

ERDEM

İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ DERGİSİ

75. SAYI
2018

Betül BATIR

Türkiye’de Mektep Müzesi’nin Açılışı ve Sergilenen Eşyaların Listesi

Hasan BUĞRUL

Hakkâri Etnografik Eserlerinden Yün Eldivenler Üzerine Bir Çalışma

Evren DAYAR

“Nihayetsiz Bir Cidal”: Antalya Gazetesinin Kurucusu Mehmet Emin ve Muarızları (1878-1928)

Osman GÜMÜŞÇÜ

Tarihi Coğrafya ve Kültürel Miras

Okan Celal GÜNGÖR

Gülistan Tercümesinde İkili Kullanımlar ve Bu Kullanımların Bugünkü Oğuz ve Kıpçak Lehçelerindeki Görünümü

Ömür KARSLI

Akıll-Kültür İlişkisi Bağlamında Aydınlanmacı Akıl ve Eleştirisi

Nuray KOMSER

Meslek Folkloru Bağlamında Çerçiler

Fatma KOPUZ ÇETİNKAYA

İran Edebiyatında Şem’ ve Pervanenin Anlam Serüveni

Oğuz ÖCAL

Kiralık Konak Romanında Özgür Olmayı Fenomeni

Uğur UZUNKAYA

A Fragment of Old Uyghur Uşñışavijayā-nāma-dhāranī from the Berlin Turfan Collection



ERDEM

İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi
Journal of Humanities and Social Sciences

SAYI 75 • ARALIK 2018

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
ATATÜRK SUPREME COUNCIL FOR CULTURE, LANGUAGE AND HISTORY

ATATÜRK
CULTURE
CENTER
CHAIRMANSHIP



ATATÜRK
KÜLTÜR
MERKEZİ
BAŞKANLIĞI

ERDEM

İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi

Journal of Humanities and Social Sciences

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Hüseyin AKKAYA** (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Âdem CEYHAN (Celâl Bayar Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamza ÇAKIR (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurettin DEMİR (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Hayati DEVELİ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Esin KÂHYA (Emekli öğretim üyesi)
Prof. Dr. Ramazan KAPLAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Alâattin KARACA (Muğla Üniversitesi)
Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK (TOBB Üniversitesi)
Prof. Dr. Öcal OĞUZ (Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet BİRGÜL (Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. İdris Nebi UYSAL (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)

BU SAYININ HAKEMLERİ

- Prof. Dr. Mehmet AÇA**
Prof. Dr. Ekrem ARIKOĞLU
Prof. Dr. Banu DAĞTAŞ
Prof. Dr. Bekir ESKİCİ
Prof. Dr. Necla MORA
Prof. Dr. Yusuf ÖZ
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR
Prof. Dr. Vefa TAŞDELEN
Prof. Dr. Zeki TAŞTAN
Prof. Dr. Kadir ULUSOY
Doç. Dr. Gülpınar AKBULUT ÖZPAY
Doç. Dr. Meral AKAN
Doç. Dr. Murat ELMALI
Doç. Dr. Ela TAŞ
Doç. Dr. Hacer TOKYÜREK
Doç. Dr. Fatma ÜNAL
Dr. Öğr. Üyesi Adilhan ADILOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Fegani BEYLER
Dr. Öğr. Üyesi Adem CAN
Dr. Öğr. Üyesi Kadir TURGUT

Makalelerdeki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yazıların yayın hakkı Kurumumuza devredilmiş sayılır. Bu devir sanal ortamda yayımlanmayı da kapsar.

The views expressed in the articles are the authors' solely.

Publishing rights of the articles are assigned to our centre. This assignment also covers e-publishing.

ERDEM

SAYI 75 • 2018

Kurucu/Founder

Ord. Prof. Dr. Aydın SAYILI (1913-1993)

Sahibi/Owner

Atatürk Kültür Merkezi adına Başkan V.
Prof. Dr. Muhammet HEKİMOĞLU

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Muhammet HEKİMOĞLU

Prof. Dr. Güray KIRPIK

Doç. Dr. Bilal ÇAKICI

Dr. Adem UZUN

Yüksek Kurum Uzm. Murat Altan ERİK

Yüksek Kurum Uzm. Oya ÖZSAVAŞ

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Başkan Yardımcısı Dr. Adem UZUN

Editörler/Editors

Dr. Hasan Ali ÇETİN

Uzm. Yrd. Mine KARADUMAN

Yönetim Yeri/Managing Office

Ziyabey Caddesi No: 19 Balgat
06520 Ankara, TÜRKİYE

Tel: +90 312 284 34 25

www.akmb.gov.tr

Tel: +90 312 284 34 18

E-Posta: erdemdergisi@gmail.com

Abone İşleri

Berrin Kavalcı

Tel: +90 312 284 34 18

Faks: +90 312 284 34 23

Posta Çek Numarası: 212938

Grafik Tasarım/Graphic Design

Semih Ofset Matbaa Sek. Yay. Sağ.
İnş. San. Tic Ltd Şti.

Baskı/Print

Semih Ofset Matbaa Sek. Yay. Sağ.

İnş. San. Tic Ltd Şti

info@semihofset.com.tr

(0312) 341 40 75

Yayın Türü/Publication Type

Sürelili Yayın

Yılda İki Sayı Çıkar

ISSN 1010-867X

Baskı Tarihi/Print Date

Aralık 2018

Dergimizin 75. sayısıyla sizlerle.

Akademik yayın dünyası gerek ulusal gerek uluslararası ölçekte her geçen gün birtakım sorunlar ve zorunluluklarla karşılaşarak ilerlemesini sürdürüyor. Gerek bilgi üretiminden önce gerekse üretilen bilginin toplumun ve insanlığın hizmetine sunulduğu aşamada yaşanan problemler çözülmeyi bekliyor.

Son dönemlerde akademik yayın dünyasında üzerinde en çok durulan konulardan birisi etik ihlalleridir. Ülkemizde yayın yapan akademik dergilerin bu konudaki karnesinin iç açıcı olmadığı zaman zaman yayınlanan raporlarda dile getirilmektedir. Erdem dergisi olarak yayın dünyamızda görülen etik ihlallerinden son derece rahatsızız ve bunlara karşı gerekli tedbirlerin alınması gerektiğine inanıyoruz.

Erdem'i ulusal ve uluslararası akademik gelişmeleri takip ederek her yönüyle daha güçlü bir konuma getirmeye gayret ediyoruz. Dergimiz bugüne kadar Kurum genel ağ sayfamız olan www.akmb.gov.tr üzerinden erişim hizmeti veriyordu. 2019 yılı başından itibaren Erdem'e özel hazırladığımız genel ağ adresi üzerinden hizmet vermeye başlayacağız. Ayrıca makalelerimiz bu sayıdan başlayarak DOI numarasıyla birlikte yayımlanacak.

2019 yılı, 30 Haziran 2018'de 94 yaşında aramızdan ayrılan Prof. Dr. Fuat Sezgin anısına "2018/6 Sayılı Cumhurbaşkanlığı Genelgesi" ile "Prof. Dr. Fuat Sezgin Yılı" ilan edildi. Bilim dünyamız açısından büyük bir değer olan hocamızın anısına hürmeten biz de 2019 yılı Aralık ayında yayımlayacağımız 77. sayımızı "Bilim Tarihi ve Fuat Sezgin Özel Sayısı" başlığıyla hazırlama kararını aldık.

Bu vesileyle bilim dünyamıza büyük hizmetleri olan Prof. Dr. Fuat Sezgin'e, yine bu yıl içinde aramızdan ayrılan Erdem Danışma Kurulu üyesi Prof. Dr. Hakkı Acun'a Allah'tan rahmet diliyoruz.

Bu sayımızda sanat ve basın tarihi, müzecilik, kültürel miras, Türk dili, Türk edebiyatı, İran edebiyatı, felsefe ve halk bilimi alanlarında titizlikle hazırlanmış makaleleri istifadenize sunuyoruz.

İyi okumalar.

Dr. Adem UZUN

ERDEM

Sayı 75 • Aralık 2018

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Betül BATIR

Türkiye’de Mektep Müzesi’nin Açılışı ve Sergilenen Eşyaların Listesi..... 5-34
Opening of School Museum and List of Exhibited Items in Turkey
DOI: 10.32704/erdem.496200

Hasan BUĞRUL

Hakkâri Etnografik Eserlerinden Yün Eldivenler Üzerine Bir Çalışma..... 35-66
A Study on the Woolen Gloves, One of the Ethnographic Assets, of Hakkari
DOI: 10.32704/erdem.496718

Evren DAYAR

“Nihayetsiz Bir Cidal”: Antalya Gazetesinin Kurucusu Mehmet Emin ve
Muarızları (1878-1928)..... 67-98
“An Endless Struggle”: The Founder of the Antalya Newspaper Mehmet Emin and His Opponents
(1878-1928)
DOI: 10.32704/erdem.496729

Osman GÜMÜŞÇÜ

Tarihi Coğrafya ve Kültürel Miras.....99-120
Historical Geography and Cultural Heritage
DOI: 10.32704/erdem.496740

Okan Celal GÜNGÖR

Gülistan Tercümesinde İkili Kullanımlar ve Bu Kullanımların Bugünkü Oğuz ve
Kıpçak Lehçelerindeki Görünümü.....121-148
Binary Uses in Photics and Morphology Gülistan Translation
DOI: 10.32704/erdem.496747

Ömür KARSLI

Akıl-Kültür İlişkisi Bağlamında Aydınlanmacı Akıl ve Eleştirisi149-166
Enlightenment’s Reason in the Context of Reason-Culture Relationship and Its Critique
DOI: 10.32704/erdem.496786

Nuray KOMSER

Meslek Folkloru Bağlamında Çerçiler.....167-182
Pedlars In The Context Of Occupation Folklore
DOI: 10.32704/erdem.496793

Fatma KOPUZ ÇETİNKAYA

İran Edebiyatında Şem’ ve Pervanenin Anlam Serüveni183-208
The Meaning Journey of Moth and Candle in Iranian Literature
DOI: 10.32704/erdem.496801

Oğuz ÖCAL

Kiralık Konak Romanında Özgür Olmayı Fenomeni209-222
The Phenomenon of Not Being Free In The Novel of Kiralık Konak
DOI: 10.32704/erdem.496878

Uğur UZUNKAYA

A Fragment of Old Uyghur Uşñışavijayā-nāma-dhārañi from the Berlin Turfan
Collection..... 223-250
Berlin Turfan Koleksiyonu’ndan Eski Uygurca Uşñışavijayā-nāma-dhārañi’nin Bir Fragmanı
DOI: 10.32704/erdem.496892

Yayın İlkeleri..... 251-258

Türkiye’de Mektep Müzesi’nin Açılışı ve Sergilenen Eşyaların Listesi

Betül BATIR*

ÖZ

Tanzimat’tan sonra eğitim hayatında yaşanan yenilikler ve uygulamalar İkinci Meşrutiyet döneminde ürünlerini vermeye başlamıştı. Bunlardan birisi de okullarda sergi ya da müzelerin açılmasıydı. Türk Eğitim tarihinde Satı Bey’in öncülüğünde başlayan bu girişim kısa sürede dönem içerisinde diğer eğitimcilerin de takip ettiği bir uygulama olmuştu. Ancak okullarda açılan bu sergiler sene sonu gösterilerinden öteye gidememişti.

Kapsamlı ve daha detaylı düşünülen, resmi anlamda ilk “Mektep Müzesi”Türkiye Cumhuriyeti döneminde 1 Mart 1926 tarihinde Maarif Vekâleti binasında açılmıştı. Açılan bu müzenin okul sergilerinden farkı ülke içinden gönderilen okul malzemelerinden oluşmasıydı. Hatta müzede yabancı ülkelerden gönderilmiş olan okul malzemeleri de yer almıştı. Bu müze öğretmenlere ve öğrencilere birer çalışma merkezi olarak da düşünülmüştü. Özellikle eğitimciler yeni aletleri burada görüp kullanma bilgisine sahip olmuşlardı. Bu anlamda eğitimciler bir fırsat verdiği gibi, çeşitli eşyaların korunup saklanacağı bir depo olma özelliği ile de gelecekte eğitim tarihi konularında çalışma yapacaklara arşiv olma niteliği taşımaktaydı. Mektep Müzesi 1926 yılından yandığı 1947 yılına kadar hizmet vermişti. Mektep Müzesi’nde sergilenen eşyaların tamamı yandığı için bu çalışmayla yok olan eserlerin varlıkları isimlerinin tespiti ile yeniden ortaya çıkarılmaktadır.

Mektep Müzesi hakkında alınan kararların ve yönergelerin yer aldığı çalışmada, eşyaların listesinin verildiği 1927 tarihli Terbiye Dergisi’nde yayınlanan bölüm ile 1928 yılında yayınlanan “Mektep Müzesi Rehberi” isimli eserler kullanılmıştır. Bunun yanında dönemin gazete ve arşiv belgeleri de incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Eğitim Tarihi, Maarif Vekâleti, Mektep Müzesi, Mektep Eşyası, Ders Aletleri

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi, İstanbul/Türkiye
E-Posta: bbatir@istanbul.edu.tr

Makale Gönderim Tarihi: 13.04.2017 * Makale Kabul Tarihi:19.09.2018

ABSTRACT

Opening of School Museum and List of Exhibited Items in Turkey

With in Tanzimat period, innovations and practices experienced in education field and these started to give products during the Second Constitutional Period. One of the these is school museums or exhibitions. The school museum or exhibition started under the leadership of Satı Bey and soon became a practice followed by other educators during the term. Nevertheless, it, which was opened in schools at the end of the year, was not gone beyond.

The first comprehensive and more detailed School Museum was opened officially in the Ministry of Education on March 1, 1926. The difference of this museum from the school exhibitions was that it consisted of school materials sent from within the country and also abroad. The museum was considered as a lab for teachers and students. In particular, teachers had the opportunity to see and use the new materials in there. In this sense, it was an opportunity for teacher to learn and examine various materials and became an archive to work in future educational history issues. The School Museum served until it was burned in 1947.

