir. Sondan ikinci sırada bulunan,

Bilmek istersen eger Rûz-nâmeyi
Okıyup hıfz eyle bu manzûmeyi

beyti ile bir kez daha sebab-i telif verilmiş, son beyit olan

Gel yiter Cevrî sözüñ itme dırâz
Tesmiye eyle buña Nazm-ı Niyâz

ile mesnevinin ismi ve bu ismin ebced hesabı sayesinde yazılış tarihi sunulurak sonlandırılmıştır.

Muhteva Unsurları

Hüseyin Ayan'ın neşrettiği Cevrî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni isimli eser ve ondan istifade eden diğer kaynaklarda Nazm-ı Niyâz mesnevisi, “On iki ayın özelliklerinden söz etmektedir.” şeklinde tanımlanır. Ancak söz konusu eserin muhtevasına baktığımızda bu sıfatlandırmanın doğru olmadığı görülmektedir. Mesnevide geçen bazı beyitlerden anlaşıldığına göre Nazm-ı Niyâz, Şeyh Vefâ olarak tanınan ünlü astronomi bilgini Mustafa bin Ahmed'in (Ö. h. 896 / m.1491) yıldızlar, gökyüzü ve vakitler konusunda kaleme aldığı Rûz-nâme isimli eserinin manzum şerhidir.

Nazm getürdüm bunı Rûz-nâmeden
Hıfz âsân ola bu manzûmeden

Bilmeyen aḥvâlini Rûz-nâmenüñ
Şübhesini def' ider bu nazm anuñ

Bilmek istersen eger Rûz-nâmeyi
Okıyup hıfz eyle bu manzûmeyi

beyitlerinde Cevrî, açık bir şekilde mesnevisini Rûz-nâme'yi şiire dönüştürerek oluşturduğunu, böylelikle metni ezberlemenin kolay hale geldiğini söylüyor. Rûz-nâme'de anlatılanları anlamayanların Nazm-ı Niyâz'ı okuyarak şüphelerini defedeceğini belirtiyor. Rûz-nâme'yi öğrenmek isteyenlerin kendisinin mesnevisini okuyup ezberlemesi gerektiğini ekliyor.

Çeşitli kütüphanelerde 46 nüshası bulunan Rûz-nâme-i Şeyh Vefâ, yıldızlara göre vakitlerin ayarlanması, yıldızların insanlar üzerindeki etkisi ve göksel olayların yeryüzüne yansımalarına dayalı tahminleri içermektedir. (Atasoy 2010: 159) Michigan Üniversitesi Kütüphanesi Isl. Ms. 871 numarada kayıtlı, 1744-45 istinsah tarihli bir Rûz-nâme-i Şeyh Vefâ nüshasına baktığımızda ikinci sayfada¹⁷ daire şeklinde bir cetvel ve bu cetvelin yukarısında bir açıklama olduğu görülmektedir. (bkz. Cetvel 1.) Açıklamada cetveldeki siyah renkli rakamların hicri seneler olduğu, onların altındaki kırmızı renkli rakamların rûmî aylar olduğu, cetvelin sonunda merkeze yakın cetvelde yazılan harflerin yılın ilk gününü

¹⁷ Söz konusu nüshada varak değil sayfa numaraları verilmiştir.

gösterdiği söylenmektedir. Nitekim ilerleyen bölümlerde değineceğimiz gibi bu eser kısmen “melheme” özellikleri göstermektedir ve melhemelerde yılın ilk günü anlatımların esasını oluşturur. (Boyras 2000: 118) Açıklama bu minval üzere devam ederek cetvelin bir nevi kullanım kılavuzu verilmektedir.

Üçüncü sayfa eserin başlığı olan “Rûz-nâme-i Hazret-i Şeyh Vefâ” ile başlamaktadır. Başlığın altında kısa bir açıklama bulunmaktadır. Bu açıklamada, nasıl bulunacağı ikinci sayfada anlatılan yılın ilk günü harfinin tespit edilememesi durumunda ne yapılacağı söylenmektedir. Bu kısmın altında “Dâire-i Sâlhâ” ve “Dâire-i Nev-rûz-ı Sultânî” olmak üzere iki dairesel cetvel daha yer almaktadır. Üstteki cetvelin yan tarafında “Şerh-i Dâire-i Sâlhâ” (Yılların dairesinin açıklaması) başlığı ve bu cetvelden istifade etme bilgisi yer almaktadır. (bkz. Cetvel 2) Altta bulunan cetvelin yan tarafında ise “Şerh-i Dâire-i Nev-rûz-ı Sultânî” (Sultânî nevrüz dairesinin açıklaması) başlıklı, söz konusu cetveli kullanma bilgisi verilmiştir. (bkz. Cetvel 3)

Ayların tanıtımı 4. sayfadan itibaren başlamaktadır. Bu sayfanın başında kısa bir açıklama, hemen altında “Mâh-ı Âzer ya’ni Mart Evvel-i Bahâr be-Kavl-i Yunâniyân” başlığı ile verilmiş bir çizelge bulunmaktadır. Açıklamada Mart ayında yeryüzünün bayındır olduğu, bedende balgamın yerine kanın arttığı, kan aldırmanın, burnu temizlemenin, kusmanın, gargara ve cinsel ilişkinin faydalı olduğu söylenmektedir. Bu ayda yumuşak etlerin, yarım pişirilmiş yumurtaların yenilmesi önerilmekte; soğan, sarımsak ve sert etlerin yenilmemesi tavsiye edilmektedir. Çizelgede ise Rûmî aylar, hafta cetveli, burç cetveli, saat cetveli (Hangi gün kaç saat gündüz, kaç saat gece çeker.), Arabî aylar ve sâl cetveli başlıkları altında bir aylık takvim bilgileri içermektedir. Burada günlerin yan tarafına “fırtına”, “âhir-i hamsîn (ellilerin sona ermesi)”, “âhir-i berdü’l-acûz (kocakarı soğuklarının sona ermesi)”, “feryâd-ı andelîb (bülbüllerin ötme zamanı)”, “ibtidâ-yı sefer-i deryâ (deniz yolculuklarının başlama zamanı)”, “Ef’î (yılan) ininden çıkar.”, “âmeden-i piristû (kırlangıçların gelmesi)” gibi coğrafik-meteorolojik bilgiler yazılmıştır. Bazen “Hıyar ekmek zamanıdır.”, “Kiraz aşlamak zamanıdır.” gibi tarımsal bilgiler ile “Turanlar Rûm’a gelür. (Türklerin Anadolu’ya geldiği gün)” gibi tarihi bilgiler de yazar tarafından verilmiştir. Hatta “beşâret-i ‘amel-i yevm (Günlük işlerin duyurusu)” gibi halkın asırlara yayılmış tecrübelerine dayalı bilgiler verilmiştir. (bkz. Cetvel 4)

Şeyh Vefâ’nın Rûz-nâme’si, yılın diğer aylarının -özetini verdiğimiz Mart ayı bölümünde olduğu gibi- takvim cetveli ve coğrafik,

meteorolojik, tarihi, tıbbi ve tarımsal bilgilerinin verilmesi şeklinde tertip edilmiştir.

İbrahim Cevrî Nazm-ı Niyâz isimli eserinde Şeyh Vefâ'nın Rûz-nâme'de aylar hakkında yaptığı açıklamaları ve çizdiği cetvellerde günlerin yanına yazdığı bilgileri nazma çevirmiştir. Bu durumu Şeyh Vefâ'nın Mart hakkındaki bilgileri ile Cevrî'nin bu ay hakkındaki beyitlerini karşılaştırarak şöyle ortaya koyabiliriz:

Rûz-nâme'de mart ayı kısmı “Mâh-ı Âzer ya'ni Mart, Evvel Bahâr be-Kavl-i Yunâniyân” başlığı ile başlar. Cevrî de münâcât ve na't bölümünden sonra mesnevisinin esas bölümünü,

Geldi âzer hamduli'llâh ya'nî Mart
'Âleme virdi Hudâ tekrâr hayât

beyti ile başlatır. Şeyh Vefâ hazretleri mart ayının 4. günü için “âhir-i berdü'l-acûz” notunu düşmüştür. Cevrî Çelebi bunu,

Âhirü'l-berdü'l-'acûz dur dağı gün
Tükenür kış âteşi kalkar o gün

biçiminde nazma dökmüştür. Mart cetvelinde Şeyh, 10. günde âhir-i hamsîn, 11. günde nev-rûz-ı sultânî olacağını belirtmiştir. Cevrî ise bu bilgiyi,

On birinde âzerüñ nev-rûz olur
Bir gün evvel âhir-i hamsîn olur

haliyle şiirleştirmiştir. Ayların takvim bilgisini içeren cetvellerdeki çizimlere bakıldığında bir sütunda gece ile gündüz uzunluklarının verildiği görülmektedir. Nitekim Nazm-ı Niyâz'daki pek çok beyit cetvellerdeki bilgilere dayanarak hangi günde kaç saat gündüz kaç saat gece yaşanacağı bilgisini vermektedir. Mart ayı cetvelinde ayın 11'inde gecenin 12, gündüzün 12 saat olacağı gösterilmektedir. Cevrî, çizelgedeki bu bilgiyi de beyit kalıbına dökmüştür. Aşağıda vereceğimiz bu beytin ikinci mısrası yine Rûz-nâmedeki “Ef'î ininden çıkar” notuna dayanmaktadır:

Rûz [u] şeb ol gün berâber olalar
Mâr [u] 'ağreb yiryüzine geleler

Rûz-nâme'de aylar hakkında açıklamalar yapılırken eserin yazıldığı döneme ait tıbbi bilgiler de verilmiştir. Bunu Mart ayı bölümünde açıklama kısmında “...balgam makhûr ve kan bedende ziyâde olur. Fasd ve hacâmat ve tenkiye-i dimâğ... itmek iyüdür.” cümlelerinde okumaktayız. Nazm-ı Niyâz'da bu bilgiler şu biçimde şiire dönüştürülmüştür.

Geldik imdi işbu faşluñ hükmine
Hük-m-i demdür kııl ‘ilâcı kendüñe

Mu‘tedil şerbet içüp kıan aldura
Issiya girüp hacâmat itdüre

Ot yiyüp kıuşup dimâğun pâk iden
Kıurtulur dertden hekîme varmadan

Şeyh Vefâ, kitabında “Hangi ayda neler yenilmeli, neler yenilmemeli?” sorularına da yanıt vermeye çalışmıştır. Tahlilini verdiğimiz mart ayı bölümünde bu konu hakkında “Gıdâ bu ayda latîf etler ve nîm-birişte yumurdalar yimek a’lâdur. İhtirâz lazımdur sîrden, piyâzdan ve galîz etlerden.” demektedir. Derviş Cevrî yiyeceklerle ilgili bunun gibi bilgileri şu şekillerde nazmetmiştir:

Ter-mizâc olan ta‘âmdan it gıdâ
Tuzlu vü ekşilüden yirseñ haţâ

Zübdesinden al ta‘âm besle özi
Kalye vü şikâr eti oğlağ kıuzı

İhtirâz it key şaşın kırp acıdan
Issı vü kıurı galîz et tuzlıdan

Yukarıda Mart ayından örneklerle ortaya koymaya çalıştığımız şekilde Rûz-nâme’de açıklama bölümüne ya da cetvellerdeki günlerin yan tarafına yazılan, her ayın sıcaklık durumu, tıbbi tavsiyeleri, yenilecek ve yenilmeyecek yemek önerileri, hangi tarihte kaç saat gece, kaç saat gündüz yaşanacağı gibi bilgiler Nazm-ı Niyâz’da şiir kalıbına dökülmüştür.

Bu genel taslağın dışında Şeyh Vefâ’nın ve Cevrî Çelebi’nin eserlerinde dikkat çeken birkaç hususa daha değinmek yerinde olacaktır. Bunlardan biri şudur: Rûz-nâme’de ve onun manzum şerhi olan Nazm-ı Niyâz’da ay isimlerinin Türkçesinin verilmesi bu eserleri sözlük çalışmaları açısından önemli kılmaktadır. Aşağıda vereceğimiz beyitlerde geçen Türkçe ay isimlerinin, arkaik kelimelerin tespiti açısından önemli olduğunu söylemek mümkündür:

Geldi imdi çünkü Temmüz ey ağı
Orta Yazdur Türkîsi ağıla sözi

Geldi gör Kânûn-ı Evvel ayını
Kara Kış Türkçe başar ayağını

Diñle gel Kânûn-ı Sānī ayını
Orta Kışdur bil Türkīsini

Hem Yanar ayı dağı dirler buña
Halk arasında budur şöhret aña

Türkce dirler aña Kış Āhiri
Yüriye ağaclara arzuñ şuyı

Bu çalışmanın konusu olan mesnevinin, Rûz-nâme'nin manzum şerhi olduğuna delalet edecek biçimde bazı beyitlerde Cevrî, Şeyh Vefâ hazretlerine ya da Rûz-nâme'ye doğrudan atıfta bulunur. Aşağıdaki beyitlerde şair, yazdıklarının kaynağı olarak Şeyh Vefâ ve Rûz-nâme'yi göstermektedir:

Hâzret-i Şeyh gerçi yazmış cemreyi
Luţf-ı Haqla bildürem ol nükteyi

Vaqt-ı sevdâda yazar Rûz-nâmede
'Ārız olur hastelik dir ba'zıda

Cevrî'nin Nazm-ı Niyâz isimli eserini muhtevasına göre "melheme" türüne kısmen dâhil edebiliriz. Edebi bir tür olarak melhemeler, birtakım tabiat olaylarından hareketle gelecek hakkında tahmin yürütmeye dayalı anlatımlardır. Bu tür eserler yılın on iki ayı esas alınarak on iki bâb olarak tertip edilir. Ay isimlerinin verildiği bu bâbların başında ilgili olduğu ayın iklimsel ve tarımsal özellikleri, tabiat bilgileri, bu ayda nelerin yenilip nelerin yenilmeyeceği, yapılması uygun olanlar ve olmayanlar, gündüzlerin ve gecelerin süreleri hakkında bilgiler verilmektedir. Melhemelerde bâblardan sonra fasıllar gelmektedir. Fasıllarda güneş ve ay tutulması, güneş ve ay ağullanması, kuyruklu yıldız görünmesi, gökten yıldız düşmesi vb. yirmi beş farklı tabiat olayının meydana gelmesinin gelecekte hangi olayların gerçekleşeceğini habercisi olduğu anlatılmaktadır (Boyraz 2000: 52-53). Nazm-ı Niyâz'a baktığımızda melhemelerde olduğu gibi ay ismi taşıyan on iki bölüm olduğu, bu bölümlerde o ayın doğal, iklimsel ve tarımsal özelliklerinin anlatıldığı, nelerin yenilip nelerin yenilmemesinin tavsiye edildiği,

günlerin gece ve gündüz uzunluklarının verildiği görülmektedir. Mesnevimiz bu özelliği ile melheme türüyle uygunluk göstermektedir fakat muhtevaı bununla sınırlı olduğu için bazı tabiat olaylarından hareketle geleceğe dair kehanetler ileri sürme amacı güden melhemelerden ayrılmaktadır.

Giriş bölümünde İbrahim Cevrî'nin Melheme adlı bir mesnevisinden söz etmiştik. Muhteva bakımından kısmen de olsa melheme türüne dâhil edebileceğimiz 136 beyitten müteşekkil Nazm-ı Niyâz mesnevisinin 3672 beyitlik Melheme isimli mesnevinin muhtasar şekli olabileceği veya Cevrî'nin Nazm-ı Niyâz'ı yazdıktan sonra bununla iktifa etmeyip eserini genişleterek Melheme'ye dönüştürmüş olabileceği gibi düşünceler akla gelebilir. Fakat iki eseri incelediğimizde Melheme'nin yazılış tarihinin H. 1044, Nazm-ı Niyâz'ın ise bundan 14 sene sonra H. 1058 yılı olduğu için Melheme'nin, makale konumuz olan mesnevinin genişletilmiş şekli olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Melheme'de aylar hakkında bilgilerin verildiği beyitler ile Nazm-ı Niyâz'daki beyitler arasında sadece konu birliği bulunmaktadır. Bu tetkiklere binaen Nazm-ı Niyâz'ın müstakil bir eser olduğunu söyleyebiliriz. "Eylül" ayının hangi eserde nasıl verildiğinin mukayesesi için aşağıda iki eserin bu bölümünün ilk birkaç beyti verilmiştir.

<i>Nazm-ı Niyâz</i>	<i>Melheme</i>
Geldi Eylül ayı göründi hilâl Olur eyyâm-ı laṭîf hem i'tidâl	Ḳavl-i Süryāniyân olup ma'mûl Didiler nāmına bunuñ Eylül
Murād ne Eylül'den şerḥ it söziñ İbtidāsı Türkçe evvel güzîñ	Ḳavm-ı Yünāniyân u firḳa-ı Rûm Hem Setevrisle itdiler mersûm
Evveliyle evsaṭı hem āḫiri Dükenince ḥükm-i sevdâ her biri	Oldı Türkîde adı evvel güz Günleri 'addolınsa olur otuz
Vaḳt-ı sevdâda yazar Rûz-nāmede 'Ârız olur ḥastelik dir ba'zıda	Serd ü ḥuşk oldı bunda ṭab'-ı hevâ İ'tidâl üzredür yine ammâ (Boyraz 2000: 578)

Nazm-ı Niyâz mesnevisi ile ilgili incelememizde son değineceğimiz nokta eserin isminin ebced hesabı ile yazıldığı yılı vermesidir. ن + ظ + م + ن + ی + ا + ز harfleri 50+900+40+50+10+1+7 rakamların toplam olan 1058'i vermektedir. Dolaysıyla Nazm-ı Niyâz Hicri 1058, Miladi 1648-49 yılında kaleme alınmıştır.

SONUÇ

17. yüz Osmanlı sahası Türk edebiyatının önemli âlim şairlerinden biri olan İbrahim Cevrî Çelebi döneminin en çok eser kaleme alan sanatçılarından biridir. Mevlevî ve ünlü bir hattat olduğu, çok sayıda eser istinsah ettiği ve 1065 yılında vefat ettiği kaynakların üzerinde fikir birliği olduğu bilgilerdir. Bu bilgilere ek olarak onun hassas, kırılğan ve vesveseli bir fitrata sahip olduğunu belirtebiliriz. Ayrıca Cevrî Divanı'nda yer alan kısa bir Farsça mesneviyi incelediğimizde onun Mesnevî-i Şerîf'i yedinci defa istinsah ettiği, her defasında farklı bir yöntem kullandığı ve üst düzeydeki insanların takdirini kazandığı bilgisine ulaşmaktayız. Bu Farsça şiirde Cevrî, kendisine ait bir talik kırması yöntemi olduğu ve çok beğenildiği, yüz kitap ve risale çoğalttığı ve bu çoğaltıklarından pek çok fayda elde ettiği bilgilerini de vermektedir. Sahip olduğu kültürel birikimi pek çok esere dönüştüren Cevrî Çelebi'nin kaleme aldığı yapıtlardan biri Nazm-ı Niyâz isimli mesnevidir. Kaynaklarda İstanbul Üniversitesi'nde tek nüshası olduğu söylenen bu eserin Türkiye'de Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda da birer nüshası bulunmaktadır. Bu üç nüshanın mukayesesıyla tesis edilen metin bu çalışmanın sonunda yer almaktadır. Bu eser, konu itibarıyla Cevrî'nin diğer bir ürünü olan Melheme'yi ve divan edebiyatı edebi türlerinden biri olan "melheme"yi andırmaktadır. Kendine has özellikler taşıdığı için müstakil bir eser olan Nazm-ı Niyâz'ı, melhemelerin klasik tertibatında yer alan fasılları ihtiva etmediği için melheme türüne kısmen dâhil edebiliriz. 136 beyitlik kısa bir öğretici mesnevi olan Nazm-ı Niyâz için kaynaklar "Arabî ayların özellikleri hakkında bilgi vermektedir." demektedir. Kaynaklardaki bu bilginin, makalemizin "Eserin muhteva bakımından incelenmesi" bölümündeki tespitler doğrultusunda, "Şeyh Vefâ Mustafa bin Ahmed'in kaleme aldığı Rûz-nâme isimli coğrafik-astronomik eserinin manzum şerhidir." şeklinde tashih edilmesi gerektiği kanaatini taşımaktayız.

Metnin Kurulmasında Göz Önünde Bulundurulmuş Hususlar

Cevrî İbrahim Çelebi'nin Nazm-ı Niyâz isimli mesnevisinin metni oluşturulurken şu hususlar göz önünde bulundurulmuştur.

1. Eser kaleme alınırken kullanılan aruz kalıbı metnin başına yazıldı.
2. Beyitlerdeki vezin bozuklukları tamir edilmeye çalışıldı. Gerekli yerlerde metin tamiri yapıldı, buralar köşeli ayraç ile [] gösterildi. düzeltilemeyenler dipnotlarla belirtildi.
3. Metinde zihaf yapılmış yerlere denk gelen uzun sesler asli şekilleriyle yazıldı.

5. Ömr, Hızr, vakt, yigirmi gibi kelimeler veznin oturması için ““ömür, Hızır, vakit, yigrmi” şeklinde yazıldı.

6. Müstensih hatası ile “Hızr”, “huşūs”, “dert”, “zabı”, “hoş” biçimleriyle yazılmış kelimeler asli imlaları olan “Hızr”, “huşūş”, “derd”, “zabı” ve “hoş” şekilleriyle metne alındı.

7. İzafet kesrelerinin harfle gösterildiği yerler düzeltilerek okundu. “sohbeti hûbân” değil, “sohbet-i hûbân” şeklinde yazıldı.

8. Her iki nüshada ortak yazıma sahip olan ama beytin anlamı düşünüldüğünde müstensih hatası olduğu kanısı veren kelimelerde nüshaya tabi olunmadı, bu durum dipnotlarla belirtildi.

METİN

Aḥkām-ı Hükemā-yı Manzūme-i Te’līf-i Cevrī Çelebī (rahmetu’llāhi ‘aleyh)*

Bi’smi’llāhi’r-raḥmāni’r-raḥīm

Fā ‘ilātün / Fā ‘ilātün / Fā ‘ilün
Remel - . - - / - . - - / - . -

1. Ḥaḳḳa ḥamd olsun Resūl’e hem şalāt
Hem anuñ nūrından oldı kā’ināt
2. Hem daḥı aşḥāb u āline du’ā
İdeler tā kim ola feyż-i Ḥudā

Der-aḥkām-ı mäh-ı Mart**

3. Geldi āzer ḥamduli’llāh ya’nī Mart
‘Āleme virdi Ḥudā tekrār ḥayāt
4. Çü ḥayāt-ile olur maḥlūk diri
Deprenür ḳalkar cemāduñ her biri
5. Açılur ol dem bahāruñ gülleri

* İÜ 98^a, İBB 18^b, D 202^a Başlık, besmele ve 1-7 beyitleri D’de bulunmamaktadır.

** Bu alt başlık İÜ’de bulunmamaktadır. D, Aḥkām-ı Mart başlığı ile başlıyor.

4^a Çü//maḥlūk:Bu//’ālem İBB

Şādmān olur öter bülbülleri

6. Nağmeye başlar hezār feryād ider
Kıomaz insānuñ derūnında keder
7. Donadur Hāq yir yüzini ser-te-ser
Şād olur rüy-ı zemīn kalker şişer
8. Diñle gel Mart ayınuñ aḥkāmını
Bil Hūdā’nuñ şun’ını ikrāmını
9. Yağdırur bārānı esdürür yili
Tomrıçuklanur dıraḥtānuñ güli
10. Pirehen eyler şükūfesiñ Hūdā
Giydürür eşcāra yaprağdan kaba
11. Başlar olmağa çiçekler fākihe
Gün-be-gün artar çıkar hep vāfire
12. Emr-i Hāqla mīveleri āfitāb
Oldurur hem reng virür māhitāb
13. Āḥirü’l-berdi’l-‘acūzduz daḥı gün
Dükenür kış āteşi kalkar o gün
14. On birinde āzerüñ nev-rüz olur
Bir gün evvel āḥir-i ḥamsīn gelür
15. Rüz [u] şeb ol gün berāber olalar
Mār [u] ‘akreb yiryüzine çıkalar
16. Çāy ile tiryākile iç kähveyi
Şokmaya ef’î didiler kimseyi

7^a Hāqk yir yüzini:yir yüzini Hāq İBB

8^{ab} İÜ ve İBB’de bulunmamaktadır.

11^b çıkar:yağar D

12^b hem reng virür:rengin virür hem İÜ, İBB

13^b Tükenür kelimesi İÜ’de eksik. kalkar:kaldır İBB

14^b gelür:olur İÜ, D

15^b çıkalar:geleler İÜ, D

16^b kimseyi:ādemi İBB

17. Geldük imdi işbu faşluñ hükmine
Hük-m-i demdür kııl ‘ilâcı kendüñe
18. Mu‘tedil şerbet içüp kıan alduran
İssiya girüp hacâmat itdüren
19. Ot yiyüp kıuşup dimâgun pâk iden
Kırtulur dertden hekîme varmadan
20. Ter-mizâc olan ta‘âmdañ it gıdâ
Tuzlu vü ekşilüdeñ yirseñ haḩâ
21. Hefte harfi yilde tağayyür olur
İbtidâsında gözet martuñ gelür
22. Nazm getürdüüm bunı Rüz-nâmeden
Hıfz âsân ola bu manzûmeden
23. Bilmeyen aḩvâlini Rüz-nâmenüñ
Şübhesini def* ider bu nazm anuñ
24. Her ḩuşuşuñ hükmini kııldum beyân
İstifâde eylesün pîr ü cüvân

Der aḩkâm-ı Nîsân*

25. Geldi Nîsân hem bahâruñ ortası
Rüz on üç oldu on bir gicesi
26. Âb-ı raḩmetdür yağan yağmur şuyı
Virür insâna ḩayât eyler kıavî

17^b Hük-m-i demdür:Hükmdurur İÜ

19^a yiyüp:içüp İÜ, İBB

20^b Tuzlu ve ekşilüden:Tuzlu ekşilerdeñ D:Tuzlulardan ekşilerden İBB

21^a tağayyür:ber-tağyür İBB

22^b Hıfz:Hıfza İBB

23^b bu nazm:nazmum İBB

24b pîr ü cüvân İÜ’de yok. İstifâde:Müstefide İBB

* Aḩkâm-ı Nîsân D, Der-ḩaḩk-ı mâḩ-ı Nîsân İBB

26a raḩmetdür:raḩmetden İÜ

27. Hem şadefler bekleşür ağızın açar
Dürr olur karnında ol âbı içer
28. Ol ki ef'îdür içer artuğ nâ-çâr
O şudan ağızında olur zehr-i mâr
29. Yağmura bir lahza baş açan kişi
Didiler kim görmeye ağı başı
30. Gel bu faşluñ hükmini bildür bize
Bundañ evvel hükmini didüm size
31. Zübdesinden al ta'âm besle özi
Kalye vü şikâr eti oğlağ kuzu
32. İhtirâz it key şağın turp acıdan
Issı vü qurı ğalîz et tuzlıdan
33. Yirmi¹⁸ beşden soñra beyz aħmer ola
Toħm-ı bostân 'id-ı küffârdur gele
34. Yirmi üçinde ola rüz-ı Hızır
Qışdan âzâd oluban itdük ğuzür

Der aħkâm-ı mâh-ı Mayıs*

35. Geldi â yâr Mayıs âħir-i bahâr
Leyl ondur daħı on dördtür nehâr
36. Bu maħalde yağa ol âb-ı tuħür
İder andan nice ni'metler zuħür

27a bekleşür:bekleşüp İÜ

28a ef'î İÜ'de yok.

28b olur:eyler İBB

30ab bu ve evvel İÜ'de yok.

33a Yirmi beşden sonra:Hem bu ay içinde İBB

18 Metinde "yigirmi" şeklinde yazılan kelime vezin gereği "yirmi" olarak okundu. Anlaşılan o ki yazar fonetiği esas alarak şiirini yazmıştır. Bu durum dil çalışmaları açısından önemli bir husus gibi görünmektedir.

34^b itdük: idüñ İÜ, oluban itdük: olup idüñ İBB

* Aħkâm-ı Mayıs D, Der-ħağğ-ı mâh-ı Mayıs İBB

35^b daħı on dördtür: hem on dört İBB

37. Bal yapar aru çörekler gün gibi
Yağlar andan hâşıl olur misk gibi
38. Cümleye taḫsīm ider Ḥallāk anı
Giderür ḳaḫtı olur ‘ālem ḡanī
39. Hem şular şāfī olur çaylar aḳar
Yirmi ikinci günü Ülker toḡar
40. İşbu faşluñ ḥükmini bildür bilem
Bundan evvel didim [ü] yazdı ḳalem
41. Ter-mizāc olan ta‘āmdan it ḡidā
İt tenāvül gelmeye andan ḫaḫā
42. Hem seḫer vaḳtinde iç şovuk şuyı
Tendürüst eyler mizāc olur ḳavī
43. İy naşīḫat tutarisa bıkır ‘ömür
Şoḫbet-i ḫübān ile artar ‘ömür
44. Ratb [u] yābısdan gerekdür iḫtirāz
Vefret üzre vaḳtidür yemek kirāz

Der aḫkām-ı māh-ı Ḥazīrān*

45. Çün Ḥazīrān oldu geldi yay
Issı günlerle gelür geḫer bu ay
46. Ḥük-m-i şafrādur bu faşluñ evveli
Öyledür hem ortasıyla āḫiri
47. Cem‘ olan şafrā gelüp hep depreşür
Sıtmaya döner şoñı ādem üşür

37^{ab} İBB’de mısralar yer deḡiştirmiştir.

40^b Vezin kusurlu.

* Ahkām-ı Ḥazīrān D, Der-ḫaḳḳ-ı māh-ı Ḥazīrān İBB

45^a Vezin kusurlu.

46^a şafrādur:sevdādur D

48. Kıl 'ilâcı eyle ebdânı kavî
Def' ider limon ile korusu şuyı
49. Tâze balık oğlağ etin it gıdâ
Mîvelerden âbdâr itmez haṭâ
50. Kaz u ördek etleri şıklet virür
Ḥazm[1] gücdür ihtiyârı kuşdurur
51. Keklik ü dürrâc u bıldırcın eti
Ġâyet iyü ekşili piliç daḥi
52. Ḥâr-ı yâbisden gerekdür ihtirâz
Koğmayasun misk ü 'anber bile az
53. On üçinde şeb toğuzdur ey hümâm
Sâ'at-ı rûz on beşe vara temâm
54. Āfitâb taḥvîl ide andan bu kez
Eksile rûz arta şeb dirler biraz

Der aḥkâm-ı mâh-ı Temmüz*

55. Geldi imdi çünki Temmüz ey aḥî
Orta yazdur Türkîsi aḥla sözi
56. Vaḳt-ı şafrâdur olur kuvvet za'îf
Anuñ 'ilâcı gıdâ gerek laṭîf
57. Oğlağ eti ekşilü piyâz yinür
Ḳaṭ' ider şafrâyı hem kuvvet virür
58. İhtirâz it yâbis olan ıssıdan

48^a eyle:eyleñ İBB

51^b iyü:iydür İBB

52^a Ḥâr-ı yâbis:Ḥâr u yâbis İBB

* Aḥkâm-ı Temmüz D, Der-ḥaḳḳ-ı mâh-ı Temmüz İBB

56^a şafrâdur:şafirâda İÜ, D

56^b gıdâ gerek: gerek gıdâ-yı D

57^b şafrâyı:sevdâyı D

58^a yâbis İÜ ve D'de yok. Bu durum İÜ ve D nüshalarının istinsah menşelerinin aynı olduğuna işaret etmektedir.

Yimeyesün hām iken hem mīveden

59. On üçinde sā‘at-ı şeb on olur
Gicesi on rüz on dörde varur
60. Yirmi toktuzdan bu ayı yazdılar
Didiler kim muhtelif yiller eser
61. Yidi gündür her bir ayda naḥs olan
On beşidür pes anuñ evvel gelen
62. On üç[i] on altısı yigirmi biri
Yigirmiden şoñra dördi [vü] beşi
63. Naḥs olan eyyāmdur ey püser
Berr ü baḥre eyleme ol gün sefer

Der aḥkām-ı māh-ı Ağustūs*

64. Geldi sūz-āb ayına diñle gör e
Yaz olur aḥī Ağustūsdur gire
65. Gicesi gāyet laḥf eyyām-ı hār
Ḥāşılı ol gün lāzım şuya qar
66. Azalur ğayrı şular her yerde bil
Hem taşar artar Mışır’da baḥr-ı Nīl
67. Ümm-i dünyādur Mışır altun biter
Ḳamışı sükker olur ‘ālem iḇer
68. Bu ayuñ sā‘ati on dördinci gün
On bir olur gice on üçi de gün

59^a on:rüz D, İBB

59^b on rüz:uzun İÜ

61^b beşidür:üçidür İBB

62^a üç[i]:beşi vü İBB

63^{ab} D’de bulunmamaktadır.

63^a Vezin kusurlu. eyyāmdur:eyyāmda İÜ

* Aḥkām-ı Ağustūs D, Der-ḥaḳḳ-ı māh-ı āb İBB

64^b aḥī İÜ’de yok.

68^b On bir olur gice on üçi de gün:Gice on bir olur hem on üçde gün İÜ, D

69. Hük-m-i şafrâdur laîf olsun gîdâ
Ter-mizâc bârid ta‘âm itmez haṭâ
70. Yiyesün yogurd ola hâliş leben
Ḳaṭ‘ ider şafrâyı zevḳ ider beden
71. Hażm olur nârdeng ile yirsen ta‘âm
Eydür ekşili ḳabaḳ daḫı müdâm
72. Hem zükâm için reyâḫîñ ḳoḳlamak
Nef‘i bî-ḫadd açılır hem dil damaḳ
73. Sehl için hem riyâzet eylemek
Ol muzırdur anı terk itmek gerek

Der aḫkâm-ı mâh-ı Eylûl*

74. Geldi Eylûl ayı göründi hilâl
Olur eyyâm-ı laîf hem i‘tidâl
75. Nedür Eylûlden murâd şerḫ it söziñ
İbtidâsı Türkçe evvel güzün
76. Evveliyle evsaṭı hem âḫiri
Dükenince hük-m-i sevdâ her biri
77. Vaḳt-ı sevdâda yazar Rûz-nâmede
‘Ârız olur ḫastelik dir ba‘zıda
78. Ayuñ on dördinci gün leyl ü nehâr
On ikişer sâ‘at olur âşikâr
79. Ol vaḳitde âfitâb taḫvîl ider
Eksilür rûz şeb biraz artar gider

73^a Sehl için hem:Müşilât için İBB

* Aḫkâm-ı Eylûl D

75^a Nedür Eylûlden murâd şerḫ it söziñ:Murâd ne Eylûlden şerḫ it söziñ İÜ, D

75^b Türkçe:Türkîce İÜ, İBB

78^a gün İBB’de yok.

80. Faşd idüp şerbet içenler def' ider
Hem derünün pāk ider sevdā gider
81. İşbu faşluñ hükmine lāzım gıdā
Kıvrıcıq koyun eti itmez haṭā
82. Tatlu yimek hem teferrüc eylemek
'Aş u 'işret şu kenārında gerek
83. Gāv etinden kiçiden idüñ hāzer
Çok oturmañ ıssıda idüñ hāzer

Der ahkām-ı Teşrîn-i Evvel*

84. Geldüñ ise Teşrîn-Evvel ayına
Orta güzüñ hükmine girdüñ yine
85. Ol vaqit issiyirek yiller eser
Bir harāredür başar 'ālem şusar
86. Bu riyāhile olur deryā kavī
Cüş ider hem oynadur zevraqları
87. Añla on dördinci gün sā'at olur
Leyl on üç hem nehār on bir qalur
88. Rūz-ı Kāsım yirmi altıncı günü
Ehl-i hesāb zabṭ ider elbet bunı
89. Faşl-ı sevdāda laṭif ola ṭa'ām
Hikmet ehli böyle dirler ey hümām
90. Tāze etlerden gerek kırma kebāb
Hem lisān-ı □evr ola aña şarāb

80^a Faşd:Kaşd İÜ, D

81^b Kıvrıcıq:Kuzucık İÜ

* Ahkām-ı Teşrîn-i Evvel D, Der-ḥakk-ı Teşrîn-i Evvel İBB

84^a Vezin kusurlu.

85^a vaqit issiyirek:vaqitde issirek İBB

85^b başar İÜ'de yok.

87^a Añla İBB'de yok.

91. Mîvelerden ekşi ile tatlu nâr
Her ne deñlü yinürise vechi var
92. Bu maħalde hem cimā' iden kişi
Çaygudan āzād olur biter işi
93. Hem riyāzetden gerekdür ihtirāz
Çok oturma ıssıda illā ki az

Der aħkām-ı Teşrîn-i ßānī

94. Geldi söz Teşrîn-i ßānī ayına
Hem odur āħir güzün vakti yine
95. Ol vakit nev'an şovucaqlar çıkar
Mu'tedil olur hevā bārān yağar
96. Artırur o dem nehār ü çayları
Nergis açar tğları vü bāğları
97. Hem buħürmeryem de boyların dürer
Āh idüp yirden çıkar boynın bükür
98. Hükmi sevdānuñ bu ay olur temām
Bī-ta'ām gerek muzırrdan ihtimām
99. İç seħer vaktinde ılıcağ şuyı
Tendürüst eyler mizāc olur kavī
100. Tatlu kavun Lapseki karpuzını
Yiyen ādem def^ç ider sevdāsını
101. Hem daħı kırma kebāb olsun ğidā
Sükkerī helvā daħı itmez haťa

91^a Mîvelerden ekşi ile tatlu:Mîveler tatlu ile ekşi D

91^b yinürise:yinülürse D

* Aħkām-ı Teşrîn-i ßānī D, Der-ħakķ-ı Teşrîn-i ßānī İBB

97^a buħürmeryem de boyların:buħürmeryem boynların D

97^b bükür:bürer D

99^b olur kavī:eyler kavī D

102. Hem h zer it  ok cim 'ı itmeden
Nevm arasında  ovuk  u i meden
103. Ayu  on d rdinci g n s 'at olur
Leyl on d rt hem neh r  on  alur

Der a k m-ı K n n-ı Evvel*

104. Geldi g r K n n-ı Evvel ayını
Kara Kış T rk e ba ar ayağını
105. On ikinci g n girer hem erba'ın
Vahtid r  ovuklaru  dir ' lim n
106. Zemher rd r ol ma all ey s z bilen
Kıl ted rik a  g zin kışdur gelen
107. Ol arada emr-i H kla g n d ner
Gice on be  g n  okuzaya dek iner
108. Artar eyy m eksil r hem gicede
G nde bir s 'at uzar kırkınıcıda
109. Balgamu  h kmi ider bu ay zuh r
Anu  'il ci  diyem gits n f t r
110. S kker   erbetler i  ıssı m d m
Balgamı def' ider ol dağı z k m
111. Hem keb bla ekl eyle  a ını
Nef'i  okdur y n  oyunu  ba ını
112. İhtir z it ol vahtit  an almadan
Hem dağı nev'an hac mat itmeden

103^a d rdinci: çinci İBB

* A k m-ı k n n-ı evvel D

105^b ' lim n:' rif n İ , İBB

106^a ma all: eb İ , D

108^b kırkınıcıda:kırk gicede D

113. Balık eti hem piyâz bârid ta‘âm
Âdeme virir zarar aňla kelâm

Der aĥkâm-ı Kânûn-ı ßânî*

114. Diňle gel Kânûn-ı ßânî ayını
Orta Qıřdur aňla bil Türkisini
115. Hem Yanar ayı dađı dirler buňa
Halk arasında budur řöhret aňa
116. Sâ‘at-ı leyl ü nehâr onıncı gün
Gicesi on dört olur gündüzi on
117. Bilmek isterseň eger taĥvîl-i sâl
İbtidâşın Yanaruň zabtıňa al
118. Yirmi birinci gün[i] ĥamsîn girür
Ol vaĥitde qar yağar durmaz erür
119. Faşl-ı balğamdur bu ay idüň ‘ilâc
Yâsemen yađın sürüň açar mizâc
120. Hem taĥbî‘atı yumuşar ĥoř olur
Dağı balğam ke□retinden kırtulur
121. İřbu vaĥtiň ĥükmine lâzım ğıda
Yiye semüz etleri itmez ĥaĥâ
122. Açla ıssı şu içüp cimâ‘ iden
Râĥat olur ĥazız ider andan beden
123. Balık etiyle yoğurt bârid ta‘âm
Artırur derdüňi yirseň ve’s-selâm
124. İĥtirâz it ol vaĥit kıan almadan

* Aĥkâm-ı Kânûn-ı ßânî D, Der-aĥkâm-ı mâh-ı Kânûn-ı ßânî İBB

114^b aňla İÜ ve D’de yok.

120^a taĥbî‘atı yumuşar:beden yumşar taĥbî‘at İBB

121^b Yiye semüz etleri:İy semüz etler yiyen İBB

124^{ab} İBB’de mısralar yer değiştirmiş.

Hem dağı nev'an hacāmat itmeden

125. Pes eger ğaflet olunurısa sāl
İbtidā sende olur tağyīr-i sāl
126. Biñ toğısan altı tārīh hicretī
Sāl on birde idi itme ğafleti

Der ađkām-ı māh-ı Őubāt*

127. Geldi ğör māh-ı Őubāt āhır Őitā
Yedisinde cemre dūŐer fı'l-hevā
128. Tūrķçe dirler aña kıŐ āhırı
Yūriye āğaĉlara arzuñ Őuyı
129. Hem toğuzıncı ğün[i] sā'at olur
Leyl on ũç ğündüzi on bir ğalur
130. Hem on dōrdinci ğün lağlağ öter
Cemre-i □ānī o ğün Őuya dūŐer
131. Yığrimi birinde □āli□ cemresi
Ħāke dūŐer hep dōkūnūr cūmlesi
132. Ħāzret-i ŐeyĦ ğerĉi yazmış cemreyi
Luťf-ı Ħağla bildürem ol nūkteyi
133. Ğöğe āba Ħāke ğün te'□īr ider
Ağusın alur biraz serdlik ğider

126^a altı:dōrtde İÜ, D

126^a Vezin kusurlu. "tārīh-i hicretī" Şeklindeki ibare, vezin ğereği tamlama yapılmaksızın okundu. on birde:toğuzda İÜ, D

* Ađkām-ı Őubāt D, Der-Ħağķ-ı māh-ı Őubāt İBB

128^a Tūrķçe:Tūrķçe İBB

130^a Vezin kusurlu.

130^b o ğün Şuya:Ħāke İÜ

131^a Tūm mısra İÜ'de yok.

133^a āba İÜ'de yok.

134. Hem piristü âhirü'l-berdü'l-'acüz
Yirmi altıda zuhûr ider henüz
135. Bilmek istersen eger Rûz-nâmeyi
Oқыyup hıfz eyle bu manzûmeyi
136. Gel yiter Cevrî sözün itme dırâz
Tesmiye eyle buña Nazm-ı Niyâz

KAYNAKÇA

- AKKUŞ, Yasemin (2000), *Melhame-i Cevri (Tanıtımı-Transkripsiyonlu Metni-Konu Tasnifi-Sözlük)*, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- ATASOY, Faysal Okan (2010), "'Şeyh Vefa ve Yedi Yılduzun Ahkâmı' Adlı Risâlesi", *Turkish Studies*, Volume 5/1 Winter, s. 154-177.
- AYAN, Hüseyin (1981), *Cevri Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum.
- BOYRAZ, Şeref (2000), *Türk Halkbiliminin Yazılı Kaynakları Olarak Melhemeler*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara.
- DİLÇİN, Cem (1997), *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Fâik Reşâd (1311), *Eslâf*, Âlem Matbaası, İstanbul.
- GENÇ, İlhan (2000), *Esrâr Dede Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye İnceleme-Metin*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.
- Habîb (1306), *Hat ve Hattâtân*, Matbaa-ı Ebuzyyâ, İstanbul.
- HİDAYETOĞLU, Selahaddin (1986), *Cevri'nin Aynü'l-fuyûz Adlı Eserinin Tenkidli Metni*, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- SÜMBÜLLÜ, Y. Ziya (2008), "Halk Meteorolojisi Ekseninde Bir Melheme Örneği", *Turkish Studies*, Volume 3/7 Fall, s. 782-811.
- Şeyh Vefâ (yz), *Rûz-nâme*, Michigan Üniversitesi Kütüphanesi No: Isl. Ms. 871.
- Tahirü'l-Mevlevi (hızl) (1899), *Hilye-i Çihâr-yâr-ı Güzîn*, Karabet Matbaası.

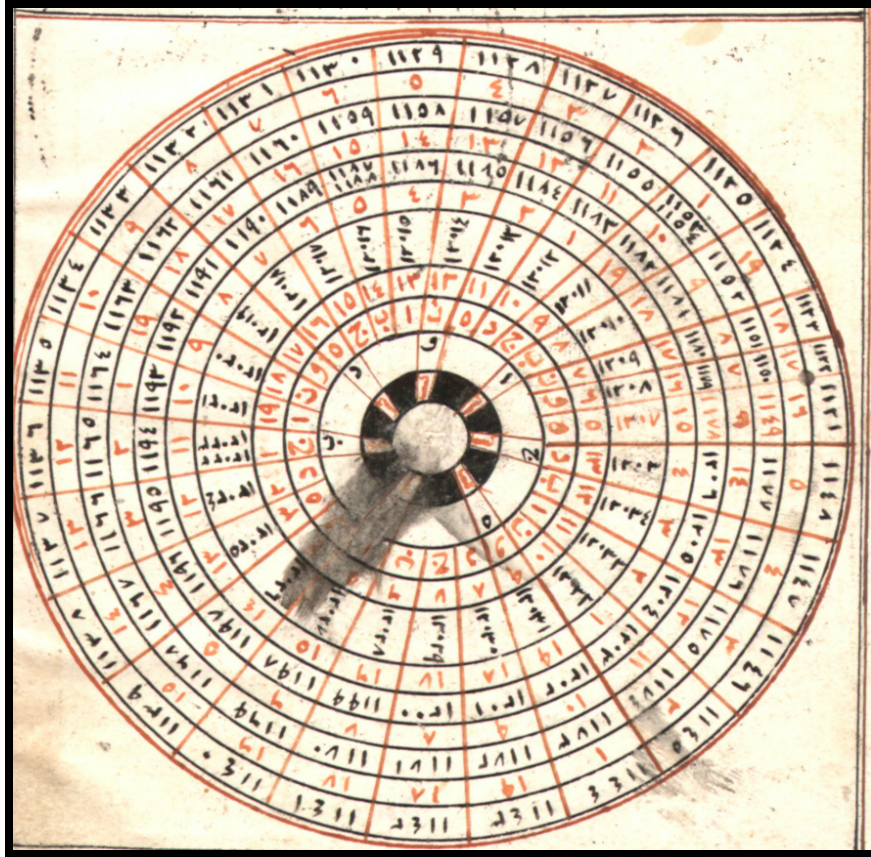
134^a âhirü'l:ibtidâ İÜ, İBB

134^b altıda zuhûr ider:altısında zuhûrdur İBB

136^a yiter Cevrî:Cevrî yiter D

CETVELLER

Cetvel 1



Cetvel 2

Circular diagram Cetvel 2, featuring a grid of numbers and text in Ottoman Turkish script. The diagram is divided into concentric rings and radial segments. The outermost ring contains numbers from 1 to 30. The inner rings contain text, including the word "ایلول" (Aylul) and other names. The numbers are arranged in a specific pattern, likely representing a calendar or a table of contents.

Cetvel 3

Circular diagram Cetvel 3, featuring a grid of numbers and text in Ottoman Turkish script. The diagram is divided into concentric rings and radial segments. The outermost ring contains numbers from 1 to 30. The inner rings contain text, including the word "ایلول" (Aylul) and other names. The numbers are arranged in a specific pattern, likely representing a calendar or a table of contents.

HÜSAMEDDİN BEY'İN ÇEVİRİLERİNE GÖRE ÇANAKKALE SAVAŞLARI*

Doç. Dr. Selçuk DUMAN**

ÖZ: Türk ve Dünya tarihi bakımından son derece önemli olan Çanakkale savaşlarında İtilaf devletlerinin geri çekilmesi üzerine İngiltere, konu ile ilgili bir komisyon kurmuş ve derin bir inceleme yaptırarak ayrıntılı bir rapor hazırlatmıştır. Ayrıca bu rapor hakkında dönemin Başbakanı Asquith ve Donanma Bakanı Churchill'in değerlendirmeleri eklenmiştir. Rapor, 1917 yılında Times gazetesinde yayımlanmıştır. Ortaya konulan iddialara açıklık getirmek üzere de bizzat savaşta bulunan gazeteci Sydney Mosley, "Çanakkale Hakikatleri" adlı bir eser yayınlamıştır. Yine Çanakkale'den nasıl geri çekildiğine dair İngiliz Komutanlar, Amiral De Robeck ve Tümamiral Wemyss tarafından "Çanakkale Tahliyesi" adlı bir rapor hazırlanmış ve Times'da yayınlanmıştır. Bütün bu çalışmalar aynı yıl Türk İstihbarat Subayı Hüsameddin Bey tarafından Osmanlı Türkçesine çevrilmiş ve İstanbul'da yayınlanmıştır.

Amacımız, İngiltere'de tüm çıplaklığıyla tartışılan ve ortaya çıkarılan bilgileri esas alarak, Çanakkale savaşları hakkında şimdiye kadar yazılanları tekrar etmenin ötesinde, konu ile ilgili bir değerlendirmede bulunmaktır. Biz bu değerlendirmeyi yaparken tamamen ilgili raporların doğrultusunda konuya yeni bir perspektif kazandırmayı ilke edineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Çanakkale, Gelibolu, Mosley, De Robeck, Hüsameddin Bey, Wemyss

* Bu çalışma, 20-22 Nisan 2012 tarihleri arasında Çanakkale'de düzenlenen *Uluslararası Gelibolu Sempozyumu*'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

** Gaziosmanpaşa Üni. Fen Edebiyat Fak. Tarih Böl., selcuk.duman@gop.edu.tr

Dardanelles Wars According to Husameddin Bey's Translations

ABSTRACT: Upon the withdrawal of Allies from the Dardanelles Wars which is extremely important for history of Turks and world, Britain constituted a commission about the issue, and made it prepare a report about the reasons, process and results after a deep investigation. Moreover, the views of the Prime Minister Asquith and Secretary of Navy Churchill were added to the report. The report was published in Times in 1917. The correspondent Sydney Mosley, who personally was in battlefields, published a book called "The Truth about Dardanelles" in order to clarify the claims. Additionally, another report called "Evacuation of Dardanelles" was prepared by British commanders De Robeck and R.Wemyss about the withdrawal from Dardanelles. It was also published in Times. All these reports were translated into Ottoman Turkish by the Turkish Intelligence Officer Husameddin Bey in the same year and published in İstanbul.

Our aim was to evaluate the Dardanelles Wars by avoiding the repetition of the things written and benefiting from the information presented and discussed clearly in Britain. We aimed at adding a new perspective in the light of relevant reports during this evaluation.

Key Words: Dardanelles, Gallipoli, Mosley, De Robeck, Hüsameddin Bey, Wemyss

GİRİŞ

1871 yılında İstanbul'da doğan Hüsameddin Bey, Mahalle Mektebi, Rüştüye, Kuleli Askeri İdadisi ve Harp Okulu'nda okuduktan sonra subay olarak mezun olmuş ve Balkanlara giderek orada çetelere karşı mücadele etmiştir. I. Dünya Savaşı sırasında Süleyman Askeri Bey ve Ali Bey Başhampa'dan sonra Teşkilat-ı Mahsusa'nın, başına geçmiş ve çok önemli görevleri yerine getirmiştir (Ertürk 1996: 8). Hüsameddin Bey, Mütareke Dönemi'nde Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Reisi Fevzi Paşa'nın yardımı ile gizli bir teşkilatın kurulmasında görev almış ve Milli Mücadele'ye katkı sağlamıştır. Fevzi Paşa'nın Ankara'ya gitmesi sonrası o da Fevzi Paşa'nın isteğiyle Ankara'ya gitmiş ve Ankara'da, Millî Müdafaa Teşkilatı (M.M.)'nin kurulmasında ve faaliyetlerinde aktif olarak görev almıştır (Ertürk 1996: 417). Hüsameddin Bey, Albaylığa terfi ettikten sonra Cumhuriyet döneminde bu görevinden emekli olmuştur. Hüsameddin Bey, İttihat ve Terakki, Mütareke ve Kurtuluş Savaşı dönemlerinde önemli görevlerde bulunmuş ve görevi icabı Çanakkale savaşlarının İngiltere'deki tartışmalarını da takip ederek Osmanlı Türkçesine kazandırmıştır. Bu çalışmada, Çanakkale Boğazı'nın

jeopolitik ve jeostratejik önemi Hüsameddin Bey'in yaptığı çeviriler merkeze alınmak suretiyle incelenmektedir.

Birinci Dünya Savaşı, büyük devletler, milletler veya büyük güçler arasında bir hesaplaşmadır (Kodaman 1994: 3). Bu hesaplaşmanın en geniş anlamda gerçekleştiği yer ise Çanakkale savaşlarıdır. Çanakkale savaşları, siyasî açıdan birçok emelin, ihtirasın ve idealin düğümlendiği yerdir (Süslü 1991: 1). Çanakkale savaşları, askerî ve siyasî sonuçlarının yanı sıra, ilginç savaş içi diplomasi gelişmelerine sahne olması bakımından da önem taşımaktadır (Tunçoku 1990: 69). Bunun nedenlerine gelince, öncelikle dünyanın en önemli stratejik mevkielelerinden olan Çanakkale ve İstanbul boğazları tarih boyunca önemini korumuş ve boğazları elinde bulunduran güçler Karadeniz'e hâkim olduğu gibi Akdeniz yoluyla Kafkasya ve Doğu Avrupa'ya yapılacak ticaretin denetiminde de söz sahibi olmuşlardır (Özcan 2008: 1809). Diğer yandan Çanakkale Boğazı, Kafkaslar ve Hazar havzasındaki enerji kaynaklarının taşınması için önemli bir enerji koridorudur. İstanbul Boğazı ile birlikte Karadeniz'i Akdeniz'e bağlayan jeostratejik bir boğazdır (Dağcı 2008: 135). Yine İstanbul'u Akdeniz ve Karadeniz'den gelecek tehditler karşısında güvenlik içinde tutmak için boğazlar önemli bir yer tutmuştur (İnalçık 2008: 65). Bu nedenlerle Çanakkale ve İstanbul boğazlarını elde tutmak, tarihin bilinen ilk çağlarından itibaren Balkanlar ve Anadolu'da kurulan devlet ve imparatorlukların ortak politikası olagelmıştır (Avcı 2008: 129). Çanakkale bölgesinde Türk yerleşimi ise Selçuklu döneminden başlayarak Batı Anadolu'daki Türk yerleşim süreci içerisinde gelişme göstermiş (Demir 2008: 653) ve Fatih Sultan Mehmet döneminde bölgenin boğazlarla birlikte tamamen Türk hâkimiyetine girdiği görülmüştür.

İngiltere, daha 19. yüzyılda Rusya'nın Çanakkale ve İstanbul boğazlarına yönelik girişimlerini tehlikeli bulmuş ve 1841 yılında Londra'da bir toplantı düzenleyerek Londra Boğazlar Sözleşmesi'nin imzalanmasını sağlamıştır. Böylece boğazların uluslar arası bir statüye kavuşmasına neden olmuştur. 20. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecine girmesi ile de İngiltere, endişelenmeye başlamıştır. 1904 yılında Deniz Lordluğuna ilk kez atanan Donanma Amiralisi Fisher Çanakkale Boğazı'nı zorla geçme seçeneğini irdelemiş ve bu seçeneğin kara ordusu desteği ile bile tehlikeli olacağı sonucuna ulaşmıştır (Steel-Hart 2004: 40). İngiltere'nin İstanbul Büyükelçisi Sir Louis Mallet ise bir harp halinde Çanakkale Boğazı'nın donanma ile zorla geçilebileceğini, ayrıca Çanakkale civarının kara kuvvetleri ile de işgal edilmesi gerektiğini 1914 Ağustos ayında Londra'ya gönderdiği raporda bildirmiştir (Artuç 2005: 63). İngiltere açısından başarı ile yapılacak bir hareket Türkiye'yi hemen boyun eğmeye mecbur edecektir

(Aspinall 2005: 63). Ağustos 1914 tarihinde Türkiye'nin henüz tarafsız bulunduğu süreçte, Yunan Hükümeti, Çanakkale Cephesi'nin açılmasını istemiş (Mütercimler 2007: 92-93) ve Yunan Başbakanı Venizelos Londra'ya gönderdiği telgrafta, boğazlara karşı bir hareket düşünüldüğünde, Yunan kara ve deniz kuvvetlerinin İngiltere'nin emrinde olduğunu bildirmiştir. Ancak Bulgaristan kaygısı nedeniyle Yunanistan, bir süre endişeli bir şekilde beklemiştir (Ilgar 1975: 16). 31 Ağustos 1914 tarihinde savaş Bakanı Lord Kitchener ile Türkiye'ye karşı bir saldırı fikrini ortaya atan Donanma Bakanı Winston Churchill konuyu aralarında tartışmışlardır (Stel-Hart 2005: 17). Askerî operasyonlara bakan Tümgeneral Charles Callwel de 3 Eylül 1914 tarihinde Churchill'in fikirlerine ihtiyatla yaklaşmış ve 60 bin kişilik bir kuvvete ihtiyaç olduğunu söylemiş ancak plana da itiraz etmemiştir (Steel-Hart 2005: 19). Diğer yandan Mısır'ın müdafaasını temin etmeye yönelik olarak Churchill tarafından 25 Kasım 1914 tarihinde İngiliz Savaş Konseyi'nde konu gündeme getirilmiştir. Planlanan Çanakkale savaşının, deniz yolu ile yapılması ve bu yolla sonuca gidilmesi hedeflenmiştir. Eğer ilerde gerekli olursa kara harekâtının da yapılabileceği üzerinde durulmuştur. Çanakkale Cephesi'nin açılmasında Rus Çarlığı'nın da etkili olduğunu söyleyebiliriz (Komisyon 1333: 23). Rusya, Aralık 1915 tarihinde İngiltere'den yardım talebinde bulunmuş ve Kafkasya'daki Türk taarruzundan bunaldıklarını, bu yüzden cephenin açılmasını istediklerini bildirmiştir (Komisyon 1333: 23).

İngiltere'nin Çanakkale Cephesini Açma Sebepleri ve Yöntem Tartışmaları

Birinci Dünya Savaşı çıktığı zaman İngiltere deniz aşırı kolonilerine genel bir çağrıda bulunarak destek istemiştir. Bu yardım çağrısına Kanada, Güney Afrika, Hindistan, Avustralya ve Yeni Zelanda olumlu yanıt vermiştir (Tunçoku 1975: 17). İngiltere'de bu kaynakları kullanarak ordusunu oluşturma yoluna gitmiş ve savaşın başında, Fransa'da 300 bin, İngiltere'de 3 Tümen, Mısır'da 5 Tümen yedek kuvvet hazırlamış ve aynı zamanda İskoçya, Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda ve Kap'ta birlik teşkiline gitmiştir (Ilgar 1975: 17). 4 Ağustos 1914'ten itibaren de fiilen savaşa dâhil olmuştur. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bir taraftan savaşmaya devam eden İngiliz İmparatorluğu diğer taraftan kazanımlarını korumak ve ileride kazanımlarını tehlikeye sokacak durumları engellemek amacıyla çeşitli düzeylerde konuyu tartışmıştır. Bu tartışmaların neticesinde yine yukarıda dile getirdiğimiz gibi Çanakkale Cephesi'nin açılmasına karar verilmiştir. Bu kararın nedenlerine gelince, İngiltere'nin Doğu Akdeniz, Süveyş Kanalı ve Hint okyanusu üzerinde İmparatorluk yolunun açık bulundurulması, en doğuda Rusya, Romanya, Sırbistan, İtalya ve Fransa hattı olarak Almanya ve

Avusturya Macaristan İmparatorluğu'nun güneyden çember içine alınması ve yok edilmesi hedeflenmiştir (Atabay 2008: 1883). Diğer yandan İstanbul'u ele geçirerek Osmanlı Devleti'ni savaş dışı bırakmak, Balkan devletlerini kazanmak, Almanya'yı kuşatmak, Süveyş Kanalı ve Hindistan üzerindeki baskıyı ortadan kaldırmak istemiştir (Özcan 2008: 1863). Yine bu hareketle Rusya'ya yardım ulaştırmak amaçlanmıştır (Beyoğlu 2008: 2322). Churchill, Osmanlı Devleti'nin Romanya ve Bulgaristan yolu ile silah ve cephane sağlayarak ayakta duran bir devlet olduğunu, bu yüzden Çanakkale'nin zorlanarak geçilebileceğine inanıyordu. Böylece Batı devletleri yiyecek sıkıntısından kurtulacak ve Almanya 1916 yılında çökertilebilecekti (Bayur 1991: 18). Çanakkale Cephesi'nin açılması konusu 25 Kasım 1914 tarihinde Donanma Bakanı Churchill tarafından Savaş Konseyi'nin gündemine getirilmiştir. Churchill burada yaptığı konuşmada Mısır savunması için Türkiye'ye karşı bir taarruzun yapılması gerektiğini anlatmış ve Savaş Bakanı Lord Kitchener da Churchill ile aynı fikirde olduğunu, ancak bugün için bunun zor olacağını belirtmiştir. Churchill'in konuşmasında üzerinde durduğu bir başka konu ise 40 bin kişilik bir kuvvetin gerekliliğidir. Ancak bu toplantıda savaş kararı çıkmamış ve ileriki bir tarihe bırakılmıştır (Komisyon 1333: 22). Churchill, Ocak 1915 tarihinde Çanakkale Boğazı'na yönelik yapılacak operasyonun faydalarını şu şekilde izah etmiştir: İstanbul müttefiklerin kontrolüne girecek, Asya Türk kuvvetleri ile Avrupa Türk kuvvetleri arasında bağlantı kesilecek, böylece Rusya rahatlayacak, Osmanlı Devleti barış yapmak zorunda kalacak, Rusya'ya mühimmat ve top desteği sağlanacak ve Balkanlar üzerinde olumlu etki yapacak (Armaoğlu 1990: 13). Üzerinde durulması gereken önemli bir neden de yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ileriye düşünerek gizli yapılmış olan İstanbul Antlaşması ile Rusya'ya vereceklerini bildirdikleri boğazlar bölgesini Rusya'dan önce ele geçirmek düşüncesidir (Aytepe 2000: 1). İngiltere'nin Çanakkale Cephesi'ni açma nedenleri Avustralya basınında da çok ayrıntılı olarak tartışılmıştır. Örneğin 24 Nisan 1915 tarihli Sydney Morning Herald gazetesine göre, diğer nedenlerin yanında, Bulgaristan'ın kafa karışıklığını İtilaf devletleri lehinde çözmek, ayrıca diğer Balkan devletlerini de etkilemek (Sarıkoyuncu 2009: 43) şeklinde dile getirilmiştir. Dönemin Maliye Bakanı Lloyd George'un görüşü ise Selanik ve Dalmaçya üzerinden Avusturya'ya saldırıp, Sırbistan'ı kurtarmak, Macarları Avusturya'dan ayırmaktır (Ilgar 1975: 17). Sidney Mosley, Çanakkale Savaşı'nda amacın, İstanbul'a ulaşmak olduğunu, bu noktada Avustralyalı ve Yeni Zellandalılara güvenildiğini daha doğrusu onlara muhtaç olduğunu söylemiştir (Mosley 1333: 7). Fransız orduları Başkomutanı General Joffre, Almanya'ya ancak Fransa'daki cephede kesin bir darbe vurulabileceği görüşünde idi. Ona göre Fransa ve İngiltere tüm güçlerini burada bulundurmalı idi (Akyüz 1990: 121). Rusya için

Birinci Dünya Savaşı'nın iki temel amacı vardır: Birincisi Almanya'nın etkinliğini kırmak, ikincisi İstanbul ve Çanakkale boğazlarını ele geçirmek (Armaoğlu 1990: 7). Ancak Rusya savaşın daha başlangıcı olmasına rağmen ciddi zorluklar içerisine düşmüş ve İngiltere'nin bir şekilde Türkiye'ye karşı cephe açmasını istemiştir. Bu istek Petrograd'daki İngiliz Elçisi Sir George Buchanan tarafından bildirilmiştir. Buchanan, Rusların büyük güçlükler içerisinde olduğunu, Rus Orduları Başkomutanı Grand Dük Nikola'nın karadan ve denizden Türklere karşı sefer talebinde bulunduğunu söylemiştir (Moorehead 1972: 43). Çanakkale savaşları ile savaşı kısa sürede bitirmeyi amaçlayan (Avcı 1994: 2) İngiltere, Çanakkale harekâtı ile ilgili planı, 18 Ocak 1915 tarihinde Dışişleri Bakanı Edward Grey aracılığıyla Fransa'ya sunmuştur. 19 Ocak 1915 tarihinde ise Rusya'ya bildirilen Çanakkale planı, 26 Ocak 1915 tarihinde Rusya tarafından kabul edilmiştir (Atabay 2008: 1884). Sir Hankey de Rusya ve Fransa'nın onayını doğrulayarak, Churchill'in deniz taarruzu ile ilgili Rus Orduları Komutanı Grand Dük Nikola'nın ve Fransa Donanma Bakanı'nın bilgilendirildiğini, Nikola'nın memnuniyetini bildirdiğini, Fransa'nın lehte görüş belirtildiğinin Churchill tarafından ifade edildiğini bildirmiştir (Komisyon 1333: 36-37).

İngiltere'nin Çanakkale Cephesini açması ile ilgili ilk öneri Churchill tarafından gündeme getirildiği ve Savaş Bakanı Kitchener'in etkin uygulayıcı konumunda olduğu için savaşın geri çekilmeye son bulması üzerine sorumluluğun bu iki kişi üzerinde bırakılması noktasında çeşitli açıklamaların yapıldığı görülmektedir. Ancak amacı İstanbul'u zapt etmek olan Çanakkale cephesinin açılmasında Lord Fisher, Sir James, Wolf, Murray aralarında görüşmelerde bulunmuşlar ve Lord Kitchener'in planını onaylamışlardır. Sir Arthur Wilson ve Lord Fisher kara ve deniz kuvvetlerinin birlikte kullanılmasından yana olsalar da savaş konseyinde konu ile ilgili yapılan tartışmalarda herhangi bir görüş ortaya koymamışlardır (Komisyon 1333: 5). Raporda verilen bilgide, 14 Ocak 1915 tarihinde toplanan İngiliz Savaş Konseyi görüşmelerinde Rusya'ya yardımın yanında Bulgaristan'ın da bağlantısının kesilmesi üzerinde durulmuştur. Lord Fisher ise deniz savaşının yeterli olmayacağı, kara savaşının da gerekli olduğunu ifade ettiğini söylemektedir. Ancak bunun için Fransa'dan büyük bir kuvvetin gerekli olduğu için bu mümkün olmamıştır (Komisyon 1333: 30-31).

Dönemin İngiltere Başbakanı Asquith, defalarca Lord Fisher'le konuştuğunu ancak Fisher'in bu harekâta yönelik bir muhalefetinin görülmediğini, yine daha sonraki istifasının bu konuyla alakalı olmadığını söylemiştir (Komisyon 1333: 32). Churchill Çanakkale savaşları ile ilgili kararın çıktığı Ocak 1915 tarihli Savaş Konseyi toplantısında sadece denizden taarruzun kabul edildiğini bu konuya Lord Fisher ve Arthur

Wilson'un da itiraz etmediklerini belirtmiştir (Komisyon 1333: 34). Sir Henry Jakson da planı kabul etmiştir (Komisyon 1333: 28). Churchill, 3 Ocak 1915 tarihinde Çanakkale'yi abluka altında tutan Amiral Carden'e boğazın yalnız denizden zorlanmasının mümkün olup olmadığını sormuş, Carden eski gemilerden ve zorluklardan bahsetse de güçlü bir taarruzla başarılacağını söylemiştir (Taşkiran 2009: 28). Amiral Carden savaş durumunda izlenecek yolun dört aşamada olabileceği üzerinde durmuştur. 11 Ocak 1915 tarihli telgrafında, Çanakkale'de müdafaa mevzileri oluşturmak, Boğazlara yönelik harekâta bulunmak, Saros müdafaa mevzilerini tahrip etmek ve Torpil tarlalarını tarayarak Marmara'ya doğru ilerlemek (Komisyon 1333: 28). şeklinde ifade etmiştir. Başbakan Asquith, Lord Fisher ve Churchill'in dinlendiğini, yapılan müzakereler sonucunda Savaş Konseyi'nin 28 Ocak 1915 tarihli toplantısında saat 11.30'da karar verildiğini belirtmiştir (Komisyon 1333: 36-37). Mosley, Amiral Carden ve Sir Henry Jackson'ın zor olsa da Çanakkale Boğazı'nın ağır ve düzenli bombardıman ile aşılabileceğini söylediklerini Churchill'i ikna ettiklerini ve Lord Fisher'inde ciddi bir ayrılığı olmadığını söylemiştir (Mosley 1333: 36). Kara ve deniz kuvvetlerinin birlikte kullanılması yönündeki tartışmaların yersiz olduğunu belirten Başbakan Asquith, planın donanmanın taarruzu üzerine hazırlandığını ve konuyla ilgili hiçbir muhalefetin olmadığını ve ayrıca Savaş Konseyinde Lord Kitchener'in kara harekâtı için büyük bir kuvvetin gerekli olduğuna ve yeteri kuvvetin bulunmadığına işaret etmiş ve konsey de bu şekilde planı kabul etmiştir. Diğer yandan Lord Fisher'in kendisi ile görüştüğünü ifade eden Başbakan Asquith, Lord Fisher'in alternatif bir plan sunmadığını ve mevcut planı kabul ettiğini Donanma Bakanı Churchill ile de hem fikir olduklarını ayrıca vurgulamıştır (Komisyon 1333: 68-70). Churchill'de Çanakkale harekâtı ile ilgili plan hazırlanırken her kesin görüşü ve kabulü alındığını (Komisyon 1333: 78) ve bu çerçevede Lord Fisher'in de kabul ettiğini belirtmiştir (Komisyon,1333: 82). Yani Çanakkale savaşı ile ilgili deniz savaşı planının onaylanması konusunda bir sorun çıkmadığı gibi alternatif bir plandan da söz edemeyiz. Ancak daha sonraları da kara harekâtının yapılıp yapılmaması konusu tartışılmaya devam etmiştir. Mısır'da bulunan 29. Fırkanın Çanakkale cephesine sevki konusunda 19 Ocak 1915 tarihinde karar verilse de 20 Ocak 1915 tarihinde Lord Kitchener tarafından ertelenmiş, konseyin gündemine zaman zaman gelse de kabul edilmemiştir (Komisyon 1333: 70). Lord Kitchener'in kara harekâtını ertelemesinin sebebi ise Rusya'nın zayıflığı, Almanya'nın batı cephesine sevkıyat yaparak saldırıya geçebileceği ve Fransa cephesinin güçlendirilmesi gerektiği tezidir. Hatta Lord Kitchener'a Fransa tarafından şiddetle kuvvet talebi söz konusudur (Komisyon 1333: 71). Ancak devam eden süreçte 16 Şubat 1915 tarihinde yapılan görüşmelerde Mısır'daki askeri kuvvetlerin gerekli durumda kullanılmasına karar

verilmiştir (Komisyon 1333: 41). Lord Kitchener 24 Şubat 1915 tarihinde toplanan mecliste gerekli olduğu zaman mutlaka kara gücünün kullanılacağı üzerinde durmuş, Doğu'daki mağlubiyetin çok ciddi sonuçlar doğuracağını belirtmiştir. Yine Lord Grey de benzer açıklamalar yapmıştır.

Lord Kitchener 24 Şubat 1915 tarihinde toplanan Savaş Konseyi'nde Donanma Bakanı Churchill'e kara harekâtını tasvip edip etmediğini sormuş o da tasvip etmediğini söylemiştir (Komisyon 1333: 42-43). 26 Şubat 1915 tarihinde de Savaş Bakanı Lord Kitchener ile Donanma Bakanı Churchill arasında bir uyumsuzluk yaşanmıştır. Churchill kara kuvvetlerinin sevkine muhalif olmuş, Kitchener ise Avustralyalı, Yeni Zelandalılar gibi grupların katılımıyla 33 bin kişinin bu harekâta katılabileceğini ifade etmiştir (Komisyon 1333: 45). General Birdwood Lord Kitchener'a gönderdiği telgrafta donanmanın boğazı geçebilmesi konusundaki endişelerini ifade etmiş ve 3 Mart 1915'te yapılan savaş konseyinde kara kuvvetlerinin sevkine karar verilmiştir (Komisyon 1333: 46). Ancak 15 Mart 1915'te Donanma Bakanı Churchill'in Amiral Carden'a gönderdiği raporda General Hamilton ile görüşmesini, gönderilecek kuvvetin ise 2 Nisan'dan önce ulaşamayacağını bildirmiştir (Komisyon 1333: 50). 19 Mart 1915 tarihinde komutanlığa tayin edilen Amiral De Robeck'in göndermiş olduğu telgrafta, General Hamilton ve diğerleriyle görüşme yaptığını, bu görüşmeler sonucunda bir kara harekâtının gerekli olduğunu ifade etmiştir. Hamilton'un kara harekâtı ısrarı üzerine Lord Kitchener bir telgrafta kara harekâtının yapılmasına karşı olmadığını, güçlü bir kuvvetin gerekli olduğunu ve durumun iyi hesap edilmesi gerektiğini söylemiştir. Diğer yandan Kitchener donanmanın 14 Nisana kadar başarılı olmadığı takdirde ancak kara harekâtının düşünülebileceğini ifade etmiştir (Komisyon 1333: 51-53). Fisher ve Wilson'un iddiası ise konu tamamen Savaş Bakanı Kitchener ile Donanma Bakanı Churchill'in önerisi ile Savaş Konseyi'nde kabul edilmiştir (Komisyon 1333: 16-17). Yine İkinci Deniz Lordu olan Sir Hamilton konu ile ilgili görüşünü belirtirken kararın tamamen kabineye ait olduğunu söylemiştir. Üçüncü Deniz Lordu Amiral Todor ise, Churchill ile bir kez karşı karşıya geldiğini ancak söylediklerinin dinlenmediğini ifade etmiştir. Dördüncü deniz Lordu da benzer iddialarda bulunmuştur.

Churchill ise dört deniz lordu ile her gün konuların etrafıca müzakere edilmesi gerektiğini, zaten bu konuların kendilerinin konusu olduğunu belirtmiş, ayrıca harp planlarının doğrudan doğruya donanma birinci lordu, donanma bakanı ve birinci deniz lordunun sorumluluğunda olduğunu ifade ederek, onların iddialarına karşılık vermiştir (Komisyon 1333: 18-19). Bütün bu iddialara rağmen İngiliz Genelkurmayı Kasım

1914'te bir grup teşkil etmiş, bu gruba Donanma Bakanı, Donanma Birinci Lordu, Birinci Deniz Lordu, Genelkurmay Başkanı, Donanma Müşaviri gibi görevliler dâhil edilmiştir. Bu grubun görevi cephe gerisinde hareketle ilgili gerekli değerlendirmeleri yapmaktır (Komisyon 1333: 28).

Görüldüğü üzere 25 Kasım 1914 tarihinde kurulan İngiliz Savaş Konseyi her yönüyle savaşın aşamalarını tartışarak görevini yerine getirmiştir. Yine İngiliz Meclisi ve İngiliz kabinesi ile alakalı eleştiriler bulunmakta olup, kabine içerisinde Savaş Bakanı Lord Kitchener ve Donanma Bakanı Churchill'in etkili olduğu diğer yandan Churchill'in bu konuda uzman olmadığı, esas uzmanın ona müşavirlik yapan Birinci Deniz Lordu Fisher ve Sir Arthur Wilson olduğu üzerinde durulmuş, Fisher ise komisyona verdiği bilgilerde kendisinin Savaş Konseyi üyesi olmadığını söyleyerek sorumluluktan kaçmıştır (Komisyon 1333: 10-14). Yine Sir Arthur Wilson da Fisher gibi aynı kanaati bildirmiştir. Oysaki Donanma Bakanı Churchill, Maliye Bakanı Lloyd George, Dışişleri Bakanı Edward Grey ve Balfour gibi kişililer söylenen kanaate katılmamaktadırlar. Onlara göre konu öncelikle uzmanlar tarafından hazırlanır, önerilir ve konsey önerileri dikkate alırdı (Komisyon 1333: 15).

Çanakkale harekâtının stratejisi, Limni adası esas hareket üssü olacak, Bozcaada ve Gökçeada bu harekâta kullanılacak, bu çerçevede Mısır, Kıbrıs ve Girit'ten hareket edecek gemiler Limni adasına gerekli asker ve malzemeyi getirecekti (Atabay 2008: 1883). Böyle de oldu ve İngiltere önderliğinde İtilaf devletleri Çanakkale savaşlarında Bozcaada, Gökçeada ve Limni adasını merkez yaptılar (Ayan 2010: 95). Savaşın başında Akdeniz Seferi Kuvvetleri Komutanı Orgeneral Hamilton, 86. Tümen (3 Tugaylı 17.000 mevcutlu), Deniz Tümeni (3 Deniz Tugayı 10.800 mevcutlu), Anzak Kolordusu (3 Tugaylı 30.500 mevcutlu); Korgeneral W. Birdwood, Birinci Avustralya Tümeni (3 Tugaylı); Tümgeneral W. Bridges, II. Yeni Zelanda ve Avustralya Tümeni (2 Tugaylı); Tümgeneral A. Godley, Fransa Doğu Seferi Kuvvetleri (1 Tümen); General Amade, 1.Tümen (2 Tugaylı) olarak başlayan savaş sona doğru 500 bin askere kadar ulaşmıştır (İlhan 2006: 3).

İtilaf devletleri deniz savaşları için 6 muharebe gemisi, 6 muhrib, 14 mayın arama tarama gemisi ve 1 uçak gemisi ayırmışlardır. Ayrıca 4 hafif kruvazör ile muhribi, 5 İngiliz, 2 Fransız denizaltısı, 6 deniz uçağı taşıyan uçak gemisi hazırlanmıştır (Akça 2006: 3) İngiliz Donanması Çanakkale'yi ilk kez 31 Ekim 1914 tarihinde Türkiye İtilaf devletlerine yönelik savaş durumu alması dolayısıyla 3 Kasım 1914 tarihinde 10 dakika kadar bombalamıştır (Komisyon 1333: 22). Ancak cephede

savaşın başlangıcı 19 Şubat 1915 tarihidir. 18 Mart 1915 tarihine kadar devam eden bombardımanın ardından İngiliz ve Fransız gemilerinin batırılması üzerine yeni stratejiler üzerinde durulmuştur. Diğer yandan Çanakkale Savaşı'nın başlaması ile birlikte Boğazlar ve Marmara'da denizaltı savaşı da başlamıştı. Çanakkale Boğazı'nı geçerek Marmara'ya giren İngiliz denizaltıları, askerî ve sivil Türk gemilerini batırıyorlardı. Bunun üzerine Alman U-21'leri Çanakkale'ye gelmiş ve İtilaf devletlerine karşı savaşmıştır (Hersing 2007: XVII). Ayrıca toplam 500 civarında da olsa Alman askerî Çanakkale savaşlarına katılmıştır. Bunların yarısı boğazlara yakın alanda, diğerleri istihkâm ve topçu birliklerinde görev yapmıştır (Görgülü 1994: 5). 18 Mart 1915 deniz taarruzuna itilaf devletleri adına 14 savaş gemisi katılmış, bunlardan 3'ü batmış, 4'ü de kullanılamaz hale gelmiştir (Komisyon 1333: 5). Ancak Churchill, Çanakkale deniz savaşlarında iki İngiliz savaş gemisinin kaybedildiğini ve onlarında zaten kullanılmayacak kadar eski olduklarını söylemiştir (Komisyon 1333: 84). Kara ordusunun kullanılması konusu ise 20 Şubat 1915 tarihinde Lord Kitchener tarafından gündeme getirilmiş ve 29. Fırkanın bölgeye gönderilmesi emredilmişti (Komisyon 1333: 6). Fakat Fransa'nın baskın isteği ve batı cephesinin önemi dolayısıyla bu gerçekleşmemişti. Bu olaydan sonra kara harekâtı konusu netleşmiş ve 25 Nisan 1915 tarihinde ilk kara çıkarması yapılmış (Herbert-Morgenthau 2007: 33), ikinci çıkarma ise 7 Ağustos 1915 tarihinde gerçekleşmiştir (Herbert-Morgenthau 2007: 109). Ancak İtilaf devletleri kara harekâtında da başarılı olamamışlardır.

Bunun üzerine İngiltere'de savaşın yönetimi ile ilgili çeşitli tartışmalar yaşanmıştır. Bütün bu eleştirilere dönemin İngiltere Başbakanı Asquith cevap vererek özetle şöyle demiştir; savaşa daha başlamadan önce Savaş Konseyi'nin toplanmasının sağlandığını, Savaş Bakanlığı Müşavirinin, Donanma Bakanlığı Müşavirinin ve Dışişleri Bakanlığı Müşavirinin zaman zaman Savaş Konseyi'ne katıldığını ifade etmiştir (Komisyon 1333: 61). Yine Savaş Konseyi'nde uzman ve müşavirlerin söz hakkı olmadığına dair eleştirilere de Savaş Konseyi'ne birçok uzman ve müşavirin katıldığını ve katılan herkesin eşit söz hakkı olduğunu söylemiştir. Örneğin Lord Fisher ve Arthur Wilson'un bu toplantılara birçok defa katıldığını ifade etmiştir (Komisyon 1333: 62). Bir başka eleştiri konusu ise 19 Mart - 14 Mayıs 1915 tarihleri arasında İngiliz Savaş Konseyi'nin toplanmadığıdır. Özellikle Başbakan tarafından konseyin toplantıya çağırılmaması ya da konsey üyelerinden herhangi birinin konu ile ilgili talepte bulunmaması bu dönemde yapılan en büyük eleştirilerdendir. Yine Lord Kitchener'ın savaş süresince kendi görüşleri dışında başka görüşleri pek dinlemediği yönündeki iddialar ve eleştiriler ön plana çıkmaktadır (Komisyon 1333: 7). Başbakan Asquith,

19 Mart-14 Mayıs 1915 tarihleri arasında savaş konseyinin toplanmadığı eleştirilerine, başbakan olarak kendisinin, donanma bakanının, dışişleri bakanının, savaş bakanının istisnasız her gün bir araya geldiklerini ve fikir alışverişinde bulduklarını söylemiştir (Komisyon 1333: 73).

İngiltere'nin Çanakkale'yi Tahliye Etmesi ve Sonuca İlişkin Tartışmalar

İngiltere'de gerek tahliye ve gerekse sonuçla ilgili çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Öncelikle tahliyeye karar veren İngiliz hükümetidir. Çanakkale tahliyesinden bir hafta önce Bakanlar Kurulu toplanarak tahliyeye karar vermiş ve uygulanmıştır. Mosley, bu kararı eleştirerek, Berlin ve İstanbul'da askerler karar verirken, Londra'da sivilin karar verdiğini ve askerlerin uyguladığını ifade etmiştir (Mosley 1333: 73). Çekilmeyi gerçekleştiren ise General Sir Charles Monro'dur. Akdeniz Seferi Kuvvetler Komutanlığı'na atanan General Sir Charles Monro Fransız cephesinde ün yapmış, 55 yaşında otoriter, askerî kurallara harfiyen uyan birisidir. Churchill Londra'dan Monro'yu uğurlarken, "*Gelibolu'dan askerlerin çekilmesinin, Corunna felaketinden daha kötü olacağını unutma*" diye uyarıda bulunmuştur. 28 Ekim 1915'te Bozcaada'ya Monro'nun ulaşması üzerine Hamilton görevinden ayrılmıştır (Barış 2008: 157).

9 Kasım 1915 tarihinde Kitchener Gelibolu savaş alanlarına gelerek incelemelerde bulunmuş ve zaten olumsuz olan şartların daha da zorlaşacağını ifade etmiştir (Kannengiesser 2009: 249). Churchill Monro'ya "*lütfeñ asıl mesele üzerinde raporunuzu bana mümkün olduğu kadar çabuk yollayınız. Yani kalacak mıyız? Çekilecek miyiz?*" demiştir (Moorehead 1972: 421). General Sir Charles Monro da 22 Kasım 1915'te Gelibolu'nun boşaltılması konusunda bir rapor hazırlamış, raporda özetle, Türk mevzilerinin ele geçirilmesinin mümkün olmadığını, savunmanın güçlendirildiğini ve Türk mevzilerine yeni cephane ve topların gönderildiğini haberinin alındığını ve daha fazla kaybı engellemek için yarımadanın boşaltılması gerektiğini ifade etmiştir (Kannengiesser 2009: 249). Lord Kitchener Mondros'ta Atina Büyükelçisi'nin de katılımıyla bir savaş konseyi toplantısı yapmış ve bu toplantıda Gelibolu'nun boşaltılması kararı alınmıştır (Atabay 2008: 1889). 7 Aralık 1915'te İngiliz kabinesi toplanarak Gelibolu'nun kısmen boşaltılmasına, Suvla ve Arıburnu'nun tümüyle terk edilmesine, Seddülbahir'in ise politik ve donanmanın nedenleri dolayısıyla Kitchener'in önerisi doğrultusunda tutulmasına karar verilmiştir (Steel-Hart 2005: 272).

İtilaf devletleri Çanakkale'den geri çekilme konusunda, Suvla-Anzak ve Arıburnu'daki kuvvetlerin üç safhada çekilmesine karar vermişlerdir. Birinci safhada, arabaların, hayvanların ve savaşla direkt

alakalı olmayan insanların tahliye edilmesi (De Robeck-Weymss 1333: 3). İkinci aşamada, topların hayvanların ve insanların sevkine devam edilmesi ve sevkியatın güvenlik gerekçesiyle geceleyin yapılması, üçüncü aşamada, çekilme işleminin 36 saat içerisinde bitirilmesi, nakil ve sevki zorunlu olan kişilerin motor botların yardımı ile çekilmesinin tamamlanması.