The aim of this study is to re-released the materials in these museums. In the study, the decisions and directives, the list of materials of the School Museum published in Terbiye (1927) and the School Museum Guide published in 1928 have been examined and evaluated with newspapers and archive documents.

Keywords: Turkish History of Education, Ministry of Education, School Museum, School Equipments, Course Tools

Giriş

Müze sözcüğü Grekçe “mouseion” kelimesinden türetilmiş olup eski Mısır ve Mezopotamya’da değerli eşyaların tapınaklarda toplanması, savaşta galip gelen hükümdarların ele geçirdikleri ganimetleri halkın önünde gücün sembolü olarak sergilemesi ile ortaya çıkmıştı. Sanatsal nesnelere toplanması olarak kurulan ilk müzeler Eski Yunan’da başlamıştı. Helenistik dönemde mouseionlar entelektüel kişilerin toplanma yeri haline dönüşmüştü (Gerçek 1999:1; Altınbaş-Özdemir 2012:3). Roma’da koleksiyonculuğun asiller arasında artması, bunun Ortaçağ’da ve on sekizinci yüzyıl Avrupası’nda devam etmesi müzeciliği geliştirmişti (Çal 2009:315).

Avrupa’da ilk genel müze Paris’te 1750 yılında açılan Lüksemburg müzesiydi. 1759’da ilk halk müzesi İngiltere’de açılan British Museum iken 1793’de Fransa’da açılan Louvre Müzesi ilk ulusal müzeydi (Çal 2009:316).

Türk tarihine bakıldığında Hun, Avar, Selçuklu gibi Türk devletlerinde de benzer şekilde eserlerin sergilendiği mekânların olduğu görülmektedir. Genelde Osmanlı Devleti’nden önceki Türk devletlerinde savaşta ele geçirilen veya hediye edilen eşyalar sarayda korunur, bazı zamanlarda ise bu eşyalar sergilenirdi (Şapolyo 1936; Çal 2009:316).

Müzecilik olarak adlandırılabilir ilk uygulama Anadolu Selçuklu Devleti’nin antik devir heykellerini Konya Kalesi surlarında sergilemeleriydi. Müzecilik anlamında Osmanlı döneminde ise Fatih Sultan Mehmet Topkapı Sarayı’nda bazı Bizans eserlerini toplatmıştı. Yavuz Sultan Selim getirdiği İslam’ın kutsal eserlerini dini gerekçeyle de olsa Topkapı Sarayı’nda korumuştur. 1746 yılında Fethi Ahmet Paşa Aya İrini Kilisesi’nde “Darü’l-Esliha” ve “Darü’l-Âsâr-ı Âtika” adıyla iki bölümlü bir müze kurmuştu¹. 1869’da Sadrazam Ali Paşa, Mecmuâ-ı Âsâr-ı Âtika’nın adını Müze-i Hümayun olarak değiştirmişti (Shaw 2004:102-Çal 2009:317).

Osmanlı Devleti’nde Arkeoloji Müzesi² ve Askeri Müze’nin yanı sıra 1872 yılında Mekteb-i Tıbbiye Müzesi, 1885 yılında PTT Müzesi, 1895 yılında Bahriye Müzesi, 1904 yılında Konya, Bergama ve Bursa müzeleri, 1914 yılında Evkâf-ı İslâmiye Müzesi³, 1917 yılında Âsâr-ı Nakşiye Müzesi, 1918 yılında Sağlık Müzesi kurulmuştu. Topkapı Sarayı’nın bir bölümünde çinilerin sergilendiği ve buranın da zaman zaman müze olarak işlev gördüğü bilinmektedir (Çal 2009:319).

Müzeciliğin gelişmesinde Osman Hamdi Bey’in büyük etkisi olmuştu. Osman Hamdi Bey’in 11 Eylül 1881 tarihinde Müze-i Hümayun’a müdür olmasıyla Çinili Köşk onarılmış, müze kataloğu yayınlanmış ve yerli kazılar

başlamıştı (Gerçek 1999:107-135;Pasinli 1996:100-103). 1884 yılında Âsâr-ı Âtika Nizamnâmesi ile kazıda bulunan tarihi eserlerin yurtdışına çıkarılması yasaklanmıştı (Gerçek 1999:26).

“Askeri Koleksiyonlar” bölümü Yıldız Sarayı Acem Kasrı’nda sadece padişahın gezebildiği bir model müzeydi. Ayrıca Askeri Müze 1906 yılında Aya İrini Kilisesi’nde kurulmuştu. Burada sergilenen silahlar, askeri kıyafetler gücün bir sembolü olarak kullanılmıştı (Çal 2009:327).

Osmanlı Devleti’nde müzecilik hareketleri on dokuzuncu yüzyılın sonlarında kurumsallaşmış ve Cumhuriyet’in ilanından sonra da gelişmeye devam etmişti. 1920 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi, Türk Âsâr-ı Âtika Müdürlüğü’nün kurulmasını kararlaştırmıştı (Altınbaş-Özdemir 2012:3). Milli Mücadele döneminde Hars Müdürlüğü kurulmuş, Müzeler ve Âsâr-ı Âtika Hakkında Talimatname” yayınlanmıştı (Gerçek 1999:138; Çal 2009:329; Altınbaş-Özdemir 2012:3).

Osmanlı Devleti’nde toplam 16 müze ve müze deposu bulunurken, Cumhuriyet’in ilk on beş yılında 37 yeni müze ve müze deposu kurulmuştu. Osmanlı Devleti’nden miras kalan bazı mekânlar müzeye dönüştürülmüştü. Topkapı Sarayı, Konya Mevlevi Tekkesi gibi (Çal 2009:329;Altınbaş-Özdemir 2012:12). Cumhuriyet döneminde yapılan ilk müze binası 1930 yılında hizmete açılan Ankara Etnografya Müzesi’ydi (Altınbaş-Özdemir 2012:12).

Müzeler Cumhuriyet döneminde geniş kitlelere ulus bilincinin aşılmasını bakımından önemliydi. Daha sonraki süreçte buna toplumun eğitim seviyesini yükseltmek ve kültür kazandırmak misyonları da eklenmişti.

Osmanlı Devleti’nin son yıllarında eserlerin sadece toplanıp korunması ve saklanması anlamında yapılan klasik müzecilik yerini modern müzeciliğe bırakmıştı (Shaw 2004:21-26). Müze toplum ilişkisinin geliştiği bir dönem olan İkinci Meşrutiyet döneminde, eğitimin ön planda tutulduğu okul sergileri açılmıştı. Okul sergileri, döneminde yeni sayılabilecek pedagojik faaliyetlerle birlikte İkinci Meşrutiyet döneminin yeniliklerinden biriydi.

Türk eğitim tarihinde okul (mektep)⁴ müzesi kavramının eğitim hayatına girmesini sağlayan M. Satı Bey’di⁵. Satı Bey, ilk görev yeri olan Yanya İdadisi’nde Tabiye öğretmenliği yaptığı sırada, okulda koleksiyonlardan ve mumyalanmış fosil örneklerinden oluşan ve eğitim tarihimizde resmi olmayan bir okul müzesi açmıştı (Adıgüzel-Öztürk 1999:75)⁶.

İkinci Meşrutiyet döneminin yeni uygulamaları arasında okul sergileri yaygın olarak bulunmaktaydı. Ancak bu sergiler sene sonunda öğrencilerin

elişi derslerinde ya da eşya derslerinde yaptıkları çalışmaları, çevre dersinde topladıkları bitki ve hayvan örneklerini sergilemekten öteye gidememişti.

Türkiye Cumhuriyeti idaresi topluma yeni bir biçim kazandırmada eğitim ve kültüre büyük önem vermekteydi. Bu kültür ve eğitimi gerçekleştirmede müzeler bir araç olarak kullanılmıştı.

İkinci Meşrutiyet döneminde okul sergilerinin açılması Cumhuriyet dönemi eğitimcilerine bu okul sergilerini Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı olarak bir isim altında birleştirmeyi ve Ankara’da model olacak bir “Mektep Müzesi” açmayı planlama olanağı sunmuştu.

1. Mektep Müzesi’nin Açılışı ve Salonlarında Sergilenen Eşyaların Listesi

Türkiye’de Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı olarak açılan Mektep Müzesi Cumhuriyet dönemine rastlamaktadır. 1923 yılında toplanan Birinci Heyet-i İlmiye’nin gündemine giren mektep müzesi konusu, 10 Ağustos 1923 tarihli Hâkimiyet-i Milliye gazetesinde her okulda açılması gerekli bir unsur şeklinde ifade edilmişti (Hâkimiyet-i Milliye, 10 Ağustos 1923:4).

1 Mart 1926 tarihinde 2287 sayılı kanunla Ankara’da Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı resmi bir kuruluş olarak “Mektep Müzesi” kurulmuştu. Mektep Müzesi Ankara’da Maarif Vekâleti binası içinde ayrılan iki salon- da açılmıştı (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Yönergesi 1927:66). Mektep Müzesi’ne 4 Mart 1926 tarihinde İsmail Hakkı Bey⁷ müdür olarak atanmıştı (BCA, f.30..11.1., y.22.10..6.). 1928 yılında ise Mektep Müzesi Yönetmeliği, “Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi” adıyla yayınlanmıştı (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:1).

Mektep Müzesi’nin salonlarından biri Mektep Levâzımı ve Alet-i Dersiyeye (Mektep Malzemeleri ve Ders Aletleri) diğeri de müze eşyasına ayrılmıştı. Müze eşyası mekteplerden gelen eşya, kitap ve yabancı ülkelerden gönderilen örneklerden oluşmaktaydı (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:1).

Her iki salonda da teşhir edilecek ürünler belli bir plan çerçevesinde dizilmiş ve numaralar verilerek her bir malzeme isimlendirilmişti. Özellikle okullardan gönderilen materyaller ayrı ayrı tasniflenmiş ve okulların isimleri levhalara yazılmak suretiyle belirli hale getirilmişti (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:1).

Mektep Müzesi’nin kurulma amacı, yönergesinde Türk eğitim tarihini ilgilendiren değerli eşya ve vesikaları toplamak, teşhir ve muhafaza etmek şeklinde belirtilmekteydi (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Yönergesi

1927:66). Mektep Müzesi yetkilileri öğrenci ve öğretmenlerin çalışma örneklerini, okulların eğitim durumlarını yansıtan fotoğraflarını toplayarak, müzeyi ziyaret edenlere okul hayatını göstermeyi hedeflemişti. Yönergede ziyaretçiler; eğitimciler, veliler, idareciler, öğrenciler ve öğretmenler olarak tanımlanmıştı (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Yönergesi 1927:65vd).

Ayrıca kurulan Mektep Müzesi'nin tek amacı okul malzemelerini sergilemek değil, aynı zamanda bu sergilenen okul malzemelerini en uygun şekilde temin etme biçimini açıklamak yani bilgi verecek bir danışma merkezi olarak da düşünülmüştü. Bazı kıymetli malzemelerin ise öğretmenler tarafından derslerinde kullanılmak üzere ödünç alınabilme sistemi de oluşturulmuştu (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Yönergesi 1927:66).

Mektep Müzesi'nin sadece sergilenen eşyaları görmek anlamı taşımadığına bir örnek de, yönergesinde beşinci maddede belirtilen *“Muhtelif amaçlara göre açılacak kurslarla öğretmenlere yeni tedrisat şekillerini göstermek, ders aletlerini tanıtmak”* (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Yönergesi 1927: 66; Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:1) cümlesi verilebilir. Bu madde bir nevi hizmet içi eğitimi karşılama anlamındaydı.

Mektep Müzesi örneğinde tüm okullarda küçük küçük sergiler düzenlemek, yabancı ülkelerdeki eğitim yöntemleri, kullandıkları alet ve malzemeleri Türkiye ile karşılaştıran toplantılar düzenlemek, çeşitli okulların müfredat programlarına göre ders aletleri, mektep eşyaları rehberleri oluşturarak kitap halinde basmak, özellikle öğretmenleri bilgilendirmek Mektep Müzesi Müdürlüğünün önemli çalışmaları arasında yer almaktaydı. Örneğin 1929 yılında Maarif Vekâleti tarafından Mektep Müzesi'ne Tahnit⁸ uzmanı M. Jozef Kapon 350 lira maaşla görevlendirilmişti (BCA., f.30..18.1.2, y.1.13..28.). Kendisinden mumyalama tekniğinin öğrenilmesi konusunda istifade edilmişti. Bir başka örnek de Müdürlük tarafından yayınlanan eserlerdi⁹.

Mektep Müzesi'nin düzenleyeceği konferans ve kurslar arasında dönemin yeni eğitim malzemelerinden sayılan *“Fotoğraf, Projeksiyon, mikroskop”* gibi aletlerden eğitimde nasıl yararlanılacağı ve aletlerin nasıl kullanılacağına dair konferans ve kurslar verilmesi de planlanmıştı. Ders aletlerinin kullanılmasına önem gösteren Mektep Müzesi yetkilileri bu aletlerin ülkemizde yapılabilmesinin de imkânlarını araştırmıştı (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Yönergesi 1927:65vd).

1938 yılına kadar toplanan Mektep Müzesi eşyalarının bir kısmı 1945 yılında Gazi Eğitim ve Hasanoğlan Köy Enstitüsüne taşınmıştı. 1947 yılında çıkan

bir yangın sonucu Mektep Müzesi, Maarif Vekâleti binasının da yanması ile tüm eşya ve belgeleri ile birlikte yanmıştı (Adıgüzel-Öztürk 1999:76).

Türk eğitim tarihi açısından bir ilk olan ve aynı dönemlerde dünyada oldukça yaygın olan Mektep Müzesi büyük bir öneme sahipti. Bu önemini kurulduğu yıl olan 1926’dan itibaren biriktirdiği malzemelerin listesinde görmek mümkündür. Ayrıca yetkililerin Mektep Müzesi’nde bulunan malzemelerin korunması için gösterdikleri dikkat ve titizlik neşrettikleri rehber ve yönergelerden tespit edilmektedir.