Birinci safhanın, 10 Aralık 1915'te kadar gerçekleştirilmesine karar verilmiş, bu çerçevede 3 bin kişi ile birlikte toplar ve hayvanların nakledilmesi gerçekleştirilmiştir. İkinci safhanın 17-18 Aralık 1915 tarihine kadar tamamlanması planlanmış (De Robeck-Weymss 1333: 4) ve bu zaman zarfında 44 bin kişi, 200 kadar top ve vagon, 3 bin kadar hayvan ve önemli bir miktarda askerî malzeme ve cephanenin sevki gerçekleştirilmiştir (De Robeck-Weymss 1333: 5).

Son safha olan üçüncü aşamanın 18-19 Aralık 1915 tarihinde ve gece boşaltılması planlanmış, 19-20 Aralık 1915 tarihinde son bulmuştur. Bu aşamada çok hızlı hareket edilmesi ve düşmanın bunun farkına varmaması için gerekli tedbirlerin alınması üzerinde durulmuştur. Ayrıca denizin durgun olması, rüzgârın olmaması da önemli beklentiler içerisindeydi. Bu safhada 10 bin askerin sevki planlanmış ve onlarla birlikte bulunan malzemeler de sevk edilmiştir (De Robeck-Weymss 1333: 5). Nakilde özellikle var olan iskelelerin yetersizliği gözlenmiş, yeni iskeleler inşa edilmiştir. Kumsallardan sevk hızı bir şekilde gerçekleşmesi üzerinde durulmuş, çünkü açık alanda şarapnel atışına maruz kalınacağı düşünülmüştür. Ayrıca önemli bir nakil de yaralıların, hastanelerin ve sağlık personelinin sevkidir (De Robeck-Weymss 1333: 6).

İngiliz kuvvetleri yapmış oldukları planları oldukça dikkatli bir şekilde gerçekleştirmişler, planda herhangi bir olumsuzluk yaşanmamıştır. Diğer yandan sevkiyatı mümkün olmayan malzemeler üzerine gaz dökülerek yakılmış ve böylece geride kullanılabilecek hiçbir mühimmat bırakılmamıştır. Ayrıca Suvla'dan geri çekilme tamamlandıktan sonra kumsallar bombardıman edilmiştir. Kurtarılamayan malzemelere gelince oldukça azdır. Bunlar 4 motorlu manivela ve birkaç diğer malzemedir.

Arıburnu-Anzak'ta nakli mümkün olmayan malzemeler İngiliz topçuları tarafından bombardıman edilmiştir (De Robeck-Weymss 1333: 7-8). İngiliz kuvvetleri bütün bu geri çekilmeleri tamamladıktan sonra orada iki muhafazalı kruvazör bırakmışlardır. Onların görevi ise çekilme sonrası durumun gözetlenmesidir. Çekilme ile alakalı İngiliz donanması birlikleri ve bu birliklerin ve harp gemilerinin komutanları, nakliye gemisi komutanları, istimbote ve şimendifer kumandanları, hatta

mühendislerine kadar herkes görevlerini layıkıyla yerine getirmişlerdir (De Robeck-Weymss 1333: 9).

Suvla-Arıburnu ve Anzak koylarından geri çekilme tamamlandıktan sonra sıra Hellas'a gelmiştir. Hellas'ta geri çekilme 3 safhada gerçekleşmiştir. Birinci safhada, askerin çekilmesi, ikinci safhada, V ve W kumsalları dışındakilerin çekilmesi, üçüncü safhada ise geri kalan her şeyin tahliyesi planlanmıştır. Bu çerçevede İngilizlere ait 18 librelik toplar, 4-5 pusluk obüsler, 50 kundaklık toplar ve pusluk toplar, Fransızlara ait 7,5 mm'lik toplar ve ağır toplar ve silah ve askeri mühimmatın geri çekilmesi planlanmıştır. Bu planın gerçekleştirilmesi için de gerekli gemi ve taşıyıcıların hazır bulundurulması üzerinde durulmuş, son aşamada hayvanlar ve malzemelerin sevki gerçekleştirilmiştir. Hellas Burnu'nda geri çekilme işleminden 48 saat önce 22 bin kişinin olduğu tahmin edilmektedir. Bu askerlerin 7 bini sondan bir önceki gün, 15 bin asker de son gece geri çekilecekti. Ancak daha sonra planda bir değişiklik yapılmış ve son gece çekilecek asker sayısı 17 bine çıkarılmıştır. Topların geri çekilmeye değmeyenlerinin ise imha edilmesi kararlaştırılmıştır. Bu plan çerçevesinde W, V, X ve Gali kumsalları için hazırlıklar tamamlanmıştır.

İlk çekilme harekâtı 30-31 Aralık 1915 tarihinde başlamış, 7-8 Ocak 1916 tarihinde son bulmuştur. Bu çekilme planı çerçevesinde ilk etapta 5 bin asker, hayvanlar ve topların önemli bir kısmı ile mühimmat geri çekilmiştir (De Robeck-Weymss 1333: 10-12). Ancak bu çekilme esnasında özellikle 2-3 Ocak 1916 tarihinde esen kuzey-doğu rüzgârı etkili olmuş, neyse ki, dördüncü gün durmuştur. Sonraki günlerde tekrar esse de rüzgâr etkisini kaybetmiştir. Bu sayede V ve W kumsallarına motorbotlar ve diğer nakliye araçları yanaşabilmiş, hayvanların ve malzemelerin tahliyesi gerçekleşmiştir. Diğer yandan bu çekilme esnasında Alçıtepesi'nin kuzeyinde bulunan mevzilerden ve Asya sahillerinden Türkler tarafından top atışları yapılmış ancak ciddi bir zarar oluşmamıştır (De Robeck-Weymss 1333: 12-13). Yine 17. günde Türklerin ileri mevzilerinden yoğun bir ateş açması gerçekleşmiş fakat hemen karşılık verilerek ciddi bir zarar oluşmamıştır. Bundan da anlaşılıyor ki, Türk tarafı geri çekilmenin sonlarında ancak haberdar olabilmıştır. 18. günü başlayan güney rüzgârı ve Türklerin çekilmeden haberdar olmaları dolayısıyla, V ve W kumsallarından çekilme planında değişikliğe gidilmiştir. Yeni iskeleler kurulmuş, motorbotların dışında savaş gemileri üzerinde torpido muhripleri kumsala yanaşmış ve bu yolla taşıma işlemi gerçekleşmiştir. Son plan 8-9 Ocak 1916 tarihinde uygulanmıştır (De Robeck-Weymss 1333: 14-15).

Gali kumsalında ise durum biraz daha kritiktir. 700 askerin bir kısmı savaş gemisine nakledilmiş ve daha sonra buradaki riskli durum dolayısıyla, W kumsalına nakline karar verilmiş ve bu karar da uygulanmıştır. Durumun riskli olması dolayısıyla burada bir kısım malzemeler tahrip edilmiştir (De Robeck-Weymss 1333: 16).

Diğer yandan tahliye işlemi gerçekleştiği dönemde kurulan telefon ağı ile haberleşme mükemmel derecede gerçekleşmiş, herhangi bir koordinasyon sorunu yaşanmamıştır. Ayrıca Fransızlar da bu geri çekilme aşamasında İngilizlerle birlikte koordineli bir şekilde hareket etmişlerdir (De Robeck-Weymss 1333: 18-19). Çanakkale savaşlarına Britanya İmparatorluğu'ndan tahminen 469 bin kişi katılmıştır. Bunların 328 bini savaşan, 141 bini ise destek kuvveti niteliğindedir (Barış 2008: 164). Bu kuvvetlerden İngiliz Çanakkale Komisyonu Raporuna göre İngilizlerin, 31.389 ölü, 78.749 yaralı ve 9708 kayıp, toplam 119.846 zayıfatı bulunmaktadır (Mert 2008: 2975). Diğer bir bilgiye göre, Britanya ve Hindistan'ın Çanakkale savaşlarında kaybı 119.696'dır. Bunların 28000'i ölüdür. Fransızların kaybı 47000 kişi, Avustralyalıların kaybı 36.500'dür. Yeni Zelandalıların kaybı ise 7.571'dir (Fewster vd. 2005: 8). Binbaşı Larcher'in bu konuyla ilgili görüşü, İngilizlerden savaşa katılan 469 bin kişiden 119 bin 700 ölü ve yaralı, Fransızlardan 80000 kişi katılmış ve 26 800 ölü ve yaralı, ayrıca her ikisi için hastaneye gönderilen 20 873 kişi, Fransızlara göre bu rakam 120000'dir (Bayur 1991: 386).

İngiltere'de Çanakkale cephesinden geri çekilme nedeniyle liberal hükümet önce koalisyona düşmüş, sonra 1916 yılında istifa etmek zorunda kalmıştır. Çanakkale Savaşı'nın Mimarı Winston Churchill bakanlıktan ayrılarak bir piyade taburunu komuta etmek üzere görevlendirilmiştir (Safran 1994: 3).

Bu yenilgi özellikle Fransız ve İngiliz sömürgelerinde olumsuz yankılar uyandıracak niteliktedir. Psikolojik etkisi büyüktür. Olay bir prestij meselesi haline gelmiştir (Çaycı 1993: 60). Çanakkale savaşlarında 18 Mart 1915 tarihindeki bombardıman sonrası İngilizlerin 6 haftalık bir ara verip harekete geçmemesi yenilgiye neden olarak gösterilmiş ve Enver Paşa'nın sözü hatırlatılmıştır. Enver Paşa: İngilizler ileri harekâta devam etse İstanbul'a ulaşırlardı demiştir. Sözlerinin devamında bu süre zarfında 200 Avusturya sükût toplarının getirildiği belirtilmiştir (Mosley 1333: 50-51). Yine Çanakkale savaşındaki yenilginin nedeni olarak savaş devam ederken komutan değişikliğinin gerçekleştirilmesi ve planların uygulanmasında sorunların yaşandığı ve savaşın sonucunun etkilendiği bir başka iddidir (Mosley 1333: 60-61). Mosley ise Çanakkale deniz yenilgisini torpil tarlasına uğranması ile ilişkilendirmiştir (Mosley 1333: 48). Diğer yandan Fransızların mücadelesinden övgüyle söz eden

(Mosley,1333:7-15) Mosley, Avustralyalılar ve Yeni Zelandalıların Ağustos 1915 tarihinde atıl durumda olduklarını, kendilerinin bu durumu “*yıldıza bakınız onlarda yazılı felaketi okuyunuz*” şeklinde yorumladıklarını söylemiştir (Mosley 1333: 19). Kitchener’in Çanakkale cephesini ziyareti yerine, Yunanistan ve Mısır’ı ziyaret etmesi, Alman ve Avusturyalıların propaganda ettiği 300 bin Türk’ün Mısır’ı işgal edeceği yaygarasının Mısır’daki herkesin moralini bozduğu üzerinde durulmuştur (Mosley 1333: 71). Almanların 17 pusluk topları gönderecekleri ve İngilizlerin denize döküleceği propagandası etkili olmuştur. Oysaki bu topların neden Fransa’da kullanılmadığı ya da topların geçebileceği köprülerin olmadığı düşünülmemiştir (Mosley 1333: 71). Mosley, “*Çanakkale’de İngilizleri mağlup edenin Türkler olmadığını, İngilizlerin arasında bulunan manevi isyan ve fesat olduğunu*” söylemiştir (Mosley 1333: 72).

Başbakan Herbert Henry Asquith, Çanakkale Savaşı’nın kazanılması durumunda elbette ki çok büyük kazanımlar olacağını, ancak şuan ki durumda bile İngiltere’nin çok ciddi kazanımları olduğunu ifade etmiştir. Örneğin Bulgaristan’ın uzun bir süre İttifak devletleri ile bağının koparılması, yine yaklaşık 300 bin kişilik Türk ordusunun bu dönemde atıl halde kalmasına neden olduğu (Komisyon 1333: 56) şeklinde değerlendirmesi olmuştur. Başbakan Asquith, Rusya’nın Kafkasya’da düştüğü felaketli durumdan kurtarıldığını, Mısır, İran ve Irak’ta İngiltere’nin bir problem yaşamadığını ifade etmiştir (Komisyon 1333: 74). Churchill de savaşın sonuçlarını aktarırken, Bulgaristan atıl bırakıldığını, Yunanistan ile görüşüldüğünü ve İtalya ile anlaşıldığını belirtmiştir (Komisyon 1333: 84-85). Mosley ise savaşın sonucu ile ilgili yayınları eleştirerek, Asmed Bartlet gibileri sivil ve amatörlikle suçlamış ve savaş devam ederken başarı ile sonuçlanması için çalışılması gerekirdi demiştir (Mosley 1333: 32-34).

SONUÇ

Jeopolitik ve jeostratejik açıdan son derece önemli olan Çanakkale ve İstanbul boğazları, tarihin ilk devirlerinden itibaren bölgede hâkimiyetin sürdürülebilmesi için mücadele alanı olmuştur. İtilaf devletleri de İngiltere’nin öncülüğünde 1915 yılında, Çanakkale Cephesi’ni açmaya karar vermiş ve bir plan hazırlayarak uygulamaya koymuştur. Ancak deniz ve kara savaşlarında yenilerek geri çekilmek zorunda kalan İtilaf devletleri, gerek planlama, gerek uygulama, gerekse çekilme ve sonuçla ilgili ciddi tartışmalar yapmıştır.

Bu tartışmaların en yoğun yaşandığı ülke ise İngiltere’dir. Çünkü yenilmez imparatorluk yenilmiş ve savaşta yaptığı bütün planlar altüst olmuştur. Bu nedenle, komisyonlar kurulmuş ve kamuoyunda konu

tartışmaya açılmıştır. Bu süreçte konunun bizzat taraflarının dinlenmesi ve gerekli açıklamaları yapmaları sonucunda, Çanakkale savaşları hakkında çok önemli bilgiler ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili en net ve anlaşılır açıklamaları ise, dönemin İngiltere Başbakanı Asquith ve dönemin Donanma Bakanı Churchill yapmıştır. Çünkü tüm taraflarla görüşen ve bütün kararların alınmasında etkili olan bu kişilerin açıklamaları, oldukça detaylıdır ve onlara göre, Çanakkale Cephesi'nde bir hezimet söz konusu olmadığı gibi bir takım kazanımlarda vardır. Diğer yandan açıklamaların geneline bakıldığında zaman İngiltere'nin o dönemde savaştığı tek cephe Çanakkale Cephesi değildir. Aslında İngiliz Genelkurmayı, Çanakkale Cephesi'ne, Fransa ve sömürgeler bölgesinden daha az önem vermiştir. Çünkü Fransa Cephesi kaybedilirse anavatan tehlikeye girecek, sömürgeler kaybedilirse de İngiltere sanayisi büyük oranda etkilenecektir. Bu nedenlerden dolayı öncelik oralara verildiği için Çanakkale Cephesi'nde istenilen oranda yoğunlaşılammış ve geri çekilmek zorunda kalmışlardır. Ancak bu değerlendirmelerde önemli bir eksik, Türklerin cephede gösterdikleri başarısını görmemezlikten gelmeleri ve kaybettikleri üzerinde durmamalarıdır. Bize göre bu durumun da değerlendirilmeler içerisinde olması gerekirdi. Ne yazık ki İngiltere'de yapılan tartışmalarda bu konu yeterince değerlendirilmemiştir.

KAYNAKÇA

- AKÇA, Bayram (2006), "Çanakkale Savaşlarında Mustafa Kemal'in Rolü", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, S. XXI/2, (Aralık 2006), s. 1-15.
- AKYÜZ, Yahya (1990), "Çanakkale Savaşları ve Fransız Kamuoyu", *Çanakkale Savaşları Sebep ve Sonuçları Uluslararası Sempozyumu, 14-17 Mart 1990*, TTK Yay., Ankara, 1993, s. 121-125.
- ARMAOĞLU, Fahir (1990), "Çanakkale Muharebelerinin Rusya Üzerindeki Etkileri", *Çanakkale Savaşları Sebep ve Sonuçları Uluslararası Sempozyumu, 14-17 Mart 1990*, TTK Yay., Ankara, 1993, s.7-31.
- ARTUÇ, İbrahim (2004), *1915 Çanakkale Savaşı*, Kastaş Yay., İstanbul.
- ASPİNALL, Oglander (2005), *General C. F.: Büyük Harbin Tarihi Çanakkale Gelibolu Askeri Harekâtı*, (Hzl. Metin Martı), Arma Yay., İstanbul.
- ATABAY, Mithat (2008), "Çanakkale Savaşları Sırasında Devletlerin Stratejileri", *Çanakkale Tarihi IV*, (Hzl. Mustafa Demir), Değişim Yay., İstanbul, s. 1881-1891.
- AVCI, Cemal (1994), "Çanakkale Savaşının Sonuçları ve Milli Mücadeleye Etkileri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, S. 10/30 (Kasım 1994), s.717-719.

- AVCI, Halil Ersin (2008), “Osmanlı Döneminde Çanakkale Deniz Savaşları”, *Çanakkale Tarihi I*, (Hzl. Mustafa Demir), Değişim Yay., İstanbul, s. 129-135.
- AYAN, Ergin (2010), “Alman Subaylarının Hatıralarına Göre Çanakkale’de Mustafa Kemal”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 3/11 (Spring 2010), s. 92-102.
- AYTEPE, Oğuz (2000), “Çanakkale Savaşı Bibliyografyası”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, S. 25-26 (Mayıs-Kasım 2000), s. 1-72.
- BARIŞ, Yusuf İzzettin (2008), *Çanakkale Savaşları*, Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., Kocaeli.
- BAYUR, Yusuf Hikmet (1991), *Türk İnkılâp Tarihi*, C. 3 Kısım 2, TTK Yay., Ankara.
- BEYOĞLU, Süleyman (2008), “Bir Efsanenin Sonu: Çanakkale’de Kayıp İngiliz Askerleri”, *Çanakkale Tarihi IV*, (Hzl. Mustafa Demir), Değişim Yay., İstanbul, s. 2321-2329.
- ÇAYCI, Abdurrahman (1990), “Çanakkale ve Gelibolu Yarımadasının Atatürk’ün Askeri Kariyerindeki Yeri”, *Çanakkale Savaşları Sebep ve Sonuçları Uluslararası Sempozyumu, 14-17 Mart 1990*, TTK Yay., Ankara 1993, s. 55-68.
- DAĞCI, Gül Tuğba (2008), “Osmanlı’dan Cumhuriyete Çanakkale Boğazı”, *Çanakkale Tarihi I*, (Hzl. Mustafa Demir), Değişim Yay., İstanbul, s. 135-147.
- DE ROBECK-WEYMSS (1333), *Çanakkale Tahliyesi Hakkındaki Rapor*, (Çev. Hüsameddin), Matbaa-ı Amire, İstanbul.
- DEMİR, Mustafa (2008), “Çanakkale’de Türk Yerleşimi”, *Çanakkale Tarihi II*, (Hzl. Mustafa Demir), Değişim Yay., İstanbul, s. 653-665.
- FEWSTER, Kevin- BAŞARIN, Vecihi- BAŞARIN, Hatice Hürmüz (2005), *Gelibolu 1915 Savaşla Başlayan Dostluk*, (Çev. İbrahim Keskin), Galata Yay., İstanbul.
- GÖRGÜLÜ, İsmet (1994), “Çanakkale Zaferi Üzerine Alman İddiaları”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, S. 10/28 (Mart 1994), s. 105-135.
- HERBERT Aubrey - MORGENTHAU, Henry (2007), *Çanakkale Devlet Ülkesinde Devler Savaşı*, (Çev. Seyfi Say), Ataç Yay., İstanbul.
- HERSİNG, Otto (2007), *Çanakkale Denizaltı Savaşı*, (Çev. Bülent Erdemoğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul.
- ILGAR, İhsan (1975), *Esat Paşa'nın Çanakkale Anıları*, Baha Matbaası, İstanbul.
- İLHAN, Suat (1994), “Çanakkale Muharebeleri”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, S. 10/30 (Kasım 1994), s. 673-684.

- İNALCIK, Halil (2008), “Çanakkale Boğazı: Özet ve Kronoloji”, *Çanakkale Tarihi I*, (Hzl. Mustafa Demir), Değişim Yay., İstanbul, s. 65-73.
- KANNENGİESSER, Hans (2009), *Çanakkale’de Türklerle Beraber Bir Alman Albay’ın Gözünden Çanakkale*, (Çev. Mehmet Serez), Timaş Yayıncılık, İstanbul.
- KODAMAN, Bayram (1994), “Harp, Büyük Devletler, Çanakkale Muharebeleri”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, S. 10/30 (Kasım 1994), s. 547-551.
- KOMİSYON (1333), *Çanakkale Raporu*, (Çev. Hüsameddin), Matbaa-ı Amire, İstanbul.
- MERT, Hasan (2008), “Çanakkale Savaşının Sonuçları”, *Çanakkale Tarihi V*, (Hzl. Mustafa Demir), Değişim Yay., İstanbul, s. 2971-2987.
- MOOREHEAD, Alan (1972), *Çanakkale Geçilmez*, (Çev. Günay Salman), Milliyet Yay., İstanbul.
- MOSLEY, Sidney (1333), *Çanakkale Hakikatleri*, (Çev. Hüsameddin), Matbaa-ı Amire, İstanbul.
- MÜTERCİMLER, Erol (2007), *Korkak Abdul’den Coni Türk’e*, Alfa Yay., İstanbul.
- ÖZCAN, Azmi (2008), “Çanakkale Savaşlarını Hazırlayan Siyasi ve Jeopolitik Arka Plan”, *Çanakkale Tarihi IV*, (Hzl. Mustafa Demir), Değişim Yay., İstanbul, s. 1863-1867.
- ÖZCAN, Azmi (2008), “Türk Boğazları ve Rus Politikası”, *Çanakkale Tarihi III*, (Hzl. Mustafa Demir), Değişim Yay., İstanbul, s. 1809-1815.
- SAFRAN, Mustafa (1994), “Bir Kahramanın Doğuşu, Çanakkale Savaşları ve Sonuçları”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, S. 10/30 (Kasım 1994), s. 573-577.
- SARIKOYUNCU, Ali (2009), “Avustralya Basınında Çanakkale Muharebeleri”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, S. 25/73 (Mart 2009), s. 39-63.
- STEEL Nigel - HART, Peter (2005), *Gelibolu Yenilgisinin Destanı*, (Çev. Mehmet Harmancı), Epsilon Yayıncılık, İstanbul.
- SÜSLÜ, Azmi (1991), “Çanakkale Savaşları ve Önemi”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, S. 7/20 (Mart 1991), s. 303-307.
- TAŞKIRAN, Cemalettin (2009), “18 Mart Çanakkale Deniz Savaşı”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, S. 25/73 (Mart 2009), s. 25-39.
- TUNCOKU, Mete (1990), “Çanakkale Savaşları ve İngiliz-Japon Diplomasisi”, *Çanakkale Savaşları Sebep ve Sonuçları Uluslararası Sempozyumu, 14-17 Mart 1990*, TTK Yay., Ankara 1993, s. 69-85.
- TUNCOKU, Mete (1997), *Anzakların Kaleminden Mehmetçik Çanakkale 1915*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., Ankara.

**XIX. YÜZYIL VE XX. YÜZYIL BAŞLARINDA
BÜYÜK GÜÇLERİN ETKİSİNDE KUDÜS SANCAĞI
(1850-1914)***

Yrd. Doç. Dr. Mehmet KAYA**

ÖZ: Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi ile Osmanlı egemenliğine geçen Kudüs, Suriye Vilayetinin bir parçası olarak yönetildi. XIX. yüzyıldaki değişim süreci ile birlikte Kudüs ve bağlı olduğu Filistin bölgesi de bundan kaçınılmaz bir şekilde etkilenmiştir.

1890'lı yıllardan itibaren Avrupa'nın çeşitli ülkelerinden Kudüs ve çevresine gelip yerleşmeye çalışan önemli bir Yahudi nüfusu vardır. Osmanlı Devleti öncelikle artan bu yerleşimi önlemek için Kudüs ve çevresine göçü yasaklamaya çalıştı. Yerel yöneticileri de bu konuda şiddetle uyardı. Ancak, göçmenlerin büyük güçlerin etkisiyle izin almaya çalışması da bu engellemeyi kırma adına bir adım olarak yer almıştır. Halkın da arazi satarak bilinçli ya da bilinçsizce bu göçe yardımcı olduğu da göz ardı edilemez bir gerçektir.

Araştırmamızda büyük güçlerin bu konudaki faaliyetleri, Osmanlı Devleti'nin bu çalışmaları önlemeye yönelik tedbirleri üzerinde durulacak, çeşitli ülkelerin arşiv kaynakları ışığında çalışmamız somutlaştırılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kudüs, Kudüs Sancağı, Filistin, Osmanlı Devleti

* Bu çalışma 11-15 Ekim 2011 tarihleri arasında İzmir'de Dokuz Eylül Üniversitesi'nin düzenlemiş olduğu *Berlin Antlaşmasından Günümüze Büyük Güçler* adlı uluslararası sempozyumda sunulan bildiriden genişletilerek hazırlanmıştır.

**Niğde Üni. Fen-Edebiyat Fak. dr.kaya40@hotmail.com

The Sanjak of Jerusalem at the Begining of the 19th and 20th Centuries Under the Influence of Big Powers (1850-1914)

ABSTRACT: With the Yavuz Sultan Selim's campaign to Egypt under the Ottoman rule, Jerusalem had been ruled as part of the Province of Syria. In the XIX. Century , due to the changes occuring in the era, Jerusalem and Palastine had also been affected by.

At the begining of the 1890s a great Jewish population in the geography specially in Europe, had started to settle down in Jerusalem. The Ottoman Empire had tried to stop the migration of Jews to the geography since it had been significant in number. The Empire had also warned the local authorities towards the increse in migratio. However, the migrators had gained permission to settle down through the mediation of the big and dominant powers. As a result, the owners of the land had preferred to sell their land and move away from their own land.

In this study, mainly the precautions against the migration will be focussed on. In doing this, arcive research of various countries as well as the Ottomans will be done.

Key Words: Jerusalem, Sanjak of Jerusalem, Palesstine, Ottoman State

Tarihsel Süreç

Üç semavi dinin kutsal mekânlarını içinde barındıran Kudüs'ün tarihi M.Ö. 9000'li yıllara kadar uzanmaktadır. Şehrin M.Ö. 5000-6000 yılları arasında kurulduğu tarihi kaynakların ifadesinde belirtilmektedir. Şehrin kutsallığında adının önemi de büyüktür. Kutsallığa atfen barış şehri anlamına gelen Urusalim adının verilmesi ile bağlantılıdır.

M.Ö. 2000'li yıllarda Sami kabilesi olan İbraniler Hz İbrahim'in öncülüğünde bölgeye geldiler. Bölgede fazla kalamadıklarından Mısır'a tekrar geri dönmek zorunda kaldılar. Hz Musa'nın önderliğinde 1300'lü yıllarda tekrar Kudüs'e geldiler. Burada hâkimiyetlerini kurmaları kolay olmadı. Dört yüz yıl kadar devam çeşitli savaşlarda Kral Davud'un döneminde bölgedeki otoritelerini kurabildiler. Milattan sonra şiddetli bir deprem geçiren Kudüs'ün büyük bir kısmı harap oldu. Roma egemenliğinin yıkılması ile halkın bir kısmı Filistin'i terk ederek Avrupa'ya yerleşti. Bölge 634'de İslam ordusunun eline geçti. İslam fethiyle birlikte Urusalim adı yerine İslam fethiyle birlikte Beyt-i Mukaddes kullanılmaya başlanmıştır. Bu kelimenin Aramice olduğu kabul edilmektedir. Memlukler dönemiyle birlikte Kuds, Kuds-i Şerif kelimesinin yaygın bir şekilde kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır.

Bölge tarihine ait bu kısa bilgiden sonra sınırlarının belirlenmesi de konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. XV. Yüzyıl kronik

yazarlarından Mucirüddin Uleymi kutsal topraklar olarak adlandırılan bölgenin sınırlarını şu şekilde çizmektedir: Kuzeyde Fırat nehri, doğuda Samava çölü, güneyde Mısır, güneydoğuda Şura dağları, batıda Akdeniz yer almaktadır (Abouali 2003: 42).

Osmanlı hâkimiyetine geçişle birlikte Kudüs'e diğer Arap şehirlerinden daha fazla önem verilmiştir. Bu önemine rağmen, şehir XVII. Yüzyıl boyunca bir nahiye konumunda idi. İdari taksimat bakımından Şam Vilayeti içerisinde yer alan Kudüs, vilayeti oluşturan on sancaktan biri idi. Bu sancaklardan yedisi Filistin içerisinde yer almaktaydı (Cohen-Lewis 1978: 19).

Kudüs'ün XVII. Yüzyılın son çeyreğine dair Evliya Çelebi'nin biraz abartılı kabul edilse de gözlemleri önemlidir. Dini hayatın canlılığı bakımından şehirde yetmiş yakın Sufi dergâhının bulunduğunu belirtmesi sosyal hayatın canlılığına bir işaret kabul edilebilir (Evliya Çelebi, IX, 1897-1938; 461). XVI. Yüzyılın ilk çeyreği itibarıyla şehrin tahmini nüfusu 4.000, XVII. Yüzyılın başlarında ise 10.000 olarak gösterilmekteydi. Şehirdeki gayrimüslim nüfusun % 70'i Ortodoks Rumlar, % 15 Ermeniler, geriye kalan % 15 içerisinde Katolikler Yahudiler ve diğer küçük topluluklar yer almaktaydı (Peri 1996: 407).

Sancakta demografik anlamdaki değişimlerin yanında, Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa'nın 1841'de Suriye ve Kudüs'ü boşaltması şehrin nüfus bakımından önemli bir değişime uğramasında etkili olmuştur. Tanzimat sürecinde merkezi otoritenin güçlendirilmesi çabaları, Kudüs'te etkin olan Kaysi ve Yamani hiziplerinin zayıflaması bölgede yaşanan değişimleri göstermektedir (Similianskaya 1966: 214; Shamir 1984: 314).

XIX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kudüs sancağına büyük güçlerin ilgisi yoğunlaşmaya başladı. Bu güçler arasında Almanya, İngiltere, Rusya ve Amerika'nın faaliyetleri dikkat çekicidir. Rusya hariç, Almanya, İngiltere ve Amerika'nın faaliyetlerinden bahsedilecektir.

1) Almanya'nın Faaliyetleri

Almanya, Filistin'de koloniler aracılığıyla faaliyet yapmak istiyordu. Kurulacak kolonilerde Yahudiler vasıtasıyla üretim yapılacak, kendisine bağlı bir toplum oluşturulacaktı. Koloniler kurmak için liman kenti Hayfa önemli bir konuma sahipti. Ekim 1868'de Hayfa'da bir Alman vatandaşı toprak satın almaya başladı. Bu dönemde Filistin'de yabancılara toprak kısıtlaması henüz etkin bir şekilde uygulanmıyordu. Yedi yıl içerisinde kolonideki insan sayısı 300 kişiye ulaştı. 3000 dönüm toprak satın alındı. Kolonide 85 bina, 2 un değirmeni mevcuttu. Koloni bu süre içerisinde kendi kendine yeterli hale gelmişti. Almanya

Hayfa'dan başka Yafa (1869), Saron (1878), Kudüs (1878), Wilhelma (1902), Halil (1906), Waldheim (1907) de çeşitli koloniler kurdu. Yedi şehirde kurulan bu koloniler içerisinde Hayfa kolonisi en geniş olanı idi (Carmel 1975: 452).

Hıristiyanlık öğretisi.2000 yılını Hz İsa'nın dünyaya ikinci geliş tarihi olarak kabul etmekteydi. Alman kolonileri Hz İsa'nın gelişine hazırlık yapmak için planlı bir örgütlenme içine girmektedirler. Kilisenin denetiminde yürüyen bu kolonileşme hareketi hem Hıristiyanlığa hizmet etmeyi, hem de bölge halkını medeni bir düzeye çıkarmayı amaçlıyordu. Osmanlı Devleti bölgeye yerleşmek isteyen ve Osmanlı tebaası olmayan Yahudilere toprak satışını yasaklasa da yabancılar Yahudiler adına toprak almaya başladı. Devlet, bu durumda toprak satış yasağını genişletmek durumunda kaldı. Hayfa'daki Alman kolonisine ait bilgiler çeşitli tahribatlar nedeniyle dağılmış durumda olduğu için daha fazla bilgi mevcut değildi (Kark 1990-91: 73).

Almanya'nın faaliyetleri çerçevesinde Prusya Piskoposluğu başpapazı Samuel Gobat önemli çalışmalarda bulunmuştur. Gobat 1846-79) Filistin'in çeşitli bölgelerinde 1000'in üzerinde çocuğun öğrenim gördüğü 25 okul açmıştı. Piskoposluğun çalışmaları içerisinde hastane ve diğer yardım kuruluşları da yer almaktaydı. 1841'de Prusya kralı Wilhelm Friedrich IV desteğiyle Filistin'i Protestan bir inanışa döndürmek için Kudüs Protestan Başpiskoposluğu kuruldu (Tibawi 1961: 115).

Hayfa'daki en önemli Protestan Kilisesi temsilcilerinden biri George David Hardegg idi. Kilisenin yayın organı Die Warte koloninin toprakları verimli hale getirdiğini belirtmekteydi. Siyonist hareket de daha sonra toprak meselesini gündeme getirecek, bölgede yerleşme çabalarını meşrulaştıracaktı. (Yazbak 1999: 44).

Selim Saykali'nin aldığı arazi ve bu konuda ödediği miktar kayda geçirildi. Zengin tüccar da satın alma işleminde koloniye yardımcı olmaktadır. Yerli halk ile de asayiş sorunu yaşanmaktaydı. Bir Arap genci 1898 yılında bir Alman kadına saldırmakla suçlandı. Böyle bir olay iki taraf arasında hoşnutsuzluğa yol açtı. Bundan sonra koloninin güvenliği için muhafız bulundurulmaya başlandı (Yazbak 1999: 46).

Friedrich Keller Nezaret kaymakamına 1895 yılında gönderdiği yazıda, kendisinin vergi toplamakla görevli olduğunu, Nezaret'e yakın Aclut köyünden bazı kimselerin vergi borçlarını ödemediklerini belirtti. Kaymakamın ilgilememesi üzerine, Keller de durumu hükümete iletceğini, kendisinin de görevini yerine getirmediği için şikâyetçi olacağını bildirdi. Mutasarrıf konunun çözümüne ilişkin güvence içeren bir mektup yazdı. Keller konunun çözülmemesi halinde kendilerinin

sorumlu tutulacağı, valiye şikâyetle bulunacağı yönünde açıklamada bulundu. Mutasarrıf bu açıklama üzerine borcunu ödeyemeyen köylüleri tutuklattı. Buna rağmen Keller'in öfkesi yatışmamıştı, Köylülerin yönetiminden sorumlu naibin görevden alınmasını istiyordu. Mahkemeye intikal öncesinde bölgenin bazı eşrafı bu durum yüzünden Almanlara karşı cephe aldılar (Yazbak 1999: 47). Hayatının elli yılını Filistin'de geçiren İngilizlerden biri olan Bayan Newton gözlemlerinde Keller'in adeta bölgenin kralı konumuna geldiğini, halkın kendisinden korkup çekindiğini, korkunun bir işareti olarak kendisinin de evinin bahçesine yüksek bir duvar inşa ettiğini belirtmektedir (Newton, 1973;73).

Alman kolonisinin Hayfa'nın çeşitli yerlerinde toprakları vardı. Hayfa'nın birkaç kilometre dışında Tira'daki Alman kolonisinin güvenliğini muhafızlar sağlıyordu. 1898 yılında muhafızlardan biri yaşanan tartışmada yerli halktan birini vurması olayların büyümesine neden oldu. Alman vatandaşı Franz Unger öldürüldü. Basında bu olayların yankısı büyük oldu 1860'da Şam'daki olaylara benzetilip büyütüldü. Yerel halk Almanlara karşı tepkisini açıkça gösterdi. Yerel yayın organı el Muktebes'te yabancıların ülkede misafir oldukları, onlara elden geldiğince iyi davranıldığı, dostluğun bu olayla düşmanlığa dönüşebildiği ifade edilmekteydi. Yerel mahkeme ölüm cezası verdi. Tira sakinleri cezayı uzun süreli hapse çevirmek istedilerse de karar İstanbul tarafından da onaylandı (Carmel 1975: 456).

Osmanlı Devleti Almanların Filistin'deki faaliyetleri hususunda destekler bir tutum sergilemekteydi. Örneğin kilise ve mektep inşası için Kudüs'teki bir tarlanın Alman Konsolosluğu'na verildiği Safer 1311 (Ağustos-Eylül 1893) tarihli yazışmadan anlaşılmaktaydı. Osmanlı Devleti, Prusya kralı Wilhelm'in Kudüs ve Yafa'yı ziyareti sırasında (1899) Protestan kilisesi için arazi tahsis etmişti (BOA ŞD 2615: 20 18 S 1311).

Filistin'de bulunan Alman kolonisi, Yafa'da bir postane kurmuş, Kudüs ve Hayfa'da da şube açmak istemişlerdi. Ancak Dâhiliye Nezareti Kudüs Mutasarrıflığına gönderilen 23 Recep 1316 (7 Aralık 1898) tarihli emirde Yafa hariç, diğer şehirlerde şube açılmasına izin verilmediğini belirtmişti (BOA DH. MKT, 2145: 40; BOA BEO 92999). Bu emir yanında, Filistin'e gelen postaların Osmanlı Devleti adına gelir ise kabul edilmesi hususunu da Rebiyülahir 1317 (Ağustos-Eylül 1899) ortalarında ayrıca mutasarrıflığa ilettiler (BOA DH. MKT, 2239: 9).

Alman İmparatorunun Kudüs ve Hayfa'yı 1899 yılında ziyareti sırasında kendisine Erkan-ı Harp Müşiri Arapkirli Mehmet Şakir Paşa eşlik etmişti. Mehmet Şakir Paşa ziyaret öncesinde Sadaret'e Ramazan 1316 (Kasım-Aralık 1898) başlarında yapılması gerekenlere dair ayrıntılı bir rapor sundu. Bu ziyaret sırasında Beyrut ve Mısır'dan at ve araba

temin edilmişti. İmparatorun ziyareti için getirilecek at ve arabalar dışındaki eşyalardan vergi alınması için Rebiyülahir 1317 (Ağustos 1899) sonlarında Kudüs Mutasarrıflığı bilgilendirilmişti (BOA Y. EE, 81: 3).

Alman İmparatorunun Kudüs ve çevresini ziyareti büyük yankı uyandırmıştı. İmparatorun ziyaretinden rahatsızlık duyan devletlerin başında gelen Fransa Beyrut açıklarında donanma bekletmişti. Yafa ve Hayfa sahillerinde bulunan Fransız donanmasının hareket seyrinin takibi ve Sadarete bilgi verilmesi Recep 1317 ortalarında (Kasım-Aralık 1899) Beyrut Valiliğinden talep olunmuştu (BOA Y.PRK.UM, 48: 103).

2) İngiltere'nin Faaliyetleri

Büyük güçlerin Filistin'deki etkisini daha iyi anlayabilmek için, Almanya'nın yanı sıra İngiltere Rusya ve Fransa'nın da izledikleri politikayı bilmek gerekir. Rusya'nın XVII. Yüzyılda iyice belirginleşen Ortodoks Rumlar üzerindeki mezhep desteği İngiltere'yi de harekete geçmeye teşvik etti.

İngiltere'nin Suriye ve Filistin ile ilişkileri XIX. Yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren değişme göstermiştir. Mehmet Ali Paşa'nın 1831-1840 tarihleri arasında Mısır'ın idaresini elinde tutması, Fransa'nın Mısır'ı İşgaliyle Hindistan sömürge yolunun tehlikeye uğraması Almanya ve Rusya gibi İngiltere'yi de tedirgin etmişti. Bu tedirginlik İngiltere'yi Suriye ve Filistin'i daha yakından izlemeye yöneltmişti.

a. Misyonerlik faaliyetleri:

Osmanlı Devleti'nde yaşayan azınlık milletlerin durumu Avrupa devletlerinin yakından takip ettiği bir konuydu. Rusya'nın Ortodoks Rumları, Fransa'nın Katolikleri desteklemesi, bu desteklerini her fırsatta göstermeleri İngiliz kamuoyunda kutsal topraklarda Protestanlar ile Yahudilerin bu topraklara geri dönüşü olarak algılandı. Siyonizm bir ideoloji ortaya çıkmasında, alt yapısının oluşmasında Yahudi olmayan Siyonist destekçilerin hazırlık çalışmaları ve kamuoyunu etkilemeye çalıştıkları görülmektedir (Scholch 1992: 40).

Mehmet Ali Paşa'nın Filistin'deki hâkimiyeti sırasında bölgedeki çeşitli toplulukların eşit şekilde yaşamaları için Avrupa devletlerine izin vermesi misyoner teşkilatların faaliyetlerini artırmasına sebep oldu. Bunun ilk adımlarından biri konsoloslukların açılması oldu. İngiltere bölgedeki ilk elçiliğini Kudüs'te 1838'de açtı. İngiltere, Rusya'nın Ortodoks Rumları, Fransa'nın da Katolikleri koruması karşısında bölgedeki egemenliğini oluşturabilmek için Protestanları ve Yahudileri destekledi. İngiltere'nin bu girişimini Fransa (1842), Sardunya ve Fransa (1843), Amerika (1844), Avusturya-Macaristan (1849) izledi (Scholch 1992: 41; Palmerston'dan Pansonby'e, Dışişleri Bakanlığı, 3 Şubat 1841 House of Common Parliamentary Papers, 1851, [1392] Correspondence respecting the condition of Protestants in

Turkey, 1841-1851: 1).

Konsoloslukların açılmasıyla Avrupa kamuoyunun Filistin'e ilgisi arttı. Osmanlı Devleti yaşanan bu gelişmeler üzerine bölgedeki otoritesini tekrar sağlamak istedi. İngiltere ve Avusturya-Macaristan'ın desteğiyle Türk ordusu 1840 yılında İbrahim Paşa kuvvetlerini yenilgiye uğratarak Filistin ve Suriye'de otoriteyi tekrar sağladılar (Scholch 1992; 45).

Protestanlığın Ortodoksluk ve Katoliklik gibi 1840 yılında henüz kurumsallaşmış bir yapısı yoktu. İngiliz-Alman Piskoposluğu 1841'de Kudüs'te kuruldu. Piskoposluğun çabasıyla 1849'de Hıristiyan kilisesinin inşası tamamlandı. Protestanlığın yerleşimi anlamında 1799'da kurulan Kilise Misyonerlik Toplumu ile 1809'da Londra Hıristiyanlığı Yükseltme Teşkilatı Prusya İmparatoru IV Wilhelm'in çabalarıyla ileri bir noktaya taşındı. Piskoposların görevlendirilmesi İngiltere ve Almanya menşeli olmakla birlikte, Canterbury Başpiskoposluğu tarafından yapılmaktaydı (House of Common Parliamentary Papers, 1854, [1752] Protestants in Turkey, Correspondence respecting the condition of Protestants in Turkey; 8-12).

İngiltere'nin ilk Kudüs konsolosu olan Young Yahudilerin İngiltere'nin koruması altında bulunmasını görevinin önemli bir kısmı olarak görmekteydi. Young 1839 yılında bakanlığa yazdığı raporda çarpıcı bir noktaya işaret etmekteydi. Filistin'in ilerideki varlığında iki grubun etkin bir rol oynayacağını, kendi deyimiyle güçlü bir ses getireceğini savunmaktaydı. Bölgede güçlü bir destek verilmesi gereken Protestan cemaati ile İngiltere'nin korumasında Tanrı'nın kendilerine vaat ettiği topraklara yerleşmesi gereken Yahudiler raporda vurgulanan iki nokta olarak gösterilmekteydi (Young'tan Palmerston'a, Yafa, 8 Mart 1839 Konsolos Moore'dan Palmerston'a Beyrut, 6 Mart 1839 House of Common Parliamentary Papers 1840 [247]: 17; Young'tan Palmerston'a Kudüs, 14 Aralık 1839, House of Common Parliamentary Papers 1840 [247]: 71)

İngiltere'nin ve Avrupa kamuoyunun üzerinde durduğu bir konu da Yahudilerin Protestanlığı kabul etmeleri düşüncesiydi. Kudüs'teki Protestanlığı kabul etmiş olan İlk Protestan Piskoposu Michael Solomon Alexander, Yahudilerin Protestanlığı kabul ederek tek bir mezhep ve din altında birleştirilmeleri gerektiğini ifade ediyordu. Yahudiler arasında Hıristiyanlığı Yükseltme Londra Toplumu'nun çalışmalarına en çok destek olan Kudüs'teki İngiltere Konsolosluğu idi (BOA A.MKT 21: 78). Londra Toplumu tarafından da desteklenen bu proje kapsamında kilise açılması isteği sultanın 1845 yılındaki fermanına kadar gerçekleşemedi. İlk Protestan kilisesi 1849 yılında açılabilir (BOA İ.MSM, 34: 958 06 Rebiyülahir 1260; İradeler-Hariciye 1455: 17 Zilkade 1261). Bu gayretlere rağmen Yahudilerin Protestanlığı kabul etmeleri aksine düşük bir sayıda kaldı. Protestanlığın Yahudiler arasında beklenen ilgiyi görmemesi üzerine, Alexander'dan sonra 1849'da Kudüs'e gönderilen piskopos Samuel Gobat çalışmalarını İngiltere'nin korumasında Yahudilerin Filistin'e yerleşmesi noktasında yoğunlaştırdı.

Kudüs'teki Protestanlık Piskoposluğu için önemli bir adım da 1850'de Osmanlı hükümdarının bu mezhebi daha iyi kabul ettiğine belirten fermanı oldu (BOA İradeler-Hariciye 3473 M 1; BOA İradeler-Hariciye 21207 22 Ş 1269). Bu fermanın öncesinde Protestanların işleriyle ilgilenmek üzere Recep 1264 (Haziran-Temmuz 1848) tarihinde İhtisap Nezareti görevlendirildi. Bu görevlendirme Protestanlığın tanınması yolunda bir adım olarak görülebilir (BOA A.MKT, 133: 47). Fermanın yayınlanmasından sonra cizyelerinin kendi kocabaşları vasıtasıyla toplanması kararlaştırıldı (BOA A.DVN,73: 20; The Earl of Aberdeen 'den Stratford Coming'e, Dışişleri Bakanlığı, 20 Mart 1843, House of Common Parliamentary Papers, 1851 {1392} Correspondence respecting the condition of Protestants in Turkey 1841-1851: 8-9; Konsolos Wood'dan Stratford Coming'e, Şam, 20 Mart 1845 House of Common Parliamentary Papers{1392}: 37).

Yerel yöneticilerin Protestanlığın devletçe tanınmasından sonra da bazı sorunlar yaşadıkları anlaşılmaktadır. Bu anlamda devlet tebaasından olup Yahudilikten Protestanlığa geçen David'in eşine bu mezhebe geçme yönünde baskısı, İngiliz Konsolosluğundan da destek gördü. Şikayetçi olan kadının durumu Sadaret'ten gönderilen 22 Rebiyülahir 1269 (3 Ocak 1853) tarihli emirde, İngiliz Konsolosunun ne David'i korumaya, ne de eşine din değiştirme konusunda telkinde bulunmaya hakkı olmadığı Kudüs Mutasarrıflığına bildirildi (BOA A.DVE, 17: 48; BOA HR.MKT, 55: 7; BOA İ.HR, 15223 15 Cemaziyelahir 1269; Kudüs Konsolosu Moore'un 1880 Raporu, Kudüs 23 Ekim 1880, 1881 C. 3008 Turkey House of Common Parliamentary Papers No. 8 (1881) Reports on the administration of justice in the civil, criminal and the commercial courts in the various provinces of the Otoman Empire House of Common Parliamentary Papers [2759]: 86).

Osmanlı Devleti'nin Protestanlığı tanınması, İngiltere'nin bu konudaki korumacı siyaseti ve Ortodoksluktan Protestanlığa geçiş süreci bölgedeki diğer gruplar arasında, örneğin Rumlar tarafında olumsuz karşılandı. Bu rahatsızlığın bir sonucu olarak Protestanlar ile Rumlar arasında Nablus'ta Cemaziyelevvel 1270 (Ocak-Şubat 1854) bazı tatsız olaylar yaşandı. Konumuz dışında olduğu için üzerinde durmayacağımız bu olaylar Rumların Protestanlığa olan tepkilerini göstermekteydi. Protestanlığın tanınması Ortodokslar ile Protestanlar arasındaki çekişmeyi arttırmaktaydı (BOA MVL 267: 21; Konsolos Moore'dan Sir A. H. Layard'a Kudüs, 30 Temmuz 1879, 1880, House of Common Parliamentary Papers C. 2537 Turkey, No.4 (1880) Correspondence respecting the Condition of Population in the Asia Minor and Syria; 6-7).

Vilayet ve kaza meclislerinde Protestan din adamlarının dönüşümlü birer ay süreyle görev yapmalarına dair Cemaziyelevvel 1299 (Mart-Nisan 1882) tarihinde yayınlanan Şura-yı Devlet kararı vilayetlere bildirildi (BOA DH.MKT 1338: 103).

Kudüs'e bağlı Beytüllahim kasabasındaki Protestan cemaati rahiplerinden Prusya tebaasından Bordik'in hastane yapılması yönündeki başvurusu 22

Ramazan 1304 (14 Haziran 1887) tarihinde Meclis-i Vükela kararıyla kabul edildi (BOA MV 21:71). Yine aynı yıl içerisinde Beytullahim kasabası dışında Cebelülbatı adlı mevkide Protestan cemaati için kurulmak istenen hastane girişimi de kabul edildi (BOA İ.DH 77624 02 Cemaziyelahir 1304; BOA İ.MMS, 4613 16 Ra 1307).

Her ne kadar Osmanlı Devleti bölgede Protestanlık çalışmalarına izin vermişse de misyonerlik faaliyetlerinde bazı kısıtlamalara da gitmiştir. Çünkü bölgedeki İslam nüfusu azalmaktadır. Kendi toprağı olan ve kutsal sayılan bölgede elbette ki böyle bir duruma müdahale edecektir. Bu nedenle Dahiliye Nezareti 1308 yılı Rebiyülahir ayında (Kasım-Aralık 1890) vilayet ve mutasarrıflığa gönderdiği emirde Beyrut ve Kudüs civarında Protestan misyonerliği faaliyetinde bulunup aynı zamanda doktorluk yapan bazı papazların çalışmalarının engellenmesi, bu doktorların yerine ehliyetli doktor tayin edilmesi gerektiğini bildirdi (BOA DH.MKT 1782: 107). Beyrut, Kudüs ve çevresinde Protestanların mektepler açtıkları, bu mekteplerin yerel İslam mektepleri ile rekabet edemediği belirtilmekteydi Müslüman çocukların bu mekteplere gitmemesi yönünde telkinde bulunulmuş, bu nedenle Daru'l mu'allim açılması Cemaziyelahir 1309 (Ocak 1892) tarihinde belirtilmiştir (BOA DH.MKT 1913: 122).

Protestanlık mezhebinin tanınmasına rağmen, bu mezhebin misyonerliğinin yapılmasına devlet izin vermemiştir. Bu anlamda Kanoşlu İlyas misyoner rahiplerle birlikte Kudüs'te açıkça Protestanlık propagandası yapması üzerine Rebiyülevvel 1306 (Kasım-Aralık 1888) tutuklanarak sürgün edilmiştir (BOA DH.MKT 1566: 19).

b. Kudüs ve Avrupa kamuoyu:

Avrupa kamuoyunda Protestanlığın yayılması için hızlı bir kolonizasyon faaliyetleri 1870'li yılların sonu ile 1880'li yılların başlarından itibaren daha da yoğunlaştı. XIX. Yüzyılın sonlarından itibaren İngiltere'nin politikası değişmeye başladı. Bu değişiklikte Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durum, Fransa'nın Katolikleri desteklemesi, Rusya'nın İstanbul ve Boğazların ele geçirmek ve Ortodoksları himaye etmek istemesi, Prusya (Almanya'nın) Filistin'de ticarete yönelik başta Hayfa olmak üzere ticari koloniler kurması önemli rol oynamıştır. İngiltere bölgedeki egemenliğini kuvvetlendirerek çıkarlarını koruyabileceğini biliyordu. Almanya'nın güçlenen bu politikası İngiltere destekli Siyonist hareket ile engellenebilirdi (Hyamson 1917: 20).

Kırım Savaşı'ndan birinci Dünya Savaşı'na kadarki dönemde Avrupa devletleri yüksek sesle Filistin'de barış istediklerini dile getirdilerse de asıl kaygıları bölgeyi kendi otoritelerine almaktı. Kamuoyunda artan Filistin ilgisi yüzünden yüzyılın son çeyreğinden itibaren deniz taşımacılık şirketleri hacıları, özellikle Yahudi göçmenleri bölgeyi tanımak isteyen Filistin kâşiflerini, gezginleri yoğun bir şekilde

bölgeye getirmekteydiler. Yoğun nüfus beraberinde bölgeye ait çeşitli çalışmaların yapılmasını da sağladı. Bölgenin Avrupa'da tanıtılmasında her ülke için sahip olunması gereken bir alan olarak görülüp kamuoyu oluşmasında katkıda bulundu.

Fransa'nın Kudüs ve çevresinde demiryolu yapımını üstlenmesi İngiltere'yi fazlasıyla tedirgin etmişti. Nisan 1914'de İngiltere'nin Paris büyükelçisinin Dışişleri Bakanlığı'na iletildiği haberler Fransa'nın bölgede etkinlik kazanmasının bir işareti olarak kabul edilmelidir (Foreign Office 15894/14/44 Sir F. Bertie'den Sir Edward Grey'e 10 October 1914). Demiryolunun 1919 yılında yapım çalışmasının sürdüğü şirket direktörünün Kudüs'te bulunmasından anlaşılmaktadır. Bölgede bulunan General Allenby şirketle olan görüşmeleri yürütmekle görevlendirilmişti (FO 82836/217/44 Earl Curzon'dan Early of Derby'e (Paris) 30 May 1919).

Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'ndaki çeşitli cephelelerdeki yenilgisi, İngiltere'yi bölgede daha güçlü bir konuma getirmiştir. Daha önce uluslararası bir komisyon tarafından Kudüs'ün içinde bulunduğu Filistin'in İngiliz egemenliğinde olmasına dair görüşlerin İngiliz Dışişleri Bakanlığı'nda Kasım 1916'da yüksek sesle dillendirildiği anlaşılmaktadır (FO 161186/123/3 No. 900 Viscount Grey'den Count Beckendorff'a 23 October 1916).

3) Amerika'nın Faaliyetleri

a. Osmanlı Devleti-Amerika ilişkilerinin başlaması:

Almanya ve İngiltere gibi büyük güçlerin Filistin'deki etkilerinin yansırı, Amerika'nın da bölgedeki faaliyetlerine değinmek gerekir. Diğer devletlerin aksine Amerika söz konusu bölgeye çok daha sonra gelmiştir. Amerika'nın bölge hakkındaki ekonomik düşünceleri XIX Yüzyılın son çeyreğinden itibaren şekillenmeye başladı (BOA DH.MKT 15: 66). XIX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Amerikan Konsoloslarının desteği, ticari ilişkiler düzeyinde diğer devletlerin konsoloslarının verdiği destek gibi olmadı. Amerikan Konsolosları yerel gruplarla çıkarları gereği özel bağlar kurmadıkları gibi, yerel Osmanlı yöneticileriyle de ters düşecek durumlardan sakınmaya çalıştılar.

Bölgedeki Amerika'nın varlığını daha iyi anlayabilmek için iki devlet arasındaki ilişkilerin başlangıcı konusunda bilgi vermek yerinde olacaktır. Osmanlı Devleti ile Amerika arasında ilişkiler 1789'da başladı. Başkan John Adams iki devlet arasında dostluk ve ticaret anlaşması yapılması yönündeki girişimler arada kesilmekle birlikte 1830 yılında ancak netice verdi (BOA HAT 48102; BOA HAT 28202). Eylül 1821 de görüşme sürecinin Osmanlı Devleti açısından bir yarar getirmeyeceği

düşüncesiyle anlaşmanın imzalanamayacağı Amerika temsilcisi Loter Yerdriş'e bildirildi (BOA HAT 47507 F). Ticaret anlaşması öncesinde bazı Amerikan gemilerinin Osmanlı Devleti'ne kahve, şeker başta olmak üzere çeşitli maddeleri getirdikleri, bunun için de tacirlerin özel izinler aldıkları bilinmektedir (BOA C.HR 6620; BOA HAT 47485).

b. Misyonerlik faaliyetleri:

Amerika'nın bölgedeki faaliyetleri çerçevesinde Filistin'e 1830'lu yıllarda misyonerler gelmeye başladı. Yafa ve çevresinde iskelelere gelip-giden Amerikalı tüccar ve gemilerinin işlerine bakmak üzere Mister Marat'ın konsolos vekili tayin edildiği ve iki ülke arasındaki anlaşma gereğince başka bir kişinin karıştırılmaması konusunda 29 Cemaziyelevvel 1262 (25 Mayıs 1846) tarihinde Yafa naibine hüküm yazıldı (BOA A.DVN 16: 20). Cemaziyelevvel 1273 (Aralık 1856-Ocak 1857) tarihinde Kudüs'e Varn Gurhan adlı başka bir konsolos vekili tayin edildi (BOA İ.HR 7216; BOA A.DVN.MHM 20: 82).

Osmanlı Devleti bölgede her ne kadar misyonerlik faaliyetlerine izin vermişse de gerektiğinde bir takım müdahalelerde bulunmuştur. Misyonerlik için Amerika'dan gelen birçok misyonerin pasaportlarını vize ettirmeden ayrıldıkları, Yafa, Beyrut ve İskenderun'a gitmek niyetinde oldukları bilgisi Sadaret'e ulaştığından gerekli tedbirlerin alınması Beyrut, Suriye vilayetleri ile Kudüs mutasarrıflığına Ramazan 1307 (Nisan-Mayıs 1890) tarihinde bildirildi (BOA DH.MKT 1728: 79).

Sancağa bağlı Tur köyü ve çevresinde yaşayan Protestanlar Amerikan Konsolosluğu vasıtasıyla mezarlık tesisi için izin başvurusunda bulundular (BOA Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi DH. MKT 2350: 46; BOA DH.MKT 2475: 30). Söz konusu izin Recep 1321'de (Ekim 1903) karara bağlanmıştır (BOA Y.PRK.BŞK 71: 5; BOA İrade İ.AZN, 53: 1321/ B-08). Bu konu ile bağlantılı olarak daha önce Avangelistlere tahsis olunan mezarlık için öşür alınmasına hükmedildi (BOA DH.MKT 782: 18). Söz konusu araziden alınan öşür miktarındaki artış üzerine Protestanlar araziyi satmak durumunda kalmışlardır (BOA DH. MKT 782: 18).

Osmanlı Devleti Protestan misyonerler ile Ermeniler arasındaki birlikteliğin farkında olmuştur. Bu nedenle Rebiyülahir 1320 (Temmuz-Ağustos 1902) tarihinde hem misyonerlerin hem de Ermeni cemaatlerinin faaliyetlerinin gözetim altında tutulmasını ilgili yerlere bildirmiştir (BOA DH.TMIK.M 128: 13).

Başka bir Amerikan misyoner cemiyeti Friend's Mision Cemiyeti Kudüs'ün Ramallah köyündeki okul ve yardım merkezleri birimlerinin onarımı konusunda izin istemiştir (BOA ŞD 2800: 41). Dâhiliye

Nezareti'nden mutasarrıflığa gönderilen Zilkade 1329 (Ekim-Kasım 1911) tarihli yazıda inşaatta yapılacak ilaveler nedeniyle yeni bir iznin alınması gerektiği Amerika Sefaretine bildirildi. (BOA DH.İD 117: 49; BOA BEO 297596). Cemiyet, Ramallah'da erkek ve kızlara ayrı olmak üzere iki mektebin açılmasını planlamıştı. Yeni ilaveleri de içeren izin 1912 yılının Şubat ayında verildi (BOA DH. İD, 163: 9).

Amerika sadece misyonerlik ve ticari faaliyetler yapmadı, bölgede, özellikle binalar tesisinde de bir gayret içerisinde idi. Bu nedenle Kudüs'te faaliyet gösteren The Christanty and Missionary Alliance sur dışında, tasarrufu Amerikan vatandaşı Frances Morgan'da olan arazi üzerinde yeni binalar inşa etmek için Şevval 1328'de (Ekim-Kasım 1910) başvuruda bulundu (BOA BEO 284427; BOA İrade Hariciye İ.HR 424: 1328 Z-15). Başvuru iki ay sonra kabul edildi (BOA BEO 288358; BOA Şura-yı Devlet ŞD 2796: 16).

Amerika, bölgede misyonerlik faaliyetleri yanında ticari faaliyetlerinin gelişmesi için de çaba harcamaktaydı. Amerikan Maden Kumpanyası 1829 yılının Ramazan ayında Bab-ı Lud'da (Ağustos-Eylül 1879) yağ çıkarılması için Kudüs Mutasarrıflığına başvurdu (BOA Y.PRK.OMZ 7: 8).

1891'de Yafa'da bakkal Ebu Sumeys'in dükkânında Amerika'da basıldığı anlaşılan sahte paralar ele geçirilmişti. Devlet bu konuda Kudüs Mutasarrıflığından yasal işlemin başlatılmasını istemişti (BOA DH.MKT 1847: 27).

c. Göç:

Kudüs halkının işsizlik nedeniyle Suriye, Filistin ve Cebel-i Lübnan'dan Amerika'ya izinsiz bir şekilde göç ettikleri anlaşılmaktadır. Göçmenlerin kaçış merkezi çoğunlukla Beyrut limanı idi. Bu işi yapan çeşitli kumpanyalar büyük paralar talep etmekteydi (BOA Y.PRK AZJ 23: 123). Bu işe aracılık edenler zabıta tarafından yakalanıyordu (BOA DH.MKT 177: 28).

Kudüs sancağından Amerika ve Avustralya'ya gidenlerin sefalet içerisinde oldukları, buldukları koşulların elverişli olmadığı yönünde Osmanlı Devleti Suriye, Beyrut Vilayetleriyle Kudüs Mutasarrıflığına 1893 yılı Haziran ayında bildirdi (BOA DH.MKT 2062: 41). Daha sonraki süreçte göçü önleyebilmek için geri dönmek isteyenlerin kabul edilmeyeceği konusunda 1896 yılının Haziran ayında irade yayınlandı (BOA İ.HUS 47 1313-Z 80). Aileleri Amerika'ya giden Kudüs sancağındaki Ermeni çocuklarının burada yaşayan Ermenilerce İzmir'de Alman Sir Dyokonoz mektebine gönderildikleri tespit edilmişti (BOA DH.TİMK.M 32: 89).Konunun başka bir boyutu Amerika'dan Filistin'e yaşanan Yahudi göçüydü. Rebiyülevvel 1316'da (Temmuz-Ağustos 1898) Amerika'dan kırk beş Yahudi'nin Yafa şehrine geleceği bilgisi

bulunmaktaydı. Osmanlı Devleti gelenlerin şehre girmelerine izin verilmemesi konusunda bir irade gönderdi (BOA İ.HUS 66 1316-Ra 083). Konu ile ilgili aynı ay içerisinde vilayetlere gönderilen emirde göçmenlerin yasal olarak kabulü için istisnalar olması gerektiği, gelenlerin böyle bir istisna taşımadıkları için kabul edilmemeleri bildirilmişti (BOA BEO 87996). Bab-ı Ali göçün önlenmesi için Amerikan Sefareti'ne başvurarak konsoloslar aracılığıyla bu yönde talimat verilmesini istiyordu (BOA BEO 87995). Amerika'ya giden göçmenler Osmanlı Devleti aleyhinde özellikle dergi ve gazete çıkararak propaganda yapıyorlardı. Kevkeb, El-İslam, El-Eyyam, Suriye'de Grubu'l Fetat, el Mehdi bunlara örnektir. Osmanlı Devleti'nin Washington Sefareti bu tür yayınların engellenmesi konusunda 1317 yılının Rebiyülevvel ayında (Temmuz-Ağustos 1899) uyardı (BOA DH.MKT 2223: 92). Göç edenlerin isim değiştirdikleri, simsarlar ve muhtarlar tarafından yardım edilerek mürur tezkeresi aldıklarına dair bilgiler üzerine Dahiliye Nezareti gerekli dikkatin gösterilmesini istemiştir (BOA DH.TMIK.M 119: 16). Göçmenlerin geliş ve gidişlerinde başka sorunlarla da karşılaştıkları görülmektedir. 1328 yılının Cemaziyelevvel ayında (Mayıs-Haziran 1910) kayıkçılarla göçmenler arasında tartışma yaşanmıştır. Kayıkçıların fazla ücret istemesi tartışmanın esasını oluşturuyordu (BOA DH.MUİ 91-1: 57).

Bu göç devam ederken, Yahudi devletinin kurulması için çalışmalar da sürdürülmekteydi. Osmanlı Devleti William H. Rudy adlı Amerikan vatandaşının bu konuda bir takım faaliyetlerde bulunduğunu tespit etmişti (BOA Y.A.HUS 380: 18).

Osmanlı Devleti bölgede kontrolü elinde tutmak isterken yanlış yapılanması konusunda duyarlı davranmıştır. Kudüs ve çevresindeki Beyrut ve Amerika mektepleri mezunu doktorların görevden alınarak başkalarının tayini uygulaması sıkıntı yaratmıştır. Yeni alınacak kişilerin özgeçmişlerinin titizlikle incelenmesi Dahiliye Nezareti'nin gönderdiği emirdir (BOA DH.MKT 2132: 53).

d. Amerikan konsoloslarının durumu:

Amerika'nın bölgede görev yapan konsolosların görev süreleri kısa süreli olmuştur. Bu durum Osmanlı belgelerinden tespit edilebilmektedir. Örneğin Ramazan 1276 (Mart-Nisan 1860) da istifa eden Kudüs Konsolosu Gurhan'ın yerine Ebord geçici olarak konsolos tayin edildi (BOA HR.MKT 332: 74). Bu tayin kısa süreli olup 1277 (1860-1861) Rofos konsolosluğa atandı (BOA A.MKT.MHM, 30: 95). Rofos'un da bu görevde uzun bir süre kalmadığı, Doksi Bac'ın getirildiğini, bir yıldan biraz fazla bir zaman içerisinde tekrar değişikliğe gidilerek Bac'ın yerine

Franklin Döllot'un atandığını arşiv belgelerinden izleyebilmekteyiz (BOA A.MKT.MHM 34: 87).

Bölgedeki Amerikan konsolosları sadece Yahudileri değil, Ermenileri de kullanmakta idiler. İzmirliyan adlı bir şahıs zararlı yayınları Amerikan Konsolosu vasıtasıyla elde etmekteydi (BOA DH.MKT 2163: 3).

Amerika Sefaretinin Osmanlı Devleti'nden Kudüs'e geliş izninin uzatılması yönünde talebi olmuş, bunun üzerine göçü önlemek amacıyla ziyaret için geleceklere bir ay izin verileceği, ticaret için gelenlere izin verilmeyeceğini Mart 1900 tarihinde bildirdi (BOA Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi 2286: 56; Sir H. Bulwer'dan Earl Russell'a, İstanbul 1 Ağustos 1864, House of Common Parliamentary Papers, 1865 [3465] Turkey, Correspondence respecting Protestant missionaries and converts in Turkey: 3-21).

Amerika bölgedeki faaliyetlerinin genişletmesi ile bölgedeki konsolos sayısını arttırmıştır. Örneğin Hayfa'da misyonerlik ve ticari faaliyetlere için gelen Amerikalılara Theodor Struv'u konsolos tayin etmiştir (BOA İ.HR, 405 1325 S-19; BOA BEO 228400).

Amerikan ve Rus Konsoloslukları Osmanlı Devleti'nin adalet kavramını zaafa uğratmak için birtakım davranışlar sergilemişlerdir. Bu davranışlar bölge yöneticilerinin yazılarında Bab-ı Ali'ye aktarılmıştır. Hariciye Nezareti Şaban 1328'de (Ağustos-Eylül 1910) yazılarda yer alan usulsüzlükleri ilgili ülkelerin sefaretlerine bildirmiştir (BOA DH.MUİ 127: 35).

Amerika Konsoloslarının kendi güvenlikleri için silah ithal etmek istemeleri de ayrı bir husustur. Her bir silah elli fişekle sınırlı olacak şekilde gümrük vergisinden muaf tutulması Bab-ı Ali tarafından vilayet ve mutasarrıflıklara Muharrem 1330 (Ocak 1912) tarihinde bildirildi (BOA BEO 299135; BOA DH.MB.HPS 144: 38).

e. Halkın durumu:

Bölgeye gelen gruplardan biri de Bahailer olmuştur. 1899 yılının Eylül ayında Hayfa ve Akka'yı ziyaretleri sırasında kendilerine kötü muamele yapıldığına dair Amerika'daki Bahai Cemaati Başkanı Sadarete bilgi vermiştir (BOA BEO 101797).

Osmanlı Devleti'nin Protestan misyoner ve tacirlerine tanıdığı çeşitli imtiyazlar hem yöneticileri hem de halkı rahatsız etmiş, Kudüs Belediye Reisi ve halk Dahiliye Nezareti'ne şikayette bulunmuşlardır. Bölge halkı ekonomik faaliyetlerine ve dini inanışlarına müdahale edildiğini ifade etmişlerdir (BOA HR.HMŞ İŞO 197: 68).

Birinci Dünya Savaşı esnasında Kudüs ve çevresinde sıkıntı yaşayan halka dağıtılmak üzere Amerika'dan gönderilen erzak ve çeşitli eşyalar gümrük vergisinden muaf tutulmuştur. Buna ilave olarak belediyeler gözetiminde yardım yapılması gerektiği, yoksa muafiyetin geçerli olmayacağı açıklandı (BOA DH.İD 59: 8; BOA, DH.İ.UM, 27: 5).

Osmanlı Devleti Kudüs Sancağında asmalarda görülen filoksera hastalığı nedeniyle Amerika'dan asma çubuğu getirtti (BOA DH.MKT 2523: 4). Getirilen yeni çubuklar Aydın'da yetiştiriliyordu (BOA DH. MKT 2573: 58). Yeni bağların on sene süre ile öşür vergisinden muaf tutulması kararlaştırılmıştı (BOA ŞD 391: 30; BOA DH.MKT 442: 9). Ancak Yafa'daki eski bağ sahipleri bu muafiyetin kendilerini de kapsaması için şikayette bulunmuşlardır (BOA DH.MKT 612: 77; BOA DH.MKT 612: 77) Yaşanan bu sıkıntı Zilkade 1320 (Ocak-Şubat 1903) tarihli emirde yeni çubukları kapsadığı yönündeki açıklama ile son bulmuştur (BOA DH.MKT, 651: 42; BOA BEO 145555). Ancak, yazışmalardan takip edildiği kadarıyla de iki seneden fazla bir süre geçtiği halde uygulamanın gerçekleşmediği görülmektedir (BOA ŞD 408: 90). Diğer bir husus da bağlardan "techizat-ı askeriye"(askeri gereçler için alınan vergi) alınıp alınmaması olmuştur (BOA ŞD, 409: 5).Yeni bağlarla ilgili Sadarettin gönderilen emir öşürün yanı sıra diğer tüm vergilerden muaf tutulması yönünde 29 Safer 1322'de (15 Mayıs 1904) gelmiştir. Hayfa için geçerli olan bu durum Yafa'daki asma çubukları için de kabul edildi (BOA DH.MKT 854:42), hatta sürenin uzatılması için üreticilerden talepler de geldi (BOA DH.MKT 1082: 25).Süre bir sene daha uzatıldı (BOA BEO 227802; BOA DH.MKT 2612: 12). Ancak, daha sonraki süreçte 1908-1909 yılında sancakta hastalık görülmemesine rağmen Amerikan asma çubukları ile bağ kurmak isteyenler bu vergi muafiyetinden faydalanmak istedilerse de hastalık görülmediği için bu istek kabul edilmedi (BOA ŞD 532: 8). Kudüs ve çevresinde bağların iyileştirilmesine yönelik çalışmalar kısa süre içerisinde olumlu sonuçlar gösterdi. Hasadın verimli olması sebebiyle 1917 yılında Amerika'ya ihraç edilen şaraplardan Meclis-i Vükela kararıyla kabul edildi. (BOA MV 207: 46).

Yafa'da faaliyet gösteren Amerikan Vakum Oil Şirketi, bölgede gaz deposu yapımı, denizden boru döşenmesi, iskele yapılması konularında izin talep etmiştir. Bu taleplerden denizden boru döşenmesi isteği sakıncalı görülmeyle kabl edildi. Denize iskele yapılması ise nizama uygun olmadığı için reddedildi. Şirketin vergisini ödemesi gerektiği 14 Safer 1330 (3 Şubat 1912) tarihinde mutasarrıflığa gönderilen yazıda önemle vurgulandı (BOA DH.İD 95: 4).

Şirketler yanında bireysel bir takım istekler söz konusu olmuştur. Örneğin, Amerikan vatandaşı Natan Kudüs şehrinde bir hayvan hastanesi

açma isteğinde bulundu. Natan'ın isteği Cemaziyelahir 1331 (Nisan-Mayıs 1913) sonlarında uygun bulundu. Hayvan hastalıklarının tedavisi için basit de olsa bir hastanenin kurulması Kudüs ve çevresi için sağlık alanında önemli bir çalışmanın işaret olarak kabul edilebilir (BOA DH.İD 163: 15).

Halilürrahman kazasında petrol, asfalt madeni arama ruhsatına sahip Osmanlı vatandaşları olan Hüseyinzade İsmail Hakkı Bey ve ortakları kendi isteğiyle Amerikalı William Edward'a devretti. Devir işlemi 30 Recep 1332 (21 Haziran 1914) tarihli Meclis-i Vükela kararıyla onandı (BOA MV 189: 70).

Birinci Dünya Savaşı nedeniyle Kudüs'te bulunan İtalyan ve Rus tebaasının işlerinin Amerika, Fransızların ise İspanya Konsolosluğunca görülmesi Zilkade 1333'de (Eylül-Kasım 1915) kararlaştırıldı (BOA DH.EUM.3Şb 8: 72).

Amerika'nın bölgedeki gücü zaman içerisinde gittikçe yükseldi. Kudüs Rum Patrikliği Ortodoks Rumların içinde buldukları duruma dikkat çekmek üzere, Amerika'daki Rum Ortodoks Kilisesi temsilcileri nezdinde çalışmalar yaptı. Patrikliğin bu faaliyeti Dahiliye Nezareti'ne ulaştı (BOA DH.EUM.3Şb, 25: 54).

Osmanlı Devleti'nin bölge ile bağlantısını kesmek amacıyla yapılan olumsuz propagandalar Amerika basınında yer almıştır. Suriye, Filistin ve Cebel-i Lübnan'da 1916'da halkın açlıktan öldüğüne dair haberler Amerikan basınında yayımlandı. Devlet, bu iddialara karşı bu tür haberlerin asılsız olduğunu, son yılların en iyi hasadının gerçekleştiğini belirtti (BOA DH.EUM.4Şb, 7: 36).

Sonuç

Kudüs, üç semavi dinin kutsal mekânlarını içinde bulundurmasıyla tarih boyunca önemini sürdürmüştür. Osmanlı Devleti'ne geçişle birlikte şehir ve çevresi bu önemini korumuştur. XVI. Yüzyılda kalabalık olmayan şehir XIX. Yüzyıla gelindiğinde ve özellikle de yüzyılın ikinci yarısından itibaren önemli göç alan bir kent durumuna dönüşmeye başlamıştır.

Osmanlı Devleti büyük güçlerin destekleri karşısında, özellikle de Yahudi göçünün önlenmesi için yoğun gayret göstermişse de yerel yöneticiler ve konsolosların faaliyetleri nedeniyle başarılı olamamıştır.

Bölgede sadece Yahudilik üzerine değil, Protestanlık, Ortodoksluk ve Katoliklik konusunda da büyük güçlerin faaliyetleri söz konusudur. Her bir devlet kendi siyasi ve ticari çıkarları doğrultusunda bölgeye hâkim olmaya çalışmıştır. Büyük güçlerin bölge hâkimiyeti anlamında Protestanlık, Ortodoksluk ve Katolikliği desteklemeleri bu sürecin çarpıcı

faaliyetleri olarak ele alınmalıdır. Bu çalışmalar bölgedeki demografik yapıyı derinden etkileyecek bir duruma dönüşmüştür. Tarihi temelleri bulunmayan, büyük devletlerce kurulan ülkeler, bölgede devam sorunların kaynağını oluşturmuştur.

KAYNAKÇA

1) Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Bab-1 Ali Evrak Odası BEO

Cevdet Hariciye C.HR

Dâhiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti 3.Şb DH.EUM.3Şb

Dâhiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti 4.Şb DH.EUM.4Şb

Dâhiliye Nezareti İdare Kısmı DH.ID

Dâhiliye Nezareti İdare-i Umumiye Kalem DH.İ.UM

Dâhiliye Nezareti Kalem-i Mahsus Müdüriyeti DH.KMS

Dâhiliye Nezareti Mebani ve Hapishaneler Kalem DH.MB.HPS

Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalem DH. MKT

Dâhiliye Nezareti Muhaberat-ı Umumiye İdaresi DH.MUI.

Dâhiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu DH.TİMK

Hariciye Nezareti Hukuk Müşavirliği HR.HMŞ

Hariciye Nezareti Mektubi Kalem HR.MKT

Hatt-ı Hümayun HAT

İrade Dâhiliye İ.DH

İrade Hariciye İ.HR

İrade Mühimme-i Mesail İ.MMS

Meclis-i Vala Evrakı MVL

Meclis-i Vükela Mazbataları MV

Sadaret Evrakı- Divani Kalem A.DVN

Sadaret Evrakı Divan Kalem A.DVN.MHM

Sadaret Evrakı Düvel-i Ecnebiye Kalem A.DVE

Sadaret Evrakı Mektubi Kalem A.MKT

Şura-yı Devlet Evrakı ŞD

Yıldız Esas Evrak Y.EE

Yıldız Perakende Evrakı-Arzuhal Jurnal Y.PRK.AZJ

Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Y.PRK.BŞK

Yıldız Perakende Evrakı Umumi Y.PRK.UM

Yıldız Perakende Evrakı-Orman Maadin ve Ziraat Nezareti Maruzatı
Y.PRK.OMZ

Yıldız Sadaret Evrakı Hususi Y.A.HUS

House of Common Parliamentary Papers

1840, 247], Correspondence respecting the condition of Protestants in Turkey.

1851, 1392, Correspondence respecting the condition of Protestants in Turkey,
1841-1851

1854, 1752, Protestants in Turkey, Correspondence respecting the condition of
Protestants in Turkey.

1856, 2069, Part XVIII, Eastern Papers, Correspondence respecting Christian
privileges in Turkey.

1880,C.2537, Turkey, No.4 (1880), Correspondence respecting the condition of
Population in the Asia Minor and Syria.

1881,C.3008, Turkey No. 8 (1881) Reports on the administration of justice in the
civil, criminal and the commercial courts in the various provinces of the
Ottoman Empire.

1887,C.5051, Germany No:1 (1887) Correspondence respecting Protestant
bishopric at Jerusalem.

Foreign Office(FO)

15894/14/44 Sir F. Bertie'den Sir Edward Grey'e 10 October 1914.

161186/123/3 No. 900 23 October 1916.

82836/217/44 Earl Curzon'dan Early of Derby'e (Paris) 30 May 1919.

2) Kitap ve Makaleler

ABOUALI, Diana (2003), *Family and Society in a Seventeenth Century
Ottoman City:The Alamis of Jerusalem*, Harward University.

BAUMGARTEN, Jean (1992), "Jerusalem in Seventeenth Century Travellers'
Accounts in Yiddish", *Mediterranean Historical Rewiew*, 7, 2.

BİREN, Mehmet Tefik(1993), *II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Devri
Hatıraları*, C. 1, İstanbul.

BUSTAMI, B. Zaha (1989), *American Foreign Policy and Question of Palestine
1856-1939*, Vol 1-2, Georgetown University.

- CAHEN, Amnon Cohen-Lewis Bernard (1978), *Population and Revenue in the Towns of Paletsine in the Sixteenth Century*, Princeton.
- CARMEL, Cf. Alex (1975), "The German Settlers in Paletsine and Their Relations with the Local Arab Population and the Jewish Community 1868-1918", in Moshe Ma'oz ed, *Studies on Paletsine during the Ottoman Period*, Jerusalem The Magnes Press.
- DAVISON, R.H, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton.
- Evliya Çelebi (2012, *Seyahatname Anadolu, Suriye, Hicaz*, C. IX, Üçdal Neşriyat, İstanbul.
- FAROUQHI, Suraiya (1994), *Pilgrims and Sultans: The Hajii under the Ottomans 1517*, London.
- GERBER, Haim (1986), "A New Look at The Tanzimat: The Case of Jerusalem", In *Palestine in the Late Ottoman Period: Political, Social and Economic Transformation*, ed. David Kushner, Jerusalem.
- GOTTEIL, Fred M (1979), "The Population of Palestine circa 1875", *Middle Eastern Studies*, Vol. 15, No. 3.
- HANİOĞLU, Şükrü (2008), *A Brief History of Late Ottoman Empire*, Princeton.
- HITTEROTH, Dieter- Kemal Abdulfettah (1977), *Historical Geography of Palestine, Transjordan and Southern Syria in the late Sixteenth Century*, Erlangen.
- HYAMSON, A.M. (1931), *The British Consulate in Jerusalem (in Relation to Jews in Palestine 1830-1915)*, C. 1, London.
- KARK, Ruth (1990-1991), "Land Purchase and Registration by German American Templars in Nineteenth Century Haifa", *International Journal of Turkish Studies*, 5, no.1-2.
- KARPAT, Kemal (1994), "Jewish Population Movements in the Ottoman Empire, 1862-1914", in a A. Levy, ed. *The Jews of Ottoman Empire*, Princeton Darwin Press.
- KHALIDI, Rashid (1980), *British Policy Towards Syria and Palestine: A Study of Antecedents the Hussein McMahon Correspondence, the Sykes Picot Agreement and the Balfour Declaration*, London.
- KHOURY, Philip (1983), *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860-1920*, Combridge University Press.
- KUSHNER, David (1987), "The Ottoman Governors of Paletsine 1864-1914", *Middle Eastern Studies*, Vol. XXIII/ 3.
- MAOZ, Moshe (1973), "Syrian Urban Politics in the Tanzimat Period Between 1840-1861", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol., 29, No. 2.

- MCCARTHY, Justin (1997), *The Ottoman Turks: A Introductory History to 1923*, London.
- Newton, Frances E. (1973), *Fifty Years in Paletsine*, London.
- PERI, Oded (1996), "The Christian Population of Jerusalem in the late Seventeenth Century: Aspects of Demography, Economy and Society" *Journal of Economic and Social History of the Orient*, Vol. 39, No. 4.
- SCHOLCH, Alexander (1984), "The Decline of Local Power in Palestine after 1856: The Case of Aqil Aga", *Die Welt des Islams*, New Series Bd 23/24.
- SHAMIR, Shimone (1984), "Egyptian Rule (1832-1840) and the Beginning of Modern Period in the History of Palestine", eds A. Cohen- G. Baer, *Egypt and Palestine*, New York.
- SIMILIANSKAYA, M (1966), "The Disintegration of Feudal Relations in Syria and Lebanon in the Middle of the Nineteenth Century", Ed. Ch Issawi, *The Economic History of the Middle East*, Chicago.
- SINGER, Amy (1990), "The Countryside of Ramle in the Sixteenth century: A Study of Willage with Computer Asistance", *Journal of Economic and Social History of the Orient*", Vol. 33, No. 1.
- TIBAWI, A.L.(1961), *Britisih Interests in Palestine 1800-1901: A Study of Religious and Educational Enterprise*, London.
- YAZBAK, Mahmoud (1999), "Templers as Proto Zionists ? The German Colony in the Late Ottoman Haifa", *Journal of Palestine Studies*, Vol. 28, No. 4 Summer.
- ZURCHER, E. J. (1997), *Turkey: A Modern History*, New York.

ÂŞIK PAŞA'NIN SEMA RİSALESİ: RİSÂLE FÎ BEYÂNİ'S-SEMÂ'

Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL*

Şaban KIRLI**

ÖZ: Garîb-nâme müellifi Âşık Paşa, bu ünlü eserinin yanı sıra, çeşitli şiir mecmuaları ve cönklerde rastlanan bazı gazel ve ilâhilerle hemen hepsi mesnevi tarzında olmak üzere küçük bazı risaleler de kaleme almıştır. Bunlar arasında mensur olanlar, kendisine ait olması tartışmalı bir eser olan Tasavvuf Risalesi ile Semâ' Risalesi'dir. Semâ' Risalesi, eser hakkında ilk bilgileri veren Bursalı Mehmed Tahir'den bu yana adı, nüshaları, Âşık Paşa'ya aidiyeti, hatta varlığı tartışılan bir risale olarak dikkat çekmektedir. Bu makalede, eser hakkında bugüne kadar yapılan çalışma ve tespitler değerlendirilecek, A. Sırrı Levend'in eserin Âşık Paşa'ya ait olamayacağı noktasındaki görüşü ele alınacak ve eser kısaca tanıtılacaktır. Makalenin sonunda eserin tespit edilebilen üç nüshasının tenkitli metni sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Âşık Paşa, Eski Anadolu Türkçesi, Semâ' Risalesi, Türk nesri, XIII-XIV. yüzyıl Türk edebiyatı

Ashiq Pasha's Sema Treatise: Risalah Fî Beyân Al-Semâ'

ABSTRACT: Apart from his well-known book Garîb-nâme, Ashiq Pasha wrote some ghazals that can be met in small poetry majmuahs and jonks (folk poetry collections). He also has some treatises almost all written in mathnawi form. Among his all works, the prose ones, namely Tasavvuf Treatise and Sema' Treatise are doubtful in belonging to him. Since Bursalı Mehmet Tahir, the first source has information on it, Sema Treatise's name, its copies, its belonging to Ashiq Pasha and even also its presence have been suspicious. In this article, literature and the discussions on Sema' Treatise will be criticized; the view of Âgah Sırrı Levend on its belonging to Ashiq Pasha will be evaluated and the work

* Ahi Evran Üni. Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Böl, mfkoksal@gmail.com

** Ahi Evran Üni. S.B.E. yüksek lisans öğrencisi, edb-oguzhan@hotmail.com

will shortly be presented. Finally, three copies of the Treatise with critical editions will be given.

Key Words: Ashiq Pasha, Old Anatolian Turkish, Sema Treatise, Turkish prose, XIII-XIVth century Turkish Literature

GİRİŞ

Arapça bir kelime olan “semâ’ ”, “işitmek, mesmû’ olmak, dinlemek, kulak vermek; dönmek, çalgıyla cemiyet etmek, ırlamak” anlamlarına gelmektedir (Mehmed Salâhî 1322: 3/32; Ahterî 1322: 520; Şemseddin Samî 1317: 734). *Salâhî Lûgati* ile *Mükemmel Osmanlı Lûgati*’nde kelimenin “işitmek” anlamından başka Mevlevî tarikatî mensuplarının dönerek yaptıkları ayine bu ad verildiği ayrıca kaydedilmektedir (Alî Nazîmâ - Reşâd 1311: 450; Mehmed Salâhî 1322: aynı yer). S. J. W. Redhouse kelimenin “anmak” (mention) anlamını da ilâve eder (Redhouse 1921: 1076). Yine Redhouse ve Hüseyin Remzi, Mevlevîleri zikretmeksizin “Müzik; özellikle dervişlerin musiki ve raksı” açıklamasını getirirler¹. (Redhouse 1921: 1076²; [Redhouse 1281: 204.]³; Hüseyin Remzi 1298: 1/403⁴). *Kamus Tercümesi*’nde kelimenin “Herkesin işiteceği güzel söz ve güzel ses” anlamında kullanıldığı da kayıtlıdır⁵ (Mütercim Âsım 1305: 2/603).

Tahsin Yazıcı, semâ’ üzerine yazdığı makalesinde kelimeyi şöyle tanıtmaktadır (1964: 135):

“Daha çok Mevlanâ ile tanınan ve onun ölümünden sonra, adına izafeten kurulan Mevlevîlik tarikatında malum şekliyle tamamen bir tarikat ayinine alem olan semâ’, işitmek, işittirmek, dinlemek, işitilen söz, iyi şöhrat, iyi anılma; çalgı ve diğer bütün eşyanın çıkardığı ses ve şarkı dinleme ve mecazen şarkı, raks, nağme, vecd, hâl, üns meclisi, geçmişte olup bitenleri hatırlatma, türkü söylemek (ırlamak) ve nihayet (...) Mevlânâ devrinde yarı dinî mahiyette sazlı ve şarkılı ziyafet gibi türlü mânâlara gelmektedir.”

Türk kültür ve tasavvuf tarihi açısından ifade edilecek olursa semâ’, bilinen tarikatların pek çoğunda benimsenmiş ve yine önemli bir kısmında “devrân” ile birlikte uygulanmış bir ayindir. Mevlevilikte ise semâ’ın temel ve çok önemli bir ritüel olduğu bilinmektedir.

¹ Diğer lûgatlerden farklı olarak bu iki lûgatte kelime “simâ’” şeklinde harekelenmiştir.

² “... 4. Music; especialy, the music and dancing of dervishes.

³ “Dinlemek ve dervişler çalgı çalıp ilahî okuyarak raksetmek”

⁴ “Dinlemek, kulak vermek, istimâ’ etmek ve dervişler çalgı çalıp ilahî okuyarak raksetmek”

⁵ “Herkesin mesmûu olacak zikr-i cemîl ve savt-ı hüsn ma’nâsına müsta’meldir.”

“Mevlevîlikte semâ’, Mevlevî âyin-i şerîfî eşliğinde icra edilen ‘raks’tır. (Kemikli 1994: 446)”⁶

İslâm âleminde yüzyıllardan beri ulemâ ve sufiler arasında tartışma konusu olagelen semâ’ üzerindeki tartışmalar günümüzde dahi devam etmektedir. Bir tarafın düşüncesine göre semâ’ bir vecd hâlidir ve gerektiği hâlde yapılması mubahtır. Büyük kısmı musikiye de karşı çıkan diğer tarafa göre semâ’ ve raks haramdır ve İslâm’da yeri yoktur.⁷ Mutasavvıfların, musiki ve semâ’ konusunda, zamanın bu konuda katı olan fakihlerinin hücumlarına maruz kalmamak düşüncesiyle bu terimler yerine semâ’ kelimesini tercih ettikleri kanaati hâkimdir. Arapçada “musiki” anlamına gelen ve özellikle eğlence ve işret ehli arasında müzik yerine kullanılan “gînâ, elhân ve telkîn” gibi kelimeler yerine semâ’ı tercih eden tasavvuf ehli, böylece musikiye işret ehli gibi bakmadıklarını da ortaya koymuş oluyordular (Uludağ 2005: 220).

İslâm âleminde yüzyıllardır süregelen semâ’ ve raksın din ve tasavvuftaki yeri Türk dilinde ilk defa, yazımıza konu olan Âşık Paşa'nın *Risâle fî Beyânî's-semâ'* adlı eseriyle ele alınmıştır (Kemikli 1997: 449).

Tartışmalı Bir Eser: Risâle fî Beyânî'-s-semâ'

Âşık Paşa (1272-1332) ve eserlerine dair bugüne değin pek çok çalışma yapılmasına rağmen hâlâ netleştirilememiş hususlar mevcuttur. Onun en büyük ve aynı zamanda en önemli eseri olan *Garîb-nâme*'nin - önemine nazaran çok geç de olsa- neşredilmiş olması (Yavuz 2000), Türk dili ve edebiyatı adına elbette çok önemli ve değerlidir. Fakat Âşık Paşa'yı bütün yönleriyle tanımak, diğer eserleriyle ilgili meselelerin de aydınlanmasından geçer. Meselâ M. Fuad Köprülü bir makalesinde “... *falan kitapta o yolda bir kayıt gördüğü iddiasıyla Âşık Paşa Divanı'nın mevcut olmadığına hükmeden edebiyat müverrihlerine çok tesadüf edilir.* (1966: 43)” diyerek bir *Âşık Paşa Divanı*'nın varlığından söz eder ve *Âşık Paşa Divanı*'nın mevcut olmadığını söyleyen “edebiyat tarihçileri”ni eleştirir.⁸ Âşık Paşa'nın çeşitli şiir mecmualarında ve cönklerde parça parça gazelleri, ilâhileri bulunduğunu biliyoruz. Bunlar muhtelif yayınlarla bilim dünyasına tanıtılmıştır.⁹ Ama Köprülü'nün belirttiği

⁶ Semâ’ kelimesinin terim manası hakkında ayrıntılı bilgi için önemli bir kaynak olarak *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*'ne bakılmalıdır: Pakalın 1993: 3/162.

⁷ Yazı konusu bunları tartışmak olmadığı için bu hususta bu kadarla yetiniyoruz. Semâ’ın helâl veya haramlığı hakkında farklı görüşleri bir arada görmek için bkz. Yazıcı 1964; Uludağ 2005; Haq 2006; Ceyhan 2009.

⁸ Köprülü'nün bu sözüyle “...*beyne'n-nas Âşık Paşa Divânı diye şöret alan ve asıl ismi Garîb-nâme olan divânından ve bir de ilâhiyât vadisinde üç beş gazelinden ibarettir.*” diyen Faik Reşad'ı (1330: 30) ima etmiş olması muhtemeldir.

⁹ Bu çalışmalar şunlardır: Ergun 1936; Gölpınarlı 1935; Gölpınarlı 1961; Tavukçu 1995; Kaymaz 2001; Köksal 2005; Demirel 2005.

müstakil bir *Âşık Paşa Divanı* henüz ele geçmemiştir. Nitekim Köprülü, sonradan yazdığı “*Âşık Paşa*” maddesinde önceki görüşünden sarf-ı nazar ettiğini şu sözlerle -zımnen- ifade eder (1997: 1/795): “... *bir takım nüshalarda Garîb-nâme'nin sonuna, elifba sırası ile, Âşık Paşa'nın başka manzumeleri ilâve edildiğini ve belki de bundan dolayı, bu gibi nüshalara Dîvân adı verildiğini söyleyelim.*”

Bunun dışında, *Âşık Paşa*'ya ait olduğu tartışılan irili ufaklı muhtelif eserler vardır¹⁰ ki, bunlardan biri de “*Semâ' Risalesi*”dir.

*Âşık Paşa'nın Risâle fî Beyâni's-semâ'*¹¹ adlı eserinden ilk defa bahseden ve eseri tanıtan Bursalı Mehmed Tahir'dir (1333: 1/110). Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*'nde eserin Manisa'da bir nüshası bulunduğunu bildirmekte ise de Köprülü'nün, *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki *Âşık Paşa* maddesinde, *Semâ' Risalesi* ve bu eserin varlığını bildiren Bursalı Mehmed Tahir için düştüğü nottan¹² sonra, *Âşık Paşa* üzerine sonradan yapılan çalışmalarda bu eserden pek bahsedilmediği dikkat çekmektedir. Meselâ *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* ile *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*'ndeki *Âşık Paşa* maddelerini yazan Necla Pekolcay, diğer pek çok hususta olduğu gibi şairin *Semâ' Risalesi* ile ilgili olarak da Köprülü'yü tekrarlamakta¹³ (Pekolcay 1977: 1/197; Pekolcay 2002: 1/498), keza *Garîb-nâme*'yi neşreden Kemal Yavuz da Bursalı Mehmed Tahir'i kaynak göstererek *Semâ' Risalesi*'ni “*henüz ele*

¹⁰ Ağâh Sırrı Levend “*Âşık Paşa*'ya Atfedilen İki Risale” başlıklı makalesinde bu yazıya konu edilen *Semâ' Risalesi* ile *Tasavvuf Risalesi*'nin *Âşık Paşa*'ya ait olmadığı hâlde müstensihlerce ona mal edildiği görüşündedir (Levend 1955). Cihan Okuyucu ise *Tasavvuf Risalesi*'nin *Âşık Paşa*'ya aidiyetine dair bir yazı kaleme almakla birlikte yazıda daha çok eserin tanıtımı ve *Garîb-nâme*'yle mukayesesi yapılmıştır. Okuyucu *Tasavvuf Risalesi* hakkında “*Neticede, Levend'in dediği gibi eserin bir başkasına ait olduğu keyfiyetine pek kail olamadık*”, “*Elimizdeki eserin hâlihazır bilgilere göre sahibini tayin etmek mümkün değildir.*” (1998: 199, 201) vb. cümleleriyle aslında konunun hâlâ netleşmediğini ve tartışmaya açık olduğunu ifade etmektedir. *Âşık Paşa*'nın müstakil şiirleri ve *Garîb-nâme* dışında, hemen hepsi mesnevi tarzında kaleme alınmış bazı küçük risaleleri de bulunmuştur. Şairin bu tür eserleri üzerine yapılan çalışmalar şunlardır: Rossi 1953; Levend 1954; Levend 1955; Levend 1956; Okuyucu 1998; Tavukçu 1995.

¹¹ “*Risâle fî Beyâni's-semâ'*” adı, bizim değerlendirdiğimiz üç nüshanın hiçbirinde geçmemektedir. Bu ad *Osmanlı Müellifleri*'nin bahsi geçen yerinde anıldığına göre Mehmed Tahir'in gördüğü Manisa nüshasında böyle bir başlığın bulunduğu söylenebilir.

¹² “*Bursalı Tahir, Manisa'da Muradiye kütüphanesinde Âşık Paşa'ya ait, bu isimde mensûr bir eser bulunduğunu söylerse de fazla mâlûmat vermez. Çok defa yanlış isnatlarda bulunan bu müellifin bu iddiası da tahkike muhtaçtır.* (Köprülü 1997: 1/706-707)”

¹³ Pekolcay, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*'nde (1977) *Semâ' Risalesi*'ni hiç anmazken oldukça uzun tuttuğu diğer ansiklopedi maddesinde *Semâ' Risalesi*'nden “*...ona aidiyeti tam ispat edilememiş olan bir hikâye ile Kimya Risalesi ve Risâle fî Beyâni's-semâ'*yi da sayarsak...” (2002: 1/498) sözüyle bahsetmektedir.

geçmemiş” bir eser olarak anmaktadır (Yavuz 2000: LX; Yavuz 2003: 39). Eserle ilgili bu muğlâk veya şüpheli yaklaşımlarda, Köprülü'nün mezkûr ifadelerinin etkili olduğu kanaatindeyiz.

Eserin, *Osmanlı Müellifleri*'nde anılan kayıp Manisa nüshasından başka bir nüshasının daha olduğu ilk defa Ağâh Sırrı Levend'in bir makalesiyle (1955) ortaya çıkmıştır.¹⁴ Günay Kut, *TDV İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı “Âşık Paşa” maddesinde bu eserin bir başka nüshasından daha (Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, Nu: 320) bahseder. Beş varaklık bu kısa risalenin yer yer manzum parçaların da yer aldığı mensur bir eser olduğundan söz eden Kut, bir şiirde “Âşık” mahlasının bulunduğunu ve *Garîb-nâme* ile benzerliklerin mevcut olduğunu ifade etmekle birlikte Levend'in makalesine atıf yapmaz ve bu münazaalı mesele hakkında görüş beyan etmez. Bununla birlikte Kut'un Âşık Paşa maddesinin bibliyografyasında, Ahmet Kutsi Tecer'in yazısına yer vermesi (Kut 1991: 2) konumuz açısından değerli bir tespittir.

Ahmet Kutsi Tecer'in *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*'nde (1958-1959) bu eseri tanıttığı altı sayılı yazı dizisi, herhâlde eserin Ankara nüshasının varlığını da dolaylı olarak ortaya çıkarmış olmalıdır.¹⁵ Tecer'in yazı dizisi “XV. Yüzyıla Ait Oyun - Rakıs Hakkında Mühim Bir Eser” başlığını taşımaktadır. Tecer'in varlığını tespit ederek makalesinde yararlandığı eser, *Garîb-nâme*'nin en eski nüshalarından biri olan Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi 320 numarada kayıtlı yazmanın sonunda yer almaktadır.¹⁶ Ahmet Kutsi Tecer'in, aslında Âşık Paşa'nın *Semâ' Risalesi* olan bu eseri “XV. yüzyıla ait bir eser” olarak tanıtmaması, bu nüshanın sonunda yer alan “Mü'min ibn İbrâhîm-i Ankaravî el-

¹⁴ Levend, tespit edebildiği bir nüshasından hareketle “Âşık Paşa'ya Atfedilen İki Risale” başlığı altında yayımladığı makalesinde (1955) tanıttığı eserin Âşık Paşa'ya aidiyetine makalenin adından da anlaşılacağı gibi kuşkuyla bakmakta, daha doğrusu bu aidiyeti kabul etmemektedir. Levend bu makalede her iki eser hakkında bilgi verdikten sonra *Semâ' Risalesi*'nin tespit edebildiği tek nüshasının (Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü, 5335) tıpkıbasımını da yayımlamıştır. Levend'in, bu risalenin Âşık Paşa'ya aidiyetine neden kani olmadığı konusu ileride ele alınacaktır

¹⁵ Bkz. Kut 1991: Bibliyografya.

¹⁶ Günay Kut, *Garîb-nâme*'nin en eski nüshasının “Mundy nüshası” diye bilinen Raif Yelkenci'ye ait nüsha olduğunu ve bu nüshanın Londra'da Şark Dilleri Mektebi Kütüphanesi'ne nakledildiğini belirtmektedir (Kut: 1991: 2). Ancak kataloglarda zikredilmeyen bu nüsha hakkında bir bilgi mevcut değildir. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla *Garîb-nâme*'nin en eski nüshası, burada bahsini ettiğimiz Ankara nüshasından dört yıl önce yazılmış olan Samsun İl Halk Kütüphanesi 829 numarada kayıtlı nüshadır. Evâsıt-ı Cemaziyelâhir 826 tarihinde (15-25 Mayıs 1423) istinsah edilen (Milli Kütüphane'nin internet ortamındaki kataloğunda bu tarihin 816 yazması [http://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=91141] doğru değildir.) 284 varak tutarındaki bu nüshanın oldukça eksik olduğu düşünülürse Ankara nüshasının değeri daha da anlaşılacaktır. *Garîb-nâme*'nin mezkur Ankara nüshasının ilk sayfası için bkz. Resim: 1.

Bakkâl” adının müstensih mi yoksa eserin yazarı mı olduğu hususunda tereddütte olmasından (Tecer 1958b: 1709) kaynaklanmaktadır. Hâlbuki aynı yazmadaki *Garîb-nâme*’nin sonunda da aynı şahsın adının bulunması, Ankaralı İbrahim oğlu Mü’min’in müellif değil, müstensih olduğunu şüpheye mahal bırakmayacak şekilde göstermektedir (Bkz. Resim 2 ve Resim 4). Aynı hata Milli Kütüphane’nin internetteki katalogunda da tekrarlanarak eserin müellifi olarak Mümin bin İbrahim gösterilmiştir.¹⁷ Üstelik burada eser müstensihe mal edilmekle kalmamış, sonradan ilk sayfanın üzerine başka biri tarafından kurşun kalemle yazılmış olan “*Risâle-i Hilkat*” başlığı eserin adı olarak kabul edilmiştir (Bkz. Resim 3). Kurşun kalemle yazılan bu başlığın, Tecer’in makalesini yayınladığı 1958 yılından sonra yazıldığı, “*Risâle’nin başlığı, adı yoktur.*” denmesinden (Tecer: aynı yer) anlaşılmaktadır.

Yazıldığı dönemin yanlış tespiti ve eserin Âşık Paşa’ya ait oluşunun belirlenememesine rağmen Tecer’in bu yazısı, eserin bir nüshasının daha varlığının öğrenilmesi ve eser üzerine yapılan ayrıntılı yorumlarla metin aktarımları bakımından son derece önemlidir.

Biz yaptığımız araştırmalar sonucunda eserin Ankara İl Halk Kütüphanesi nüshası ve A. Sırrı Levend’in makalesine esas olan Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü Nu: 5335 nüshasından başka Samsun Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi Nu. 568’de kayıtlı bir nüshasını daha tespit ettik. Varlığından Bursalı Mehmed Tahir’in bahsettiği, yukarıda zikrettiğimiz, Manisa Muradiye Kütüphanesi nüshasına ise ulaşamadık.¹⁸

Semâ’ Risalesi’nin muhtevasına dair gerek Levend’in, gerekse Tecer’in makalelerinde oldukça ayrıntılı açıklamalar mevcut olduğundan burada tekrarına gerek görülmemiştir. Bununla birlikte, yazının sonunda konu ana hatlarıyla özetlenecektir.

Semâ’ Risalesi Âşık Paşa’nın mıdır?

Görüldüğü gibi bugüne değin gerek Âşık Paşa ve eserlerine dair yapılan yayınlarda, gerekse doğrudan *Semâ’ Risalesi*’ni konu eden çalışmalarda eserle ilgili bir belirsizlik söz konusudur. Bazı araştırmacılar böyle bir eserin mevcut olmadığını veya nüshasının bilinmediğini belirtmekte, bazıları eserin varlığını tespit etmekle birlikte Âşık Paşa’yla irtibatını kuramamakta, bazıları da eserin Âşık Paşa’ya aitliği hususunda net bir kanaate varmaktan imtina etmektedirler.

¹⁷ Bkz. http://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=53800

¹⁸ Kütüphane yetkilileri tarafından eserin herhangi bir nüshasının mevcut olmadığı bildirilmiştir. Manisa nüshasına ulaşma gayretlerimize eşlik eden değerli meslektaşım Prof. Dr. Adem Ceyhan’a bu vesileyle bir kez daha teşekkür ederim.

Bütün bunlardan farklı olarak A. Sırrı Levend, *Risâle fî Beyânî's-semâ'* adlı eserin nüshasını tespit etmiş, bu nüsha üzerinden eseri tanıtmış ve sonuçta eserin Âşık Paşa'ya ait olamayacağı kanaatini izhar etmiştir.

A. Sırrı Levend, makalesinin başında eserin bulunduğu risaleler mecmuasını genel olarak tanıtmış, eseri dört sayfa boyunca özetlemiş, daha sonra da sema, raks, musiki, gizli ve açık zikir, yüksek sesle ve makamla Kur'ân okuma gibi konuların şeriat ve tasavvuf erbabınca nasıl algılandığına dair umumi bilgiler aktarmıştır. Levend'in bunlara yer vermesinin sebebi hemen sonra gelen şu ifadelerle ilgilidir:

“Şimdi bu açıklamalardan sonra koyu bir ‘müteşerri’ olduğunu bildiğimiz ‘Âşık Paşa’nın ‘semâ’ ve ‘devrân-ı sôfiye’ hakkında bu düşüncede olduğunu söylemek kolay olmaz sanırım. Bu takdirde, eserin Semâ’ Risalesi’nin Âşık Paşa’ya ait olamayacağına hükmetmek gerekir. (Levend 1955: 159)”

Levend, bu mensur eser arasına serpiştirilmiş manzumelerin birinde geçen “Âşık” mahlası için ise önce bu kelimenin “ilâhî aşk sahibi” anlamında cins isim olarak kullanılabileceğini belirttikten ve “ ‘Âşık adı, risaleyi ‘Âşık Paşa’ya atfetmek isteyen müellif tarafından konulmuş da olabilir ki, bu daha doğru görünüyor.” dedikten sonra görüşünü teyit amacıyla;

“Buna şaşmamalıdır. Eski kültür hayatımızda bu gibi hâllere çok rastlanır. Hususiyile tarikatlarını halka yaymak isteyen şeyhler tarafından, ünlü şeyhlerin fikirleri değiştirilerek, bozularak kendi görüşlerinin kalıbına döküldüğü çok görülmüştür. Bu da onlardan biridir. (Levend 1955: aynı yer)” demektedir.¹⁹

Şu hâlde eserin Âşık Paşa'ya ait olup olmadığını tahkik için Levend'in gerekçelerinden hareket etmek doğru olacaktır.

1. Levend'in, *Semâ’ Risalesi*'nin Âşık Paşa'ya ait olamayacağı hususunda en önemli dayanağı eserin konusudur. Levend, semâ' meselesi hususunda “*Mutasavvıfların çoğu, semâ’ ve ‘devrân-ı sofîye’yi mubah sayarlar. Koyu Müslümanlar ve şeriat hükümlerine sınıksız bağlı olanlar da bu hareketi doğru bulmazlar.*” demektedir. Bunun doğru olduğu biliniyor. Fakat Levend'in Âşık Paşa'yı bu topluluklardan ikincisine dâhil etmesi acaba doğru mudur? Levend'in “müteşerri” tabiriyle tasavvuf ehline muteriz bir sınıfı kastettiği ortadadır. Âşık Paşa'nın neye dayanarak bu gruba dâhil edildiğini tahmin etmemiz zor. Burada da Levend'in kendi sözlerinden hareket etmek durumundayız.

¹⁹ A. Sırrı Levend'in, Gülşehrî'nin *Kerâmât-ı Ahi Evran* adlı kısa mesnevisi için de aynı yorumu yaptığını (Gülşehrî 1957: Önsöz) biliyoruz. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Köksal 2011: 30-35; Kartal 2011.

Levend'in, Âşık Paşa'nın "müteşerri" olduğu için semâ'ı destekleyen bir eser yazamayacağını iddia etmesi, her şeyden önce yazarın *Garîb-nâme*'yi dikkatle incelemediğini göstermektedir.²⁰ Zira semâ' bahsi, *Garîb-nâme*'nin daha en başında ele alınmaktadır. Hatta öyle ki *Risâle fî Beyânî's-semâ'*, Âşık Paşa'nın *Garîb-nâme*'de daha kısa anlattığı semâ' bahsinin mensur bir şerhi gibidir.

Bu hususu açmakta yarar vardır.

Risâle fî Beyânî's-semâ', şöyle başlar:

"Ol nağamât-ı ilâhî on iki perdede qarâr dutdı.. Ol on iki perdeden dört oyun doğdı. Şöyle kim ol dört oyunuñ biri çarhıdur, biri raqşdur, biri mu'allaq, biri pertâvdur."

Eserde, kâinatın yaradılışı ile musiki-semâ' ilişkisi üzerinde durulur. Nitekim "semâ'" bahsi *Garîb-nâme*'de de geniş yer bulur.²¹ *Garîb-nâme*'ye göre evrendeki bütün gezegenlerin dönüşü bir semâ'dır. Zuhâl, Merih, Müşterî... bütün yıldızlar semâ' etmektedir.²²

Nefs-i kül durdı vü çarh urdı semâ'
Cûşa geldi yir ü gök durdı semâ' (15)

Gör kalem niçe döner baş üstine
Ol semâ'da hoş kelâm dip dostına (21)

Gör müdebbirler ki niçe işdedür
Ol semâ'da her biri cünbişdedür (25)

²⁰ Esasen *Garîb-nâme*'nin beyit sayısı hakkında bidayetinden beri söylene gelen "12 bin beyte yakın" kabulünün pek çok muteber kaynağa ve çalışmaya girmiş olması da eserin alanda kendisini söz sahibi gören kimselerce dahi tam olarak incelenmediğini hatta nüshalar arasında hiç değilse beyit sayısı bakımından olsun bir karşılaştırma yapılmadığını göstermektedir. Nitekim Kemal Yavuz tarafından yapılan tenkitli neşirde toplam beyit sayısı ancak 10613'ü bulmaktadır. Tek tek ele alındıklarında ise nüshaların çoğunun bu sayıya bile yaklaşamadıkları kolaylıkla görülecektir.

²¹ Semâ' ile ilgili beyitlerin *Garîb-nâme*'nin hemen başında bulunması dikkate şayandır. Öncelikle Âşık Paşa'nın kâinatın oluşumu, gezegenler, mevsimler vs. ile semâ' (dönüş) arasında kurduğu ilişkiler, konuya atfettiği önem bakımından ilginçtir. Ama asıl ilginç olan A. Sırrı Levend'in ısrarla Âşık Paşa'nın semâ'ı onaylayan böyle bir eser yazamayacağı tezini savunurken - *Garîb-nâme*'nin başındaki- bu beyitleri görmemesidir.

²² Metinler, Prof. Dr. Kemal Yavuz'un, *Garîb-nâme*'nin Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın e-kitap olarak neşrettiği internet ortamındaki metniyle TDK neşri karşılaştırılarak aktarılmıştır. Ayrıca içindeki sayılar o beytin *Garîb-nâme* metnindeki sıra numarasını gösterir.

Mirrih'i gör kim niçe başlar biçer
Ol semâ'da harket eyler kan saçar (28)

Gör ki niçe geymiş altun tonı gün
Ol semâ'da harket eyler dün ü gün (29)

Zühre'yi bir gör niçesi şâd-kâm
Ol semâ'da zevka gark olmuş müdâm (30)

Gör 'Utârid ol semâ'da ne düzer
Gördüğün işitdiğün cümle yazar (31)

Diğer gezegenler gibi ay ve yıldızlar, bulutlar da semâ' etmektedir:

Ayı bir gör kim olur mı hîç melâl
Ol semâ'da geh bedirdür geh hilâl (32)

Gör bu yıldızlar ki niçe sevnîşür
Ol semâ'da harket eyler yügrîşür (33)

Gör bulutlar niçe oynar durmadın
Niçe aglar hîç kimesne urmadın (34)

Denizlerin çalkanması, madenlerde cevherler, topraktan bitkiler çıkması hep bir semâ'dır. Semâ' kelimesi, çoğunluğu eserin hemen başındaki bu bölümde olmak üzere Garîb-nâme'de tam 25 yerde geçer.

Semâ' Risalesi'nin Âşık Paşa'ya aidiyetine itirazı konusunda Levend, -özellikle Levend'in "semâ'" merkezli itirazını esas alan- Cihan Okuyucu'ya göre de haklı değildir. Okuyucu, yine Levend'in Âşık Paşa'ya aidiyetini kabul etmediği bir başka eser olan Tasavvuf Risalesi'ne dair yazdığı makalesinde Semâ' Risalesi'ne de bir bahis açarak şunları söylüyor (1998: 200):

“Burada bir muterize yaparak ‘Sema Risalesi’ ile ilgili birkaç söz söylemek icab ediyor. Levend, daha evvel bahsi geçen makalesinde birçok kütüphanelerde nüshaları bulunan mezkûr risalenin²³ Âşık Paşa'ya ait olmasını tereddütle karşılar. Zira müteşerri bir mutasavvıf olan Paşa'nın, semayı tecviz etmesinin mümkün olamayacağını söyler. Kezâ eserde geçen ‘Âşık’ ismine de itibar etmez. Halbuki Garipname üzerinde yapılacak üstünkörü bir

²³ Burada bir zühul olmalı. Zira Levend, değerlendirmesini eserin sadece Fatih nüshası üzerinden yapmakta ve başka herhangi bir nüshadan söz etmemektedir.

inceleme dahi bu eser üzerindeki Mevlana tesirini farketmeye yeter. (...) Kezâ Paşa'nın sema kelimesini ne kadar sevdiği, bu terimi her vesile ile bol bol kullanmasından ve her şeyi semada göstermesinden anlaşılıyor. Başka bir araştırma mevzuu olabilecek bu bahsi, Sema Risalesi'nin Âşık Paşa'ya ait olmaması için hiçbir sebep olmadığını ifade ederek kapatmak istiyoruz.”

Görüldüğü gibi *Garîb-nâme*, Levend'in bu husustaki temel dayanaklarından olan “Âşık Paşa'nın semâ'ı övücü bir eser yazmasının mümkün olmadığını” tezini bütünüyle dayanaksız bırakmaktadır.

2. Levend, “*Risalenin ifadesi de, içinde Âşık Paşa'nın kullandığı birkaç eski kelime bulunmakla beraber, Âşık Paşa'nın ifadesine hiç benzemiyor. Bu da şüphelerimiz[i] kuvvetlendiren bir başka tanıktır.*” diyor (1955: aynı yer). Hâlbuki bu küçük eser dikkatle incelendiğinde arkaik Türkçe kelimelerin kullanım oranı bakımından da *Garîb-nâme*'den farklı olmadığı görülecektir. Levend'in, muhtemelen tezini güçlendirmek için kullandığı “birkaç eski kelime”ye eserden bazı örnekler verirsek konu daha berraklaşacaktır:

Kendözi (kendisi), bilü (bilinç, şuur), birle (ile), eyitmek (söylemek), tırmak (ayağa kalkmak), yaz (ilkbahar), yaşıl (yeşil), tın (elbise), Çalap (Allah), çevrinmek (dönmek, dolaşmak), değşürilmek (değiştirilmek), şoğılmak (kurumak), issi (sıcak), aşşı (fayda), ıs (sahip), daş (dış), iltmek (göndermek), ayruğ (başka), geñlü geñsüz (ister istemez), sayru (hasta), uçmağ (cennet), tamu (cehennem), yazık (günah), görklü (güzel, gösterişli), Tengri (Tanrı), kaçan (ne zaman), şeşmek (çözmek), karaanu (karanlık), daşra (dışarı), kanda (nerede), dağı (dahi), kancaru (nereye)...

Eserde kullanılan ekler de dikkat çekicidir. -ıcağ, -icek gerundium eki, -ısar, -iser gelecek zaman eki, -ğıl, -gil emir kipi eki gibi eklerin çokluğu ve ama özellikle -sadece Ankara nüshasında görülen- ablatif eki olarak bir yerde “-dın”ın ekinin ve “dağı” yerine “dağı” kullanılması, kezâ diğer nüshalarda “görseñe” olan kelimenin Ankara nüshasında üç yerde “görseñe” şeklinde geçmesi, eserin XIII-XIV. yüzyıl Anadolu Türkçesine ait olma ihtimalinin dil bakımından güçlü delilleri sayılır.

Bu hususta çok önemli bir başka noktaya daha değinmek istiyoruz. A. Sırrı Levend, tespitlerini 1724'de istinsah edilen Fatih nüshası üzerinden yaptığı için eserin diliyle ilgili değerlendirmelerinde -kısmen de olsa- mazur görülebilir. Eğer Levend, *Semâ' Risalesi*'nin 1426/27'de istinsah edilen Ankara nüshasını görseydi farklı sonuçlara ulaşabilirdi, diye düşünüyoruz. Çünkü nüsha karşılaştırmasından açıkça anlaşılıyor ki

Fatih nüshasının müstensihisi kendi zamanında kullanılmayan veya pek bilinmeyen eski kelimeleri kendi bilgisince okurların anlayabilecekleri şekle çevirmek gibi bir müdahalede bulunmuştur. Konuyu birkaç örnekle açalım. Aşağıdaki kelimelerden baştakiler aynı kelimenin Ankara nüshasındaki, ikinciler Levend'in gördüğü Fatih nüshasındaki şeklindedir:²⁴

bilü : bilme, bilür²⁵ / birle : ile / bu kez : ba' dehû / deşürildi : deşirdi / eyitdi : buyurur / görseñne kim : gör e, görseñe / kendüzini : kendüyi / kim : zîrâ²⁶ / ol ohtın ol vahtın / oqınısar : oqınur / şoğılmış : kurumış / şeşilür : çözer / yaz : bahâr...

Şu hâlde Levend'in, eserin Âşık Paşa'ya ait olamayacağına dair "dil ve ifade" hususundaki dayanağı da geçerli görünmemektedir.

3. Levend'in bir itiraz noktası da, *Risâle fî Beyânî's-semâ'*daki manzumelerden birinde geçen "Âşık" kelimesiydi. Söz konusu ibare üç beyitlik bir kıt'anın aşağıdaki beytinde geçiyor:

Bu şüreti dökilür doprağa olur pertāv

Bu işleri görüp 'ÂŞIK eydür bu aqvâli

Buradaki "Âşık" kelimesinin mahlas olduğu eski şiirimize aşına olan herkes tarafından teslim edilir. Nitekim eserin Levend'in gördüğü Fatih nüshasında "Âşık" kelimesinin üzeri çizilmiş, en eski nüsha olan Ankara nüshasında bu kelime kırmızı mürekkeple yazılmıştır ki sadece bunlar bile Âşık'ın cins isim değil mahlas olduğunu teyit etmektedir.²⁷

Yine bu cümleden olarak, Levend'in eseri bir başkasının yazıp Âşık Paşa'ya mal etmiş olabileceği tezi ise ispatlanmadıkça ancak bir iddia olarak kalacak bir faraziye kabul edilebilir. Kaldı ki, kısa bir risale olmakla birlikte edebî kıymeti haiz böyle yüksek bir eseri kimin ne gerekçeyle başka birine mal etmeye ihtiyaç duyacağı sorusunu cevaplamak da oldukça zordur.

Agâh Sırrı Levend'in itirazlarından sonra, eserin Âşık Paşa'ya aidiyetini güçlendiren önemli başka işaretlere de değinmek istiyoruz.

²⁴ Önce bir tablo hâlinde, fotoğrafların da ekli olduğu uzun bir liste hazırlamıştık. Fakat oldukça uzayan makalenin hacmini daha da artırmamak için bundan kaçındık. Ekteki tenkitli metinde de görülebileceği gibi benzeri daha onlarca farklılık mevcuttur.

²⁵ Ankara nüshasında iki yerde geçen "bilinç, şuur manasındaki bilü kelimesi, Fatih nüshasında bir yerde "bilür", diğerinde "bilme" olarak karşılanmıştır. Çift karşılık gösterilen diğer örnekler de bu şekildedir.

²⁶ Bu bağlacın Fatih nüshasında birkaç yerde değiştirildiği veya eksiltildiği gibi değiştirilmeden aynen korunduğu yerler daha çoktur.

²⁷ Özellikle şiir mecmualarında, belirgin olması ve dikkat çekmesi için şairin mahlasının tıpkı bu nüshalarda olduğu gibi üzerinin çizilmesi veya renkli mürekkeple yazılması yaygın bir uygulamadır.

1. *Garîb-nâme* ile *Risâle fî Beyâni's-Semâ'* arasında, konumuzu aydınlatması için son derece kayda değer, semâ'dan ısrarla söz edilmesinden başka benzerlikler de vardır.

Garîb-nâme'de, “anâsır-ı erbaa” denilen dört unsur, su, ateş, toprak ve hava da semâ'a eşlik ettirilir:

*Yili bir gör kim neler eyler neler
Ol semâ'da ya'ni yüzler tâzeler (35)*

*Suyı gör kim niçe akar durmadın
Yir komaz kandası da yüz sürmedin (36)*

*Yiri gör kim secdeye urmuş yüzün
Ol semâ'da yavu kulmuş kendüzün (37)*

*Gör bu odı niçe yanar yandurur
Hem döner hâlden hâle hem döndürür (38)*

Semâ' Risâlesi'nin de baş tarafında “anâsır-ı erbaa” aynı semâ'ın takipçileridir: “...*Bu 'anâsır-ı erba'a ol dört oyına muvâfiğ düşdi. Evvel şu geldi, çarğ döndi. Ardınca ot geldi, rakşa girdi. Ardınca yıl geldi mu'allağ döndi.*”

Garîb-nâme'nin dördüncü bâbının üçüncü dâsitânında mevsimler şu beyitlerde sayılır:

*Kimse kim yazın yeşil yaprak seve
Yay gününde yaylayu kölge kova (1978)*

*Güz geliçek nesne girmez eline
Görnüdur kim kışın anuñ hâli ne (1979)*

Semâ' Risâlesi'nde insan ömrü bir “yıl”a, ömrün dört dönemi dört mevsime benzetilir:

“Eger kişinüñ yaşı biñ olsa yılı birdür. Kamusı ol bir yıl içinde geçer. Biñ kez gelse hemân yine ol bir durur. Ve lîkin ol bir yıla dört fasl virdi: Üç ay yaz, üç ay yay, üç ay güz, üç ay kış.”

Âşık Paşa *Garîb-nâme*'de de tıpkı *Semâ' Risalesi*'nde olduğu gibi insan ömrünü bir yıla benzeterek şöyle söyler:

*Bir yılıñ şerhi ki bu dört fasl-ıla
Takrir itdüm ben saña kıldan kıla (1985)*

Ol senüñ seksen yaşuñ beñzer şuña
İşid imdi eydeyüm öñden soña (1986)

Bu beyitlerin ardından ortalama insan ömrü olan 80 yılı 20'şer yıllık dört bölümde ele alınır. Tıpkı “yaşnâme”lerde olduğu gibi her bir bölümün özelliklerinden bahsedilir. Burada da *Semâ' Risalesi'*ndeki gibi ilk 20 yıl bahar mevsimine, sonraki yirmi yıl yaz, sonraki güz ve nihayet 60-80 yaş arası kış mevsimine benzetilmektedir.

Bu benzerliği bir “tesadüf” olarak nitelemek herhâlde mümkün değildir.

2. Bütün bunlardan başka, eserin ulaşılamayan Manisa nüshası dâhil, şimdilik dört nüshasının mevcudiyeti de *Semâ' Risalesi'*nin Âşık Paşa'ya ait oluşunu güçlendiren hususlardan biri olarak sayılabilir.²⁸ Bu nüshalardan ikisinin (A ve V nüshaları) bir *Garîb-nâme* nüshasıyla iç içe bulunmasının da bu düşünceyi pekiştirmesi açısından manidar olduğunu düşünüyoruz.

3. Ayrıca eserin dil ve üslûbu, kurgusu, kendini bir başkası gibi göstermek isteyen meçhul bir kalemden çıkmayacak kadar sağlamdır ki bunu da bir başka not olarak kaydetmek gerekir.

Bu konuyla ilgili netice olarak; A. Sırrı Levend'in “Âşık Paşa'ya atfedilen eser” olarak takdim ettiği *Semâ' Risalesi'*nin Âşık Paşa'ya aidiyetinin şüpheye mahal bırakmayacak kadar kesin olduğu kanaatinde olduğumuzu ifade edelim.

Eserin Konusu

Semâ' Risalesi, Âşık Paşa'nın İslâm âleminde öteden beri tartışma konusu olan “semâ”ın haram mı, helâl mi, mubah mı olduğu konusundaki tavrını ortaya koymak amacıyla yazdığı bir eserdir.

Eserde Allah'ın “kün” (ol) emriyle birlikte “ilâhî bir nagamât” (ezgi, musiki) koştığı, ondan sonra bütün kâinatın “cûşa geldiği”, o ilâhî nağmelerden “on iki perde”nin, on iki perdeden de “dört oyunun” doğduğu ifade edilir. Bu dört oyun: çarh, raks, muallak ve pertâvdir.

Ondan sonra eser “dört” merkezli olmak üzere devam eder. Yılın dört mevsimi de bu dört oyun gibi insan ömrünün dört evresine benzetilir. İnsanda bulunan dört unsur (anâsır-ı erbaa) işlenir. Bu cümleden olarak

²⁸ *Semâ' Risalesi* benzeri risaleler hacimsiz eserler oldukları için genellikle risale mecmuaları içinde onlarca eserle birlikte bulunmaktadır. Kütüphanelerimizde şiir mecmuaları gibi risale mecmualarının da ayrıntılı tasnifleri yapılmadığı için eserin yeni nüshalarının da zamanla ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir.

“sayılar” hususunda da tezimizi teyit edici, başka bir ifadeyle Levend’in iddiasını zayıflatan bir durumdan daha bahsetmek gerekir. Bilindiği gibi Garfb-nâme’nin bütününün sayılarla ilgisi vardır. Şair 10 “bâb” a ayırdığı eserini matematiksel bir örgüyle kurgulamış, kaçınıcı bâb işleniyorsa o sayıyla ilgili kıssalar anlatmıştır. Nitekim Semâ’ Risalesi’nde de bu durumun bir başka örneğini bu “dört” sayısı ile ilgili açıkça görüyoruz.

Düşüncelerini konuyla ilgili âyet ve hadislerle desteklemeye çalışan Âşık Paşa’nın bütün bunlardan amacı kâinatta her şeyin bir “dönüş ve hareket” hâlinde olduğunu, buradan hareketle de her şeyin dönüş (semâ’) hâlindeyken insanın bu dönüşe ayak uydurarak dönmesinin de normal ve hatta gerekli olduğu neticesine varmaktır. Nitekim bunu “...yir ü gök dağı yirde gökde ne var-ısa cümle hareketdedür. Oynar geñlü geñsüz. Zîrâ kim oynadıcı var.” sözleriyle net bir şekilde ortaya koyar.

Ona göre semâ’ dört grup insana helâl veya mubahtır:

1. Neden semâ’ ettiğini bilenler (Kâinattaki devri / dönüşü idrak edenler)
 2. Davet sahipleri (İnsanları doğru yola çağırılar)
 3. Vecd hâlindeki insanlar (Oğul-kız, zarar-ziyan bilmeyen hâl ehli kimseler; şeyhler)
 4. Vecd hâlindekilere uyanlar (Diğerlerine helâl, bunlara mubahtır)
- Bunlar dışındaki bütün zümrelere semâ’ haramdır.

Eserin Önem ve Değeri / SONUÇ

1. Eser, her şeyden önce Âşık Paşa gibi Anadolu’da Türk edebî yazı dilinin en önde gelen kurucularından birine ait olmakla önemlidir. Bu anlamda *Âşık Paşa külliyyatının değerli bir parçasıdır.*

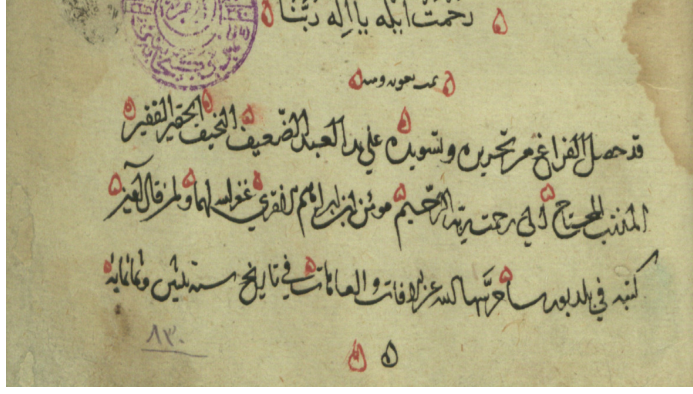
2. Âşık Paşa’ya aidiyeti münazaalı olan *Tasavvuf Risâlesi*’ni saymazsak -şimdilik- Âşık Paşa’nın mensur olarak yazılmış tek eseri olmak bakımından önemlidir. Böylece *Âşık Paşa’nın nesirciliği* hakkında da bilgi sahibi olma imkânına kavuşmuş oluyoruz.

3. Eserin bir başka önemi de Âşık Paşa’dan iki asır önce semâ’ ve raksa -belli şartlarda- cevaz veren İmam Gazâlî tarafından başlatılıp sonradan Türk diliyle yazılan eserlerde de çokça tartışılacak olan *semâ’ konusunda yazılan ilk Türkçe eser* olmasıdır.

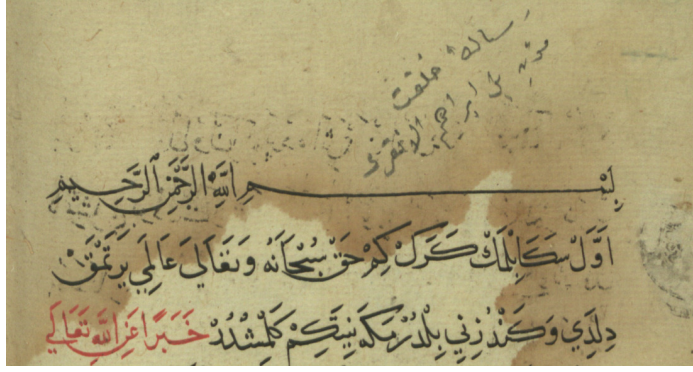
FOTOGRAFLAR



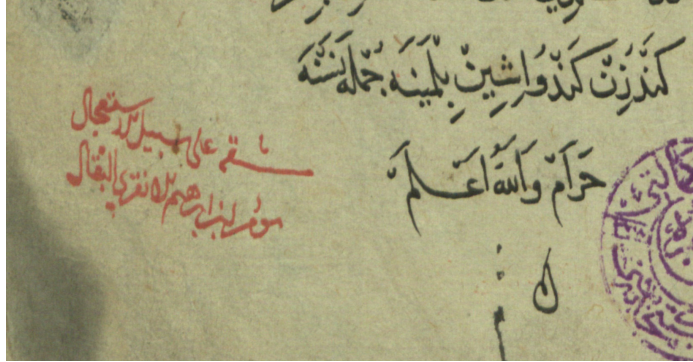
Resim 1: Sonunda Semâ' Risalesi de yer alan Garîb-nâme'nin – bilinen- en eski ikinci nüshasının (Ankara Adnan Ötüken İl Halk Ktp. Nu. 320) ilk sayfası



Resim 2: *Garîb-nâme*'nin Ankara nüshasının sonundaki ketebe kaydı



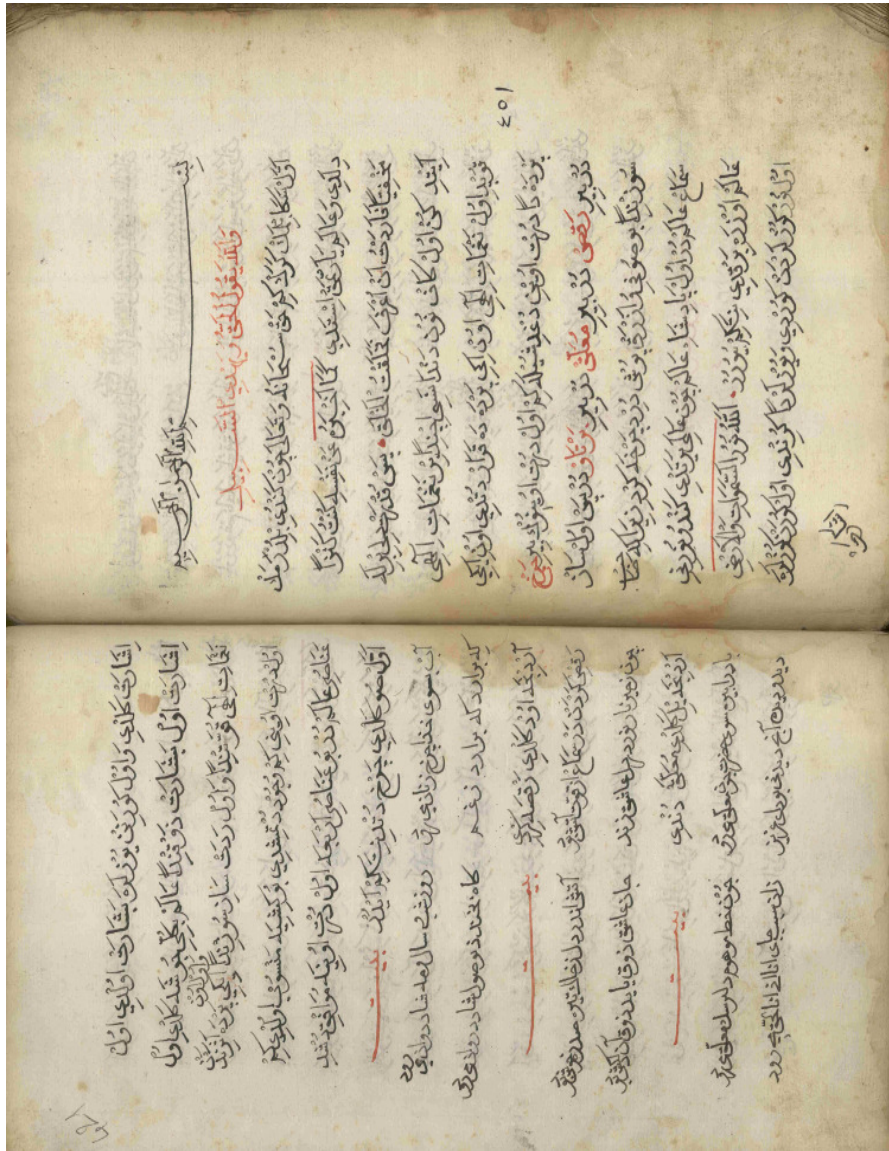
Resim 3: *Semâ' Risalesi*'nin (Ankara nüshası) başına yazılan ve kataloga müellif bilgisinin yanlış girilmesine sebep olan kayıt: Risâle-i Hilkat Mü'min bin İbrâhîm el-Ankarî



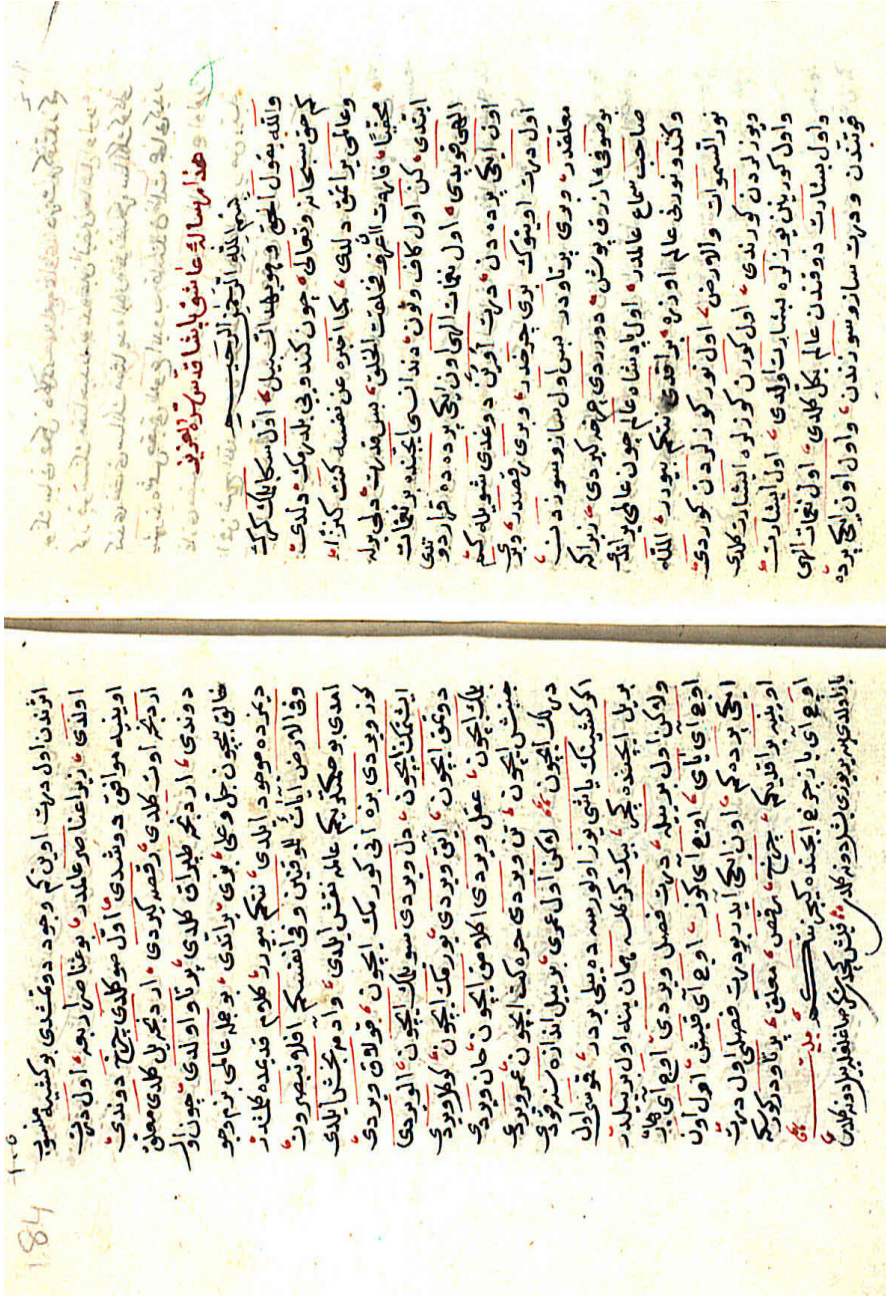
Resim 4: *Semâ' Risalesi*'nin sonunda derkenara yazılan istinsah kaydı (Ankara nüshası)



Resim 5: Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Nu: 320/2 nüshasının ilk sayfaları



Resim 6: Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi Nu. 568/2 nüshasının ilk sayfaları.



Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü Nu. 5335 nüshasının ilk sayfaları.

METİN

Nüsha tavsifleri:

1. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Nu: 320/2 nüshası (A): Eser, aynı cilt içinde bulunan Garîb-nâme'nin sonunda 367b-373a sayfaları arasında yer alıp 250x160-203x115 mm ölçülerindedir. Yıldız zencirekli, köşebendli, vişne rengi meşin cilt içinde, yer yer nem lekeli, kenarları tamir görmüş kahverengi kâğıda, her sayfada 15 satır olmak üzere, nesih hatla, sözbaşları kırmızı olarak yazılmıştır. Aynı ciltteki Garîb-nâme gibi bu da *Mü'min ibn İbrâhîm el-Ankarî* tarafından *Bursa'da*, 830 (M. 1426/27) yılında istinsah edilmiştir. Nüsha, adı geçen koleksiyona kayıtlı olmakla birlikte Millî Kütüphane'de bulunmaktadır (DVD Nu: 2209).

Bu nüsha, istinsah tarihi itibarıyla, sadece bu eserin değil XV. yüzyıldan daha eski bir nüshasına bugüne değin rastlanmayan Garîb-nâme'nin de en eski nüshalarından biri olması bakımından çok değerlidir.

2. Vezirköprü (Samsun) İl Halk Kütüphanesi Nu. 568/2 nüshası (V): Eser, aynı cilt içinde bulunan Garîb-nâme'nin sonunda 420b-427a sayfaları arasında yer almakta olup 290x180-210x105 mm ölçülerindedir. Sırtı kahverengi meşinle tamir görmüş, şemseli, zencirekli, koyu kahverengi harap bir ciltte, koyu krem yer yer yıpranmış ve tamir görmüş su yolu fligranlı kâğıda her sayfada 14 satır olmak üzere söz başları ve kimi vurgulanan yerler kırmızı olarak harekeli nesihle yazılmıştır. Müstensihî kayıtlı olmayan nüsha hicrî 1029 (M. 1619/20) tarihinde istinsah edilmiştir. Garîb-nâme ile aynı müstensih tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Ketebe kaydı Garîb-nâme'de değil, bu eserin sonunda bulunmaktadır. Nüsha, adı geçen koleksiyona kayıtlı olmakla birlikte Millî Kütüphane'de bulunmaktadır (DVD Nu 1688) [1 ve 2. sıralardaki nüshaların tasnifinde kısmen Milli Kütüphane'nin elektronik kataloğundan yararlanılmıştır.]

Bu nüshanın iki önemli özelliği dikkat çekmektedir. Birincisi, diğer iki nüshada bulunmayan dört Farsça kıt'ayı barındırmasıdır. Diğer özelliği ise XVII. yüzyıl başlarında kopya edilen bir nüsha olmasına rağmen Eski Anadolu Türkçesi dil ve imlâ hususiyetlerini büyük oranda koruyan, dikkatli bir müstensih'in kaleminden çıkmış olmasıdır. Bu da, bizi müstensih'in dikkat, özen ve bilgisinin yanı sıra çoğaltıldığı nüshanın eski bir nüsha olması bilgisine de götürür.

3. Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü Nu. 5335 nüshası (F): Bir risaleler mecmuasının 83b-87a sayfaları arasında bulunmakta olup 215x138-153x65 mm ölçülerindedir. Kahverengi, şemseli, miklepli meşin cilt içinde, açık krem renkli kâğıda her sayfada 23 satır olmak üzere söz başları kırmızı, harekesiz nesihle *12 Muharremü'l-harâm 1137 (1 Ekim*

1724) günü istinsah edilmiştir. Müstensihî belli değildir [Nüsha tasnifinde kısmen Levend 1955: 153'den yararlanılmıştır.]

TENKİTLİ METİN

//83b F// HĀZĀ RİSĀLE-İ 'ĀŞİK PAŞA KÜDDİSE
SIRRAHU'L-'AZİZ²⁹

//420b V, 367b A// Bismillāhi'r-raḥmāni'r-raḥīm

“*Vallāhu yeḳūlu'l-ḥaḳḳa ve huve yehdi's-sebīl*”³⁰ * Evvel saña bilmek gerek kim Ḥaḳ subḥānehū ve te'ālā 'ālemi yaratmaḳ diledi ve kendözini bildürmege nitekim gelmişdür ḥaberan³¹ 'ani'llāhi te'ālā “*Kuntu kenzen maḥfiyyen fe-eredtü*”³² en u' rife fe-ḥalaḳtu'l-ḥaḳḳa”³³ Pes³³ ḳudret dili birle eytdi: “*En yeḳūle lehū kun fe-yekūn.*”³⁴* Ol kāf-ıla nūn dendānından³⁵ bir naḡamāt-ı ilāhī ḳopdı. Ol naḡamāt-ı ilāhī on iki perdede ḳarār dutdı. Ol³⁶ on iki perdeden dört oyun³⁷ doğdı. Şöyle kim ol dört oyunūñ biri ḳarḥdur, biri raḳşdur, biri mu'allaḳ³⁸, biri pertāvdur³⁹. Pes⁴⁰ ol sāz sūzından⁴¹ bu şūfī-i azraḳ-pūş⁴² durdı⁴³, ḳarḥa girdi. Zīrā kim⁴⁴ şāḥib-

²⁹ Başlık: - A, V

³⁰ “*Vallāhu yeḳūlu'l-ḥaḳḳa ve huve yehdi's-sebīl*”: - A; “*Vallāhu yeḳūlu'l-ḥaḳḳu ve yehdi's-sebīl*” F

* “Allah gerçeḡi söylemektedir. Doğru yola o eriştirir.” Ahzāb suresi, 4. āyet.

³¹ 'ālemi yaratmaḳ diledi ve kendözini bildürmege nitekim gelmişdür ḥaberan: çün kendüyü bildürmek diledi ve 'ālemi yaratmaḳ istedi kemā aḥbrehū F, V

³² fe-eredtü: - A

* “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim ve bilinmek için mahlūkatı yarattım.” Hemen bütün mutasavvıf zümrelerinde çok önem atfedilen ve hadis-i kudsi olduḡu iddia edilen söz.

³³ Pes: - A

³⁴ “*En yeḳūle lehū kun fe-yekūn*”: “*Kūn*” F, V

* “O şeye ol der, hemen olur.” Yasin Suresi, 82. ayetten iktibas.

³⁵ ol kāf-ıla nūn dendānından: kāf nūn dendānesi içinden V, kāf u nūn dendānı içinde F

³⁶ Ol: - V

³⁷ oyun: oyun F

³⁸ ḳarḥdur biri raḳşdur biri mu'allaḳ: ḳarḥdur ve biri raḳşdur ve biri mu'allaḳdur F

³⁹ pertāvdur: pertāvidür A

⁴⁰ Pes: - A

⁴¹ sāz sūzından: sāz u sözden V

⁴² şūfī-i azraḳ-pūş: şūfī vü azraḳ-pūş V

semâ^c dur. Ol pâzişâh⁴⁵ çün ‘âlemi yarattı, kendü nûrın⁴⁶ ‘âlem üzre bırağdı. Nitekim buyurur⁴⁷: “*Allāhu nūru’s-semāvāti ve’l-arđi.*”^{*} Ol nūr gözlerden gördi⁴⁸ ve yüzlerden görindi. Ol gören gözlere //421a V// işâret geldi ve ol görinen yüzlere beşâret oldı ve⁴⁹ ol işâret ve⁵⁰ ol beşâret zevğinden ‘âlem be-küllî cūşa⁵¹ geldi. Ol nağamât-ı ilâhî kuvvetinden ve ol irâdet⁵² sâzı sūzından⁵³ //368a A// ve ol on iki perde //84a F// eşerinden ol dört oyun kim vücūd dutmış-ıdı⁵⁴. Bu dört kişiye⁵⁵ mensûb oldı kim⁵⁶ ‘anâşır-ı ‘âlemdür. Bu ‘anâşır-ı erba‘a ol dört oyuna muvâfık düşdi. Evvel şu geldi, çarğ döndi. Ardınca ot geldi, rağşa girdi. Ardınca yil geldi mu‘allağ döndi. //421b V// Ardınca toprak geldi pertâv oldı⁵⁷. Nitekim eydür⁵⁸: *Beyt*

[Vezin: - . . - / - . . - / - . . - / - . . -]

“Āb be-sū-yı Ĥudā çarğ-zenān mîreved^{*}

Rūz [u] şeb ü sāl ü meh şād devān mîreved

Gāh⁵⁹ ber-āyed⁶⁰ (.....)⁶¹ gāh⁶² ber-āyed zi-ğam

⁴³ durdı: dururdu F

⁴⁴ kim: ki V

⁴⁵ pâzişâh: pâdişâh F

⁴⁶ nûrın: nûrını F, V

⁴⁷ Nitekim buyurur: - A


* “Allah göklerin ve yerin nurudur.” Nur suresi, 35. âyet

⁴⁸ gördi: - A

⁴⁹ ve: - F, V

⁵⁰ ve: - A, V

⁵¹ cūşa: - F

⁵² irâdet: dört F, redet  V

⁵³ sâzı sūzından: sâz u sözünden V

⁵⁴ dutmış-ıdı: dutmışdı F, V

⁵⁵ Bu dört kişiye: Bu kişiye F, V

⁵⁶ kim: zîrâ F

⁵⁷ Evvel şu geldi çarğ döndi: - A; çarğ döndi: çarğı dutdı V; Ardınca ot geldi, rağşa girdi. Ardınca yil geldi mu‘allağ döndi. Ardınca toprak geldi pertâv oldı: - F

⁵⁸ “Nitekim eydür” ibaresinden itibaren dördüncü Farsça şiirin sonundaki “Çün ol Ĥâlîğ-ı bîçün...” ibaresinin başlangıcına kadar olan bölüm sadece V nüshasında vardır.

* Oldukça sorunlu olan Farsça ibarelerin çözümünde yardımcı olan değerli kardeşim Ali Rıza Mukaddem’e teşekkür ederim.

Gâh be-ḥanded be-vuşûl-i şād-revān mîreved⁵⁹**

Ardınca od geldi, raqşa girdi. *Beyt*

[Vezin: - . - - / - . - - / - . - - / - . - -]

‘Raqş kerden der-semâ‘ ez-ḳuvvet-i âteş büved

Âteş-ender-dil zi-ḥāk-i tîre şad reh ḥoş büved

Çün zehîr-i nâr nûr[î] der-dil-i ‘âşık zened

Cân-ı ‘âşık zevk yâbed zevk-ı ân dil-keş büved⁶⁰**

Ardınca yil geldi mu‘allaḳ döndi. *Beyt*

[Vezin: - . - - / - . - - / - . - - / - . - -]

‘Bād-râ bîn sū-yı Ḥazret çün mu‘allaḳ mîreved

Çün ḥaṭ-ı mevḥûm-ı dil-ber seg (?) mu‘allaḳ mîreved

Dîd ü dîde ânç dîd[end] nî büved [ân] ey ‘azîz

Z’ân sebep cāy-ı *ene innî ene’l-Ḥaḳ* mîreved⁶¹**

Ardınca topraḳ geldi pertāv oldı. *Beyt*

[Vezin: - - . / - . - . / - . - . / - . - .]

‘Pertāv bûde’î tu be-ḥāk ey cüvân-i pāk

Ez-ḥāk bûdenest niger bûd-i mâ zi-ḥāk

Z’âgâz-i ‘*kün*’ be-ḥāk çü pertāv mişevved

⁵⁹ Gâh: metinde “Kih”

⁶⁰ Metinde “ber-âred” yazan kelimelerin böyle olması gerektiği düşüncesindeyiz.

⁶¹ Hem vezin, hem anlam yönünden burada bir kelimenin eksik olduğu anlaşılmaktadır.

⁶² gâh: metinde “geh”

* “Su, Tanrı’ya doğru büklüm büklüm gidiyor. Gündüz-gece, ay-yıl coşkuyla koşarak gidiyor. Bazen (...’dan), bazen gamdan kalkar; kâh kavuşmasından sevinçli, kâh ruhu akar gibi gidiyor.”

* “Sema’da raks etmek ateşin gücündendir. Gönülde ateşin olması, kara topraktan (kederlenmekten) yüz kat daha iyidir. Ateş iniltisi gibi bir ışık âşığın gönlüne vurunca, âşığın canı gönül çekici bir zevk bulur.”

* “Sevgilinin belli belirsiz ayva tüyleri gibi muallak bir şekilde Hazret’e doğru giden rüzgârı gör. Ey aziz! O, gözün gördüğü şeyler değil (aslolan); Bu yüzdendir ki, *ene innî ene’l-Ḥaḳ* (‘ben’ değil, ‘Ben Hakk’ım’) yerine (Hallac-ı Mansûr’a) gidiyor.”

Pîş-i u hâk şev ki maşûn nê 'îez-helâk”*

Çün ol Hâlık-ı bî-çün -celle ve ‘alâ- bizi⁶³ yaratdı. Bu cümle ‘âlemi bizüm vücûdumuzda mevcûd eyledi. Qavluhû te‘alâ “*Ve fi ‘l-ardî âyâtun li ‘l-mûkinîne ve fi enfusikum efelâ tubşirûn.*”*

İmdi bu hikmetleri kim⁶⁴ ‘âleme naqş eyledi ve⁶⁵ Âdemîye bahş eyledi. Göz virdi bize anı görmek-içün. Kulağ virdi işitmek-içün. Dil virdi söylemek-içün. El virdi dutmağ-içün. Ayağ virdi yürümek-içün. Göñül virdi bilmek-içün. ‘Aklı virdi añlamak-içün⁶⁶. Cân virdi cünbiş-içün. Ten virdi hareket⁶⁷ için. ‘Ömür⁶⁸ virdi dirlik-içün. Ve lîkin⁶⁹ ol ‘ömri bir yıl içinde⁷⁰ qodı. Eger kişinüñ yaşı biñ olsa⁷¹ yılı birdür. Qamusı ol bir yıl içinde geçer. Biñ kez gelse hemân yine ol bir durur⁷². Ve lîkin⁷³ ol bir yıla dört faşl virdi: Üç ay yaz⁷⁴, üç ay yay, üç ay güz, üç ay kış. Ol on iki perde kim on iki aydur⁷⁵. //422a V// Bu dört faşla havâle kıldı kim yaz u yay u güz [ü] kışdur⁷⁶. Bu dört faşlı ol dört oyma bırağdı kim çarğ u rağş u mu‘allağ u⁷⁷ pertâvdur. Görseñe //368b A// üç ay yaz geçer, çarğ içinde. ⁷⁸Nitekim eydür şî‘r.⁷⁹

* “Ey temiz genç! Sen toprağa atılmışsın. Bil ki bizim topraktan oluşumuz varlık toprağındandır. Çünkü yaratılış emrinin (kün) başlangıcında toprağa atılır. Onun önünde toprak ol ki helâk olmaktan korunmuş değilsin.”

⁶³ -celle ve ‘alâ- bizi: - A, celle ve qanâ bizi V

* “Kesin olarak inananlara, yeryüzünde ve kendi içinde Allah’ın varlığına nice deliller vardır, görmez misiniz?” Zâriyât suresi, 20-21. âyetler.

⁶⁴ hikmetleri kim: hikmetler ki A

⁶⁵ ve: - A

⁶⁶ Ayağ virdi yürümek-içün. Göñül virdi bilmek-içün. ‘Aklı virdi añlamak-içün: - A

⁶⁷ hareket: hizmeti A

⁶⁸ ‘ömr: A’da “‘ömer” okunacak şekilde hareketlenmiştir.

⁶⁹ Ve lîkin: Lâkin F

⁷⁰ içinde: endâzesinde V, endâzesine F

⁷¹ biñ olsa: yüz olursa V, yüz olursa da F

⁷² Biñ kez gelse hemân yine ol bir durur: - A; ol bir durur: ol bir-iledür F

⁷³ Ve lîkin: Ve lâkin F

⁷⁴ yaz: bahâr F

⁷⁵ on iki perde kim on iki aydur: on iki ay kim on iki perdedür A

⁷⁶ Bu dört faşla havâle kıldı kim yaz u yay u güz [ü] kışdur: - V

⁷⁷ çarğ u rağş u mu‘allağ u: çarğ ve rağş ve mu‘allağ ve V; çarğ, rağş, mu‘allağ, F [F nüshasında, diğçer nüshalarda “u, ü” veya “ve” ile ifade edilen kelimelerin yerine açıkça , (virgöl) işareti konması, bizde noktalama işaretlerinin kullanım tarihiyle kayda değçer

[Vezin: - . . / . - . . / . - . . / . - . .]

//84b F// Yaz oldu yine yir yüzi yaşıl⁸⁰ tonageldi
 Kış geçdi şükür sağlîg-ıla⁸¹ yıl dönegeldi
 Kış kahrı-y-ıla kalmış-ıdı kamu hâlâyık⁸²
 Uş halk üzere luftı Çalap' uñ yine geldi

Ya' nî kim yıl çevrindi; hâl döndi, ölmüş yirler dirildi, kurumış ağaçlar yeşerdi, aruğ olmuş gevdelerde et bitdi, şogılmış⁸³ tamarlara şu döküldi⁸⁴. Kış yaza döndi⁸⁵; kahr lufta deşürildi, şovuk issiye, ziyân aşşıya⁸⁶. Bu yıl çevrindügi, hâl döndügi çarh ' alâmetidür. Pes üç ay yaz çarh içinde geçer⁸⁷. Yaz geçdi⁸⁸. Bu kez yay geldi. Yay güninde ' âlem halkı be-küllî rakş içindedür, hareket eyler⁸⁹, rakş urur⁹⁰. Nitekim eydür: şî'r⁹¹

[Vezin: - . . . / - . . . / - . . . / - . . .]

Ol hevâ kim yay güninde gâyet-i⁹² germî dutar
 Rakşa getrür' âlemi ol oyndur oddur düter⁹³
 Görseñe her bir⁹⁴ nebâti dosta karşı rakş urur⁹⁵

bir not olacaktır.]

⁷⁸ geçer, çarh içinde: çarh içinde geçer F, V

⁷⁹ Nitekim eydür şî'r: Nitekim eydür *beyt* V, Nitekim *beyt* F

⁸⁰ Yaşıl: yeşil F, V

⁸¹ sağlîg-ıla: sağlîg-ıla F

⁸² F nüshasında, bu mısradan önce bir önceki sayfanın sonunda yer alan yukarıdaki iki mısra tekraren yazılmıştır.

⁸³ şogılmış: kurumış V, kurumış F

⁸⁴ şu döküldi: süd geldi F, V

⁸⁵ döndi: deşürildi V; deşdi F

⁸⁶ kahr lufta deşürildi, şovuk issiye, ziyân aşşıya: kahr lufta, şovuk issiye döndi, ziyân aşşıya V; kahr lufta, şovuk issiye döndi, ziyân aşşıya döndi F

⁸⁷ geçer: - F

⁸⁸ Yaz geçdi: - F

⁸⁹ eyler: eylerler F, V

⁹⁰ rakş urur: rakş oyunu oynar V, rakş oyunu oynarlar F

⁹¹ Nitekim eydür: şî'r: Nitekim eydür *beyt* V, - F

⁹² gâyet-i: gâyetî V, ' âlemi F

⁹³ getrür: gir F; oyndur oddur düter: oynadur oddan biter F, V

Geh iner geh girü qalkar geh biter ü geh⁹⁶ yiter

//422b V// Ya^c nî kim yapraqlar oynar, çiçekler oynar, yemişler oynar⁹⁷. Yürlü yirinde hareket eyler⁹⁸. Pes bu hareket rakş ^calâmetidür⁹⁹. Bu kez kim¹⁰⁰ yay geçdi, güz geldi. Üç ay güz mu^c allak oynın¹⁰¹ oynar. Nitekim eydür: *Şi^cr*.¹⁰²

[Vezin: . . . - / . . . - - / . . . - / . . . -]

Çü pâyîz irdi¹⁰³ be-küllî mu^c allak oldı nebât

//369a A// Ne naqdi varsa temâmet nazarda¹⁰⁴ ^c arz itdi

Bu¹⁰⁵ cümle naqdi gerek kim girü ala ıssı

Anuñ-çun oldı mu^c allak ki var mı bize şebât¹⁰⁶

Görseñe¹⁰⁷ kim budaqlar egildi, yemişler emindi¹⁰⁸, yapraqlar şarqıdı¹⁰⁹. Ya^c nî nebâtlar hazrete qarşu munşif oldı, inşâfa durdı. Hâşılın ^carz eyler. Pes bu iş mu^c allak ^calâmetidür. Bu kez güz geçdi. Hâşıllar ıssına degdi¹¹⁰. Anuñ ardınca kış geldi¹¹¹. Üç ay pertâv oynındadır¹¹². Kış

⁹⁴ bir: - F

⁹⁵ urur: ider F

⁹⁶ ü geh: gâhî F

⁹⁷ yemişler oynar: - A

⁹⁸ eyler: - F

⁹⁹ rakş ^calâmetidür: ^calâmet-i rakşdur V

¹⁰⁰ Bu kez kim: Bu kim V, Bu kez F

¹⁰¹ oynın: oyn F

¹⁰² Nitekim eydür: *Şi^cr*: Nitekim eydür *beyt* V, Nitekim *beyt* F

¹⁰³ pâyîz irdi: pâyîz oldı V, güz oldı F

¹⁰⁴ temâmet nazarda: cümle nazara F

¹⁰⁵ Bu: - F

¹⁰⁶ Mısra F nüshasında yok.

¹⁰⁷ Görseñe: Görseñe V, Gör e F

¹⁰⁸ emindi: bitdi F, imdi A. A'da derkenara sonradan başka birisi tarafından "yetişüp kemâle geldi" ibaresi yazılmış.

¹⁰⁹ yapraqlar şarqıdı: yapraqlar şarqıdı V, ya^c nî kim yapraqlar şarqıdı F

¹¹⁰ Hâşıllar ıssına degdi: - F, V

¹¹¹ Anuñ ardınca kış geldi: Anuñ ardınca kış irdi kim V, - F

¹¹² Üç ay pertâv oynındadır: - F, V

pertāv 'alāmetidür¹¹³. Bu 'ālem cümle pertāv oyunun oynar¹¹⁴. Nitekim eydür: *Şi'r*¹¹⁵

[Vezin: - - . / . - . - / . - -]

Ƙıŝ geldi döküldi cümle yaprağ

Döşendi ayakda öldi toprağ

Otlar egilüp bili bükildi

Pertāv¹¹⁶ oluban yire dökildi

Ya' nî¹¹⁷ yapraklar dökildi¹¹⁸, çiçekler dökildi, yimişler dökildi¹¹⁹, yaşıl ağaçlar Ƙara¹²⁰ rengin dutdı¹²¹, zîneti zâ'il //85a F// oldu¹²². 'Ālemün revnaği gitdi. Pes bu işler pertāv 'alāmetidür. Bu dürlü dürlü oyunlar, bu turfe turfe hareketler Ƙamusı //423a V// ol kâf-ıla nûn dendânından¹²³ Ƙopan nağamât-ı ilâhî ünidür ki¹²⁴ “*en yeğûle lehû kun fe-yekûnû*” * Çün cihānuñ şerhin ve taƘrîrin¹²⁵ işitdüñ. Bu kez¹²⁶ insāni gör kim Hâğ subhānehû ve te'ālā insāni¹²⁷ toprağ-ıla¹²⁸ şudan yaratdı ki “*Halağne'l-insāne*¹²⁹ *min sülâletin min ĩnin*” * ve illā yille oddan¹³⁰ hareket virdi.

¹¹³ Ƙıŝ pertāv 'alāmetidür: pertāv 'alāmetidür V, - A

¹¹⁴ Bu 'ālem cümle pertāv oyunun oynar: - A, V

¹¹⁵ Nitekim eydür, *Şi'r*: Nitekim *beyt* V, *beyt* F

¹¹⁶ Pertāv: Toprağ F, V

¹¹⁷ Ya' nî: - A, V

¹¹⁸ yapraklar döküldi: - A, F

¹¹⁹ yimişler döküldi: - F

¹²⁰ Ƙara: Ƙuru V

¹²¹ yaşıl ağaçlar Ƙara rengin dutdı: - F

¹²² zîneti zâ'il oldu: - A

¹²³ dendânından: dendānesinden V, nidāsından F

¹²⁴ ünidür ki: oyunundandır ki V, oyunun izhâr ider ki F

* “O şeye ol der, hemen olur.” Yasin suresi, 82. âyetten iktibas.

¹²⁵ cihānuñ şerhin ve taƘrîrin: cihān şerhini A

¹²⁶ Bu kez: Ba' dehû F

¹²⁷ insāni: - F

¹²⁸ toprağ-ıla: toprağ-ıla V, toprağ ile F

¹²⁹ Bütün nüshalarda “Halağne'l-insāne...” şeklinde başlamasına rağmen doğrusu budur.

* “...İnsanı süzme çamurdan yarattık.” Nahl suresi 12. âyetten iktibas.

¹³⁰ oddan: otdan F

Yılden nefes, oddan harāret¹³¹ //369b A// peydā oldı¹³². Pes nitekim ‘ālemde¹³³ ne nişān kodısa¹³⁴ insānuñ¹³⁵ vücūdunda mevcūd eyledi. Ol dōrt oyunuñ kim fi‘li¹³⁶ cihānda muķim idi, insānda mütebeyyen oldı¹³⁷. Nitekim eydür¹³⁸: “*Senurīhim āyātina fi‘l-āfāķi ve fī enfusihim ĥattā yetebeyyene lehum ennehu‘l-ħaķķu*”*

Çün pāzişāh-ı ‘ālem¹³⁹ insāni cihāna getürdi. İnsāna¹⁴⁰ ‘ömür virdi. ‘Ömri¹⁴¹ içinde dirlik virdi. Dirlik içinde ol dōrt oyunu bile yoldaş eyledi. Nitekim Qur‘ān‘da buyurur¹⁴²: “*Ve me‘l-ħayātu‘d-dünyā illā la‘ibun ve lehvun*”* ve illā bu kamer devrinde ‘ömrüñ revnaķı dirliğüñ zābtı seksen yıl-durur¹⁴³. Seksenden¹⁴⁴ geçse uşūldan çıkar. Zīrā kim seksen yıl¹⁴⁵ bir yıl endāzesindedür. Nitekim bir yıl dōrt faşldur: Üç ay yaz, üç ay yay, üç ay güz, üç ay kış. Hem bu seksen //423b V// yıl daķı dōrt faşldur¹⁴⁶. Yigirmi yıl üç ay yaz gibidür¹⁴⁷. Yigirmi yıl üç ay yay gibidür¹⁴⁸. Yigirmi yıl üç ay güz gibidür¹⁴⁹. Yigirmi yıl üç ay kış gibidür¹⁵⁰. İmdi bir¹⁵¹ gör

¹³¹ harāret: ĥareket F, V

¹³² peydā oldı: - A, V

¹³³ nitekim ‘ālemde: ne kim ‘ālem içinde A

¹³⁴ ne nişān kodısa: ne nişānlar kodı F, V

¹³⁵ insānuñ: insānuñ pes V, insānuñ çünki F

¹³⁶ dōrt oyunuñ kim fi‘li: dōrt dürlü oyunu F, V

¹³⁷ mütebeyyen oldı: mu‘ayyen eyledi: F, V

¹³⁸ eydür: Qur‘ān ĥaber virür V, Qur‘ān‘da buyurur F

* “Onun hak olduğu meydana çıkıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada hem de kendi içlerinde göstereceğiz.” Fussilet suresi, 53. āyetten iktibas.

¹³⁹ Çün pāzişāh-ı ‘ālem: Çünki pādişāh F

¹⁴⁰ İnsāna: Cihān içinde insāna F, V

¹⁴¹ ‘Ömri: ‘Ömür F, V

¹⁴² Nitekim Qur‘ān‘da buyurur: - A, V

* “Dünya hayatı, oyun, oyalanmadan... ibarettir.” Hadid suresi, 20. āyetten iktibas.

¹⁴³ yıl-durur: yıldur F

¹⁴⁴ Seksenden: Seksen V

¹⁴⁵ kim seksen yıl: seksen F, V

¹⁴⁶ yıl daķı dōrt faşldur: yılda daķı dōrt faşl vardır F

¹⁴⁷ yıl yaz gibidür: yıl kış gibidür A, yılı yaz V

¹⁴⁸ yıl yay gibidür: yıl güz gibidür A, yılı yay V

¹⁴⁹ yıl güz gibidür: yıl yaz gibidür A, yılı güz V

¹⁵⁰ yıl kış gibidür: yıl yay gibidür A, yılı kış gibi V

¹⁵¹ bir: bizi F

kim ol dört //85b F// dürlü oyun¹⁵² bu seksen yıl içinde bile yoldaşdur. Pes saña bilmek gerek kim yigirmi yıl kişinüñ 'ömri çarḥ içinde geçer. Nitekim eydür: *Şi'r*¹⁵³

//370a A// [Vezin: . . . - / . . . - - / . . . - / . . . -]

Yigirmi yıl kişinüñ çarḥa benzer emşâli

Zîrâ ki degşürilür çevrinür döner hâli

Ne hâl ki varsa¹⁵⁴ bu şahşuñ içinde daşında¹⁵⁵

Gider gelür daḳı¹⁵⁶ bir hâle döner¹⁵⁷ ahvâli

Görseñe kim¹⁵⁸ kışa-y-iken¹⁵⁹ uzun olur, nâ-resîdâlık¹⁶⁰ gider bulügiyyet gelür. Zâ'îflık¹⁶¹ gider kuvvet gelür¹⁶². Nâ-dânlık gider¹⁶³ dâñâ olur. Pes hâl dönmek, reng degşürilmek çarḥ 'alâmetidür. Bu kez yigirmiden geçer¹⁶⁴ kırka degin 'ömr raḳş içinde geçer¹⁶⁵. //424a V// Nitekim eydür: *Şi'r*¹⁶⁶

[Vezin: . . . - / . . . - - / . . . - / . . . -]

Yigirmiden geçecek bu 'ömür girür¹⁶⁷ raḳşa

Varınca kırka degin raḳş u şâzîdür¹⁶⁸ fâli¹⁶⁹

¹⁵² oyun: oyunu F, V

¹⁵³ Nitekim eydür: *Şi'r*: Nitekim eydür: *Beyt* V, Nitekim *Beyt* F

¹⁵⁴ Ne hâl ki varsa: Ne hâl- ki var-ısa F

¹⁵⁵ daşında: taşında F, V

¹⁵⁶ daḳı: daḳı F, V

¹⁵⁷ bir hâle döner: bir hâli döner her A

¹⁵⁸ kim: - F, V

¹⁵⁹ kışa-y-iken: kısa-y-iken V, kışa iken F

¹⁶⁰ nâ-resîdâlık: nâ-resîdelik F

¹⁶¹ Zâ'îflık: Zâ'îflik F

¹⁶² gelür: artar V

¹⁶³ Nâ-dânlık gider: Nâ-dânken V, Nâ-dân iken F

¹⁶⁴ Bu kez yigirmiden geçer: Yigirmiden A

¹⁶⁵ raḳş içinde geçer: raḳş içindedür F

¹⁶⁶ Nitekim eydür: *Şi'r*: Nitekim eydür: *Beyt* V, Nitekim *Beyt* F

¹⁶⁷ girür: görür A

¹⁶⁸ raḳş u şâzîdür: raḳş-ı şâzîdür F, V

¹⁶⁹ fâli: kâli V, hâli F

Anuñ-ıçun kim ol oğtın bu ıışk dutar kuvvet¹⁷⁰

Yuğaru oynamağ ister anuñ her¹⁷¹ a^c mālī

Görseñne¹⁷² kim ol vaqtın¹⁷³ gönül yuğaru¹⁷⁴ oynar, cān yuğaru oynar, ıağl yuğaru oynar, nefis yuğaru oynar¹⁷⁵. Ol zamānda kişi¹⁷⁶ başmağ ister, başılmağ ister. Pes bu¹⁷⁷ ı alāmet-i rağşdur¹⁷⁸.