1.1. Ders Aletleri ve Malzemeleri Salonunda Bulunan Eşyaların Listesi ve Açıklamaları

“Mektep Müzesi Rehberi” isimli eserde ders aletleri ve malzemeleri salonunda bulunan eşyalar¹⁰ sıra ile listelenmiş ve birden on yediye kadar ana başlıklarla sınıflandırılmıştı. Sınıflandırılan eşya ve malzemelere dolap numaraları verilmiş ve her bir 1sınıfa ait detaylı açıklamalar verilen tabloda üçüncü sütunda yer almıştı¹¹.

Mektep eşyası ve mekteplerin döşemeleri 9, 22, 24, 25, 26, 27, 28 numaralı dolaplarda teşhir edilmek üzere ilk, orta, lise, muallim mektepleri, yatılı okullara ait yazıhane, oda takımları, yatakhane dolapları harita ve levha sehpaalarına ayrılmıştı.

“Mektebin yapılışı mektep binasının inşasıyla başlar. Bina yeni terbiye prensiplerine ne kadar uygun olarak yapılsa inşası da o kadar kolay ve hakiki ihtiyaçlara uygun olarak gerçekleşir. Mektep binası yapılırken bahçesi, atölyesi, yemekhanesi mutfağı, banyosu dikkatlice planlanarak yapılmalıdır. Aksi takdirde bunlar büyük eksikliklerdir ve daha sonra yapılması masrafı artırır. Bir mektep inşa edilirken en titiz davranılması ve dikkat edilmesi gereken yer dersanelerdir. Dersanelerde çocukların adedine göre sıralar (çalışma masaları) yazı tahtası, muallim kürsüsü veya tecrübe masası, vazife defterleri, levha, harita, fotoğraf, malzeme ve makinesi gibi eşyayı muhafaza için yapılmış bir dersane dolabı, tebeşir kutusu, harita sehpaaları, resim dersleri için model sehpaaları, cetvel, gönye, dersane duvarlarını süsleyecek levhalar tamam olmalı, güzel bir şekilde mahallerine koyulmuş olmalıdır. Sınıfın içinde muallim ve talebe serbestçe hareket edebilmelidir. Yeni terbiye prensiplerine uygun eğitim yapılan mekteplerde mektebin münasip bir yerinde veya husu-

si bir odada kum masası, teraryum¹², akvaryum, insektaryum¹³ bulunması da gereklidir. Yeni metot uygulanan mekteplerde bir de projeksiyon makinasına lüzûm vardır. Bu nevî aletlerden yalnız mektep talebesi istifade etmekle kalmaz. Halk terbiyesi için de istifâde edilir.” (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:7).

Yapılan açıklamaya göre okulun mimari açıdan tasarlanması, yeni öğretim metotlarının kullanılmasına elverişli olarak düzenlenmesi birinci derecede önemli olan hususlardı. Okulun iç döşemelerinin uygunluğu, sıraların adedi ve düzeni, okulda bulunması gereken uygulama ve sergi alanlarının mevcudiyeti öğrenmeyi destekleyici unsurlar olarak açıklamada yerini almaktaydı. Açıklamada ayrıca okulun halk eğitiminde de yeri olduğu vurgulanmaktaydı.

Çocuk bahçeleri ve çocukları koruma yurtları ile ilgili olarak 4 numaralı do-lapta teşhir edilen Fröbel hediyeleri, Matador inşaat malzemeleri, Arthur Hoffman fabrikası iş tezgâhları için şu açıklama yapılmaktaydı:

“Büyük çocuk dostlarından terbiyeci Fröbel’in icadı olan çocuk bahçeleri gittikçe gelişmektedir. Çocuk bahçelerinin gâyesi: bedeni ve ruhu, becerileri geliştirmekte olan çocuğun becerilerini anlamak, ilgilerini keşfetmektir. Bu gâyeyi elde etmek için de çocuğa meşguliyet mevzuları, vesikaları hazırlamak, plan daire-sinde oynanacak oyunlar bulmak, bu meşguliyet ve oyunları da hikâyeler, efsaneler, şarkılarla cazibeli bir hâle getirmek gerekir. Çocuk bahçeleri müesseselerinin en esaslı meşguliyet vasıtaları da Fröbel hediyeleri, örme, kâğıt kesme ve yapıştırma işleri, çocukları dizme, ipleri düğüm yapma gibi işlerdir. Bu müesseseleri ilk mekteplerin hazırlık sınıfları gibi düşünerek hareket etmek en büyük hatadır. Çocuk bahçelerindeki terbiye şekli tetkik edilirken küçük çocukları himaye yurtları ile mektepten evvelki terbiye vasıtalarını da düşünmek gerekir. Çocukları himaye yurtları, çocuk bahçelerinden elde ettikleri oyun ve meşguliyet vasıtalarından istifade ettikleri takdirde faydalı olabilirler. Mektepten evvelki terbiye vasıtalarının da terbiyevi özelliği olmalıdır. Bu gayelere göre tertip edilen çeşitli inşaat kutuları vardır.” (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:8-9).

Çocuk bahçeleri ile ilgili olan açıklamada çocuk bahçelerinin ilkokulların hazırlık sınıfı olarak düşünülmemesi gerektiğinin önemi üzerinde durulmuştu. Buna göre; çocuk bahçelerinde çocuğun becerilerini anlamak ve keşfetmek amacıyla çocukların el ve beyinlerini çalıştıran oyunlar, Fröbel hediyeleri,

örme, kâğıt kesme gibi beceri geliştirici etkinlikler, hikâyeler, masallar, şarkılar seçilerek bir plan çerçevesinde çocukların eğitimleri sağlanmalıydı.

El işleri alet ve levazımı örneklerinin teşhir edildiği 4 numaralı dolapta iş dersleri¹⁴ ile ilgili açıklamada bu derslerin hedefinin sanatkâr yetiştirmek değil, çocuğun el becerisini geliştirmek olduğu üzerinde durulmaktaydı. Böylece çocuğa hem beynini çalıştırmak hem de kendi yeteneklerini keşfetmek fırsatı tanınmış olacaktı.

“İş dersleri başlı başına bir ders olarak tedris ve talim edilemezler. Diğer derslerin bütün mevzularıyla münasebetleri vardır. İş dersleri resim, modelaj, ağaç işleri, maden ve cam işleri, kâğıt mukavva işleri, örme işleri, kum işleri, bahçe işleri, küçük hayvanları besleme, ev idaresi çocuk bakımındır. İlk mekteplerin bilhassa birinci devresindeki iş dersleri toplu tedrisin bir bölümüdür. Ve husûsi atölyeye lüzûm hâsıl olmadan dersanelerde yapılabilir. İlk mektebin ikinci devresi ile orta tahsil mekteplerinde gösterilecek iş dersleri için husûsi atölyeler tesisi gereklidir.” (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:9-10).

Levhalar ve aletlerin yer aldığı Müşahede kısmında hayat bilgisi ve yurt bilgisi dersleri yer almaktaydı. Bu bölüme ait levhalar ve aletler 10, 23, 29 numaralı dolaplarda sergilenmekte olup şu açıklamaya yer verilmekteydi:

“Çocuğun, harici muhitteki eşya ve hadisat vasıtasıyla alacağı malûmat müşahede derslerinde takviye edilir. Hayat Bilgisi, Yurt Bilgisi dersleri vasıtasıyla da bu bilgiler pekiştirilir. Çocuk bulunduğu muhiti içinde yaşadığı hayatı tanır, kendisinde bir şeyi tetkik etmek lüzûmu uyanır, dünya görüşü ve ahlaki hayatı gelişir, yurt sakinlerinin meşguliyetlerini öğrenir.” (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:10).

Açıklamada çocuğun dış çevreyi gözlemlemesi, bu gözlemlerden çıkarımda bulunması öğrenmeyi artırıcı olumlu etkilerden biriydi. Özellikle hayat bilgisi ve yurt bilgisi gibi derslerde teorik bilgilerin yanında, edinmiş olduğu bilgileri gözlemleyerek, analiz ederek ve tartışarak öğrenmesi çok daha kalıcı olabilmekteydi.

Coğrafya dersine ait aletler, haritalar, küre, çeşitli örnekler ve levhalar, 2, 7, 8, 10, 11, 16, 19, 20, 23, 29 numaralı dolaplarda sergilenmekteydi. Coğrafya derslerinin sadece harita, levha ve kitaplara dayanarak öğretilmesinin yanlış olduğu ve özellikle coğrafya derslerinin çevre gezileri, seyahatler gibi etkinliklerle inceleme ve gözleme dayalı işlenmesi gerektiği gibi konularda açıklama yapılmıştı.

“Coğrafya derslerinde muhitten başlayarak vatana, vatandan sonra komşu ecnebi memleketlere daha sonra da ehemmiyetli büyük devletlere ait malûmat verilmelidir. Bu esnada haritaları ve levhaları kullanmakla beraber küre-i mücessemelerden, kartta haritalardan ve kum masalarından da istifade etmelidir. Coğrafya tedrisatını en canlı ve cazibeli bir hale getirecek ders vasıtaları projeksiyon, sinema, gözlem aletleri, mücesseme modeller veya tedrisat resimleri yapmaktır.” (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:11).

Okumak, yazmak ve mükâleme başlıklı bölümde çeşitli levhalar, aletler 10, 16, 17, 23, 29 numaralı dolaplarda teşhir edilmekteydi. Küçük çocuklara zorunlu ve ezber bir şekilde okuma ve yazmayı öğretmek onların taze kuvvetlerinin boş yere israf edilmesine sebep olacağından, çocukları okuma ve yazmaya sevk edecek çeşitli diyaloglar, oyunlar ve aletler ile öğretimin yapılması üzerinde durulmaktaydı. Bu sayede öğrenci için okuma ve yazmanın cazibeli hâle gelebileceği şeklinde açıklama yapılmaktaydı (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:11-12).

14

Hesap derslerine ayrılmış olan 4, 10 numaralı dolaplarda çeşitli alet ve örnekler yer almaktaydı. Hesap dersleri konusunda derslerin sıkıcı ve ruhsuz işlenmesinin çocuklar için zararlı olduğu, mümkün olduğunca derslerin materyallerle işlenmesi gerektiği belirtilmişti (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:12).

Hendese dersine ayrılmış olan 10, 16, 17 numaralı dolaplarda dersle ilgili çeşitli aletler, levhalar ve örnekler mevcuttu. Hendese dersinin çocukların bizzat tetkik edecekleri, modelini yapacakları satırlar ve cisimler üzerinde verilmesi, öğrencilerin hendese konularını bu modeller üzerinde uygulamaları, ölçüp hesaplamaları gerektiği üzerinde durulmaktaydı. Yapılan açıklamada hendese dersini bu şekilde uygulamalı olarak öğrenen bireyin yaşamında, sanat ve zanaatında da kullanabileceği belirtilmekteydi (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928: 13).

Tarih dersine ayrılan kısımda 16, 17, 23 numaralı dolaplarda çeşitli levha ve haritalar bulunmaktaydı.

“Tarih dersleri, çocuğa sadece tarihleri veya isimleri ezberletmek olmamalıdır. Öğretmenler tarih bilimi konusunda genel kavramları öğrettikten sonra çocuk öğretmenin anlattığı olayları muhakeme ederek düşünebilme yeteneğine sahip olmalıdır. Bunun için de öğretmen haritalardan, çeşitli model ve levhalardan,

gazetelerden kitaplardan, müzelerden yararlanmalıdır” (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:13-14).

Yapılan açıklama ile tarih derslerinin ezberci olmaması üzerinde durulmaktaydı. Tarih dersinde öğrenciye düşünme fırsatı verecek etkinlikler yaptırmak, birtakım örnek materyaller üzerinden konu anlatımı yaparak öğrenciler arasında tartışma, çıkarım yapma ve karşılaştırma becerilerini geliştirmek hedeflenmeliydi. Ezber yerine uygulamalı metot tarih derslerinde tercih edilmeliydi.

Antropoloji ve hıfzıssıhha, hayvanat, nebatat, madeniyat dersleri tabiat dersleri başlığı altında toplanmış olup 8, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23 numaralı dolaplarda iskelet, çeşitli hayvan ve bitki koleksiyonları, levhalardan örnekler olarak yer almaktaydı. Tabiat dersleri ile ilgili yapılan açıklamada, mümkün olduğunca inceleme ve gözleme dayalı dersler verilmesi gerektiği bunun için de öğrencilere hayvan, bitki ve maden örneklerinden oluşan koleksiyonlar yaptırılması üzerinde durulmaktaydı (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:14-15)¹⁵.

Fizik dersleri bölümüne ayrılan 1, 2, 3, 4, 5, 6, 12 numaralı dolaplarda çeşitli fizik aletleri, projeksiyonlar yer almaktaydı. Fizik dersleri bölümünde yapılan açıklamada, fizik dersinin amacının doğal olayların oluşumlarını anlatmak, doğa kanunlarını tetkik ettirmek ve tanıtmak olması, bu dersin tamamen uygulamaya dayalı olması, modellerden istifade edilmesi gerektiği belirtilmekteydi.

“Fizik dersi hiçbir suretle takriri bir ders olamaz. Kitap malûmatını takrir etmek, siyah tahtaya birkaç resim yapmak fizik tedrisatını canlandıramaz. Talebenin bizzat tecrübe ve basit fizik aletleri yapması, bu tecrübelerden fizik kanunlarını çıkarması gerekir. Şüphesiz fizik aletlerinin hepsini talebe yapamaz. Fakat aletler basitleştirilmiş şekilleri ve birçok fizik tecrübelerine esas olabilecek kısımları da mutlak talebe tarafından yapılmalıdır. Pusula, elektrik zili gibi bu nevi tecrübelerden ve işlerden sonra, çocuklara tekniğin ve sanayinin bugünkü harikûlâde gelişimini anlatmak mümkün olacaktır.” (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:16).

Kimya derslerine 6, 7 numaralı dolaplar ayrılmış olup burada çeşitli aletler ve malzemeler sergilenmekteydi. Kimya dersi için yapılan açıklamada da fizik dersine benzer olarak uygulamalı ders yapılmasının faydalı olacağı belirtilmekteydi.

“Kimya dersi ekseri mekteplerde şimdiye kadar olduğu gibi kitaplara siyah tahtaya yapılacak birkaç şema tarzındaki resim vasıtasıyla tedris edilemez. Bu ders tecrübe yapmakla öğrenebilecek bir derstir. Öğrencinin tecrübe yapabilmesi için en lüzümlü ve esaslı aletlerle tecrübe malzemesini ihzar etmek lâzımdır. Kimya dersi öğrencilerin ortak çalıştırılmasına da fırsat sunar. Öğrenci grupları ayrılarak belli konular üzerinde çalıştırılabilirler.” (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:17).

Teknoloji dersi kısmına 16, 17, 18, 23, 29 numaralı dolaplar ayrılmış olup burada çeşitli levhalar ve örnekler yer almaktaydı. Teknoloji dersi, öğrenciyi ham maddenin nasıl işlenerek bir ürün haline geldiğini, bu şekilde sanayinin nasıl geliştiğini anlama ve inceleme fırsatı vermekteydi (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:17).

Resim ve estetik eğitimine ayrılan kısım 4 numaralı dolapta çeşitli aletler ve malzeme modelleri olarak yer almıştı. Resim dersi, çocukların gözlem yapabilme becerilerini artırmayı, onlara düşünme ve hayal edebilme yetilerini kazandırmayı hedeflemekteydi. Verimli bir resim dersi için çocuğa öğretmenin seçtiği bir model değil, tamamen kendi çevrelerinde gördükleri, hayal ettikleri ve istedikleri renklerle boyadıkları, hayal güçlerini yansıtırıcı çalışmalardan oluşması gerektiği, açıklamada üzerinde önemle durulan ayrıntılardır (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928: 18).

Kız çocuklarına ait işler kısmı ile 4 numaralı dolapta çeşitli aletler sergilenmekteydi. Kız çocuklarına mahsus işler kısmındaki açıklamada, kız çocuklarına ait biçki, dikiş, nakış gibi tamamen sanatsal hislerini yansıtacakları ürünler ortaya çıkarabilecekleri eğitim öğretim aletleri ile çalışmalar yaptırılması esasına dayalı olduğu belirtilmekteydi (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928: 19)¹⁶.

Ev idaresi kısmı 16, 17 numaralı dolaplarda çeşitli levhalardan oluşmaktaydı. Ev idaresi kısmı sadece kızlar dikkate alınarak hazırlanmış olup, açıklama da kızlara hitaben yapılmıştı:

“Ev idaresi; kızların birer ev hanımı oldukları zaman tesadüf edecekleri ve yapmak mecburiyetinde kalacakları işleri mihaniki bir tarzda değil mülahaza ile muhakeme ederek ne gibi netice elde edebileceğini evvelden bilerek yapabilmelerini temin gâyesi ile tedris ve talim edilir.” (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928: 19).

Yapılan açıklamaya göre kız çocukları ev hanımı olduklarında yapacakları işleri mekanik bir boyutta değil, severek, anlayarak ve tahlil ederek yapabilecek beceri ile donatılmalıydı.

Oyun ve beden terbiyesi ile ilgili kısım çeşitli oyun ve spor aletleri 3, 4 numaralı dolaplarda sergilenmekteydi. Beden terbiyesi ve terbiyevi oyunlar kısmının açıklamasında oyunların ders aletleri ile yapılması, bu aletlerin mümkün olduğunca öğretmen ve öğrencilerin yaptığı ürünlerden olması ama eğer yoksa dışardan temin edilmesinin zorunluluğu üzerinde durulmaktaydı (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:19).

Ders aletleri ve malzemelerinin sergilendiği salondaki eşyalar ve açıklamaların geneline bakıldığında eğitim ve öğretimi pekiştiren, olumlu katkılar sağlayan, ulusal ve uluslararası yenilikleri takip etme fırsatı sunan bir gelişme olduğu söylenebilir. Eğitim ve öğretimin ana unsuru olan öğretmen ve öğrencilerin bu müzeden yararlanmaları, okullarına ulaşamamış birçok materyali burada görme ve kullanma imkânı bulması büyük bir kazançtı. Türkiye Cumhuriyeti'nin eğitim ve öğretimde yaptığı yeniliklerin ve uygulamaların tanıtılması, yeni eğitim metotlarının hızlanması, kalıcılığının sağlanması, hedeflenen çizgiye gelebilmesi için müze önemli bir araç olmuştu.

1.2. Mektep Müzesi Salonunda Bulunan Eşyaların Listesi ve Açıklamaları

Mektep Müzesi eşyalarının sergilendiği salonda eşyalar *Mektep Müzesi Rehberi* isimli eserde ana başlıklar altında sınıflandırılmıştı. Her bir eşyanın dolap numaralarının gösterildiği tabloda sınıflandırılan ana başlıklar hakkında genel açıklamalar yapılmıştı¹⁷.

Maarif Vekâleti'ne bağlı bütün mekteplerin durumlarını, eğitim öğretim faaliyetlerini gösteren mekteplerden gönderilen fotoğraflar 30 numaralı dolapta yer almaktaydı. Bu bölümde hemen hemen her vilayetteki mektepler için birer albüm bulunmaktaydı (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928: 20)¹⁸.

Müze her sene ilk mekteplerden gönderilen öğrencilerin ders olarak yaptıkları çalışma örnekleri, koleksiyonlar, ödev defterleri, 32, 33, 34, 35, 40 numaralı dolaplarda sergilenmekteydi (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928: 20). Bu örnekler aynı zamanda okullardaki gelişmeleri de göstermekteydi.

İlk tedrisat müfettişlerinin buldukları mahallerde müze idaresinden gönderilen belli konuları tetkik ederek hazırladıkları çeşitli raporlar 36 numaralı dolapta teşhir edilmekteydi (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928: 20).

Ortaokul öğretmen ve öğrencilerine ait ders örnekleri, fotoğraflar, çeşitli materyaller, hayvan ve bitki koleksiyonları 31, 37, 38, 40 numaralı dolaplarda sergilenmekteydi (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:21).

39, 41, 42, 44 numaralı ders dolaplarında muallim mektepleri öğretmen ve öğrencileri tarafından yapılmış ve müzeye gönderilmiş ders aletleri teşhir edilmekteydi (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:21). Ayrıca burada müzenin amaçlarından biri olan öğretmen okulu öğrencilerine ders materyallerini kullanma veya ders materyali yapma eğitimleri de sunulmaktaydı.

Çeşitli derecedeki kız okullarında öğrenci ve öğretmenler tarafından yapılan dikiş, nakış işleri gibi birçok ders çıktısı örnekleri 46, 47 numaralı dolaplarda yer almaktaydı. Yazılı olan açıklamada bu örneklerin bir kısmı yabancı devletlerin okullarında yapılan öğrenci çalışma örnekleriyle mukayese edilemeyecek kadar dikkate değer olduğu belirtilmekteydi (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:22).

43 numaralı dolapta yabancı devletlerden gelen ders örnekleri ve levhaları sergilenmekteydi. Yapılan açıklamada müzede bu bölümün olmasının nedeni diğer devletlerdeki uygulamaları görerek kıyas yapmak ve faydalı olan çalışmaları kendi derslerimizde de uygulama fırsatını bulmak için olduğu söylenmekteydi (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:22).

45 numaralı dolapta öğretmen ve öğrenci kitaplarının bir koleksiyonu bulunmaktaydı. Bu sayede müzeyi ziyaret edenler eski okullardaki kitaplar ile yeni yazılmış çocuk kitapları arasındaki gelişmeyi de görme imkânını elde etmiş oluyordu (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:22).

Mektep Müzesi salonunda bulunan eşyalar dönemin okullarını, öğretim programlarını, çalışma örneklerini, etkinliklerini, dönemin eğitim-öğretim fotoğraflarını, belgelerini içermesi bakımından öneme haizdir. Mektep Müzesi, gelecekte eğitim tarihi konularını araştırıcılara arşiv niteliği taşıyan bir oluşum olarak düşünülmüştü. Burada sergilenen eşyalar dikkate alındığında Mektep Müzesi bir eğitim tarihi müzesini¹⁹ anımsatmaktaydı. Koleksiyonlar, albümler, ulusal ve uluslararası alanda çalışma örnekleri, çeşitli eğitim kitapları sergilenen eşyalar arasında yerini almaktaydı.

2. Mektep Müzesi'nin İdari Uygulamaları

Mektep Müzesi Milli Eğitim Bakanlığının bir Müdürlüğü olarak belirli kurallar belirlemiştir. Müzenin kullanımını, idaresi ve ziyareti belli kurallar çerçevesinde gerçekleşmekteydi.

Mektep Müzesi'nde sergilenen eşyaların korunması ve belli bir düzen çerçevesinde sergilenmesinin yanında alınan güvenlik önlemleri "Maarif Vekâleti Mektep Müzesi'nden ne suretle istifade edileceğini gösteren

talimatname”de belirtilmekteydi (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:5).

Talimatnameye göre müze resmi daireler için kabul edilen mesai saatleri içerisinde açık bulunurdu. Müzenin açık bulunduğu bu saatlerde öğretmenlerin yalnız ya da öğrencileri ile birlikte müzeye gelip çalışmalar yapabileceği, ayrıca başka ziyaretçilerin de müzeyi ziyaret edebileceği belirtilmekteydi.

Öğretmenler öğrenciye göstermek üzere, sadece Mektep Müzesi Müdürlüğünden okullara gönderilen alet listesinde mevcut eşya ve malzemelerden ödünç olarak alabilirdi. Eğer öğretmen ödünç bir eşya ya da malzeme alacaksa şu belirtilen esaslara dikkat etmesi istenmekteydi:

- 1) Alınacak eşya belirtilen zamanda iade edilmelidir.
- 2) Müzeden alınan ders aleti kaybolur ya da ihmal neticesinde ziyana uğrarsa aleti alan öğretmenden tanzim edilecektir.
- 3) Müzeden alınacak harita ve levhaların kırılmamasına, yırtılmamasına çok dikkat edilecektir.
- 4) Müzeden alınacak eşya ve aletlere karşılık bir makbuz verilecektir. Alet iade olduğu zaman bu makbuz iptal edilecektir.

Mektep Müzesi’nde öğretmenlere tanınan başka bir hak ise müzenin atölyesinde belirli saatlerde çalışma yapabilmeleri idi. Müze bu sayede öğretmenlerin ders materyali hazırlamalarına, belli ürünler ortaya çıkarmalarına olanak tanımaktaydı. Bunun için de şu kurallar mevcuttu:

- 1) Kendilerine verilen alet ve malzemeyi koruyacaklar.
- 2) Müze idaresince verilemeyen malzemeyi kendileri tedarik edecekler.
- 3) Öğretmenler işlerini bitirdikten sonra çalıştıkları tezgâh ve masayı temizleyecekler, aletleri yerlerine koyacaklar.
- 4) Atölye aleti dışarıya çıkarılmayacak.

Bu kurallar çerçevesinde öğretmenler atölyede çalışma yapabileceklerdi. Böylece öğretmenler derslerine hazırlık yapabilecekleri bir mekâna kavuşmuş oluyorlardı.

Bunun yanında belirli gün ve saatlerde ders aletlerinin oluşturulması ve kullanılması için fenni deneylerin yapılması hakkında seminerler verilmesi ve uygulamaların yapılması da belirtilmekteydi (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:5).

İki ayrı kısım olarak planlanmış olan Mektep Müzesi, “Ders Aletleri Bölümü ve Mektep Müzesi Eşyaları” kısmı için yönergeler hazırlanmış ve Maarif

Eminleri²⁰ bu yönergelerin uygulamalarından sorumlu tutulmuştu (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi 1928:5).

Maarif Eminliklerinin kaldırılmasından sonra sorumluluk Maarif Vekâleti tarafından atanan Mektep Müzesi müdürüne verilmişti. Mektep Müzesi Müdürlüğünün görevi 22 Haziran 1933 tarihli Resmi Gazete’de yayımlanan 10 Haziran 1933 tarih ve 2287 numaralı “Maarif Vekâleti Merkez Teşkilatı ve Vazifeler Hakkında Kanun”un on sekizinci maddesinde şöyle tanımlanmaktaydı: “Ders vasıtaları âlemindeki yenilikleri takip ve bunlardan yapılması mümkün olanlarının yapılmasını temin ve mekteplere tamîm eder ve satın alınan ders vasıtalarını mekteplere gönderir” (Resmi Gazete, 22 Haziran 1933:2434).

Yine aynı kanunda Mektep Müzesi Müdürlüğüne üç kadro ayrıldığı, bunlardan bir adet kadro altıncı derece ile 70 lira maaş ve iki adet tasnif memuru kadrosu on dördüncü derece ile 20 lira maaşla görevlendirileceği yazılıydı (Resmi Gazete, 22 Haziran 1933:2434).

Mektep Müzesi Müdürlüğü kurulduğu andan itibaren önemini koruyarak teşkilatlanmaya devam etmişti. Titiz ve disiplinle yönetilen müze önemini kaybetmeden, gelişerek çalışmalarını sürdürmüştü.

Mektep Müzesi okul eşyalarının sergilenmesinin yanında, eğitim ve kültürle ilgili bir takım neşriyatlarda da bulunmuştu. Özellikle 1933 yılı içerisinde eğitimi ilgilendiren çeşitli konularda kitaplar yayınlamıştı.

3. Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Neşriyatları

Mektep Müzesi birkaç yıl içinde çeşitli neşriyatlarda bulunmuştu. Neşriyatları arasında 1933 yılında bir numara ile basılmış olan *Mektep Eşyası* isimli kitap ve yine aynı yıl içerisinde dokuz numara ile basılmış *Cumhuriyetin Onuncu Yıldönümü Kutlama Münasebetiyle Açılacak Mektep Sergileri Rehberi* kitapları mevcuttu.

Basılan bu kitaplardan bazılarına örnek teşkil edeceğini düşünerek yer vermeyi uygun bulduk. Ayrıca Mektep Müzesi’nin eğitim reformlarını benimsetme ve uygulama amacını göstermesi bakımından basılan kitapları, tespit edebildiğimiz ölçüde liste halinde veriyoruz.