Çün kırğdan geçer¹⁷⁹, altmışa degin mu^c allaq oynındadır¹⁸⁰. Nitekim eydür: *Şi'r*¹⁸¹

[Vezin: . . . - / . . . - - / . . . - / . . . -]

Çü kırğdan aşdı ı ömür¹⁸² tā varınca altmışa

Mu^c allaq¹⁸³ oynına beñzer anuñ her eşkālī¹⁸⁴

Kişi neyi¹⁸⁵ sever-ise anı güder ol vaqt¹⁸⁶

Anuñ mu^c allaq olupdur temāmet ef^c āli¹⁸⁷

Görseñne¹⁸⁸, kim şāhib-emlāk-ise cānı, göñli¹⁸⁹ mülkler¹⁹⁰ üzere mu^c allaq olupdur. Kim şāhib-ı ayāl-ısa ı ayālī üzere mu^c allaq olupdur.

¹⁷⁰ ol oğtın bu ıışk dutar kuvvet: ol vaqtın dutar kuvvet ıışk F, ol oğtın kuvvetlü olur ıışk A

¹⁷¹ anuñ her: be-küllī A

¹⁷² Görseñne: Görseñne F, V

¹⁷³ vaqtın: vaqt F, V

¹⁷⁴ yuğaru: yuğarı F

¹⁷⁵ cān yuğaru oynar, ıağl yuğaru oynar, nefis yuğaru oynar: - A, yuğaru: yuğarı F

¹⁷⁶ zamānda kişi: zamān kişi F, zamānda A

¹⁷⁷ Pes bu: Pes hareket V, Pes bu hareket F

¹⁷⁸ ı alāmet-i rağşdur: rağş ı alāmetidür F

¹⁷⁹ geçer: geçdi F, V

¹⁸⁰ oynındadır: oynındadır A

¹⁸¹ Nitekim eydür: *Şi'r*: Nitekim eydür: *Beyt* V, Nitekim *Beyt* F

¹⁸² aşdı ı ömür: ı ömrüñ aşdı F

¹⁸³ Mu^c allaq: Hem ol mu^c allaq F

¹⁸⁴ V nüshasında bu mısradan sonra ilk mısra “varınca” ibaresine kadar tekrar yazılmış, - muhtemelen hata yaptığını fark eden- müstensih tarafından bu mükerrer mısra yarım bırakılmıştır.

¹⁸⁵ Kişi neyi: Kişi ki beni ki V, Kişi ki her neyi F

¹⁸⁶ güder ol vaqt: gözedür hem ol F

¹⁸⁷ Anuñ mu^c allaq olupdur temāmet ef^c āli: Aña mu^c allaq gibi olupdur her ef^c āli F

Kim şâhib-cemâ' at ise cemâ'ati üzere mu'allak olupdur¹⁹¹. Kim şâhib-
 'ilm ise 'ilmi üzere mu'allak olupdur¹⁹². Ol vaqtin¹⁹³ gönülde tekâzâ
 şüretinde hareket ol olupdur¹⁹⁴. Pes bu hareket //370b A// mu'allak
 'alâmetidür¹⁹⁵.

Çünkü altmışdan geçer¹⁹⁶, seksene varınca pertâv oyunıñ oynar.
 Pertâv //86a F// hareketin dutar¹⁹⁷. Nitekim eydür: *Şi'r*¹⁹⁸

[Vezin: . . . - / . . - - / . . . - / . . -]

'Ömür¹⁹⁹ çü²⁰⁰ altmışı²⁰¹ geçdi varınca heştâda²⁰²

Gider hüner dökilür bu şüret çalur hâlî²⁰³

Çü gitdi elden ayağdan be-küllî dürlü hüner

Gider bilü dağı andan döker per ü bâli²⁰⁴

Bu şüreti²⁰⁵ dökilür doprağa²⁰⁶ olur pertâv

¹⁸⁸ Görseñne: Görseñe F, V

¹⁸⁹ gönli: mülkini F

¹⁹⁰ mülkler: milkleri V

¹⁹¹ Kim şâhib-cemâ' at ise cemâ'ati üzere mu'allak olupdur: - F

¹⁹² "Kim şâhib-'ayâl..." diye başlayan ibareler buraya kadar A'da yok.

¹⁹³ ol vaqtin: ol vaqitde F

¹⁹⁴ şüretinde hareket ol olupdur: şüretde hareketdür A

¹⁹⁵ mu'allak 'alâmetidür: 'alâmet-i raqşdur F, V

¹⁹⁶ Çünkü altmışdan geçer: Çün 'ömür altmışdan geçdi F, V

¹⁹⁷ Pertâv hareketin dutar: - A

¹⁹⁸ Nitekim eydür: *Şi'r*: Nitekim eydür: *Beyt* V, Nitekim *Beyt* F

¹⁹⁹ 'Ömür: "'Ömer" okunacak şeklinde hareketlenmiştir A

²⁰⁰ 'Ömür çü: Çün 'ömür V, Çü 'ömür F

²⁰¹ altmışı: altmışa A

²⁰² heştâda: heştâza A

²⁰³ bu şüret çalur hâlî: bu şüretten çalur şüret hâlî A

²⁰⁴ Gider bilü dağı andan döker per ü bâli: Bilür dağı gider andan be-küllî per ü bâli V,
 Bilür dağı gider andan düşer per ü bâli F

²⁰⁵ Bu şüreti: Şüret dağı V, Şüret A

²⁰⁶ doprağa: toprağa: F, V

Bu işleri görüp ‘ĀŞİK²⁰⁷ ider bu aqvāli

Çün hüner dökilür²⁰⁸ elden ayakdan. Bilü²⁰⁹ gider başdan. Göñül den lezzet gider. Nefesden, ağızdan halāvet gider²¹⁰. Şüret doprağa düşer. Pertāv olur. Bu ‘alāmet-i pertāv²¹¹. Hāt²¹² oldı.

Bu dört oyun kim taqrīr oldı. //424b V// Çarḥ u raḡş u mu‘allaḡ u pertāv²¹³ ḡamusı²¹⁴ ol bir naḡamāt-ı İlāhī ünidür²¹⁵ kim kāf-ıla nūndan doğdı²¹⁶. Ol²¹⁷ on iki perdede ḡarār dutdı. Bir yıl anda semā’ ḡurdı²¹⁸. Bu şūfī-i azraḡ-pūş²¹⁹ kim çarḡ-ı felek dirler, aña şāḡib-semā’ oldı. İmdi saña²²⁰ bilmek gerek kim, bu sāzlaruñ aşlı ol sāzdur²²¹ kim kāf-ıla nūndan doğdı ki²²² “*en yeḡūle lehū kun feyekūn*”^{*} daḡı bu²²³ perdeleruñ bünyādı ol on iki perdedür kim on iki aydur. Hem bu zāviyeleruñ içinde dört oyun oynanur²²⁴. Bināsı bir yıl gibidür²²⁵. Kim içinde dört faşl vardur²²⁶.

²⁰⁷ görüp ‘ĀŞİK: ‘ĀŞİK görür A

²⁰⁸ dökilür: gider A

²⁰⁹ Bilü: Bilme F

²¹⁰ halāvet gider: - A, V

²¹¹ pertāv²¹¹: pertāv oyunudur F, V

²¹² Hāt²¹² oldı: - F, V

²¹³ Çarḡ u raḡş u mu‘allaḡ u pertāv: Çarḡ ve raḡş ve mu‘allaḡ ve pertāv V, Çarḡ, raḡş, mu‘allaḡ, pertāv F (F nüshasında burada da diḡer nüshalardaki “ü” veya “ve” yerine virgül işareti bulunmaktadır.)

²¹⁴ ḡamusı: bu ḡamusı F, V

²¹⁵ ünidür: ünindendür F, ündür A. “Ün” kelimesinin nazal n(ñ)’li şekli Tarama Sözlüğü’nde gözükmemektedir. Ancak bugün “ümük” dediğimiz “ünük” kelimesinin “ünle (ses) olan ilişkisi düşünülduğünde kelimenin böyle imlâsının mevcudiyeti de akla gelebilir.

²¹⁶ doğdı: ḡoḡdı V

²¹⁷ Ol: - F, V

²¹⁸ anda semā’ ḡurdı: evinde semā’ ḡodı V

²¹⁹ şūfī-i azraḡ-pūş: şūfī vü azraḡ-pūş V

²²⁰ İmdi saña: İmdi A

²²¹ ol sāzdur: ol bir sāzdur V, ol sāz-durur A

²²² doğdı ki: doğdı F, V

* “O şeye ol der, hemen olur.” Yasin suresi, 82. âyetten iktibas.

²²³ daḡı bu: bu daḡı V

²²⁴ içinde dört oyun oynanur: içinde kim dört oyunu oynarlar V, içinde kim dört oyunu oynayalar F

²²⁵ bir yıl gibidür: ol bir yıl durur kim V

Nitekim²²⁷ ol “*kün*” âvâzı //371a A// on iki ay içinde yıllar evinde ol²²⁸ dört faşldur. Hem bu²²⁹ şâhib-semâ^c kıimlîğ-ıla kim şüfî-i azrağ-püşdur. Bu sâzlar dağı bu on iki perde-y-ile²³⁰ bu zâviyeler içinde bu dört oynı sürer. Bu şâhib-semâ^c şür-ıla²³¹ kim şem^c ü cem^c dür²³². Nitekim cümle ^câlem halkı ol evde hareketdedür²³³, cümle yol ehli dağı burada şürîdedür²³⁴ ²³⁵. İmdi bu işleri²³⁶ böyle bilüp işleyene semâ^c ²³⁷ helâl, bilmeyene harâm²³⁸. Nitekim sözi bilüp söyleyene //425a V// revâ, //86b F// bilmeyene nedâmet, tã^c ati bilüp kılana şevâb²³⁹, bilmeyene vebâl. Nitekim eydür: *Şi^cr*²⁴⁰

[Vezin: - . - - / - . - - / - . -]

İşini bilmek revâdur²⁴¹ kamuya

İş bilëni iltmeyeler tamuya

Pes saña²⁴² bilmek gerek kim semâ^c dört dürlü kişiye helâl, ayruğına harâm. Evvel bu işi böyle bilüp idene²⁴³, bu hareketi böyle görüp işleyene helâldür²⁴⁴. Zîrâ kim kendü ^caklıyla añlar, göziyle görür kim yir

²²⁶ faşl vardur: faşıl var V

²²⁷ Binâsı bir yıl gibidür. Kim içinde dört faşl vardur. Nitekim: - F

²²⁸ ol: - A

²²⁹ Hem bu: Ol F, V

²³⁰ perde-y-ile: perdede bile F

²³¹ şâhib-semâ^c şür-ıla: şâhib-şür-ıla F, V

²³² şem^c ü cem^c dür: şem^c -i cem^c dür A

²³³ hareketdedür: hareketde-y-ise V, böyle hareket itse F

²³⁴ cümle yol ehli dağı burada şürîdedür: bu cümleñün dağı bu evde anuñla şürîdedür F

²³⁵ burada şürîdedür: bu evde sözdedür A

²³⁶ işleri: işi F, V

²³⁷ semâ^c: - F, V

²³⁸ helâl, bilmeyene harâm: helâldür, bilmeyene harâmdur F, V

²³⁹ şevâb: şevâbdur V

²⁴⁰ Nitekim eydür: *Şi^cr*: Nitekim eydür: *Beyt* V, Nitekim *Beyt* F

²⁴¹ İşini bilmek revâdur: İşin bilmek revâdur bes F

²⁴² saña: - A

²⁴³ böyle bilüp idene: böyle bilüp işleyene V, - A

²⁴⁴ helâldür: helâl A

ü gök dağı yirde gökde ne var-ısa cümle²⁴⁵ hareketdedür. Oynar²⁴⁶ geñlü geñsüz. Zîrâ kim oynadıcı²⁴⁷ var. Nitekim eydür: *Şîr*²⁴⁸

[Vezin: - - . - / - - . - / - - . - / - - . -]

Lu^c bet durur cümle cihân lu^c bet-bâz[ı] oldur Ƙadîm

Leyl ü nehâr andan döner lîkin görünmez ol Ƙakîm²⁴⁹

//371b A// Buları gören nite²⁵⁰ oynamaya. Pes bu iş²⁵¹ oyun olmaz, hükme²⁵² boyun virmekdür. Ve eger oyundur²⁵³ dirlerse be-küllî dünyâ dirliği oyundur. Nitekim Ƙağ te^c âlâ buyurur²⁵⁴: “*Ve me’l-ğayâtu’d-dünyâ illâ la^c ibur²⁵⁵”** Ve çün¹ dünyâ dirliği²⁵⁷ be-küllî oyundur. Andan kim²⁵⁸ fışkıda fesâdda oynayınca²⁵⁹ şöhetde semâ^c da oynamak yig²⁶⁰. Ol tamâm oldı²⁶¹.

İkinci semâ^c şâhib-da^c vete helâl²⁶². Zîrâ kim²⁶³ da^c vetüñ semâ^c 264 âletidür²⁶⁵. Çün Ƙağ te^c âlâ buyurdu kim²⁶⁶: “*Ud^c u ilâ sebîli Rabbike*

²⁴⁵ var-ısa cümle: var ise cümle F

²⁴⁶ Oynar: Otur F

²⁴⁷ oynadıcı: bir oynı dağı V, oyun dağı F

²⁴⁸ Nitekim eydür: *Şîr*: - F, V

²⁴⁹ V ve F nüshalarında bu şiir yerine “Mâ lu^c betgânem felek lu^c bet-bâz” ibaresi bulunmaktadır.

²⁵⁰ Buları gören nite: Kendü nite V, Kendü ünine F

²⁵¹ İş: işler F

²⁵² hükme: - F

²⁵³ Ve eger oyundur: Emre rızâ ve eger oyun V, Emr ü rızâ ve eger oyun F

²⁵⁴ Ƙağ te^c âlâ buyurur: Buyurur Ƙağ te^c âlâ ve şânehü F

²⁵⁵ *la^c ibün: lehvün* F, V

* “Dünya hayatı, oyun, oyalanmadan.... ibarettir.” Hadîd suresi, 20. âyetten iktibas.

²⁵⁶ Ve çün: Çün F, V

²⁵⁷ dünyâ dirliği: dünyâda dirlik V

²⁵⁸ Andan kim: Anda ki V, Andan ki A

²⁵⁹ oynayınca: oynaya niçeye F

²⁶⁰ yig: yig ola F

²⁶¹ Ol tamâm oldı: - F

²⁶² helâl: helâldür V, hâldür, helâldür F

²⁶³ kim: - F, V

²⁶⁴ semâ^c: - A

²⁶⁵ âletidür: altıdur V

*bi'l-ḥikmeti ve'l-mev'izeti'l-ḥasene*²⁶⁷” * Pes da' vet emr oldı ḥalkı Tañrı'ya oqımağa²⁶⁸ ḥikmet-ile, mev' ize-i ḥasene-y-ile²⁶⁹. //425b V// Her kimse kim²⁷⁰ mev' ize-i ḥasene birle²⁷¹ geldi, aña ne ḥikmet gerek aña gelmeyene ḥikmet ḥacet oldı. Ḥikmet şoldur kim şayrunıñ rencine²⁷² ne muvâfık-ısa²⁷³ aña ol şerbeti vireler²⁷⁴ kim şayru şıḥhate gele. İmdi saña bilmek gerek kim ḥalkıñ cevheri üç dürlüdür. Tabi' atı üç nesneye²⁷⁵ muḳarrer olmuşdur. Birisi oldur kim²⁷⁶, Tañrı'nıñ emrin itmek-ile, peygamberüñ kavlin göstermek-ile, uçmağı, tamuyı aňlatmağ-ıla, yazuğı²⁷⁷ müzdin²⁷⁸ bildürmek-ile²⁷⁹, tatlı söz-ile, görklü ögüd-ile da' vete geldi. Tengri'ye²⁸⁰ döndi. Aña ayruḳ²⁸¹ ne ḥikmet //372a A// ḥacet //87a F// ol²⁸² gitdi. Birisi şoldur kim söz-ile gelmez. 'İzzet ister. Yemek²⁸³, içmek ister. İhsân ister. “*el-İnsānu 'abīdu'l-iḥsāni*” * Pes meşâyıḥ ṭarīḳında²⁸⁴ süfre²⁸⁵ ve sümâṭı ve ' izzeti²⁸⁶ ve ni' meti añañün bünyâz²⁸⁷

²⁶⁶ buyurdu kim: buyurur F

²⁶⁷ ve'l-mev'izeti'l-ḥasene : ve'l-mev'izeti A

* “Rabb'inin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır.” Nahl suresi, 125. âyetten iktibas.

²⁶⁸ ḥalkı Tañrı'ya oqımağa: - A

²⁶⁹ ḥikmet-ile mev'ize-i ḥasene-y-ile: - A, V

²⁷⁰ her kimse kim: her kim bu F

²⁷¹ birle: ile F, V

²⁷² rencine: micâzına A

²⁷³ ne muvâfık-ısa: muvâfık ne ise F

²⁷⁴ vireler: vire A, V

²⁷⁵ Tabi' atı üç nesneye: Tabi' ata üç nesne-y-ile V

²⁷⁶ Tabi' atı üç nesneye muḳarrer olmuşdur. Birisi oldur kim: - F

²⁷⁷ Uçmağı, tamuyı aňlatmağ-ıla, yazuğı: uçmağın, tamusın bildürmek-ile, yazuğın F, V

²⁷⁸ müzdin: müzdi A

²⁷⁹ bildürmek-ile: aňlatmağ-ıla F, V

²⁸⁰ Tengri'ye: Tañrı'ya F

²⁸¹ ayruḳ: - A

²⁸² ol: ola F

²⁸³ Yemek: Yemek ve F

* “İnsan, ihsanın kölesidir.”

²⁸⁴ ṭarīḳında: ṭarīḳasında F, V

²⁸⁵ süfre: şofra F

²⁸⁶ ' izzeti: ' izzet V

²⁸⁷ bünyâz: bünyâd, F, V

kodılar kim ol²⁸⁸ mev' ıze-i ḥasene-y-ile²⁸⁹ gelmeyen añunla gele. Ol daḥı tamām oldu.

Bu kez bir bölük daḥı vardır kim bunlar fuzūllardur. Hem fuzūllığı var²⁹⁰ hem tıfillığı var^{291 292}. Bunlar²⁹³ ne 'ilme ve ne ma'rifete kulaḥ dutarlar.²⁹⁴ Ne 'izzete ve²⁹⁵ ne ni'mete naḥar bıraḡurlar. Bunlara çalmaq ve //426a V// oynamaq²⁹⁶ gerek. Pes meşâyıḡ evinde semā' bünyādi²⁹⁷ urduḡları²⁹⁸ ol ma'nīdendür²⁹⁹ kim bunların ḡabī'atına muvāfiḡ şerbet oldur. Ol³⁰⁰ semā' hevesine gelürler³⁰¹, ulular³⁰² yüzine baḡarlar³⁰³, ulular sözün işidürler³⁰⁴. Қақан kim semā'a girse başından destāri³⁰⁵ inicek fuzūllığı bile iner³⁰⁶. Қаşaḡı şeşilicek buḡzı kibri³⁰⁷ bile şeşilür³⁰⁸. Deri dökilicek cāhilliḡi³⁰⁹ bile dökilür. El alur, etek dutar, irādet getürür³¹⁰,

²⁸⁸ kim ol: - F

²⁸⁹ mev' ıze-i ḥasene-y-ile: mev' ıze-y-ile V, mev' ıze ile F

²⁹⁰ var: - V

²⁹¹ bunlar fuzūllardur. Hem fuzūllığı var hem tıfillığı var: Bunların fuzūllığı ve tıfillığı vardır F

²⁹² tıfillığı var: toḡlıḡı vardır V

²⁹³ Buradan bir sonraki cümlemin sonuna kadar olan kısım F nüshasında şu şekilde: "Bunlar ne 'ilme, ne ma'rifete, ne 'izzete, ne ni'mete kulluḡ dutarlar, ne nazara bıraḡurlar."

²⁹⁴ dutarlar: dartaḡlar V

²⁹⁵ ve: - V

²⁹⁶ ve oynamaq: oynamaq V, - A

²⁹⁷ bünyādi: bünyād A, F

²⁹⁸ urduḡları: ḡoduḡları A

²⁹⁹ ma'nīdendür: ma'nīdür F, V

³⁰⁰ Ol: - A

³⁰¹ gelürler: A

³⁰² ulular: - V

³⁰³ baḡarlar: baḡar A

³⁰⁴ işidürler: işidür A

³⁰⁵ destāri: dülbendi A

³⁰⁶ destāri inicek fuzūllığı bile iner: destārimı fuzūllığı ile atar F

³⁰⁷ kibri: kīni V

³⁰⁸ Қаşaḡı şeşilicek buḡzı kibiri bile şeşilür: Қаşaḡımı çözer F

³⁰⁹ cāhilliḡi: cāhilliḡi F, V

³¹⁰ irādet getürür: - F, V

mürîd olur. Bil bağlar, terbiye olur³¹¹. Ol semâ' sebebinden da'vete gelür³¹², cem' iyyete girür. Şâhib-da'vete uyar. Eger ol hevâ vü heves³¹³ kim bunlar semâ' ister. Fevt olursa şöıra da'vete gelmez. Bunlara maḥrûmlar dirler. Maḥrûm ḳalurlar³¹⁴. Ma'nîde ölürler kim “*el-fevtü eṣeddu mine'l-mevt*”³¹⁵ * Pes bularuñ maşlahatı-çun şâhib //372b A// - da'vete semâ' ḫelâldür³¹⁶.

Üçünci semâ' şâhib-vecde³¹⁷ ḫelâl³¹⁸. Zîrâ kim şâhib-vecd ol semâ' da mâlin mülkin bilmez³¹⁹, oğlın kızın añmaz³²⁰. Aşşı ziyân unıdur³²¹, dünyâdan gözi yumılır³²². Ḥaḳdın yaña gönül açılır. Ḳarañulıḳ gider gönülden, aydınlıḳ ḫolar³²³. Ḳayḡu gider cânından şâzılıḳ³²⁴ ḳopar. Mescidde³²⁵ irmedüḡi işe irer. Tâ'atda bulmadüḡi³²⁶ //426b V// ḫâli bulur³²⁷. ‘Aḳıl boynından dünyâ yükü düşer. Câmı üstinden endişe zübânası gider³²⁸. Göz açılır, gönül³²⁹ şayḳallanur. //87a F// ‘Işḳı³³⁰ artar. Câmı ḡanîmet olur³³¹. Durduḡı³³² yir Tûr olur. Baḳduḡı dîzâr olur³³³. İraḳ³³⁴

³¹¹ terbiye olur: - F, V

³¹² da'vete gelür: - F, V

³¹³ hevâ vü heves: heves V, mevsûm A

³¹⁴ Bunlara maḥrûmlar dirler. Maḥrûm ḳalurlar: Bunlar maḥrûm ḳalurlar F, V

³¹⁵ “*el-fevtü eṣeddu mine'l-mevt.*” : - A

* “Elden kaçırılmak ölümden şiddetlidir.”

³¹⁶ ḫelâldür: ḫelâl oldı V

³¹⁷ semâ' şâhib-vecde: şâhib-vecde F, şâhib-vecde semâ' A

³¹⁸ ḫelâl: ḫelâldür F, V

³¹⁹ bilmez: - A

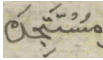
³²⁰ Añmaz: bilmez A

³²¹ Aşşı ziyân unıdur: Aşşı vü ziyânı unıdur F, Aşşı ziyânı bilmez, unıdır A

³²² dünyâdan gözi yumılır: gözün yumar A

³²³ Ḥaḳdın yaña gönül açılır. Ḳarañulıḳ gider gönülden, aydınlıḳ ḫolar: Ḥaḳdan yaña gönül gözi ḳarañulıḡı gider, gönüline aydınlıḳ ḫolar F, V

³²⁴ şâzılıḳ: şadlıḳ F

³²⁵ Mescidde: Müsteccide (?)  V, - F

³²⁶ bulmadüḡi: irmedüḡi, bulmadüḡi F, V

³²⁷ ḫâli bulur: ḫâl bular A

³²⁸ zübânası gider: zebânîsi gider V, : vü ziyânı giderür F

³²⁹ Göz açılır, gönül: Gözi açılır, gönüli F, V

³³⁰ ‘Işḳı: gönüli ‘ışḳı F

³³¹ olur: bulur F

gözlediği³³⁵ yakın görünür. Daşra istediği evde bulunur³³⁶. Cisminden bāṭıl dökülür³³⁷. Cānına Ḥaḳ³³⁸ tolar. İraqlık gider, yakınlık gelir³³⁹. Nitekim Bāyezīd-i Beştāmī -rahmetullāhī ‘aleyh-³⁴⁰ eyitdi³⁴¹: “*Leyse fī-cubbetī sīvāllāh*”^{*} didi³⁴². Pes her kim semā‘ da uşbu ḥālī ḥāllene semā‘ aña³⁴³ ḥelāldür, ḥarām degül³⁴⁴. Bu daḥı ma‘lüm oldı³⁴⁵.

Dördinci³⁴⁶, şāhib-vecde mütāba‘at eyleyen kişilere³⁴⁷ semā‘³⁴⁸ mübāḥdur. Mübāḥ daḥı ḥelāl gibi olur³⁴⁹. Zīrā kim Resūl Ḥazreti -‘aleyhi’s-selām- eyitdi³⁵⁰: “*En-nāsu ‘alā dīni mulūkihim.*”^{*} Çün ḥaḳ³⁵¹ ulusu kim-ise anuñ dīni üzere³⁵² gider. Pes³⁵³ mürīd şeyḥ yolınca gider. //373a A// Ḥādīm³⁵⁴ maḥdūm şuyınca yürür. Daḥı ḥaḳ Tañrı ḥazretine³⁵⁵

³³² Durduğı: Ṭurduğı V

³³³ Baḳduğı dīzār olur: Baḳduğı yir dīzār görünür V, dīdār olur F

³³⁴ İraḳ kelimesi A’da sehven iki kez yazılmıştır.

³³⁵ gözlediği: gözetdüğü V, şandığı F

³³⁶ Daşra istediği evde bulunur: Daşra istediğın evde bulur V, Ṭaşra istediğın evde bulur F

³³⁷ Cisminden bāṭıl dökülür: - F

³³⁸ Ḥaḳ: Ḥaḳ subḥānehū ve te‘ālā F

³³⁹ İraqlık gider, yakınlık gelir: İraqlık kalur A

³⁴⁰ -rahmetullāhī ‘aleyh-: - F, V

³⁴¹ eyitdi: buyurur F, - A

^{*} “Cübbemin içinde Allah’tan başkası yoktur.”

³⁴² didi: - F, V

³⁴³ uşbu ḥālī ḥāllene semā‘ aña: işbu ḥālī ḥāllene aña semā‘ V, işbu ḥāl ile ḥāllene aña semā‘ F

³⁴⁴ degül: degüldür F

³⁴⁵ ḥarām degül. Bu daḥı ma‘lüm oldı: - A

³⁴⁶ Dördinci: Bu dördinci V

³⁴⁷ eyleyen kişilere: eyleyenlere V, idenlere F

³⁴⁸ semā‘: - F

³⁴⁹ Mübāḥ daḥı ḥelāl gibi olur: - F

³⁵⁰ Resūl Ḥazreti -‘aleyhi’s-selām- eyitdi: Resūl eyitdi V, Resūl-i Ekrem-şallallāhu ‘aleyhi ve’s-sellem- buyurur F

^{*} “İnsanlar, yöneticilerinin dini üzeredirler.”

³⁵¹ ḥaḳ: ḥaḳkuñ A, F

³⁵² üzere: üzre V, üzerine F

³⁵³ Pes: - F

³⁵⁴ Ḥādīm: Ḥādīm ü A

³⁵⁵ Tañrı ḥazretine: Tañrı te‘ālā ḥazretleri ḥuzūrına F, Ḥaḳ ḥazretine A

imâmlu imâmi-la okınisar³⁵⁶. Ya^cnî kim kime uydı-y-ısa anuñ-ıla okınisardur^{357 358}. Nitekim eydür³⁵⁹: “*Yevme ned^cû külle unâsin bi imâmihim*”^{*} Pes³⁶⁰ ma^clûm oldı kim şâhib-vecdüñ hâli anı sevenlere helâl. Ol kişi kim işledügi //427a V// işi bilmez. Semâ^c ne nesnedür bilmez. Aşlı nedendür bilmez. Dağı³⁶¹ şâhib-da^cvet degül, sahib-vecd degül sahib-vecde mütâba^cat eylemedükdür. Aña semâ^c harâm³⁶², yidügi loğma harâm, söyledügi söz harâm³⁶³, dünyâda yürüdügi harâm³⁶⁴. Semâ^c³⁶⁵ anuñ-çun harâm kim aşlın³⁶⁶ bilmez. Yidügi loğma³⁶⁷ anuñ-çun harâm kim işin bilmez³⁶⁸. Söyledügi söz³⁶⁹ anuñ-çun harâm kim³⁷⁰ ma^cnîsin bilmez. Süreti insân, sîreti hayvân, belki³⁷¹ hayvândan dağı kem. Nitekim³⁷² “*Ulâ 'ike ke'l-en^câmi bel hüm ağallun*”^{*} Hayvânuñ hayrı deger halka, anuñ³⁷³ şerri. Yürüdügi³⁷⁴ yir dağı anuñ-çun harâm³⁷⁵ kim kandan geldi, kandanur³⁷⁶, kanda gider³⁷⁷ bilmez³⁷⁸. Kendözin

³⁵⁶ imâmi-la okınisar: imâmıyla okınur V, imâm ile okınur F

³⁵⁷ okınisardur: okınur F

³⁵⁸ Ya^cnî kim kime uydı-y-ısa anuñ-ıla okınisardur: - V

³⁵⁹ eydür: Hâk te^câlâ buyurur V, Ku 'ân'da Hâk te^câlâ buyurur F

* “Bir gün bütün insanları önderleriyle beraber çağırırız.” İsrâ suresi, 71. âyetten iktibas.

³⁶⁰ Pes: çün kim F

³⁶¹ Dağı: - A

³⁶² harâm: harâm ve F

³⁶³ söyledügi söz harâm: - F

³⁶⁴ dünyâda yürüdügi harâm: - A

³⁶⁵ Semâ^c: Dağı semâ^c F

³⁶⁶ kim aşlın: zîrâ kim aşlını F

³⁶⁷ loğma: - A

³⁶⁸ Yidügi loğma anuñ-çun harâm kim: - F

³⁶⁹ söz: - A

³⁷⁰ kim: - F

³⁷¹ belki: - A

³⁷² Nitekim: ki V, - F

* “Bunlar hayvanlar gibi hatta daha aşağılıktırlar.” A'râf suresi, 179. âyetten iktibastır.

³⁷³ halka, anuñ: anuñ halka F

³⁷⁴ Yürüdügi: Ve yürüdügi F

³⁷⁵ Yürüdügi yir dağı: yirdeki harâm anuñ-çun A

³⁷⁶ kandanur: kandanur V, - F

³⁷⁷ kanda gider: kaçna[r]udur V

³⁷⁸ bilmez: - F

bilmeyene³⁷⁹, kendü işin bilmeyene cümle nesne³⁸⁰ ħarām³⁸¹. “*Vallāhu a‘lem*”*

KAYNAKÇA

- Mütercim Âsım (1305), *Okyânüsü'l-Basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul.
- Ahterî Mustafa bin Şemseddin (1322), *Ahterî-i Kebîr*, Ârif Efendi Matbaası, İstanbul.
- Alî Nazîmâ - Reşâd (1317), *Mükemmel Osmanlı Lûgati*, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul.
- Bursalı Mehmed Tâhir (1333), *Osmanlı Müellifleri*, C. 1, Matbaa-i Âmire, İstanbul.
- CEYHAN, Semih (2009), “Semâ”, *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., C. 36, s. 455-457.
- DEMİREL, Mustafa (2005), *Alî bin Ahmed bin Emîr Alî Mecmû'a-i Latîfe ve Dili*, Çağrı Yay., İstanbul 2005, s. 8-42.
- ERGUN, Sadettin Nüzhet (1936?), *Türk Şairleri*, C.1, s. 129-144.
- Faik Reşâd (1333), *Târîh-i Edebiyât-ı Osmaniye*, İstanbul.
- Gülşehrî (1957), *Mantuku't-tayr*, (Tıpkıbasım) Ön Sözü hazırlayan: A. Sırrı Levend, TDK Yay., Ankara.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1935), “Âşık Paşa'nın Şiirleri”, *Türkiyat Mecmuası*, C.5, s. 87-105.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1961), *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, s. 335-338.
- HAQ, Sirajul (2006), “Dervişlerin Semâ' ve Raksı”, Çev.: Hüseyin Akpınar, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 7, S. 16, s. 373-393.
- KARTAL, Ahmet, (2011), “Gülşehrî'nin Ahi Evran Mesnevisi Üzerine Notlar”, *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu, 15-17 Ekim 2008, Kırşehir Bildiriler*, 2. Cilt, Ankara, s. 655-674.
- Hüseyin Remzî (1291), *Müntehabât-ı Lugât-i Osmaniye*, C.1, Müzellefzade Merhum Rızâ Matbaası, İstanbul.

³⁷⁹ bilmeyene: - A

³⁸⁰ nesne: nesnelere F

³⁸¹ ħarām: ħarām ħarām ħarām

* “En iyi bilen Allah'tır.”

- KAYMAZ, Zeki (2001), “Âşık Paşa'nın Yayınlanmamış Bir Şiiri Üzerine”, *II. Âşık Paşa Sempozyumu 7-9 Haziran 2001 Kırşehir - Bildiriler*, Haz. Erol Ülgen - Aygün Ülgen, Beşir Matbaası, İstanbul.
- KAYMAZ, Zeki (1996), “Âşık Paşa'nın Elifnâmesi”, *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.2, s. 302-332.
- KEMİKLİ, Bilal (1994), “Türk Tasavvuf Edebiyatında Risale-i Devran ve Semâ' Türü ve Gaybî'nin Konuya İlişkin Görüşleri”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 37, 443-460.
- KÖKSAL, M. Fatih (2005), “Âşık Paşa'nın Şiirleri ve Yayınlanmamış İki Gazeli”, *II. Kırşehir Kültür Araştırmaları Bilgi Şöleni*, 13-14 Ekim 2005, Kırşehir.
- KÖKSAL, M. Fatih (2011), *Ahi Evran ve Ahilik*, Kırşehir Valiliği Yay., 3. baskı, Ankara.
- KÖPRÜLÜ, Fuat (1966), “Türk Edebiyat Tarihinde Usul”, *Edebiyat Tarihi Araştırmaları*, TTK Yay., Ankara, s. 3-47
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat (1997), “Âşık Paşa”, *İslâm Ansiklopedisi (tıpkıbasım)*, C.1, MEB Yay., Eskişehir, s. 701-706.
- KUT, Günay (1991), “Âşık Paşa”, *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., C. 4, s. 1-3.
- LEVEND, Ağâh Sırrı (1954), “Aşık Paşa'nın Bilinmeyen İki Mesnevisi: Fakr-nâme ve Vâsf-ı Hâl”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1953, s. 205-255.
- LEVEND, Ağâh Sırrı (1955), “Âşık Paşa'nın Bilinmeyen İki Mesnevisi Daha: Hikâye ve Kimya Risalesi”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1954, s. 265-276.
- LEVEND, Ağâh Sırrı (1956), “Âşık Paşa'ya Atfedilen İki Risale”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1955, s. 153-163+tıpkıbasım.
- Mehmed Salâhuddîn (1322), *Kamûs-ı Osmanî*, Kısım-ı Râbî', Mahmud Bey Matbaası, İstanbul.
- OKUYUCU, Cihan (1998), “Âşık Paşa'nın Tasavvuf Risalesi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 2, s. 197-213.
- PAKALIN, Mehmet Zeki (1999), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3. Cilt, MEB Yay., Ankara.
- PEKOLCAY, Necla (1977), “Âşık Paşa”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yay., C.1, s. 196-197.
- PEKOLCAY, Necla (2002), “Âşık Paşa”, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, AKM Yay., C.1, s. 497-500.
- [REDHOUSE, Sir James W] (1281), *İlâveli Müntehabât-ı Lugât-i Osmaniye*, el-Hâcc Ali Efendinin Matbaası, İstanbul.
- REDHOUSE, Sir James W (1921), *Türkçeden İngilizceye Lûgat Kitabı - A Turkish and English Lexicon*, New Impression, Printed for the American Board Mission, İstanbul.

- ROSSI, Ettore (1953), “Studi su manoscritti del Ğarĭb-nāme di ‘Āşĭĝ Paşa nelle Biblioteche d’Italia”, *Rivista degli Studi Orientali*, C. 24 (Roma 1949), s. 108-119.
- Şemseddin Samî (1317), *Kamûs-ı Türkî*, İkdâm Matbaası, İstanbul.
- TAVUKÇU, O. Kemal (1995), “Āşık Paşa’nın Bilinmeyen Bazı Gazelleri ve Bir Mesnevisi”, *Yedi İklim*, S. 62, s. 51-55.
- TECER, Ahmet Kutsi (1958a), “XV. Yüzyıla Ait Oyun-Rakıs Hakkında Mühim Bir Eser I”, *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 9, C. 5, S. 106, s. 1695-1696.
- TECER, Ahmet Kutsi (1958b), “XV. Yüzyıla Ait Oyun - Rakıs Hakkında Mühim Bir Eser II”, *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 9, C. 5, S. 107, s. 1709-1711.
- TECER, Ahmet Kutsi (1958c), “XV. Yüzyıla Ait Oyun - Rakıs Hakkında Mühim Bir Eser III”, *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 9, C. 5, S. 108, s. 1723-1725.
- TECER, Ahmet Kutsi (1958d), “XV. Yüzyıla Ait Oyun - Rakıs Hakkında Mühim Bir Eser IV”, *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 10, C. 5, S. 110, s. 1754-1755.
- TECER, Ahmet Kutsi (1958e), “XV. Yüzyıla Ait Oyun - Rakıs Hakkında Mühim Bir Eser V”, *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 10, C. 5, S. 113, s. 1805-1808.
- TECER, Ahmet Kutsi (1959), “XV. Yüzyıla Ait Oyun - Rakıs Hakkında Mühim Bir Eser VI”, *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 10, C. 6, S. 118, s. 1901-1903.
- ULUDAĞ, Süleyman (2005), *İslâm Açısından Müzik ve Sema*, Kabalcı Yay., İstanbul.
- YAVUZ; Kemal (2000), *Āşık Paşa - Ğarĭb-nāme*, 4 cilt, TDK Yayını, Ankara.
- YAVUZ; Kemal (2003), “Āşık Paşa”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 13, s. 29-39.
- YAZICI, Tahsin (1964), “Mevlânâ Devrinde Semâ”, *Şarkiyat Mecmuası*, S. V, s. 135-150.

KIRGIZ TÜRKCESİ VE TÜRKİYE TÜRKCESİNDEKİ TOPRAK KELİMESİNİ İÇEREN DEYİMLERİN KÜLTÜREL DİLBİLİMİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

Yrd. Doç. Dr. Mayrambek OROZOBAEV*

ÖZ: Türkiye’de ve diğer Türk Cumhuriyetlerinde deyimlerle ilgili bu güne kadar yapılan çalışmaların çoğu bu dil ögesinin dökümünü vermek ve anlamlarını açıklamakla sınırlı kalmıştır. Hâlbuki deyimlerin en önemli özelliği, insan zihninde o toplumun temel sosyo-kültürel hayatındaki değerleriyle birlikte yer alması, bu değerlerin aydınlatılması için önemli ipuçları sağlamasıdır. Makalede, deyimlerin bu özelliklerinin önemine araştırmacıların dikkatini çekmek amaçlanmış ve buna örnek olarak Kırgız Türkçesi ve Türkiye Türkçesindeki toprak kelimesini içeren deyimler sosyo-kültürel temellere dayalı karşılaştırmalı yöntemle ele alınmıştır. Böylece toprak unsurunun hem genel Türk kültür tarihindeki yeri ve bunun deyimlere yansımaları, hem de deyimleri oluşturan kurucu öge olarak her iki lehçedeki kavramsal alanları belirlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Toprak, toprak kavramı, deyimler, Kırgızca, Türkçe, kültürel dilbilimi

A Cross cultural Linguistic Analysis of Soil Related Idioms in Kyrgyz Turkish and The Turkey Turkish

ABSTRACT: Studies that have been conducted until recently regarding the expressions in Turkey and other countries have been limited to list this language element and explain its meaning. The most important feature of phrases are to fall within the values of the basic socio-cultural life of the human mind and provide important clues to

* Ardahan Üni. İnsani Bilimler ve Edebiyat Fak. Çağdaş Türk Leh. ve Ed. Böl.,
orozobaev@gmail.com

clarify these values. In this article, the importance of these characteristics in expressions have been aimed to attract the attention of researchers and as an example to this, expressions including the term earth in Kirghiz Turkish and Turkey Turkish are discussed in comparative method based on the socio-cultural foundations. Thus, the elements of earth within the general Turkish culture and its reflections to idioms and conceptual areas in both dialects as constituent elements that make up these idioms have been identified.

Key words: Land, concept of land, idioms, Kyrgyz Language, Turkish Language, cultural linguistics

GİRİŞ

“Deyimler, bir dilde hazır söz kalıpları olarak dilin anlamsal boyutunun zenginleşmesine katkıda bulunan dil birlikleridir” (Sinan 2008: 92). Ayrıca deyimlerin sosyo-kültürel unsurları içeren, anlatım gücünü arttıran, gerçek anlamlarından ayrı bir anlam taşıyan, en az iki kelimeden oluşan ve bu kelimelerin her hangi biri başka kelimeler ile değiştirilmeyen vb. gibi pek çok özelliği daha vardır. Bu durum araştırmacıların hem deyimlere olan ilgisini arttırmakta, hem de deyimlerin tüm özelliklerini ayrıntılı bir şekilde ele almalarını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle Türkçe deyimler üzerinde bugüne kadarki yapılan çalışmalarda çeşitli yöntemler denenmiş, çeşitli yönlerden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Deyimler üzerinde yapılan araştırmalarda uygulanan yöntemler içerisinden son dönemlerde en yaygın kullanılmış olanı iki Türk lehçesi arasındaki deyimleri karşılaştırmalı araştırma yöntemidir. Bu yöntem diğer dil birliklerinde olduğu gibi deyimlerin yapısal ve anlamsal özelliklerini, oluşum kaynağını (kökenini) ayrıntılı olarak ele almak için en uygun yöntemlerdendir. Ancak lehçelerdeki deyimleri karşılaştırmalı araştırma yönteminin yararlı olup olmaması araştırmacının amacı ve araştırmacının konuya hangi açıdan yaklaştığına da bağlıdır. Deyimler üzerinde bugüne kadar bu yöntemle yapılan çalışmalara bakıldığında, konunun genel olarak iki türlü yaklaşımla ele alındığı görülmektedir. Bunlardan biri, deyimlere idrak dilbilimcileri tarafından kavramsal açıdan yaklaşılacak çalışmalar olup deyimleri oluşturan öğelerin çağrışım alanları irdelenmektedir (Örn.: A. Tursunova: (2007), *Kırgıca ve Türkçede “Göz” ile İlgili Deyimler ve Çağrışım Alanlarının Karşılaştırılması*). Diğer ise karşılaştırılan iki lehçenin deyimlerindeki eş değerlik üzerinde yoğunlaşan ve daha çok sözlük niteliği taşıyan kaynak çalışmalardır (Örn.: M. Meskhidze: (2006) *Türkiye ve Kırgız Türkçelerinde Renk İsimleri İçeren Deyimler*). İki lehçe arasındaki deyimlerin eş değeri üzerinde yoğunlaşan çalışmalar bu lehçeler arasındaki aktarma sorunlarını gidermek açısından ayrı bir önem

taşımaktadır. Ancak karşılaştırmalı yöntemle yapılan çalışmalarda sadece deyimlerin lehçeler arasındaki eş değerlerini tespit etmek ya da kalıplaşmış şekline (yapısına) göre sınıflandırmakla yetinmek bize göre çalışmanın esas bundan sonra yapılması gereken en önemli kısmını göz ardı etmiş sayılmaktadır. Çünkü bundan sonraki aşamada deyimlerin genellikle pek fazla öne çıkarılmayan özellikleri, sırları, kökeni incelenmesi gerekir. Örneğin, Türkiye Türkçesindeki *aslan yürekli* “çok yiğit, hiçbir şeyden korkmayan” (Aksoy 1984:481) deyiminin Kırgız Türkçesindeki eş değeri *colbors cürök* (harfiyen çev.: kaplan yürek) “Korkusuz, atılgan, cesur” (Osmonova ve ark. 2001:176) deyimidir. Kaynak lehçedeki bir deyim hedef lehçedeki eşdeğeri böylece tespit edildikten sonra “neden birisinde *aslan* kelimesi kullanılmışken diğerinde *colbors* “kapan” kelimesi tercih edilmiştir?” sorusu akıllara gelmektedir. İşte bu durumda deyim kültürün kaynağı, deyimlerde tercih edilen kelimelerin lehçelerdeki sosyo-kültürel değerleri ele alınmalıdır. Yani kültürel dilbilim alanı devreye girmesi gerekmektedir¹. Soruyu kültürel dilbilimi açısından cevaplırsak Türkiye Türkçesinde *aslan* kelimesi, Kırgız Türkçesinde ise *colbors* “kapan” kelimesinin kanıksanmış mecazlı kelimeler olduğu anlaşılmaktadır. Burada kanıksanmış mecazlı kelimeler üzerinde durmak gerekir.

Kanıksanmış mecazlı kelimeler temel anlamlarına çok yakın birçok yan anlamı bulunan, kullanıla kullanıla zihne iyice yerleşmiş ve bu yüzden onların mecazî anlamlarda kullanıldığı pek fark edilmeyen kelimelerdir (bk. Doğru 2011: 42). Kanıksanmış mecazlı kelimeler her toplumun sosyo-kültürel değerlerine, etnik yapısına, inancına, bulunduğu coğrafik ortama, başından geçirdiği tarihî olaylara, diğer toplumlarla olan dilsel etkileşimlere vb. göre farklılık göstermektedir. Türk dilli halkların deyimlerinde en çok kullanılan kanıksanmış mecazlı kelimeler genellikle şunlardır: *baş, göz, ağız, dil, kulak, yüz, el, kol, ayak, yürek, kan* gibi organ adları, *yer, dağ, su, taş, ağaç, toprak, ay, güneş (gün), hava* gibi doğa adları, *at, inek, deve, koyun, keçi, aslan, kaplan, tilki, tavşan, ayı, kurt, kuş* gibi hayvan adları, *akıl, gönül, can, der, hayat, söz* gibi soyut

¹ Bilindiği üzere kültürel dilbilimi (cultural linguistics), kültür bilimi (culturologia) ile dilbilimini keşiştiren bir (interdisiplinar) bilim dalıdır. E. Sepir, B. L. Worf, A. Vejbitskiy, C. Lakoff gibi dil bilimciler tarafından temeli atılan bu bilim dalı 1990’lı yıllardan itibaren bağımsız bir bilim dalı olarak gelişmeye başlamıştır. Amacı dilsel konuları kültürel açıdan desteklemek olan bu bilim dalı çerçevesinde ele alınan çalışmalarda genellikle üzerinde durulan en önemli dilsel malzemelerin biri deyimlerdir. Buna örnek olarak V. N. Teliya’nın, (1996), *Russkaya Frazzeologiya. (Semantiçeskiy, pragmatičeskiy i lingvokul’turoloğičeskiy aspekti)*, M. Ya. Krımskaya’nın (2005), *Semantiçeskiy i lingvokul’turoloğičeskiy analiz frazeologizmov so znaçeniyem protsessa reçi v russkom i frantsuzskom yazıkah* çalışmaları gösterilebilir (bk. Orozobaev 2011).

kavramlar, *Allah, Tanrı, Huda* gibi ilâhi varlık adları, *bir, üç, yedi, dokuz, kırk* gibi sayı adları, *baba, ana* gibi akrabalık adlar, *ak, kara, sarı* gibi renk adları vs. Burada sıraladığımız kanıksanmış kelimelerin birçoğu Türk lehçeleri için ortak görülse de *aslan yürekli* ve *kaplan yürek* örneğinde görüldüğü gibi bazı Türk lehçeleri arasında ortak olmayan da kanıksanmış mecazlı kelimeler mevcuttur². Bunun dışında lehçeler arasında anlamsal ve kavramsal açıdan örtüşmeyen ya da tamamen zıt olan “dağ”, “ayı”, “buz” vb. gibi Türk lehçelerinin genelinde kanıksanmış bazı ortak kelimeler de bulunmaktadır. Örneğin, asırlardır bozkırlarda yaşayan Türkmenlerin zihnindeki “dağ” kavramı ile yüksek Tanrı Dağlarının arasında yaşayan Kırgızların zihnindeki “dağ” kavramı ve bunun dillerindeki yansımaları, sosyo-kültürel değerleri arasında dağlar kadar fark vardır. Aynı durum “ayı” kelimesi için de geçerlidir. Örneğin, kendi soylarının kökenini ayıyla ilişkilendiren Hakas Türklerinin zihnindeki “ayı” kavramı ile Türkiye Türklerinin zihnindeki “ayı” kavramı birbirlerine tamamen zıt gelebilir.

Kanıksanmış mecazlı kelimeler deyimlerde genellikle diğer öğelerinin yardımıyla bir bütün olarak dilin ihtiyacı doğrultusunda gerçek anlamı dışında, hatta mantık dışında yeni anlamlar ifade etmektedirler. Bu yeni anlamların kaynağı nereden geliyor, ne tür sosyo-kültürel değerleri içeriyor? Bu süreç lehçelerde bu güne dek nasıl gerçekleşmiştir? Örneğin, Türkçenin iki kolu olan Kırgız Türkçesi ve Türkiye Türkçesi deyimlerinde aynı kanıksanmış mecazlı kelime üzerinde ne gibi kavramsal benzerlikler ve farklılıklar mevcuttur? Türk lehçelerindeki deyimler üzerinde bu güne kadar yapılan çalışmalara bakıldığında bu tür soruları cevaplandırabilecek nitelikte olan çok az çalışma olduğunu görüyoruz. Üstelik genellikle idrak dilbilimi araştırmacıları tarafından ele alınan bu çalışmalar, yalnız bir lehçenin organ adlarını içeren deyimlerinin kavramsal alanlarıyla sınırlandırılmış olup deyimleri oluşturan kanıksanmış mecazlı kelimelerin toplumun zihnindeki sosyo-kültürel değerleri ve temel kültürel değerlerle olan ilişkileri üzerinde durulmamıştır. Bu durum makalemizde Türk lehçelerinin genelinde kanıksanmış mecazlı kelime olan ve bu özelliğinden dolayı deyimlerin oluşumunda sıkça tercih edilen *toprak* kelimesinin Kırgız Türkçesi ve Türkiye Türkçesi deyimlerindeki kullanımlarına göre kültürel dil bilimi açısından değerlendirilmesine vesile olmuştur. Çalışmamızda neden “toprak” kelimesi ele alınmıştır sorusuna gelince cevabını buraya kadar izah edilen bilgilerden bulmak mümkündür. Deyimlerdeki kanıksanmış

² Türk lehçeleri içerisinde ortak olmayan kanıksanmış öğelerin tespiti ve sosyo-kültürel kaynağı konusu başlı başına ayrı ve geniş bir konu olması nedeniyle bu çalışmada yer almamıştır.

öğeler genellikle idrak dil bilimcilerin ele aldığı sadece organ isimleriyle (somatik) sınırlı değildir. Doğa, hayvan, bitki, ilahî varlıklar vb. gibi pek çok varlığın ismi de kanıksanmış öge niteliğini taşımaktadır. Ancak bugüne kadar Türkçe deyimler üzerinde yapılan çalışmalarda bu öğelerin hiçbiri doğru yöntemlerle karşılaştırmalı olarak ele alınmamıştır³. Öte yandan *toprak* insanoğlu için başlangıçtan bu yana tüm ihtiyaçlarını karşılayan temel kaynak olması nedeniyle toplumların kutsal değerlerindedir. Bu durum toplumların dillerine çeşitli şekillerde yansımıştır. Buradaki amaç toprağın kavram olarak Türkiye Türkleri ve Kırgız Türklerinin zihninde hangi sosyo-kültürel değerler ile birlikte yer aldığı deyimler üzerinden karşılaştırmaktır. Ayrıca toprağın, deyimleri oluşturan kurucu öğelerden biri olarak hangi kültürel kaynaklara dayandığını, bu kaynakların genel Türk toplumunun temel değerleriyle olan ilişkilerini, kaynak öge olarak ne gibi hedef alanlar (kavramlar) için kullanıldığı ve neleri çağrıştırdığını görmek de çalışmamızın diğer amaçlarından. Bizi bu amaçlara ulaştırabilecek araştırma yöntemi olarak karşılaştırmalı betimsel yaklaşım esas alınmıştır. *Kırgız Türkçesi ve Türkiye Türkçesindeki Toprak Kelimesini İçeren Deyimlerin Kültürel Dilbilimi Açısından Karşılaştırılması* başlıklı bu çalışmada konuyla ilgili Kırgız Türkçesindeki deyimlerin tespiti için C. Osmonova, K. Konkobaev ve Ş. Caparov tarafından hazırlanan *Kırgız Tilinin Frazelogyalılık Sözdüğü* (2001) adlı sözlük, Türkiye Türkçesindeki deyimlerin tespiti için ise A. Püsküllüoğlu'nun *Türkçe Deyimler Sözlüğü* (2006) kitabı esas alınmıştır.

Türkçenin deyim varlığını kavramsal açıdan ele alan böyle bir çalışmanın hem kavramlarla birlikte zihinlerde yer alan sosyo-kültürel değerlerin doğru analiz edilmesi ve tanıtılması, hem de deyimlerin yapı, anlam ve köken kaynağı, lehçeler arası eşdeğerlik durumlarının doğru tespit edilmesi açısından yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1. Kırgız Türkçesindeki Toprakla İlgili Deyimler

Artınan topurak çaçuu: “(düz çev.) Ardından toprak serpmek” (Osmonova vd. 2001: 51) Kırgızcada “tekrar dönmesin, bir daha

³ Bunun başlıca nedenlerinden biri, Türk dilindeki deyimler üzerinde bugüne kadar yapılmış araştırmalarda deyimlerin tüm özelliklerinin aydınlatılmasını sınırlayan, onları biçimsel veya anlamsal açıdan diğer dilsel malzemeler gibi zorla bir kalıba koymaya çalışan yöntemlerin kullanılmasıdır. Hâlbuki deyimler, özgün bir anlatım tarzına sahip dil malzemesidir. Deyimlerin bu özgün anlatım özelliğini katı kurallara bağlayarak bir hedefe ulaşmak mümkün değildir. Ayrıca E. Doğru'nun da belirttiği gibi “modern dilbilim çalışmaları, dili ve öğelerini incelerken kural koymanın yerine betimleme yapmayı daha doğru kabul etmektedir” (2011: 26). Bu yaklaşım özellikle deyimlerin kültürel yönden araştırılması açısından bize göre çok önemli bir yaklaşımdır.

gözümüz görmesin, tekrar karşılaşmayalım diye dilemek” anlamında kullanılan bu deyim kökeninin halk arasında inanış unsuru olarak yapılagelen bir uygulamaya dayandığı bilinmektedir. Bu uygulama günümüzde mevcut değildir. Ancak Kırgız sözlü kültüründe yaygın kullanılan bir deyim olarak göze çarpmaktadır: *Şambetterdin artınan topurak çaçkan* “(O) Şambet’lerin geri dönmemesini dilemiştir” (Yudahin 1985: II, 253). *Kırgız Tilinin Frazеologiyalık Sözdüğü*’nde *artınan topurak çaçuu* deyiminin eş anlamlı kullanımı olarak *artınan suu çaçuu* “(düz çev.) arkasından su serpmek” ifadesi belirtilmiş ve örnek olarak *Canagı şümşüktördün artınan suu çaçıp koyçu, dedi* “Deminki sahtekârların ardından su serpiver dedi” örneği gösterilmiştir (Osmonova vd. 2001: 51). Hâlbuki bu ifade günümüzde halk arasında geleneksel bir inanış unsuru olarak fiilen uygulanmakta ve henüz deyimleşmiş değildir. Ayrıca diğer Türk boylarında, Kazaklarda, Özbeklerde, Türkmenlerde, Anadolu Türklerinde de buna benzer uygulamalara rastlanmaktadır. Eğer Kırgızcadaki *artınan topurak çaçuu* deyimini *artınan suu çaçuu* âdetiyle aynı anlama geliyorsa bu durumda *toprak* ile *su* kavramlarının hedef alanları aynıdır. Buna göre söz konusu deyimdeki kaynak alan olan *toprak* kavramı temizliği çağrıştırmakta ve Kırgızlar toprağı deyimdeki anlamıyla bir temizleyici, arındırıcı, kurtarıcı unsur olarak görmüşlerdir. *Toprağın* Kırgızcadaki bu kullanımı Türkiye Türkçesindeki *toprak paklar* deyimleriyle örtüşmektedir (bk. **Toprak paklar**).

Közünö topurak saluu: “(düz çev.) Gözüne toprak atmak” (Osmonova vd. 2001: 301). Kırgızcada bazen *közünö çöp saluu* “gözüne ot atmak” şeklinde de kullanılan bu deyim “(birisine) bildirmeden gizlice işler çevirmek, ahlaksızlık yapmak, gözünü boyamak; arkadan vurmak, ihanet etmek, fenalık düşünmek” anlamlarında kullanılmaktadır: *Bektin közünö topurak salıp, Aysalkındı özüñ kaçırıp künöönü maga cüktögönü catkandırsıñ* “Beye ihanet ederek Aysalkın’ı kendin kaçırıp suçu bana atmayı düşünüyorsun, galiba” (Osmonova vd. 2001: 302). Deyimin kökeniyle ilgili henüz kesin bir bilgiye ulaşamamıştır. Ancak Kırgız ve Kazak folklorik kaynaklarında (genellikle masal ve destanlarda) sık rastlanan *cezkempir*⁴ “tırnakları, burnu bakırdan olan yaşlı kadın kılığındaki bir nevi cadı” adlı kötü niyetli olağanüstü (mitolojik) bir yaratık vardır. Bu yaratık masallarda genellikle insanlara büyük zararlar vermeye çalışır. O, dilediğini elde etmek için her türlü hileli yollara, yöntemlere başvurur. İnsanı etkisiz hale getirmek, uyutmak, bayıltmak vs. için onun kullandığı yöntemlerden biri de büyülenmiş toprağı insanın yüzüne ya da gözüne atmaktır. Örneğin, “Er Töştük” destanında destanın kahramanlarından olan *Kuyun Maamıt*’ı uyutmak için *Cezkempir* böyle

⁴ Kırgızcada bunun yerine bazen *ceztumşuk*, *cezbura*, *ceztirmek* isimleri de kullanılır.

bir yöntem kullanır (bk. Akmataliyev ed. 1996: 227). Geleneksel bir inanış unsuru olan *Cezkempir*'in bu özelliği *közünö topurak saluu* deyiminin kaynağı olabilir. Bu durumda deyim kurucu öğelerinden olan *toprak* kavramı Kırgızların zihinde büyü malzemesini çağrıştırmaktadır.

Topuracı ceñil: “(düz çev.) Toprağı hafif” (Osmonova vd. 2001: 449). Kırgızcada “devamlı birileri tarafından iftiraya maruz kalan, sürekli üzerinde dedikodular dolaşan” anlamlarında kullanılan bu deyim kökeni henüz bilinmemektedir. Ancak kaynak alan olan *toprak* kavramının *ceñil* “hafif” sıfatıyla birleşerek insan karakteriyle ilgili bir olumsuz özellik için kullanılması onun “karakter” gibi soyut kavram üzerinde şemalaşmış olduğunu göstermektedir: *Topuracı ceñil canım, emneni uktum ıya* “Ey başı beladan kurtulmayan mağdurum, (senin hakkında) neler neler duydum” (Osmonova vd. 2001: 449). Bu durumda insan-toprak olgusu ortaya çıkmaktadır. Bilindiği üzere bu olgunun kaynağı insanoğlunun tanrı tarafından topraktan yaratıldığını iddia eden dünya dinleri öğretilerine, yani Âdem ve Hava rivayetlerine dayanmaktadır. Halk arasında bu tür rivayetler sonucu olarak ortaya çıkmış “insanoğlu topraktan yaratılmıştır, ölünce tekrar toprağa dönüşür”, “insanın yapısı toprak ve sudan oluşur, toprağı fazlaysa ağırbaşlı, ciddi, akıllı olur, suyu fazlaysa her şeyden çabuk etkilenen, tutarsız, güvenilmez olur” vs. gibi birtakım inanış ve varsayımlar mevcuttur. Üzerinde durulan *topuracı ceñil* deyiminin kökenini işte bu inanış unsurlarıyla ilişkilendirmek mümkündür. Buna göre *toprak* insan vücudunun bir önemli parçasını çağrıştırmaktadır. Bu durum Kırgızcadaki bir diğer *topuracın bir cerden algan* deyiminde daha açık görülmektedir (bk. **Topuracın bir cerden algan**).

Topuracı torko bolsun: “(düz çev.) Toprağı ipek olsun” (Osmonova vd. 2001: 449). Kırgızcada ölen kimseyi anarken ya da yakınlarına başsağlığı dilerken “mezarı rahat olsun, yumuşak toprakta yatsın, toprağı bol olsun” anlamlarında söylenen alkış sözlerdendir: *Catkan ceriñ cayluu, topuracı torko bolsun* “Mekânın rahat, toprağın yumuşak olsun” (Yudahin 1985:II, 253). Bilindiği üzere Türkler, insanların öbür dünyada da hayatlarını sürdürebileceğine, dünyadaki eşyalarından, atından, yiyecek ve içeceklerinden, hatta eşi, hizmetçileri ve öldürmüş oldukları düşmanlarından faydalanabileceğine inanmışlar ve mezarını da ölenin öteki dünyadaki evi olarak görüp buna göre hazırlamışlardır (Roux, 1999:281). Eski Türklerce yapılan bu adet ve uygulamaların izleri, bugün de Kırgızlar arasında yaygın görülmektedir. Günümüzde de Kırgızlar mezarın hazırlanışına (genişliğine, toprağının yumuşaklığına) ve naaşı yerleştirirken altının yumuşak olmasına çok dikkat ederler. Eğer mezarın toprağı sert ya da taşlıysa Kırgızistan’ın bazı bölgelerinde (*örn.*: Narın) naaşın altına ardıç ağacının kısa ve yumuşak

dallarını döşerler. İşte bu tür geleneksel uygulamalar *topuragi torko bolsun* hayır duasında görüldüğü gibi Kırgızların sözlü kültürüne de yansımıştır. Buna göre deyimdeki kurucu kelime olan *toprak* kavramı adeta bir yatağı çağrıştırmaktadır.

Topuragin bir cerden algan: “(düz çev.) Toprağını aynı yerden alan” (Osmonova vd. 2001: 449). Bu deyim Kırgızcada “huyu suyu, kişiliği, davranışları birbirine çok benzeyen” anlamında kullanılmaktadır: *Asan menen Abıldın topuragin bir cerden alsa kerek* “Asan ile Abıl birbirine çok benziyorlar” (Osmonova vd. 2001: 449). Deyimin kaynağını *topuragi ceñil* deyiminde belirtildiği üzere insan-toprak olgusuna, yani dünya dinleri öğretilerindeki Âdem’in Tanrı tarafından topraktan yaratıldığı inancına dayandırmak mümkündür (*krş. Topuragi ceñil*). Buna göre toplumun zihninde “kişiliği, davranışları itibariyle birbirine çok benzeyen insanlar aynı topraktan yaratılmış olabilir” inancının yer aldığı söylenebilir. Bu durumda söz konusu deyimdeki kurucu kelime olan *toprak* kavramı insan vücudunu çağrıştırmaktadır.

Topuragin tüyüp berüü: “(düz çev.) Toprağını bohçalayıp vermek” (Osmonova vd. 2001: 449). Kırgızcada “birinden çok soğumak, ilişkisini kesmek, bir daha görüşmek istememek” anlamlarında kullanılan bu deyim kökeni çok eski dönemlerden yakın geçmişe kadar uygulanmış ancak, günümüzde unutulmaya yüz tutmuş bir âdete dayanmaktadır. Bu âdetin savaş dönemlerinde sefere ya da tehlikeli bir yolcuğa çıkarken eğer yolculuk uzun sürüp de zamanında geri dönemezsem ve bu esnada yaşlı ya da hasta yakınlarım vefat ederse mezarına benim toprağımı da dökün, benden de toprak nasip olsun diye toprağı bohçalayıp bırakma şeklinde meydana geldiği bilinmektedir. Bilindiği gibi Türklerde vefat eden yakınlarına *toprak atmak* çok önemli bir görevdir (*bk. Toprak saluu*). Ancak söz konusu deyim ortaya çıkışının nedenini buradaki toprağı bohçalayıp bırakma geleneğinin zamanla “sana küsüm, seni bir daha görmek istemiyorum, ölürsen cenazene bile gelmeyeceğim, ancak *toprak atmak* gibi kutsal âdeti de çiğnemiş değilim. Bu nedenle toprağımı bohçalayıp vereceğim” şeklinde olumsuz anlamlarda da uygulanmaya başlamasıyla ilişkilendirmek mümkündür: *Meni enelikke sanasañ, bul oyuñdu taşta, bolboso topuragımdı tüyüp berem* “Beni annen olarak görürsen bu düşüncenden vazgeç, yoksa ilişkiyi keserim” (Osmonova vd. 2001: 449). Buna göre *topuragin tüyüp berüü* deyimindeki kaynak unsur olan *toprak* kavramı “sahibine verilmesiyle ona olan bağımlılıktan tamamen kurtaran bir borcu” çağrıştırmaktadır.

Topurak buyuruu: “(düz çev.) Toprak nasip olmak” (Osmonova vd. 2001:449). “1. Ailesi ve akrabalarının yanında ölmeyi istemek; 2. Kendi memleketinde, kendi halkının içinde vefat etmek” anlamlarında

kullanılan bu deyimın kaynağı da geleneksel Türk inancı doğrultusunda kalıplaşan toprağın toplumdaki sosyo-kültürel değerleri, kutsallığı ile ilgilidir. Bilindiği üzere Türk toplumunda herkes ömrünün sonlarına doğru ölümünün kendi doğup büyüdüğü memleketinde, kendi ailesi ve akrabaları yanında gerçekleşmesini ister. Bunun başlıca nedenleri onu iyi tanıyan, değerini iyi bilen insanlar başta ailesi olmak üzere akrabaları ve kendi hemşerileridir. Onlar kendisini inandıkları dinî geleneğin üslubuna uygun, şanına şöhretine yaraşır bir şekilde son yolculuğuna uğurlarlar. Ayrıca çocuklarının kendisine toprak atmasını istemesi, onların kendi soyunu devam ettiren, kendini en çok hatırlayan ve hatırlatan kişiler olması sebebiyle onlar kendine toprak attığında (son yolculuğuna uğurladığında) arkasında hayırlı evlatlar yetiştirmiş olarak ruhu huzura kavuşacağı inancıyla da ilgilidir: *Baldarımdan topurak buyursa boldu* “Çocuklarımdan toprak nasip olursa o bana yeter” (Osmonova vd. 2001:449). Bu durumda *topurak buyuruu* deyimindeki kurucu unsur olan *toprak* kavramı bir “şeref, onur” göstergesidir.

Öte yandan insanlar nerede doğup büyüdüyse kendini o toprakların bir parçası olarak görürler ve oraya ait hissederler. Eğer bir insan kendi memleketinden uzak bir yerde vefat eder ve orada gömülürse bu sefer *topurak buyurbay kaldı* “kendi toprağı nasip olmadı” derler. Buna göre insan kendi memleketinin bir parça toprağıdır. Bu durumda *toprak* kavramı insanı, insan da kendi memleketinin toprağını çağrıştırmaktadır (*krş. Topurakın bir cerden algan*).

Topurak saluu: “(düz çev.) Toprak atmak” (Osmonova vd. 2001: 449). Kırgızcada “1. Ölen insanı gömerken onun son veda töreni olarak mezarına toprak atmak; 2. İlişisini kesmek, bağını koparmak, uzaklaşmak” anlamlarında kullanılan bu ifadenin ikinci anlamı olan “ilişisini kesmek, bağını koparmak” deyimini, birinci anlamı olan “toprak atma” geleneğinin anlam genişlemesi sonucu yeni bir değişmeceli anlam kazanarak ortaya çıkmış şeklidir. Bilindiği üzere “toprak atmak” geleneğinde öleni son yolculuğuna uğurlarken onun kendisine (vücuduna) yönelik gösterilen en önemli görev (hizmet) mezarına toprak atmaktır. Bu görev yerine getirildikten sonra artık o adamla herhangi bir fiziksel temas, ilişki olamaz. Böylece ölen insan ile onu gömen yakınlarının arasındaki bütün fiziksel temaslar kopar. Görüldüğü gibi, kaynağını halk arasında en eski dönemlerden beri uygulana gelen defin töreninin bu özelliğinden alan *topurak saluu* “ilişisini kesmek” deyiminde kurucu öge olan *toprak* kavramı soyutlaşarak bir ilişkiyi çağrıştırmaktadır.

Topuraktan tıskarı boluu: “(düz çev.) Toprakdan dışarı (uzak) olmak” (Osmonova vd. 2001: 450). Kırgızcada “hayatta olmak” anlamında kullanılan bu deyimde kurucu kelime olan *toprak* kavramı bir deyim aktarmasıdır. Buna göre *toprak* ölenlerin mekânını yani kabri

çağrıştırmaktadır. Topraktan uzak olmak kabirden uzak olmaktır. Kabirden uzak olmak veya kabrin dışında olmak hayatta olmak demektir: *Topraktan tıskarı bolsom dayıma canıñda bolom* “Hayatta olduğum sürece her zaman yanında olacağım” (Osmonova vd. 2001: 450).

2. Türkiye Türkçesindeki Toprakla İlgili Deyimler

(Gözü) toprağa bakmak: “(ağır hasta olduğu için) ölümü yakın görünmek” (Püsküllüoğlu 2006: 754) anlamında kullanılan bu deyim kurucu kelimesi olan *toprak* kavramının soyutlaşarak “ecel, ölüm” kavramları üzerine şemalaşmış olduğu düşünülmektedir. Ancak bu düşünce söz konusu deyim gerçek (düz) anlamıyla herhangi bir ilgisinin olmadığı anlamına gelmemelidir. Ölümünün yaklaştığını hisseden bir insan genellikle eskisi gibi kalamaz. Davranışlarında, kişiliğinde önemli birtakım değişikliklerin görülmesi muhakkaktır. Ölüm denilen kaçınılmaz akıbetin karşısında boynu bükük, kafası eğik oturup derin derin düşüncelere dalar, geçmişini gözden geçirir, yakınları, çoluk-çocuklarının geleceğiyle ilgili düşünüp taşınabilir. Bu durum bir bakıma toprağa bakarak oturmuş gibi görünür ve aslında “(aklına) ölüm gelmek, ölümünü beklemek, toprağın altına gireceği saati beklemek” şekillerinde algılanır. Ayrıca bu deyim genellikle yaşlılar için söylendiğini de dikkate almak gerekir. Buna göre *gözü toprağa bakmak* deyimindeki toprak kavramının çağrıştırdığı hedef alan Kırgızcadaki *topuraktan tıskarı boluu* deyimindeki *toprak* kavramının hedef alanıyla örtüşmektedir (*krş. Topraktan tıskarı boluu*)

Toprağı bol olsun: Türkiye Türkçesinde “(Müslüman olmayan ölümler için) hayırla anılacak kişiydi, ruhu sükûn içinde olsun, mezarında rahat yatsın” (Püsküllüoğlu 2006: 754) anlamında kullanılan bu deyim kökeniyle ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan genellikle kabul edileni, deyim kökünü İslamiyet’in Anadolu bölgesinde daha yaygınlaşmadığı dönemlerde yerli halklar tarafından meşhur birileri öldüğünde onun şanı ve şöhretine uygun olarak mezarının üzerine toprak dökme geleneğiyle ilişkilendirilen görüştür. İnanişe göre her ne kadar ölenin mezarının üzerine dökülen toprak bol olursa o adamın şanı şöhreti daha da artar kendisi de huzur içinde rahat yatarmış. Buna göre deyim kaynağı *toprak atma* geleneğiyle ilişkili olup öleni anarken ya da yakınlarına başsağlığı dilerken söylenen bir dilek sözüdür. Böylece kaynağı geleneksel inanış unsurlarına dayanan *toprağı bol olsun* deyimindeki *toprak* kavramının bir işareti çağrıştırdığı görülmektedir.

Toprağa vermek: “Ölüyü gömmek” (Püsküllüoğlu 2006: 754) anlamında yaygın kullanılan bu deyim “ölen adamı toprağa gömmek” geleneğine dayanan bir örtmece ifade olduğu açıktır. Söz konusu deyimde kaynak unsur olan *toprak* kavramıyla *vermek* fiilinin kullanılmış

olması *toprak* kavramını canlı bir varlığa dönüştürmektedir. Bu durumda toprak insandır, toprak tanrıdır deyim aktarmaları ortaya çıkmaktadır. Buna göre *toprağa vermek* deyimindeki *toprak* kavramının çağrışımları Kırgızcadaki *topurak buyuruu* deyimindeki *toprak* kavramının “insan kendi memleketinin toprağıdır, insan topraktır, toprak insandır” değişmeceli anlatım şekillerindeki çağrışımlarına benzemektedir (*krş. Topurak buyuruu*).

Toprağı çekmiş: Sürekli oturduğu yerden ayrılıp kısa bir süre için gittiği bir yerde ölenler için “gömüleceği toprak kendisini çekmiş” (Püsküllüoğlu 2006: 754) anlamlarında söylenen bir ifadenin kısaltılmış şekli olan bu deyimde *toprak* kavramının çekicilik özelliği kullanılarak söz konusu kavram canlandırılmıştır. Buna göre *toprak* kavramı “insanın ölümüne sebep olan çekici gücü” çağrıştırmaktadır.

Toprağına ağır gelmesin: Bir ölünün aleyhinde konuşulacağı zaman kullanılan (Püsküllüoğlu 2006: 754) bu ifadenin kaynağının da “ölen kimse hakkında olumsuz şeyler konuşulursa ölenin toprağına ağır gelir ve öleni kabirde cezalandırır” gibi halk arasında yaygın görülen inanışlarla ilişkili olduğu düşünülmektedir. Buna göre ifadedeki *toprak* kavramı ölen hakkında konuşulanları duyabilecek özelliğe sahip canlı bir varlığa benzetilmektedir. Bu açıdan söz konusu ifadenin kurucu unsurlarından olan *toprak* kavramının çağrışımlarını *toprak kabul etmez, toprağına vermek, toprağı çekmiş* deyimlerindeki *toprak* kavramlarının çağrışımlarıyla karşılaştırmanın daha doğru olabileceğini düşünüyoruz (*krş. Toprak kabul etmez, Toprağına vermek, Toprağı çekmiş*).

Toprak kabul etmez: “Kötü ve günahkâr olarak tanınmış kimse” (Püsküllüoğlu 2006: 754) için söylenen bu deyim kaynağı “dünyada çok günah işleyen, İslam’a düşmanlık yapan, Kur’an’ı değiştiren bir insan öldüğünde toprak kabul etmezmiş, cesedini dışarıya atarmış, kabirde çok azap çektirmiş” vs. şeklinde halk arasında yaygın anlatılan İslamî rivayetlere dayanmaktadır. *Kabul etmemek* fiiliyle canlandırılmış (kişileştirilmiş) olan *toprak* kavramı söz konusu deyimde “çok günah işlemiş insanları öldüklerinde kabul etmeyerek cezalandıran bir gücü” çağrıştırmaktadır. Bu açıdan deyimdeki kaynak unsur olan *toprak* kavramının hedef alanı diğer *toprağı çekmek, toprağına ağır gelmesin, toprağına vermek* deyimlerindeki *toprak* kavramlarının hedef alanları ile örtüşmektedir (*krş. Toprağı çekmek, Toprağına ağır gelmesin, Toprağına vermek*).

Toprak olmak: “öldükten sonra bedeni çürüyüp toprağına karışmak, ölmek” (Püsküllüoğlu 2006: 754) anlamlarında kullanılan bu deyim kaynağının gerçek anlamıyla doğrudan ilişkili olduğu açıktır. Bilindiği üzere ölen bir kimse mezara konulduktan sonra bedeni hızla çürümeye

başlar ve zamanla önce kas, doku, sinir vb. gibi yumuşak kısmı, sonra da kafatası, omurga, ilik, kalça kemiği vs. gibi sert kemik kısmı tamamen çürüyüp toprağa dönüşür. Buna göre deyimdeki *toprak* kavramının “ölmüş bir insanın çürümüş bedenini” çağrıştırması doğaldır. Bu durum Kırgız Türkçesindeki *topuragin bir cerden algan* deyimindeki *toprak* kavramının çağrıştırdığı toprak-insan, insan-toprak olgusuyla karşılaştırılabilir (krş. **Topuragin bir cerden algan**).

Toprak paklar: Bir kimse için “yaptığı kötülükler ancak ölmesiyle son bulur” (Püsküllüoğlu 2006: 754) anlamında söylenen bu deyimın kaynağının İslamiyet’teki “kabir azabı” öğretileriyle ilgili olduğu düşünülmektedir. Buna göre söz konusu deyimın halk arasında yaygın görülen “her insan, ölümü ne şekilde gerçekleşse gerçekleşsin mutlaka kabir hayatı geçirecektir. İşte bu kabir hayatı sürecinde hayattayken işlediği birtakım günahlarının cezasını çeker ve Mahşer gününe kadar bu günahlarından arındırılır” şeklindeki inanışların temelinde ortaya çıkma olasılığı vardır. Öte yandan, söz konusu deyim kavramsal özelliklerine göre değerlendirdiğimizde deyimın kurucu kelimesi olan *toprak* kavramı *pakla-* fiiliyle birlikte kullanılarak “temizleyici, arındırıcı, paklayıcı canlı bir varlığı” çağrıştırmaktadır. Bu bakımdan *toprak paklar* deyimindeki *toprak* kavramının hedef alanı Kırgızcadaki *artınan topurak çaçuu* deyimindeki *toprak* kavramının hedef alanıyla örtüşmektedir (krş. **Artınan topurak çaçuu**).

SONUÇ

Kırgız Türkçesi ve Türkiye Türkçesindeki bünyesinde toprak kelimesini içeren deyimler üzerinde kültürel dilbilimi açısından yapılan karşılaştırmalı inceleme sonucunda özetle şunlar söylenebilir:

Hem Kırgız Türkçesinde hem de Türkiye Türkçesinde *toprak* kelimesi, deyimlerin oluşumunda çok tercih edilen kanıksanmış mecazî kelime özelliğine sahiptir. Toprağın kurucu öge olarak kullanıldığı her iki lehçedeki deyimlerin çoğunun kaynağı toplumun eski Türk inanışından beri gelen kalıplaşmış sosyo-kültürel değerlerine (alkış, kargış, gelenek, inanç ve uygulama, örf adet vs.) dayanmaktadır. Bu değerler içerisinde “ölen insanı toprağa gömme” âdeti, “insan topraktan yaratılmıştır ve ölünce tekrar toprağa döner”, “toprak altında öteki dünya vardır”, “toprak doğanın anasıdır, kutsaldır, canlıdır, temizleyicidir”, “toprak insana vücut verendir, isterse alır, isterse yargılar, isterse kabul etmeyebilir” inanışları deyimlerin yapımında hem Kırgız Türklerinin hem de Türkiye Türklerinin en çok başvurduğu kültürel unsurlardır. Bu bakımdan *toprak* kavramının her iki toplumun zihninde olumlu değer kazanmış olup Türk kültürünün en temel değerleri ile tutarlı olduğu görülmektedir.

Kırgız Türkçesi ve Türkiye Türkçesi deyimleri içerisindeki toprak kavramının çağrışımlarında görülen genel benzerliklerin dışında kültürel özelliklerden kaynaklanan bazı küçük farklılıklar da göze çarpmaktadır. Örneğin, Kırgız Türklerindeki “bir daha görmek istemediği insanın arkasından toprak serpmeye” ve “sefere ya da uzak bir yolculuğa çıkan adamın “ben geri dönene kadar yakınlarımdan birisi vefat ederse mezarına koyun” diye toprağı boğçalayıp bırakma” adetlerinin temelinde ortaya çıkmış *artınan toprak çaçuu* ve *topuragin tüyüp berüü* deyimlerindeki *toprak* kavramının çağrışımlarında diğer örneklerde görüldüğü gibi somut kavramlar dışında “borç”, “temizleyici manevi varlık” gibi soyut kavramlar da hedef alan olmuştur.

KAYNAKÇA

- AKSOY, Asım Ömer (1984), *Deyimler Sözlüğü*, TDK yay., Ankara
- AKTAŞ, Ayfer (2008), “Karşılaştırmalı Dilbilim Açısından Türkçe ve Almanca Deyimlerde Kadın”, *Bir Bilim Kategorisi Olarak “KADIN” Uluslararası Sempozyumu*, Anadolu Üniv. Eğitim Fakültesi, Eskişehir, s. 31-37.
- AKMATALIYEV, Abdıldacan (ed.) (1996), *Er Töştük*, Kırgız Respublikasının Uluttuk İlimder Akademiyası yay., Bişkek.
- DOĞRU, Erdinç (2011), *Dilin Derin Devleti Deyimler*, FCR yay., Ankara.
- EGEMBERDİYEV, Rayımcan (2007), *Kırgız Tilindegi Frazelogizmler (tabiyatı cana semantikasi)*, Bişkek Gumanitardık Univ., Bişkek.
- ERDEM, Melek (2003), *Türkmen Türkçesinde Metaforlar*, KÖKSAV yay., Ankara.
- MESKHİDZE, Maia (2006). *Türkiye ve Kırgız Türkçelerinde Renk İsimlerini İçeren Deyimler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üni. SBE Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara.
- OROZOBAEV, M. (24 Eylül/2011), “Türk Lehçelerindeki Deyimlerin Karşılaştırmalı Yöntemlerle Araştırılmasında Kültürel Dilbiliminin Önemi” (Yayımlanmamış bildiri), *VII. Uluslararası Türk Dili Kurultayı*, 24-28 Eylül, Türk Dil Kurumu, Ankara.
- OSMONOVA, C., KONKOBAEV, K. ve Ş. CAPAROV (2001). *Kırgız Tilinin Frazelogiyalık Sözdüğü*, Bişkek.
- PÜSKÜLLÜOĞLU, Ali (2006), *Türkçe Deyimler Sözlüğü*, Arkadaş yay., Ankara
- ROUX, Jean-Poul (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul.
- SAĞLAM, Musa Yaşar (2001), “Atasözleri ve Deyimlerde İmgelem”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 18, S/1, s. 45-51.
- SİNAN, Ahmet Turan (2001), *Türkçenin Deyim Varlığı*, Kubbealtı yay., Malatya.

- SİNAN, Ahmet Turan (2008), “Deyim Kavramı Üzerine Notlar-I”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 18, Sayı 2, Sayfa 92
- USMANOVA, Ş. (1997), “Özbekçe ve Türkçe Deyimlerin Karşılaştırmalı Tahlilinden Birkaç Örnek”, *Türk Dili*, C. II, s. 36-41.
- YUDAHİN, K. K. (1985), *Kirgizsko-Russkiy Slovar*, C. I-II, Sovetskaya Entsklopediya yay., Moskova.

ESKİ UYGURCADA HAYVAN ADLARI VE BUNLARIN KULLANIM ALANLARI

Yrd. Doç. Dr. Hacer TOKYÜREK*

ÖZ: Hayvanlar, Türk toplumunda önemli bir yere sahiptir. Eski Uygur toplumunda da büyük öneme sahip olan hayvan adları özellikle Budist ve Manihaist çeviri metinlerinde dinî terim olarak kullanılırlar. Eski Uygur Budist metinlerinde hayvan hayat şekli, üç kötü hayat şeklinden biridir ve günahkâr canlılar bu hayvan hayat şeklinden birinde doğarlar. Yine Manihaizmde de önemli bir yere sahip olan hayvan hayat şekli, beş kötü dünya içerisinde gösterilir ve karanlıklar dünyası olarak tanımlanırlar. Buna rağmen pek çok hayvan adı özellikle Budizmde Buddhaları ve Tanrıları simgeleyen adlar olarak da kullanılmaktadır. Böylece dinî bir terim niteliği taşıyan bu hayvan adları, Eski Uygurcada genellikle simgesel anlamlar ifade etmektedirler. Yine bu dönemdeki hayvan adları, dinî terim olmak dışında da pek çok anlamda kullanılabilir. Bu dönemdeki hayvan adları zaman isimleriyle birlikte bitki ve organ adları da olabilmektedir. Ayrıca hayvan adları, pek çok atasözü niteliği taşıyan ifadelerde kullanılmakla birlikte tıp metinlerinde de yer almaktadır.

Genel itibarıyla bu makalede Eski Uygurcadaki çeviri metinlerinde bulunan hayvan adlarının köken bilgilerine değinilmeden bu dönemdeki hayvan adları ve bu hayvan adlarının kullanım alanları tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Eski Uygurca, Hayvan adları, Budizm, Manihaizm

Animal Names And Their Uses In the Old Uighur Language

ABSTRACT: Animals have an important role in Turkish society. Animal names in the Old Uighur society had been used as sacred terms like in Manihaist and Buddhist translation texts too. In the Old Uighur Buddhist texts animal life forms is one of the three devil life forms and

*Nevşehir Üni. Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Böl., htokyurek@nevsehir.edu.tr

sinful creatures are born with one of these animal life forms. Besides this, the animal life forms the five evil worlds and is defined as darkness world. Despite this many animal names, especially in Buddhism, are used as the names that symbolize the Gods and Buddhas. Thus, this animal names, which serve as a religious terms, usually have symbolic meanings in Old Uighur. Also, animal names in this period can be used in many ways other than being religious terms. Animal names, in this period, could be the names of plants and organs together with the names of time. In addition to this, animal names are used in medical texts together with proverbial expressions.