Mektep Eşyası isimli kitap ikinci defa basılmış olup, 10 sayfa ve 60 şekilden oluşmaktaydı. Bu kitapta bir okulda olması gereken eşyaların ayrıntılı bilgileri verilmekteydi. Sıralar, yazı tahtaları, idareye ait çalışma odası, öğretmen masa ve sandalyesi, öğretim materyalleri gibi konularda detaylı bilgiler mevcuttu (Mektep Eşyası 1933).

Cumhuriyetin Onuncu Yıldönümü Kutlama Münasebetiyle Açılacak Mektep Sergileri Rehberi isimli kitap 20 sayfalık olup, mektep sergilerinin nasıl olması gerektiği hakkında bilgiler vermekteydi. Eser şekil ve grafiklerle örneklendirilmişti (Cumhuriyetin Onuncu Yıldönümü Kutlama Münasebetiyle Açılacak Mektep Sergileri Rehberi 1933).

Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Neşriyatına ait 1933 yılında basılmış kitaplar ve numaraları şöyledir:

- 1) Mektep Eşyası (İkinci Basılış)
- 2) Mektep Atölyeleri Rehberi
- 3) Mektep Müzesi Rehberi
- 4) Fizik Aletleri Rehberi (Muallim Mektepleri ile Orta Mektep İçin)
- 5) Fizik Aletleri Rehberi (Muallim Mektepleri ile Liseler İçin)
- 6) Tedrisat Levhaları Rehberi (Hayvanlar, Nebatlar, Arazi)
- 7) İlk Mekteplerde Bulunması Lâzım Gelen Vesaiti Tedrisiye Listesi
- 8) Mektep Müzesi Kataloğu
 - a) Projeksiyon Cam ve Filmleri
 - b) Kitaplar ve Mecmualar
 - c) Tedrisat Levhaları ve Haritalar (Basılması planlanan)
 - d) Riyaziye, Fizik-Kimya ve Eşya Dersleri Aletleri (Basılması planlanan)
 - e) Hayvanat, Nebatat ve Arziyat Dersleri Aletleri ve Vasıtalar (Basılması planlanan)
 - f) Tarih-Coğrafya Dersleri Vesaiti (Basılması planlanan)
 - g) Pedagoji Tarihine Ait Vesikalar (Basılması planlanan)
 - h) Mektep Binaları, Tesisatı, Mektep Bahçeleri (Basılması planlanan)
- 9) Cumhuriyetin Onuncu Yıldönümü Kutlama Münasebetiyle Açılacak Mektep Sergileri Rehberi.

Sekiz numara ile basılan *Mektep Müzesi Kataloğu* sekiz farklı alanda kitap basmayı hedeflemişti. 1933 yılı içerisinde bunlardan ilk ikisini neşretmişti.

Basılmış olan kitapların geneline bakıldığında kitapların öğretmenlerin derslerine kılavuzluk edecek, yöntem öğretecek ve materyal kullanımında rehberlik edecek tarzda hazırlandığı söylenebilir. Ayrıca kitapların okul yönetimine dair okul eşyaları, okul düzeni gibi konularda da bilgiler verdiği tespit edilmektedir.

Sonuç

Türk eğitim tarihinde mektep müzelerine çok sık rastlanmamaktadır. Mektep müzesi kavramı mektep sergileri anlamında kullanılmış olup, öncelikle okullarda sene sonu gösterileri çerçevesinde bir yıl boyunca öğrencilerin ürünlerini sergilemek olarak düşünülmüştü. Satı Bey tarafından açılan okul müzesi de bu amacı taşıyordu.

Ankara'da 1926 yılında açılan Mektep Müzesi bir sergi mekânı olmasının yanında aynı zamanda bir eğitim yeri idi. Öğretmen ve öğrencilerin yeni ders aletlerini görebilmelerinden başka bunları kullanabilmeleri için seminerler verilen, görüş alışverişi yapılan bir eğitim kurumu şekline dönüştürülmüştü. Bu özellikleri ile Mektep Müzesi modern anlamda bir müzeydi.

Türkiye'nin her yerinden eğitimcilerin, eğitimle ilgilenenlerin müzeyi ziyaret edebilme hakkı vardır. Böylece öğretmen veya öğrenci daha önce hiç görmediği bir teraryumu, insektaryumu, projeksiyon makinasını görme ve kullanma imkânını elde etmişti. Eğitimcilerin bilgi ve görgülerini artırması için alet ve malzemeler onlara getirilmişti.

Bu girişim eğitimi yeni çizgilere oturtan, yeniden şekillendiren 1926 Türkiye'si için oldukça faydalı ve ekonomik bir girişimdi. Çünkü burada hem yeni metotları, uygulamaları öğretmek hem de yeni eğitim materyallerini kullandırmak hedeflenmişti. Türkiye'nin o dönem içerisinde bulunduğu ekonomik şartlar düşünüldüğünde her okula yeni materyallerin sağlanması mümkün olamamıştı. Bunun için Ankara'da yapılan Mektep Müzesi bir örnek teşkil ederek her eğitim malzemesinin bulunduğu bir ziyaretgâh, bir çalışma merkezi, öğretmenlere ders hazırlığı yapabilecekleri bir mekân olarak planlanmıştı.

Mektep Müzesi kurulduğu yıllarda Maarif Eminlerinin sorumluluğuna verilmişti. Maarif Eminliği 1931'de kaldırılınca, Mektep Müzesi'nin idaresi Mektep Müzesi müdürünün görevleri arasına alınmıştı.

1947 yılında geçirdiği yangın sebebiyle, Mektep Müzesi'nden geriye kalanlar dokuz farklı alanda yazılmış kitaplardı. Bu kitaplar incelendiğinde, birer ders müfredatı şeklinde basıldığı ve öğretmenlere öğretim kılavuzu niteliği taşıdığı görülmektedir. Ders anlatımı sırasında kullanılacak yöntemler, materyaller üzerinde durulurken, basılması planlanan kitaplar arasında okulların inşası, düzenlenmesi ve okul bahçelerinin şekline de yer verildiği tespit edilmektedir. Eğitimde yapılan yeniliklerin yaklaşık onuncu yılında basılan bu eserler eğitimde istenilen hedefe ulaşamadığının bir göstergesiydi. İstenilen hedefe ulaşmada araç olacak bu eserlerin öğreticilere rehber olması planlanmıştı.

Mektep Müzesi'nde yer alan eşya ve malzemelerin korunması için oldukça titiz ve dikkatli davranılmıştı. Çünkü buradaki eşya ve malzemelerin gelecek nesillere aktarılması hedeflenmişti. Eğitim tarihi çalışacaklara arşiv niteliği sağlaması planlanan bu oluşum, ne yazık ki bir yangın sonucu kül olmuştur. Yok olan bu eşya ve malzemelerin listesi verilen ve kaybolan Mektep Müzesi'ne ait iki salonun krokisinin günümüze taşındığı bu çalışma, yok olan külleri tarihimize yeniden kazandırma özelliği taşımaktadır.

Günümüz eğitimcilerine de örnek teşkil edecek bu tür bir müze, gelişen teknoloji kullanılarak daha kapsamlı ve ulaşılabilir şekilde inşa edilebilir. Öğretmen ve öğrenciler açısından bir araştırma merkezi olacak bu tür bir okul müzesi belirli merkezlerde eğitimcilerin ders uygulamalarını hazırlayacağı, ders materyallerine ulaşabileceği, seminer, konferanslarla yenilikleri takip edebileceği eğitim müzeleri şeklinde Türk eğitim sistemine fayda sağlayabilir. Ülkemizde yeni eğitim materyallerini hiç görmemiş, görse bile kullanmayı bilmeyen birçok eğitimci vardır. Eğitim müzeleri ya da mektep müzesi gibi mekânlar kurulduğu takdirde, eğitim materyallerini tanımada, kullanmada ve faydalanmada ülke içerisindeki tüm okullar materyallere ve bilgiye aynı oranda erişebilme fırsatına sahip olabilirler.

Sonnotlar

- 1 Müzeye kayıtlı ilk eserin 1850 tarihini taşıması sebebiyle Osmanlı Devleti'nde müzenin kurulması bu tarihten sonra denilmektedir ki bu tarihten önce açılan müzeler göz önüne alındığında doğru bir yargı olmadığı açıktır. Bkz. Shaw 2004:41-53.
- 2 Müze-i Hümayûn, müdürü Osman Hamdi Bey'di.
- 3 Bugün "Türk ve İslam Eserleri Müzesi" olarak hizmet vermektedir. Müzenin kurulması hakkında geniş bilgi için bkz. Shaw 2004:295-297.
- 4 Dünya eğitim tarihine bakıldığında Mektep Müzesi kavramının "Terbiye Müzesi", "Pedagoji müzesi, "Daimi Mektep Sergisi", "Terbiye ve Tedrisat Müzesi", "Pedagoji Kütüphane ve Müzesi" şeklinde isimlendirildiği görülmektedir. Bkz. İsmail Hakkı [Tonguç], "Mektep Müzeleri", *Terbiye*, S.32, C.VII, Şubat 1931, s.38; "Danimarka Mektep Müzesi", *Terbiye*, S.33, C.VII, Mart 1931, s.27-31.
- 5 **Satı Bey:** (Sana, Yemen 1880-Bağdat, 23 Aralık 1968) Eğitimci. Satı el-Husri diye de bilinir. Mülkiye'nin idadî ve yüksek kısımlarını bitirdi (1900). Yanya İdadisi'nde öğretmenken aynı yerde maiyet memurluğu stajını yapıp kaymakam oldu. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra gittiği İstanbul'da, Eylül 1908'de Darülmualimin-i İptidaiye Müdürlüğüne ve pedagoji öğretmenliğine getirildi. Darülmualimin-i Âliye Müdürü oldu. Bu görevinden 1912'de istifa etti. 5 Ekim 1913'te atandığı Darüşşafaka Müdürlüğünden 21 Nisan 1914'te ayrıldı. 1915'te Darülmürebbiyat'ı kurdu. Mütareke'den sonra hizmetine girdiği Suriye'de eğitim bakanlığı yaptı. 1920'de Irak'a geçti ve Hukuk Fakültesi Dekanlığını üstlendi. 1941-44 yıllarını Beyrut'ta geçiren Satı Bey 1947'de Mısır'a giderek Kahire Yüksek Terbiye Enstitüsü öğretmeni oldu. 1953'te Araboloji Yüksek Enstitüsü Müdürlüğüne getirildi. Türkçe ve Arapça çok sayıda eseri vardır. 1952'de İstanbul'da yapılan 15. Sosyoloji Konferansı'na katılan Satı Bey'in mezarı Bağdat'ta İmam-ı Azam Türbesi haziresindedir. Bkz. Okay 1999:504-505.
- 6 1909 yılında Darülmualimin Müdürü olarak atanan Satı Bey, eğitim hayatında birçok yeniliğe de öncü olmuştur. İkinci Meşrutiyet'in yenilikçi eğitim uygulamalarına uygun olarak Satı Bey, öğretmen okulunda öğrencilerin, özellikle öğretmen adayı olan öğrencilerin hayatın gerçekleri içinde uygulamacı eğitim metotlarıyla yetişmelerini sağlamıştır. Çevre gezileri, elişi uygulamaları, okul sergileri ve öğretmen okulunda açtığı Tatbikat Mektebi öncü olduğu yeniliklerden birkaçıdır. Eğitimde yeni usûl metotlara dair fikirleri, aynı zamanda kendisinin çıkarılmasında büyük katkısı olduğu Tedrisat-ı İptidaiye Mecmuası'nda tespit edilmektedir. Tedrisat-ı

- İptidaiye Mecmuası’nda yer alan “Ders Numuneleri” ve “Ders Levhaları” başlıklı yazılarıyla yeni usûl metotlarla ders örneklerine de dikkat çekmektedir. Bkz. *Tedrisat-ı İptidaiye Mecmuası*, Y.1, N. 4, 145-152, 131-144.
- 7 İsmail Hakkı Tonguç: Silistre 1897 - Ankara 1960.
 - 8 Tahnit: Mumyalama.
 - 9 Müdürlük tarafından yayınlanan eserler hakkında bilgi “Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Neşriyatları” başlığında verilmiştir.
 - 10 Bkz.Ek.4.
 - 11 Bkz. Ek.2.
 - 12 **Teraryum:** Genellikle cam ve plastik maddelerden imal edilen ve içinde sürüngenler, böcekler, bazı bitki türleri için kara ortamının taklit edildiği akvaryum benzeri tanklardır. Farklı ölçülerde içinde bulundurulacak canlıya göre dekore edilir.
 - 13 İnsektaryum: Bilimsel amaçlarla böcek inceleme, saklama, koruma yeri.
 - 14 Elişi dersleri İkinci Meşrutiyet döneminde İsmail Hakkı Baltacıoğlu tarafından ders programlarında yer alması sağlanmıştır. Bkz. Batır 2010:98.
 - 15 Örnek çalışma için bkz. Ek.6.
 - 16 Örnek çalışma için bkz. Ek.7.
 - 17 Bkz. Ek.3.
 - 18 Bkz. Ek.5.
 - 19 6 Haziran 2017 tarihli çıkan haber sayfalarında Milli Eğitim Bakanlığı bu yıldan itibaren 81 ilde bulunan tarihi liselerde, geçmiş yıllara ait ders kitapları ve eğitim materyalleri, tarihi doküman, yayın, kitap, dergi, rehber, broşür, katalog, fotoğraf ve video filmlerinin yer alacağı “Eğitim Tarihi Müzeleri” kuracağını ve müzelerin 24 Kasım 2017 tarihinde hizmete açılacağını açıklamıştır. Ayrıca müzelerde derslerin de yapılacağı duyurulmuştur. Bkz. <http://aa.com.tr/tr/egitim/mebden-her-ile-egitim-tarihi-muzesi/835474>
 - 20 Milli Eğitim Bakanı Mustafa Necati zamanında 22 Mart 1926 tarih ve 789 sayılı “Maarif Teşkilâtına Dâir Kanun” Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından kabul edilmiştir. Mustafa Necati tarafından hazırlanan bu yasa bir eğitim sistemi ve öğretmenlik yasasıdır. Taşrada Maarif Eminlikleri de bu yasa ile oluşturulmuştur. İl Milli Eğitim Müdürlükleri ve İl Eğitim Meclisleri, Maarif Müfettişlikleri Maarif Eminliklerine bağlanmış ve Maarif Emniyeti üst merci haline getirilmiştir. Zamanla Maarif Eminliklerinin Maarif Müfettişi gibi hareket etmeleri gerekçe gösterilerek Maarif Eminlikleri Modeli 2 Temmuz 1931 tarihinde kaldırılmıştır (Bkz. *Resmî Gazete*, 2 Temmuz 1931, S.1838).

Kaynaklar

I-Arşiv ve Gazeteler

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), f.30..11.1., y.22.10..6.

BCA, f.30..18.1.2, y.1.13..28.

Hâkimiyet-i Milliye, 10 Ağustos 1923, s. 4.

Resmi Gazete, 2 Temmuz 1931, S.1838.

Resmi Gazete, 22 Haziran 1933, S. 2434.

Tedrisat-ı İptidaiye Mecmuası, S.4.

II-Kitap ve Makaleler

Adıgüzel, H. Ömer ve Faruk Öztürk (1999). “Türk Eğitim Düşüncesinde Okul Müzesinden Müze Pedagojisine Değişim”, *Eğitim ve Bilim*, C.14, S. 114, Ekim 1999, s.73-81.

Altınbaş, Aysun ve Çiğdem Özdemir (Hzr) (2012). *Çağdaş Müzecilik Anlayışı ve Ülkemizde Müzeler*, Ankara.

Batır, Betül (2010). *Geleneksel Eğitimden Çağdaş Eğitime Türkiye’de İlköğretim (1908-1924)*, Birinci Baskı, İstanbul: Elif Kitapevi.

Cumhuriyetin Onuncu Yıldönümü Kutlama Münasebetiyle Açılacak Mektep Sergileri Rehberi, (1933), İstanbul.

Çal, Halit (2009). “Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Müzeler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, S.14, C.7, 2009, s. 315-333.

“Ders Numuneleri”, *Tedrisat-ı İptidaiye Mecmuası*, Y.1, N. 4, 145-152, 131-144.

Gerçek, Ferruh (1999). *Türk Müzeciliği*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.

Okay, Cüneyd (1999). “Satı Bey”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, C.II, İstanbul: YKY, 504-505.

Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Yönergesi, *Terbiye*, S.7, C.II, 2 Teşrin-i sâni 1927, s.65-96.

Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi (1928). İstanbul: Devlet Matbaası.

Mektep Eşyası(1933), İkinci Basılış, İstanbul.

Pasinli, Alpay (1997). “İstanbul Arkeoloji Müzelerindeki Müzecilik Çalışmaları ve Çocuk Müzesi”, *Kuruluşunun 150’nci Yılında Türk Müzeciliği*

Sempozyumu III-Bildirileri, İstanbul, 24-26 Eylül 1996, Ankara: Genelkurmay Basımevi, s.100-103.

Shaw, Wendy M.K. (2004). *Osmanlı Müzeciliği*, çev. Esin Soğancıoğlu, İstanbul: İletişim. Şapolyo, Enver Behnan (1936). *Müzeler Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitapevi.

Tonguç, İsmail Hakkı (1931). “Mektep Müzeleri”, *Terbiye*, S.32, C.VII, Şubat 1931, s.38.

(1931).“Danimarka Mektep Müzesi”, *Terbiye*, S.33, C.VII, Mart 1931, s.27-31.

III- Çevrimiçi Kaynaklar

<http://aa.com.tr/tr/egitim/mebden-her-ile-egitim-tarihi-muzesi/835474>
(Erişim tarihi: 1 Kasım 2017)

Ek.1: “Maarif Vekâleti Mektep Müzesi binasının 1/100 nisbetinde planı” (Bkz. Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Yönergesi, Terbiye, S.7, C.II, 2 Teşrin-i sâni 1927; Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi, İstanbul 1928.)

1- Mektep eşyası, mekteplerin döşemeleri	
Merbut krokideki [bkz. Ek.1] gösterilen teşhir dolap masasının numarası	Teşhir edilen eşya
27	İlk mekteplere mahsus yazıhane
28	Orta mekteplere mahsus yazıhane
26	Lise ve muallim mekteplerine mahsus yazıhane
24	Lise ve muallim mekteplerine mahsus oda takımı
25	Lise ve muallim mekteplerine mahsus meclis-i muallimeyn masası
9	Leyli mektepler talebesine mahsus yatakhane dolabı
22	Mekteplere mahsus dosya dolabı harita ve levha sehpaları alet-i dersiye dolapları numuneleri
2- Çocuk bahçeleri, çocukları himaye yurtları, mektepten evvelki terbiye vasıtaları	
4	1-Fröbel hediyeleri.
	2-Matador inşaat malzemeleri
	3-Arthur hoffman fabrikası iş tezgâhları
3- İş dersleri	
4	1- El işleri alet ve levazımı numuneleri
4- Müşahede ve resim, hayat bilgisi, yurt bilgisi	
23	1- Levhalar
29	
10	2- Aletler
5- Coğrafya	
2	2- Aletler
7	3-Hintlî postu
8	4-Kabartma harita
10	5-Kabartma küre-i mücesseme
11	6-Küre-i mücesseme
19	7- Küre-i mücesseme
20	8- Siyah küre-i mücesseme
23	9-Muhtelif haritalar
16	10-Levhalar
29	11-Levha ve haritalar

6- Okumak, yazmak ve mükâleme	
29	1- Levhalar
17	2-Levhalar
16	3-Levhalar
23	4-Levhalar
10	5-Aletler
7- Hesap dersi	
4	1-Aletler
10	2-Aletler ve numunesi
8- Hendese dersi	
10	1-Aletler ve numunesi
16	2-Levhalar
17	3-Levhalar
9- Tarih dersi	
16	1-Levhalar
17	2- Levhalar
23	3- Haritalar
10- Tabiat dersleri: antropoloji ve hıfzıssıhha, hayvanat, nebatat ve madeniyat	
8	1-İskelet
10	2-Hayvanat ve sâri hastalıklar numuneleri
11	3-Hayvanat ve teşri-i fizyoloji hayvanı numuneleri
14	4- Teşrih ve fizyoloji dersleri numuneleri
15	5-Teşrih ve fizyoloji dersleri numuneleri
16	6-Levhalar
17	7- Levhalar
18	8-Koleksiyonlar
19	9- Teşrih ve fizyoloji nebatî numuneleri
20	10-Teşrih ve fizyoloji hayvanı numuneleri
21	11-İskelet
23	12-Levhalar
11- Fizik dersleri	
1	1- Aletler (mihanik)
2	2-Aletler (hararet, mıknatıs)
3	3-Aletler (ziya, elektrik)
4	4-Projeksiyon
12	5-Projeksiyon
5	6- İlk mekteplere mahsus tarih-i tabii
6	7- İlk mekteplere mahsus kimya

12- Kimya dersleri	
7	1- Aletler ve malzeme
6	
13- Teknoloji	
16	1-Levhalar
17	2-Levhalar
18	3-Numuneler
23	4-Levha ve numuneler
29	5-Levhalar
14- Resim ve bedii terbiye	
4	1-Aletler ve malzeme modeller
15- Kız çocuklara mahsus işler	
4	1-Aletler
16- Ev idaresi	
16	1-Levhalar
17	2-Levhalar
17- Oyun ve terbiye-i bedeniye	
3	1-Oyun ve spor aletleri [3-4 numaralı dolapların üst kısmında]
4	

Ek.2: Mektep Müzesi'nde sergilenen eşyaların listesi, Ders araç gereçleri kısmı. (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi, İstanbul 1928).

1- Mekteplerimizin vaziyetlerini terbiye ve tedris faaliyetlerini gösteren albümler.	
Merbut krokideki[bkz. Ek.1] gösterilen teşhir dolap masasının numarası	Teşhir edilen eşya
30	1- Albümler
2-İlk mekteplerimizdeki talebe mesaisi numuneleri	
40	1-Vazife defterleri
32	2-Vazife defterleri
33	3-Koleksiyonlar
34	4-Numuneler
35	5-Numuneler
3-İlk tedrisat müfettişleri tarafından yapılan mahalli tetkiklere ait raporlar	
36	1-Raporlar

4-Orta tedrisat mekteplerindeki talebe ve muallim mesaisi numuneleri	
31	1-Numune ve koleksiyonlar
37	2-Koleksiyonlar
38	3-Numune ve koleksiyonlar
40	4-Vazife defterleri
5-Muallim mekteplerinde yapılmış olan alet-i dersiye numuneleri	
39	1-Alet-i dersiye numuneleri
41	2-Alet-i dersiye numuneleri
42	3-Alet-i dersiye numuneleri
44	4-Alet-i dersiye numuneleri
6-Kız mekteplerinde yapılan işler	
46	1-Numuneler
47	2-Numuneler
7-Memalik-i ecnebiyedeki mekteplere ait numuneler	
43	1-Numuneler ve levhalar
8-Mektep kitapları	
45	1-Kitaplar

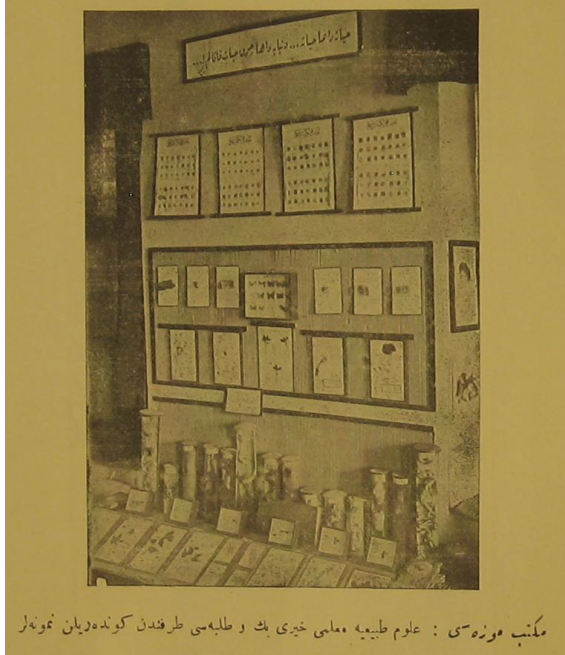
Ek.3: Mektep Müzesi'nde sergilenen eşyaların listesi. (Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi, İstanbul 1928).



Ek.4: “Mektep Müzesi: Ders Levazım ve Alâti Kısım” (Bkz. Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Yönergesi, Terbiye, S.7, C. II, 2 Teşrin-i sâni 1927; Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi, İstanbul 1928.)



Ek.5: “Mektep Müzesi: Mekteplerimizin vaziyetlerini, terbiye ve tedris faaliyetlerini gösteren fotoğraflar” (Bkz. Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Yönergesi, Terbiye, S. 7, C. II, 2 Teşrin-i sâni 1927; Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi, İstanbul 1928.)



Ek.6: “Mektep Müzesi: Ulûm-ı Tabiye Muallimi Hayri Bey ve talebesi tarafından gönderilen numuneler” (Bkz. Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Yönergesi, Terbiye, S. 7, C. II, 2 Teşrin-i sâni 1927; Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi, İstanbul 1928.)



Ek.7: “Mektep Müzesi: Kız mekteplerinden gönderilen numuneler” (Bkz. Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Yönergesi, Terbiye, S. 7, C. II, 2 Teşrin-i sâni 1927; Maarif Vekâleti Mektep Müzesi Rehberi, İstanbul 1928.)

Hakkâri Etnografik Eserlerinden Yün Eldivenler Üzerine Bir Çalışma

Hasan BUĞRUL*

ÖZ

Eldiven, ellerimizi farklı dış etkilerden korumak için giydiğimiz bir giysidir. Kullanım amacına göre deri, süet, kumaş, yün, kaşmir, naylon, keten ve pamuk gibi malzemelerden yapıldıkları görülür. Bunlar arasında yün ile örülen eldivenler daha çok kış mevsiminde ellerimizi soğuktan koruma amaçlı giyilir. Yün eldivenler, yün çoraplar gibi malzeme ve bezeme açısından önemli özelliklere sahiptirler. Bu anlamda, kültürel mirasımızın önemli unsurları arasında yer alırlar. Günümüzde, yün yerine farklı malzemedeki yapılan eldivenlerin kullanımının yaygınlaşması sonucu olarak diğer birçok etnografik eser gibi ortadan kaybolma riskini taşımaktadırlar. Bütün bunlara karşın bu etnografik eserlerle bağlantılı detaylı bir bilimsel çalışmaya rastlanılmaması bu alanda çalışma yapmamızı gerekli kılmıştır.

Bu çalışmada, Hakkâri ilinin farklı yörelerinde yün eldivenlerle ilgili saha çalışması yapılmıştır. Çok az sayıda yün eldivene rastlanılması bu sanat unsuru ile ilgili kaygılarımızı artırmıştır. Ancak katalog çalışmasında da görüleceği üzere, elde edilen yün eldivenler az sayıda olmakla birlikte malzeme, çeşit ve bezeme bakımından kayda değer oldukları görülür. Yün eldivenler üzerindeki motifler aynı yöreye ait yün çoraplar üzerindeki bezemelerle de karşılaştırılarak benzerlik ve farklılıklar irdelenmeye çalışılmıştır. Görüldüğü kadarıyla, bu kültür ve sanat unsuru üzerine işlenen motiflerle Hakkâri ve aynı zamanda Anadolu'nun farklı yörelerindeki yün çorap gibi diğer örgü işler üzerine işlenen motiflerle büyük benzerlik gösterirler. Ancak yün eldivenlerin parmak uçlarındaki püsküller açısından daha çok Hakkâri yöresine özgü bir süsleme özelliğini ortaya koymaktadır. Bu çalışma ile Hakkâri yöresi yün eldivenlerinin kültür ve sanatımız açısından önemine dikkat çekerek bunların tekrar canlanmasında ve gelecek kuşaklara aktarılmasında katkı sağlanması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hakkâri, yün eldiven, motif, kültür, sanat

* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van Meslek Yüksekokulu, Van/Türkiye
E-Posta: hbugrul@yyu.edu.tr
Makale Gönderim Tarihi: 11.08.2018 * Makale Kabul Tarihi: 27.11.2018

ABSTRACT

A Study on the Woollen Gloves, One of the Ethnographic Assets, of Hakkari

A glove is a garment we wear to protect our hands against different external influences. According to the purpose of use, it is seen that they are made of materials such as leather, suede, fabric, wool, cashmere, nylon, linen and cotton. Among them, woollen gloves are mostly worn in winter to protect our hands from cold. Like woollen socks, woollen gloves have important characteristics in terms of material and appearance. In this sense, they are among important elements of our cultural heritage. Today, as a result of widespread use of gloves made from different materials instead of wool, they carry the risk of disappearing like many other ethnographic works. In spite of all these facts, a detailed scientific study related to these ethnographical works has not been found; hence a study was necessary to be done in this field.