In general, in this article, the names of animal and their use in Old Uighur translation texts will be determined except for mentioning their origins.

Key Words: Old Uighur, Animal Names, Buddhism, Manichaeism

GİRİŞ

Bütün toplumlarda hayvanlar önemli bir yere sahiptir. Özellikle hayvanlar ya da hayvan adları dinî değer taşırlar. Hayvanlar, bireylerin ve toplumların karakterlerini yansıtır. Ayrıca hayvanların tanrılarla ilişkisi olduğu düşünülür. Bu nedenle de hayvan sembolizmi bütün kültürlerde yer alır. Hayvanlar özgürlüğü, gücü, dünyevi ve ilahi bağı ifade eder. Yine insanların hayvanları temsil etmek amacıyla onların postlarını giymeleri ve onların kılıklarına girmeleri de kültürlerde yaygın bir davranıştır (ER 1987: I, 291-296). Hayvanların kılığına girme Türkler arasında da yaygındır (Roux 2002: 223). Maske takmak ya da hayvan kılığına girmek Budizmde de vardır. Bu konuda Esin bir makalesinde, iki Bodhisattva ve hayvan maskesi takmış on iki kişinin bulunduğu bir resme yer vermiştir. Esin, buradaki hayvan maskesi takmış kişileri Türk takvim hayvanlarını temsil eden kişiler olarak ifade eder (1966: 205). Ayrıca Türklerde de pek çok hayvan, simgesel anlam taşır (Çoruhlu 1995:7). Böylece hayvan dünyasıyla ilgili olarak pek çok kültürün benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz. Bununla ilgili olarak örneğin Oğuz Kağan Destanı'nda *kök böri* "mavi ya da gri kurt ya da kutsal, göksel kurt" olarak anlamlandırılabilen ve büyük değer vererek yol göstericiliği nedeniyle önder sayılan kurt, Mısır kültüründe de önemli yere sahiptir. Mısır'da kraliyeti simgeleyen dört bayraktan ikincisinde Kurt Tanrı Upwaut'un simgesi vardır. Bu Kurt Tanrı, "yol açıcı olarak kraldan önce zafere ulaşan" anlamındadır (Campbell 1998: 74) ve savaşlarda en önde giden bayraklardan biridir. Böylece hayvan dünyasıyla ilgili olarak değişik kültürlerde benzer özellikler bulunabilmektedir. Yine II. Köktürk ve Uygur Kağanlığı yazıtlarının kaplumbağa kaidesi üzerine yerleştirilmesi Çin kültürüyle ilişkili olabilir. Kaplumbağa, Çin'de

değişmezliği ve sabitliği simgelediği gibi uzun ömrü de ifade eder (Eberhard 2000: 161-162). Fakat bazı araştırmacılar ise bu kaplumbağa simgesini Çin'in Hindistan'dan aldığı yönündedir (Roux 2002: 106). Ayrıca I. Köktürk Kağanlığı döneminde dikilmiş olan Bugut yazıtının tepeliğinde dişi kurt ve onun doğurduğu bebek yani insan yavrusu resmedilmiştir. Bu resim Türk mitolojisindeki bir adamla kurdun birleşmesini simgelemektedir (Ölmez 2012, 64). Yine Bugut yazıtının tepeliğinde bulunan kurttan süt emen çocuk tasviri Kül Tegin ve Bilge Kağan Yazıtlarında da yer almaktadır (Alyılmaz 2003: 14). Kurt ve kurttan süt emme miti konusunda ayrıntılı bilgi için Bk. (Jila 2006: 161-177). Çocuğun sürgün edilmesi ve onun çeşitli hayvanlar tarafından korunup bakılması Çin kültüründe de önemli yere sahiptir (Campbell 1998: 440). Buradan şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür. Hayvan sembolizmi konusunda hiçbir kültür saf değildir, aynı coğrafyada yaşamış olan bütün toplumlar birbirinden az ya da çok etkilenmişlerdir.

Genel olarak bakıldığında ise savaşçı ve avcı toplumlarda önemli yere sahip olan hayvanlar, aynı oranda Türkler için de önem arz eder. Av merasimini savaşa hazırlık olarak gören Türkler, avcılığı önemsemişler ve hayatlarını da bu yönde şekillendirmişlerdir. Türkler için kutsal sayılan pek çok hayvan, Türk kültür tarihi açısından da önemli olmuş ve bu hayvanlar Türklerin ecdatları olarak kabul edilmişlerdir. Roux, eski Türkler hayvanın insanla aynı kandan, aynı kemikten olduğunu ve aynı ruhu taşıdığını belirtmekle birlikte Türklerin hayvana değil, ataya tapıklarını söyler (2005: 90). Böylece Türkler, pek çok hayvanı ata ruhu olarak görmüşlerdir. Çeşitli hayvanlardan türediklerini savunan Türkler, bu hayvanların da özelliklerine sahip olduklarına inanmış ve onlar gibi davranmaya çalışmışlardır. Bu yüzden çeşitli dönemlerde Türkler *böri* ve *buka* gibi hayvanların isimlerini şahsi ad olarak almış ve bu hayvanların kendi atalarının olduğuna inanmışlardır.

Türkler aynı zamanda kendilerini hayvanlara benzeterek onların savaşçı özelliğine sahip olabileceklerini düşlemişlerdir.

“Türkler becerikli bir ordu önderinde on hayvanın özelliklerinin olmasını ister; horozun cesareti, tavuğun iffeti, arslanın yürekliliği, yaban domuzunun saldırganlığı, tilkinin kurnazlığı, köpeğin sebatı, turnanın uyanıklığı, karganın temkinliliği, kurdun dövüşteki atılganlığı, her tür güç koşulda yağlı kalmayı başaran yağrının besililiği (Roux 2005: 228-229)” düşüncesini ortaya koyarlar.

Oğuz Kağan destanından başlayarak bütün Türk destanlarında ve yazılı metinlerin çoğunda hayvanlarla ilgili pek çok malzeme bulunmaktadır. Türk kültür hayatını çeviri metinler olmasından dolayı yansıtmayan Uygur metinlerinde de bu konuyla ilgili zengin malzeme yer almaktadır. Budist ve Manihaist topluluğa tabi olan Uygurlar, hayvanlarla

ilgili görüşlerini mensup oldukları dinler etrafında oluşturmuşlardır. Bu makalede yer alan hayvan adları Türk kültür hayatını yansıtmamakta olup Buddha ve Mani dini esaslarına göre ele alınmıştır. Bunun yanı sıra bazı kullanımlar ise eski Türk kültür kalıntılarını ortaya koyar.

Budist Türk çevrede hayvan hayat şekli üç kötü yoldan¹ biri olarak kabul edilir ve bu üç kötü hayat şekli Eski Uygurcada “*üç yavlak yol* (Röhrborn 1971: 155) üç kötü yol”, “*üç yol* (Müller 1911: 41,17) üç yol” şeklinde gösterilir. Ayrıca hayvan hayat şekli için Eski Uygurcada *yılki* “hayvan”, *yılki ajuni* “hayvan hayat şekli”, *yılki yolu* “hayvan yolu”, *yavız yılki* “kötü hayvan” gibi ifadeler kullanılır. Bu Eski Uygurca hayvan hayat şekillerini Skr. *tiryagyonı*, *tiryagyonı-gati* kelimeleri karşılar. Bu dinî terim, “hayvan hayat şeklinde olma, bir hayvan olarak yeniden doğma” olarak tanımlanmaktadır (Soothill-Hodous 1937: 138b, 300b, 331a, 367a; Edgerton 1953: 254b).

Budizmde hayvan hayat şekillerinden birinde doğmak kötü karmanın sonucunda elde edilen bir durumdur. Canlılar yapmış oldukları günahlar neticesinde hayvan hayat şekillerinden birinde doğarlar. Bu durumu Eski Uygurcada “*biz kamagun yılklarınıñ öñre yalañuk ajunlartaki ayıg kılınçlar küçinde bo uğurta yılki ajunıta tugdumuz erti* (Kaya 1994: 6, 14-17) Biz bütün hayvanlar önceki insan hayat şeklindeki kötü amellerimiz yüzünden bu hayvan hayat şeklinde doğduk.” örneğiyle açıklayabiliriz. Dolayısıyla şu anki dünyada var olan hayvanlar, biz insanların atalarıdır. Bu yüzden canlılara iyi davranmak ve onları öldürmemek büyük sevaplar arasında sayılır. Canlıların öldürülmesi ise Budizmde beş büyük günahın biridir. Burada bütün sezgiye sahip canlıların öldürülmesi yasak olarak kabul edilir.

Ayrıca Budizmde hayvancılıkla ilgili on iki kötü meslek de büyük günahlar arasında sayılmaktadır. Buna göre, koyun kasabı, kümes hayvanı satıcısı, domuz eti satıcısı, kuş eti satıcısı, balıkçı, avcı, hırsız, cellat, gardiyan, hilebaz, köpek kasabı gibi işlerin yapılması Budizmde günahlar arasındadır (Soothill-Hodous 1937: 43b).

Budizme göre hayvanlar bu hayat şekillerinde eziyet çekerler ve hor görülürler. Onlar için en ağır ve büyük ıstırap ise cehalettir, onları mutlu edecek hiçbir şeyi bilmemeleri ya da anlamamalarıdır. Onların en büyük temennisi ise tekrar vücut bulduklarında insan hayat şekillerinde

¹ Skr. *apāyagati*, *aparagati* olarak gösterilen terim, “varlığın üç şeytani yolu” anlamındaki cehennemler, pretalar ve hayvanlar dünyasını içine alır. Üç kötü yol, önceki hayatlarında yapmış oldukları kötülükler yüzünden bu hayat şekillerinde ıstırap çeken canlıları ifade eder (Soothill-Hodous 1937: 289a, 372b, Edgerton 1953: 208a).

yeniden doğmaktır. Eski Uygurcadaki “*ol buyan edgü kılınç küçinte yılki ajuuntaki emgekimizdin ozup kutrulup kişi körkliüg boltumuz* (Kaya 1994: 20, 7-10) O iyi amel₂ sayesinde hayvan hayat şeklindeki ıstırabımızdan kurtulup₂ insan görünüşlü olduk.” örneği insan olarak yeniden doğan canlıları ifade eder. Yine hayvanların en büyük arzularından biri de Nirvāṇa’yı elde edebilecek yollara kavuşabilmeleridir. Bu durumu Eski Uygurcada “*yılki yolıntın öji ödrülüp nirvanlıg yolka kirip* (Röhrborn 1971: 839-841) Hayvan hayat şeklinden ayrılıp nirvāṇalı yola girip” örneğiyle açıklayabiliriz. Aslında bu Nirvāṇalı yol da yine insan hayat şekline girme yolunu işaret eder.

Hayvan hayat şekli Manihaizmde de önemli bir yere sahiptir ve burada da istenilmeyen hayat olarak kabul edilir. Buna göre Manihaizmde beş hayat şekli bulunmaktadır. Bu beş hayat ise “karanlıklar dünyası” olarak tanımlanır. Bu beş dünyada büyük ve derin bir mağara ve beş canlı türü bulunmaktadır. Bu canlılar iki ayaklı olan insanlar, dört ayaklılar, uçan canlılar, yüzen canlılar ve sürüngenlerdir. Karanlığın beş dünyasında yaşayanlar iki cinsiyet olarak bölünürler ve şehvet ve arzu tarafından esir alınırlar (Lieu 1985: 10). Yukarıdaki açıklamayı Eski Uygurcadaki “*biş türlüg tınlıgka bir yme iki adaklıg kişiğe ikinti tört butlug tınlıgka üçünç uçugma tınlıgka törtünç suv içreki tınlıgka bişinç yirdeki bagrıñ yorıgma tınlıgka söde berü teñrim bo biş törlüg tınlıgıg turalıgıg ulugka kiçigke tegi neçe korkıtımız ürkitimiz erser* (Asmussen 1965: B, 79-89) Beş türlü canlıya (yani) iki ayaklı insana, dört bacaklı canlıya, uçan canlıya, su içindeki canlıya, bağı ile sürünen canlıya önceden beri korkutucu olarak davrandıysak” örneğini gösterebiliriz.

Görüldüğü üzere hayvan hayat şekli her iki dinde de kötü hayat şekli olarak gösterilmektedir. Fakat aşağıda da görüleceği üzere bazı hayvan adları Buddha ve Buddha’nın özellikleri için kullanılmaktadır. Bu durum o hayvanlara verilen önemle ilgilidir. Ayrıca gerek Budizm ve gerekse Manihaizmde bütün hayvanlar kötü olarak gösterilmezler. Bu makalede hayvan adlarının Eski Uygurcada hangi işlevlerde kullanıldıkları tespit edilecektir. Burada hayvanlar Manihaizmdeki gibi uçan canlılar, dört ayaklı canlılar, sürüngenler ve suda yaşayan canlılar olarak incelenecektir.

1. Uçan Canlılar, Kuşlar:

Uçan canlılar, Eski Uygurcada “*uçugma tınlıg* (Asmussen 1965: B, 82) Uçan canlı” olarak gösterilir. Bu hayat şekli Manihaizmde de önemli bir yere sahip olan uçan canlıların yerleştiği rüzgâr dünyasını ifade eder (Lieu 1985: 10). Osman Nedim Tuna, kuşları geçimlerine, renklerine, yaşadığı yere, yaptığı hareketlere, çıkardığı seslere, yapı özelliğine göre sınıflandırmıştır (1957: 131-148).

1.1. aḡıt “angut”: Ördeğe benzer kızıl renkli bir kuş (Atalay 1999: I, 93; Çeneli 1975: 101; Dankoff-Kelly 1982: 126; Hauenschild 2003: 18).

Eski Uygurcada kullanılan *aḡıt*, iki farklı anlamı ifade eder. Yukarıda da bahsedildiği üzere Budizmde hayvanlar dünyası kötü olarak kabul edilir. Canlılar günahları ve ihtirasları nedeniyle hayvanlar dünyasında doğar. Angut kuşu da bu kötü dünyada doğan hayvanlardan biri olarak kabul edilir. “*bo kamag tınlıglarıg az saran nızvanı tıltagınta üç yavlak yolta tuğdukda aḡıt kögürçgen kirpi bolmışların* (Kaya 1994: 299, 4-6) Bu bütün canlıların ihtiras, hırs nedeniyle üç kötü yolda doğduklarından angut, güvercin ve kirpi olduklarını” örneği bu durumu açıklamaktadır.

aḡıt, aynı zamanda Eski Uygurcada benzetme unsuru olarak da kullanılmaktadır. “*etözlüg kölindeki isig özlüg aḡıtkyasın uçurup adın ajunka ıdıp* (Tezcan 1974: 223-225) Vücut gölündeki canı₂ angut kuşu gibi (sessizce) uçurup başka dünyaya gönderip” örneğinde görüldüğü üzere can ya da ruh angut kuşuna benzetilmiştir. İnsanlar öldükleri zaman onların ruhlarının kuş gibi uçup gittiklerine inanılır. Bu durum özellikle sungur kuşuyla ifade edilir (Roux 2002: 166). Yakınoğuda da kuşlar, ölünün ölümsüz ruhunu tanımlar (ER 1987: II, 225). Böylece *aḡıt* da ölünün ruhunu ifade eden kuşlardan biri olarak gösterilebilir.

1.2. çekik “toygar kuşu, benekli kuş”: (Dankoff-Kelly 1984: 106; Hauenschild 2003: 82-83).

İrk Bitig’de, “*oglan kekük tezekin bultı çekik etiḡ kutlug bolsun tir* (Tekin 2004: 23) (Bir) çocuk kartal tezeğini buldu. Tarla kuşu! Etin kutlu olsun!, der.” örneğiyle yer alan *çekik*, Eski Uygur Türkçesi metinlerinde yaygın olarak kullanılmaz.

1.3. çılık “çulluk”: Üveyik büyüklüğünde alacalı bir su kuşu (Atalay 1999: I, 381; Çeneli 1975: 106), benekli bir kuş, yakalı güvercin (Dankoff-Kelly 1982: 292; Hauenschild 2003: 89).

Eski Uygur metinlerinde yaygın bir kullanıma sahip olmayan kuş, doğa tasvirinde kullanılmıştır. Bunun için “*ödrek aḡıt keklik üpüp kuşgaç çılık kalavink çivaçivak yuy kuş kapıñçal laklak kaz kuş kögüz kekük tuti kögürçgen turya* (Zieme 1991: 187, 32-34; Barutcu 1987: 98-100) Ördek, angut (su ördeği), keklik, ibibik, serçe, çulluk, guguk kuşu, sülün, tavus kuşu, çil tavuk, leylek, kaz, yeşilbaşlı ördek, guguk kuşu, papağan, güvercin, turna” örneği verilebilir.

1.4. çivaçivak “jivamjivakas, sülün”: *çivaçivak* < Toh. < Skr. *jīvakajīvaka* (Tezcan 1974: 69), bir çeşit sülün (Edgerton 1953: 243b).

Eski Uygurcada yaygın bir kullanıma sahip olmayan *çivaçivak*, genellikle doğa tasvirlerinde kullanılır. *çivaçivak kalavanki garudi citri asiri yüklüg yuy kuş kekük çintanlıg lnhualıg yuul ögen çımsız körkle belgürdi* (Tezcan 1974: 979-983) “Sülün, guguk kuşu, garuça, citra, asura tüylü tavus kuşu, guguk kuşu sandal ağaçlı ve lotus çiçekli göllerde kusursuz güzellikte ortaya çıktı.” örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca Bk. *çılık*.

1.5. *garudı* “garuça”: Skr. *garuça* ve Çin. 迦樓羅 *garuda luo* olarak ifade edilen kuş, kanatları altın olan mitolojik bir kuş olarak tanımlanır ve bu kuş tanrı Vişnu ya da Buddha ile ilişkilendirilir (Soothill-Hodous 1937: 283b). Hızlı uçuşu nedeniyle lider olarak kabul edilen bu kuşun boynunda zümrüt bulunur ve en büyük düşmanı da yılanıdır. Bu kuş tanrı Vişnu’nun taşıtı olarak da gösterilir (Soothill-Hodous 1937: 315b). Bununla ilgili olarak Eski Uygurcada “*garudı kölüklüg vişnu teñri* (Zieme 2005: A, 85-86) Garuça taşıtlı Vişnu Tanrı” örneğini verebiliriz. Ayrıca “*ol teñriler luular yekler gandarvular garudular* (Kaya 1994: 400, 17-18) O tanrılar, ejderhalar, şeytanlar, gandharvalar, garuğalar” örneği de bu kuşun kutsal olduğunu gösterir. *garuça* aynı zamanda Çin’de dört mevsimle ilişkilidir ve yaz mevsimini (Beer 2003: 67) temsil etmekle birlikte yazıya bağlı olarak gençliği de simgeler (Beer 2003: 69).

garuça kuşu, beş Dhyāni Buddha’dan Amoghasiddhi’yi, beş Dhyāni Bodhisattva’dan Vişvapāni’yi ve Maitreya Buddha’yı da ifade eder (Soothill-Hodous 1937: 120b). “*yaña yuy kuş at garudı arslanlıg örgünlerte yarp ornanmış edgün barmış biş kañlarka* (Kaya 1994: 678-679, 23-1) Fil, tavus kuşu, at, *garuça* ve aslanlı tahtlarda sağlamca yerleşmiş iyilikten gelmiş beş hükümdarlara.” örneğinde *garuça*, Buddha’yı tanımlar.

1.6. *kalavink/kalavanki* “kalaviñka”: *kalavanki* < Toh. < Skr. *kalaviñka* (Tezcan 1974: 69), Hint guguk kuşu (Edgerton 1953: 172a). Sertkaya ise kelimeyi Monier-Williams’ın sözlüğüne dayanarak “serçe” olarak tanımlamaktadır (Sertkaya 1986: 262). *kalaviñka*, Monier-Williams’da *kalaviñka* olarak geçer ve *a sparrow* “bir serçe”, *the Indian cuckoo* “Hint guguk kuşu” olarak anlamlandırılır (1899: 260c).

Eski Uygurcada yaygın bir kullanıma sahip olmayan *kalavink*, genellikle doğa tasvirlerinde kullanılır. Bk. *çılık* ve *çivaçivak*.

Ayrıca Eski Uygurca metinlerde Buddha’nın vücut özelliklerini ya da güzelliklerini göstermede çeşitli nesnelere dayanılır. Bunlar arasında *kalaviñka* sözü de vardır. *kalavink kuş teg etinlig* (Zieme 1991: 270, 9) “Kalaviñka kuşu gibi sesli” örneği bunu kanıtlar.

1.7. kapiñçal “çil tavuk”: Tekin, k’pyk’l için altindisch kapiñjalah ‘Haselhuhn; heath-cock’. Das neupersische كَبَك kabk scheint auch damit zusammenzuhängen (Tekin 1980/1: 283⁹⁹) şeklinde bir açıklama yapar. Kelime genellikle doğa tasvirlerinde kullanılır. Bk. *çılık*.

Ayrıca kelimeyle ilgili olarak k’pyk’l l’kl’k q’z kws (Tekin 1980/1: 99) “Kapiñjalah (çil tavuk), leylek, kaz, kuş” örneğini de verebiliriz.

1.8. kara kuş “kartal”: Kara kuş, tavşancıl (Atalay 1999: I, 331; Çeneli 1975:108), kartal (Dankoff-Kelly 1984: 265; Hauenschild 2003: 121-123).

Irk Bitig’de” *altun kanatlıg talım kara kuş men* (Tekin 2004: 3) Altın kanatlı yırtıcı (bir) kartalım.”, “*togan ügüz kuşu kuşlayu barmış utru talım kara kuş kopupan barmış tir* (Tekin 2004: 43) Bir şahin, su kuşu avlamaya gitmiş. (Ama) yırtıcı bir kartal yerinden uçup karşısına çıkmış, der.”, “*talım kara kuş men yaşıl kaya yaylagım kızıl kaya kışlagım ol tagda turupan meñileyür men* (Tekin 2004: 51) Yırtıcı kartalım. Yeşil kayalar yazlığım, kızıl kayalar kışlağım. Dağlarda kaldığım için mutluyum.” şeklinde üç yerde geçen *kara kuş* yani kartal, bütün kültürlerde yaygın olan bir türdür. Türklerde önemli bir yere sahip olan kartal, tanrının habercisi olarak kabul edilmekle birlikte tanrının vücut bulmuş şekli olarak da düşünülür (Roux 2002: 110). Ayrıca Tunyukuk’un başlığındaki iki başlı kartal tamgası tanrısal damga olarak kabul edilmektedir (Roux 2002: 116). Bununla birlikte iki başlı kartal tamgası, doğunun ve batının hâkimi ya da yerin ve göğün temsilcisi olarak da gösterilebilir (Kalafat-Güven 2011: 9). Hunlarda ise kartal, hükümdarı simgeler (Eberhard 2000: 165). Yine altın kanatlı kartalın Moğollarda Cengiz’in Yasa’sının düzenlenmesinde ve devletin kurulmasında yardımcı olduğuna inanılır. Kuşların kralı olarak kabul edilen kartal, güneş tanrıyla da ilişkilendirilir ve bu yüzden güneş ile birlikte sembolize edilir (ER 1987: II, 225). Ayrıca Irk Bitig’de yer alan hayvan tasvirleri gerçekçi olmakla birlikte Orta Asya ve Sibirya halklarının Şamanist öncesi ve Şamanist inançlarına mitolojik bir değinme ve işaret etme niteliği taşımaktadır (Stebleva 2001: 200)

Eski Uygur metinlerinde ise “*manu irbiz tilkü karsak yuy kara kuş ulatı et yideçi kan içdeçi tınlıglar* (Kaya 1994: 599, 15-17) Kedi, vaşak, tilki, step tilkisi, tavus kuşu, kartal ve et yiyici, kan içici canlılar” örneğinde olduğu üzere vahşi bir hayvan olarak tanımlanan kartal, Skr. *kinnara*’dır. Kinnara, Budizmde insan olmayan varlıklardan biri olarak kabul edilir ve bunlar tanrılar, kinnaralar, nāgalar, şeytanlar, rakşalar olarak sıralanır. Bu varlıkların tamamı karanlığın canlıları olarak gösterilir (Soothill-Hodous 1937: 294b). Bunu örneklemek için “*sansız sakışsız teñriler ulug küçlüg luular gantarvılar asurlar telim kara kuş hanları kinarilar* (Bang-Gabain vd. 1934: 431-432) Sayısız tanrılar, güçlü

ejderhalar, gandharvalar, asuralar, pek çok kartal hanı kinnaralar” örneği verilebilir. Ayrıca 緊那羅 kinnaralar, Kuvera'nın müzisyenleri olup insan vücutlu ve at başlı olarak da tanımlanır, cennetin sekiz müzisyeni arasında sayılır (Soothill-Hodous 1937: 427a).

kara kuş, aynı zamanda Budizmde önemli bir yer olan Akbaba kayalığı/zirvesi ya da Kartal kayalığı/zirvesi anlamındaki Skr. *gr̥dhraḱūṭa* kelimesinin de Türkçe karşılığıdır. Skr. *gr̥ddha* “akbaba” (Edgerton 1953: 214b) anlamındadır. Çinli mütercimler çoğunlukla Çin. 靈鷲山 *lǐng jiùshān* “kutsal kartal zirvesi” (Soothill-Hodous 1937: 489a) ifadesini tercih etmişlerdir. Bu dağ, Śākyamuni Buddha'nın Lotus Sūtra'sını ve diğer öğretilerini açıkladığı yerdir. Nagarjuna'ya göre, dağın zirvesi kartal şeklinde olduğu için bu ismi almıştır. Kartal zirvesi, Buddha alanını sembolize eder ve genellikle kartal zirvesinin temiz alanı olarak isimlendirilir (Soothill-Hodous 1937: 336b, 488b, 489a). Bu açıklama için Eski Uygurcadaki “*kara kuş seşirliĝ tagıĝ* (Röhrborn 1996: 678-679) Kartal kayalıklı dağı”, “*kara kuş seşirliĝ arıĝ ol gratırakut tagda* (Kaya 1994: 682, 22-23) Kartal kayalıklı mukaddes Gr̥dhraḱūṭa Dağı” örneklerini verebiliriz. *kara kuş* kelimesinin diğer tarihî dönemlerdeki kullanımları için bk. Civelek (2008: 89-101).

1.9. karga “karga”: (Atalay 1999: I, 254; Çeneli 1975: 108; Dankoff-Kelly 1982: 322; Hauenschild 2003: 123-124).

Skr. *kāka*, *kākāla* ve Çin. 迦迦 *jia jia* (Soothill-Hodous 1937: 317a) olarak ifade edilen karga, Eski Uygur metinlerinde genellikle “*kara kargalar* (Kaya 1994: 34f, 2) Kara kargalar” olarak gösterilir. Eski Uygurca “*bo yirtinçüde kargalı ügili ikeĝü* (Kaya 1994: 34ĝ, 16-17) Bu yeryüzünde karga ve baykuş ikisi” örneğinde karga, hayvan hayat şeklinde doğmuş ve uykuya dalmış cahil bir varlık olarak gösterilir.

karga, Eski Uygurca metinlerde cehennem hayat şeklindeki günahkar canlıları cezalandırılan varlıklar arasında da sayılır. Bunu, “*temir tumşuluglar kargalar kuzgunlar örtlüĝ yalınliĝ etüzün et yumgak etözlüĝlerig soka tamlayu yiyürler erser olar öyre ajunta koyun ölürgüçi etçiler erdi yarlıkançsız köñülin erüŝ öküş koyun kuzıĝ isig özlerinte adırdılar etlerin kanların yidiler* (Tekin 1976: 74, 50-58) Demir gagalılar, kargalar, kuzgunlar alevli vücutları ile et ve yumak vücutları döverek parçalayarak yerler. Bunlar önceki hayat şeklinde koyun öldüren kasaptılar. Merhametsiz bir kalple birçok koyun ve kuzunun camına kıydılar, etlerini ve kanlarını yediler.” örneğiyle gösterebiliriz.

1.10. karlıĝaç “kırlangıç”: (Atalay 1999: I, 527; Çeneli 1975: 109; Dankoff-Kelly 1982: 285; Hauenschild 2003: 124-125).

Eski Uygurcada yaygın olarak kullanılmayan *karlıgaç*, tıp metinlerinde tespit edilebilmiştir. Eski Uygur tıp metinlerinde “*karlıgaç etin yisün* (Rachmati 1930: 93) Kırılgaç etini yesin.”, “*kasık agrıg em karlıgaç uyasıntakı topraknı süt birle katıp içgü ol* (Rachmati 1930: 95-96) Kasık ağrısının ilacı kırılgaç yuvasındaki toprağı süt ile karıştırıp içmektir.” gibi örnekler yer alır. Burada özellikle ikinci örnekte kasık ağrısı çekenler için kırılgaç yuvasındaki toprak önerilir. Bu Çin kültüründe önemlidir. Hint Okyanusunda yaşayan bir tür deniz kırılgaçının kurutulmuş yuvaları çok değerli ve pahalı bir yiyecektir. Bunlar erkeğin gücünü artırdığına inanılan özel bir yosundan yapılmıştır (Eberhard 2000: 175).

1.11. kaz “kaz”: (Atalay 1999: I, 100; Çeneli 1975: 109; Dankoff-Kelly 1984: 225; Hauenschild 2003: 129-130).

“*kaz ödirek takıguda ulatı öküş telim özlüglerig ölürip* (Kaya 1994: 4, 12-13) Kaz, ördek, tavuk ve pek çok canlıları öldürüp” örneğinden yola çıkarak Eski Uygurcada etinden faydalanılan bir tür kuş olarak tanımlanan kaz, bu dönemde farklı anlamları da ifade eder.

Bu dönemde kaz, Buddha'nın otuz iki işaretinden biri olarak gösterilir ve Skr. *rāja-haṃsa*, *jālāngulihastapāda* ve Çin. 鵝王 *é wáng* “kazlar kralı, uçanların lideri” olarak tanımlanır. Terim, Buddha'nın el ve ayaklarının kazlar hanınıninkiler gibi perdeli olduğunu ifade eder. Ayrıca, Buddha'nın kazlar gibi ağırbaşlı yürüdüğünü de gösterir (Soothill-Hodous 1937: 470b, Edgerton 1953: 459a). Bunu “*kazlar hanının teg törlüg elgin adakın körür* (Geng-Klimkeit vd. 1998: 61, 2-4) Kazlar hanı gibi türlü elini ayağını görür.” örneğiyle açıklayabiliriz. Ayrıca Eski Uygurcadaki “*anta ötrü on küçlüg tükel bilge teñri teñrisi burhan kazlar begiñe okşatı kök kalıkta uçup bardı* (Gabain 1959: 16, 130-134) Ondan sonra on güce sahip muhteşem bilgili tanrılar tanrısı Buddha kazlar hanına benzeyip uçup gitti.” örneği de Buddha'nın kaza benzetildiğini gösterir.

Kaz ile ilgili bir diğer ifade ise “*kaz üyüri* (Kaya 1994: 476, 12) Kaz darısı, yemi”dir. Bir bitki olan *kaz üyüri*, Çin. *su mo*, Lat. *perilla ocymoides* olarak gösterilir ve “hardal tohumu” şeklinde de tanımlanır (Clauson 1972: 275b-276a). Hardal tohumu, hardal bitkisinden elde edilir ve genellikle 1-2 mm'dir. Beyaz, sarı ve siyah renkte olan hardal tohumu, dinî törenlerle birlikte tıp alanında da kullanılan bir bitkidir. Hardal tohumuyla ilgili erken dönem Budizmde anlatılan bir hikâyeye işaret edilir. Gautama Buddha, kederli bir anne ve hardal tohumuyla ilgili bir hikâye anlatır. Tek oğlunu kaybeden kadın, Buddha'dan oğlunun bedenini tedavi ile tekrar ister. Buddha kadına aile üyelerinden hiç kimsenin ölmediği birinden bir avuç hardal tohumu getirip getiremeyeceğini sorar. Kadın böyle bir şeyin mümkün olamayacağını

anlayınca isteğinden vazgeçer ve ölümün herkes için ortak olduğunu anlar (http://en.wikipedia.org/wiki/Mustard_seed). Ayrıca bu bitki, Budizmde otuz iki önemli bitkiden biri olarak kabul edilir. Bu bitki yukarıda da söylendiği üzere hastalıkları tedavi eder, burçların tehlikeli hareketlerini önler, cin tutmasını ve büyüü ortadan kaldırır, kötü rüya sonucu kişinin sakinleşmesini sağlar (Kaya 1994: 475, 2-9). Burada kullanılan ifade, her ne kadar hayvanlarla ilgili olmasa da bir hayvanın benzetme yoluyla özelliklerinden faydalanılması sonucu başka bir varlığa ad olması durumudur.

1.12. keklik/kekelik “keklik”: (Atalay 1999: I, 479; Çeneli 1975: 109; Dankoff-Kelly 1982: 357; Hauenschild 2003: 100-101).

keklik, Eski Uygurcada doğa tasvirlerinde kullanılır. Bk. *çılık*. Kelime, doğa tasvirlerinin yanında tıp ile ilgili metinlerde de yer alır. Buna göre, *kekelik ötin şeker birle tüz ülüş kılıp közke sürtser körmeser yme körür edgü bolur* (Rachmati 1930: 50-51) “Keklik ödünü şeker ile ezip göze sürse görmeyen (göz) de görür, iyi olur.” örneği verilebilir.

1.13. kekük “guguk kuşu”: “Seksek kuşu”, kemiği büyü ve tılsım için kullanılan bir hayvan (Atalay 1999: II, 287; Çeneli 1975: 110), yırtıcı bir kuş (Clayson 1972: 710b), bir tür doğan ya da kartal (Tekin 2004: 54), guguk kuşu (Tezcan 1974: 89), tavşancıl, kartal, kemiği büyü ve tılsım için kullanılan bir hayvan (Dankoff-Kelly 1984: 106; Hauenschild 2003: 101-102).

İrk Bitig’de “*oglan kekük tezekin bultı çekik etiñ kutlug bolzun tir* (Tekin 2004: 23) Bir oğlan kartal tezeğini buldu. Tarla kuşu! Etin kutlu olsun, der.” örneğiyle yer alan *kekük*, kehanet ya da nasihat için kullanılır.

“*yuy kekük çıntanlıg linhualıg yuul ögen* (Tezcan 1974: 981-982) Tavus ve guguk kuşu sandal ağaçlı ve lotus çiçekli nehir²” örneğinde ise tabiat tasvirinde kullanılmaktadır. Dolayısıyla burada kullanılan *kekük* sözü, yırtıcı bir hayvandan ziyade güzel bir kuşu ifade etmektedir ki bu da guguk kuşu ya da seksek kuşudur. Yine bununla ilgili olarak “*erdnilig kimide olurup biş türlüg yinçge oyun etizü kekük kızıgulgug kalvink yuy kuşlar ünin işidü balık uluş kay kidinligler sayu keze yorıyu meñi meñileyürler* (Tekin 1976: 32, 12-18) Cevherle süslü gemide oturup beş çeşit zarif musiki çalarlar. Guguk kuşu, kalavinka, tavus kuşları seslerini iştirirler. Şehirlerin sokak ve evlerinin her birinde yürüyerek sevinirler.” örneği verilebilir. Yine guguk kuşunun sesi, azizleri baştan çıkaran ses olarak gösterilir (Campbell 1998: 415).

Ayrıca guguk kuşu, Budizmde gerçek ve muhteşem hakikati bilmeyen ve sadece boş konuşan canlıları ifade eder (Soothill-Hodous 1937: 278a).

1.14. koburga “baykuş”: (Atalay 1999: I, 489; Çeneli 1975: 112; Clauson 587a; Dankoff-Kelly 1982: 363; Hauenschild 2003: 135).

Baykuş, eski Mısırlılarda ve Hintlilerde ölüm kuşudur. Çinlilerde baykuş görmek felakete alâmettir ve mutluluk ve servet habercisi ankanın karşıtıdır (Eberhard 2000: 59). Eski Uygurca metinlerdeki “*tükel törlüg törüsüz ayıg kılınçlıg iş işleser ötrü kamağ ayıg kılınçlıg şumnu ters tetrü nomlug turtlar onjin yilpig yekler kuzgun koburga ulatı yavlak belgülig korkınçıg ünüg kuşlar tükel törlüg yavlak irü belgüler alku evde barkta közüniür* (Bang-Gabain vd. 1934: 20, 57-61) (Kişi) pek çok kanunsuz günahları işlese daha sonra bütün şeytanî₂ ters₂ kanunlu tırthikalar, şeytanlar₂, kuzgun, baykuş ve kötü işaretli korkunç sesli kuşlar ve her türlü kötü işaretler (onun) evinde barkında görülür.” örneği de baykuşun kötü, uğursuz yaratılışıyla ilgilidir.

1.15. kögürçgen “güvercin”: (Atalay 1999: III, 419; Çeneli 1975: 112; Dankoff-Kelly 1984: 365; Hauenschild 2003:112-113).

Eski Uygurca “*üç yavlak yolta tugdukda ağıt kögürçgen kirpi bolmuşların* (Kaya 1994: 299, 5-7) Üç kötü yolda doğan angut, güvercin ve kirpi olanların” örneğinde belirtildiği üzere hayvan hayat şeklinde doğan kögürçgen, ayrıca bu dönemde sevgi belirten sözler arasında da sayılmaktadır. Eski Uygurca “*üç kögürçgen atayı laçınka kavıtur* (Kaya 1994: 620, 20-21) Sevgili üç güvercini şahine kaptırır.” örneğinde olduğu gibi kögürçgen, güzel adlandırmalarda da kullanılmaktadır. Aç Pars hikâyesinde oğulları için endişelenen anne, çocuklarını güvercine benzetmiştir. Burada güvercinin güzel bir hayvan olması da elbette etkili olmuştur.

kögürçgen, Eski Uygur tıp metinlerinde de önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda Eski Uygurcadaki tıp metinlerinde pek çok hayvan adıyla karşılaşabiliriz. Bu metinlerde geçen hayvan adları hastalıkların tedavisinde kullanılır. Güvercin de bu hayvanlar arasında sayılır. Bunun için Eski uygurcada “*kayu kişi yan ağıg erser kögürçken mayakın kara min birle çokuratıp üç kiçe yakzun edgü bolur* (Rachmati 1930: 39-41) Eğer birinin yanı ağrırsa güvercin gübresini karabiber ile kaynatıp üç gece sürsün, iyi olur.” örneğini verebiliriz. Burada verilen örnek güvercin gübresinin tedavide kullanıldığıyla ilgilidir.

1.16. kögüz “yeşil başlı ördek”: Tekin, kögüz sözünü “eine Art Vogel” olarak açıklar (Tekin 1980/1: 326a). Bununla ilgili olarak Zieme de *köyön* “utka krjakva”, *kögin örtek* “krjakva” açıklamasını yapar (Zieme 1991: 187).

Eski uygurcada yaygın bir kullanıma sahip olmayan kögüz, tabiat tasvirinde kullanılmıştır. Bk. *çılık*. Ayrıca *kwykwz k'kwk twdy* (Tekin

1980/1: 99) “Yeşilbaşlı ördek, guguk kuşu, papağan” örneği de verilebilir.

1.17. kugu “kuğu”: (Atalay 1999: III, 225; Çeneli 1975: 112; Dankoff-Kelly 1984: 267; Hauenschild 2003: 148), kuğu, kaz, ördek, beyaz su kuşu, turna vb. (Clauson 1972: 609b).

Budizmde simgesel bir anlam ifade eden kuğu, Buddha'nın seksen fiziksel işaretinden biridir ve Buddha'nın yürüyüşü kuğunun yürüyüşüne benzetilir (Xing 2005: 31). Ayrıca, Sarasvatī Buddha da bazen kuğu şekline bürünür (Soothill-Hodous 1937: 95b).

Eski Uygurcada ise *kugu*, genellikle benzetme amacıyla kullanılmaktadır. “*kugu kuş uçtu kölije konmaz kişi oğlu öge kelmez* (Bang-Gabain 1929: 30, 215-216) Kuğu kuşu uçtu, göle (tekrar) konmaz, insanoğlu övgüye gelmez.” örneğinde belirtildiği üzere *kugu*, bir atasözünde yer alır. Bu atasözüne göre, uçan kuş nasıl göle tekrar konmazsa insanoğlu da övüldüğü zaman kendini önemli biri hisseder ve kuşlar gibi yere bir daha hiç inmez. Böylece kuğu kuşunun özelliğinden faydalanılarak benzetme yapılmıştır.

İrk Bitig'de *kuğu*, “*er süke barmış yolta atı armış er kugu kuşka sokuşmış kugu kuş kanatıña urup anın kalıyu barıpan ögiğe kañıña tegürmiş ögi kañı ögirer sevinür tir* (Tekin 2004: 35) Bir adam orduya gitmiş. Yolda atı yorulmuş. Adam (bir) kuğu kuşuna rastlamış. Kuğu kuşu (onu) kanatlarına vurup onunla uçmuş ve anasına ve babasına erişirmiş. Anası babası neşe ve sevinç içinde, der.” şeklinde yer alır. Burada masalımsı bir anlatım söz konusudur.

1.18. kuş “kuş”: (Atalay 1999: I, 22; Çeneli 1975: 113; Dankoff-Kelly 1982: 263; Hauenschild 2003: 155-161).

Eski Uygurcadaki *kuş* sözü, kuş türünün tamamını karşıladığı için genel bir kavramdır. Bu dönemde *kara kuş*, *yuy kuş* gibi kuş türleri bulunmaktadır. Budizmde kuş, altı duyu organı için kullanılmış ve benzetme unsuru olmuştur. Budizmde altı duyu organı insanı günaha sevk eden unsurlar olarak kabul edilir. Altı duyu organının kuşlar gibi hareketli olduğu ve canlıları günaha sevk ettiği belirtilir. Bu durum “*altı kaçığılı orunta kök kalıgta kuş kuzgun tıdıgsızın uçar* (Kaya 1994: 365, 4-6) Altı hırsız yerinde (duyu objesi) gökyüzündeki kuş, kuzgun gibi engelsiz uçar.” örneğiyle gösterilebilir.

Ayrıca Eski Uygurca “*iki yigirmi bagragu nızvanıka bağısız uçar boş kuş teg bardılar* (Zieme 1985: 4, 50-53) On iki ihtirasa₂ bağısız uçan boş kuş gibi vardılar.” örneği de canlıların ihtiraslara karşı istekli olduklarını ifade eder. Burada yine benzetme yapılmıştır.

Kuş dilini öğrenmek insanlar için önemlidir. “*kuş kuzgun tilin yme ukdaçı bolgay* (Kaya 1994: 444, 6-7) Kuş ve kuzgun dilini de anlayacak.” örneği de Buddha’nın kuş dilini bildiğini ve kuşları anlayabildiğini işaret etmektedir. Zaten Buddha’nın en büyük özelliklerinden biri de bütün canlıları anlayabilmesidir.

Kuşlar hayvan hayat şeklinde doğan canlılar olduğu için ıstırap çekerler. Bu canlılar Buddha tarafından kurtarılmayı bekleyen varlıklardır. Buddha öğretisiyle bütün canlıları kurtarır ve onları ıstıraplarından çekip çıkarmaya çalışır. “*kuş keyikler kuvragınıy kamagnıy barça kanturur siz* (Kaya 1994: 493, 5-7) Kuş ve yırtıcı hayvanlar topluluğunun tamamını hep doyurursunuz.” örneği bunu açıklamaktadır.

Yine Budizmde canlıları öldürmek günah olduğu için kuşları öldürmek de yasaklanmıştır. “*kuşçı uçugma tınlıglarıg ölürgüçi boltum erser* (Müller 1911: 84, 10-11) Kuşçu, uçan canlıları öldürücü olduysam” örneğinde olduğu gibi Eski Uygurcada avcılık ve kuş öldürmek günah olarak kabul edilmiş ve on iki kötü meslek arasında sayılmıştır.

Ayrıca Eski Uygurcadaki “*kuş kuzgun açığ ünin etdiler* (Tezcan 1975: 1130) Kuşlar ve kuzgunlar acı seslerle öttü.” örneğinde belirtildiği üzere kötü olay sonucunda tabiatın vermiş olduğu tepkiyi ifade eder. Bu örnek Tripiṭaka üstadın gömülmesi sonucunda kuşların vermiş olduğu tepkidir.

1.19. kuşgaç “serçe”: (Atalay 1999: I, 455; Çeneli 1975: 113; Dankoff-Kelly 1982: 342; Hauenschild 2003: 161).

“*sarıg önlüg kuşgaçkayalar* (Kaya 1994: 34f, 1) Sarı renkli serçecikler” örneğinde belirtildiği üzere *kuşgaç*, serçe kuşunu ifade eder. Eski Uygurcada genellikle güzel tabiat tasvirlerinde kullanılmaktadır.

Ayrıca *şırışa kuşgaç* (Kaya 1994: 475, 23) “Şırışa (kuş) serçe” ifadesi ise bir bitki olarak tanımlanır. *şırışa kuşgaç* bitkisi, Lat. *Albizia lebeck* adlı bir ağacı ifade etmektedir. Bu ağacın boyu 18-30 metre arasında olup gövdesi 0,5-1 metre kalınlığındadır. Çiçeği beyazdır ve meyvesi kabukludur ve bu kabuğun içinde 6-12 arasında tohum bulunmaktadır. Bu bitkinin kabuğu öksürük, göz, gribal enfeksiyonlar, akciğer problemleri gibi hastalıkların tedavisinde kullanılır. Ayrıca kuvvetlendirici olarak da kullanılan bitkiden karın tümörlerinde de faydalanılır (http://en.wikipedia.org/wiki/Albizia_lebeck). Bu bitki Budizmde otuz iki önemli bitkiden biri olarak kabul edilir. Bu bitki hastalıkları tedavi eder, burçların tehlikeli hareketlerini önler, cin tutmasını ve büyüü ortadan kaldırır, kötü rüya sonucu kişinin sakinleşmesini sağlar (Kaya 1994: 475, 2-9).

1.20. kuzgun “kuzgun”: (Atalay 1999: I, 439; Çeneli 1975: 113; Dankoff-Kelly 1982: 331; Hauenschild 2003: 161-162).

Kargagillerden olan *kuzgun*, Eski Uygurcada benzetme unsuru olarak kullanılır. “*altı kaçıklıg orunta kök kalıgta kuş kuzgun tıdıgsızın uçar teg* (Kaya 1994: 365, 4-6) Altı hırsız yerinde (duyu objesi) gökyüzündeki kuş, kuzgun gibi engelsiz uçar gibi” örneği altı duyu organına benzetilmiştir. Budizmde altı duyu organı insanı günaha sevk eden unsurlar olarak kabul edilir. Burada altı duyu organının kuşlar gibi hareketli olduğu ve canlıları günaha sevk ettiği belirtilmektedir.

Yukarıda da belirtildiği üzere “*kuş kuzgun tilin yme ukdaçı bolgay* (Kaya 1994: 444, 6-7) Kuş ve kuzgun dilini de anlayıcı olacak” örneğiyle kuş dilinin bilinmesinin önemi belirtilmektedir.

kuzgun, Eski Uygur metinlerinde cehennem hayat şeklindeki günahkar canlıları cezalandırılan varlıklar arasında da sayılır. Bk. *karga*. Irk Bitig’de de “*kuzgunug ıgaçka bamış katıgı ba edgüti ba tir* (Tekin 2004: 14) Bir kuzgunu ağaca bağlamışlar. Sıkı bağla, iyi bağla, der.” cümlesi geçer. Buradaki anlamının tam olarak neyi karşıladığı bilinemese de *kuzgunu* insanlara zarar veren bir canlı olarak görebiliriz. Çin kültüründe önemli yere sahip olan kuzgun, güneşle bağlantılıdır. Efsaneye göre insanoğlunun yaşamını tehdit edecek kadar ısı üreten on güneş kuzgunu vardır. Bunlardan dokuzu vurularak gökten düşürülmüş, şimdi ise sadece biri kalmıştır (Eberhard 2000: 193). Ayrıca kuzgun, dindar bir kuş olarak da bilinir (Eberhard 2000: 194). Bu konuyla ilgili olarak da yine Irk Bitig’deki “*kul savı begiñerü ötüñür kuzgun savı teñrigerü yalvarur üze teñri eşidti asra kişi bilti tir* (Tekin 2004: 54) Kölenin sözü beyinden ricadır, kuzgunun sözü Tanrı’ya yakarıştır. (Bunları) yukarıda Tanrı işitti, aşağıda insan bildi, der.” örneğini verebiliriz.

1.21. laçın “şahin, doğan”: (Atalay 1999: I, 410; Çeneli 1975: 114; Dankoff-Kelly 1982: 311; Hauenschild 2003: 162-163).

Aç Pars hikâyesinde üç oğlu için kaygılanan annenin oğullarına zarar veren canlı için “*laçın kaptı kiçigin* (Kaya 1994: 633, 22) Küçüğünü şahin kaptı.” cümlesi örnek olarak verilebilir. Böylece *laçın*, Eski Uygurlarda hem yırtıcı hem de kötü varlıklar için gösterilebilir. Bu durum Eski Uygurlarda *laçın* sözünün kötü adlandırmalar için kullanıldığını ortaya koyar.

laçın, “*laçın inal* (Zieme 1985: 46, 35) Laçın İnal” örneğinde olduğu gibi Eski Uygur metinlerinde kişi adı olarak da kullanılmaktadır. Hayvan adlarının insanlara ad olması Türkler arasında yaygın bir davranıştır. Genellikle hayvan soyundan gelindiğini ifade etmek için insanlara arslan, doğan, tuğrul, boğa, pars, buğra, kutuz, tay, tay-boğa, pars-boğa gibi adlar verilir (Roux 2002: 187).

1.22. *laklak/lekkek* “*leylek*”: Yaygın bir kullanıma sahip olmayan *laklak/lekkek* kelimesi genellikle tabiat tasvirlerinde kullanılır. Bk. *çılık*.

1.23. *luu/naga* “*ejderha, yılan*”: Çinde hayatı (ER 1987: IV, 435) ve ilkbaharı (Beer 2003: 67) ve buna bağlı olarak doğumu (Beer 2003: 69) ya da yeniden doğumu ve ölümsüzlüğü temsil eden (Çoruhlu 2008: 105), Eski Hint kültüründe de tanrı Brahman olarak gösterilen ejderha (Campbell 1998: 220), Eski Uygurcada *luu* ve *naga* kelimeleriyle karşılaşılır. Skr. *nāga*, genellikle erkek ejderhalar için kullanılır (ER 1987: IV, 435) ve Eski Uygurcada “*nant nantapala naga* (Tekin 1976: 16, 32) Nanda, nandapala, naga” şeklinde yer alır. Hint kültüründe zenginliği ve verimliliği simgeleyen *nāga*, bazen yarı insan ve yarı yılan olarak gösterilir. Mitolojik kuş olan garuda’nın da karşıtıdır (Wessing 2006: 208-212). *luu* sözü ise Çince 龍 *lóng* sözünden gelmektedir. Skr. *nāga*, Çin. 龍 *lóng* olan ejderha, Eski Uygurcada genellikle *luu kan* olarak gösterilir. Bu *luu kan* da Skr. *nāgarāja* ve Çin. 龍王 *lóngwáng*’dır. Ejderha genellikle bir gölün, nehrin ya da denizin tanrısı olarak belirtilir (Soothill-Hodous 1937: 455a). Bu bağlamda Eski Uygurcada en fazla kullanılan “*anavatapta luu hanı ulug taluy ögüz erkligi* (Kaya 1994: 432, 1-2) Anavatapta’nın ejderha hanı, büyük gölün tanrısı” Skr. *Anavatapta* olarak gösterilebilir. Bu 阿耨達 阿那婆答多 *Ā nòu dá ā nà pó dá duō*, *Anavatapta*, Jambudvīpa’da bir göldür. Bu göl, Himālayaların kuzeyinde ve Gandha-mādāna’nın da güneyindedir. Bu göl altın, gümüş gibi kıymetli taşları da içinde barındırır. Ayrıca bu göl, dört büyük nehrin de kaynağıdır. Bu gölün ejderha hükümdarı Bodhisattva’ya dönüşmüş ve diğer yedi ejderha hanını acılardan ve ıstıraplardan kurtarmıştır (Soothill-Hodous 1937: 290b, 380b).

Ayrıca ejderhalar, 五類天 *wǔ lèi tiān* beş tanrı türünden biri olan ve beşinci olarak gösterilen 地下天 *dìxià tiān* alt dünyanın canlıları arasında sayılır (Soothill-Hodous 1937: 129b). Bu alt dünya, Eski Uygurcada “*altın yağızka tayaklıg luu hanlarının* (Kaya 1994: 684, 19) Altta yağız (yere) bağlı ejderha hanlarının” olarak gösterilir. Bu alt dünyada ejderhalarla birlikte asurlar ve şeytanlar yer alır. Bu durum Eski Uygurcada “*luularniñ yekleriñ* (Kaya 1994: 426, 20-21) Ejderhaların ve şeytanların” örneğiyle gösterilir.

Bununla birlikte Eski Uygurcada ya da Budizmde ejderhalar da tanrılar gibi tapınmaya layık ve kutsal olan varlıklardır. Bunların da tanrılar gibi özel bir yere sahip oldukları düşüncesi her zaman ağır basar. Bu durum Eski Uygurcada “*teñrilerke luularka tapınguluk* (Kaya 1994: 399, 13-14) Tanrılara ve ejderhalara tapınılacak” örneğiyle açıklanır. Bu ejderhaların kutsal olmalarının bir diğer yönü de bu varlıkların sihirbazlıkta kullanılmalarıdır. Eski toplumlarda önemli bir yere sahip olan sihirbazlık Budizmin bazı kollarında büyük günahlar arasında sayılır

ve ejderhadan dolayı yapılan sihirbazlık on iki kötü meslek arasında sayılır. Bunu örneklemek gerekirse “*luu öntürgüçi yadçı boltum erser* (Müller 1911: 84-85, 12-13) Ejder sihirbazı, büyücüsü olduysam” örneğini verebiliriz.

Ayrıca *luu*, “*luu yıl onunç tolun ay otuzı* (Kaya 1994: 686, 14-15) Ejderha yılının onuncu dolunayının otuzu” örneğinde de olduğu gibi yıl adı olarak da kullanılmaktadır. Ejderha yılında yağmur çok yağar ve bolluk olur. Ayrıca savaş ve kan dökücülük çok olur. Arpa ve buğdayda bereket olur (Kabadayı 2007: 194).

Bütün bunların yanı sıra Eski Uygurcada “*soltın kök luu* (Bang-Gabain vd. 1934: 94) Sol tarafta mavi ejderha” örneği bulunmaktadır ki burada bir yıldız ismi olarak karşımıza çıkar.

1.24. ödreğ “ördeğ”: (Atalay 1999: I, 103; Çeneli 1975: 115; Dankoff-Kelly 1982: 134; Hauenschild 2003: 172-173).

Eski Uygur metinlerinde genellikle tabiat tasvirlerinde kullanılır. Bk. *çılık*.

1.25. sagızğan “saksığan”: Eski Uygurcada “*küntün kızıl sagızğan* (Bang-Gabain vd. 1934: 95) Güneyde kızıl saksığan” olarak ifade edilen *sagızğan*, bir yıldız adı olarak gösterilmektedir.

1.26. semürgük “serçe”: Balasagun dilinde bülbüle benzer bir kuş (Atalay 1999: II, 290; Çeneli 1975: 116; Dankoff-Kelly 1984: 108; Hauenschild 2003: 179-180).

Eski Uygurcada *semürgük* sözü, *kuşğaç* kelimesiyle birlikte kullanılır. Bu “*semürgük atlığ kuşğaçkayalar* (Kaya 1994: 34h, 12) Serçe adlı kuşlar” örneğiyle kanıtlanabilir. Böylece *semürgük* için de serçe tanımını yapabiliriz.

1.27. sunğur “sungur”: Sonkur kuşu, yırtıcı kuşlardan biri (Atalay 1999: II₉₅; Çeneli 1975: 117; Dankoff-Kelly 1984: 345; Hauenschild 2003: 191-192).

Eski Uygurcada *sunğur*, “*men sunğur totok* (Zieme 2009: 411₁₁₅) Ben Sunğur Totok” örneğindeki gibi kişi adı olarak kullanılmaktadır.

1.28. süğlün “sülün”: “Atalay 1999: I, 444; Çeneli 1975: 117; Dankoff-Kelly 1982: 334; Hauenschild 2003: 194).

Eski Uygurcada genellikle tıp metinlerinde yer alan *süglün*, hastalıkların tedavisinde kullanılır. Bunu Eski Uygurcada “*süglün eti* (Rachmati 1932: 3, 51) Sülün eti” örneğiyle gösterebiliriz.

1.29. üpüp/üpgük “İbibik, hüthüt”: (Atalay 1999: I, 78; I,100; Çeneli 1975: 121; Dankoff-Kelly 1982: 138; Hauenschild 2003: 233-234).

Eski Uygurcada genellikle tabiat tasvirlerinde kullanılır. Bk. *çılık*.

üpüp, Eski Uygurca tıp metinlerinde de geçer ve hastalıkların tedavisinde kullanılır. Buna göre, “*üpüp kuşnuñ süñükin yıpar birle koşup yüzke barça sürtser* (Rachmati 1932: 23, 5-6) İbibik kuşunun kemiğini kokulu ot ile bağlayıp yüze sürse” örneği verilebilir.

Ayrıca, Irk Bitig’de “*karı üpgük yıl tarumazkan etdi ödmeñ körmeñ ürkütmeñ tir* (Tekin 2004: 21) Yaşlı hüthüt (kuşu) (yeni) yıl (sabahı daha ortalık) ağarmamışken öttü. Heyecanlanmayın, bakmayın, ürkütmeyin, der.” örneğiyle yer alır.

1.30. takıgu “tavuk”: (Atalay 1999: III, 11; Çeneli 1975: 119; Dankoff-Kelly 1982: 336; Hauenschild 2003: 196)

Skr. *kukkuça* ve Çin. 雞 *jī* olarak belirtilen tavuk (Soothill-Hodous 1937: 470a), Eski Uygurcada “*kız aşı tıtagımta ... takıguda ulatı öküñ telim özlüglerig ölüriüp* (Kaya 1994: 4, 10-13) Sıcak yemek için... tavuk ve daha pek çok canlıları öldürüp” örneğinde gösterildiği gibi etinden faydalanılan bir hayvandır.

Ayrıca, “*at koyn takıgu ulatılar yme siziñe tayanurlar* (Kaya 1994: 490, 15-17) At, koyun, tavuk ve diğerleri size dayanırlar.” örneğinde de hayvan hayat şeklinde doğan canlılar, Buddha’nın öğretisinden faydalanmak ve insan hayat şeklinde doğmak için mücadele ederler.

takıgu, aynı zamanda Eski Türklerin on iki hayvanlı Türk takviminde de “*takıgu yıl* (Kara-Zieme 1976: B, 101) Tavuk yılı” şeklinde yer alır. Bu tavuk yılında, yiyecek çok olur; ama ülkede karışıklık çıkar. Bazı yerlerde büyük savaşlar ve hastalık çok olur. Ülkede doğal afetler görülür (Kabadayı 2007: 194-195).

Yine Eski Uygurca tıp metinlerinde yer alan *takıgu*, yumurtasından faydalanılan bir hayvan olarak gösterilmekle birlikte hastalıkların tedavisinde kullanılan bir hayvandır. Buna göre, “*özte uşak kart önser takıgu yumurtkasın öt birle sürtser edgü* (Rachmati 1930: 68-69) Vücutta ufak (bir) çıban çıksa tavuk yumurtasını öd ile sürse iyidir.” örneği verilebilir.

takıgu sözü, ayrıca “*takıgu adakı osoglug üç erdni tag señirlerin* (Tekin 1976: 102, 13-14) Tavukayağına benzer, üç cevher dağ etekleri” örneğinde de yer alır. Burada dağın eteği tavukayağına benzetildiği gibi Budizm için önemli terimlerinden olan üç cevher yani Skr. *tri-ratna*, *ratnatraya*, Çin. 三宝 “*sānbǎo*” (Soothill-Hodous 1937: 63b)

tavukayağına benzetilmiş olabilir. Budizmde üç cevher Buddha, Dharmā ve Saṅgha ya da Buddha, kanun ve dinî topluluktan oluşmaktadır (Soothill-Hodous 1937: 63b).

1.31. teglüken “akbaba”: (Tekin 1976: 471b; Tekin 1980/2: 115b).

Eski Uygurcada kullanılan *teglüken*, “*vijir tumşuklug karga kuzgun kara kuş teglükenler kelip buza butarlayu etimizni yinimizni üzüp iskep tançu tançu yiyürler* (Tekin 1976: 78, 20-24; Geng-Klimkeit vd. 1998: 37, 3-6) Elmas gagalı karga, kuzgun, kartal ve akbabalar gelip tahrip ederek etimizi, derimizi parçalayıp parça parça yerler.” örneğinde belirtildiği üzere cehennem hayat şeklindeki canlılara işkence yapan hayvanlar arasında sayılmaktadır.

1.32. togan “doğan, şahin”: Eski Uygurcada *togan*, kişi adı olarak kullanılmaktadır. Bununla ilgili olarak Eski Uygurca “*bo nişan men togan* (Yamada 1993: 57, 31) Bu nişan, imza ben Togan’ındır.” örneği verilebilir. Ayrıca, Bk. *laçın*.

İrk Bitig’de de dört yerde kullanılan *togan*, ya ağaç üzerine oturmuş etrafı seyretmekte “*ürün esri togan kuş men çıntan ıgaç üze olurupan meñileyür men* (Tekin 2004: 4) Ak benekli şahin kuşuyum. Sandal ağacı üzerinde oturarak mutlu oluyorum.” ya da yaptığı av ile “*togan ügüz kuşı kuşlayu barmış utru talım kara kuş kopupan barmış tir* (Tekin 2004: 43) Bir şahin, su kuşu avlamaya gitmiş. (Ama) yırtıcı bir kartal yerinden uçup karşısına çıkmış, der.” karşımıza çıkmaktadır.

1.33. togrıl “tuğrul”: Yırtıcı kuşlardan bir kuş, bin kaz öldürür, bir tanesini yer, erkek adı (Atalay 1999: I, 482; Çeneli 1975: 120; Dankoff-Kelly 1982: 359; Hauenschild 2003: 215-217).

Eski Uygurcada *togrıl*, kişi adı olarak kullanılmaktadır. Bununla ilgili olarak “*ögü vuşin tilik togrıl çunçin* (Kasai 2008: 241, 35) Ögü Vuşin Tilik Togrıl Çunçin” örneğini verebiliriz.

1.34. turya/turnya “turna”: (Atalay 1999: III, 239; Çeneli 1975: 121; Dankoff-Kelly 1984: 265; Hauenschild 2003: 225-226).

Eski Uygurca metinlerde yaygın bir kullanıma sahip olmayan kuş, doğa tasvirinde kullanılmıştır. Bk. *çılık*.

Ayrıca İrk Bitig’de de yer alan *turya/turnya*, “*turnya kuş tüşnekişe konmuş tuymatın uzakka ilinmiş uça umatın olurur tir* (Tekin 2004: 61) Turna kuşu tüneğine konmuş. Farkına varmadan tuzağa takılmış, uçmadan oturuyor, der.” örneğiyle yer alır. Turna, Başkırtların taptığı bir kuş olmakla birlikte, Türkiye’de de genç evli kadını simgeler (Roux

2002: 197). Aynı zamanda Çin kültüründe de önemli yere sahip olan turna, uzun ömrü simgeler (Eberhard 2000: 307-308).

1.35. *tuti* “papağan”: Zieme, kelimeyi “papağan” olarak anlamlandırır ve Soğ. *twty* kelimesinden geldiğini gösterir (1991: 187). Eski Uygurcada kullanılan *tuti* sözü, Soğdca *twty* B, طوطى *tūtī* “parrot” (Gharib 1995: 393b)dur. Kelime, Eski Uygurcada tabiat tasvirlerinde kullanılır. Bk. *çılık*.

1.36. *ügi* “baykuş”: “Atalay 1999: I, 161; I, 9; Çeneli 121; Dankoff-Kelly 1982: 174; Hauenschild 2003: 232-233).

Eski Uygurcada kullanılan *ügi*, uykuya dalmış cahil insanları ifade eder. Budizmde uykuya dalmış olan canlılar Buddha'nın öğretisinden nasiplenmemiş ve cahil kalmış varlıklardır. Bu durum Eski Uygurcada “*kaltı birök bo yirtinçüde kargalı ügili ikegü kayu üdte tüzülüp bir uyalıg bolsarlar* (Kaya 1994: 34ğ, 16-19) Eğer bu yeryüzünde karga ve baykuş ikisi her hangi bir zamanda dizilip uyansalar.” örneğiyle açıklanabilir. Böylece bu dönemde kullanılan *ügi* sözü, metaforik bir anlam taşımaktadır.

1.37. *yuy kuş* “Tavus kuşu”: “Atalay 1999: III, 144; Çeneli 1975: 122; Dankoff-Kelly 1982: 263; Hauenschild 2003: 249-250)

Budizmde tavus kuşu, beş Dhyâni Buddha'dan Amitâbha'yı, beş Dhyâni Bodhisattva'dan Avalokite vara'yız ve Śākyaamuni Buddha'yı ifade eder (Soothill-Hodous 1937: 120b). Eski Uygurcada kullanılan şu örnek de “*yaya yuy kuş at garudı arslanlığ örgünlerte yarp ornanmış edgün barmış biş hañlarka* (Kaya 1994: 678-679, 23-1) Fil, tavus kuşu, at, garuça ve aslanlı tahtlarda sağlamca yerleşmiş iyilikten gelmiş beş hanlara.” bu açıklamayı doğrulamaktadır. Burada kullanılan *yuy kuş* özellikle Buddha ve Bodhisattvaları göstermektedir. Böylece metaforik bir anlam taşımaktadır.

2. Dört Ayaklı Canlılar:

Eski Uygurcada dört ayaklı canlılar “*tört butlug tınlıg* (Asmussen 1965: B, 81) Dört ayaklı canlı” olarak gösterilir. Dört ayaklı canlılar dünyası, Manihaizmde önemli bir yere sahip olup dört ayaklı canlılar tarafından yerleşilen ateş dünyasını ifade eder (Lieu 1985: 10).

2.1. Vahşi Hayvanlar:

Eski Uygurcada yer alan vahşi hayvanlar genellikle kötü hayat şeklinde bulunan ve etraflarına korku veren canlılardır. Fakat aslan gibi saygı duyulan canlılar da vahşi hayvanlar arasında sayılır.

2.1.1. *adıg* “ayı”: (Atalay 1999: I, 63; Çeneli 1975: 101; Dankoff-Kelly 1982: 105; Hauenschild 2003: 14-15).

Orta Asya ve Sibirya halklarında ayı ile kadın arasında cinsel ilişki olabileceği konusunda çeşitli hikâyeler anlatılmaktadır. Ayrıca ayının aslında insan olduğuna da inanılır. Böylece ayı ata hayvanlardan biri olarak karşımıza çıkar (Roux 2005: 292-297). Eski Uygur Türkçesi metinlerinden Irk Bitig’de ise “*adıglı toğuzlı art üze sokuşmış ermiş adıgı karnı yarılmış toğuzlu azığı sınmış tir* (Tekin 2004: 6) (Bir) ayı ile (bir) domuz (bir) dağ geçidinde çarpışmışlardır. Ayının karnı yarılmış, domuzun azı dişleri kırılmış, der.” örneğinde yer alan *adıg*, domuz ile yaptığı kavgada gösterilir.

adıg, Eski Uygurca metinlerinde ayrıca “*adıg biçin arslannıñ* (Zieme 1985: 11, 9) Ayı, maymun, aslanın” örneğinde olduğu gibi yabancı hayvanlar arasında sayılır.

2.1.2. *ak pars* “ak pars”: Eski Uygurcada kullanılan *ak pars*, “*oğdun ak pars* (Bang-Gabain vd. 1934: 95) Sağ tarafta *ak pars*” örneğinde olduğu gibi bir yıldız ismi olarak karşımıza çıkar.

2.1.3. *arslan* “aslan”: (Atalay 1999: I, 75; Çeneli 1975: 102; Dankoff-Kelly 1984: 361; Hauenschild 2003: 24-28).

Aslan, Türklere Budizm yoluyla girmiş olan bir hayvandır (Esin 2001: 140). Eski Çinde dört mevsimle ilişkilendirilir ve kış mevsimini temsil eder (Beer 2003: 67) ve kış mevsimine de bağlı olarak ölümü simgeler (Beer 2003: 69). Skr. *siṃha* ve Çin. 師子 *shī zi* olarak gösterilen *arslan*, korkusuzluğu ve hayvanların kralı olmasından dolayı Budizmde Buddha’yı işaret eder (Soothill-Hodous 1937: 324a; ER 1987: VIII, 556-557). Aşağıdaki örnekte yer alan “*yalañukların arslanı* (Müller 1931: 10, 54) İnsanların aslanı” ya da “*şakılığların ulug arslanı* (Kaya 1994: 660, 6) Şakyalıların büyük aslanı” ifadesi Śākyamūni Buddha’yı karşılar.

Aynı zamanda Skr. *siṃha* “aslan” terimi, bir Buddha şekli ve Maitreya Buddha’dan sonra gelecek olan bir Buddha olarak tanımlanır (Edgerton 1953: 594b).

arslan sözü, her ne kadar Śākyamūni Buddha’yı karşılasa da aynı zamanda başka Buddhaların da ismi olabilmektedir. Örneğin “*kisari arslan azıglı atlıg teñri burhan* (Röhrborn 1971: 36-38) Aslan₂ cesaretli adlı tanrı Buddha”; “*kisari arslan küçlüg atlıg teñri burhan* (Röhrborn 1971: 706-707) Aslan₂ güçlü adlı tanrı Buddha”; “*kisari arslan törüllüg atlıg teñri burhan* (Röhrborn 1971: 40-41) Aslan₂ töreli adlı tanrı Buddha” ifadeleri Skr. *Siṃhabala* “aslan gücü” sözünü karşılar. Böylece Skr. *Siṃhabala* bir Buddha’nın adı ya da yaksa’nın ismi olarak tanımlanır (Edgerton 1953: 595a). Yine “*sinhaprabası atlıg teñri burhan* (Kaya 1994: 173, 16-17) Siṃhaprabhāsa adlı tanrı Buddha” örneğinde

bulunan Skr. *Siṃhaprabhāsa* “aslan ışığı” sözü de yine bir Buddha’nın ismi olarak kabul edilir (Soothill-Hodous 1937: 324a, 347b).

Aynı zamanda aslan kükremesi ifadesi de Eski Uygurcada ya da Budizmde geniş olarak yer alır. Aslan kükremesi, Skr. *siṃhanāda* ve Çin. 師子吼 *shī zi hōu* olarak ifade edilir. Aslan kükremesi, otoriteyi ya da güçlü vaazı gösterir. Aslan kükremesi bütün hayvanları titretir, filleri yener, kuşları ve balıkları yakalar. Böylece Buddha’nın vaazı da bütün dinleri yok eder, şeytanları yener, aykırı düşüncelileri kuşatır ve sefil hayatları yakalar (Soothill-Hodous 1937: 324b). Görüldüğü üzere aslan kükremesi metaforik bir anlam taşımakta olup Buddha’nın gücünü ve otoritesini göstermektedir. Bu durum Eski Uygurcada “*ulug bulut arslan etinlig bodisatav* (Zieme 1996: 169-170) Büyük bulut aslan sesli, kükremeli Bodhisattva” şeklinde örneklendirilebilir. Ayrıca Budizmde Siddhartha Gautama’nın saraydan kaçarken ki haykırışı aslan kükremesine benzetilmiştir. Aslan kükremesi, güneş ruhunun sesi, aklın saf ışığının ilkesi ve gelecek olan ışığın aslan gibi atılganlığı hakkında bir uyarıdır (Campbell 1998: 309)

Aslan ile ilgili ifadeler aynı zamanda Buddha’nın otuz iki işaretinden ikisini de ifade eder. Buddha’nın otuz iki işaretinden biri onun vücudunun aslan vücudu gibi geniş olmasıdır. Bu işaret Skr. *siṃhapūrvārdhakāya* olarak gösterilir (Edgerton 1953: 459b). Skr. *siṃhapūrvārdhakāya* da Eski Uygurcada “*keyikler begi arslanların teg keñ alkıg belinte örüki etözin* (Geng-Klimkeit vd. 1998: 62, 4-7) Hayvanlar kralı aslanları gibi geniş₂ belinde bağlı vücudu” şeklindedir. Diğer bir işaret ise onun çenesinin aslanın çenesi kadar güçlü olmasıdır. Bu da Skr. *siṃhahanu* olarak ifade edilir (Edgerton 1953: 459b). Skr. *siṃhahanu*, Eski Uygurcada “*arslanların teg keñ alkıg tep tegirmi kasagların* (Geng-Klimkeit vd. 1998: 62, 16-18) Aslanları gibi geniş₂ yusuvarlak çeneleri”, “*burhanların kasıkları arslanların teg bolup* (Müller 1922: 72, 31-1) Buddhaların kasıkları aslanları gibi olup” olarak gösterilir. Ayrıca Buddha’nın seksen fiziksel işareti içerisinde biri de Buddha’nın yürüyüşünün aslan yürüyüşüne benzetilmesidir (Xing 2005: 31).

Budizmde aslan, beş Dhyāni Buddha’dan Vairocana’yı, beş Dhyāni Bodhisattva’dan Samantabhadra’yı ve Krakucchanda Buddha’yı ifade eder (Soothill-Hodous 1937: 120b). Bu durum Eski Uygurcada “*yaña yuy kuş at garudı arslanlıq örgünlerte yarp ornanmış edgün barmış biş kañlarka* (Kaya 1994: 678-679, 23-1) Fil, tavus kuşu, at, garuða ve aslanlı tahtlarda sağlamca yerleşmiş iyilikten gelmiş beş hanlara” şeklinde gösterilebilir. Burada kullanılan *arslan* sözü, yukarıda da açıklandığı üzere Buddha’yı karşılamaktadır. Yukarıdan beri Buddha’nın aslana benzetilmesinin nedenini Hinduizmdeki on tanrı

arasında sayılan *aslan-adam* “narasiṃha” (ER 1987: VI, 350) düşüncesine bağlayabiliriz. Ayrıca örnek cümlede geçen *arşlanlıg örgün* “aslanlı taht”, Eski Uygur metinlerinde sıklık gösterir. Bu ifade, daha sonraki dönemlerde hükümdarlık göstergesi olarak kullanılmaktadır (Esin 2001: 140).

Bütün bu açıklamaların yanı sıra *arşlan* sözü, hayvan hayat şeklinde yaşayan hayvanı yani aslanı ifade eder. Bu da “*arıgda semekte tişi arşlanıñ tuğurguluk ödi kolusı yakın kelti* (Ölmez 1993: 181₆₋₇) Ormanda₂ dişi aslanın doğuracağı vakti₂ yakındı.” örneğiyle tanıklanabilir.

Ayrıca *arşlan* sözü, Eski Uygurcada “*oğlumuz yegen arşlan* (Zieme 1975: 707) Oğlumuz Yegen Arşlan” örneğindeki gibi kişi adı olarak da kullanılmaktadır.

2.1.4. bars “pars”: (Atalay 1999: I, 344; Çeneli 1975: 103; Dankoff-Kelly 1982: 271; Hauenschild 2003: 56-59)

Pars, yırtıcı bir hayvan olmasından dolayı canlılar için tehlikelidir. Canlılar bu hayvanın tehlikesinden kurtulmaya çalışır. Bu durum Eski Uygurcada “*ötrü bars irbiz arşlan büride ulatı kadir yavlak keyikler adasıntın...bo biş türlü adaların korkınçlartın ozar kutrulur* (Kaya 1994: 325-326, 19-21-1-3) Sonra pars, vaşak, aslan, kurt ve diğer kötü canavarların tehlikesinden...bu beş türlü tehlikelerden korkulardan kurtulur₂.” örneğiyle gösterilebilir. Yukarıdaki vahşi hayvanlar, aslında metaforik bir anlam ifade etmektedir. Bu hayvanlar canlıların ihtiraslarını ve hırslarını göstermede kullanılmaktadır.

bars sözü, tehlikeli hayvanlardan biri olarak gösterilmekle birlikte Tanrıların da özelliklerini ifade etmekte kullanılmaktadır. Eski Uygurca metinlerde “*bars başlıg manibatri teñri* (Zieme 2005, A, 86) Pars başlı Mañibhadra Tanrı” buna iyi bir örnektir. Tanrı Mañibhadra, Budizmde sekiz komutandan biri ya da *yakşaların* hükümdarı olarak tanımlanır (Soothill-Hodous 1937: 435b). Eski Uygurcadaki “*ülgülençsiz yüüzlüg ülgülençsiz koollug yılanlar üze sevigisiz itig tümegler üze itiglig tümeglig bars terisi* (Kara-Zieme 1976: D, 12-14) Sayısız yüzlü, sayısız kollu yılanlar üzerine sevimsiz süsler üzerine süslü pars derisi” örneği de yılanın çirkinliğine karşı parsın güzelliğinin gösterilmesi olarak ifade edilebilir.

Ayrıca *bars*, Türklerin on iki hayvanlı Türk takviminde “*bars yıl* (Zieme-Kara 1978: 1007-1008) Pars yılı” şeklinde de yer alır. Bu pars yılında hükümdarlar arasında kavga olur ve halk arasında huzursuzluk çıkar. Denizcilerin gemileri batır, kışları olduğundan kısa ve soğuk geçer (Kabadayı 2007: 189).

Eski Uygurcada *bars* sözü, yaygın olarak kişi adı olarak da kullanılmaktadır. Bunun için Eski Uygurca “*kutaddmış bars* (Clark 1982: 514) Kutatmış bars”, “*beg bars* (Yamada 1993: 70, 8) “Beg bars”, “*kul bars* (Kasai 2008: 158, 16) Köle bars” gibi örnekleri sıralayabiliriz.

2.1.5. böri “kurt”: (Atalay 1999: I, 36; Çeneli 1975: 104; Dankoff-Kelly 1984: 264; Hauenschild 2003: 67-70).

Eski Mısır, Yunan ve Roma’da savaş kahramanı (ER 1987: XV, 432) olarak nitelendirilen kurdun Mısır’da kurt Tanrısı Upwaut olduğunu ve Türkler arasındaki liderlik vasfını yukarıda açıklamıştık. Bk. Giriş. Ayrıca Köktürkler, Wu-sunlar ve Kao-çuların efsanelerinde kurttan türeyiş görülür (Ögel 1989: 14). Kurt, Hint kültüründe gaddarlık ve açgözlülüğü, karanlık ve ölümü ifade eder. Yine Çin kültüründe de tamah ve doymazlığı simgeler (ER 1987: XV, 432).

Eski Uygurcada ise yırtıcı hayvanlar arasında olan ve et yiyen kurt, canlıların korktuğu bir hayvandır. Bu yırtıcı hayvanlar canlılar için her zaman tehlike yaratır. İnsanlar bu korkutucu hayvanlardan kurtulmak için de Budizme sığınır. Bu durum “*ötrü bars irbiz arslan böride ulatı kadir yavlak keyikler adasıtın...bo biş törlüg adalartın korkınçlartın ozar kutrulur* (Kaya 1994: 325-326, 19-21-1-3) Sonra pars, vaşak, aslan, kurt ve diğer kötü canavarların tehlikesinden...bu beş türlü tehlikelerden korkulardan kurtulur₂.” örneğiyle açıklanabilir.

Ayrıca *böri* kelimesi, “*kirtgünç köjüllüg upasi böri buka* (Kara-Zieme 1976: 110-111) İmanlı gönüllü upāsikā Böri Buka” örneğinde olduğu üzere özel isim ya da lakap olarak da kullanılmaktadır. Bunun nedeni kurdun Türk’ün maneviyatındaki yeridir.

Eski Uygurca tıp metinlerinde yer alan *böri*, hastalıkların tedavisinde kullanılan bir hayvan olarak gösterilir. Buna göre, “*böriniñ süjükin tilin kurıtıp kal it tartmış kişike başınka yaksar edgü bolur* (Rachmati 1930: 79-80) Kurdun kemiği ile dilini kurutup deli ve köpek kapmış kişinin başına sürse iyi olur.” örneği verilebilir.

Bütün bu açıklamaların yanında Eski Uygurcada *böri* sözü, hayvan anlamından ziyade “düşman” anlamını da ifade eder. Bunun için “*içtin sı(n)gar ıgsız kegänsiz taştın sıñar yağsız böri-siz adas(ı)z tudasız küyü küzätü turmak-ları bolzun* (Kasai 2008: 229, 10-11) İç taraftan hastaliksız, dış taraftan düşmansız₂ ve tehlikesiz₂ gözetmiş olsun.” örneği verilebilir.

2.1.6. irbiz “vaşak”: (Clauson 1972: 199a). *irbiz* sözü, Abik’in makalesinde *erbüz* “Sibirya parısı” başlığında ele alınmıştır. Abik, bu sözü Arat’ın *arbuз* “ahmak”, Tezcan’ın *erbüz* okuduğunu ve Uygurcadaki *irbiz* kelimesiyle bağlantı kurarak “Sibirya parısı” olarak anlamlandırdığını,

Dankoff-Kelly'nin *arwuz* "erkek adı" ve son olarak Atalay'ın *erwüz* okuduğunu belirtir (Abik 2009: 14). *irbiz*, vaşak, kedi cinsinden bir hayvan olup diğer yırtıcı hayvanlar gibi et ve kan ile beslenir. Bu durum Eski Uygurcada "*parsnuñ irbizniñ manunuñ arslannuñ böriniñ tilküniñ aşı erser yalañuz yintem isig et kan erür* (Kaya 1994: 610, 13-16) Parsın, vaşağın, kedinin, aslanın, kurdun, tilkinin yemeği ise sadece tamamıyla sıcak et ve kandır." örneğiyle gösterilebilir. Ayrıca bu ve bunun gibi yırtıcı hayvanlar, canlıların korktukları ve kendileri için bir tehlike olarak gördükleri varlıklardır.

Ayrıca Eski Uygur Türkçesindeki "*irpiz kudrugı* (Bang-Gabain vd. 1934: 93) Vaşak kuyruğu" örneği Drevnetyurskiy Slovar'a göre "Merkür gezegeni" olarak tanımlanmaktadır (1969: 211). Emel Esin'e göre *irbiz kudrugı* "Utarit'in adı olmakta, bu gezen gibi kuzeyde sayılan Basaman isimli alp-tanrının tuğu olarak gösterilir" (2001: 140-141). Ayrıca, Uygur sanatında bir cins tuğ olarak tanımlanır ve göksel şekilde uğurlu sayılırken yer altı hareketlerinde ise kötülük olarak kabul edilir (Esin 2001: 91).

2.1.7. kaplan "kaplan": Eski Hint mitolojisinde önemli yere sahip olan kaplan, Tanrı ya da Tanrıçaların özelliğini taşır (ER 1987: VII, 183). Eski Uygurcada ise yaygın bir kullanıma sahip olmayan *kaplan* kelimesi, bu dönemde karşımıza atasözü olarak çıkar. Bunun için "*koço tagınta kaplan yok kudug suvınta balık yok* (Zieme 1991: 344) Koço Dağında kaplan yok (olmaz), kuyu suyunda balık yok (olmaz)." örneğini verebiliriz.

2.1.8. karsak "step tilkisi": Derisinden güzel kürk yapılan bir hayvan, bozkır tilkisi (Atalay 1999: I, 473; Çeneli 1975: 109; Dankoff-Kelly 1982: 353; Hauenschild 2003: 126-127).

Eski Uygurcada "*manu irbiz tilkü karsak yuy kara kuş ulatı et yideçi kan içdeçi tınlıglar* (Kaya 1994: 599, 15-17) Kedi, vaşak, tilki, step tilkisi, tavus kuşu, kartal ve et yiyici, kan içici canlılar" örneğinde vahşi hayvanlar sıralanmakla birlikte aslında bir ikileme ya da ikili söyleyiş de vardır. Buna göre *manu* ile *irbiz*, *tilkü* ile *karsak*, *yuy* ile de *kara kuş* benzer hayvanlardır. Böylece *karsak* tilki cinsinde bir hayvanı işaret eder.

2.1.9. kelen "gergedan": Çince *ki-lin* "gergedan" (Arat 1991: 427) olarak gösterilen kelime, Oğuz Kağan Destanı'nda ise *kıyand* olarak okunmuştur (Bang-Rahmeti 1936: 35-36).

Gergedan boynuzu, Çinde bilginlerle bağdaştırılır ve şans getirdiğine inanılır. İyi bir bilginin sahip olması gereken sağlam karakterin de simgesidir (Eberhard 2000:124). Eski Uygurcada da kullanılan "*kelen keyik müyüzi teg atıñ küüñ kötlürgey* (Bang-Gabain

1929: 6, 42-43) Gergedan boynuzu gibi adın şanın gidecek.” örneğindeki *kelen keyik müyüzi* ifadesi gergedan boynuzunun önemini gösterebilir.

2.1.10. lagzın “domuz”: Köktürk ve Uygur Kağanlık yazıtlarında sıklıkla kullanılan *lagzın*, Eski Uygurcada ise yaygın kullanılmaz. Onun yerini bu dönemde *toğuz* kelimesi almıştır. Buna rağmen Eski Uygurca metinlerinde de ender olarak yer alan *lagzın*, “*üküş ud koy kuş takıgu it lagzın aguluğ yılan ulatı tınlıglarığ ölümiş erser alku ağır tsuy irinçü kalmış ol kişi köni köni tamuka kirmiş kergek* (Zieme 2009a: 407) Pek çok sığır, koyun, kuş, tavuk, köpek, domuz, zehirli yılan ve başka canlıları öldürmüş ise bütün günahlar(ından dolayı) aşağılanmış o kişinin doğrudan cehenneme girmesi gerekir.” örneğindeki gibi kullanılır ve öldürülmemesi gereken hayvanlar arasında sayılır.

2.1.11. manu “vahşi kedi”: (Clauson 1972: 767a). *Manu*, Eski Uygur metinlerinde vahşi hayvanlar arasında sayılır ve bu hayvan da et ve kan ile beslenir. Bunu “*parsnuğ irbizniğ manunuğ arslannuğ böriñiğ tilküniğ aşı erser yalağuz yintem isig et kan erür* (Kaya 1994: 610, 13-16) Parsın, vaşağın, vahşi kedinin, aslanın, kurdun, tilkinin yemeği ise sadece ve tamamıyla sıcak et ve kandır.” örneğiyle gösterebiliriz.

2.1.12. tilkü “tilki”: (Atalay 1999: I, 54; Çeneli 1975: 119; Dankoff-Kelly 1982: 324; Hauenschild 2003: 211-212).

Vahşi hayvanlar arasında sayılan *tilkü*, Eski Uygurcada “*manu irbiz tilkü karsak yuy kara kuş ulatı et yideçi kan içdeçi tınlıglar* (Kaya 1994: 599, 15-17) Kedi, vaşak, tilki, step tilkisi, tavus kuşu, karakuş ve et yiyici, kan içici canlılar” örneğiyle et yiyen ve kan içen bir canlı olarak gösterilir.

Tilki, hayvanlar âleminde kurnazlığıyla bilinen bir hayvandır (Eberhard 2000: 302). Bununla ilgili olarak Eski Uygurca metinlerdeki “*igid yanlok sakınçlığ tilkü yekig öñi kiterip* (Röhrborn 1996: 271-276) Yalancı düşünceli tilki şeytanı ayrı götürüp” örneği bunu kanıtlar.

Eski Uygur metinlerinde *tilkü*, atasözü olarak da kullanılmaktadır. Bunun için “*körkle tilkü üçük bir tilkü terisi ermez adınçığ ulug ordular üküş ıgaçlar kuvragıntın témin büter* (Ölmez 1994: 1297-1301) Görkemli bir tilki kürkü tek bir tilki derisi(nden ibaret) değildir, (benzer şekilde) olağanüstü büyüklükteki saraylar (da) ancak çok sayıda ağacın bir araya getirilmesiyle yapılabilir.” örneği verilebilir.

2.1.13. toğa “kaplan”: Bebür, kaplan cinsinden bir hayvan, kişi adı (Atalay 1999: III, 368; Çeneli 1975: 120; Dankoff-Kelly 1984: 337; Hauenschild 2003: 218).

toğanın Sibirya panteri olduğuna inanan Roux, ayrıca Doğu dünyasındaki kaplanın Batı dünyasındaki aslanın yerini tuttuğunu belirtir

(Roux 2002: 196). Eski Uygurca metinlerde ise “*men toņa buk-a* (Kasai 2008: 218₂) Ben Toņa Buka”, “*toņa saņun* (Kasai 2008: 224, 10) Toņa Saņun” örneklerinde olduğu gibi kişi adı olarak kullanılmaktadır.

2.1.14. toņuz “domuz”: (Atalay 1999: I, 304, Çeneli 1975: 120; Dankoff-Kelly 1984: 335; Hauenschild 2003: 218-221).

Buryatların yabandomuzunu ata ruhu olarak gördüklerini ya da Kırgızların dişi domuzdan türediklerini (Roux 2005: 291) anlatan efsaneler söylene de bu konuyla ilgili tam bir bilgi bulunmamaktadır. Bu makalede ele alınan hayvanların tamamının çeviri metinlerden alındığını tekrar söylemekte fayda vardır. Çünkü aşağıda verilecek örnekte domuz etinden faydalanma söz konusudur. Eski Türklerin bu hayvanın etini yeyip yemediklerini bilmemekteyiz. Bununla birlikte Roux’un ifadesine göre, sadece Tunguzlarda olmak üzere domuz, bazen tek başına bazen de atla birlikte kurban edilir (2002: 193). Eski Çin, Kore ve Tibet kültüründe ise büyük kurban törenlerinde sığır, koyun ve domuzun kurban edildiği bilinmektedir (ER 1987: X, 195-196). Aşağıdaki ikinci örnek de muhtemelen böyle bir törenin kalıntısı olabilir.

Eski Uygurca “*yılkı ajunıta tugdukta ud eşgek katır toņuz bolmuşların* (Kaya 1994: 299-300, 23-1) Hayvan dünyasında doğduğunda sığır, eşek, katır ve domuz olduklarını” örneğinde hayvan hayat şekillerinden birinde doğan ve bu hayatında ıstırap çeken bir canlı olarak gösterilen *toņuz*, aynı zamanda “*kız aş tıtagınta ... toņuz ... öküş telim özlügerig ölüriüp* (Kaya 1994: 4, 10-13) Sıcak yemek için ...domuz...(gibi) pek çok canlıyı öldürüp” örneğinde de belirtildiği üzere etinden faydalanılan bir canlıdır.

Ayrıca *toņuz*, Eski Türklerin on iki hayvanlı Türk takviminde “*toņuz yıl* (Kara-Zieme 1976: L₁₈) Domuz yılı” şeklinde de yer alır. Bu domuz yılında, kar ve soğuk çok olur, hükümdarlar arasında kargaşa çıkar. Tehlikeli hastalıklar çoğalır, hayvanlar telef olur. Meyveler bollaşır. Halk sürekli göç eder (Kabadayı 2007: 193).

Eski Uygurcada *toņuz*, “*yana kotur emi aç karınta toņuz öti üç tay birle içser kotur kiter sınımış em ol* (Rachmati 1930: 174-175) Yine uyuz hastalığının ilacı aç karnına domuz ödünü üç ölçekle içse uyuz gider, denenmiş ilaçtır.” örneğindeki gibi tıp metinlerinde de kullanılmaktadır.

2.2. Av Hayvanları:

Eski Uygur Türkçesi metinlerinde tespit edilen av hayvanları genellikle cehennem hayat şeklindeki canlıların aldıkları vücut şekillerini ifade etmekle birlikte yer ismi olarak da kullanılabilir.

2.2.1. adgırak “erkek geyik, dağ keçisi tekesi”: Kulakları ak, vücudunun diğer tarafları kara olan erkek geyik, dağ keçisi tekesi (Atalay

1999: I, 144; Çeneli 1975: 101; Dankoff-Kelly 1982: 163; Hauenschild 2003: 14).

adgırac sözü, Eski Uygurcada günahkâr canlıların cehennem hayat şeklinde doğdukları zaman aldıkları vücutları ifade eder. Bunun için Eski Uygurca “*tamudın kurtulup amtı bu örtlüg torların yörgeñmiş etözlüg kiçig tamularda tugmış erürler munta tugup sıgun muygak başlıg umga teke adgırac sukak başlıg tamulug tınlıglar kelip üç adrı süñün olarnı oksuz teginşsiz öz konukra sançarlar tartarlar* (Tekin 1976: 75, 9-16) Cehennemden kurtulup şimdi bu alevli ağlarla çevrilmiş, (herhangi bir) vücutları (olduğu halde) küçük cehennemlerde doğmuşlardır. Burada doğduktan sonra geyik başlı, dağ keçisi, teke, erkek geyik, beyaz geyik başlı (olan) cehennemlik yaratıklar gelip üç cevherli mızrakları ile bunları gelişi güzel kendi yakınındaki komşusunu vururlar, çekerler.” örneği verilebilir. Burada canlıların hayvan başlı olmaları dikkat çekicidir. Çünkü Orta Asya kültüründe karma vücuda sahip canlılar ön plandadır. Örneğin at vücutlu geyik başlı olan yaratıklar, kadın başlı kuş gövdeli yaratıklar, kanatlı aslanlar oldukça sık kullanılır (Roux 2002: 197).

2.2.2. *elik* “erkek ceylan, karaca”: (Clauson 1972: 142a).

İrk Bitig’de “*kanlık süsi avka ünmiş sagır içre elik keyik kirmiş eligin tutmuş kara kamağ süsi ögirer tir* (Tekin 2004: 63) Hanın ordusu ava çıkmış. Avlak içine bir erkek karaca girmiş. (Onu) elleri ile tutmuşlar. (Hanın) bütün sıradan askerleri seviniyor, der.” örneğiyle yer alan *elik*, Eski Uygurca metinlerde yaygın bir kullanıma sahip değildir. Bu örnekte de hanın, hükümdarın ordusunun muhtemelen savaşa hazırlık için yapmış oldukları bir av sahnesi anlatılmaktadır.

2.2.3. *umga* “dağ keçisi”: (Clauson 1972: 158a-b).

İrk Bitig’de *umga* sözü, “*bars keyik eñleyü meñleyü barmış orto yerde umgaka sokuşmış esri umga yalım kayaka ünüp barmış ölümte ozmuş ölümte ozupan ögire sevinü yoriyur tir ança bilin edgü ol* (Tekin 2004: 49) Bir kaplan avlanmaya gitmiş. Orta yerde bir yaban keçisine rastlamış. Benekli yaban keçisi gidip yalçın bir kayaya çıkmış, ölümden kurtulmuş. Ölümden kurtulup sevinç ve neşe içinde yürüyüp gidiyor, der. Öylece bilin, bu iyidir.” şeklinde geçer. Burada bir keçinin avcısından nasıl kurtulduğu resmedilmiştir. Dağ keçisi Türk kültüründe önemli bir yere sahiptir. Şöyle ki II. Köktürk Kağanlık yazıtlarında dağ keçisi tamgasına yer verilir.

Ayrıca *umga* sözü, Eski Uygurcada günahkâr canlıların cehennem hayat şeklinde doğdukları zaman aldıkları vücutları ifade eder. Bunun için Bk. *adgırac*.

2.2.4. keyik “yabani hayvan, av hayvanı”: Yaban hayvanı, aslında yabani olan her şey, eti yenen hayvanlardan ceylan, sığın, dağ keçisi gibi hayvanlar, yabani av hayvanı ve av (Atalay 1999: I, 26; Çeneli 1975: 110; Dankoff-Kelly 1984: 235; Hauenschild 2003: 105-109).

Eski Türklerde yabani hayvanlar evcil hayvanlara göre kutsal kabul edilir. Hatta bu hayvanları evcil hayvanlardan ayırmak için kanları dökülmeden öldürülür (Roux 2005: 108). Türk kültür hayatında önemli yer işgal eden *keyik*, genellikle “yabani hayvan” anlamında kullanılmaktadır. Bunu “*kuş keyikler kuvragı...et yideçi kan içdeçi tınlıglar* (Kaya 1994: 599, 15-17) Kuş, yabani hayvanlar topluluğu...et yiyen ve kan içen canlılar.” örneğiyle açıklayabiliriz.

Eski Uygurcadaki “*kim yme ol örtlüg yalınlig torlar içinte yörgenmiş emgeklig tınlıglar erserler olar öñre ajunta aňçı maňçı keyikçi ertiler sansız tümen keyiklerig ölürdiler ertiler* (Tekin 1976: 75, 5-7) Ve ateşli₂ tuzaklar içinde sarılmış ıstıraplı canlılar ise onlar önceki hayat şekillerinde avcı idiler, sayısız hayvan öldürdüler.” örneği de bizim için önemlidir. Burada *keyikçi* “avcı”, *keyik* “av hayvanı” olarak tanımlanabilir. Divanü Lügat-it Türk’te de kelime, “av hayvanı” manasındadır (Şen 2008: 77).

Bununla birlikte *keyik* yani yabani hayvanlar canlılar için birer tehlikedir. Budizmde kullanılan yabani hayvanlar söylemi aslında metaforik söylemden başka bir şey değildir. Çünkü Budizme göre, canlılar için en büyük zarar yine canlıların kendi ihtiraslarıdır. Böylece Eski Uygurcadaki “*ötrü bars irbiz arslan böride ulatı kadır yavlık keyikler adasıntın* (Kaya 1994: 325, 19-21) Sonra pars, vaşak, aslan, kurt ve kötü canavarların tehlikesinden” örneği muhtemelen canlıları kötülüğe sevk eden ihtirasları ifade eder.

Ayrıca yukarıdaki açıklamayı da destekleyici olarak Eski Uygurcada “*alku tırtırlıg keyikler kuvragı anta munta taştırlar kaçtırlar* (Tezcan 1974: 129-131) Bütün tırthikalı yabani hayvanlar topluluğu oradan kaçtırlar₂.” örneğini verebiliriz. Burada kullanılan *keyik* sözü, aynı zamanda Budist olmayan heterodoks bir topluluğu ifade eder (Soothill-Hodous 1937: 184b). Bu Budizm öğretisine karşı çıkan bir topluluk olup eski yaşam şekli olan münzevi hayat şeklini devam ettirmek isteyen bir topluluktur. Bu topluluğun altı önemli öğreticisi bulunmaktadır. Bunlar; Pūraṇa-Kāśyapa, Maskarin, Sañjayin, Ajita-keśakambala, Kakuda-Kātyāyana ve Nirgrantha’dır (Soothill-Hodous 1937: 134b).

Bütün bu açıklamalarla birlikte *keyik* sözü, Eski Uygurca tıp metinlerinde de “*keyikler eti* (Rachmati 1932: 3₄₄) Yabani hayvanlar eti” örneğiyle karşımıza çıkar. Buradaki anlamı “yabani hayvan”dan ziyade “geyik” anlamında da olabilir.

2.2.5. *muygak* “dişi geyik”: *maygak* “toynaklı hayvan” (Dankoff-Kelly 1985: 240; Hauenschild 2003: 163-164); самка оленя “dişi geyik” (Shōgaito vd. 1998: 256).

muygak sözü, Eski Uygurcada günahkâr canlıların cehennem hayat şeklinde doğdukları zaman aldıkları vücutları ifade eder. Bunun için Bk. *adgırak*.

Eski Uygurcada *muygak* kelimesi, günahkâr canlılar için kullanılabileceği gibi erdemli canlılar için de kullanılır. Bunun için Eski Uygurcada “*edgüliüg muygak bar erdi neteg osuglug erdi tep teser topl etözi tüüsü terisi şobay altun öñlüg erti kurgu yenik kılınçlarig keterip tevsiz kürsüz töziün yumşak törülüg tokulug erti alku sıgun muygak kuvragınıñ ögi teg amrak erip uzun turkaru olarnı ayıg kılınçtın tudıp nom nomlayur erti anta ötrü raştramuki atlg keyikçi ol arıgta barıp toor tuzak yaratdı* (Shōgaito-Tugusheva vd. 1998: 2099-310) İyi bir dişi geyik vardı. O nasıldı derse, bütün vücudu, derisi altın renkliydi. Bayağı davranışları giderip aldatıcı olmayan asil, yumuşak tabiatlıydı. Bütün erkek ve dişi geyiklerin annesi gibi sevip her zaman onları kötü amelden uzaklaştırıp öğreti söylüyordu. Ondan sonra Raştramuki adlı avcı o ormana varıp tuzak kurdu.” örneği verilebilir. Burada metaforik bir anlam söz konusudur. Buradaki *muygak*, erdemli insanları simgelerken avcı ise canlıları günaha sevk eden Mārā olarak görülebilir.

2.2.6. *sıgun* “erkek geyik”: Yaban sığırı, dağ keçisi tekesi (Atalay 1999: I, 409; Çeneli 1975: 116), geyik (Dankoff-Kelly 1982: 311; Hauenschild 2003: 183-184).

sıgun sözü, Eski Uygurcada günahkâr canlıların cehennem hayat şeklinde doğdukları zaman aldıkları vücutları ifade eder. Bunun için Bk. *adgırak*.

Eski Uygurcada *sıgun*, Varāṇasī’deki Geyik Parkını yani Mrgadāva Parkını göstermede de kullanılmaktadır. Bunun için Eski Uygurcada “*sıgunlar berkinte grdrakut tagda tañlançıgın köriip adıntı muñaddı* (Ölmez 1994: 1646-1649) Geyikler korusunda, Gṛdhrakūta dağında, olağanüstü güzelliği görüp şaşırıp, hayran kaldı.” örneği verilebilir. Ayrıca “*(baranas kentde) arşivadan arıg-da (sıgun-lar-nıñ) ergüsinte üç (tegziñç) iki y(e)grmi bölök d(a)rmaçakir (nomlug tilgeni)g evire y(a)rlıkap* (Kasai 2008: 84, 145-149) Vārāṇasī şehrinde R̥ṣivadana ormanında geyikler yerinde üç bölümlü on iki bölümlü dharmacakrayı (yani) dharma tekerleğini çevirip” örneği de Buddha’nın Geyik Parkı’ndaki ilk dinî konuşmasını ifade eder. Geyik Parkı Buddha’nın ilk dinî konuşmasını yaptığı yerdir (Soothill-Hodous 1937: 35b).

Eski Uygurca tıp metinlerinde de kullanılan *sıgun* sözü, “*meñizi sıgun tili teg bolur* (Rachmati 1932: 3₂₃₋₂₄) Benzi geyik dili gibi olur.” örneğindeki gibi bir hastalığın tarifinde kullanılmıştır.

2.2.7. *sukak* “beyaz geyik”: Sığın, geyik, beyaz geyik (Atalay 1999: I, 214; Çeneli 1975: 117; Dankoff-Kelly 1984: 105; Hauenschild 2003: 189-190).

Şine Usu Yazıtında yer adı olarak kullanılan *sukak* (Aydın 2008: 204), Eski Uygurcada ise günahkâr canlıların cehennem hayat şeklinde doğdukları zaman aldıkları vücutları ifade eder. Bunun için Bk. *adgırak*.

2.3. Ehli Hayvanlar:

Eski Uygur Türkçesi metinlerinde ehli hayvan olarak köpek ve kedi cinsi hayvanların adı tespit edilebilmiştir.

2.3.1. *barak* “köpek”: Çok tüylü köpek (Atalay 1999: I, 377; Çeneli 1975: 103; Dankoff-Kelly 1982: 290; Hauenschild 2003: 55-56)

Kaşgarlı, *barakı* “tüm köpekler arasında en yetenekli ve en iyi avcı” olarak tanımlar ve onun bir akbabanın son olarak kuluçkaya yattığı dokuz yumurtadan doğduğunu söyler (Atalay 1999: I₃₇₇). *barak*, *it barak* ve *kıl barak* adlı çok tüylü, gerçekte var olmayan bir köpek olarak gösterilir (Roux 2002: 204). *barak*, Eski Uygurcada “*barak buka sañguñ* (Kasai 2008: 241, 35) Barak Buka Sañguñ” örneğinde olduğu gibi kişi adı olarak kullanılır. Ayrıntılı bilgi için Bk. Dankoff (1971: 102-117).

2.3.2. *it* “it, köpek”: (Atalay 1999: I, 35; Çeneli 1975: 107; Dankoff-Kelly 1982: 87; Hauenschild 2003: 96-99).

Eski Hint kültüründe köpek, genellikle olumsuz olarak simgelenmektedir. Ölüm Tanrısı Yama'nın dört gözlü kör köpeği vardır. Ayrıca köpek temiz değildir ve onun yeme ve cinsel davranışları karışık olarak nitelendirilir (ER 1987: VII, 183). Eski Uygurcadaki *it*, yedi kötü hayvan arasında sayılır. Canlılar günahları ve ihtirasları nedeniyle bu kötü hayat şeklinde dünyaya gelirler. Bunu “*yiti ajunların toñuznuñ itnuñ tilküniñ biçinniñ aguluğ yılanuñ kara kuşnuñ karganıñ bo yiti arıgsız yiteçilerniñ ajununta tugarın köriüp* (Müller 1911: 31-32, 49-57) Yedi hayat şekilleri ile domuzun, köpeğin, tilkinin, maymunun, zehirli yılanın, kartalın, karganın bu yedi kirli yiycilerin dünyasında doğduğunu görüp” örneğiyle belirtebiliriz. Yine “*ayığ kılınç küçinte ança keç it ajununta tugdı* (Shōgaito-Tugusheva vd. 1998: 1255-1256) Kötü amel nedeniyle öyle köpek hayat şeklinde doğdu.” örneği de köpek hayat şeklinin canlıların önceki hayat şekillerindeki günahlarının semeresinin bir sonucudur. Ayrıca Eski Uygurcadaki “*it törösün tutup ulıguçılar* (Tezcan 1974: 270-271) Köpek tabiatını tutup uluyacaklar.” örneği de insanların köpekler gibi uluduğunu gösterir.

it, aynı zamanda Eski Uygurcada “*it burnı* (Kaya 1994: 476, 1-2) İtburnu” örneğinde belirtildiği üzere bir bitkinin de adı olmuştur. Eski Uygur Türkçesi metinlerinde *it burnı* olarak gösterilen bitki, Türkiye Türkçesindeki kuşburnudur. Bu bitki Budizmde otuz iki önemli bitkiden biri olarak kabul edilir. Bu bitki hastalıkları tedavi eder, burçların tehlikeli hareketlerini önler, cin tutmasını ve büyüü ortadan kaldırır, kötü rüya sonucu kişinin sakinleşmesini sağlar (Kaya 1994: 475, 2-9). Yine Eski Uygur tıp metinlerinde “*it üzümü* (Rachmati 1932: 1, 80a) İt üzümü” örneğiyle karşılaşırız. Burada yer alan *it üzümü*, Türkiye Türkçesinde kullanılan it üzümüdür.

it, Eski Uygurca metinlerinde tedavi amaçlı kullanılan hayvanlar arasında da sayılır. Bu dönemde “*tişi kişi tüşüreyin tiser it sütün içgül bat tüşer* (Rachmati 1930: 21-22) Kadın çocuk düşüreyim dese köpek sütünü içsin, hemen düşer.” örneğiyle karşılaşırız.

Ayrıca, *it* sözünün Eski Uygur Türkçesi metinlerinde “*öñdünki kidinki belgüberte it yüzlüg tamır erür* (Zieme-Kara 1978: 408-409) Öndeki ve arkadaki işaretlerde it yüzülü damardır.” örneğinde belirtildiği üzere bir organ adı olarak da kullanımı bulunmaktadır. Bu *it yüzlüg tamır* “mesane, iç ve dış üriner organ” olarak tanımlanmaktadır (Zieme-Kara 1978: 103). Böylece burada bir benzetme yapılmıştır.

it, Eski Uygurcada “*inim it kay-a inal-ka* (Kasai 2008: 254, 5) Kardeşim İt Kaya Inal’a” örneğindeki gibi kişi adı olarak da kullanılmaktadır.

2.3.3. miskiç “kedi”: Yaygın bir kullanıma sahip olmayan *miskiç* sözü, Eski Uygurca tıp metinlerinde “*yana em ölüg mişkiçniñ yakrısın ergüzüp sürtsen açılır* (Rachmati 1930: 56-58) Yine ilacı ölü kedinin yağını eritip sürse açılır.” örneğindeki gibi yer alır. Burada kedinin yağının hastalığın tedavisinde kullanıldığı ifade edilmektedir.

2.4. Binek Hayvanları:

Eski Uygurcadaki binek hayvanları dinî terim olarak kullanılmakla birlikte benzetme unsuru olarak da kullanılmaktadır.

2.4.1. adgır “aygır”: (Atalay 1999: I, 95; Çeneli 1975: 100; Dankoff-Kelly 1982: 128; Hauenschild 2003: 11-13).

Eski Uygurcada *adgır* sözü, genellikle *at* ile birlikte kullanılır ve beylerin, komutanların savaşlarda faydalandıkları ve sevdikleri hayvanlar arasında gösterilir. Bunu “*sever amrak at adgır yügrük yañada* (Kaya 1994: 555, 7-9) “Sever₂ at aygır yügrük filde” örneğiyle gösterebiliriz.

adgır sözü, “*er kişi er işinke ket bolayın tiser adgırnıñ siñirin alıp uşak tograp kölikete kurtıp* (Rachmati 1930: 75-77) Erkek, erkeklik

işinde iyi olayım dese aygırın sinirini alıp ufak ufak doğrayıp gölgede kurutup” örneğinde olduğu gibi hastalıkların tedavisinde de kullanılmaktadır. Eski Hint toplumunda at kurbanı önemli bir yere sahiptir. Brahmanların efendilerini ululamak için yaptıkları törenlerden biri olan at kurbanı, krallar için düzenlenir ve yetenekli Brahmanların katılımı sağlanırdı. Bu at kurbanının simgeleri büyük bölümüyle kaba cinsellik içerir. Bunun için de özellikle saf kan aygır seçilir (Campbell 1998: 227-228). Böylece Eski Uygurca örnekten yola çıkarak *adgırın* cinselliği simgelediğini söyleyebiliriz.

2.4.2. at “at”: (Atalay 1999: I, 16; Çeneli 1975: 102; Dankoff-Kelly 1982: 87; Hauenschild 2003: 29-39).

Köktürk kağanlık yazıtlarında savaş vasıtası ve olağanüstü özelliklere sahip olarak gösterilen at (Alıyılmaz 1996: 159), Hint kültüründe krallığı ve üstünlüğü, savaşabilirliği ve verimliliği simgeler (ER 1987: VII, 183). At ayrıca, Çin’de ve Orta Asya’da özellikle Fergana’da “göksel, ilahi” olarak kabul edilir ve Toharistan dağlarındaki mağaralarda ilahi atın yaşadığı düşünülür (ER 1987: XI, 519). Türk minyatür sanatında atın maviye boyanması da belki de bu yüzdendir. Ayrıca Orta Asya destanlarında yer alan göl kenarında at kurban etmek de İran, Avesta bağlantılıdır (ER 1987: XI, 519).

Budizmde de önemli bir yere sahip olan at, Cakravartīn’in yedi cevherinden biri olarak gösterilir (Soothill-Hodous 1937: 340b) ve ETü. *at erdini* “at cevheri”, Skr. *aśva*, *aśvaratna*, Çin. 馬 *mǎ* (Soothill-Hodous 1937: 340b), Tib. *rta-mchog rin-po-che* (Beer 2003: 41) olarak ifade edilir. Cakravartīn’in bu atı, otuz iki tanrısal işarete sahiptir. Bu at Jambudvīpa’yı bir günde tam dört kez dolaşır. Onun vücudu beyaz bir kuğu gibidir. Başı siyah ve gözleri laciverttir (Beer 2003: 41).

Aynı zamanda *at*, Cakravartīn’in dört ordusundan biridir² (Soothill-Hodous 1937: 171a). ETü. *atlıg* “atlı”, Skr. *aśvakāya*, Çin. 阿濕婆 *ā shī pó* (Soothill-Hodous 1937: 289a) olarak ifade edilen söz, atlı süvari birliğini işaret eder. Eski Uygurcada da “*atlıg yañalıg kañlılıg yadagın alkunı bildeçi burhan bahşıka baralum tip* (Shōgaito 1988: 160-161) Atlı, filli, savaş arabalı ve yaya ile her şeyi bilen Buddha üstada varalım diye” şeklinde ifade edilen atlı süvari birliği, gerçek hayattaki savaştan ziyade Buddha’nın kötülöklere karşı yapmış olduğu

² Cakravartīn’in dört ordusu Skr. Catur-angabalakāya olarak gösterilir ve bu dört ordu kalabalık filleri, atları, savaş arabalarını ve yayaları ifade eder (Soothill-Hodous 1937: 171a).

mücadelesini ifade eder. Dolayısıyla buradaki *atlıg*, metaforik bir anlamdadır.

Ayrıca at, Budizmde hızı nedeniyle tuzaklardan özellikle doğum tuzağından kurtulmayı ifade eder. Bunu “*bo yig üstünki at erdinini buşı birmekimiz üze tugum ajunlug tortun otgurak ozup kurtulup* (Kara-Zieme 1976: A, 696-698) Bu üstün₂ at cevheri ile sadaka vermek için doğum hayat şekli olan tuzaktan₂ kurtulup₂” örneğiyle açıklayabiliriz.

Yine Budizmde *at*, beş Dhyāni Buddha’dan Ratnasaṃbhava’yı, beş Dhyāni Bodhisattva’dan Ratnapāni’yi ve Kaśyapa Buddha’yı ifade eder (Soothill-Hodous 1937: 120b). Eski Uygurcada “*yaṅa yuy kuş at garudı arslanlıg örgünlerte yarp ornanmış edgün barmış biş hañlarka* (Kaya 1994: 678-679, 23-1) Fil, tavus kuşu, at, garuda ve aslanlı tahtlarda sağlamca yerleşmiş iyilikten gelmiş beş hanlara” örneği de Buddha’yı işaret eder.

Bununla birlikte Budizmde ölen bir kişi öbür dünyaya gittiğinde ya da aradünyada dolaşırken kişinin insanlar dünyasındaki iyiliklerini ya da kötülüklerini içeren kâğıdı ya da kitabı atlı bir şeytan getirir. Bu da bir binek hayvanı olarak kullanılan attan öbür dünyada da faydalanıldığını gösterir. Eski Uygurcada bu durum “*ötrü ol kök tonlug beg atdın tüşüp mini okıdı men ol begniñ öziñe tegdükde koyununtın bir kagda bitig üntürüp maña okıdı* (Kaya 1994: 6, 5-9) Sonra o yeşil elbiseli bey attan inip beni çağırdı. Ben o beyin kendisine ulaştığımda koynundan bir kitap çıkarıp bana okudu.” örneğiyle açıklanabilir. Bu durum bize eski Türk inancını hatırlatmaktadır. Eski Türklerde hayvanlardan ahiretde faydalanılır. Özellikle cenaze merasimlerinde kişinin sahip olduğu hayvanlar, ahirette ölen kişiye hizmet etmeleri için öldürülür. Bu konu için Bk. Griaznov ve Golemshtok (1933: 30-45). Burada verilen örnek, tercüme bir metin olan Altun Yaruk’tandır ve bu eser Hint kökenlidir. Bu durum benzerlik gösterse de Türklerin eski inancına aslında pek uymamaktadır. Çünkü burada hayvandan faydalanan bir şeytan ya da melektir. Ayrıca ölen kişinin cenaze merasiminde hayvanları katledilmemiştir.

Eski Uygurca “*aş içkü ton kedin orun töşek at yaṅa kañlı kölük erdini yinçü ed tavar üze tapıntım* (Kaya 1994: 613, 3-5) Yiyecek, içecek, elbise, ev, döşek, at, fil, araba, mücevher, inci (gibi) mala mülke bağlandım.” örneğinde ise at, zenginlik belirtilerinden biri olarak gösterilir. Budizmde zenginlik aşağılanır ve bu zenginliğe bağlanan canlılar günahkâr olarak kabul edilir.

Yine bu dönemde *at*, “*at yorıkı teg uzun yaşayu yorımakı bolzun* (Röhrborn 1996: 2132-2133) Ölümsüz atlar gibi uzun yaşayıp ölümsüz

olsun.” örneğinde olduğu gibi uzun yaşamayı da ifade eder. Buradaki temennide kişinin at gibi uzun yaşaması istenir.

at, Eski Uygurcada “*yügrük atların koşogluk kañlıda olurup* (Kaya 1994: 625, 5-6) Yügrük atları koşulu arabada oturup” örneğinde belirtildiği üzere arabalara koşulan bir hayvan olarak da belirtilir.

Ayrıca *at*, komutanların, beylerin sevdiği hayvanlar arasında sayılır. Bk. *adgır*.

2.4.3. *bi* “kısırak”: (Atalay 1999: III, 88; Çeneli 1975: 103).

bi, Irk Bitig’de “*beg er yuntıñaru barmış ak bisi kulunlamış* (Tekin 2004: 5) Bey atlarına doğru gitmiş. (Bakmış ki) ak kısrağı yavrulamış.” örneğinde olduğu gibi kullanılır.

2.4.4. *bugra* “erkek deve”: Her hayvanın aygırı, boğa, deve aygırı, pohur (Atalay 1999: I, 187; Çeneli 1975: 104); erkek deve (Dankoff-Kelly 1982: 319; Hauenschild 2003: 73-74)

bugra, Irk Bitig’de “*titir bugra men ürün köpükümin saçar men üze teñrike tegir asra yirke kirür tir udıgmak odguru yatıglıg turguru yorıyur men antag küçlüg men* (Tekin 2004: 20) Erkek deveyim. Ak köpüklerimi (ağızımdan öyle) saçırım (ki) yukarıda göklere erişir, aşağıda yer(in dibin)e girer. Uyuyanları uyandırıp yatanları kaldırım. Öyle güçlüyüm.” örneğinde olduğu gibi kullanılmaktadır. Burada güçlü bir hayvanla karşılaşırız. Uygurların göçü esnasında pekçok hayvan göç! göç! diye bağırmıştır. Bunlar arasında deve de vardır (Roux 2005: 136-137) . Irk Bitig’de devenin uyuyanları uyandırdığı belirtilmektedir. Böylece devenin halkı uyardığını söyleyebiliriz.

Ayrıca “damızlık deve” (Roux 2002: 187) olarak nitelenen *bugra*, kişi adı olarak kullanılır. Bunun için “*bugra tarkan* (Kasai 2008: 81, 7) Bugra Tarkan” örneği verilebilir.

2.4.5. *eşgek* “eşek”: (Atalay 1999: II, 246; Çeneli 1975: 107; Dankoff-Kelly 1982: 138-139; Hauenschild 2003: 47-48).

Eski Uygurcada *eşgek*, canlıların ihtirasları nedeniyle hayvanlar dünyasında doğan varlıklardan biridir. Skr. *khara* ve Çin. 驢 *lú* olarak belirtilen eşek (Soothill-Hodous 1937: 490b), ayrıca Budizmde “aptal, budala” olarak tanımlanır (Soothill-Hodous 1937: 439b). Bunu “*yılıkı ajunıta tugdukta ud eşgek katır toñuz bolmışların* (Kaya 1994: 299-300, 23-1) Hayvan dünyasında doğduğunda sığır, eşek, katır ve domuz olduklarını” örneğiyle söyleyebiliriz.

Ayrıca Eski Uygurcada “*eşgek irinin neçede bumba atlıg yimiş teg kızıl öñlüg bultukup ked uz oynayı yırlayı bödigeli udukda ançada timin tilegülük ol teñri teñrиси burhan şarırın* (Kaya 1994: 34ğ, 11-16) Eşek

dudağını niceden beri bimba ağacı gibi kırmızı renkli olup (eşek) iyice oynayıp, şarkı söyleyip dans edip öylece derhal tanrılar tanrısı Buddha dinini ister.” örneğinde kullanılan *eşgek irinin* “eşek dudakları” ifadesi, Skr. *kharostha* ve Çin. 驢脣 *lú chún* olarak belirtilir ve astronomik bilgiyi hesaplayan bir bilginin ismi olarak da tanımlanır (Soothill-Hodous 1937: 490b). Buradaki örnekte ise Buddha saadetini arayan biri olarak gösterilir.

Eski Uygurcadaki “*luu yaňalarnıň maňısı tepigi neň eşgekke oşaguluk ermez* (Röhrborn 1996: 746-751) Ejderha ve fillerin adımı ve tekmesi asla eşeğinkine benzemez.” örneği atasözü niteliğindedir. Yine “*neň atnaň eşkekneň müyüzi önmez* (Le Coq 1911: 16, 11-12) Asla at ile eşeğin boynuzu çıkmaz.” örneği de atasözüdür.

eşgek, Eski Uygurca tıp metinlerinde de geçer ve burada da hastalıkların tedavisi için kullanılır. Bunun için “*kart igke tegdükte eşgek süti bilen birgül* (Rachmati 1932: 1, 1-2) Çıban hastası olduğunda eşek sütü ile ver.” örneği verilebilir. Kelime, “*tanuk eşgekçi* (Yamada 1993: 80, 11) Şahit eşekçi(dir).” örneğinde olduğu gibi meslek adları arasında da sayılır. *eşgekçi* sözü, “eşekle taşımacılık yapan” olaran tanımlanmıştır (Şen 2007:149-151).

2.4.6. *işen* “dişi deve”: (Atalay 1999: I, 120; Çeneli 1975: 108; Dankoff-Kelly 1982: 145; Hauenschild 2003: 94).

Irk Bitig’de “*tevesiñerü barmış üriñ işeni botulmuş* (Tekin 2004: 5) (Bey bu kez) develerine doğru gitmiş. (Bakmış ki) beyaz dişi devesi yavrulmuş.” örneğindeki *işen*, bir doğum sahnesinde yer almaktadır. Burada ayrıca beyin malları arasında sayılmaktadır.

2.4.7. *katır* “katır”: (Atalay 1999: I, 364; Çeneli 1975: 109; Dankoff-Kelly 1982: 281; Hauenschild 2003: 128-129).

Eski Uygurcada “*yılkı ajuñta tugdukta ud eşgek katır toñuz bolmuşların* (Kaya 1994: 299-300, 23-1) Hayvan dünyasında doğduğunda sığır, eşek, katır ve domuz olduklarını” şeklindeki örnekten yola çıkarak kelimenin kötü amelleri nedeniyle hayvan hayat şeklinde doğan canlılardan birini karşıladığını söyleyebiliriz.

katır, Eski Uygurca metinlerde “*ol ağır yüklüg katır ulatı kölüklerniñ yi sivri tuyukları üze tepip eti kurtışı siñiri tamırı barça biçilti osultı* (Shōgaito-Tugusheva vd. 1998: 1619-1623) O ağır yüklü katır ve taşıtların keskin ve sivri toynakları ile tekmeleyip eti, derisi, siniri, damarı hep kesildi, biçildi.” şeklinde de yer alır ve burada yük taşımacılığında kullanıldığı ifade edilir.

2.4.8. *kulun* “tay”: (Atalay 1999: I, 215; Çeneli 1975: 112; Dankoff-Kelly 1982: 307; Hauenschild 2003: 150-151)

kulun, İrk Bitig’de “*teglüg kulun erkek yuntta emig tileyür kün orto yütürüp tün orto kanta negüde bulgay ol tir* (Tekin 2004: 24) Kör (bir) tay (emmek için) erkek atta meme arıyor. Güpegündüz kaybedip gece yarısı nerede, nasıl bulacak, der.” örneğinde kullanılmaktadır.

2.4.9. *teve* “*deve*”: (Atalay 1999: II, 181, III, 139; Çeneli 1975: 118; Dankoff-Kelly 1984: 267; Hauenschild 2003: 206-210).

Türk toplumunda önemli yere sahip olan *teve*, Eski Uygur metinlerinde de kullanılır. *teve* sözü, Eski Uygurcada iki farklı bitki adı olarak kullanılmıştır. Bunlardan biri “*tıt ıçaçka tayaglıg teve siñiri (üze) savmış teg* (Röhrborn 1996: 1466-1468) Çam ağacına dayalı deve zencefil bırakmış gibi” örneğindeki gibi zencefil, bir diğeri ise “*teve tabanı tübi* (Rachmati 1932: 1, 125) Deve tabanı kökü” örneğindeki gibi devetabanıdır.

teve, Eski Uygurcada tıp metinlerinde de yer alır ve onun sidiği hastalıkların tedavisinde kullanılır. Buna göre “*teve südükin alıp ka başka sürtser baştaki kebeki kider* (Rachmati 1930: 54-55) Deve sidiğini alıp da başa sürse baştaki kepeği gider.” örneği verilebilir.

Ayrıca Eski Uygurcadaki “*teve karı bolsar bunkal bolur* (Arat 1991: 34, 9) Deve yaşlansa ahmak olur, akı gider.” örneğindeki gibi atasözü olarak da kullanılır.

2.4.10. *tosın* “*vahşi at*”: Haşarı at, tosun (Atalay 1999: II, 30; Çeneli 1975: 120; Dankoff-Kelly 1982: 306; Hauenschild 2003: 223-224).

Eski Uygurcadaki *tosın*, genellikle Buddha’nın on unvanından biri olan Skr. *puruṣa-damya-sārathi* ve Çin. 調御丈夫 *diào yù zhàngfū* (Soothill-Hodous 1937: 52b) için kullanılır. Buddha’nın unvanlarından biri olan terim, “vahşi fil ya da atı evcilleştirip kontrol altına alan seyis ya da insanların ihtiraslarını kontrol altına alan Buddha” (Soothill-Hodous 1937: 444a) anlamındadır. Buddha’nın bu özelliği Eski Uygurcada “*üzeliksiz er tosin erenlerig turulturtaçı teñrilerniñ yalañuklarınıñ bahşıtı* (Kaya 1994: 84, 3-5) Ulaşılmaz insan ve hayvanların eğitmeni, tanrıların ve insanların üstadı” şeklinde gösterilir. Burada yer alan *tosın*, Skr. *damya*’dır ve bu söz “vahşi at ve fil” olarak tanımlanır.

Yine Eski Uygurca “*könjülin ornatmak kılıp tosinlarig turulturup başdınkı orunka kirürler* (Kaya 1994: 73, 1-2) Gönlünü sağlamaştırıp vahşi hayvanları sakinleştirip birinci yere girerler.” örneğinde de *tosın*, metaforik bir anlam taşımaktadır. *tosın* sözü, her ne kadar “vahşi at ya da hayvan” anlamında olsa da aslında insanların ihtiraslarını ve hırslarını karşılar. İhtiraslarını yok eden Bodhisattvalar on menzilden birincisine girerler ve Buddha olma yolunda ilk adımı atmış olurlar.

2.4.11. *yaņa* “fil”: (Atalay 1999: II, 210; Çeneli 1975: 122; Dankoff-Kelly 1984: 342; Hauenschild 2003: 237-238).

Eski Hint kültüründe fil, üstünlüğü, gücü, bilgiyi, bereketi, uzun ömrü ifade eder (ER 1987: VII₁₈₃). Tarihi Buddha olan Siddhartha Gautama'nın doğumu mitolojik ya da olağanüstü unsurlar göstermektedir. Kendisi aslında uzun yıllar Tuṣita cennetinde yaşayan bir Bodhisattvadır. Doğum zamanı geldiği vakit beyaz bir fil şeklinde Śākya kralı Śuddhodāna'nın eşi Mahāmāyā'nın sağ tarafından girerek rahmine yerleşir (ER 1987: II, 320). Ayrıca fil, Budizmde kötü kanaatleri yok etmeyi ve Budizmin öğretilerinden birine bağlanmayı ifade etmektedir (Soothill-Hodous 1937: 390b). ETü. *yaņa*, *yaņa erdini* olarak gösterilen fil, Skr. *gaja*, *hastin*, *hastiratna*, Çin. 象 *xiàng* (Soothill-Hodous 1937: 390b) ve Tib. *glang-po rin-po-che* (Beer 2003: 40) olarak belirtilir. Eski Uygurcada bu “*bo yaņa erdini buşı birmekimiz üze yavız körümlerig arııp kiterip üzeliksiz köliñüke köliürüp alkunu bilteçiniñ balıķıña barmakımız bolzun* (Kara-Zieme 1976: A, 691-694) Bu fil cevheri ile sadaka vermek için kötü kanaatleri temizleyip, yok edelim. Kesintisiz öğretiye bağlanalım, her şeyi bilenlerin şehrine varalım.” örneğiyle açıklanabilir.

Eski Uygurcadaki *yaņa*, aynı zamanda Cakravartīn'in filini ifade eder. Onun fili diğer sıradan fillerden bin kat daha güçlüdür. O, bütün fillerin kralı olup bir dağ gibi sarsılmaz güce sahiptir. Onun derisi kar kadar beyazdır ve pek çok tanrısal özelliklere sahiptir (Beer 2003: 40). *yañalığ* sözü de Cakravartīn'in bu fillerden oluşan ordusunu ifade eder. Bu Eski Uygurcada “*atlıg yañalığ kañlılıg yadağın alkunu bildeçi burhan bahşıka baralım* (Shōgaito 1988: 160-161) Atlı, filli, savaş arabalı ve yaya ile her şeyi bilen Buddha üstada varalım.” örneğiyle gösterilebilir.

Budizmde fil, beş Dhyāni Buddha'dan Akṣobhya'yı, beş Dhyāni Bodhisattva'dan Vajrapāni'yi ve Kanakamuni Buddha'yı ifade eder (Soothill-Hodous 1937: 120b). Bunu “*yaņa yuy kuş at garudı arslanlıg örgünlerte yarp ornanmış edgün barmış biş hañlarka* (Kaya 1994: 678-679, 23-1) “Fil, tavus kuşu, at, garuça ve aslanlı tahtlarda sağlamca yerleşmiş iyilikten gelmiş beş hanlara” örneğiyle açıklayabiliriz. Böylece *yaņa* sözü, Buddha'yı işaret etmektedir. Ayrıca, Eski Uygurcadaki “*nom boşgut boşgundaçılar erser gandahast atlıg yañalar kanı teg titir* (Bang-Gabain 1931: 22, 46-47) Öğreti öğretecekler ise Gandahastī adlı filler hükümdarı gibidir.” örneği de Buddhaları ya da öğretiyi öğretenleri file benzetmektedirler. Yine Eski Uygurcada *yaņa*, “*anta ok bodisatav oğuşlug yaņa katıg ünin urladı* (Müller 1922: 58, 2) Orada Bodhisattva kökenli fil kuvvetli sesle bağırdı.” örneğindeki gibi Bodhisattva'nın sesi filin sesine benzetilmektedir. Budizmde, Buddha'nın seksen fiziksel işaretinden biri de onun sesinin filin sesine benzemesidir (Xing 2005: 30).

Eski Uygurcadaki *yaņa*, “*se[vin]ç yaņa wuşi* (Kasai 2008: 241, 35) Sevinç Yaņa Wuşi” örneğinde olduğu gibi kişi adı olarak da kullanılmaktadır.

2.4.12. yunt “at”: (Atalay 1999: I, 235; Çeneli 1975: 122; Dankoff-Kelly 1984: 149; Hauenschild 2003: 248-249).

yunt, Eski Uygur döneminde özellikle on iki hayvanlı Türk takvimi içinde kullanılır. Bunu “*yunt yıl bişinç ay yunt kün yunt ödinte tugmuş kişi* (Rachmati 1937: 36, 22-24) At yılı, beşinci ay, at gününde, at zamanında doğmuş kişi” şeklinde gösterebiliriz. Bu at yılında Türkistan, Rum ve Frenk taraflarında halk arasında fitne ve karışıklık çıkar. Kışın şiddetli soğuk ve yağış olur, meyveleri soğuk vurur (Kabadayı 2007: 197-198).

2.5. Besi Hayvanları:

Burada sığır cinsi hayvanlarla birlikte koyun ve domuz gibi besi hayvanları üzerinde durulacaktır.

2.5.1. buka “boğa”: (Atalay 1999: II, 79; Çeneli 1975: 104; Dankoff-Kelly 1984: 268; Hauenschild 2003: 74-75).

Hinduizmde on tanrı arasında sayılan boğa (ER 1987: VI, 350), Şiva'nın taşıdır (ER 1987: VII, 183). Budizmde ise Buddha'nın seksen fiziksel işaretinden biridir ve Buddha'nın yürüyüşü boğaya benzetilir (Xing 2005: 31). Türk kozmogonisinde de dünya, her türlü depremlere neden olan bir boğa üzerinde veya birbiri üstüne binmiş bir hayvan yığını üzerinde taşınmaktadır (Roux 2002: 108). Boğa, dünyayı sembolize eder (Roux 2002: 66). Bu durum bir tabutun ya da hilal boynuzlarının üstünde ölüyü öteki dünyaya taşıyan dörtlü biçiminde resmedilmiş ulu boğa tanrı Osiris'i (Campbell 1998: 90-91) hatırlatmaktadır. Bu, boğanın yaşamın ya da doğumun simgesi olmasıyla ilgili olabilir. Çünkü boğa pek çok toplumda cinselliği simgelemektedir (Campbell 1998: 203).

Eski Uygurcada ise *buka*, “*adgır atların yarataglag körtle kañlılar uşug bedük ud inek bukalar kuduz öküçler tadun turpı buzagular irk erkeç teke oglak tült orun eşük...* (Tekin 1976: 12, 1-5) Aygır atların koşulduğu güzel arabalar büyük, iri sığırlar, inekler, boğalar, yabani öküzler, bir yaşında, iki yaşında danalar, buzağular, koyunlar, tekeler, oğlaklar; yastık, sedir, örtü...” örneğinde görüldüğü üzere zenginlik işareti olarak gösterilebilir.

Ayrıca *buka* kelimesi, “*kirtgünç köñüllüg upasi böri buka* (Kara-Zieme 1976: 110-111) İmanlı gönüllü upāsikā Böri Buka” örneğinde olduğu üzere özel isim ya da lakap olarak da kullanılmaktadır.

2.5.2. buzagu “buzağı”: (Atalay 1999: I, 59; Çeneli 1975: 105; Dankoff-Kelly 1982: 335; Hauenschild 2003: 77).

buzagu, İrk Bitig'de “*ürün esri inek buzagulaçı bolmuş ölgey men timiş ürün esri erkek buzagu kelürmiş idokluk yaragay üllügde ozmuş tir* (Tekin 2004: 41) Ak benekli bir inek doğurmak üzereymiş. Öleceğim (galiba) demiş. (Fakat ölmemiş) ak benekli bir erkek buzağı dünyaya getirmiş. (Bunu) Tanrı'ya kurban etmek uygun olur, (çünkü inek böylece) kötü talihinden kurtulmuş, der.” şeklinde yer alır. Burada erkek buzağının Tanrı'ya kurban edilmesi önemlidir. Sümerlilerde Tanrı'ya dana kurban edilirdi (Campbell 1998: 55). Ayrıca bu kurbanın kişinin kötülükten kurtulmasının sonucunda Tanrı'ya sunuluyor olması da önemlidir.

buzagu, Eski Uygurcada yine kişi adı olarak da kullanılmaktadır. Bunun için “*buzagu inal* (Kasai 2008: 241, 35) Buzagu Inal” örneği verilebilir.

buzagu sözü, Eski Uygurcada zenginlik alametleri arasında sayılmaktadır. Bk. *buka*.

2.5.3. erkek “genç teke”: (Atalay 1999: I, 95; Çeneli 1975: 107; Dankoff-Kelly 1982: 128; Hauenschild 2003: 44-46).

erkek sözü, Eski Uygurcada zenginlik alametleri arasında sayılmaktadır. Bk. *buka*.

Kelime aynı zamanda Eski Uygur tıp metinlerinde de yer alır. Bunun için “*iki süñük erkek etin* (Rachmati 1930: 16) İki kemik ve teke eti” örneği verilebilir.

2.5.4. eçkü “keçi”: (Atalay 1999: I, 95; Çeneli 1975: 107).

Eski Hint dinlerinde önemli yere sahip olan keçi, özellikle Tanrı Agni'nin ağız için kullanılır. Yine Hint kültüründe keçi, verimliliği ifade eder ve kırmızı keçi sütünün talihsizlikten koruduğuna inanılır (ER 1987: XIII, 235).

Eski Uygurcada tıp metinlerindeki, “*köz agrıg em kişi ödi toğuz ödi eçkü ödi tavışgan ödi bo törteğüte kayusu bolsar* (Rachmati 1930: 24-25) Göz ağrısının ilacı insan ödü, domuz ödü, keçi ödü ve tavşan ödü bu dördünden hangisi olsa”, “*eçkü süti bilen içgül* (Rachmati 1932: 1, 16) Keçi sütü ile iç.” örneklerinde belirtildiği gibi keçinin ödü ve sütü hastalıkların tedavisinde kullanılır.

2.5.5. inek “inek”: (Atalay 1999: I, 111; Çeneli 1975: 108; Dankoff-Kelly 1982: 139; Hauenschild 2003: 93).

İnek, Hint İnan dinlerinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle Rıgveda ve Avesta Gāthālarında yer alır ve burada genellikle de metaforik anlamlar ifade eder (ER 1987: III, 126). Örneğin Hint geleneğinde inek, gücü, verimliliği (ER 1987: IV, 374), anneliği, besleyiciliği, temizliği ve incitmemeyi simgeler (ER 1987: VII, 183).

Ayrı oranda Eski Uygur metinlerinde de sıklıkla kullanılan inek, özellikle yağından ve sütünden faydalanılan bir hayvan olarak gösterilir. Özellikle ineğin yağı ve sütü hastalıkların tedavisinde en önemli ilaç olarak kabul edilir. Bu durum için “*alku iglerig öñedürteçi içgü otlarnıñ iligi ol üç ulatı üç köyürügliler yme birkerü kamağ içgü otlarta uçuz bolguluk titirler iñek yağı süt birle murlı panıtlı ikegü bolur ugrayu emi erür* (Kaya 1994: 595-596, 19-23-1-3) Bütün hastalıkları iyileştirecek içecek ve ilaçların şahı o üç ve o yakıcılarla birlikte bütün içecek ve ilaçları değersiz edecektir. İneğin yağı ve sütü ile bal ve phānitadır³.” örneği verilebilir.

Ayrıca inek sütü, varlıkları canlı tutan bir içecek olarak tanımlanmasıyla birlikte Budizmde Buddha'nın öğretisi olarak da gösterilir (Soothill-Hodous 1937: 163b).

Yine Eski Uygurca “*kaltı buzagusın intürmiş iñek teg ulıyu inçe tip ötüntiler* (Hamilton 1998: LXXVII, 3-6) Buzağısını arayan inek gibi böğürüp şöyle arz ettiler.” örneğinde ise kişi çaresiz bir ineğe benzetilmiştir.

2.5.6. koç “koç”/ koçuñar “koç”: (Atalay 1999: I₃₂₁; Çeneli 1975: 111; Dankoff-Kelly 1982: 257; Dankoff-Kelly 1984: 345; Hauenschild 2003: 135-137).

Eski Hint kültüründe koç, çeşitli Hint Tanrılarıyla ve Orta Asya'da da güneşle ilişkilendirilir. Ayrıca Moğollar arasında koç, verimliliği simgelemekle birlikte beyaz koçun gökten geldiğine inanılır (ER 1987: XIII, 234). Koçun gökten geldiği yönündeki inanç muhtemelen İslam kaynaklı olabilir.

Eski Uygurcada koç, cehennemdeki varlıklar arasında sayılır. Bunun için “*teke koç* (Tekin 1976: 82, 41) Teke, koç” örneğini verebiliriz.

Ayrıca *koç* sözü, Eski Uygurcada “*inal koç* (Yamada 1993, 165, 7) Inal Koç” örneğinde olduğu gibi kişi adı olarak kullanılmaktadır.

Eski Uygurcada *koç* ile ilgili bir diğer kelime de *koçuñar* kelimesidir. *koçuñar* sözü, Eski Uygurcada “*koçuñar* (Rachmati 1932: 1, 105-106) Koç” örneğinde olduğu gibi tıp metinlerinde kullanılır.

2.5.7. koyun “koyun”: (Atalay 1999: I, 31; Çeneli 1975: 111; Dankoff-Kelly 1984: 219-220; Hauenschild 2003: 137; 140-146).

³ Skr. *phānita* “şeker kamışı suyu” anlamında olup Latince *penidium* bitkisini karşılar (Monier-Williams 1899: 718b)

Eski Uygurca “*kız aş tıltagında ud koyn toñuz* (Kaya 1994: 4, 10-11) Sıcak yemek için sığır, koyun, domuz” örneğinde etinden faydalanılan koyun, ayrıca Eski Türklerde zenginlik aracı olarak da kabul edilir. Bunu “*ed tavar ağı barım altun kümüş koyn yılkı ı tarıg aş içgü ton kedim üze* (Kaya 1994: 525, 21-23) Mal mülk, hazine, altın, gümüş, koyun, hayvan, tarla₂, yiyecek, içecek, elbise₂ üzerine.” örneğiyle gösterebiliriz.

Eski Uygurcadaki “*koyn ölürgüçi tuji boltumuz erser* (Bang-Gabain 1930: A, 55) Koyun öldüren kasap olduysak.” örneğinden yola çıkarak Budizmde koyun öldürmenin ya da kasaplık yapmanın yasak olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda da söylendiği üzere koyun işiyle ya da kasaplık mesleğiyle uğraşmak on iki kötü meslek arasında sayılır.

Eski Uygurcada *koyn* sözü, “*koyn süti birle katışturup ağıg yirke yaksar yiil tözliüg ağıg öñetür* (Rachmati 1930: 137-139) Koyun sütü ile karıştırıp ağrıyan yere sürse rüzgâr esaslı ağrı iyileşir.” örneğiyle tıp metinlerinde de yer alır. Bu örnekte koyun sütünün hastalıkların tedavisinde kullanıldığı belirtilmektedir.

2.5.8. kuzı “kuzu”: (Atalay 1999: I, 7; Çeneli 1975: 113; Dankoff-Kelly 1984: 266; Hauenschild 2003: 146-148).

kuzı, Eski Uygurcada “*olar öñre ajuñta koyun ölürgüçi etçiler erdi yarlıkañsız köñülin erüñ öküñ koyun kuzıg isig özlerinte adırdılar etlerin kanların yidiler içtiler* (Tekin 1976: 74, 54-59) Onlar önceki hayat şekillerinde koyun öldüren kasaplardı. Merhametsiz bir kalple birçok koyun ve kuzunun canına kıydılar, etlerini ve kanlarını yediler, içtiler.” örneğinde etinden faydalanılan bir hayvan olarak karşımıza çıkar. Kuzu ve koyun öldüren kasaplar daha sonraki hayat şekillerinde cehennem hayat şekillerinden birinde doğarlar.

2.5.9. oglak “oğlak”: (Atalay 1999: I, 65; Çeneli 1975: 114; Dankoff-Kelly 1982: 144; Hauenschild 2003: 168-169).

Eski Uygurcada *oglak*, Eski Uygurcada zenginlik alametleri arasında sayılmaktadır. Bk. *buka*.

Caferoğlu, *oglak* ile *ogul/oğlan* kelimesini ilişkilendirir ve insan ve hayvan soyunu birleşik unsur olarak görür (Caferoğlu 1968: 6).

2.5.10. öküz “öküz”: (Atalay 1999: I, 59; Çeneli 1975: 115; Dankoff-Kelly 1982: 103; Hauenschild 2003: 170-172).

Sığır cinsinden bir hayvan olan *öküz*, Eski Uygurcada benzetme amacıyla kullanılmıştır. Burada “*kaltı arslan öküzüg böri koynka öpünü kelirçe yme ançulayu bo ölüm küni kimni üze kelse kamag alañatturur yarlıkamatın ölüriür* (Le Coq 1922: 11, 8-13) Aslan öküze, kurt koyuna

nasıl hücum ederse onun gibi ölüm günü de kime gelirse (o da) tamamıyla (kişiyi) zayıflatır, merhamet göstermeden öldürür.” örneğinde yer alan *öküz*, ölüm tarafından yok edilen canlı ya da kişiyi işaret etmektedir. Dolayısıyla buradaki *öküz* metaforik bir anlam taşımaktadır.

2.5.11. *tadun* “*dana*”: Bir yaşındaki buzağı (Atalay 1999: III, 171; Çeneli 1975: 118; Dankoff-Kelly 1982: 305; 1984: 236; Hauenschild 2003: 195).

Eski Uygurcada *tadun*, Eski Uygurcada zenginlik alametleri arasında sayılmaktadır. Bk. *buka*.

2.5.12. *teke* “*teke*”: Teke, boynuzunda yay yapılan erkek geyik (Atalay 1999: III, 102; Çeneli 1975: 118; Dankoff-Kelly 1984: 269; Hauenschild 2003: 204).

teke sözü, Eski Uygurcada günahkâr canlıların cehennem hayat şeklinde doğdukları zaman aldıkları vücutları ifade eder. Bk. *adgırak*.

Ayrıca, *teke* kelimesi Eski Uygurcada zenginlik alametleri arasında sayılmaktadır. Bk. *buka*.

2.5.13. *ud* “*sığır*”: (Atalay 1999: I, 45; Çeneli 1975: 121; Dankoff-Kelly 1982: 94; Hauenschild 2003: 229-230).

Eski Uygurcadaki *ud*, genel bir anlam ifade eder ve “inek, *öküz*, boğa” gibi hayvan topluluğunu karşılar (Clauson 1972: 34a-b). *ud*, her dönemde olduğu gibi bu dönemde de etinden faydalanılan bir hayvan topluluğudur. Bunu “*kız aşı tıtagınta ud... öküş telim özlüglerig ölürip* (Kaya 1994: 4, 10-13) Sıcak yemek için sığır... pek çok canlıları öldürüp” örneğiyle açıklayabiliriz. Her ne kadar bu hayvanların etinden faydalanılması yasaksa da günahkâr insanlar bunda bir sakınca görmezler.

Ayrıca Eski Uygurcada “*arıg evde ud mayakı üze yirin sıvayp*” (Kaya 1994: 440ç, 22-23) Temiz evde sığır gübresi ile yeri sıvayıp” örneğinde de bu hayvanların gübresinden faydalandığı görülmektedir. Bu dönemde sığır gübresi, manastırların ve ibadethanelerin tabanının sıvanmasında kullanılmaktadır. Bunun nedeni dışkının kötü ruhları kovması ve uzaklaştırmasıdır (Eberhard 2000: 94). Yine Hint mitolojisinde kadınlar vücutlarını sığır ya da inek gübresiyle sıvarlar ve dans ederler, bu da şehveti simgeler (Campbell 1998: 398). Burada inek gübresi ineğin doğurganlığı göz önüne alınarak kadın vücudunun kutsallığı ve doğurganlığı olarak gösterilebilir.

Yine, “*yılıkı ajunınta tugdukta ud eşgek katır toñuz bolmışların*” (Kaya 1994: 299-300, 23-1) Hayvan dünyasında doğduğunda sığır, eşek, katır ve domuz olduklarını” örneğinde belirtildiği üzere Eski Uygur

toplumunda canlıların sığır olarak dünyaya gelmesi kötü bir durum olarak gösterilmektedir.

ud, Eski Uygurcada “*ol yek ogulu belgüsi miñüsi ud bolgay* (Le Coq 1919: 5, 6-8) O şeytan oğlunun işareti bindiği sığır olacak.” örneğindeki gibi şeytanların bindiği hayvan olarak gösterilmektedir. Ayrıca “*ud koşuglug kañlı* (Barutçu 1998: 109a, 10) Sığır koşulu araba” örneğinde de arabaya koşulan hayvan olarak karşımıza çıkar.

Eski Uygurcada *ud*, “*ud öti birle iñek yağı* (Rachmati 1930: 89) Sığır ödü ile inek yağı” örneğindeki gibi tıp metinlerinde de yer alır.

Ayrıca *ud*, Eski Türklerin on iki hayvanlı Türk takviminde “*ud yılın* (Kaya 1994: 33, 18) Sığır yılı” şeklinde de yer alır. Bu sığır yılında, savaşlar, dert ve baş ağrıları çoğalır. Kışları soğuk geçer, mevsimler kendi tabiatına uymazlar. İnsanlarda, bey ve sultanlarda keder çoğalır (Kabadayı 2007: 196).

2.6. Kemirgen Hayvanlar:

Burada dört ayaklı olan kemirgen hayvanlardan bahsedilecektir. Eski Uygurcada üç tür kemirgen hayvan tespit edilebilmiştir.

2.6.1. *küskü* “fare, sıçan”: (Clauson 1972: 750a). Eski Uygurcada “*küskü yıl* (Kara-Zieme 1976: B, 106) Sıçan yılı” örneğiyle gösterilen sıçan yılında kargaşalık ve kan dökmek çok olur, hükümdarlar gamlı olur. Bazı yerlerde huzur olurken bazı yerlerde sıkıntı bulunur (Kabadayı 2007: 192-193).

2.6.2. *sıçgan* “sıçan”: (Atalay 1999: II, 263; Çeneli 1975: 116; Dankoff-Kelly 1982: 330; Hauenschild 2003: 180-181).

Eski Uygurcada kullanılan *sıçgan*, “*sıçgankaya birökçi bo şatu üze agtını* (Kaya 1994: 34g, 21-22) Sıçan gibi bu merdiven üzerine yükselip” örneğindeki gibi metaforik bir anlam taşır. Bu örnekte *sıçgan*, Budizmin önemli hayat şekillerinden biri olan asuraların askerlerini bozguna uğratmak için kullanılan bir unsurdur. Budizmde Buddha ve Bodhisattva hayat şekillerinin dışındakiler kötü olarak kabul edilir ve onların orduları yok edilmeye çalışılır. Elbette bu yok edici de Buddha'nın öğretileridir.

sıçgan, aynı zamanda “*sıçgan künte igleser yiting küin inç bolur* (Rachmati 1937: 36, 18-20) Sıçan gününde hastalansa yedinci gün iyileşir.” örneğinde de belirtildiği üzere zaman adı olarak da kullanılmaktadır.

2.6.3. *tavışgan* “tavşan”: (Atalay 1999: I, 513; Çeneli 1975: 119; Dankoff-Kelly 1982: 378; Hauenschild 2003: 198-201).

Bütün kültürlerde önemli yere sahip olan tavşan, ay ile ilişkilendirilir. İç Asya'da Türk-Moğol insanları arasında bir şamanın

tavşan avlaması gökyüzüne yapacağı yolculuğu sağlar. Çin’de de tavşan ay ile bağlantılıdır (ER 1987: XII, 192).

Budizmde tavşan, denizin yüzeyinde yüzmesinden dolayı śrāvaka’lara benzetilir (Soothill-Hodous 1937: 70b). Eski Uygurcada *tavişgan* sözü de genellikle *müyüz* “boynuz” kelimesiyle birlikte kullanılır. Tavşanın boynuzu bulunmaz. *tavişgan müyüzü* “tavşan boynuzu” olarak belirtilen ifade, Budizmde dinî bir terimdir ve dünyada var olmayan şeyleri ifade eder. Dinî terim olan tavşan boynuzu, Skr. *śāśa-visāna*, *śāśa-śrngā* ve Çin. 鬼角 *guǐ jiǎo* olarak belirtilir (Soothill-Hodous 1937: 230a). Bunu Eski Uygurcada “*tavişgan müyüzü bodsuzı teg igid igid ol* (Hazai-Zieme 1971: B, 171-172) Tavşan boynuzu₂ yalandır, gerçek değildir.” örneğiyle açıklayabiliriz. Ayrıca tavşan, Budizmde fedakâr ve özverili bir hayvan olarak da gösterilir.

Eski Uygurca “*tavişgan başında müyüz üniüp ol müyüzüg kavşurup şatu itgeli bultukup ol şatu üze yarmanıp teñri yiriñe agtingalı boltukda* (Kaya 1994: 34g, 15-19) Tavşan başında boynuz çıkıp o boynuzu birleştirip merdiven yapıp o merdiven üzerine tırmanıp tanrı yerine yükseldiğinde” örneğinde olduğu gibi *tavişgan müyüzü*, canlıların metaforik olarak tanrılar ülkesine ulaşmak için kullandıkları bir merdivene de benzetilmektedir. Yine Eski Uygurcadaki “*tolp sansarda inçge kulsar ötrü tutulur tavişgan tüsiniñ uçınta öçmeksiz tugmaksız tözlüg ol bo nom erdini miñ kalplar ertser yme neñ esirkemez* (Ölmez 1994: 1534-1540) Bütün sarımsârada inceltse (buna rağmen) tavşan tüyünün ucunda tutulur. Bu öğretisi cevheri ölmeyen ve doğmayan esaslıdır, binlerce çağ geçse de asla eskimez.” örneği de tavşan tüyünün Budizmde sembolik anlam ifade ettiğini gösterir.

Ayrıca *tavişgan*, Eski Türklerin on iki hayvanlı Türk takviminde “*tavişgan yıl* (Kaya 1994: 30, 7) Tavşan yılı.” şeklinde de yer alır. Bu tavşan yılında hükümdarlar adaletli ve insafli davranırlar. Barış uzun yıllar devam eder. Yağmurun bol olmasından dolayı ülkede bereket olur (Kabadayı 2007: 195-196).

tavişgan, Eski Uygurca tıp metinlerinde “*köz agrıg em kişi öti toñuz öti eçkü öti tavişkan öti bu törteğüte kayısı bolsar* (Rachmati 1930: 24-25) Göz ağrısının ilacı insan ödü, domuz ödü, keçi ödü ve tavşan ödüdür. Bu dördünden hangisi olsa” , “*yana em tavişkan miyisin ud öti birle inek yağı katıp alınka sürtser edgü bolur* (Rachmati 1930: 89-90) Yine ilacı tavşan beynini sığır ödüyü inek yağıyla karıştırıp alna sürse iyi olur.”, “*yana it tüüsü tavişkan tüüsü küyürüp* (Rachmati 1930: 116) Yine köpek tüyünü ve tavşan tüyünü yakıp” örneklerinde olduğu gibi kullanılır. Burada tavşanın ödünden, beyninden ve tüyünden yapılan ilaçlar gösterilmektedir.

2.7. Dört Ayaklı Diğer Hayvanlar:

Buradaki hayvanlar dört bacaklı hayvanlar içerisinde tam bir gruba dâhil edilemediğinden dolayı bunlar ayrıca ele alınmıştır.

2.7.1. biçin “maymun”: (Atalay 1999: I, 346; Çeneli 103; Dankoff-Kelly 1982: 311; Hauenschild 2003: 61-62).

Budizmde bilinç, hareketli bir maymun olarak resmedilir (Soothill-Hodous 1937: 43a). Yine maymun Budizmde şüphe ve ihtiras için kullanılan bir hayvandır (Soothill-Hodous 1937: 383b).

biçin, Eski Uygurcada ise yedi kötü hayvan arasında sayılır ve günahkâr canlılar yeniden doğumlarında bu hayvan hayat şekillerinden birinde doğarlar. Bu durum Eski Uygurca “*biçinniñ agulug yilanniñ kara kuşnuñ karganıñ bo yiti arıqsız yiteçileriñ ajunıta tugarın körüp* (Müller 1911: 31-32, 52-57) Maymunun, zehirli yılanın, kartalın, karganın bu yedi kirli yiycilerin dünyasında doğduğunu görüp” örneğiyle açıklanabilir.

Ayrıca, yukarıdaki açıklamanın aksine Eski Uygurcada “*biçin etözin adın tınıglarka edgü kılğalı ugulug erti anı üçün biçin ajunıta tuggalı tapladı* (Müller 1931: 28, 10-12) Maymun vücudu ile başka canlılara iyilik yapabildi. Onun için maymun hayat şeklinde doğmak istedi.” örneğindeki gibi maymun hayat şekli istenmektedir. Bunun nedeni Hint kültüründe maymunun hem dinî hem de mitolojik değer taşımasıyla ilgilidir. Hayvanlar arasında Tanrı ya da kahraman olarak tanımlanan maymun, sihirsiz güce sahiptir ve Tanrı Hanuman olarak gösterilir (ER 1987: X, 65). Ayrıca Rāmāyaṅa destanında ilahi kahraman olarak nitelendirilir (ER 1987: VII, 183).

biçin, aynı zamanda “*biçin künte* (Kara-Zieme 1976: L, 16-17) Maymun gününde” örneğinde belirtildiği üzere gün adı ve “*luu biçin yıl tugmuş kişi ağır bolur ölmez* (Rachmati 1937: 36, 27-28) Ejderha ve maymun yılında doğmuş kişi ağır olur, ölmez.”, “*kutlug biçin yıl* (Shōgaito 1988; 61) Kutlu maymun yılı” örneklerinde de ifade edildiği gibi yıl adı olarak da kullanılmaktadır. Maymun yılı, bu yıl hayırsızdır. At, deve gibi hayvanlarda hastalık olur. Bu yıl doğanlar da kötü yaratılışlı olur (Kabadayı 2007: 190).

2.7.2. kirpi “kirpi”: (Atalay 1999: I, 415; Çeneli 1975: 111; Dankoff-Kelly 1982: 316; Hauenschild 2003: 109-110).

Eski Uygurcada *kirpi*, üç kötü hayat şeklinden biri olan hayvan hayat şeklinde doğan bir canlıyı ifade etmektedir. Bu canlı büyük ihtimalle önceki hayatında günah işleyen bir insandır. Bu durum Eski Uygurca “*üç yavlak yolta tugdukda añıt kögürçgen kirpi bolmuşların*

(Kaya 1994: 299, 5-7) Üç kötü yolda doğan angut, güvercin ve kirpi olanların.” örneğiyle açıklanabilir.

kirpi, Eski Uygurca “*kan tomurmakka em kirpi terisin küyürüp külin burunka sürser tıdır* (Rachmati 1930: 129-130) Kanın akmasına ilaç, kirpi derisini yakıp külünü burna sürse, durur.” örneğinde olduğu üzere tıp metinlerinde de kullanılır.

3. Suda Yaşayan Canlılar:

Eski Uygurcada sudaki canlılar “*suv içreki tınlıg* (Asmussen 1965: B, 83) Su içindeki canlı” olarak gösterilir. Suda yaşayan canlılar dünyası, Manihaizmde önemli bir yere sahip olup suda yaşayan canlıların yer aldığı su dünyasını ifade eder (Lieu 1985: 10).

3.1. *baka* “kurbağa”: (Atalay 1999: I, 73; Çeneli 1975: 102; Dankoff-Kelly 1984: 268; Hauenschild 2003: 49-50).

Eski Uygurcadaki *baka*, genellikle *tüü* “tüy” kelimesiyle birlikte kullanılır. *baka tüü* “kurbağa tüyü” olarak belirtilen ifade, Budizmde dinî bir terimdir ve dünyada var olmayan şeyleri ifade eder (Soothill-Hodous 1937: 455b). Bunu Eski Uygurcada “*kaltı baka tüüsü çınısızı teg ezüg ol* (Hazai-Zieme 1971: B, 170-171) Kurbağa tüyü gerçek değil yalandır.” örneğiyle açıklayabiliriz.

3.2. *balık* “balık”: (Atalay 1999: II, 216; Çeneli 1975: 103; Dankoff-Kelly 1982: 290; Hauenschild 2003: 52-55).

Hinduizmde on Tanrı arasında sayılan (ER 1987: VI, 350) ve Skr. *matsya* ve Çin. 魚 *yú* olarak ifade edilen balık, Budizmde ağa ya da tuzağa yakalanmasından dolayı “aptal, cahil bir varlık” olarak tanımlanır (Soothill-Hodous 1937: 366b). Balık, suda yaşayan bir canlıdır ve onun için en büyük tehlike suyun çekilmesidir. Eski Uygurcada yer alan “*ulug köl suvı sugulup alkingalı ugramışın anıñ içinte yene ökiş telim balıklar yatmışın* (Kaya 1994: 600, 5-8) Büyük göl suyu çekilmiş onun içinde yine pek çok balık yatmış.” örneği metaforik bir anlam taşır. Çünkü yukarıda da bahsedildiği üzere balık cahil bir varlık olarak gösterilir. Su burada Budizmin öğretisinden başka bir şey değildir. Böylece susuz kalan ya da Buddha öğretisinden uzak kalan balık ya da insan yaşayamayacaktır. Ayrıca Eski Uygurcadaki “*mandal-lıg ratna-şiki burhan-ka on miñ balık-larig ozgurdaçı-ka yükünürm(e)n* (Kasai 2008: 103, 49) Mañđalalı Ratnaşikhin Buddhaya binlerce balığı kurtarana eğilirim.” örneği de yukarıdaki açıklamaya uygundur.

Yine Eski Uygurcada yer alan “*iki iligi üze kögüzin tokıyu kaltı balık suvıntın adırılıp isig kumda agınamış teg yirte agınayu inçe tip yıgladı* (Kaya 1994: 626, 10-14) İki eliyle göğsünü dövüp balığın sudan çıkıp da sıcak kumda debelenmesi gibi yerde debelenip öylece ağıladı.”

örneği de benzetme esaslıdır. Burada bir davranış biçimi olan debelenerek ağlamak balığın sudan çıkıp kumda çırpınmasına benzetilmiştir.

Ayrıca Eski Uygurcada kullanılan *balık*, “*altınç yiti künte balıkka okşatı bolur* (Zieme-Kara 1978: 354) Altıncı yedi günde balığa benzer olur.” örneğinde gösterildiği üzere benzetme unsuru olarak kullanılmıştır. Burada anne karnına düşen cenin, altıncı haftada balık şeklini alır.

Eski Uygurcada balık öldürmek ya da balıkçılıkla uğraşmak da günah kabul edilir. Bu durum “*balıkçı (boltumuz erser)* (Bang-Gabain 1930: A, 56) Balıkçı olduysak” örneğiyle açıklanabilir.

Eski Uygurcada *balık*, “*köz agrıg emig köz küçsirep yaş aksar balık ödin közke alınka sürtser edgü bolur* (Rachmati 1930: 155-156) Göz ağrısının ilacı, göz güçsüzleşip yaş aksa balık ödünü göze ve alna sürse iyi olur.” örneğinde olduğu gibi tıp metinlerinde de geçmektedir.

4. Sürüngen Canlılar:

Eski Uygurcada sürüngen hayvanlar “*yirdeki bagrın yorigma tınlug* (Asmussen 1965: B, 84) Yerde bağı ile sürünen canlı” olarak gösterilir. Bu hayat şekli, Manihaizmde hayvan hayat şeklinden olan sürüngenlerin yer aldığı karanlıklar dünyasını ifade eder (Lieu 1985: 10). Burası da muhtemelen yerin altıdır.

4.1. yılan “yılan”: (Atalay 1999: I, 27; Çeneli 1975: 122; Dankoff-Kelly 1984: 162; Hauenschild 2003: 242-244).

yılan, Eski Uygurcadaki “*neçe neçe ajunta yılan ulatı bagrın yorigma tınlglarını ajunınta tugup* (Shōgaito-Tugusheva vd. 1998: 902-904) Pek çok hayat şeklinde yılan ve (diğer) bağıyla sürünen canlıların hayat şekillerinde doğup” örneğinde de belirtildiği üzere sürüngen bir hayvandır. Yılan ayrıca Eski Uygurcada aşağı ve kötü hayvanlar arasında sayılır. Özellikle günahkâr canlılar bu aşağı hayvanların arasında doğar. Böylece *yılan*, aşağılanan bir varlıktır. Bununla birlikte Eski Uygur Türkçesi metinlerinde ihtirası ifade etmesi nedeniyle yılanın zehri özellikle belirtilmektedir. Bu da “*yiti ajunların toğuznuñ itnuñ tilkünün biçinnii aguluğ yılannuñ kara kuşnuñ karganıñ bo yiti arıgsız yiteçilernii ajunınta tugarın köriip* (Müller 1911: 31-32, 49-57) Yedi hayat şekilleri ile domuzun, köpeğin, tilkinin, maymunun, zehirli yılanın, kartalın, karganın bu yedi kirli yiycilerin dünyasında doğduğunu görüp” örneğiyle gösterilebilir.

Eski Uygurcada “*inçe kalıtı tört yılan bir kamatsıda turmuş teg tört mahabutlug yılanlar özke tözi öñi öñi ol tursarlar yme bir yirte agtınurlar inerler* (Kaya 1994: 365, 18-22) Dört yılan bir hsien tzü’da durmuş gibi dört mahābhūtalı yılanlar kendi esasıyla farklı olsa, bir yere yükselirler,

bir yerden inerler.” örneğinde bulunan *tört yılan* ve *tört mahabutlug yılanlar* ifadesi Budizmde hem 一篋四蛇 *yī qiè sì shé* vücudun dört ihtirası olan cehalet, şehvet, öfke ve kibri (Soothill-Hodous 1937: 8b) belirtirken hem de 毒蛇 *dúshé* “zehirli yılanlar”, vücudun dört elementi olan toprak, su, ateş ve rüzgâr ya da havayı karşılar (Soothill-Hodous 1937: 265a). Böylece burada kullanılan yılan, metaforik bir anlam oluşturur.

Yukarıda anlatıldığı üzere yılan, aşağı hayvanlar arasında sayılır. Fakat Buddha tefekküre oturduğu zaman Buddha’yı fırtınadan korumak amacıyla yılanların hükümdarı Muçalında yeraltından çıkar ve başıyla onu korur. Büyük fırtına dindiğinde yılan insan biçimine girer, Buddha’nın önünde eğilir ve neşeyle sarayına gider (Campbell 1998: 320). Buradaki yılanın insan olmasını ya da Buddha’nın önünde eğilmesini iki nedene bağlayabiliriz. Bunlardan ilki ve belki de en önemlisi kötü tabiata sahip olan yılanın deri değiştirerek tabiatını değiştirmesi ve iyi olmasıdır. Bu düşünceyi insanla bağdaştırırsak kötü bir kişilik olan insan, aydınlanma sayesinde iyi bir insan olabilir. Böylece geçmişteki kötülüklerinden ve günahlarından sıyrılmış olabilecektir. Derisini atan yılan düşüncesi insanın aydınlanma öncesi ve sonrasıyla ilgilidir. İkincisi ise yılanın Buddha’nın önünde eğilmesidir. Burada Buddha, yılanı kötü kişiliğinden kurtarmaktadır. İnsanın cennetten kovulmasının nedeni olan yılan, aslında insanın içindeki kötü tabiatıdır. Böylece insanın kötü yönü yılanla bağdaştırılmış olabilir.

Eski Uygurcada “*ülgülençsiz kollug yılanlar* (Kara-Zieme 1976: D, 12-13) Sayısız kollu yılanlar” ifadesi bulunmaktadır ki bu ifade Budizmde var olmayan, yokluk olarak da tanımlanır.

yılan, Eski Uygurcada “*burunnuş oşdın soldın yütlerinte yılan yorır teg* (Zieme-Kara 1978: 704-705) Burnun sağ ve sol deliklerinden yılan yürür gibi” örneğinde olduğu gibi benzetme unsuru olarak da kullanılmaktadır. Burada ölmek üzere olan bir kişinin burnundan sanki yılan yürür gibi hareketlenmeler olur, kişinin burnu kaşınır.

Ayrıca *yılan*, derisinden faydalanılan bir hayvandır. Eski Uygurcada “*yılan ölürgüçi* (Bang-Gabain 1930: A, 59) Yılan öldürücü” ifadesi yılcılıkla uğraşan bir meslek ismi olarak karşımıza çıkar. Öldürülen yılanlar büyücülükte de kullanılır.

Yılan, Eski Uygur tıp metinlerinde de yer alır ve hastalıkların tedavisinde kullanılır. Buna göre “*yana em yılan kasıkın küyürüp külin alıp bor birle içürgü ol asan bolur* (Rachmati 1930: 109-110) Yine ilacı, yılan kabuğunu yakıp külünü alıp şarap ile içmek sıhhatli olur.”, “*yılan terisin tört beltirteki toprak mır ud ödi sirke birle katıp içgü ol ölmüş kenç erser yme tüşgey* (Rachmati 1930: 114-116) Yılan derisini, dört yol

ağızındaki toprağı, bal, sığır ödü ve sirke ile karıştırıp içmek, ölmüş fetüsü de düşecektir.” örnekleri verilebilir.

Bunların yanı sıra yılan, Eski Uygurcada “*kidin kara yılan* (Bang-Gabain vd. 1934: 95) Kuzeyde kara yılan” örneğinde belirtildiği üzere bir yıldız ismi olarak gösterilmektedir.

5. Diğer Hayvanlar, Böcekler:

Burada yer alan hayvanlar yukarıdaki dört bölüme dâhil edilememişlerdir. Bu yüzden bunlar ayrıca ele alınmışlardır. Mitolojide böcek, hem dünyanın yaratıcısı Tanrı hem de Tanrının habercisi olarak gösterilir. Ayrıca bazı böcekler yeniden doğumu simgeler (ER 1987: VII₂₅₅).

5.1. arı “arı”: (Atalay 1999: I, 87; Çeneli 1975: 101; Dankoff-Kelly 1982: 123; Hauenschild 2003: 21-22).

Yeniden doğumu simgeleyen arı (ER 1987: VII, 255), Eski Uygurcada benzetme esaslıdır. “*kulgakta takı arının üni teg seviglig ün eşitilir* (Zieme-Kara 1978: 705-706) Kulakta arının sesi gibi sevimli ses işitilir.” örneğinde belirtildiği üzere ölmek üzere olan bir kişinin kulaklarının çınladığını belirtmek için arı sesinden faydalanılmıştır.

5.2. bit “bit”: (Atalay 1999: I, 320; Çeneli 1975: 103; Dankoff-Kelly 1982: 257; Hauenschild 2003: 62-63).

Tiksindirici bir hayvan olarak tanımlanan *bit*, Eski Uygurcada bir atasözünde geçmektedir. Eski Uygurca “*takı inçe kaltı tonnuş biti kim kişiniş terisinte önüp yana kişiniş kanın kentü sorsar kişi anı körser yana yarstıur* (Le Coq 1912: 8, 13-17) Elbisenin biti insanın derisinden çıkar, fakat insanın derisini emer, insan da bunu görünce tiksindir.” atasözünde “insana en büyük zararı yine kendisi verir, insan da bundan dolayı üzüntü duyar” anlamı çıkmaktadır. Burada bit, benzetme unsuru olarak kullanılmıştır.

5.3. böy “örümcek”: (Atalay 1999: III, 141; Çeneli 1975: 104; Dankoff-Kelly 1984: 219; Hauenschild 2003: 70-71).

Böy, Budizmde hayvan hayat şeklinde dünyaya gelen canlılardan biridir. Bu durum Eski Uygurca “*yılkı ajunınta tugdukta böy tiler* (Kaya 1994: 299, 14) Hayvan hayat şeklinde doğduğunda örümcek ister.” örneğiyle gösterilebilir.

5.4. çıyan “çıyan, akrep”: çıyan, kuyruğu örü, akrep (Atalay 1999: I, 409; Çeneli 1975: 105; Dankoff-Kelly 1982: 311; Hauenschild 2003: 79-80).

Eski Uygurcada *çıyan*, ısırıcı ve sokucu özelliğini belirtmek amacıyla kullanılır. “*çibinniş çıyannıñ adakkayaları üze idiz kalıgda*

ısırka itip bütürgeli bultuksar (Kaya 1994: 34g, 3-5) Sineğin, akrebin ayakları gibi kutsal gökyüzünde ısırıp bitirmeye uğraşsa” örneğindeki *çıyan*, tanrılar ülkesine yükselmek için çaba harcayan canlıyı engelleyen bir ısırıcı hayvan olarak belirtilir. Bu durumu Budizm açısından incelemek gerekirse tanrılar ülkesine gitmeyi amaçlayan canlı için en büyük tehlike ihtirasları ve hırslarıdır. Burada *çıyan* da bu ihtirasları ifade eder. Böylece *çıyan*, burada metaforik bir anlam taşımaktadır.

5.5. *çibin* “sinek”: (Clauson 1972: 397b).

çibin, yukarıdaki açıklamada da yer aldığı üzere canlıların tanrılar ülkesine gitmesini engelleyen hırs ve ihtiras olarak belirtilebilir. Bk. *çıyan*.