In this study, field work on woollen gloves has been done in different parts of Hakkâri province. Coming across only few pairs of woollen gloves in some villages, it arose our anxiety about this art work. However, as it can be seen in the catalogue study, even though they are few in number, the woollen gloves obtained are of considerable value in terms of material, variety and appearance. By comparing the motifs on the woollen gloves with the ornament on the woollen socks belonging to the same locality, their similarities and differences were tried to be examined. As far as we can see, the motifs on this cultural and artistic element show great similarities with the other motifs on the knitting works socks such as woollen socks of Hakkari and different regions of Anatolia. However, in terms of the tassels at the fingertips of the woollen gloves, it mainly reveals an ornamentation characteristic unique to the Hakkari region. The aim of this study is to contribute to the revitalization and transfer of the woollen gloves of Hakkari region to future generation by attracting attention to their importance in terms of our culture and art.

Keywords: Hakkâri, woollen gloves, motif, culture, art

Giriş

Hakkâri coğrafi olarak dağlık bir araziye sahiptir. Bazı yerleşim yerleri deniz seviyesinden 2000 m kadar bir yüksekliğe sahip iken Irak sınırına yakın Çukurca ve Şemdinli yöresinde rakım 1500 metreye kadar düşmektedir. Yüksek kesimlerde kış mevsimleri soğuk olur ve buralarda yoğun kar yağışı görülür. Yaz mevsiminde yaylalarda görülen endemik bitki örtüsü insanı hayran bırakır. Buralar koyun yetiştiriciliği için çok uygundur. Geçmişteki dönemler kadar olmasa da yöre halkı kış mevsimindeki zorlu yaşam şartlarının üstesinden gelebilmek için yaylalarda yetiştirdiği koyunların sütünden, yününden, etinden ve derisinden yararlanır. Dana ve/veya teke derisinden yayık, koyun derisinden ise yağ ve peynir tulumu yapılır. Yünün elde edilmesi ve işleme işinin bir şenliğe dönüştürüldüğü görülür. Koyunlar kırılmadan önce yıkanmazkenkuzular bir gölde veya ırmakta yıkanır. Koyun ve kuzularkırılacağı zaman komşu köylerden yardıma gelenler olduğu gibi bu durumu fırsat bilip yakınlarını ziyarete gelenler de olur. Köylüler tarafından ziyafetler verilir. Kuzu / koyun kırkma yarışları düzenlenir. Halaylar çekilir. Günümüzde Hakkari Valiliğince “Berçelan” yaylasında kuzu kırkma şenlikleri düzenlenmektedir.

Yünün işlenmesi de benzer şekilde bir eğlenceye dönüştürülür. Yünler yıkanırken ve taranırkenkomşu kızlar ve kadınlar birbirlerine yardım ederler. Bu işi yaparken şarkılar söylerler ve keyifli vakit geçirirler. Yünün belirli bir kısmından döşek, yorgan ve yastık yapılır. Geri kalan kısmı ise örgü ve dokuma işleri için ayrılır.

Kış mevsiminde el ve ayakların üşümesine karşı yün çorap ve eldiven örülür. Halı dokuması az görülürken, yaygı, yatak örüsü ve daha farklı amaçlarla yapılan kilimlerin yapımı çok yaygındır. Geçmişte taşımacılık genellikle at ve katır gibi hayvanların sırtında yapılırdı. Eşyaların bu hayvanların sırtında taşınması için de çuval ve farklı ebatlardaki heybeler kullanılırdı. İnsan sırtında farklı eşya taşımada ise çanta, heybe ve “parzun” gibi dokumalar yapılır. Dokuma ve örgüde kullanılan renkli ipliklerin çoğu dokumacı ve örgücülerin bizzat kendileri tarafından farklı bitkilerden elde ederler. Bu eserlere bakıldığında malzemenin sanata nasıl dönüştürüldüğüne şahit olunur.

Günümüzde köylerdeki sosyal yaşamın hızla değiştiğini görmekteyiz. Şehir merkezindeki yaşam köylerde yaşayan insanları da büyük ölçüde etkisi altına almıştır. İştten artan vakitlerini farklı uğraşlar yerine televizyon programlarını izleyerek geçirmektedirler. Böylece geleneksel yöntemlerle yapılan dokuma ve örgü işlerini yapanların sayısında da ciddi şekilde azalma vardır. Erkeklerin de benzer şekilde tarım ve hayvancılık işlerini terk ettikleri görülür.

Yün Eldivenlerin Sanat ve Toplumsal Kültürle İlişkisi

Ellerimizi soğuktan koruma gibi bir gereksinimden ortaya çıkan “eldivenler” aynı zamanda kültür ve sanatımızın önemli bir unsuru olarak önümüze çıkarlar. Üzerlerine işlenen her bir motif ve desen farklı bir anlam ve temaya sahiptir. Bunun için de her bir örgücü eldiveni ördüğü kişiye duygu ve düşüncelerini bu motifler vasıtasıyla ulaştırma hesabını yapar. Bunun için de diğer dokuma ve örgü eserlerine işlenen motiflerde olduğu gibi yün eldivenler üzerine işlenen motif ve desenlerin anlamı ve bunun arkasındaki gizli mesaj ve hikâyeler anlaşılmadıkça gerçek değerlerini anlayamayız. Diğer sanat unsurları gibi bir el sanatı unsuru da bir somut obje olmasının ötesinde üzerlerine işlenen motif ve desenlerle farklı anlam ve temaya sahiptirler.

Bu bilgiler ışığında ifade etmek gerekirse, Hakkâri yün çorapları da bu çerçevede değerlendirilmedikçe ve “kültür - sanatla” ilişkileri anlaşılmadıkça gerçek değerlerinin bilinmesi mümkün değildir. Sarıtaş (2007: 1211) el sanatlarının kültürle bağlantısına şu şekilde yer verir:

“Genel olarak, insanoğlunun duygu ve düşüncelerini maddede yoğunlaştırıp; onları sanatsal olarak ifade etmesi anlamına gelmektedir. Bugün maddi kültürün en canlı örneklerini geleneksel teknik ve aletlerin kullanılması ile ortaya çıkan ve nesilden nesile aktarılan el sanatlarımız oluşturmaktadır. Bu nedenle, el sanatları sadece üretildikleri toplumların kültürlerini yansıtmakla kalmazlar, aynı zamanda onları üretenlerin duygu, düşünce ve dünya görüşlerini de yansıtırlar”.

Yün eldivenler “uygulamalı sanat” eserleri arasında yer alırlar. “Kültür” kavramı içerisinde yer alan “sanat” ile ilgili olarak da Bozkurt (1995: 15) şu hususlara değinir:

“Genel olarak herhangi bir etkinliğin ya da bir işin yapılmasıyla ilgili yöntemlerin, bilgilerin ve kuralların tümüne birden sanat denir. Sanatsal etkinliği; bazı düşüncelerin, amaçların, duyguların, durumların ya da olayların, deneyimlerden yararlanarak, beceri ve düş gücü kullanılarak ifade edilmesine ya da başkalarına iletilmesine yönelik yaratıcı bir insan etkinliği diye de tanımlanabilir” (Bozkurt, Nejat, 1995, s. 15).

Her bir sanatçının ortaya çıkardığı her bir eserde kendi yeteneği, düşüncesi, hayal gücü, inancı yanında içinde bulunduğu çevreye ve topluma ait değerlerin de önemli bir katkısı vardır. Bu bağlantıyı Taylor şu şekilde aktarır: “Kültür; bilgiyi, imanı, sanat ve ahlakı, örf ve adetleri, ferdin bir cemiyetin üyesi olması sebebiyle kazandığı alışkanlıkları ve bütün maharetleri içine alan karmaşık bir bütündür” (Erdoğan, İlhan, 1983 :113).

Materyal ve Yöntem

Hakkâri yün eldivenleri ile ilgili çalışma beş yıl kadar bir süreyi kapsamakla birlikte en yoğun çalışma 2017- 2018 yılları yaz dönemi Haziran ve Ağustos aylarındaki 30 kadar yerleşim alanını kapsayan bir çalışmadır. “Hakkâri Etnografik Eserleri” genel olarak araştırılırken yün eldivenler de bu kapsama alınmıştır. Çalışmada, eserlerin fotoğrafları çekilerek kayıt altına alındıktan sonra eserle ilgili soru-cevap yöntemiyle eserin ismi (ne olduğu), ne zaman yapıldığı, hangi malzemelerin kullanıldığı, hangi tekniklerin kullanıldığı, ne amaçla yapıldığı ve kimin tarafından yapıldığı gibi sorular yöneltilerek cevap alınmaya çalışılmıştır. Böylece, eldivenlerde kullanılan malzeme, yapım tekniği, üzerlerindeki süsleme unsurları, isimleri ve anlamları ile ilgili bilgiler elde edilmeye çalışılmıştır. Ancak eserlerin taşınır olması, bir kısmının Hakkâri’nin farklı yerlerinden ve kişilerden elde edilmiş olması vb. nedenlerden dolayı bütün eldivenlerle ilgili detaylı bilgiye ulaşılamamıştır. Hakkâri, bu ilimize bağlı ilçeler, beldeler ve köylerinde olmak üzere yaklaşık 30 yerleşim yerinde sadece 20 çift yün eldivene rastlanılmıştır. Bu rakam geçmişte neredeyse sadece bir evde rastlanan eldiven sayısı kadardır. Çoğu kişi iş eldiveni yanında bir yere gidileceği zaman özenle örülmüş seyahat eldivenine sahipti. Evde ihtiyaç fazlası yün çorap ve eldiven de mutlaka oldurdu. Gelen özel misafirlere hediye edilirdi. Günümüzde yün çorap örgüsü kısmen devam etmekle birlikte yün eldiven örgüsü ve kullanımı artık durma noktasındadır. Bu da bir sanatın daha ortadan kaybolma riski ile karşı karşıya kaldığını gösterir acı bir durumdur.

Yün eldivenlerle ilgili yapılan literatür ve saha çalışması sonucunda elde edilen bilgiler çerçevesinde “Hakkâri yün eldivenleri” malzeme, örgü tekniği, kullanılan bezeme açısından katalog şeklinde ele alınmıştır. Bunun yanında Hakkâri yün çoraplarıyla olan birçok benzer özellikleri de dikkate alınmıştır. Hakkâri yün eldivenleri ile ilgili şu yerleşim yerlerinde saha çalışması yapılmıştır:

- Hakkâri merkez ve il merkezine bağlı Akçalı köyü, Bağışlı köyü, Oluklu köyü, Duran Kaya beldesi, Geçitli beldesi, Kamışlı köyü, Yağmurlu köyü, Yeni Yol köyü, Doğanıyurt köyü, Boybeyi köyü, Çanaklı köyü,
- Çukurca merkez ve ilçe merkezine bağlı Gündeş köyü, Üzümlü köyü, Çığlı köyü, Narlı köyü, Geçimli köyü,
- Yüksekova merkez ve bu ilçe merkezine bağlı Büyük Çiftlik beldesi, Dilekli köyü, Karataş köyü, Yeşiltaş köyü,
- Şemdinli merkez ve ilçe merkezine bağlı Derecik beldesi, Nehri köyü, Korgan ve Aşağı Korgan köyüdür.

Yün Eldivenin Tarihçesi

Yün eldivenler dayanıklı malzemedan yapılmadıkları için ilk ne zaman ortaya çıktıklarını tam olarak ortaya koymak mümkün değildir. Ancak yün çoraplarda kullanılan malzeme, yapım tekniği, kullanım amaçlarının “eldivenlerle” büyük benzerlik taşımasıyla bu iki giyim eşyasının yakın dönemler içerisinde ortaya çıkmış olmaları muhtemeldir. Bu anlamda yün çorapların tarihçesini görmekte yarar vardır. Ayten Atay’a (1987: 33) göre en erken Türk yün çorapları örnekleri Hunlara ait kurganlardaki buluntular arasında rastlanan çoraplardır. Tahmini olarak MS II. ve III. yüzyıllara tarihlendirilen çorapların konç kısmında koçboynuzu motifi işlenmiştir.

Eldivenlerin Anlam ve Önemi

“Ellerimiz”, diğer fonksiyonların yanında yeteneklerimizi ortaya koymamızı sağlarlar. Bugün somut olarak ortaya çıkarılan bütün işlerde ellerimizin payı vardır. “El motifi” birçok farklı toplumun kültür ve sanatında yer aldığı gibi bizim kültür ve sanatımızda da kendisine geniş yer bulmuştur. (Akpınarlı vd. 2016: 964) el ve el motifi hususunda şunlara vurgu yaparlar:

“El, önemi itibarıyla farklı toplumların kültür ve sanatında da önemli bir yer edinmiştir. Türk-İslam sanatında “el motifi” beş vakit namazın, İslam’ın beş şartı, Peygamberimiz Hz. Muhammed (S.A.V.) ve ailesinin vb. birçok hususun sembolü olarak görülür”.