5.6. *çömeli/çimeli* “karınca”: çumalı (Atalay 1999: I, 448; Çeneli 1975: 106), çümeli (Dankoff-Kelly 1982: 337; Hauenschild 2003: 90).

Hint mitolojisinde yeniden doğumu ve Tanrı Indra'nın ordusunu simgeleyen karınca (ER 1987: VII, 255), Eski Uygurcada “*çömeli koñuz ulatı bo tınlıglar ajunıta neñ kaçan erser tugmağı bolmaz tip bilgülig ol* (Müller 1911: 35, 23-16) Karınca ve kurt ve diğerleri insan hayat şeklinde asla doğmayacaklar bunu bil.” örneğindeki gibi hayvanların insan hayat şeklinde doğmalarının zorluğunu belirtmektedir. .

Ayrıca “*bar antag tınlıg kiçigkiye çimeli ölürüp utgurati tamuda tugar* (Tekin 1976: 59, 24-25) Böyle canlı küçücük karınca öldürünce muhakkak cehennemde doğar.” örneğinde de *çimeli*, Budizmde canlıların öldürülmesinin yasaklılığını belirtmek için küçücük bir karınca dahi öldürülmesi hâlinde kişinin cehennem hayat şeklinde doğacağını ifade eder.

5.7. *kabuñ/ kavuñ* “arı”: Kelimenin kökeni hakkında fazla bir bilgi olmamasıyla birlikte Uçar, Johannes Nobel'in yayımladığı Altun Yaruk'un Çince denkliğinden faydalanarak “*wie (die) des Bienen Königs*” (arılar kralınıninki gibi) açıklamasını yapar (Uçar 2008: 401). Kelime, *k'ap'u* “a stinging insect” olarak tanımlanır ve Turk. *KApuñ (?) açıklaması yapılır. Ayrıca PTung. *xapina(bu) “wasp, bee” açıklamasıyla birlikte Pturk. *KApuñ (?) bumble-bee: OTurk. qabuñ açıklaması yapılır (Starostin-Dybo vd. 2003: 766).

kabuñ sözü, Eski Uygurcada “*saçınız kara kabuñlar iliginiñ öñi teg* (Kaya 1994, 347, 1-2) Saçınız kara arılar hükümdarının rengi gibi” örneğinde belirtildiği gibi Buddha'nın vücut özellikleri sıralanırken kullanılır. Buddha'nın seksen fiziksel işareti arasında Buddha'nın saçları siyah arıya benzetilmiştir (Xing 2005: 31).

5.8. *kadyod kurt* “ateşböceği”: Skr. *khadyota* (Edgerton 1953: 203b) olarak belirtilen ateş böceği, Eski Uygurcada benzetme yapmak

amacıyla kullanılmıştır. “*içtin sınar körser kadyod kurtnuñ yarukı teg azkya yaruk közüniür* (Zieme-Kara 1978: 55-56) İç taraftan baksa ateş böceğinin ışığı gibi çok az ışık gözüdür.” örneğinde, ölmek üzere olan bir canlının içindeki ateş ya da ruh, ateş böceğinin ışığına benzetilmiştir. Çünkü ateş böceğinin ışığı etrafa çok az yansır. Ölmek üzere olan kişinin de artık ışığı fazla olmaz.

Kelime ayrıca, “*kün ay teñri üskinte kadyot kurtnuñ takı ne işi küdüki erür* (Ölmez 1994: 1294-1296) Güneş ve ayın yanında ateş böceğinin ne işi gücü olur.” örneğinde de kullanılır. *kadyod kurtun* buradaki anlamı ise karşılaştırmadır. Güneş ve ayın ışığı karşısında ateş böceğinin ışığının sönük kalacağı belirtilmiştir.

5.9. koñuz “böcek”: Osurgan böceği (Atalay 1999: III₃₆₃; Çeneli 1975: 111); dung beetle “bokböceği” (Dankoff-Kelly 1984: 335), kafer “böcek” (Hauenschild 2003: 137-138).

Eski Uygurcadaki “*yiriñ bolup emişip kurt koñuzlar korayur* (Kaya 1994: 366, 16-17) İrin olup emen kurtlar ve böcekler çıkar.” örneğinde yer alan *koñuz* ifadesi, kan ve irin emen bir böcek olarak gösterilir. Metnin tamamına bakıldığında burada iki anlam çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, ölen kişinin vücudunun kurtlar tarafından yenmesi ya da ihtirasları nedeniyle kişinin inancının yok olmasıdır. İkincisi ise aşağıda da belirtildiği üzere kurtların Buddha öğretisini yok eden rahipler olduğudur.

5.10. kumurşa “karınca”: (Clauson 1972: 628b).

kumurşa, İrk Bitig’de “*bir karı öküzüg bilin biçe kumurşa yimiş kamşayu umatın turur tir* (Tekin 2004: 37) Yaşlı bir öküzü bir karınca belini biçerek yemiş. Öküz yerinden kıldıdayamadan durur, der.” örneğiyle yer alır.

5.11. kurt “böcek, kurt”: Solucan soyundan olan hayvanlar (Atalay 1999: I, 342; Çeneli 1975: 113; Dankoff-Kelly 1982: 269; Hauenschild 2003: 154-155).

Kurt, Budizmde öğretiyi tüketen, yavaş yavaş yok eden cahil rahipler için kullanılır (Soothill-Hodous 1937: 324b). Örnek için bk. *koñuz*.

Eski Uygurcada *kurt* sözü, genellikle *koñuz* sözüyle birlikte kullanılır. Fakat kelime tek başına da kullanılmaktadır. Ayrıca, Eski Uygurca tıp metinlerinde de kullanılan kurt, “*tişni kurt yiser bor sirkesin ağızta tutup* (Rachmati 1930: 70-71) Dişi kurt yese şarap (üzüm) sirkesini ağızda tutup” dişi yiyen kurt olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte “*kayu kişike yavız kart önser nuşatır togragu kurt birle katıp üye yaksar edgü bolur* (Rachmati 1930: 81-82) Bir kişide yaman çıban çıksa nişadır

doğrayıp kurt ile karıştırıp üzerine sürse iyi olur.” örneğindeki gibi de hastalıkların tedavisinde de kullanılır.

Ayrıca *kurt*, Eski Uygurcada “*kurtlar yiliklerin kanların turkinça ara sorup kap teg kılıp kemişürler* (Shōgaito-Tugusheva vd. 1998: 1419-1421) Kurtlar ilikleri ve kanları derhal emip akraba gibi olup saldırırlar.” örnekteki gibi akrabaya benzetilmiştir.

5.12. örümçik “örümcek”: (Atalay 1999: I, 152; Çeneli 1975: 115; Dankoff-Kelly 1982: 196; Hauenschild 2003: 173-174).

Eski Uygurcada *örümçik*, “*örümçikkiye azgan tikendeki torkıyag körmek üze teñri yerindeki ulug tutrok körtüm tēp tēmekke öñisi negül* (Röhrborn 1996: 391-395) Küçük bir örümcek yaban dikenindeki ağları görmek için Tanrı yerindeki büyük bir yer gördüm deyip” örneğindeki gibi yer alır.

5.13. siyek “sinek, sivrisinek, karasinek”: (Atalay 1999: II, 13; Çeneli 1975: 116; Dankoff-Kelly 1984: 336; Hauenschild 2003: 185).

Vızıldayan bir böcek olarak tanımlanan *siyek*, Budizmde vahşi hayvanlar ve kuşların da arasında bulunduğu dört ayaklı hayvanlardan sayılır (Clouston 1972: 838b). Burada yer alan “*birök neçede siyekkeye bor beñi içip esürüp* (Kaya 1994: 34ğ, 5-6) Eğer sinek gibi şarap₂ içip sarhoş olup” örneğinde *siyek*, metaforik bir anlam taşımaktadır. Canlıların cehaletlerinden dolayı sarhoş gibi dolaştıklarını ifade eder.

SONUÇ

Eski Uygur Türkçesi dönemine ait taranan yazılı eserlerde 105 farklı hayvan adı tespit edilebilmiş ve bu hayvanlar Manihaizmdeki dört dünyadan oluşan hayvan hayat şekline göre sınıflandırılmıştır. Burada hayvanlar uçan canlılar, dört ayaklı canlılar, suda yaşayan canlılar ve sürüngen canlılar olmak üzere dört grupta ele alınmışlardır. Bunların dışındakiler ise diğerleri başlığıyla incelenmişlerdir.

Eski Uygurcada tespit edilebilen hayvan adlarının çoğu hem dinî hem de simgesel anlam taşımaktadır. Özellikle dinî metinlerden elde edilen örnekler Budizm ve Manihaizmdeki hayvan hayat şekillerini göstermeleri açısından önemlidir. Her iki dinde de kötü bir yol olarak gösterilen ve özellikle Manihaizmde karanlıklar dünyasını simgeleyen hayvan hayat şekli pek çok örnekle vurgulanmıştır. Böylece burada bu hayvanların dinî nitelikleri hususunda durulmuştur.

Çoğunlukla Budist Türk çevreden elde edilen örnekler Budizmin öğretilerini ortaya koymuştur. Buna göre, günahkâr canlılar işlemiş oldukları günahlardan dolayı hayvan hayat şeklinde doğar ve bu hayat şeklinde doğan hayvanlar belki bir gün iyi hayat şekilleri olan insan,

Tanrı, Bodhisattva ya da Buddha olma şansını elde edebilirler. Bu yüzden de bu hayvanların öldürülmeleri ya da öldürmek için bakılmaları günah kabul edilmiştir.

Ayrıca bu hayvan adları metaforik bir anlam taşımaktadır. Dinî yönden Buddha genellikle *arslana* benzetilmiş olmakla birlikte insanların ihtirasları olan cehalet, şehvet, öfke ve kibir *yılana* benzetilmiştir. Yine insan vücudunda bulunan toprak, su, ateş ve hava unsuru da *yılan* olarak gösterilmiştir. Budist Uygur metinlerinde “boşluk, yokluk” kavramı *tavişgan müyüzü, baka tüü, ülgülençsiz kollug yılanlar* gibi ifadelerle anlatılmaya çalışılmıştır.

Yine bu dönemde *arslan, kögürçgen* gibi hayvan adları iyi adlandırmalarda kullanılmalarıyla birlikte *koburga, laçın, toñuz, yılan* gibi hayvanlar ise kötü adlandırmalarda yer almışlardır. Bu hayvanların iyi ya da kötü adlandırılmada kullanılmaları bu hayvanların toplumda sevilip sevilmediğini veya korkulup korkulmadığını göstermektedir.

Bu dönemde hayvan adları atasözlerinde de yer almıştır. “*kugu kuş uçtu kölije konmaz kişi oğlu öge kelmez*”, “*taki inçe kaltı tonnuñ biti kim kişiniñ terisinte önüp yana kişiniñ kanın kentü sorsar kişi anı körser yana yarsıyur*”, “*koço tagınta kaplan yok kudug suvınta balık yok*”, “*körkle tilkü üçük bir tilkü terisi ermez adınçig ulug ordular üküş ıgaçlar kuvragıntın témin büter*”, “*luu yañalarınñ mañısı tepigi neñ eşgekke oşaguluk ermez*”, “*neñ atnañ eşkekneñ müyüzi önmez*” ve “*teve karı bolsar bunkal bolur*” örnekleri atasözü niteliğindedir ve mecazlı bir söyleyiş söz konusudur. Hayvan adlarıyla ilgili atasözleri için Bk. Mert (2007: 297-313) ve Öz (2000: 114-159).

Hayvan adları benzetme yoluyla *it burnı* “kuşburnu”, *it üzümü* “it üzümü”, *kaz üyüri* “hardal tohumu” ve *şırışa kuşgaç* “*albizia lebeck*” adlı bitkilerin isimleriyle birlikte *it yüzlüg tamır* “mesane, iç ve dış üriner organ” örneğiyle de bir organ adı olmuştur.

Eski Uygurcada hayvan adları *kara kuş señirliñ tagıg* “Grdhrakūṭa Dağı”, *sıgunlar berki* “Geyik Parkı” örneklerinde olduğu gibi yer adı olarak da kullanılmaktadır. Yine *arslan, barak, bars, böri, bugra, buka, buzagu, it, laçın, sunğur, toğan, togrıl, toña, yaña* gibi pek çok hayvan adı insanlara ad ya da lakap olarak verilmiştir. Burada özellikle güçlü hayvanların seçilmesi önemlidir.

Hayvan adları ayrıca *soltın kök luu* “sol tarafta mavi ejderha”, *oñdun ak pars* “sağ tarafta al pars”, *kidin kara yılan* “kuzeyde kara yılan”, *küntün kızıl sagızgan* “güneyde kızıl saksagan” örneklerinde de yer aldığı gibi yıldız isimleri olarak da kullanılmaktadır.

Ayrıca hayvan adları zaman adı olarak da kullanılmaktadır. Görüldüğü üzere hayvan adları Eski Uygurcada çok geniş bir kullanım alanına sahiptir.

KISALTMALAR:

Bk.	Bakınız
Çin.	Çince
ETü.	Eski Türkçe
DLT	Divanü Lügati't-Türk
Lat.	Latince
Skr.	Sanskritçe
...2	İkili Söyleyiş

TARANAN METİNLER:

- ARAT, Reşit Rahmeti (1991), *Eski Türk Şiiri*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.
- ASMUSSEN, Jes Peter (1965), *Huastvanift*, Studies in Manichaeism, Copenhagen.
- BANG, W., A. von GABAIN (1929), *Türkische Turfan Texte I*, Berlin. (SPAW. Phil.-hist. Kl. 1929, 15: 241-268)
- BANG, W., A. von GABAIN (1930), *Türkische Turfan Texte IV*, Berlin. (SPAW. Phil.-hist. Kl. 1930, 24: 432-450).
- BANG, W., A. von GABAIN (1931), *Türkische Turfan Texte V*, Berlin, (SPAW. Phil.-hist. Kl. 1931, 14: 321-356).
- BANG, W., A. von GABAIN, W.,G.R. RACHMATI (Arat) (1934), *Türkische Turfan Texte VI, Das buddhische Sutra Säkiz Yükmäk*, Berlin, (SPAW.Phil.-hist.Kl. 1929, 15: 93-192).
- BARUTCU, Fatma Sema (1987), *Uygurca Sadāpradudīta ve Dharmodgata boddhisattva Hikāyesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, (Yayımlanmamış doktora tezi).
- BARUTÇU-ÖZÖNDER, F. Sema (1998), *Abidarim kunlig koşavardi şastirtaki çinkirtü yöroglerning kingürüsü'nden Üç İtigsizler, Giriş-Metin-Tercüme-Notlar-İndeks, XXX. Levha*, TDK Yay., Ankara.
- CLARK, Larry (1982). "The Manichean Turkic Pothi-Book". In: *AoF* 9, 145-218.
- GABAIN, A. Von (1959), *Türkische Turfan Texte X, Das Avadāna des Dāmons Ātavaka*. Bearbeitet von Tadeusz Kowalski, Aus dem Nachlaß Herausgegeben, Berlin, (ADAW. Klasse für Sprashan, Literatur und Kunst, 1958, 1).

- GENG Shih-Min, Hans-Joachim KLIMKEIT, Jens Peter LAUT (1998), *Eine Buddhistische Apokalypse, Die Höllenkäpitel (20-25), und die Schlußkäpitel (26-27) der Hami-Handschrift der alttürkischen Maitrisimit*, Unter Einbeziehung von Manuskriptteilen des Textes aus Säñim und Murtu, Abhandlungen Der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Westdeutscher Verlag.
- HAZAI, Georg, Peter ZIEME (1971), *Fragmente der Uigurischen Version des "Jin'gangjing mit den Gāthās des Meister Fu*, Nebst einem Anhang von T. Inokucki, Berlin, (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. 3, Berliner Turfantexte 1)
- KARA, Georg, Peter ZIEME (1976), *Fragmente tantrischer Werke in uigurischer übersetzung*, Berlin: Akademie Verlag. (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients-Berliner Turfantexte; VII)
- KASAI, Yokiyo (2008), *Die Uigurischen Buddhistischen Kolophone*, Berliner Turfantexte XXVI, Brepols, Turnhout.
- KAYA, Ceval (1994), *Uygurca Altun Yaruk, Giriş-Metin ve Dizin*, TDK Yay., Ankara.
- LE COQ, A. von (1912), *Türkische Manichaica aus Chotscho I*, APAW., Berlin.
- LE COQ, A. von (1919), *Türkische Manichaica aus Chotsho II*. APAW., Anhang, Berlin.
- LE COQ, A. von (1922), *Türkische Manichaica aus Chotscho III*, APAW., Berlin.
- MÜLLER, F.W.K. (1911), *Uigurica II*, Berlin. (APAW. Phil.-hist., 1910, 3).
- MÜLLER, F.W.K. (1922), *Uigurica III*, Uigurische Avadāna-Bruchstücke (I-VIII), Berlin, (AKPAW. Phil.-hist., 1920, 2).
- MÜLLER, F.W.K. (1931), *Uigurica IV*, hzr: von Gabain, Berlin. (SPAW. Kl. 1931, 24: 675-727).
- ÖLMEZ, Mehmet (1993), "Ein weiteres alttürkisches Pañcatantra-Fragment", *UAJb N.F.*, c. 12, 179-191+2.
- ÖLMEZ, Mehmet (1994), *Hsüan-Tsang'in Eski Uygurca Yaşamöyküsü, VI. Bölüm*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- RACHMATI (Arat), Gabdul Raşid (1930), *Zur Heilkunde der Uiguren, (I)*, Berlin, (Aus: SPAW. Phil.-hist. Kl. 1930:23, 451-473).
- RACHMATI (Arat), Gabdul Raşid (1932), *Zur Heilkunde der Uiguren, (II)*, Berlin, (Aus: SPAW. Phil.-hist. Kl. 1932:22, 401-448).
- RACHMATI (Arat), Gabdul Raşid (1937), *Seberherd, Türkische Turfan Texte VII*. Mit sinologischen Anmerkungen von Dr. W. Eberhard, Berlin. (APAW. Phil.-hist. Kl. 1936, 12).

- RÖHRBORN, Klaus (1971), *Eine Uigurische totenmesse*, Berlin. Akademie Verlag. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients; 4. (Berliner Turfantexte; II).
- RÖHRBORN, Klaus (1996), *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VIII*, Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petresburg sowie nach dem Transkript von A. Von Gabain hrsg., übersetzt und kommentiert, Wiesbaden.
- SHŌGAITO, Masahiro (1988), “Drei zum Avalokiteśvara-sūtra passende Avadānas”, *Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung*, Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn, Veröffentlichungen Der Societas Uralo-Altaica, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- SHŌGAITO, Masahiro, Lilia TUGUSHEVA, Setsu FUJISHIRO (1998), *The Daśakarmapathāvadānamālā in Uighur*, from the Collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, Shokado, Nakanishi Printing, Kyoto, Japan.
- TEKİN, Şinasi (1976), *Uygurca Metinler II, Maytrisimit, Burkancuların Mehdisi ile buluşma Uygurca İbtidai bir dram*, Ankara.
- TEKİN, Şinasi (1980), *Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit, 1. HSIN Tözin Oqittaçi Nom. 2. Die Geschichte von Sadāprarudita und Dharmodgata Bodhisattva*, Budapest. (BOH. 27.).
- TEKİN, Talat (2004), *Irk Bitig Eski Uygurca Fal Kitabı, Öncü Kitap*, Ankara.
- TEZCAN, Semih (1974), *Das Uigurische İnsadi-Sūtra*, Berlin. (Deutsche Akademie der DDR. Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. 6, Berliner Turfantexte3).
- TEZCAN, Semih (1975), *Eski Uygurca Hsüan Tsang Biyografisi X. Bölüm*. Ankara, (Yayımlanmamış Doçentlik tezi).
- YAMADA, Nobuo (1993), *Sammlung uigurischer Kontrakte*, Hrsg. von Juten Oda, Peter Zieme, Hiroshi Umemure und Takao Moriyasu, 1-3, Osaka.
- ZIEME, Peter, G. KARA (1978), *Ein uigurisches Totenbuch, Nāropas lehre in uigurischer übersetzung*, Budapest: Akademiai Kiado.
- ZIEME, Peter (1975), *Manichaisch-Türkische texte*, Berlin: Akademie-Verlag, (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Berliner Turfantexte; V).
- ZIEME, Peter (1985), *Budistische Stabreimdichtungen der Uiguren*, Berlin. (Deutsche Akademie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Berliner Turfantexte13).
- ZIEME, Peter (1991), *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang*, Studien zur alttürkischen Dichtung, Budapest. (BOH.33.).

- ZIEME, Peter (1996), *Altun Yaruq sudur: Vorworte und das erste buch: edition und Übersetzung der alttürkischen version des Goldglanzsutra: Suvarnaprabhasottamasutra*, Turnhout: Brepols, (Berliner Turfantexte; 18).
- ZIEME, Peter (2005), *Magische Texte des uigurischen Buddhismus*, mit 193 Abbildungen auf 95 Tafeln, Berliner Turfantexte XXIII, Brepols, Turnhout.
- ZIEME, Peter (2009), “Arañemi-Jātaka und ein Sündenbekenntnistext in einer alttürkischen Sammelhandschrift”, *Fragmenta Buddhica Uigurica Ausgewählte Schriften von Peter Zieme*, Simone-Christiane Raschmann und Jens Wilkens, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, s. 268-322.
- ZIEME, Peter (2009a), “Old Turkish Versions of the “Scripture on the Ten Kings”, *Fragmenta Buddhica Uigurica Ausgewählte Schriften von Peter Zieme*, Simone-Christiane Raschmann und Jens Wilkens, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 323-349.

KAYNAKÇA

- ABİK, A. Deniz (2009), “Kutadgu Bilig’de Hayvan Adları”, *Journal of Turkish Studies Festschrift in Honor of Cem Dilçin I, Harvard*, Volume 33/1, 1-32.
- ALYILMAZ, Cengiz (1996), “Köktürk Yazıtları ve Köktürk Yazıtlarında Atlar”, *AÜTAED*, 4, s. 155-163.
- ALYILMAZ, Cengiz (2003), “Bugut Yazıtı ve Anıt Mezar Külliyesi Üzerine”, *S. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 13, s. 11-21.
- ARAT, Reşit Rahmeti (1991), *Eski Türk Şiiri*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.
- ATALAY, Besim (1999), *Divanü Lügati’t Türk, I-II-III-IV cilt*, TDK Yay., Ankara.
- AYDIN, Erhan (2008), “Şine Usu Yazıtında Hayvan Adlarıyla Kurulmuş Yer Adları Üzerine İncelemeler”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 3/1 Winter*, s. 202-208.
- BANG, W. ve G.R. RAHMETİ (1936), *Oğuz Kağan Destanı*, Burhaneddin Basımevi, İstanbul.
- BEER, Robert, (2003), *The handbook of Tibetan Buddhist symbols*, Serindia Publication, Chicago.
- BOZKAPLAN, Şerif Ali (1987), “Türkiye Türkçesi Ağızlarında Kuş İsimleri ve Onların Sistematiği”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, TDK Yay., Ankara, s. 43-79.
- BOZKAPLAN, Şerif Ali (2007), “Kutadgu Bilig’deki Hayvan Adları Üzerine Bir İnceleme”, *Turkish Studies International Periodical For the*

Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 2/4 Fall, s. 1110-1118.

- CAFEROĞLU, Ahmet (1968), "Filolojide İnsan ve Hayvan soybirliği", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, TDK Yay., Ankara, s. 1-15.
- CAMPBELL, Joseph (1998), *Doğu Mitolojisi, Tanrının Maskeleri*, Çev. Kudret Emiroğlu. İmge Kitabevi. Ankara.
- ÇENELİ, İlhan (1975), "Divanü Lûgat-it-Türk'te Hayvan Adları", *Türk Kültürü Araştırmaları*, 1973-1975, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara, s. 99-122.
- CİVELEK, Özlem (2008), "Karakuş", *Av ve Avcılık Kitabı*, Ed. Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun, Kitabevi, İstanbul, s. 89-101.
- CLAUSON, Sir Gerard (1972), *An Etymological Dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*, Oxford.
- ÇORUHLU, Yaşar (1995), *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*, Seyran Kitap, İstanbul.
- ÇORUHLU, Yaşar (2008), "Türk Sanatında Ejder Öldürme Sahnelerinin Sembolizmi", *Av ve Avcılık Kitabı*, Ed. Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun, Kitabevi, İstanbul, s. 103-130.
- DANKOFF, Robert (1971), "Baraq and Burāq", *Central Asiatic Journal* XV.2, 102-117.
- DANKOFF, Robert and James KELLY (1982, 1984, 1985), *Mahmūd al-Kāşğarī Compendium of The Turkic Dialects (Dīvānu Luyāt at-Turk)*. Edited and translated with introduction and indices by R. Dankoff in collaboration with James Kelly, Part I (1982), Part II (1984), Part III (1985), Harvard University.
- EBERHARD, Wolfram (2000), *Çin Simgeleri Sözlüğü*, Çev. Aykut Kazancıgil ve Ayşe Bereket, Kabcacı Yay., İstanbul.
- EDGERTON, Franklin (1953), *Buddhist Hybrid Sanskrit, Grammar and Dictionary*, Vol. 1 Grammar, Vol. 2. Dictionary, New Haven.
- ESİN, Emel (1966), "Resimli Bir Uygur Varakı", *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara, 189-207.
- ESİN, Emel (2001), *Türk Kozmolojisine Giriş*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul.
- G HARIB, Badrozzamān (1995), *Sogdian Dictionary, Sogdian-Persian-English*, Farhang Publications, Tehran: İran.
- GRIAZNOV, M. P. and Eugene A. GOLOMSHTOK (1933), "The Pazirik Burial of Altai", *American Journal of Archaeology*, Vol. 37, No. 1, Archaeological Institute of America.
- HAUENSCHİLD, Ingeborg (2003), *Die Tierbezeichnungen bei Mahmud al-Kaschğari, Eine Untersuchung aus sprach-und kulturhistorischer Sicht*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

- JILA, Namu (2006), “Myths and Traditional Beliefs about the Wolf and the Crow in Central Asia: Examples from the Turkic Wu-Sun and the Mongols”, *Asian Folklore Studies*, Vol. 65, No. 2, s. 161-177
- KABADAYI, Osman (2007), *Eski Türkçede Gökbilimi (Astronomi) Terimleri*, Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- KALAFAT, Yaşar, İ. M. V. Noyan GÜVEN (2011), “Altay Türk Halk İnançlarından Anadolu’ya dair Bazı Tespitler”, *ARIŞ, Halı Düz Dokuma, Kumaş, Giyim ve İşleme Sanatları Dergisi*, S. 6, s. 60–76.
- LIEU, Samuel N. C., (1985), *Manichaeism, In The Later Roman Empire and Medieval China a Historical Survey*, Manchester University Press, Manchester.
- MERT, Osman (2007), “Kazak Türkçesi’nde Hayvan Adlarıyla Kurulan Atasözleri”, Kazakistan ve Türkiye’nin Ortak Kültürel Değerleri Uluslar Arası Sempozyumu, 21-23 Mayıs 2007, Almatı, s. 297-312.
- MONIER-WILLIAMS, M. (1899), *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford.
- NADELYAEV, V.M., D.M. NASİLOV, E.R. TENİŞEV, A.M. ŞÇERBAK (1969), *Drevnetyurskiy Slovar*, Leningrad.
- ÖGEL, Bahaeddin (1989), *Türk Mitolojisi I*, TTK Yay., Ankara.
- ÖLMEZ, Mehmet (2012), *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan’daki Eski Türk Yazıtları, Metin-Çeviri-Sözlük*, BilgeSu Yay., Ankara.
- ÖZ, Aynur (2000), “Hayvanlarla ilgili Özbek Atasözleri”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, sayı: 9, Bahar, 114-160.
- ROOS, E. Denison (1994), *Kuş İsimlerinin Doğu Türkçesi, Mançuca ve Çince Sözlüğü*, Çev. Emine Gürsoy-Naskali, TDK Yay., Ankara.
- ROUX, Jean Paul (2002), *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev. Aykut Kazancıgil, Kabalcı Yay., İstanbul.
- ROUX, Jean Paul (2005), *Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, Çev. Aykut Kazancıgil-Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- SERTKAYA, Osman Fikri (1986), “Maitrisimit Nom Bitig”, Tanıtımlar, *Türk Dili Araştırma Yıllığı Belleten 1982-1983*, TDK Yay., Ankara.
- SOOTHİLL, William Edward, Lewis HODOUS (1937). *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, London.
- STAROSTİN, Sergei, Anna DYBO, Oleg Mudrak with assistance of Ilya Gruntov and Vladimir Glumov (2003), *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*, Vol. II, Brill, Leiden-Boston.
- STEBLEVA, İ.V. (2001), “Eski Türkçe Fal Kitabı İrk Bitig’de Sembollerin Kavramsal Temeli”, Çev. Halil İbrahim Usta, *Türkoloji Dergisi*, XIV Cilt I. Sayı, s. 195–212.

- ŞEN, Mesut (2008), “Geyik”, *Av ve Avcılık Kitabı*, Ed. Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun, Kitabevi, İstanbul, s. 75-88.
- ŞEN, Serkan (2007), *Orhon, Uygur ve Karahanlı Metinlerindeki Meslekler Bağlamında Eski Türk Kültürü*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- TEKİN, Şinasi (1980/1), *Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit, 1. HSIN Tözin Oqittaçi Nom. 2. Die Geschichte von Sadāprarudita und Dharmodgata Bodhisattva*, Budapest. (BOH. 27).
- TEKİN, Şinasi (1980/2), *Maitrisimit nom bitig, die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhasika-Schule*, I. Teil: Transliteration, Übersetzung, Anmerkungen; II. Teil: Analytischer und rückläufiger Index, Berliner Turfantexte IX, Akademie Verlag, Berlin.
- TEZCAN, Semih (1974), *Das Uigurische İnsadi-Sūtra*, Berlin. (Deutsche Akademie der DDR. Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. 6, Berliner Turfantexte3).
- The Encyclopedia of Religion* (1987), Mircea Eliade editor in chief, 1-16 volume, Macmillan Publishing Company, Newyork.
- TUNA, Osman Nedim (1957), “Kök Türk Yazıtlarında ‘Ölüm’ Kavramı ile İlgili Kelimeler ve ‘kergek bol-’ Deyimi İzahı”, *VIII. Türk Dil Kurultayının Okunan Bilimsel Bildiriler*, s. 131-148.
- UÇAR, Erdem (2008), *Altun Yaruk Sudur V. Kitap Berlin Koleksiyonundaki Fragmanların Transliterasyonu ve Transkripsiyonu Açıklamalar ve Dizin*, Ege Üniversitesi, İzmir (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- WESSING, Robert (2006), “Symbolic Animals in the Land between the Waters: Markers of Place and Transition”, *Asian Folklore Studies*, Vol. 65, No. 2, s. 205-239.
- XING, Guang (2005), *The Concept Of The Buddha, Its evolution from early Buddhism to the trikāya theory*, RoutledgeCurzon, London and New York.
- (http://en.wikipedia.org/wiki/Albizia_lebbeck) 12.07.2011.
- (http://en.wikipedia.org/wiki/Mustard_seed) 12.07.2011.

NESL-İ AHİR'DE BİR MEŞRUTİYET AYDINI: SÜLEYMAN NÜZHET

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin YAŞAR*

ÖZ: Halit Ziya, Edebiyat-ı Cedide'nin en önemli yazarlarından. Edebiyata fayda penceresinden ziyade sanatsal pencereden bakmıştır. Bu bağlamda, Türk romanının gerçek anlamda batılı bir kimlik kazanmasında önemli katkısı olmuştur. Çocukluğunun yüksek seviyeli kültürel bir ortamda geçmesi ve edebi kaygısı, bu başarıyı elde etmesini sağlamıştır. Halit Ziya'nın, güçlü edebi yönünün yanında önemli bir aydın kimliği de bulunmaktadır. Bunu romanlarına yansıtan yazar, kahramanlarını genelde maddi kaygıları olmayan aydın bir çevreden seçmiştir. *Nesl-i Ahir* adlı kurgusal eserinde, Süleyman Nüzhet, hem kişisel hem de düşünsel düzlemde idealize edilmiş bir başkahramandır. Geçim sıkıntısı çekmeyen bir aydındır. İki yabancı dil bilen, yerli ve batılı sanat dergilerini takip eden kültürel bir karakterdir. Çok cepheli bir kahraman olarak tasarlanmıştır. Yaptığı yerinde tespitlerle toplumun sorunlarına çözüm arayışındadır. Milletin üzerindeki karamsar atmosferi dağıtmak için genç nesiller temelinde inşa edici bir sürece girer. Bu çalışmada, Süleyman Nüzhet'in bir İkinci Meşrutiyet aydını olarak portresi irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Halit Ziya, Nesl-i Ahir, Süleyman Nüzhet, İkinci Meşrutiyet, Aydın, Sosyal Gözlemci, İnşa Edici.

Süleyman Nüzhet, As An Intellectual of Meşrutiyet

ABSTRACT: Halit Ziya is one of the most important authors of Edebiyat-ı Cedide. He has considered literature from the perspective of being art rather than beneficial entity. Therefore, his work led the way to gain a western identity. His literary concern and childhood in a high level cultural environment has made him create strong literary work. Uşaklıgil has an intellectual identity besides his literary sense. The author reflecting this to his novels has chosen protagonists from an intellectual

* Siirt Üni. Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Böl.,
yeniedebiyatcimiz34@gmail.com

environment not having financial concerns. Süleyman Nüzhet, the protagonist of *Nesl-i Ahir*, is an intellectual both personally and ideationally. He is a cultural character following western art journal and being able to speak two foreign languages. He is envisaged as a handy protagonist. He mentions issues of community. By dispersing pessimism of the public, he creates a period based on youth. This study has examined Nüzhet as Second Meşrutiyet intellectual.

Key Words: Halit Ziya, Nesl-i Ahir, Süleyman Nüzhet, Second Meşrutiyet, Intellectual, Social Observer, Constructionist

GİRİŞ

Süleyman Nüzhet, *Nesl-i Ahir* romanının başkahramanıdır (protagonist). Bir başkahramanın sahip olması gereken donanıma sahiptir. Kültürlü olması, çevresindeki gençlere hamilik yapması, girişken ve mücadeleci olması gibi bireysel özellikler, çevresinde ona saygınlık kazandırmış ve onu toplumda önemli bir konuma getirmiştir. Kurgunun başında Süleyman Nüzhet'in özgeçmişine dair bilgiler topluca verilir. Bu bilgilerin, “(Davranış, düşünce ve duyguların desteğiyle) okuyucunun zihninde pekişmesi, dolayısıyla kişinin, okuyucunun hayalinde belirli bir portreyle iz bırakması” (Tekin 2012: 89) için, anlatıcı tarafından *açıklama yöntemi* ile dikkatlere sunulur. Buna göre, İstanbul'un en seçkin ailelerinden birinin çocuğudur. Şehirde namus ve onur timsali olmuş bir ailenin geleneğinden gelmektedir. Anlatıcı, olay örgüsünün girişinde aile kökenine ve eğitim seviyesine dair bilgiler vererek onu “asil”leştirmiştir. Bir başka yerde anlatıcı, asilliğin ‘sağlam bir temel’ barındırdığını söylemesi yazarın soylu ailelere verdiği önemi ortaya koymaktadır. Zira soylu kişiler, güven vererek zararlı yollara sapsalar dahi “hiçbir zaman uçuruma yuvarlanmaz”lar. (NA: 357).¹

Süleyman Nüzhet, Halit Ziya'nın diğer erkek kahramanları gibi iyi bir eğitim almıştır. İlk eğitimini Fransa'dan getirilen bir mürebbiyeden almıştır. Lise eğitimine ise önce Mekteb-i Sultanî'de, daha sonra Paris'te Condorcet Lisesi'nde devam etmiştir. (NA: 25). Cemil Yener, başta Süleyman Nüzhet olmak üzere bütün kahramanlarının iyi “tahsil” görmelerini Halit Ziya Uşaklıgil'in “*Zengin sınıf romancısı*” ve “*Münevver sınıf romancısı*” olmasına bağlar (Yener 1959: 46). Anlatıcı, iki farklı okulla hem “Doğu” hem de “Batı” dünyasının kültürünü özümsemiş “sentez aydın” kişiliği sezdirir. Böylelikle, önemli bir politik

¹ Halit Ziya Uşaklıgil'in, Kaynakça'da tam künyesi (Uşaklıgil 1990) bulunan *Nesl-i Ahir* adlı romanından yapılan alıntılar NA kısaltmasıyla gösterilecektir.

mücadeleye girişecek olan bu kişiye dair olumlu bir atmosfer meydana getirir.

Süleyman Nüzhet, eğitimini tamamladıktan sonra en alt birimde başladığı memuriyette müsteşarlığa kadar yükselir. Avrupa'nın birçok ülkesinde elçilik görevini yapar. En son İstişare Odası'nda görev alır. Hariciye Nazırlığı'nda hafife olduğundan şüphelendiği yüksek rütbeli bir memurun yüzüne, bir tartışma sırasında “Sen, alçak bir casussun, sen yüzüne tükürülecek iğrenç bir rezilsin” (NA: 27) şeklinde bağırarak altı yıl boyunca ortadan kaybolmuştur. Olay örgüsünün hemen başında aktarılan bu olay ile başkahramanın haksızlığa tahammülsüzlüğü duyumsatılmış ve zihinlerde bir yiğitlik imajı bırakmasını sağlamıştır. Nüzhet, yönetime aleyhtarlığını, bir “sivil itaatsizlik”e dönüştürerek gösterir. Bu bağlamda Süleyman Nüzhet, *Aşkî Memnu*'nun Adnan Bey'i ve *Mai ve Siyah*'ın Ahmet Cemil'i gibi durağan ve düş kurmakla yetinen bir kişi değildir. O, düşüncesi uğruna yurt dışına çıkan bir aksiyon adamıdır. Onun kendisini belli bir davaya adanmış olmasının esere bir amaç ve dinamizm kazandırdığını belirtmek gerekir. Kahramanın bu haklı tepkisi, Halit Ziya'nın olumladığı kahramanlarda çok az rastlanan bir davranış olduğunu belirtmek gerekir. Kenan Akyüz, yazar, *Mai ve Siyah*'tan başlayarak “*Romanlarına çok ilgi çekici karakterler bulmakta büyük ustalık gösterir*” (1995: 116) derken Nüzhet gibi kahramanların aykırılığı ve çok yönlülüğüne işaret edilmektedir.

Nüzhet, Paris'te ve elçilik görevindeyken edindiği evrensel gerçekleri, ulusal bilinçle yoğurarak ülkenin gelişmesi için büyük özveri gösterir. Dolayısıyla, iktidara karşı oluşturulan muhalefetin merkezine yerleştirilir. Bu bakımdan arkadaşlarının ondan beklentisi yüksektir. Paris dönüşünde Şakir ve İrfan, onu sık sık ziyaret ederler. (NA: 197). Görüşmelerde ülkenin sosyo-ekonomik koşulları ve çalışma zihniyeti eleştirildiği gibi yönetimi dolaylı veya direk olarak eleştiren söylemlere de yer verilir. İktidar daha çok Süleyman Nüzhet tarafından eleştirilir. Eleştirilerin, çoğunluğunun onun tarafından yapılmasında kırk beş yaşın verdiği olgunluğun yanında kültürel donanımının da etkisi vardır. Nüzhet, romanın birçok yerinde İkinci Abdülhamit'in yanlış politikalarını edebi söyleme katarak farkını ortaya koymuştur. Hareketliliğiyle kendini yenileyen bir karakter olarak çizilen Nüzhet, ideal bir yapıya evrilmeye çalışılmaktadır.

Süleyman Nüzhet romanın genelinde olumlu bir karakter olarak tasarlanmıştır. Muhalif olmakla beraber “şahin” grubundan değildir. Nüzhet, telkinleriyle, kimi zaman bir psikolog kimi zaman da sözüne itibar edilen bir kişiliktir. Örneğin ikinci derecede bir kahraman olan müzik öğretmeni İrfan'ın, tutuklanıp Erzurum'a götürülen babasının cezaevindeki şüpheli intiharı İrfan'ı ‘şahin’leştirir. Bunun üzerine Nüzhet

devreye girerek çevresindeki bazı ateşli gençlerin provokatif söylemleriyle oç alma sürecine giren İrfan'ı, sakinleştirir. Bu bağlamda, taşkınlığı engellediği için bir denge unsurudur. Bütün varlığıyla yönetime karşı olmasına rağmen Nüzhet, arkadaşını bu düşüncesinden vazgeçirmeye çalışır:

“Sana pederinin sebab-i musibeti olan adamı gösterirler, bir gün Köprü başında onu beklersin, arabasına atılır ve beynini bir kurşunla dağıtırsın, Bu bir intikamdır; senin için nasıl bir netice vereceğinde şüphe olmayan bir cinnet. (...) Yalnız kırk beş yaşının tecrübelerine istinaden temin ederim ki bunlar eshabını ki yakıp kavuran, mahv ve perişan eden fikirlerden başka bir şey değildir” (NA: 386-320).

Romanın birçok yerinde benzer konuşmalar yaparak gençlerin şiddete yönelmesini engeller. Sorunlara çözüm önerirken uç noktalara varmadan sağduyuyu yeğler. Taşkınlıklardan ve serüvenlerden uzak durur.

Süleyman Nüzhet, bütün toplumun ve memleketin sorunlarıyla ilgilenmenin yanında çevresindeki bireylerin sorunlarıyla da ilgilenir. Yabancılarla evlenerek herkesin dilinde olan Mücella ve Seniye'nin yaşadıkları olumsuzlukları düşünürken titremesi ve bunu sürekli gündeme taşıması (NA: 451), erkek kahramanları uygun kişilerle evlendirmeye çalışması ve kız kardeşinin aile problemlerini dert edinmesini bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Nüzhet, bu sorunları da toplumun genel gidişatına bağlayarak memleketin geleceğine dair bazı yargılara varır. Dolayısıyla Halit Ziya'nın diğer başkahramanlarından farklı olarak toplumsal bir portre çizer. *Mai ve Siyah* ile *Kırk Hayatlar*'daki sosyal ortama rağmen Ahmet Cemil ve Ömer Behiç'i şahsiliikten kurtaramamıştır. Hemen şunu eklemek gerekir ki, Nüzhet'in toplumsal ve politik görüşleriyle Halit Ziya'yı temsil etmesi kuvvetle ihtimaldir. Zeynep Kerman, Nüzhet'in *“Romancıyla pek çok ortak özellikleri”* (1996: 257) paylaştığını savunur. Halit Ziya'nın romanı kırk üç yaşın sonuna doğru bitirmesi Nüzhet'in de romanda kırk beş yaşında olması, Nüzhet'in Lisede Fransızca öğrenmesi, gazetelerdeki edebiyat köşelerini takip etmesi yazarı hatırlatır. Halit Ziya'nın küçüklüğünde Gedikpaşa tiyatrolarına gitmesi, kahramanın, bugünkü tiyatronun yozlaştığını belirtmeye çalışırken çocukluğunda izlediği Gedikpaşa tiyatrolarını özlemle anımsaması, hem kahramanın hem de yazarın kısa süren Avrupa seyahatleri, başkahramanın yazarı temsil ettiğine dair savları pekiştirir mahiyettedir. Ayrıca Süleyman Nüzhet'in kızı Azra'nın hem Fransızca hem de İngilizceyi bilmesi Halit Ziya Uşaklıgil'in kızı Bihin'i çağırıştırır. Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi* adlı hatıratında, kızı Bihin'in Fransızcası ve İngilizcesiyle yabancı devlet konuklarına tercümanlık ettiğini aktarır.

(2003: 363). Bütün bu ortak noktalar, Halit Ziya'dan Nüzhet'e yansıyanlardır.

“Edebiyat diğer entelektüel ifade biçimlerinin aksine değişim ve etkilerinin içselleşmiş, bireyselleşmiş ve psikolojik bir yorumunu sunar” (Karpat 2009: 189). Bu bağlamda, *Nesli Ahir*'de İkinci Abdülhamit dönemindeki değişim ve etkileri edebîleştirmiştir. Bir aydın olarak Süleyman Nüzhet ise değişim ve dönüşümün içselleşmiş, bireysel ve psikolojik yansımasıdır. Hareketliliğiyle kendini yenileyen bir karakter olarak çizilen Nüzhet, aşağıdaki özellikler temelinde ideal bir yapıya evrilmeye çalışılmaktadır.

1. Muhafazakâr ve Milliyetçi Bir Karakter

Süleyman Nüzhet, muhafazakâr ve milli duyguları yüksek bir kişiliğe sahiptir. Tanrısal konumda bulunan anlatıcıya göre Batı'nın zevkini; giyimine ve üslubuna yansımasına rağmen sağlam bir Türk kökenliliği ve geleneksel kimliği gizlidir. Şemsettin Kutlu, Nüzhet için, “Batıyı içinde yaşayıp tanımuş, benliğinde özümlemiş olmasına, engin batı kültürüne ve zevkine karşın ulusal benliğinden hiçbir şey kaybetmemiş som bir Türk aydınıdır” (Kutlu 1990: 12) derken bunu kastetmektedir. Nüzhet, altı yıl Avrupa'da kalmasına karşın zihinsel bir dönüşüm geçirmemiş ve geleneksel dokudan uzaklaşmamıştır.

Bir Fransız lisesinde okumuş olması ve batılı kültürün teneffüs edildiği ortamlarda büyümüş olması, onun geleneksel değerlerden uzaklaştırmamıştır. Okuyucunun söz konusu etkenler nedeniyle oluşan haklı ‘alafranga Süleyman Nüzhet’ tipi beklentisi, boşa çıkarılmıştır. Nüzhet'in muhafazakâr ve geleneksel kimliği, kadın erkek ilişkilerinde daha da belirginleşir. Her ne kadar batı kültürünü almışsa da iç benliğinde kadınla ilişkiler konusunda “Onda yine başkalarına ait hesabata hissiyatta nazariyat-ı şedide tatbik eden iffetperest Nüzhet” (NA: 441) uyanır. Kadın erkek ilişkileri konusunda gelenekselliğini korumuştur.

Süleyman Nüzhet'in Beyoğlu'nun *Mulatya* ve *Bonmarşe* adlı alışveriş merkezlerinde gözlemediği ve bir genç kız ile bir genç subay arasında geçen manzara onun muhafazakâr düşüncelerini belirginleştirmesi açısından önemlidir. *Mulatya*'da mürebbiyesiyle gezen bir genç kızın vitrinin önünde genç bir subayla gülüşerek işaretleşmesi ve aynı kişileri biraz sonra gittiği Bonmarşe'de bir arada samimi konuşurken görmesi, Nüzhet'i derinden üzer. Buna vesile olan mürebbiyeleri de “ekseriyet üzere, maatteessüf şehrin yeni bir yarası...” (NA: 279) olarak tanımlar ve gençlerin flört etmelerinde ön ayak olduklarını vurgular. Yazar, ‘çoğunlukla’ sözcüğü ile olumlu mürebbiyelerin varlığını da duyumsatır. Kendisinin de bir mürebbiye tarafından yetiştirildiğini unutmamak gerekir. Ebeveynlerin, batı dillerini yarar için çocuklarına

mürebbiyeler tarafından öğretilmesini olumlamasına karşın dilin bu tür işlerde kullanılmasını da “taklit belası” olarak görür.

Kendisi de kadınlarla ilişkisinde son derece muhafazakârdır. Örneğin, yalnız ortamda bile âşık olduğu *Server'den* “genç kız vücudundan intişar eden hâr u sevdavî bir hava onu” sarmasına karşın, elinin üstüne konan genç kızın elinin altından ürkeklikle çeker. Bütün cinsel arzularına gem vurarak “Nüzhet, fena bir günah işlemek üzereyin!..” (NA: 207) diyerek oto kontrolü sağlar.

Düşünsel ve kültürel düzlemde, hatasız olarak kurgulanan Süleyman Nüzhet, olay örgüsünün sonuna doğru kadın ilişkilerinde bu kusursuz kişiliğiyle çelişen tutum içine girerek yukarıdaki hassasiyeti gösteremediği anlaşılmaktadır. Eniştesi Affan Bey’in yeğeni Server ile ilişkisinde arzularına yenik düşerek tensel temas kurması bunu göstermektedir. Aslında Server ile sevişmesi kendisiyle çelişir ve o da bunun farkındadır. Zira, diğer kahramanların nikahsız ilişkilerini eleştirirken “*Lakin bugün, henüz yarım saat evvel, ne yapmak üzere idin?..*” (NA: 324) diye vicdan muhasebesi yapar. Anlatıcı, burada onu bir zaafın içine sokmuştur. Bu şekilde, yazar, kahramanı sahici kılmak için inkârı mümkün olmayan beşeri kusurları işlemesine izin vermiştir. Kahramanın konuya dair yaşadığı iç monologlar bunu kanıtlar. Hemen şunu eklemek gerekir ki, Server karşısındaki zaafı, kadınsızlıktan kaynaklanan kösnül arzudan ziyade ilerleyen yaşına rağmen bir yuva kuramamaktan kaynaklanır. Başka alanlardaki başarılarını, mutlu bir evlilikle taçlandıramayan Nüzhet’te kırk beş yaş sınırı, çoğu erkekte olduğu gibi onda da bir sendroma dönüşmüştür. Bu bağlamda, genelde kendisiyle barışık bir çizgi çizen Nüzhet, burada iç çekişme yaşayarak içindeki iki ‘ben’in mücadelesini tarafsızca dinler.

Batılı medeniyeti sözde değil özde benimseyen Süleyman Nüzhet’in, geleneksel kimliğini yukarıda olduğu gibi satır aralarında ve olay örgüsündeki olgulardan hareketle belirlemek mümkündür. Nüzhet’in, romanda eski İstanbul Hanımefendisi portresi çizen kaynanası Nefise Hanım’a büyük hayranlığını bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Nefise Hanım, konuşması ve giyimiyle geçmişin olumlu dünyasını çağırıştırır. Nüzhet, kadının bütün kişiliğini beğenmekle beraber en çok onun konuşmasından hoşlanır:

“*Muhaveresine serpiştirmekten zevkyab olduğu durub-ı emsal idi. Hemen her görüşüşte ondan ilk defa olarak birkaç darb-ı mesel işitir ve tekrar ettirerek bunların inceliğini, Türk aleminin bu dakik ve nazik hikmetlerini düşünürdü*” (NA: 237).

Nüzhet’in, geçmişin tecrübesinin ve ince zekâsının yansıması olan atasözlerinden hoşlanması, geçmişe karşı önyargılı olmadığını ve

Türkçeye olan hayranlığının ifadesidir. Dolayısıyla lise eğitimini Fransızca alması ve İngilizce bilmesi, Türkçeye olan sevgisini azaltmamıştır.

Süleyman Nüzhet'in, geleneksele ve geçmişe bağlılığı son derece güçlüdür. Özellikle Türk dilinin korunması söz konusu olduğunda geçmişe bağlılık bazen tutuculuk derecesine varmaktadır. Örneğin anlatıcının bile “Splendid Café” (NA: 348) dediği Beyoğlu'nun lokantalı otelini, bu batılı isimle ifade etmekte direnerek “Tokatlıyan” olarak söyler. Ancak, bu hassasiyeti nedense her yerde göstermediği görülmektedir. Nüzhet, arkadaşlarıyla “Bonnuit”, “bonsoir” “Bonjour” gibi Fransızca selamlama biçimlerini yeğlemesi bunu kanıtlamaktadır. Bu tavrın, yukarıdaki tutumuyla çeliştiğini belirtmek gerekir.

Süleyman Nüzhet, genelde evrensel bir karakter portresi çizmekle beraber Şadi Revnak ile Türk toplumu üzerine yaptığı bir tartışma, milliyetçi çizgilerini ve Türk kimliğine olan aidiyet duygusunu ortaya koymuştur. Yanya'nın yoksul ailelerinden olan, hafiyeliği ve farklı görevlerde yer alarak kısa sürede yükselmesiyle, karanlık geçmişi sezdirilen Şadi Revnak, dış ülkelerde bulunmanın verdiği özgüvenle Nüzhet'in bulunduğu bir ortamda nedense sporun yararlarına, beden eğitimine önem veren uluslarda hayat çabalarının, geçim zorluklarına karşı direnme gücünün arttığına, İngiliz halkının bu yüzden nasıl gelişmiş olduğuna ilişkin kuramları anlatmaya başlar. Buradan sözü başta İstanbul olmak üzere bütün Anadolu'da beden eğitiminin ihmal edildiğine getirir. Bunun bedenlerde hastalık ve zaafliklar doğurduğunu buna bağlı olarak Anadolu'da bedensel zaafaların zamanla ruhsal ve ahlaksal sıkıntılara da yol açtığını iddia eder. Konuşmaları olgunluk içinde dinleyen Nüzhet'te bu noktada yazarın ifadesiyle “isyan duygusu” kabarır ve milletin ruh sağlığı ve ahlakının temizliğini koruduğunu söyleyerek Şadi Revnak'a karşı Türk toplumunu savunur: “*Cismaniyeti ne kadar tahribata uğraya uğraya bozulmaya çalışılmış bir unursa ahlak ve maneviyatı bilakis tamamıyla pak ve mutahhar, saf ve mücella bir unsur*” (NA: 417). Halkın bu eleştirileri hak etmediğini duyumsatan Nüzhet, Türk milletini türlü felaketselere katlanıp dayanma gücü gösteren “*bir kavim*” (NA: 418) olarak niteleyerek ululamaktadır. Romanın burasında kahraman, Türk milletinin erdemlerini sergilemeye çalışmıştır.

Şadi Revnak'ın tersine o, Türk milletinin yetenekten yoksun olduğu yargısını şiddetle eleştirir. Mevcut sıkıntıların “iktidar” eksenli olduğunu duyumsatar. İmkân verildiği takdirde, halkın söz konusu sıkıntıları aşacağını ve çok şey başaracağını vurgular. Kemal Karpat, Osmanlı'nın son dönem aydınlarından söz ederken “*Aydınlar yeni bir sosyal ve siyasal grup olarak kendi kültürlerinde pek benzeri bulunmayan bir şekilde siyasal fonksiyonlar (siyasal sosyalizasyon, endoktrinasyon, entegrasyon*

ve milli kimliğin oluşturulması gibi üstlenmeye çağrıldılar” (2009: 2119) der. Nüzhet’in yukarıdaki nutku, alıntıdaki “milli kimliğin oluşturulması” siyasal işlevinin bir tezahürüdür. Nüzhet, Türk soyunu, Osmanlıyı oluşturan uluslardan veya “ümme”in Müslüman unsurlarından ayırıştırarak salt ve onu içten bir duyarlılıkla savunmaktadır. Süleyman Nüzhet’in görüşlerinde Halit Ziya’nın etkileri aşikârdır. Tartışmanın başından sonuna kadar yazarın, kahramanı açıkça tuttuğu görülmektedir. Bu kahraman-yazar özdeşleşmesi, romana içtenlik katmıştır.

2. Bir Sosyal Gözlemci

Halit Ziya’nın kahramanı, içinde yaşadığı toplumun bütün sorunlarını dile getirme çabasındadır. Sosyal bilimci özeniyle, Avrupa ile Asya coğrafyası arasındaki gelişmişlik farklarını, Doğu insanının zihniyet yapısını ve hayata bakış açısını, hayat felsefesini, İstanbul’daki çalışma şartlarını, geniş ailelerin yıkılışlarını değerlendirerek bazı sonuçlara varır. Sorunları içselleştirerek, olay örgüsü boyunca bunları gündemde tutar. Bütün bunlar, yukarıda ifade edildiği gibi Nüzhet’in ‘milliyetçi’ yönünün yanında ‘toplumcu’ ve ‘halkçı’ kimliğini ortaya koymaktadır. Özellikle toplumdaki fakir-zengin uçurumunu dile getirerek fakir kesimlerin yanında yer aldığı algısını güçlendirmesi toplumcu yönünü pekiştirmektedir. Kemal Karpat da Türk sosyal edebiyatında milliyetçiliğin halkçılıkla beraber yer aldığı ifade ederek her iki ideolojinin bireysel ve toplumsal yabancılaşmaya bir çare olarak ortaya çıktığını ileri sürer (2009: 174). Bu bağlamda, ‘milliyetçi’ ve ‘halkçı’ biri olarak özünü kaybetmemiştir. Nüzhet, Avrupa ile Osmanlı Devleti ve toplumu arasındaki, insanî, fikrî ve altyapısal farkları analiz ederek, çıkarsamalar yaparak, ülkenin genel bir panoramasını çizerek kangrenleşmiş sorunları dile getirir. Bu bağlamda, Süleyman Nüzhet, romandaki çeşitli mizaçları ve olayları anlayabilmek için, okuyucunun şiddetle ihtiyaç duyduğu bir rehberdir.

Halit Ziya, bu eseriyle, Batı dünyası ile Doğu coğrafyası arasında çeşitli alanlardaki gelişmişlik farklarını sosyal boyuta taşır. Sosyal hayattaki gelişmişliği Süleyman Nüzhet’in gözlemleriyle verir. Yazar, kahramanı, deneyim sahibi yapmak için önceden Fransa’ya göndermiştir. Bu şekilde, Osmanlı ile Avrupa arasındaki gelişmişliği Nüzhet’e kavratmış ve Türk-Müslüman kimliğinden ödün vermeden aydın bir yurtsever olarak dönmesini de sağlamıştır. Böylece kahramanın yapacağı saptamaların okuyucu üzerinde etkili ve inandırıcı olmasının yolunu açmıştır. Aynı zamanda Nüzhet’i idealize etmenin de haklı bir gerekçesini oluşturmuştur. Halit Ziya, bunda da başarılı olmuştur. Süleyman Nüzhet, yurda dönerken gerek ülkenin gerekse İstanbul’un başta Paris olmak üzere Avrupa’dan çok daha geride olduğunu fark eder. Nüzhet, gelişmişlik farklarını okuyucuya aktararak sorunların temel

nedenlerine inmek ister. Bu noktada, toplumun bir zihniyet değişimine ihtiyacı olduğuna odaklanır ve toplumu eleştirir. Eleştirilerinde ideolojik saplantılar içerisinde değildir. Kendini politik bir oluşumun uzantısı olarak görmez. Olguları siyasal boyuta taşımaz.

Nüzhet, saptamalarında Avrupa'nın karşısına çoğu zaman İstanbul'u konumlandırır. Avrupa ile İstanbul arasındaki ilk belirgin fark çalışma hayatına dairdir. Nüzhet'e göre Avrupa'da bireyler çalışarak elde ettikleri maddi servetlerini diledikleri gibi harcama özgürlüğüne sahiptirler. Bunun sonucunda insanlar iş sonrası sevinçle dinlenme fırsatını bulurlar. Bu güvence oradaki çalışma hayatının en beğenilen yönüdür. On beş gündür bulunduğu İstanbul'da ise çalışma, bir savaş alanını andırıldığından en ufak bir dinlenme veya eğlenme iş kazanımlarının kaybetme tehlikesine yol açabilir

“Bu mareke parçalanmamak, ezilmemek isteyerek bir köşeciğe sinip büzülenlerle, etraftakileri kırıp geçirmek için saldıranlardan müteşekkildir. Mücadele öyle bînsaf u bîrahmdır ki bir dakika arama imkân yok, bir küçük nefis-i istirahatle dinlenmeye teşebbüs, bütin hayatı tehlikeye koyabilir” (NA: 200).

Nüzhet, burada özeleştiri yapar. Avrupa'nın maddi üstünlüğünü kabullenmekle nesnel ve önyargısız bakış açısını sergilemektedir. Taner Timur da, değişim sürecinde sosyologların ve tarihçilerin yapamadığını romancıların başardığını vurgular:

“Toplumsal bilimlerin henüz ortaya çıkmadığı ve tarihçiliğin resmi tarih yazımının tabularını kıramadığı bir dönemde, romancılarımız Osmanlı değişim sürecine çok daha önyargısız bir şekilde yaklaşmışlardır” (Timur 2002: 10).

Avrupa'da çalışma ortamına dair bir başka husus da iş yaşamının hayatının paylaşılmasıdır. Bir çocuktan yaşlı bir senatöre, yoksul bir köylüden köşk konak sahibi bir zengine kadar herkesin çalışma alanı belirlenmiştir. Özenle paylaşılmış çalışma alanlarının toplam gücü sinerjiye dönüşerek “O milletin ve ülkenin gücünün ve ayakta duruşunun” temelini oluşturduğunu vurgular. Süleyman Nüzhet'in ‘Bizde’ diye kastettiği İstanbul'da ise iş yaşamının daha farklı olduğunu belirterek “yılan yavruları” diye isimlendirdiği kesimin, faydalı gençlerin gücünü ülkenin hizmetine sokma yerine bu gücü zehirlediğini açıkça söyler.

İşsizliğin had safhada olduğunu duyumsatan kahraman, iş bulanların da “yaşamak için değil, ölmek için” çalışmaya mahkûm oldukları çarpıcı saptamasında bulunur. Toplumun önemli kesiminin asgari hayat şartları altında yaşadığı gerçeğini vurgular. Bu şekilde, Halit

Ziya, Adnan Binyazar'ın söz ettiği “*edebiyatın duyarlık kazandırma işlevi*”ni (2010: 82) harekete geçirmek isteyerek Süleyman Nüzhet aracılığıyla başta çalışanlar olmak üzere bütün bir toplumu bilinçlendirmek ister. Dolaylı olarak da, Edebiyat-ı Cedidecilerin uzak durdukları emek, patron, işçi sınıfının mağduriyeti gibi toplumsal konuları gündeme taşımış olur.

Süleyman Nüzhet, halkın ticaretle uğraşma yerine devlet dairesinde memur olarak çalışmayı yeğlemesini de sorunsallaştırarak olay örgüsüne içkinleştirir. Başkahraman, Marsilya vapurunda tanıştığı Şakir'i memurluktan vazgeçirmeye çalışırken memurluğun yerli Müslüman halk tarafından daha fazla tercih edilmesini gelişmenin önünde önemli bir problem olarak duyumsatır. Ülkenin asıl sahibi olan kesimlerin “*Ne güzel sanatlara, ne serbest mesleklere, ne ticaret girişimlerine, endüstri çalışmalarına izin vermeyen*” memurluğa özenmesini önemli bir sorun olarak telakki eder. Sorunu siyasallaştırma yerine, toplumun genel bir zihniyetiyle ve girişimci bir ruha sahip olmaması ile ilişkilendirir. Bu bağlamda Şakir'in iktidar çevrelerinden gelen memurluk teklifini kabullenmesini tembellik bağlamında yadırgar ve İstanbul'un bir sabahında gözlemediği canlı kalabalık arasında bağlantı kurarak bunun üzerinden bazı yargılara ulaşır. Nüzhet, Ada'dan gelen vapurlara binenlerin, Boğaz'dan, Haydarpaşa trenlerinden, Kadıköy'den gelip köprüyü kullanarak, işyerlerine koşanların çoğunun Avrupalı milletlere mensup olduklarını gözlemleyince şehrin çalışma yaşamını elinde bulunduran bu dakik ve hareketli kalabalık, yazarın “Bankerlik hayatı” olarak nitelendirdiği para sirkülasyonunu da kontrol ettiği düşüncesine varır. Anlatıcı, gelişmişliğe bir engel olarak nitelediği memurluğa yerli halkın ilgi gösterirken kentlin gayri müslimlerin ve Avrupalıların ticaretle uğraştıklarını belirtir.

Süleyman Nüzhet'in bu saptaması Ahmet Mithat Efendi'nin (1884-1912), *Müşahadat* (1890) adlı eserinde yer alan Seyit Mehmet Numan karakterinin gözlemlerini çağırıştır. Seyit Numan, söz konusu yapıtta İstanbul'daki yerli Müslüman halkın memurluğa aşırı ilgisini ve ticarete ilgisizliğini sorunsallaştırır ve tartışmaya açar. Seyit Numan, uşak olarak geldiği İstanbul'da Efendisi tarafından “*kaymakamlıkların ve hatta üçüncü derecede mutasarrıfların*” eşiti bir müdürlük kendisine sunulduğu halde kabul etmediğini ve ticarete atılmaya karar verdiğini söyler. Zira İstanbul'a ilk geldiğinde ticaret hayatının önemli bir bölümünün başka uluslar tarafından yapıldığını gözlemler: “*Gördüm ki yetmiş iki buçuk millet buraya dolarak ve mevarid-i servetin her birini birisi yakalayarak temettuat-ı vafire ile serian zengin oluyorlar*” (Ahmet Mithat Efendi 2000: 153). Avrupa'da ve İstanbul'da geniş toprakları olmayan gayri Müslimlerin ticaret şirketleri kurarak zenginleştiklerini buna karşın

bizdeki bazı büyüklerin “elbise-i nazife ile telebbüs edemeyeceği” düşüncesiyle memurluk dışındaki iş yaşamına bulaşmadığını duyumsatır. Bütün bu karlı ticaret ortamına karşın Müslüman İstanbulluların ise, bu kesimleri kıskanmak yerine “*herkesin gözü devlet memuriyetine dikilmiş. Ondan başka medar-ı maişet bilinmiyor*” (Ahmet Mithat Efendi 2000: 152) memurluktan başka geçim kaynağı düşünmedikleri saptamasında bulunur. Bundan hareketle, devlet memurluğuna olan talebin zamanla toplumun geleceğini ilgilendiren toplumsal bir soruna dönüştüğünü sezdirir. Bunun aşıldığı takdirde “*devlet ve milletimizin birinci derecedeki zengin ve kavi devletlerden, milletlerden olacağı*” düşüncesini savunur.

Nüzhet, şehrin bir başka yerinde yukarıda anılan hareketli iş yaşamına benzer manzarayı Avrupalı devletlere ait postanelerin önünde gözlemler. Yabancı uyruklu çocukların sabahın erken saatinde buralarda kalabalık ve heyecanlı bekleyişi yine onu bazı yargılara götürür. İstanbul'daki batılı devletlere ait okullardan mezun olmuş bu gençler, “*Kimi bir tacir yanına, kimi bir sarraf yazıcılığına, biri bir komisyoncunun kâtipliğine, diğeri bir simsar çıraklığına*” girerek yaşama atılacaklar. İstanbul'un en önemli okullarından yeni mezun bu gençler, aşağılık kompleksine kapılmadan alt işlerde çalışarak “*yarımın erbab-ı ticaret ü serveti olacaklardı*” (NA: 334). Bu sistemi, yoksul ve bezgin halkı ezen “*korkunç bir dolap*” olarak niteleyen yazara göre geleceğin temelleri bu çocuklarla atılmaktadır.

Süleyman Nüzhet, kentin asıl sahipleri olarak nitelendirdiği Müslüman kesimlerde bir iyileşme emaresi görmeyerek sosyal yaraya parmak basar. Zira ‘Biz’ olarak nitelendirdiği kesim ise çalışıp didinme yerine “*etrafında hasat zamanlarında mezralara yayılan hoşçınan intizarıyla yahut çiftliğinin türlü ellerden süzüle süzüle gelecek varidatıyla iktifa eden bir iradhar rehavetiyle, lakayd, bîfütûr*” (NA: 334) bekliyor. Bütün bunların değişmesi için Nüzhet, mucize beklemektedir. Buna göre sihirli bir rüzgar sadece yönetimi değil, “*damarlarımızda dinlene dinlene, düşüne düşüne yuvarlanan*” Asya kanını değiştirmelidir. Burada Batı'nın karşısına “Asya” kıtasını konumlandırmıştır. Kahraman, “Asya” sözcüğü ile uyusukluğu ve tembelliği İstanbullularla sınırlı görmemekte bütün bir Asya coğrafyasının genel bir özelliği olarak saymaktadır. Bir sonraki paragrafta, halkın kendisiyle özdeşleşen gevşekliği ve bezginliği değiştirmedikçe, “*silkinip adalatını hayat-ı faaliyeye alıştırmadıkça*” ileride olumsuz sonuçların kaçınılmaz olacağını belirtir. Hemen şunu eklemek gerekir ki, Nüzhet, Batı'nın üstünlüğünü vurgularken sürekli bir ezinç duymaktadır. Çamlıca'da kayınvalidesi Nefise Hanım'ın köşkünde Avrupa gazetelerinin Doğu'ya ve İstanbul'a dair haberlerini okurken benzer bir eziklik duyar ve gururuna dokunur. (NA: 259). Avrupa devletlerinin güçlülüğün verdiği güvenle “*içişlerimize*

burunlarını sokmalarını”, “ülkenin bitmez tükenmez dertlerini” bir aşığılama edasıyla dile getirdiklerini sezer ve onlara karşı derin bir kin duyar.

Bir başka yerde, Avrupa karşısına Doğu’yu konumlandırır. İstanbul halkı şahsında bütün “Doğu”nun yaşama bakış açısını eleştirir. İnşa ve gelişme sürecinde tembelliği ve geleceği düşünmemeyi bir sorun olarak görür. Nüzhet’e göre doğu insanında varolan geleceğe yatırım yapmama vahim sonuçlara yol açar:

“Yine şarka mahsus şeylerden biri. Endişe-i istikbal ile mütehassis olmamak, bugünün kazancını bugün yemek, yarını evlat ve ahfada üryan olarak terk etmek, yahut onlara satılamayarak harap olacak yalılar, bakılamayarak her kış geçtikçe çatısından, saçığından birkaç parça kopa kopa türlü rüzgarların sadamatıyla sarsılmaktan yıkılacak haldeki köşkler bırakmak..” (NA: 379).

Bunun Doğu’da üst mevkilerde bir yaşayış felsefesi haline geldiğini vurgular. Bir başka yerde de söz konusu felsefenin bu gün doyup yarın aç kalabilmek ihtimalini düşünmemekten ibaret olduğunu belirtir. Çocuklarını yetiştirmek için zaman ayırmayan bu kesimler onları hazıra alıştırlar. Söz konusu yaşam felsefesinin sonucu genç nesiller, bütün acı deneyimlere karşın kazanılan emeğin değerini bilmeyerek servetlerini fütursuzca harcarlar. Örneğin terzisine borcunu ödeyemediği halde, lüks özel arabalarla gezenleri yakından tanıyan Nüzhet, bu felsefe ile yetişenlerin babadan kalan mirası biranda tüketip birkaç yüz kuruş aylığa el açtıklarını belirtir. Kahramanın bu tip insanları tanıdığını belirtmesi öne sürdüğü düşüncelerin inandırıcılığını artırır. Nüzhet, “Oralarda” diye tanımladığı Avrupa’da ise yoksul köylüden tutun en üst makamlara kadar herkes geleceği garanti altına almayı bir yaşam felsefesi haline getirmiştir. Nüzhet, burada analizlerle, saptamalarla, İstanbul’daki ve Avrupa’daki yaşamın akışına tanıklık ederek edebiyat sosyolojisi yapar. Köksal Alver’e göre edebiyat sosyolojisi, “*Hayatın akışına tanık olma adına, edebiyatla toplumsal olanı bir araya getirmeye çalışmış, bu anlamda bir yapı kurabilmek için bazı önemli kavramlara yaslanmıştır.*” (Alver 2004: 378). Alver, ayrıca edebiyat sosyolojisinin, toplumsala edebiyattan varmak istediğini de ekler.

Nüzhet, romanın bir başka yerinde, İstanbul’daki toplumsal değişmeler sonucu büyük ailelerin yaşadığı sarsıntıyı edebi söyleme katar. Siyasal ve çevresel alandaki yozlaşma ailesel alana da sirayet etmiştir. Buna göre Nüzhet, toplumun direği olarak algıladığı bazı ailelerin göz göre göre dağıldıklarına işaret ederek toplum adına büyük bir üzüntü duyar: “*İstanbul hayat-ı kibaranesine son devrede ferceyab-ı duhûl olan bazı anasır-ı zelile bu hayatta da tefessühat-ı ahlakiyenin*

daire-i şumûlünü tevsi etmiş idi" (NA: 322). Bu ailelerden biri Cenap Molla ailesidir. Ailenin kızı Suad, romanda dönemin hafiyelerden biri olarak yansıtılan ve farklı gruplarla bağlantısı olan Şeyda Bey ile sevi ilişkisi yaşamasını ailedeki olumsuz değişimin başlangıcı olarak yansıtılır. Süleyman Nüzhet, bu durumu toplumda yaşanan bazı sosyolojik değişmelere bağlar. Buna göre maddi nüfuzun ve iktidar gücünün büyüleyiciliği ve baskısı, diğer sarsıcı zorluklar, namusuna ve onuruna düşkün kesimleri zor durumda bırakmıştır. Bunun sonucu olarak temiz ve soylu aile fertleri, özellikle özgüveni güçlü olmayan kadınların, maddi gücü sembolize eden Şeyda Bey gibi kişilerin büyümesine kapılarak ahlaken yozlaştıklarını öne sürer. ÖnerToy, *Nesli Ahir*'de sık sık rastlanılan çözümlerinin "*bireyin toplumdaki olaylardan ve özel yaşamındaki olaylardan etkilenişi*" (1995: 134) yansıtmak için verildiği saptaması, yukarıdaki ifadeleri desteklemektedir.

Cenap Molla ailesindeki çözülme, sadece Suad ile değil ailenin erkek ferdi Şakir ile de devam eder. Paris'te eğitim görmüş Şakir, iktidar çevrelerinden gelen Hariciye memurluğu teklifini kabul etmesi bir zaaf olarak duyumsatılmıştır. Şakir'in kararı karşısında başlangıçta itidalli davranan Nüzhet, bunun daha sonra vahim sonuçlar doğuracağını ima eder. Şakir'in memurluğunu, ailenin çözülüşünün ikinci halkası olarak algılayan başkahraman, bu ailelerin toplumsal barış için gerekliliği inancındadır. Murat Belge, Halit Ziya'nın şiddetle savunduğu geniş ailelerin yıkılışlarını yeniliklere ayak uyduramamasına bağlar: "*Halit Ziya, bütün gücüyle geleneksel otarşik Osmanlı aile birimini yüceltir. Bu aile, çağdaş etkilere açılmak zorunda kalınca, varolan duruma ayak uyduramamış, çöküp gitmiştir*" (1998: 342). Cenap Molla ailesi de toplumsal dengedeki eşitsizlikler yüzünden ülke ahlakı zararına çöküşe maruz kalır.

Süleyman Nüzhet, "*Mahşer-i alam*" (NA: 116) olarak tanımladığı İstanbul'da, sıkıntılarının idari, siyasal ve toplumsal zihniyetle sınırlı olmadığını duyumsatarak altyapısal sorunlara da işaret eder. Kentin yeni mimari dokusunu ve buna bağlı olarak insan ilişkilerini de sorgular. Adalar'dan kent merkezine dönüşte gözlemlediği yapısal değişiklikleri şaşkınlıkla izler. İstanbul'un yaşadığı kentsel dönüşümü olumsuzlar. Buna göre, her tarafta biten ve çevre düzenlenmesi olmayan köşkler, yeni semtler, altyapısız, bilinçsizce ve plansız gelişerek görüntü kirliliğine yol açmışlardır. Nüzhet, bunun üzerine çeşitli yargılara varır. Hızlı ve plansız yapılaşma kent yaşamına yeni yüzleri eklemiş ve bunun sonucunda ilişkilerde samimiyetsizlik meydana getirmiştir. İstibdat ile beraber yeni yapılaşma güven esasına dayalı ilişkileri zedelemiştir. İlişkiler, yapmacıklaşmış ve ikiyüzlü bir hal almıştır. "Boğaziçi'nde ne böyle gösterişli oteller, ne de nereden geldiğine hiç akıl sır erdirilemeyen

paralarla ortaya çıkmış debdebeli yalılar” olmadığı dönemde ilişkiler de daha bir içtenliğin olduğu vurgulanır. Anlatıcı, “*Halkta da o zaman başka bir emniyet-i mütekebile vardı*” (NA: 86) diyerek toplumsal yaşamdaki sıcak ilişkilere gönderme yapar. Önceden, sosyal yaşamdaki güven ve içtenliğin yarattığı bir kardeşlik bağının olduğunu savunur.

Kızı Azra ile İstanbul’un uzun süre görmediği semtlerini gezerken peyzaj sorunlarını dile getirir. Avrupa’nın geniş bulvarlarına ve caddelerine karşın bazı semtlerin dar ve çamurlu sokakları vardır. Nüzhet, Paris’te gördüğü geniş yolları, “*İstanbul’da da, Boğaziçi’nde de, Üsküdar’da da böyle yollar açarak, bu yolları türlü vesait-i nakliye*”larla doldurmak isteyerek ülkenin uyuklamakta olan sessizliğine bir canlılık getirmek ister. (NA: 227). Nüzhet, bu saptamalarıyla bireylerin bilinçaltılarını değiştirerek bir “kamuoyu” oluşturmak istemektedir.

3. Entellektuel Bir Karakter

Halit Ziya, olay örgüsü boyunca Süleyman Nüzhet’in aydın kimliğini öne çıkararak entellektuel yeterliliğini sezdirir. Aydın kimliğinin gerektirdiği zemini oluşturur. Bu çerçevede Nüzhet, bir aydın için gereksinim duyulan dönemin egemen iki Batı diline, Fransızca ve İngilizceye hâkimdir. Böylece tek Batı kültüründen ziyade hem anglofon (anglophone) hem de frankofon (francophone) dünyasından beslendiği vurgulanmıştır. Paris’te kaldığı sürede, siyasal faaliyetlerin yanında Fransızca’yı en iyi şekilde öğrenerek kendini bireysel olarak yetiştirmiştir. Nüzhet, içinde Fransızca ve İngilizce dergi ve gazetelerin de (NA: 450) bulunduğu süreli yayınları ve medyayı yakından takip eder. Ada’da misafirlikte bile kimileri iskambil oynarken Süleyman Nüzhet, Fransız *Le Temps* gazetesinin son sayılarını gözden geçirir. (NA: 470). Hemen şunu eklemek gerekir ki, Halit Ziya’da Fransızca ve İngilizce bütün dünya kültürünün kapılarını açmak için kullanılan bir çift anahtardır. Bu nedenle olay örgüsünün diğer kahramanları İrfan, Muzaffer, Sahir ve kızı Azra da bu iki dili bilirler. Nüzhet’teki Fransızca vurgusu, Fransız dilinin hâkimiyetinin dışında Halit Ziya’nın bu dile olan bireysel ilgisinden de kaynaklanır. Pakize Ünal da Fransızcanın Halit Ziya’nın beğenilerinde bir ölçüt, bir övgü kaynağı olduğunu belirtir. (1996: 83-84). Bunun edebi yaratımlarının dışında yazarın arkadaş seçiminde bile önemli bir kıstas olduğunu ileri sürer.

Kültürel açıdan donanımlı bir kişidir. Romanın bir başka yerinde de *Le Temps*’ın sadece İstanbul’a dair siyasi haberlerini okumaz aynı zamanda bir Fransız edebiyatçının, Gaston de Chant’ın *Edebiyat Hayatı* adlı köşesini de takip eder (NA: 539). Bu bağlamda entellektuel edebi birikimi belirtilmiştir. Paris’ten yeni geldiğinden, İstanbul’da mobil bir

yaşama mahkûm olan kahramanın kitaplığının olması (NA: 448) kültürel altyapısının güçlü olduğunun göstergesidir.

Süleyman Nüzhet, gemide bile kitap okur. En son Marsilya gemisinde okuduğu Pierre Loti'nin (1850-1923) *Bezgin Kadınlar (Les Désenchantées)* (1904) romanını hem edebi hem de ele aldığı konular açısından değerlendirebilir yetenektedir. Nüzhet, romanın edebi kimliğini vurgularken Müslüman Türk kadınına bakış açısını eleştirir. Nüzhet, Loti'nin diğer kitaplarında olduğu gibi adı geçen romanında da “Mutantan, debdebedar elvah-ı muhteşeme resmetmiş idi ki gözler kamaşıyor, zihinler bunlardan taşan elvan ve darat ile boğuluyordu” (NA, 35) tasvirlerinde kişiyi saran edebi yönünü açıklar. Anlatıcı, böylece kahramanın edebiyattaki üstünlüğünü vurgulamak ve ona eleştiri hakkını vermek için Loti'nin birkaç kurgusal eserindeki mekân tasvirlerinden haberdar olduğunu belirtme çabasındadır. Nüzhet, burada edebi eleştirmen kimliğiyle okuyucu karşısındadır. Tasvirdeki üstünlüğünü teslim etmekle beraber Türk dostu Loti'nin oryantalistler gibi davrandığını duyumsatarak İstanbul kadınlarının yaşayışına dair saptamaların gerçeği yansıtmadığını belirtir. Halit Ziya, *Bezgin Kadınlar*'ı bir anıştıru unsuru olarak edebi söyleme katarak oryantalist bakış açısını romanının gündemine yerleştirir. Nüzhet, Fransız yazarın İstanbul'a dair güçlü betimlemelerin hakkını verirken kadın ve erkeklerin abartılı ve şiirsel bir atmosfer içerisinde yansıtılmasına itiraz eder:

“Böyle zemin-i mühimmede, bu derece yüksek bir mebahs-ictimaiyede o kalemden beklenen şey şiirden başka bir şeydi. Kitabın içinde çarşafı bile açılmayan kadınlardan, kafesleri kaldırılmadan evlerden, söylenmeyen ve izah edilemeyen müphem hislerden başka ne vardı? (...) Sonra erkekler...Takım takım siyay çarşaflarının içinde müphem gölgelere mahsus bir hayat-ı esrarengiz ile yaşatılan o kadın hayallerinin yanında hiçbir erkeğin kalbi yoktu” (NA: 36).

Romanda çizilen ülkenin yalnız haremde can çekişen kadınlar ve duygusuz erkeklerden ibaret olduğu sanısını eleştirir ve “*bu ülke (...) dudakları bir kahır ve elemle burulan kadınlardan mı oluşmaktaydı?*” şeklinde sitemde bulunur. Egzotik bir roman uğruna gerçekliği nasıl çarpıttığını vurgular. Nüzhet'e göre Loti'nin hayatlarını edebîleştirdiği Türk kadınları, bilinenin aksine azınlığı oluştururlar. Nüzhet, azınlığın dışında kalan büyük kesim romanda çizilenlerin tam aksi olduklarını vurgular. Bu gruptakiler, Meşrutiyet'in oluşturmak istediği kadın profilidir. Bunlar, seçkin okullarda özenli bir eğitim gören aynı zamanda dinsel ritüellere ve geleneklere bağlı kadınlardır. Yazar, *Bezgin Kadınları* olay örgüsüne içkinleştirmekle, Süleyman Nüzhet'in Batı'dan Doğu'ya

yöneltilen eleştirilere cevap verecek entellektüel bilgiye sahip olduğunu romanın başında okuyucuya duyumsatmak istemiştir.

Yabancı dil yeteneği ve edebi kimliğinin yanında Nüzhet, müziğe de ilgi duyar. *Muzika, Lectur pour tous* gibi Fransızca sanat dergilerine abonedir. Klasik batı müziğinin ustalarından ve onların eserlerinden haberdardır. “*Mendelssohn’un o nevhât-ı mağmumesinden, Chopin’in büka-yı ızdırabından, Beethoven’in, o muazzam dahi-i ahzan-ı beşeriyenin velvele-i ıztırabından acılıklar içinde ezileyim*” (NA: 108). Olay örgüsü boyunca müzik hocası İrfan’ın çaldığı bütün parçaların ismini bilir. Türk müziği ile Batı müziği arasındaki gelişmişlik farkını yorumlayacak kadar müzik bilgisine sahiptir.

Türk müziği hakkında öznel düşüncelerini söylerken yönetimi eleştirir. Buna göre sanatsal faaliyetlere getirilen sıkı denetim, çocukluğunda tanıklık ettiği müzik faaliyetlerini dumura uğratmıştır. Oysaki geçen zamanda Batı ile Doğu müziğini birleştirme yolunun aralanarak orijinal ve kişiyi saran bir müzik ortaya çıkarılmış olabileceğini aktarır:

“*Bizde de musiki kaffe-i akvam-ı mütemeddinede takip olunan tarik-i itilaya giremez miydi? Hem o tarikin, Şarka ait incelikleriyle, ruhnevaz eninleriyle, rakik ve mühtez, hassas ve müessir bir başka eda-yı mahzunaneye malik bir per-i nazenini olamaz mıydı?*” (NA: 45).

Burada “*akvam-ı mütemeddine*” (uygar milletler) söz öbeğiyle, Nüzhet’in, Batı’nın müzikteki üstünlüğünü kanıksadığı anlaşılmaktadır. Klasik Türk müziğinin, konservatuar olmaması nedeniyle gerilediğini ve yozlaştığını öne sürer. Türk müziğinin ilerlemesi için önerilerde bulunur ve ancak kurumsallaşarak çıkmazdan çıkabileceğini söyler. Bir konservatuarın dahi ‘türlü kural ve bağlarla tembelliğe mahkum’ yerli müziğe bir ivme kazandıracak kanısını taşır. Süleyman Nüzhet’in, güç toplumsal ve siyasal koşullara karşın müzik sanatına dair değerlendirmelerinde geniş yer alması, yazarın edebi bakış açısıyla ilişkilendirmek gerekir. Mehmet Kaplan, Ahmet Mithat Efendi ile Halit Ziya’nın edebi anlayışlarını değerlendirirken Ahmet Mithat’ın “*faydacı*”, Halit Ziya’nın da “*Hayata ve edebiyata bakış tarzı ise tamamıyla “sanatkarane”* olduğunu belirtir. (2006/1: 386). Nüzhet’in klasik batı müziğine dair görüşlerini, siyasal eleştiriden ziyade sanatsal eleştiri çerçevesinde ele alınmalıdır.

Süleyman Nüzhet’in teatral birikimini “*sanatkarane*” penceresinden ciddiye almak gerekir. Tiyatro konusundaki görüşlerini bildirirken küçüklüğünde izlediği tiyatroları şimdiki oyunlara yeğlediğini ve bu günkü oyunlardan yeterince zevk almadığını vurgular. Yerel

müzikte başlayan çürüme tiyatroya da yansımıştır: “*O zaman İstanbul'da da bir tiyatro âlemi vardı. Gedikpaşa'da o zamanın bütün nefais-i asarı tercüme olunur, oynanırdı. Nüzhet, Chaterine Howardları, Don Cézar de Bazanları orada görmüş idi. Musikide de bir mukaddime-i teceddüd başlamıştı*” (NA: 43). Eskinin ünlü tiyatrocuları ve kantocuları şimdi yetişemez olmuştur. Buna sahne sanatına yapılan müdahaleler sebebiyet verdiği tezini sürekli gündemde tutar. Müdahalenin başında sansür gelmektedir. Sansür, ‘iyi bir eğitim aracı olan sahne sanatını’ kısırlaştırmıştır:

“Her oynanacak oyunu delik deşik eden, Garbın asar-ı bediasında ayıklanmadık kelime, vücuduna ihtimal verilemeyecek bir iham gölgesi bırakmayan (sansür görevlileri) her millette terbiye-i ezhanın, tezkiye-i hissiyatın en müessir bir vasıtası addedilen sahneye bu levsiyatı dökmekle ne yapmış oluyorlardı?” (NA: 47).

Süleyman Nüzhet, modern tiyatronun içeriğine müdahale etmenin bu sanatı işlevsizleştirdiğini vurgular. Bir yandan sansür nedeniyle saygın tiyatrolar yaşam alanı bulmazken diğer yandan tiyatro adına sahneye konulan ve bir mesaj içermeyen, eğitim amacı gütmeyen Rum ve Ermeni kantocuların oyunlarına izin verilmesine bir anlam veremez. Nüzhet, bu oyunlarda iğrençliklerin de yaşandığını öne sürer. Küçük çocukların, ‘mini mini’ okulluların kantocuların sözlerini ve şakalarını alkışlamalarını “iğrenç” olarak niteler. Oysaki sansür olmasaydı ‘*Otuz yıl içinde neler vücuda gelebilir, ne sanatkârlar zuhur eder, ne bestekârlar doğardı. Sonra sanat-ı temaşa, sahne-i milliye neler kazanabilirdi*’ (NA: 47) diyerek modern batı sanatlarıyla yoğrulmuş ulusal bir sanatın mümkün olduğunu vurgular. Konuşmasında geçen “milli” sözcüğüyle batılı aydın kimliğinin yanında ‘yerli ve bizden’ olan geleneksel kimliğe de vurgu vardır. Bu bağlamda, eski tiyatrocuları hatırlarken titreyen kahraman, Abdülhak Hamit’in (1952-1937) başta *Eşber* (1880) olmak üzere tiyatro eserlerinin sahnelenememesini de sorgular.

Süleyman Nüzhet, Batı ve onun kültürü ile savaşmamıştır. Burada Halit Ziya’nın Batı karşısındaki tutumu ile Ahmet Mithat Efendi’nin karşılaştırmak gerekir. Murat Belge, Ahmet Mithat’ın Batı karşısında pragmatist davrandığını belirtir:

“Ahmet Mithat Efendi hayatı boyunca Batı ile didişmiş ve bizim daha iyi olduğumuzu söylemiş, Batı’nın üstünlüğünü kabul etmek zorunda kaldığı alanı daraltabildiği kadar daraltmış, pragmatik bir teknolojik donanım gereğinin ötesine uzanan bir ‘Batılılaşma’ biçimini kesinlikle lanetlemiştir” (2009: 97).

Halit Ziya'nın karakteri Süleyman Nüzhet ise gerçekçi davranarak başta müzik ve tiyatro olmak üzere hayatın her alanında Batı'nın üstünlüğünü kabullenmiştir.

Nüzhet, yukarıda “otuz yıl” ifadesiyle de dolaylı olarak ikinci Abdülhamit dönemini kasteder. Anlatıcı aynı yerde iki defa otuz yıl tabiriyle, bu kaotik ortamdaki yönetimi doğrudan sorumlu tutar. Yapılan yanlışlarla, ülkenin bir yere götürülemeyeceğini sezdiren yazar, bu nedenle Süleyman Nüzhet'e “Nesl-i ahiri burada, şu levsiyat ü müstekrehatın karşısında başlayan terbiye mi ihzar ü ihya edecekti? (NA: 48) diye sordurtur. Nüzhet, bunlara dayanamayıp “duramamış ve kaçmıştı”.

3. İnşa Edici Bir Karakter

Süleyman Nüzhet, ülkenin yaşadığı sorunların çözüme kavuşması için yoğun bir çaba harcar. Onun için birinci öncelikli olan ülkenin yeniden inşasıdır. Yeni neslin bilinçlenmesi ve şekillenmesi konusunda sorumluluk duygusuyla hareket eder. Ekmek parasını kazanma kavgasının peşinde olmadığından yönetime karşı eleştirel bir tavır takınır. Eleştirilerinde toplumsal ve siyasal kaos ortamını duyumsatan kahraman, olanlar karşısında sabreder. O, hareketsiz sabır yerine ‘aktif sabır’ içerisindedir.

İstanbul'un kaotik ortamında, Marsilya'dan İstanbul'a dönüşünde gemide tanıştığı İrfan, Şakir ve diğer yurtsever gençlerle arkadaş toplantıları düzenler. Bu bağlamda Nüzhet, sorunun çözümünü dışarıda değil de içeride arar. İç dinamikleri harekete geçirmek ister. Onun için ülkenin gençliği kalkınma için önemli bir potansiyeldir. Gençlik sayesinde hayalinde canlandırdığı ülke modelini gerçekleştirebilir: “*Bu memleketin atisi bu çürüyen enkaz-ı ümid üzerinde kurulacak. Hâlbuki bunlarla, sizlerle ne parlak bir istikbal tehiye edilebilir, ne kavi bir cemiyet kurulabilir!*” (NA: 85). Bundan hareketle Mehmet Kaplan'ın “*Halid Ziya, eserlerinde umumiyetle maddi şartların baskısını duymayan ve sadece aşk için yaşayan insanların hayatını anlatır*” (2006/2: 149) ifadesinin ikinci kısmı Süleyman Nüzhet için geçerli değildir. Nüzhet, parasal sıkıntılarını dillendirmediği gibi aşk için de yaşamamıştır. Ülkenin ve gençlerin hayati sıkıntılarını geniş bir perspektifle dile getirirken anlatıcının ‘titredi’ eylemini kullanması ve sanatsal eleştirilerinin romanda önemli yer kaplaması, bunu kanıtlar mahiyetindedir. O, geniş kitlelerin sorunlarını öncelemiş aşkı ikinci plana atmıştır. Bu nedenle, romanda, sadece eniştesinin yeğeni Server'i sever ve evlilik hayalleri kurar. Server ile görüşmesi bile olay örgüsünün ortalarında gerçekleşir. Başka kadınlarla tanışmak için çaba sarf etmemiştir. Zaten,

ülke sorunlarının kendisinde oluşturduğu duygu yoğunluğu ve psikolojik çatışma, çekingенliğiyle birleşince aşkta başarılı olamamıştır.

Süleyman Nüzhet, Paris'ten İstanbul'a dönüşünde ülkenin kurtuluşu için bir umut avcısı olmuştur. Genelde Osmanlı'nın özelde ise İstanbul'un gençlerini gözlemlerken "daha yaşama gücü bulmadan çöken ihtiyar gençleri, yurdunun ölü doğmuş umutları, ezilmiş güçleri" olduğunu bilir. Ancak bu karamsar tablo karşısında ümidini kaybetmez. Çevresinin ümitsizliğine karşın o "Sizi temin ederim ki artık bunlara bir hatime verilecek" (NA:473) sözleriyle gelecekte ümidini kesmez. Yine bu kemik yığınları arasında bir canlılık belirtisi, küller arasında tekrar alevlenecek bir kıvılcımı bulma umudunu taşır:

"Bunların kalplerinde hala sönmeyen ateş-i hamiyetle, hala hiç olmazsa mersiyehan olmak için kuvvet bulan bu sada-yı mevcudiyetle neler yapılabilir; nasıl afaki kaplayan bulutları bir hamlede yırtmak, etrafa parlak bir şems-i ümidin tufan-ı envarını boşaltmak mümkün olurdu! Yalnız bir nefha-i hayat! Fakat bu nefha-i hayat nereden, nasıl bir ufk-ı muhayyelden çıkabilirdi?..."
(NA: 101)

diye düşünür. Kahramanın sorumluluk bilincini, geleceği gençler temelinde inşa etmek arzusunu, İmran Ağca'nın, "devlet adamı kimliği" saptaması bağlamında değerlendirmek gerekir. (2008: 412). Ağca, Nüzhet'in zaman zaman yaşadığı psikolojik çatışmayla beraber deneyimli, birikimli, onurlu bir devlet adamı olduğunu da vurgular.

Yeni neslin inşasını tasarlarlarken Süleyman Nüzhet, genç kızları da ihmal etmez. Özellikle yetişme çağındaki kızların Avrupalı değerleri yanlış algılamaları sonucu bazılarının düştükleri hazin sonlar onu endişelendirmektedir. Nüzhet, bunun önünü kesmek ister. Bu bağlamda, inşa sürecinde ilk önce kendi kızından başlar ve kızı Azra'nın sayıları az olsa da

*"Okuduğu bir şiir ile çıldırان, elindeki hikaye arasında bütün hayatı bulanık gören yahut başka türlü ihtirasat ve hevesatı hayat-ı ictimaiyeye karşı ref edilmiş bir sadayı şekva ile örtmek isteyerek takip edilmek tehlikesinden kendisine merhamet ettirmek desisesiyle kaçmak arzusunda bulunacaklar"*dan (NA: 51) olmamasını ister. ‘

Hele Azra bunlardan olmayacaktı' cümlesi bu konudaki kararlılığını göstermektedir. Bu bağlamda, roman boyunca, Mücella ve Seniye adlı kadın karakterler, Paris'in sosyal hayatında, yaşadıkları serüvenler romanın gündeminden düşmez. Mücella ve Seniye, büyük umutlarla atıldıkları Paris sosyetesine, umduklarını bulamazlar. Nüzhet,

iki kadının yaşadıkları kötü sonuçları ‘dehşetli bir rezalet’ sözcüğüyle belirterek (NA, 338) Paris hayatını düşleyen İstanbul kadınlarına uyarıda bulunmak istemektedir. Söz konusu iki karakteri, öz değerlerinden uzaklaştıklarından olumsuzlamaktadır.

Süleyman Nüzhet, genç nesillere yeniden inşa misyonunu yüklerken halkın acı gerçekleriyle karşılaşır. Bu gerçekleri hayale dalarak göz önüne getirir. Yazar, zaman zaman ülkenin içinde bulunduğu tabloyu aktarmak için “hayal kurma” olgusundan yararlanır. Bu bağlamda Nüzhet, Ada’daki Otel Cakomo’nun terasında, İrfan’ın piyanosunu dinlerken, ağlayan bir kadın hayalini görür. Kadının önünden halkın bir geçit alayı halinde geçtiğini ve bütün kesimlerin benzer yoksulluk ve ezinçlik içinde olduğunu gözlemler. “Yoksul” ve “uyurgezer” alayın en acıklı ve zarar görmüş kesimi çocuklar ve kadınlardır:

“Yırtık esvablarıyla, iyi doymamış, iyi beslenmemiş cılız vücutlarıyla, karanlık sokaklarda, yıkık evlerde yaşayan, pencereleri eğrilmiş, sakfı çökmüş mahalle mekteplerinde dimağları söndürülen çocuklar; b^çare yavrucaklar; öksürüklü göğüsleriyle, çıkık omuzlarıyla, sönük gözleriyle dükkânların camekanları önünde hüsrânlarının alayış-i müstehziyane bakarak çamurların içinden çarşaflarını toplamaya çalışarak geçen fakir kadınlar” (NA: 112-113).

Bu tablo, yukarıda ilk başlarda ülkenin geleceğine dair iyimserliğini koruyan Nüzhet’in gözünü korkutmaktadır. Zira Nüzhet, ümit beslemekle beraber toplumun ve ülkenin gerçeklerini göz ardı etmeyerek gerçekçi davranır ve olumsuz tablo karşısında adeta ürker. Bu, yazarın gerçeği önceleme kaygısından kaynaklanır. Robert F. Pinn da Halit Ziya’nın Romantik ile gerçek çatışmasından, gerçek’i kazançlı çıkardığını belirtirken bu duruma işaret etmektedir. (Finn 1984: 153). Köylülerin, askerlerin durumları en az bunun kadar acıklıdır. Nüzhet’in gördüğü manzara, bir tufan sırasında bir halkın telaşını ve çaresizliğini anımsatır. Dağlara tırmanan insanları, çılgın bir korku ve heyecan içinde denizlere koşan kadınları görür. Hemen şunu eklemek gerekir ki, Nüzhet’in hayalciliğini *Mai ve Siyah*’ın Ahmet Cemil’inkinden ayrı tutmak yerinde olur. Ahmet Cemil, hülyacıdır. Olanlardan müteessir olan seyirci pozisyonundadır. Nüzhet ise hülyacı değil hayalcidir. Hayal kurar ve yeni oluşuma dair analizler geliştirir. Anlatıcı, kahramanın *“Geniş bir hülya içinde hayat-ı memleketin şu sükun-ı gunudesine galeyan ve hareket vermeye çalışıyordu”* (NA: 227) diyerek bu gerçeğe işaret eder. Hayal kuruculuğu “oyun kurucu”lu aşamasına geçmeye zemin hazırlar.

Bütün bu iç karartıcı sahneler yaşanırken aynı şehirde, İstanbul’da tamamıyla farklı bir üst sınıf meydana gelmiştir. Adeta ayrı bir dünyada,

küçük bir azınlık olan bu kesim, geçit alayının aksine zengin ve acımasızdır:

“Ayaklarını ayaklarının üzerine atarak, müzeyyif ve muhakkir gözleriyle şu ölümün içinde kaynaşan halka bir tebessüm-i tesliyet bile bahşetmeyerek, onun biçare hun-i mazlumiyetinden üstüne bir şey sıçramasın endişesiyle tiksinererek duran bir sınıf daha vardı” (NA: 113).

Bu kesim hem maddi imkânlar hem de dünya görüşü açısından bir öncekinin oldukça uzağındadır. Gösterişli arabalar içinde çatık suratlı ve sert bakışlarla ezilen kitleye tepeden bakarlar. Yazar, bu saptamalarla yanlış politikaların toplumu ayırdığını ve toplumda sınıfsallaşmayı doğurduğunu açıkça belirtir. Söz konusu sınıfsallaşma ülke kaynaklarının yanlış kullanılması sonucu yaşanan gelir adaletsizliğinden doğar. Gelir adaletsizliği sınıflardaki ayrışmayı derinleştirir. Şunu belirtmek gerekir ki Nüzhet, burada ülkenin yükünü omuzlayan ve acı çeken kesimlerin yanında yer alır. Diğer kesime karşı hoşnutsuzluğu salt onların varlıklarından, sermaye düşmanlığından değildir. Yani ideolojik bir refleksten kaynaklanmaz. Aksine onların herhangi bir emek sarf etmeden ülke kaynaklarını heba etmelerinden kaynaklanır.

Nüzhet, toplumdaki ikililiği, yoksulluğu ve umutsuzluğu ortadan kaldıracak yeni bir nesil arayışına girer. *“Nereden, nasıl bir köşeden ufuk yırtılacak, fecr-i ümit açılacak, bu zalam-ı matemgedenin üstüne bir şabb ü zindeguluğun tufan-ı hazmanı yayılacaktır. Gözleriyle şimdi çevresini ve ufku arıyordu”* (NA: 114). Bu eleştirilerde, Nüzhet'in muhalif kimliği duyumsatılmakta ve siyasal iktidara karşı tavır konmuş olmaktadır. Alaattin Karaca da sanat/edebiyat ve siyasal iktidar ilişkisi ve mücadelesinin örtük ya da açık olsun çağlar boyunca bazen siyasal erki desteklemek bazen de muhalefet etmek aracı olarak kullandığına vurgu yapar.(Karaca 2004: 196-2002). Nüzhet'in olay örgüsü boyunca, herhangi bir politik organizasyonun içinde olmaması bu gerçeği değiştirmez. Romanı, bağlı roman (roman engagé) konumundan çıkarmaz. Terry Eagleton, *edebiyat kuramının*, bireylerin ve toplumların doğasına dair daha geniş, daha kapsamlı inançlarla, iktidar ve cinsellik sorunlarıyla, geçmiş tarihe dair yorumlarla, bugünün farklı versiyonlarıyla ve geleceğe dönük umutlarla” (Eagleton 2011: 202) dahi hesaplaşacağını belirterek saf edebiyatın imkansızlığını “saf” bir edebiyat kuramı akademik bir mittir” veciz ifadesiyle özetler.

Otel terasının تنها yerinde İrfan'ın piyano çalışları Nüzhet'i yukarıda olduğu gibi bazen hüzünlendirirken bazen de ümitlendirmektedir. Sonatın pesto acitatosun'un etkisiyle Nüzhet'te bir canlılık üfleşi belirginleşerek yukarıdaki olumsuz hayal aleminden

olumlu hayallere götürmektedir. Hayalinde doğa canlanmakta ve bir dirilme sahnesi yaşamaktadır: “Çamlar silkiniyor, karşıda galeyan eden bir nur deryasının içinden o gemi, gerilmiş yelkenleriyle uçuyor, yukarıda ay tüllerini yırtarak nurlarının içinde bir cümbüş-i safa-cuyane ile yüzüyor, yıkıyor; yıldızlar gülümseyerek, pürheyecan ü hareket titriyor (...)” (NA: 117). Kahraman sürekli yeni bir ülkenin inşasını düşlediğinden doğada gerçekleşen şen ve canlı atmosferin ülkenin üstünden de geçmesini arzular ve demin gözlerinin önünden akıp giden mahşeri sahne görüntülerinin yer aldığı hüznü tablonun, ansızın değişerek,

“Şad ve Hürrem vadiler, mesut ve abadan mamureler,zinde ve tüvane askerler, memnun ve mutayyeb kadınlar, koşan, oynayan, gürbüz, şen çocuklar, pîr ve berna bütün bahtiyar bir ahali, bütün gülen gençler, bütün mütmain ve şadan babalarla; nihayet, yarab! Faaliyet ve sevetiyle, kuvvet ve miknetiyle, refahiyet ve maişetiyle, bütün diğer memleketlere benzer bir sahne-i hayat”ın (NA: 117)

olmasını diler. Bütün bu tanımlamalar, kahramanın düşlediği ve inşası için çalıştığı ülkeye uygun tanımlamalardır.

Bunların gerçekleşmesi için umudu yurtdışına kaçmış genç aydınlarda bulur. Süleyman Nüzhet, Paris, Londra, Cenevre gibi Avrupa başkentlerine giden gençlerin yürekleri ülkelerinin geleceği için çırpındığını düşünür: “İçlerinde ne necip ve ulvi kalpler, ne bedbaht ve zahmdar ruhlar, ne siyah ve matemdide sergüzeştler vardı. Bütün bu evlad-ı vatan arasında ya nefes alamayarak aile ocağından, ana baba kucağından kaçmış” (NA: 118) gençler batı yaşantısının gürültüsüne ve bütün albenisine kapılmayan doğdukları coğrafyayı unutmuyarak ülkenin sıkıntılılarıyla dertlenirler. Nüzhet, bu gençlerin dinamizmi ile kırk beş yaşın verdiği deneyimleri birleştirmek ister.

Süleyman Nüzhet, inşa sürecinde, öz eleştiri yaparak hata yapmaktan endişe duyar ve süreci az hata ile tamamlamaya çalışır. Bu bağlamda inşa çalışmaları sonucu ileride yaşanacak yönetim değişikliğinin yaratacağı olumsuzlukları edebi söyleme katar. Nüzhet, genç bir subay olan Behiç’e “Bilirsin ki ihtilaller en evvel kendi evladını yer. Korkuyorum ki bizde bir hadise-i inkılab olursa onu hazırlayan evlad-ı vatan ezilmesin, sizden, bu batının neslinden korkuyorum” (NA: 474) diyerek yaşanacak devrimin yaratacağı muhtemel meselelerden endişe duyar. Kahramanın bu kaygısı, Anatole France’ın (1844-1924) *Tanrılar Susamışlardı* (Les Dieux ont soif) (1912) adlı romanını çağırır. France, anılan eserinde, Fransız devrimini yapan Cumhuriyetçilerin, Aristokratları, Federalistleri ve kral yanlılarını yargılayıp giyotine göndermek için kurdukları mahkemelerin, zamanla

suçsuzları ve katıksız Cumhuriyetçileri bile idama mahkûm edip birbirlerini nasıl boğazladıklarını romanlaştırır. Anlatıcı romanın bir yerinde

“*Şimdi yargıçlar önünde boy gösteren bu insanlar, aslında, Devrim'in ilk göz ağrılarıydı; Devrimin kırmızı gülü, utkusuydular (...). Bu juri üyeleri, şu an sövüp sayan, yuhalayan dinleyiciler, yargıçlar bir zamanlar söylevlerine alkış tutmuşlar, değerlerini, erdemlerini göklere çıkarmışlardı*” (France 1912: 230)

diyerek yaşanan kargaşa ortamına işaret eder. Bir başka karakter ise “*Devrimi, devrimin sonradan başını yemek için mi yaptılar*” (France 1912: 290) cümlesiyle şaşkınlığını belirtir. Anlatıcı, devrim mahkemelerinin bunca yanlış kararları sonucu Cumhuriyet'e ve Devrim'e olan inancın azaldığını vurgular.

5. Fedakâr ve Modern Bir Baba

Süleyman Nüzhet, bir baba olarak da idealize edilmiştir. İlk evlilik yıllarında eşini doğum sırasında kaybeden Nüzhet, hayatın bütün zorluklarına karşın yeniden evlenmeyerek ömrünü Azra'ya adamıştır. Kızının annesizliğinden doğan iç acıyı babası gidermiştir. Kızına hem annelik hem de babalık yapmıştır. Babanın yaptığı bu özveriden kaynaklı çevrede ona karşı olumlu bir imaj oluşmuştur. Babasının bu fedakârlığının farkında olan Azra, kendisi de evlenmeyerek karşılık vereceğini düşünse de babası “*Babalar bu zeminde kızlarına fedakârlık ederler, fakat genç kızlar aynı fedakârlıkla mukayyed değildirlir*” (NA: 484) diyerek reddeder. Kızına olan sevgisi ve ilgisi onu yeni bir yuva kurmaktan alıkoymuştur. İki yıl Avrupa'da zorunlu bir ayrılığın eziniğini duyan başkahraman, romanın genelinde kızına karşı bütün sorumluluklarını yerine getiren bir kişi şeklinde tasarlanır. Bu yönüyle *Aşk-ı Memnu*'nun Adnan Bey'inden ayrılır. Bilindiği gibi Adnan Bey, çocukları büyüdükçe evlenmeye karar verir. Halit Ziya'da bütün babalar aynı model üzerine tasarlanmışlardır. Ancak Nüzhet, bu modelin en fedakâr, en batıcıl ve en sosyal bir aydınıdır. Kerman, *Nesli Ahir*'deki baba modelini “*en gelişmiş, en mükemmel örneği*” (1996: 256) olarak tanımlar.

Kahramanın kızına olan ilgisi şaşkırtıcı seviyededir. Yurtdışında bulunduğu yıllarda kızına bir baba özenini ve sevecenliğini verememenin üzüntüsünü yaşasa da bunu telafi etmenin yollarını arar. Bu nedenle kendisini öksüz kızına adamaya karar verir. Onu hayatının merkezine yerleştirir. İşte Azra, babasının bu tutumuna oldukça sevinir. Bu nedenle romanda en fazla babasıyla zaman geçirir. Zira “*Onu anlayacak, dinleyecek ancak babası vardı*” (NA: 67). Nüzhet'in kızına karşı bu aşırı ilgisi, Honoré de Balzac'ın (1799-1850) *Goriot Baba* (1835) eserindeki

Goriot Baba tipini anımsatır. Goriot Baba, sıfır toleransıya kızlarına karşı aşırı düşkünlüğün sembolüdür. Okuyucu, *Goriot Baba*'yı okurken, söz konusu karakter için “*Bundan sonra kızları için daha ne fedakârlıkta bulunacak diye düşünür*”. Aynı şekilde, Süleyman Nüzhet'in kızı için daha neler yapacak duyumsatması egemendir. Bu durum, Hilmi Yavuz'un ‘verilmiş tip’ tanımına uygun düşmektedir. Yavuz'a göre ‘verilmiş tip’ “*Belirli bir insansal yönsemenin en son kertesine vardırıılarak anlatılması*”dır (2005: 30). Nüzhet'te de kızına karşı aşırı sevgi ve fedakârlığın en son aşaması bulunur.

Süleyman Nüzhet, fedakârlığın yanında kızını yetiştirme tarzında modern bir baba portresi çizer. İlk defa kız çocuğunu İngilizce eğitim veren yabancı bir okula göndererek örgün eğitim almasını sağlar. Bu şekilde modern bir davranışta bulunur. Kahraman bunu yaparak yanlış yapmamıştır. Zira okuyucuda oluşan, kızının aldığı eğitim nedeniyle yozlaşacağı izlenimi boşa çıkmıştır. Azra, buradan aldığı eğitimle köksüz bir şekilde alafrangalaşmamış ve öz değerlerine saygılı bilinçli bir şekilde aydınlanmıştır.

Süleyman Nüzhet, roman boyunca kızının giyimine, davranışlarına karışmaz ve erkeklerle sosyal ilişki kurmasına ses çıkarmaz. Onun bu serbest tutumu, Mehmet Rauf'un (1875-1931) *Bir Genç Kızın Kalbi* (1925) adlı eserindeki otoriter babayı çağırıştırır. Söz konusu romanda, İzmir'den İstanbul'a amcasını ziyarete gelen bir genç kızın, Pervin'in bakış açısıyla sunulan baba, kızının giyiminden tutun batılı romanları okumasına kadar her şeyine karışan bir kişidir. Romanda Amca Bey olarak geçen baba, kızı Nigar, dışarı çıktığında giyimini kontrol eder, “*Çarşaflarımızı giyip de hazırladığımız vakit her zamanki gibi amca beyin teftiş nazarından geçmek icap etti*” (Mehmet Rauf: 2006: 17), “Ben sana roman falan okutmam? Ver onu bana bakayım” (Mehmet Rauf 2006: 59) diyerek kızının kitap okumasına karşı çıkar. Amca Bey'in bu tutumu ve burada aktarılmayan davranışları roman boyunca olumsuzlanmış, ‘tutucu’, ‘bağnaz’ bir baba olarak yansıtılmıştır. Bu bağlamda, Mehmet Rauf'un arzu ettiği baba tipi, Halit Ziya'nın Süleyman Nüzhet'ine yakın bir tiptir.

Süleyman Nüzhet, kendi kültüründen ve yurdundan kopan kadınları dışlar. Bunun için romanda yabancı kültürle yetiştikleri için değerlerinden kopan Mücella ve Seniye'ye atıfta bulunarak kızının da bunlar gibi olmasını istemez. Azra, hem kahramanın hem de yazarın özlediği bir genç kız tipidir: “*Süleyman Nüzhet'in, dolayısıyla yazarın özlediği kültürlü, saygı uyandıran, tabii, zarif, fakat kendi kültürünün güzel ve değerli taraflarını da muhafaza eden bir genç kız olmuştur*” (Kerman 1996: 197). Kızı Azra'yı yetiştirmede oldukça hassas davranarak psikolog özeniyle ruhsal yapısının bozulmamasına dikkat eder. Bu

bağlamda yurt dışında olduğunda Azra'yı, kız kardeşi Samiye'ye bırakmak istemez. Zira Samiye'nin evinde ciddi aile sorunları yaşanmaktadır. Kocası, eve gerekli özeni göstermemektedir. Herkesin başına buyruk olduğu problemleri bir ortamdır. Bu huzursuz bir ortamın, kızının ruhunda derin tahribatlar yapacağını düşünür. Böylelikle huzurlu bir aile ortamının önceliğini duyumsatmıştır. Bu anlamda, Samiye'nin ısrarlarına karşın Azra'ya başka bir yer tasarlar.

SONUÇ

Süleyman Nüzhet, yazar tarafından İkinci Meşrutiyet'in idealize edilmiş bir aydını olarak tasarlanmıştır. Başkahramanın gerektirdiği bütün nitelikleri kendisinde toplamıştır. Kendisini siyasal mücadeleden ve sağlıklı saptamalar yapmaktan uzaklaştırarak melankolik bir ruh yapısına sahip değildir. Hayatın ihtiyaçlarına karşı mücadele eder. Bu bağlamda, çevresinin bireysel ve toplumsal sorunlarına kayıtsız kalmamış ve arkadaşlarını aydınlatmaya çalışmıştır. Ülkenin bir çıkmazda olduğunu gözlemleyerek toplumsal ve düşünsel planda görüşlerini arkadaşlarına aktarmaktan çekinmemiştir.

Halit Ziya, edebiyatın sosyal fonksiyonunun bilincindedir. Bu bağlamda, Süleyman Nüzhet, muhalif kimliğinin gerektirdiği siyasal sorunları saptamanın dışında toplum kaynaklı sorunları da dile getirir. Toplumun durumuyla ilgili görüşleri romanın sosyal izleklerini oluşturur. Avrupa toplumlarının, iş ahlakı, çalışma koşulları ve çalışkanlık gibi konular itibarıyla 'Doğu' olarak tanımladığı Müslüman toplumlarından çok daha ileride olduğunu savunur. Batı medeniyetini değerlendirirken onunla savaşmamış Doğu medeniyetinin eksikliklerini saptamaya çalışmıştır. Doğu'nun tembelliğini, geleceğe dair plan kurmamasını yeniden inşa sürecinde önemli bir sorun olarak düşünür. Uygulanan yanlış politikalarla toplumda hayat standartları birbirinden çok farklı sınıfların meydana geldiğini bir sosyolog özeniyle ortaya koyar. Romadaki, temaya açıklık kazandırmak için yaratılmış bir norm karakterdir.

Süleyman Nüzhet, romanın başından sonlarına kadar herhangi bir zihni ve fikri dönüşüm geçirmez. Buna bağlı olarak da, kimlik bunalımı yaşamaz. Umudunu gençliğe bağlamış ve gençlik üzerinden ülkeyi yeniden yapılandırma arayışına girmiştir. Şiddet söylemlerini olumsuzlayan Nüzhet, bütün çalışmalarını "istişare" temelinde yürütmüştür. Bireysel olarak uzlaşmacı bir yönsemeye sahip başkahraman, düşünsel düzlemde ise seküler bir anlayışa sahip biri olmakla da idealize edilmiştir. Sekülerliği dindar kesimleri içine alacak şekilde bütün toplumu kuşatıcı bir söylem geliştirmesine engel değildir. Baba olarak da idealdir. Azra'yı Batılı bir okula kaydeden Nüzhet, onun

üzerine titrer. Kızıyla şakalaşan, gezen ve alışverişe çıkan bir baba portresi, otoriter babanın zıddı olarak kurgulanmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmet Mithat Efendi (2000), *Müşahadat*, Haz. Necat Birinci, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- AKYÜZ, Kenan (1995), *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923*, İnkılâp Yayınları, İstanbul.
- AĞCA, İmran (2008), *Halit Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında Yapıtlarında Tema*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- BELGE, Murat (1998), *Edebiyat Üstüne Yazılar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- BELGE, Murat (2009), *Sanat ve Edebiyat Yazuları*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- BİNYAZAR, Adnan (2010), *Toplum ve Edebiyat*, Can Yayınları, İstanbul.
- EAGLETON, Terry (2011), *Edebiyat Kuramı*, (Çev: Tuncay Birkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- FİNN, Robert P. (1984), *Türk Romanı*, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- FRANCE, Anatole (1912), *Les Dieux ont soif*, Calmann-Levy, Editeur, Paris.
- KAPLAN, Mehmet (2006/1), *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I*, Dergah Yayınları, Ankara.
- KAPLAN, Mehmet (2006/2), *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar II*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- KARPAT, Kemal (2009), *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- KARACA, Alaattin (2004), "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye'de Sanat/Edebiyat ve Siyasal İktidar", *Hece Dergisi - Hayat Edebiyat Siyaset*, Yıl: 8, S. 90/91/92, s. 196-208.
- KERMAN, Zeynep (1996), "Türk Kültürü Araştırmaları", *Prof. Dr. Zeynep Korkmaz'a Armağan*, Yıl XXXII/1-2, s. 255-262, Ankara.
- KÖKSAL, Alver, (2004), "Hayatın Akışına Tanıklık Bağlamında Edebiyat Sosyolojisi", *Hece Dergisi, Hayat Edebiyat Siyaset*, Yıl: 8, S. 90/91/92, ss. 376-380.
- KUTLU, Şemsettin (1990), *Nesli Ahir*, Önsöz (Bir Romanın Romanı), Yayına Hazırlayan: Şemsettin Kutlu, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- Mehmet Rauf, (2006), *Bir Genç Kızın Kalbi*, Elips Kitap, Ankara.
- ÖNERTOY, Olcay (1995), *Halit Ziya Uşaklıgil: Romancılığı ve Romanımızdaki Yeri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

- TEKİN, Mehmet (2012), *Roman Sanatı*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- TİMUR, Taner (2002), *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, 2. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara.
- UŞAKLIGİL, Halit Ziya (1990), *Nesli Ahir*, Yayına Hazırlayan: Alev Sınar Uğurlu, Özgür Yayınları, İstanbul.
- UŞAKLIGİL, Halit Ziya (2003), *Saray ve Ötesi*, Özgür Yayınları, İstanbul.
- ÜNAL, Pakize (1996), *Batı Uygarlığı ve Edebiyatı Karşısında Halit Ziya Uşaklıgil*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana.
- YAVUZ, Hilmi (2005), *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- YENER, Cemil (1959), *Bir Romancının Dünyası ve Romanlarındaki Dünya*, M. Sıralar Matbaası, İstanbul.

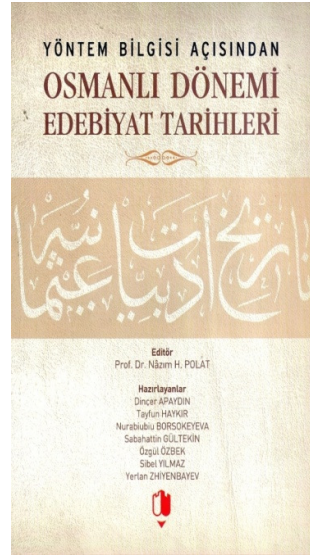
OSMANLI DÖNEMİ EDEBİYAT TARİHLERİMİZDE 'YÖNTEM'E DAİR BİR ÇALIŞMA

Okt. Esra HIMHİM*

Diğer APAYDIN, Tayfun HAYKIR, Nurabiubi BORSOKEYEVA, Sabahattin GÜLTEKİN, Özgül ÖZBEK, Sibel YILMAZ, Yerlan ZHİYENBAYEV, *Yöntem Bilgisi Açısından Osmanlı Dönemi Edebiyat Tarihleri*, Ed.: Prof. Dr. Nâzım H. POLAT, Kurgan Edebiyat Yayınları, Ankara 2013, 237 s.

Yöntem Bilgisi Açısından Osmanlı Dönemi Edebiyat Tarihleri, Prof. Dr. Nâzım Hikmet POLAT'ın editörlüğünde Diğer APAYDIN, Tayfun HAYKIR, Nurabiubi BORSOKEYEVA, Sabahattin GÜLTEKİN, Özgül ÖZBEK, Sibel YILMAZ, Yerlan ZHİYENBAYEV'in yazılarından oluşan bir inceleme eseri. Kitap 2013 başlarında Kurgan Edebiyat Yayınları tarafından okurla buluşturuldu.

Kitapta Cumhuriyet'in ilanından önce yazılan ilk sekiz edebiyat tarihi, yöntem bilgisi açısından inceleniyor. Kronolojik sıra gözetilerek incelenen eserler şunlar:



* Gazi Üni. TÖMER Türk Dili Okutmanı, arsenluphen26@mynet.com

1. Abdülhalim Memduh'un *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye'si*
2. Şahabettin Süleyman'ın *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye'si*
3. Faik Reşat'ın, *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye'si*
4. Mehmet Hayrettin'in, *Tarih-i Edebiyat Dersleri*
5. Şahabettin Süleyman ile Köprülüzâde Mehmet Fuat'ın *Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı*
6. Köprülüzâde Mehmet Fuat'ın *Türk Tarihi Edebiyat Derslerinden* adlı eseri
7. Köprülüzâde Mehmet Fuat'ın, *Türk Edebiyatı Tarihi*
8. İbrahim Necmi'nin, *Tarih-i Edebiyat Dersleri*

Yöntem Bilgisi Açısından Osmanlı Dönemi Edebiyat Tarihleri, Türk edebiyatı tarihlerini / tarihçiliğini konu edinen ve bir kitap hâlinde basılan ilk eserlerden. Kitabı benzerlerinden ayıran en belirgin özelliği kitabın yedi farklı kalemin ortak çalışması olması. Diğer bir önemli özelliği ise edebiyat tarihlerinin methal (giriş) bölümlerinin günümüz alfabesine kazandırılmış olmasıdır. Kitap, editörün “Yöntem Bilgisi Açısından Osmanlı Dönemi Edebiyat Tarihiçiliği” başlıklı giriş yazısından sonra yukarıda verilen “isim-eser” eşleşmesiyle sekiz bölüm hâlinde tasarlanmış. Her bölüm iki ana başlıktan oluşuyor. Aynı zamanda bölüm başlıklarına da ad olan birinci ana başlıklarda söz konusu edebiyat tarihinin methali günümüz alfabesine aktarılarak verilmiş. İkinci ana başlıklar ise “Yöntem Bilgisi Açısından...” tamlamasıyla oluşturulan sekiz yazıda da tekrarlanan ortak bir başlığa sahip. Kitabın asıl işlevi de bu başlıklar altında verilen tespitler ve değerlendirmelerle yerine getiriliyor.

Kitaba editörlük yapan Prof. Dr. Nâzım H. Polat'ın önsözdeki, “*Elinizdeki kitap edebiyat tarihinin ne olduğuna cevap aramıyor, yazılmış olan eserlerin niteliklerini ortaya koymaya çalışıyor. Dolayısıyla bu kitaba edebiyat tarihinin tarihi diyebiliriz.*” (s.7) ön uyarısıyla okuyucuya sunuluyor. Kitabın tamamının içeriği ve oluşturulmasındaki temel zihniyet özelliği “edebiyat-dil-medeniyet” ilişkisinin belirlenmesine de hizmet ediyor. Edebiyatın temel malzemesi dildir. O hâlde bu kitap için, Türkçeye millî bir dil olarak gereken önemin ve ciddiyetin verilme tarihinin tarihidir de denilebilir. Tabi burada dilin elbette coğrafi ve siyasî eksenlerde ama temelde kültür zeminine oturtulmuş bir medeniyet dairesinde yer almakla ilgili olduğunu vurgulamak gerekir.

Kitabın asıl hedefi bizde edebiyat tarihinin bir bilim dalı olarak gelişim çizgisini tasvir etmek, kullanılan tasnif sistemlerinin ve uygulanan metotların ne olduğunu ortaya koymaktır. Bununla birlikte bir edebiyat tarihinin bir öncekine kıyasla hangi eksiği tamamladığını ve kendinden sonraki edebiyat tarihinin çıtasını yükseltmek için nasıl bir zemin hazırladığını tespit etmek kitabın hedefleri arasındadır. Bu ekseninde editör, kitabın giriş bölümünde dönem itibarıyla edebiyat tarihine duyulan ihtiyacı, edebiyat alanındaki birikimin yeterli görülmesine bağlıyor ve Ziya Paşa'nın *Harabat*'ından başlayarak tezkirelerle basit ama ilk olma özelliğine sahip edebiyat tarihleri arasındaki tasnif ve yöntem farklılığını genel hatlarıyla açıklıyor. Burada Nâzım H. Polat, edebiyat tarihçiliğinin başlangıçtan günümüze muhatap olduğu / olmak zorunda kaldığı beş meseleyi şöyle sıralıyor: (*Edebiyat tarihi neden yazılır? / Edebiyat tarihinde dönemler nasıl belirlenir? / Edebiyat tarihi edebî türlerin tarihi mi, edebî şahsiyetlerin kronolojisi mi? / Edebiyat tarihi bir dile mi, devlete mi, coğrafyaya mı aittir? / Edebî eserleriyle ilgilenilen Türkçe nasıl bir dildir?*)

- a. Genel Çerçeve: Edebiyat Tarihine Verilen Rol
- b. Edebiyat Tarihinde Mihver
- c. Devir Meselesi
- d. Edebî Türler Konusu
- e. Dile Bakış, başlıkları altında ele alıyor.

İncelemeye esas olan sekiz eser, editör tarafından ilgili başlıklar bağlamında tek tek değerlendiriliyor. Giriş yazısının bu özelliği kitabın yol haritasını içeriyor. Kitabın diğer inceleme bölümlerinde yer alan eserler, yöntem ve tasnif bakımından yukarıdaki sorular çerçevesinde değerlendiriliyor.

Kitabın geneline hâkim olan söyleneni / olanı olduğu gibi tasvir, tespit ve aktarma yöntemi giriş yazısı boyunca da uygulanıyor. Yazarın bu tutumu önsözde belirttiği “*Bu kitap edebiyat tarihinin ne olduğuna cevap aramıyor...*” (s.7) ön uyarısı ile örtüşüyor. Ayrıca okura onu yönlendirmeden, ona dönemin edebiyat tarihi anlayışını bugünkü birikimle eleştirebilme ve dönemin edebiyat tarihi anlayışına dair çıkarımlar yapabilme imkânı da sunuyor. Ancak bu, kitapta bugünün edebiyat tarihçiliğinin kabullerine ait hiçbir bilgi verilmediği anlamına da gelmiyor. Kitaptaki bütün yazılarda yer yer ana metnin içinde, yer yer de dipnotlar aracılığı ile bu tür bilgiler ve değerlendirmelerden çok da uzak durulmamış. Fakat bu yaklaşım okuru yönlendirme kaygısı içermiyor ve aşırı iddialı, keskin cümleler hâlinde verilmiyor.

Birinci bölümde ilk Türk edebiyatı tarihi olan Abdülhalim Memduh'un *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye* adlı eseri inceleniyor. Buna

göre Abdülhalim Memduh; dil, üslup, konuya yaklaşım tarzı ve yöntem bakımından tezkirecilik geleneğinin etkisinden kurtulamıyor. Tasnif konusunda ise Ziya Paşa'nın *Harabat* adlı antolojik eserinin özelliklerini taşıyor. Yani Abdülhalim Memduh, yalnızca şiirin değişen dil özelliklerini Osmanlı dönemi içinde ele alan bir tasnif sistemi kullanıyor.

İkinci bölümün inceleme konusu, Şahabettin Süleyman'ın *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye* isimli eseri. Yazıdaki tespit ve değerlendirmelerden yola çıkarak incelenen eser hakkında şunları söylemek mümkün: Şahabettin Süleyman tezkirelerin, Ziya Paşa'nın ve Abdülhalim Memduh'un tasnif konusundaki tutumunu sorguluyor. Şahabettin Süleyman'ın eserinde -ki bu eser Türk edebiyatının ikinci edebiyat tarihidir- tasnif meselesinin önemine dikkat çekmesi, edebiyat tarihçiliğinin kısa sürede geldiği noktayı göstermesi bakımından dikkat çekiyor. Yazarın tasnif önerisi toplumun geçirdiği zihniyet değişimlerini dikkate alan bir tasnif sistemidir.

Şahabettin Süleyman'ın edebiyat tarihçiliğinin yöntem bilgisine getirdiği yenilikler; Türk edebiyatının kaynaklarına işaret ederek edebiyat ve siyaset ilişkisinin “edebiyat-özgürlük” bağlamında değerlendirilmesi, bir zihniyet değişimini vurgulayan “eski-yeni” ayırımına dikkat çekmesi ve diğer edebî türleri de ele almasıdır. Ama eserin belki de en önemli yeniliği edebî şahsiyetleri, kendi kültürü ile Avrupa kültüründen seçilen diğer ediplerle karşılaştırarak değerlendirmesidir. Bahsi geçen dönemde millî bir edebiyat tarihi oluşturulmaya çalışıldığı, millî olanın hangi üslup ve zihniyetle ele alındığının araştırıldığı ve edebiyat tarihçilerinin tüm bu birikimden bir çıkarım yapma gayreti içinde oldukları bilinmekte. Türk ve Batılı edipler arasında karşılaştırma yapılması, edebiyat tarihçiliği açısından oldukça önemli bir gelişmedir. Çünkü farkı anlayıp değerlendirmeyi sağlıklı yapabilmek, farkı yaratan “öteki”nin de özelliklerini bilme / görebilme dikkati ve kabiliyeti ile sağlanır.

Üçüncü bölümde Faik Reşat'ın *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye* adlı eseri inceleniyor. İncelemede methal ve ana bölümlerle ilgili tespitler yapıldıktan sonra Faik Reşat'ın nasıl bir tasnif esasını benimsediğine ve hangi yöntemi kullandığına dair genel değerlendirmeler şu sözlerle dile getiriliyor:

“Faik Reşat, sanatçıları ele alıp değerlendirmede tezkirecilik anlayışını pek aşamamıştır... şair veya nasirin edebî şahsiyetini sergilemede... bilimsel bir yaklaşım bulamıyoruz... Faik Reşat'ın bu eseri ilmi metottan uzak ve günümüz için aşılmış bilgilere sahip olmasına rağmen edebiyat tarihi alanında yazılmış ilk eserlerden birisi olması bakımından her zaman önemini koruyacaktır.”
(s.109)

Bu cümlelerden anlaşıldığı kadarıyla Faik Reşat'ın edebiyat tarihi, kendinden önceki edebiyat tarihinden üç yıl sonra yayımlanmış olmasına rağmen tasnif ve yöntem açısından onu aşmıyor. Üstelik yirmi beş yıl önce yazılan ilk edebiyat tarihinin tasnif ve yöntem konusundaki tutumundan çok farklı bir tutum da sergileyemiyor.

Dördüncü bölümde Mehmet Hayrettin'in *Tarih-i Edebiyat Dersleri* eseri inceleniyor. Buna göre edebî dilin medeniyet ekseninde -ama daha çok "edebiyat-dil" bağlamında- değerlendirilmiş olması eserin kendinden önceki edebiyat tarihleriyle arasındaki ayırım noktası ve "edebiyat-dil" ilişkisine dayalı yeni bir tasnif önerisidir. Aynı zamanda Mehmet Hayrettin'in bu tutumu "medeniyet-dil-edebiyat" ilişkisinin edebî eseri anlamada ve konumlandırma ne denli önemli olduğunun da vurgusudur.

Mehmet Hayrettin'in konuya yaklaşımı, uygulama alanında olmasa da zihniyet açısından günümüz edebiyat incelemelerinin genel kabulleriyle organik bir bağ kurduğunun göstergesidir. İncelemenin hemen başında, edebiyat tarihinin tasnifi konusunda böyle bir gelişime ulaşılabilmiş olmak Yeni Lisan hareketine bağlanıyor. Mehmet Hayrettin Bey'in eserinde yer yer kronolojik hatalar yapması, edebî şahsiyetler hakkında eksik bilgi vermesi, zaman zaman abartılı ve haddinden fazla öznel yargılarla eser veya edebî şahsiyet değerlendirmesi yapması ve eserin bir bütün hâlinde edebiyat tarihinden çok edebiyat antolojisini andırması eserin yöntemi konusunda okura fikir veren tespitlerdendir.

Beşinci bölümdeki incelemede Şahabettin Süleyman ve Köprülüzâde Mehmet Fuat'ın *Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı* değerlendiriliyor. Bölüm yazarı buraya kadar ele alınan edebiyat tarihlerini "tasnif-yöntem-zihniyet" açılarından değerlendirerek yazısına başlıyor. Böylelikle okura kitabın neredeyse yarısına rastlayan bu bölümde önceki sayfalarda okuduklarını derli toplu hatırlama imkânı veriliyor. İnceleme, söz konusu olan edebiyat tarihini tasnif ve yöntem bakımından değerlendirirken *Yöntem Bilgisi Açısından Osmanlı Dönemi Edebiyat Tarihleri*'nin oluşturulma ilkesine dair de önemli ipuçları sunuyor.

Ele alınan dönem itibarıyla bu kitabın yöntem açısından benimsediği temel zihniyet Mehmet Fuat Bey'in Gustave Lanson'un ilgili yazısından hareketle oluşturduğu *Türk Edebiyat Tarihinde Usul* başlıklı yazısıdır. Gerek editörün gerek diğer yazarların tespit ve değerlendirmelerinde çıkış noktasının Fuat Köprülü'nün yöntemi olduğu kitap boyunca yoğun olarak hissettirilmekte. Kitabın yazılış amacının Türk edebiyatında 1888-1922 arasında yazılmış edebiyat tarihlerinde "tasnif-yöntem-zihniyet" konusunda hangi aşamaların kaydedilmiş ve

1922’de bu konuda ulaşılan son noktada gelişim çizgisi nedir gibi sorulara cevap aramak olduğu düşünüldüğünde, Mehmet Fuat Bey’in konuyla ilgili kabullerinin kitabın hareket noktası olması kaçınılmaz görünüyor.

Bu eserin yöntem bilgisi hakkında bilgi veren geniş bir methali var. “*Bu mukaddime edebiyatın bir olgunlaşma sürecine girdiğini göstermesi bakımından önemlidir.*” (s.166) Methal sekiz başlıktan oluşuyor her bir başlıkta “*eserin mahiyetinden çok edebiyat tarihçiliği felsefesi hakkında*”(s.166) açıklamalar ve öneriler yapıyor. *Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı*, edebiyat tarihçiliğine disiplinler arası yaklaşması, “*edebiyat-medeniyet*” ilişkisini ana eksen olarak belirlemesi gibi yöntem bilgileri içeren yaklaşımıyla öncekilerden ayrılıyor.

Kitabın altıncı bölümünde Köprülüzade Mehmet Fuat Bey’in *Türk Tarihi Edebiyat Derslerinden* adlı eseri inceleniyor. Eserin adında “Türk” sözcüğü bulunan ilk edebiyat tarihi olması bir zihniyet yeniliğinin sembolüdür. İki ciltlik olan eserin birinci cildine ulaşamadığı için değerlendirme ikinci cilt ile sınırlı kalıyor. Mehmet Fuat Bey’in bu eserdeki zihniyeti, Şahabettin Süleyman ile yazdığı *Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı* adlı eserin oluşturulma zihniyeti ile aynı görünüyor. Ancak bu kez eserin birinci bölümünde Türk medeniyeti, daha detaylı olarak ele alınıyor. Değerlendirmede Fuat Bey’in ünlü *Türk Edebiyat Tarihinde Usul* başlıklı makalesinin sık sık tanık gösterilmesi, eserin, adı geçen makalenin uygulama alanı olduğunu düşündürüyor.

Yedinci bölümde incelenen eser yine Köprülü’nün *Türk Edebiyatı Tarihi*’dir. Bu eserin kendinden önce yazılan edebiyat tarihlerinin yöntem bilgisine sağladığı en önemli katkı, Türk dilinin bütün lehçelerini incelemek ve başlangıçtan itibaren Türk tarihinin sınır gözetmeksizin bilgi ve belgelere dayandırmak teklifleridir. Yazara göre mevcut edebiyat tarihlerinin eksiklikleri ancak bu çalışmalara dayandırılarak oluşturulacak bir edebiyat tarihinde tamamlanacaktır.

Bu bölümde adı geçen eserin elde ilk 215 sayfası bulunduğundan değerlendirme bu sayfalarla sınırlı kalıyor. Yine de bölüm yazarının birinci ve ikinci kitaplardaki bölümlerin alt başlıklarını tek tek vermiş olması ve yazısının sonundaki şu cümleleri, eserde benimsenen tasnif sistemi ve uygulanan yöntem hakkında bir kanaat oluşturabiliyor:

“*Eser İslamiyet’ten önceki devirlerden başlayarak bütün Türk şubelerinin fikrî ve edebî alanda kurulmuş olan medeniyetin hudutlarını göstermesi bakımından dikkate değer bir çalışmadır. Yalnızca Osmanlı edebiyatı değil diğer Türk lehçelerinin edebiyatları da (Çağatay ve Azerî) eserde yer almış Türklerin*

hâkimiyet kurdukları geniş sahada ortaya koydukları eserler ve çeşitli zümrelerin edebiyatlarını da yer verilmiştir.” (s.192)

Sekizinci bölümde 1888’den 1920’ye kadar yazılan edebiyat tarihlerinin sonuncusu olan İbrahim Necmi Bey’in *Tarih-i Edebiyat Dersleri* adlı eseri inceleniyor. Bölüm yazarı beşinci ve altıncı bölümlere konu olan edebiyat tarihlerinin, edebiyat tarihinden çok, bir yöntem bilgisi kitabı olduğuna değinerek İbrahim Necmi Bey’in *Tarih-i Edebiyat Dersleri* adlı eserinin Mehmet Fuat Bey’in yaklaşımının pratiğe dökülmüş, uygulanmış hâli olduğu tespitinde bulunuyor.

İncelemede *Tarih-i Edebiyat Dersleri*’nin şimdiye kadar yazılan en kapsamlı edebiyat tarihi olması, eserin en belirgin başarısı olarak gösteriliyor. Eser, on üçüncü yüzyıldan yirminci yüzyıl başlarına kadar geniş bir zaman dilimini kapsıyor.

İbrahim Necmi Bey’in edebiyatın doğrudan dil ile olan bağımlı esas alan yaklaşımı Mehmet Hayrettin’in konuyla ilgili tutumuyla ilke bakımından bir paralellik gösteriyor. Ama Mehmet Fuat Bey ve Şahabettin Süleyman’ın “edebiyat-medeniyet” -medeniyet burada daha çok tarih bağlamında ele alınıyor- ilişkisini önceleyen yaklaşımlarıyla kendi yaklaşımı arasına mesafe koyuyor. Böylece yazar, edebiyat tarihinin yöntem bilgisine yeni bir sorunsal eklemiş oluyor. İbrahim Necmi Bey’in eserinin ana eksenini oluşturan dil konusundaki dikkati, inceleme yazısında okura detaylarıyla sunuluyor. Ayrıca incelemede, İbrahim Necmi Bey’in edebiyat tarihini metinler bağlamında tasnif ederken sosyolojik yaklaşımı da ihmal etmeyip her bölümün başında; bölüme konu olan dönemin sosyal, siyasî ve askerî şartlarını hakkıyla verdiği tespiti yapılıyor. İbrahim Necmi Bey’in metin tahlili konusundaki hassasiyeti kendinden önceki edebiyat tarihlerine tamamlayıcı bir yöntem bilgisi sunması açısından önemli. Fakat inceleme yazısında İbrahim Necmi Bey’in metin tahliline pek yer vermediği belirtiliyor. Bu durum yöntemin uygulama aşamasında bir tutarsızlık oluşturduğunu gösteriyor.

İki cilt hâlinde yayımlanan eserin tasnif sistemi önceki edebiyat tarihlerine oranla hayli kapsamlı. Yazar birinci ciltte Türk edebiyatını on üçüncü yüzyıldan başlatıyor ve on dokuzuncu yüzyıla kadar her yüzyılı yarımsar asırlık ana parçalara ayırarak toplam dokuz bölüme ayırıyor ve bu dokuz bölüm için “Şark Mekteb-i Edebîsi veya Edebiyat-ı Kadime” başlığını kullanıyor. Bu bölümlendirmeye benzer bir yaklaşımının bugün de özellikle klasik edebiyat incelemelerinde kullanıldığını hatırlatmakta fayda var. İkinci cilt ise “Garp Mekteb-i Edebîsi veya Edebiyat-ı Cedide” adıyla on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından 1895-1896 yıllarına kadar üç bölüm hâlinde oluşturuluyor. Bu arada “Edebiyat-ı Cedide”nin ilk defa

bu eserle edebiyat tarihine girmiş olduğunu hatırlatalım. Yazarın methalde tasnif konusunda sergilediği tutumuyla eserdeki tasnif sistemi örtüşüyor. Fakat İslamiyet'in kabulünden önceki Türk edebiyatını tasnife dâhil etmemesi ve incelemenin dışında bırakması bu eserin kendinden önceki edebiyat tarihine kıyasla eksik kaldığı yönü oluyor.

Çok yazarlı çalışmalarda tutarlılık; her yazarın kabiliyeti, dikkati, üslubu ve önceledikleri bakımlarından tek kalemden çıkmış çalışmalara oranla daha zor oluşturulur. Bu yüzden de en azından yöntem birliği gibi teknik bir konuda ortak bir tavır sergilemek oldukça önemlidir. *Yöntem Bilgisi Açısından Osmanlı Dönemi Edebiyat Tarihleri* yazarları, genellikle inceledikleri edebiyat tarihlerini detaylı ve tespitli bir özetleme yöntemi kullanarak değerlendiriyorlar. Bu değerlendirmelerde eser sahiplerinin dili, üslubu, eserlerini hangi zihniyet çerçevesinde oluşturdukları, varsa hangi kaynakları kullandıkları, tasnif ve yöntem hakkındaki teklifleriyle ilgili tespitlerde bulunuyorlar.

Kitapta yer alan edebiyat tarihlerine “tahlilî” bir inceleme tutumuyla değil de, daha çok “tasvirî” bir inceleme tutumuyla yaklaşıyor. Fakat incelemeler boyunca ortak metot olarak gözetilen bu tutum birliği, okuru alt okumalar yapabilmesi konusunda da kısır bir ortama sürüklemiyor. Hatta bu alt okumalar için uygun ortam methallerin olduğu gibi verilmesiyle hazırlanıyor. Böylece okur, inceleme yazısına bağlı kalmadan da kendi tespit ve çıkarımlarını yapıyor.

Çalışmaya bir sonuç bölümü eklenmemiş. Fakat editörün giriş yazısı aynı zamanda kitabın diğer yazılarındaki değerlendirmelerin genel çerçevesini de kapsadığından sonuç bölümüne ihtiyaç duyulmadığını gösteriyor.

Kitabın sonuna özel isimler dizinin eklenmesi, okumayı kolaylaştırıp kitabı daha işlevsel bir hâle getiriyor. Kitap çok yazarlı olduğu için eser ve inceleme sahiplerinin adlarının kitabın sayfa kenarlarında tek tek verilmesi detaycı bir anlayışın göstergesi. Ek olarak methallerden önce incelenecek edebiyat tarihinin hemen başına özgün kapağının eklenmesi okura estetik bir haz veriyor. Kitap kapağının rengi için serpmeye ve eskitme tekniğiyle oluşturulmuş varak yeşili kullanılmış. Ele alınan zaman aralığının Osmanlı dönemi olduğu ve varak yeşilinin Osmanlıyı sembolize ettiği düşünüldüğünde kitabın kapak rengi yine detaycı bir anlayışı yansıtan başarılı bir seçim.

Okur, kitabı okuduktan sonra: “Edebiyat tarihine niçin ihtiyaç duyuyoruz? Bir edebiyat tarihi ne işimize yarar? Edebiyat tarihçisi sübjektif olma lüksüne sahip midir veya tamamen objektif olabilir mi? Edebiyat tarihi, alanda kalem oynatan herkesi bünyesine almalı mı? Edebiyat tarihinde eleştiri yapılabilir mi? Bir edebiyat tarihçisi sanatçılara

hangi kıstaslara göre yer ayırmalı? Gerçekten edebiyat tarihi medeniyet tarihinin bir parçasıysa evrensel bir edebiyat tarihi teorisi oluşturulabilir mi?" gibi pek çok soruyla baş başa kalıyor. Bu ve benzeri sorularla edilgen bir şekilde uzun süre baş başa kalmak akademik gelişime zarar vereceğinden, üst okumalara başlıyor ve bu sorulara cevaplar bulmaya çalışıyor. Böylece bu kitap, konuyla ilgili birkaç kitap daha okutuyor ve okurun ufkunu genişletmesine katkıda bulunuyor.

ETE KEMİĞE BÜRÜNMÜŞ ŞİİRLER: *OSMANLININ GÖRSEL ŞİİRLERİ*

Arş. Gör. Halil Sercan KOŞİK*

Özer Şenödeyici, *Osmanlının Görsel Şiirleri*, Kesit Yayınları,
İstanbul 2012, 199 s.

Görme, John Berger'in de belirttiği üzere konuşmadan yani sözcüklerden önce gelmiştir. Bir çocuk konuşmaya başlamadan önce etrafına bakıp çevresini tanımayı öğrenir. Kendi yerimizi dünya içerisinde görerek buluruz. Dünyayı sözcüklerle anlatsak da sözcükler bizim dünya ile çevrelendiğimiz gerçeğini değiştiremezler (Berger 2006: 7). Kısacası görsellik, insan hayatında her zaman temel ve önemli bir işleve sahip olmuştur.

Göze hitap edilecek biçimde çeşitli şekillerle yazılan, görselliğin ön plana çıkarıldığı şiirler "görsel şiir" olarak tanımlanır. Bu şiirlerdeki belirgin özellik yazımda istif, figür veya



* K.T.Ü. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Böl., sercankosik@gmail.com

desen olarak da adlandırabileceğimiz tarzda göze hitap etmenin amaç olmasıdır. Söz konusu şiirlerde bu durum, oyun unsuru önde olmakla birlikte kalıpları aşma ve resmi şiire sokma uğraşısı şeklinde de yorumlanabilir (Saraç 2012: 311). Günümüzde çok fazla örneğine rastladığımız bu tür şiirler, Osmanlı edebiyatında da bulunmaktadır. Görsel şiirler deneysel bir karakter arz ettiği için daha çok deneysel edebiyat çalışması olarak görülmüştür (Tökel 2011: 305).

Özer Şenödeyici'nin bu konuda hazırladığı *Osmanlı'nın Görsel Şiirleri* adlı kitap, Kesit yayınlarından Kasım 2012'de çıktı. Osmanlı'nın gizli kalmış bir başka görsel yönünü aydınlatan eser, divan şairleri tarafından yazılan görsel şiirler hakkında bilgi verip, onları geniş bir yelpazede verilen örneklerle incelemektedir. Günümüz Türk şiirindeki örneklerin de irdelendiği kitapta, söz konusu türün daha önceleri de denendiği ve konuyla ilgili Osmanlı'da zengin bir kaynağın bulunduğu gözler önüne serilmektedir. Böylece -yazarın da belirttiği gibi- bu örnekler bize, Türk edebiyatında söz konusu şiirlerin, çok daha erken devirlerde de denendiğini (s. 1-2) göstermektedir.

Aslında Şenödeyici, söz konusu kitabını yayınlamadan önce konuyla ilgili üç makale yazmış ve bu makalelerde Osmanlı'da yazılan görsel şiir örneklerini gözler önüne sermişti.¹ Yazar söz konusu kitabında ise bu örnekleri çoğaltmış ve şiirlere daha geniş bir açıdan bakmaya çalışmıştır. Bu haliyle kitap, sadece ilim adamlarının yararlanabileceği bir çalışma olmayıp, Osmanlı veya daha doğru bir ifadeyle divan edebiyatına meraklı herkesin okuyup yararlanacağı bir eser hâline gelmiştir. Yani bu çalışma, akademik bir başvuru kitabı olmanın yanında günümüz okurlarının da baştan sona bir çırpıda okuyabileceği bir görünüm arz etmektedir.

Eser, “Giriş (s. 5-81)” ile “*Osmanlı'nın Görsel Şiirleri* (s. 83-182)” adında iki temel başlık altında toplanmış. Ayrıca bunların dışında sonda “Sonuç (s. 183-184)”, “Kaynakça (s. 185-193)” ve “Özel İsim İndeksi (s. 195-199)” de yer alıyor. Giriş bölümü “*Şiirde Görsellik ve Klâsik Türk Şiirinde Görsel Öğeler* (s. 7-36)” ile “*Osmanlı Görsel Şiirlerinin Edebi ve Kültürel Kaynakları* (s. 37-40)” başlıklı iki bölüme ayrılmış. Tabii her başlıkta da kendi içerisinde çeşitli alt başlıklara gidilmiş. “*Şiirde Görsellik ve Klâsik Türk Şiirinde Görsel Öğeler*” başlığı altında yer alan “*Görsel Şiir Kavramı ve Modern Görsel Şiirler* (s. 7-25)” bölümünde görsel şiir kavramı ile modern görsel şiirler hakkında bilgi veriliyor. *Görsel şiir* kavramının farklı kaynaklarda çeşitli başlıklar altında

¹ Söz konusu makaleler için Kaynakça'ya bakınız.

değerlendirildiğini söyleyen yazar, çalışmasında bu terimi “*klâsik Türk edebiyatı için harflerin suretlerinin ya da bizzat metnin istifinin mânâya doğrudan tesirde bulunduğu eserleri kastetmek için*” kullandığını belirtiyor (s. 8). Daha sonra modern görsel şiir örnekleri ile bu tarzda şiir yazan şairler okurlara sunuluyor (s. 19-24). “*Klâsik Türk Şiirinde Görsel Öğeler* (s. 25-37)” başlığı altında ise divan şiirinde tasvirle yani sözle yapılan görselliğe değiniliyor. Yazar, burada şiirlerin görsel yönüyle alakalı olarak divan şairlerinin şiirlerindeki soyut ve somut betimleme örneklerine yer veriyor. Ayrıca bu bölümde sevgilinin güzelliğinin unsurlarını daha etkili ve sanatkârane anlatabilmek için divan şairlerinin, şiirlerinde Arap harflerinin görselliğinden de yararlandığı belirtiliyor (s. 31). Söz konusu bölümün sonunda da yazar buraya kadar verdiği bilgiler ışığında şöyle bir saptamada bulunuyor:

“*Osmanlı şairi, geleneğin kendisine sunduğu kalıplar içinde ilhamına optik unsurları dâhil etmektedir. Yapılanın orijinal üretim değil, yeniden düzenleme olduğu ortadadır. Şair, elindeki malzemeyi, lâfız sanatlarına bağlı olarak; dil, vezin ve kafiye açısından da geleneğin çizdiği kalıplar içinde görsel bir esere dönüştürür. Esasen, klâsik görsel şiirlerin birçoğunun, birebir aynı yahut birbirilerine yakın istif mantıklarıyla oluşturulmaları; bu şiirlerin de kendi içlerinde bir gelenek oluşturduklarına işaret etmektedir.*” (s. 35)

Giriş kısmının ikinci bölümünde ise “*Osmanlı Görsel Şiirlerinin Edebi ve Kültürel Kaynakları* (s. 37-81)” hakkında bilgi veriliyor. Dört alt başlığa ayrılan bu bölümde de yazar Osmanlı’da görsel şiirin oluşumunda etkili olan “*Hüner Gösterme, Şiirde Anlamı Gizleme ve Bilmece Oluşturma Amacıyla Görsellikten İstifade Etme* (s. 40-50)”, “*İslam Hat Sanatı* (s. 51-58)”, “*Gizemli İlimlere ve Diğer İnanışlara Dair Çizimler ve Tablolar* (s. 59-73)” ile “*Müstensih Müdahaleleri* (s. 74-81)”ne ayrıntılı olarak değiniliyor. Osmanlı görsel şiirlerinin edebi ve kültürel kaynakları olarak gösterilen bu başlıklar altında verilen açıklamaların yanında birçok örnek (s. 37-74) okuyucunun söz konusu kaynakları zihninde somutlaştırmasına katkı sağlıyor.

Kitabın ikinci ve asıl bölümü olan “*Osmanlının Görsel Şiirleri* (s. 83-182)” kısmı ise “*Bir Nesneyi Resmeden Görsel Şiirler: Müşeccerler* (s. 85-106)” ile “*Geometrik Biçimli Görsel Şiirler* (s. 107-182)” şeklinde iki alt başlığa ayrılıyor. “*Bir Nesneyi Resmeden Görsel Şiirler: Müşeccerler*” başlıklı bölümde, bir nesneyi resmeden görsel şiirler olarak ağaç görünümlü şiirler olan müşeccerler hakkında bilgi verilmekte ve çeşitli şiir mecmualarındaki müşeccer örnekleri okuyucunun dikkatine sunulmaktadır. Söz konusu müşeccerlerin altında onların Latin harfli

çevirileri ile nasıl okunmaları gerektiğine yer verilmektedir. Burada beş adet müşeccer örneği ayrıntılı olarak ele alınıp incelenmiştir. Yazara göre, Osmanlı kültürünün bir bitki kültürü olmasının yanında, İslam öncesi Türk ağaç kültü anlayışı da müşeccerlerin klâsik Türk şiirinde kullanılmasında etkili olmuştur. Ayrıca müşeccerlerin kaside nazım şekli ve methiye türü ile özel bir ilişkisinin bulunduğunu belirten yazar, tespit ettiği müşeccer metinlerinin hemen hemen hepsinin din yada devlet ulusu yahut da sevgili vafında bir övgüyü içeren şiirler olduğunu söylemiştir (s. 87-88).

Geometrik biçimli görsel şiirler ise kendi içerisinde “Dörtgen Biçimli (s. 107-164)” ve “Dairevî (Müdevver) (s. 164-182)” görsel şiirler olarak ayrılmaktadır. Dörtgen biçimli görsel şiirler, “Bir isim ya da tamlamanın metnin okunuşu için gerekli şifreyi barındırdığı dörtgen şiirler (s. 107-129)”, “Mısraların hem başının hem de sonunun merkez harfe, müşterek kullanılan harflerle bağlandığı görsel şiirler (s. 130-147)”, “İç içe geçmiş dörtgenler oluşturan görsel şiirler (s. 148-151)” ve “Dörtgenin köşelerine merkezden bir mısranın uzandığı görsel şiirler (s. 152-164)” olmak üzere dört bölüme ayrılmakta her bölüm içerisinde söz konusu tarzın örnekleri verilerek incelenmektedir. Yazar bütün bu bölümlerin başında çeşitli şekillerde istiflenmiş görsel şiirlerin doğru bir şekilde nasıl okunacağını anlatmakta ve metnin çözümünde önemli ipuçlarının neler olduğunu göstermektedir.

Dairevi (müdevver) görsel şiirler de kendi içerisinde “Mim Merkezli Dairevi Görsel Şiirler (s. 164-169)”, “Elif ve Ayn Merkezli Dairevi Görsel Şiirler (s. 169-170)” ve “Hem başta hem sonda aynı harfe bağlanan dairevî görsel şiirler (s. 170-182)” olmak üzere üç kısma ayrılmakta ve her kısımda başlıkla ilgili şiir örnekleri yine ayrı ayrı açıklanmaktadır. Merkezinde mim harfi bulunan mim merkezli dairevi görsel şiirlerin en eski örneklerine *Bahrü'l-Maarif*²’te rastlandığını belirten yazar, bu nedenle de söz konusu şiirlerin adı geçen eserden itibaren daha çok Farsça oluşturulduğunu söylemektedir (s. 164). Şenödeyici, eserinde bu tarz yazılmış Türkçe şiirlere örnek olarak Âşık Hasan’a ait iki şiiri koymuş ve bunların Latin harfli okunuşlarını da birisinin yanında, diğerinin de hemen aşağısında göstermiştir (s. 166-168). “Elif ve Ayn Merkezli Dairevi Görsel Şiirler”de ise merkezde tek bir harf değil birden fazla harf bulunmaktadır ve “şiirde görsellik de aynı

² Bahrü'l-Maârif, Muslihiddin Mustafa Sürûfî (1491-1562) tarafından kaleme alınan ve ilk Türkçe belagat kitaplarından biri olarak gösterilen bir eserdir. Söz konusu eserde aruz, kafiye ve edebi sanatlar hakkında bilgi ile bunların Arapça, Farsça ve Türkçe örnekleri verilmiştir. Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Şafak 1997. Ayrıca aynı yazarın konuyla ilgili bir de tezi bulunmaktadır: Şafak 1991.

harflerle başlayan sözcüklere dayanmaktadır” (s. 170). Bu bölüme örnek olarak da bir mecmuada kime ait olduğu belli olmayan, aruzla yazılmış iki dördlük verilmiştir. Dairevi (müdevver) görsel şiirler kısmının son alt başlığı olan “*Hem başta hem sonda aynı harfe bağlanan dairevî görsel şiirler*” bölümünde de görsellik oluşturmak için gösterilen hünerin had safhada olduğu ve birbirine görsellik açısından nazire olan iki şiire yer verilmiştir. Şiirlerden biri Şahin Giray’a ait olup merkezinde ye (ع) harfi (s. 171), diğeri Ketencizade Mehmed Rüşdi Efendi’nin yazdığı ve merkezinde nun (ن) harfi bulunan şiirdir (s. 180). Şenödeyici, aslında her iki şiirdeki benzerliğin sadece görselliğin elde edilmiş biçiminde olduğunu, bunun dışında her iki manzumenin konu ve yapı itibarıyla farklı bir görünüm arz ettiğini belirtmektedir (s. 181).

Sonuç bölümünde (s. 183-184) ise yazar, son zamanlarda yapılan çalışmaların, Osmanlı şiirinin birçok gizli kalmış yönünü aydınlattığını, ama şiirin görsel yönünün bundan nasibini alamadığını belirtir. O, bunun dışında yüzey üzerinde görünümün öne çıkarıldığı görsel şiirlerin göze hitap eden bir sanat arayışı yanında eski toplum hayatının bir zorunluluğu olarak vücuda getirildiğini belirtir. Yazara göre şiirde deneysel bir hüner göstermek isteyen şairler “*çeşitli lafız sanatlarına bağlı olarak duygu değerinin yanı sıra duygu değeri de taşıyan şiirler ortaya koymuştur.*” Osmanlı görsel şiirlerinin varlığının birçok açıdan önem arz ettiğini söyleyen yazar, eserinde öncelikle bu şiirlerin Türk edebiyatı içerisinde oldukça eski dönemlere kadar gittiğini kanıtlayıp verilen örneklerle de divan şiirinde görsel şiirin göz ardı edilemeyecek bir yoğunluğa sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Umarız uzun bir araştırma ve inceleme mahsulü olan bu çalışma, divan şiiri hakkında toplum nezdindeki merakı bir nebze olsun daha arttırır ve gelecek nesillerin ondan daha büyük bir feyiz ve zevk almasına yardımcı olur.

KAYNAKÇA

BERGER, John (2006), *Görme Biçimleri*, Metis Yayınları, İstanbul.

SARAÇ, M. A. Yekta (2012), *Klasik Edebiyat Bilgisi-Belagat*, Gökkuşbu Yayinevi, İstanbul.

ŞAFAK, Yakup (1991), *Sürûrî'nin Bahrü'l- Maârif'i ve Enisü'l-Uşşak ile Mukayesesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum.

_____ (1997), “Sürûrî'nin Bahrü'l- Maârif'i ve Bu Eserdeki Teşbih ve Mecaz Unsurları”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 4, s. 217-235.

ŞENÖDEYİCİ, Özer (2008), "Osmanlının Görsel Şiirleri II: Şiir Çizmek Sanatı ve Geometrik Şekillerde Denge", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Vol. 1, Issue 4, s. 543-565.

_____ (2009/1), "Osmanlının Görsel Şiirleri I" *Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR)*, S. 26 , s. 217-227.

_____ (2009/2), "Osmanlının Görsel Şiirleri III: Trajedinin Gölgesinde Hüner Gösterisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Vol. 1, Issue 6, s. 586-592

_____ (2012), *Osmanlının Görsel Şiirleri*, Kesit Yayınları, İstanbul.

TÖKEL, Dursun Ali (2011), *DeneySEL Edebiyat Olarak Divan Şiiri*, Hece Yayınları, Ankara.

TÜRKLÜK BİLİMİ ARAŞTIRMALARI
(TÜBAR)
YAYIN İLKELERİ

A. YAZIM KURALLARI

1. Başlık: Yazının içeriğini yansıtır nitelikte olmalı, büyük harflerle ve koyu karakterlerle 12 punto ile yazılmalıdır.

2. Yazar adı ve adresi: Başlıktan sonra sağa dayalı şekilde, soyadın tamamı büyük harfle olmak üzere unvanıyla (11 punto) birlikte yazılmalıdır. Yazarın kurumu, ileti (el-mek) adresi, dipnot hâlinde (9 punto olarak) gösterilmelidir.

3. Öz: 10 punto ile yazının başında, konuyu kısa ve öz bir biçimde ifade eden en az 100, en fazla 200 kelimelik bir özet bulunmalı; özeti bir satır altına, 3-8 kelimedenden oluşan “anahtar kelimeler” yazılmalıdır. Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimelerin altına yazının İngilizce başlık (title), öz (abstract) ve anahtar kelimeler (key words) eklenmelidir. Bu bölüm soldan 1 cm içeride ve 10 punto ile yazılmalıdır.

4. Ana metin:

a. A4 boyutunda kâğıtlara, PS formatıyla, Word 6.0 ve üstü programlarla ve Times New Roman (Türkçe) karakterleriyle, 11 punto ve 1 satır aralığı ile paragraf aralarında 6 nk boşluk bırakılarak yazılmış olmalıdır. Metnin gerektirdiği durumlarda, fontlar ayrıca bir dosya hâlinde verilmek kaydıyla, transkripsiyon harfleri kullanılabilir.

b. Konuyu yeterince ifade edebilir, makul ölçüde ve okunabilir olmak kaydıyla, hacim sınırlaması yoktur.

c. “Giriş”, “Sonuç” gibi başlıklar kullanıp kullanmama, yazarın tercihi ve konunun gereğine bağlıdır. Sistematik bir düzen sağlamak amacıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Başlıkların tamamı koyu yazılmalıdır. Ana başlıkların tamamı büyük harfle, ara başlıkların ilk harfleri büyük harfle, alt başlıklar küçük harfle yazılmalı, sonuna iki

nokta (:) konularak karşısından devam edilmelidir. Ana, ara ve alt başlıklar aşağıdaki gibi olmalıdır:

ANA BAŞLIK

Ara Başlık

Alt başlık:

ç. Kenar boşlukları 3'er cm. olmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır.

d. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar *eğik harflerle*, alıntılar ise "*eğik harflerle ve tırnak içinde*" yazılmalıdır. Üç satırı geçen aynen alıntılar, tırnak içinde eğik harflerle ve soldan bir cm içeriden verilmelidir. Zorunluluk olmadıkça koyu karakter kullanılmamalıdır.

e. Çizelge, tablo, fotoğraf vb. malzeme, bilimsel kurallara uygun olarak hazırlanmalı; kolay anlaşılır ve yalın olmalı, yeterli açıklaması bulunmalıdır. Tablo içindeki yazılar 10 punto karakter ile yazılmalı, ayrıca, tablolar düzenlenmeye elverişli olmalıdır. Dergimizin sayfa marjını aşmamalıdır (genişlik 11,5 cm; yükseklik 16 cm).

B. İMLÂ, DİL VE ÜSLÛP

Özel imlâ gerektirmeyen durumlarda, *TDK İmlâ Kılavuzu*'na uyulmalıdır. Dil ve ifade yönünden, bilimsellik dışı unsurlar bulunmamalıdır.

C. KAYNAK GÖSTERME (ATIF):

1. Sadece zorunlu açıklamalarda dipnot kullanılmalı, diğer atıflar metin içinde gösterilmelidir. Metin içinde kaynak gösterirken parantez işareti içinde olacak şekilde, yazarın soyadı, eserin yayımlandığı yıl, iki nokta –boşluk- ve sayfa numarası sırasıyla yazılmalıdır.

Örnek: (Kut 1999: 16)

Yazar eserini Soyadı Kanunu'ndan önce vermişse yazar adı yazılmalıdır.

Örnek: (Muallim Naci 1297: 213)

2. Aynı konuda birden fazla kaynağa atıf yapılacaksa, aralara noktalı virgül (;) konulmalıdır

Örnek: (Polat 2007: 194; Köksal 2005: 87)

3. İki yazarlı çalışmalara değinilirken araya tire (-) işareti konularak gösterilmelidir

Örnek: (Koraş-Baykoca 2000: 211)

İkiden fazla yazarlı kaynaklarda ise ikinci yazarın soyadından sonra (vd.) kısaltması konulmalıdır.

Örnek: (Kutlar vd. 2012: 99)

4. Aynı yazara ait, aynı yıl içinde birden fazla esere atıf yapılacaksa “1949/1.; 1949/2:” biçiminde gösterilmelidir, kaynakçada da aynı şekilde belirtilmelidir.

Örnek: (Bilgegil 1981/1), (Bilgegil 1981/2)

5. Atıf yapılan eser -ansiklopedi vb.- birden fazla ciltten oluşuyorsa (:) işaretinden sonra, kaçınıcı cilt olduğu belirtilmelidir.

Örnek: (Köprülü 1967: 5/213)

6. El yazması bir eser kaynak gösterilecekse yazar adından sonra (yz.) kısaltması verilmeli, iki noktadan sonra gerekiyorsa varak / sayfa numarası belirtilmeli; tam künye kaynakçada gösterilmelidir:.

Örnek: (Nefî yz.: 45b)

7. Arşiv belgeleri kaynak gösterilirken metin içinde kısaltma yapılarak gibi verilip açılımı kaynakçada gösterilmelidir.

Örnek: (BOA Mühimme 15: 25)

8. Dipnot açıklamalarında atıf yapılacaksa orada da aynı usul takip edilmelidir.

Örnek: Bu konuda geniş bilgi için bkz. Levend 1984: 189-207; Dilçin 1983: 296; Kut 2000: 87-93.

D. KAYNAKÇA (BİBLİYOGRAFYA) DÜZENLEME

1. Yazarların soyadına, göre sıralanmalıdır. Soyadı Kanunu'ndan önceki eserlerde yazarın adı esas alınmalıdır.

2. Bir yazarın birden fazla eserine yer verilecekse yayım tarihi eski olandan yeni olana doğru sıralanmalıdır.

3. Kaynağın künyesini verirken sıralama şu şekilde olmalıdır:

a) Kitaplar için: Aralara virgül işareti konmak üzere; yazar soyadı (büyük harflerle), adı, kaynağın yayım tarihi –yazar adıyla tarih arasına virgül konulmaksızın- tarih (parantez içinde), kitap adı (*italik*)ve varsa çevirenin adı (parantez içinde), yayınevi veya yayımlayan kurum, yer adı.

Kitap kaynakçası örneği:

TİMURTAŞ, Faruk K. (1977), *Eski Türkiye Türkçesi (XV. Yüzyıl, Gramer-Metin-Sözlük)*, İÜEF Yay., İstanbul.

b) Makaleler, bildiriler ve ansiklopedi maddeleri için: Yazar soyadı, adı, kaynağın yayın tarihi -yazar adıyla tarih arasına virgül konulmaksızın- tarih (parantez içinde), makale / bildiri / madde başlığı (“tırnak içinde”), süreli yayın / bildiri kitabı / ansiklopedi adı (*italik*), belliyse cilt (C), sayı (S), sayfa(lar) (s.). Yayımlanmış bildirimlerde de bildiri kitabının basım tarihi (yıl) ile birlikte sempozyum / kongre vb. toplantının düzenleniş tarihi de bulunmalıdır. Yayımlanmamış bildirimlerde bildirin sunum tarihi, toplantıyı düzenleyen kurum, toplantının düzenleniş günleri belirtilmelidir.

Makale kaynakçası örneği:

LEVEND, Ağâh Sırrı (1965), “Lâmiî'nin Ferhad u Şirin'i”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1964*, s. 85-126.

Bildiri kaynakçası örneği:

KOZ, M. Sabri (2004), “Belli Mahlaslar Üzerinden Şiir Söyleme Geleneği ve Türkiye’de Yazılan Alevi-Bektaşî Cönk ve Mecmualarındaki Hatâî Mahlaslı Şiirler”, *I. Uluslararası Şah İsmail Hatâyî Sempozyumu Bildirileri, 9-10-11 Ekim 2003*, Haz.: Gülağ Öz, ATO Yayını, Ankara, s. 184-217.

Ansiklopedi maddesi örneği:

PARMAKSIZOĞLU, İsmet (1967), “Kemâl Paşazâde”, *İslâm Ansiklopedisi*, C. 6, MEB Yayını, Ankara, s. 561-566.

c) El yazması eserler için eserin yazarı belliyse önce yazar adı, parantez içinde “yazma” kısaltması olarak (yz.) ibaresi, sonra sırasıyla eserin adı (*italik*), bulunduğu kütüphane, koleksiyon ve numarası ve -gerekiyorsa- sayfa numaraları yazılmalıdır.

El yazması eser örneği:

a) *Mecmua-i Eş'âr* (yz), Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, Nu. 5335.

b) Âlî b. Mustafa (yz), *Nasîhatü's-selâtîn*, Ali Emiri Millet Kütüphanesi, Şer'iyye, Nu. 611.

E. YAZILARIN GÖNDERİLMESİ VE TAKİBİ:

1. Yukarıda belirtilen kurallara uygun olarak hazırlanmış yazılar, ileti (elektronik posta) yoluyla gönderilebilir. Klasik postayla göndermek isteyenler üç (bir adet isimli, iki adet isimsiz) nüsha çıktı ve CD'si ekli olduğu hâlde büyük boy bir zarf içerisinde gönderilmelidir.

2. Gelen her yazı öncelikle editörlük tarafından muhteva ve şekil bakımından -ana ilkelere uygunluk açısından- incelendikten sonra geciktirilmeden üç hakeme gönderilir. Gelen hakem raporlarında düzeltme teklifi varsa durum yazara bildirilir. Üç hakemden ikisinden olumlu rapor alan ve varsa hakem düzeltmeleri tamamlanarak iki olumluya tamamlanan yazılar “yayına hazır yazı” kabul edilir. Hakem süreci tamamlanan yazıların durumu (ister olumlu, ister olumsuz olsun) yazarlarına ileti yoluyla bildirilir. Yayına hazır yazılar yayımlanmak üzere sıraya konur. Hakem adları ve yazar adları karşılıklı olarak dergimizde mahfuzdur ve açıklanmaz.

TÜBAR, yazı akışının çok yoğun olduğu bir dergidir. Hakem süreci olumlu tamamlanan her yazı yayımlanacaktır. Bu nedenle yazı sahiplerinin yazılarının akıbetini öğrenmek için ayrıca aramalarına gerek yoktur.

3. Yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarına aittir.

4. Yazışma Adresi:

Prof. Dr. M. Fatih Köksal

Ahi Evran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Bağbaşı Yerleşkesi / KIRŞEHİR

İleti adresleri: mfkoksal@gmail.com

sbekki@gmail.com

Tel: 0532 520 14 31 (M. Fatih Köksal)

0505 3192896 (Salahaddin Bekki)