Farklı işlevleri olan elimizle ilgili olarak Ethel J. Alpenfels, D.Sc (1955) şu hususlara vurgu yapar:

“Yalnız insan *ele* sahiptir. Onu bir araç olarak, bir sembol olarak ve bir silah olarak kullanır. Efsane, folklor, batıl inanç ve mitoloji literatürünün bütünü insan elinin etrafında oluşturuldu. Bir performans organı olarak körler için göz, dilsizler için konuşma görevini görür ve selamlama, yalvarma ve kınamanın sembolü haline gelmiştir. El, bilinen her toplumun yaratıcı yaşamında bir role sahiptir”.

“El”, Türk-İslam olmak üzere birçok kültür ve sanatta yer alır. Sosyal yaşamımızda yakınlaşma, samimiyet, sevgi, bağlılık ve barış gibi önemli kavramların sembolü olarak da görülür. Elimize giydiğimiz eldiven de bir şekilde elimizi temsil eder ve eldiven motifi yukarıda sıralanan bütün anlamları sembolize eder. Onun için de birine “el” motifi bir eseri veya bir çift eldiveni hediye ettiğimizde, ona olan;

- İçten bağlılığımızı, sadakatimizi,
- Sevgimizi, samimiyetimizi,
- Aradaki kırgınlığı sona erdirme isteğimizi, barışçıl niyetimizi,
- Onurlandırma isteğimizi sunmuş oluruz.

Eldivenler insanın elini soğuktan koruma işlevi ile ortaya çıkmakla birlikte bugün yaşantımızın birçok alanında vazgeçilemez bir unsur olarak kendisine yer bulmuştur. Özen (2016:IV) günümüzdeki eldiven çeşitlerini ve işlevlerini şu şekilde sıralar:

- Mekanik risklere karşı koruyucu eldivenler,
- Kimyasal maddeler ve mikroorganizmalara karşı koruyucu eldivenler,
- Isıl risklere (ısı ve/veya ateş) karşı koruma sağlayan eldivenler,
- Soğuğa karşı koruyucu eldivenler,
- Gerilim altında çalışma için yalıtkan eldivenler,
- Bıçak kesiklerine ve batmalarına karşı koruyucu eldivenler,
- İyonlaştırıcı radyasyon ve radyoaktif kirlenmeye karşı koruma sağlayan eldivenler ve kaynakçı eldivenleri.

Malzeme

Günümüzde çok farklı amaçlarla eldiven üretilmektedir ve her amaca uygun da malzeme kullanılmaktadır. Kullanılan malzemeler arasında deri, süet, kumaş, yün, kaşmir, naylon, keten ve pamuk gibi unsurları saymak mümkündür. Hakkâri yöresinde teşi ile bükülen yün iplik en yaygın iplik çeşidi iken keçilerin alt ince gömleğini oluşturan liflerden yapılan eldivenler de çok rağbet görür. Tiftik liften yapılmış gibi bir özelliğe olduklarından yörede “tiftik eldiven” olarak adlandırılmaktadırlar. Hakkâri yöresinde eldiven örgüsünde 5-3 veya 2 şiş ile eldivenler örülebilmektedir. Tığ ile eldiven örgüsü çok nadir görülür. Kullanılan iplik eldivenin kalitesinde önemli bir yere sahiptir. Dört kat yün iplik çok nadir görülür. Günümüzde örülen kaliteli olan eldivenlerde elde bükülmüş üç kat yün ipliklidir.

Teknik

Hakkâri yöresinde eldivenler genellikle beş şiş kullanılarak örülür. Örme işlemine bilek kısmından başlanır. Örülecek eldivenin büyüklüğü göz önünde bulundurularak ilmek hesaplanır. Eldivenin parmak kısmında genellikle 3 şiş kullanılır ve serçe parmağından başlanır. Kullanım amacına göre ve kullanacak kişinin yaşına göre sade, düz, renkli, desenli ve/veya püsküllü yapılır.

Yün Eldiven Çeşitleri

Yün çorap gibi eldiven çeşitlerini de belirli gruplar altında sınıflandırmak zordur. Çünkü kullanılan malzemenin çeşitliliği, örgü tekniği, bezeme, kullanım amacı ve kimler tarafından kullanıldığı hususlarının her birinin eldivenlerin ortaya çıkmasında etkileri vardır. Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda Hakkâri yöresi geleneksel yün eldivenlerini şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

1. Malzemeye Göre Hakkâri'de Görülen Eldivenler

- Yün eldivenler
- Keçi alt ince gömleini olu_turan liflerden yapılanlar.

2. Bezemeye Göre Hakkâri Yün Eldivenleri

- Örgü desenli eldiven
- Tamamı bezemeli eldiven
- Motifli ve örgü desenli eldivenler
- Motifli, örgü desenli ve parmak uçları püsküllü olan eldivenler.

3. Kullanım Amacına Göre Hakkâri Yün Eldivenleri

- Rençber / iş yün eldiveni
- Seyahat yün eldiveni.

4. Biçimsel Özelliklerine Göre Hakkâri Yün Eldivenleri

- Tek parmaklı yün eldiven
- Üç parmaklı yün eldiven
- Beş parmaklı yün eldiven

5. Kullanan Kişiye Göre Hakkâri Yün Eldivenleri

- Çocuk yün eldiveni
- Erkek yün eldiveni

6. Süs Eldivenler: Evin bir köşesinde, araba ön camlarında, bayanların el çantalarında vb. birçok yer ve eşya üzerinde bir aksesuar olarak görülürler.

7. Namaz bilekliği: Kadınlar, elbise kolları kısa olması durumunda namaza durmadan önce giyerler. Böylece el bileği ile elbise kolu arasındaki açıklık bunların vasıtasıyla kapatılmış olunur.

KATALOG

No: 01

Eldiven türü: Erkek eldiveni

Malzeme: Kaşmir. Keçi alt ince gömleğinden elde edilen lif

Renk: Kahverengi ve beyaz renkler kullanılmıştır.

Kullanılan motif: Çengel ve saç örgüsü örgü deseni

Ören kişi: Anber BUĞRUL, **Örüldüğü tarih:** 1954

Tanım: Kahverengi ve beyaz kaşmir iplikle örülen eldivenin bilek kısmında lastik örgü tekniği kullanılmıştır ve “V” şeklindeki bir geometrik şekil içerisine şeritler halinde saç örgüsü örgü desen yerleştirilmiştir. Parmak kısmına bakan tarafında çengel motifi kullanılmıştır. Başparmak başlangıcı hizasında dört parmakta şerit şeklinde çengel motifi tekrarlanmıştır. Parmak uçlarında aynı bezeme tekrarlanmıştır. Eldiven parmakları dikişsiz örme tekniği ile örülmüştür.

Özellikleri: Keçi kılları arasında kaşmir (yün vari) bir tabaka vardır. Bu tabaka kışın keçileri soğuktan korur. Soğuk havaya karşı koruyucu özelliği taşıyan bu tabaka eldiven ve çorap için de ideal bir malzemedir. Keçi besleyen aileler onların soğuk havaya karşı hassasiyetlerini de gözeterek kıllarını taramak suretiyle her birinden az miktarda alırlar. Elde edilen yün vari malzeme yıkanmaz. Ancak iplik haline getirebilmek için önce yün tarak ile taranır ve daha sonra da teşi ile bükülerek iplik haline getirilir. Bu iplikle kışlık çorabın yanı sıra eldiven örgüsünde de kullanılır. Bu malzemedен örülen çorap ve eldivenler tamamlandıktan sonra yıkanabilir. Bu tür çorap ve eldivenlere çok nadir rastlanır.



Fotoğraf 1. Keçi kılları arasında yün vari bir tabakadan elde edilen iplikle (kaşmir) örülen eldiven.

Örnek No: 02**Eldiven türü:** Erkek yün eldiveni**Malzeme:** Teşi ile elde bükülmüş üçem (üç katlı) yün iplik.**Renk:** Beyaz, siyah, kırmızı ve mavi, **Kullanılan motif:** Göz, petek

Tanım: Beyaz, siyah, mavi ve kırmızı yün iplik malzeme ile örülen eldivenin bilek kısmına lastik örgü tekniği uygulanmıştır. Petek desenin hakim olduğu yün eldivenin orta kısmında “göz” motifi kullanılmıştır. Başparmak ucu hizasında ve bilekte kısmındaki lastik örgünün bitiminde eli belinde motifi şeklinde birer bezemeye yer verilmiştir. Eldiven parmaklarında dikişsiz örgü tekniği uygulanmıştır ve örgüde beş şiş kullanılmıştır. Göz motifinde kullanılan mavi ve kırmızı renklerle bu eldivenin genç yaştaki biri için örüldüğü anlaşılmaktadır.

Özellikleri: Elleri soğuktan koruma amaçlı yapılan bir tür eldivendir. Eldiven üzerinde görülen süsleme unsurlarından nazar motifini ve kullanılan renkleri değerlendirdiğimizde bu eldivenlerin genç yaştaki bir erkek tarafından kullanıldığına işaret sayabiliriz.

Kullanılan motifin anlamı: Bu yün eldiven üzerinde “çengel, petek ve eli belinde desen” ile göz motifi bezeme unsuru olarak kullanılmıştır. Nazara karşı kullanılan motiflerden biri olan ve bu yün eldivende ana bezeme unsuru olan “göz motifi” ile ilgili olarak Güran Erbek (1987: 35) şu hususlara yer verir: Kötü bir bakışın kaynağı insan gözüdür. Onun neden olabileceği zararların yine en iyi şekilde insan gözüyle tekrar önlenebileceğine inanılır. Gözün, dokuma işlerinde dört bölüme ayrılmış eşkenar dörtgen (baklava desen) şeklinde kullanımı oldukça yaygındır. Üçgen şekil gözün stilize biçimidir. Bazı göz motifleri kare ve dikdörtgen biçime sahiptirler.

**Fotoğraf 2.** Hakkâri yöresi göz (nazar) motifi yün eldiven

Örnek No: 03

Eldiven türü: Erkek yün eldiveni

Malzeme: Teşi ile elde bükülmüş üçem (üç katlı) yün iplik.

Renk: Beyaz, siyah ve kırmızı

Kullanılan motif: Eli belinde, çengel, baklava motif ve üçgen biçiminde geometrik şekiller

Tanım: Yün eldivende siyah, beyaz ve kırmızı olmak üzere üç renkte yün iplik kullanılmıştır. Bilek kısmına lastik örgü tekniği uygulanmıştır. Bilekteki lastik örgünün ortasına sıralı ve ortasına kırmızı bir şerit geçecek şekilde baklava desen işlenmiştir. Lastiğin bitiminde de zikzak şeklinde üçgen geometrik bir bezemeye yer verilmiştir. Bilekteki lastik örgü ile parmak başlangıcı hizasına kadar gelen kısım üzerinde üç adet eli belinde motifi işlenirken iki kenarında çengel motifi görülmektedir. Parmak uçlarına doğru çubuk şeklinde çizgiler yer almaktadır. Parmak uçlarında da aynı iplikten yapılmış püsküller eklenmiştir.

Özellikleri: Elleri soğuktan koruma amaçlı yapılan bir tür eldiven çeşididir. Eldivendeki püsküller, kullanılan yün ipliklerin renkleri ve bezeme özelliklerinden de anlaşılacağı üzere bu eldivenlerin “genç” yaştaki bir erkek tarafından kullanıldığı düşünülmektedir.

Kullanılan motifin anlamı: Ana motif olarak eli belinde motifi kullanılmıştır. Bu motifin anlamı ile ilgili olarak Güran Erbek (1987: 7) şunları ifade eder: Temel tasarım stilize edilmiş kadın olmasına rağmen, bu desen Anadolu’da gelin kız, çocuklu kız, aman kız, karadöşeme, seleser, kahküllü kız, çengel, sarmal, çakmaklı, eğer kaşı, turna katarı gibi çeşitli isimlerle bilinir. Annelik ve doğurganlığın simgesidir.



Fotoğraf 3. Bilek kısmı örgü lastikli, eli belinde motifli, dikişsiz parmak örgülü

Örnek No: 04**Eldiven türü:** Kadın yün eldiveni**Malzeme:** Orlon iplik**Renk:** Kırmızı ve siyah**Kullanılan motif:** Koçbaşı, çengel ve hayat ağacı

Tanım: Kırmızı ve siyah renkli iplikler kullanılmıştır. Tamamı renkli ve desenli olduğundan bu yün eldivenin bir genç kadın tarafından kullanıldığını gösterir. Başparmak hizasına kadar alt alta koçbaşı motifi ve çengel motifi kullanılmıştır. Parmaklarda hayat ağacına benzer bir bezemeye yer verilirken kenarlarına da yıldız şeklinde noktalar yerleştirilmiştir.

Özellikleri: Kış mevsiminde elleri soğuk havaya karşı korumak amaçlı giyilir. Canlı renkleriyle genç kadınlar için veya kızlar için örülen bir tür eldivendir. Bu eldivenin bilek kısmına lastik örgü tekniği uygulanmamıştır.

Kullanılan motifin anlamı: Koçbaşı motifi, Hakkâri yöresindeki dokuma ve örgü işlerinde çok rastlanılan bir bezeme çeşididir. Koç ve koç motifi ile ilgili bilgiler arasında şu hususlar yer alır: “Liderliğin sürekli olarak koçla irtibatlandırılması hükümdar imajına uymaktadır. Eskiden hayvan yetiştiricileri koçun liderlik, koruyuculuk, hâkimiyet ve bereket özelliklerine değer veriyorlardı” (Çevirinin yapıldığı kaynak: Dora 2011: 4-13). Çoruhlu’ya (1988: 34) göre de, “ancak koçun en belirgin sembolik anlamı onun koruyuculuk vasfıdır. Koçun koruyuculuk, gözetleme ve gücün sembolü olma anlamı şimdiye kadar hiç değişmemiştir”.



Fotoğraf 4. Tamamı renkli, desenli - koçbaşı ve çengel motifi yün eldiven

Örnek No: 05

Eldiven türü: Erkek yün eldiveni

Malzeme: Teşi ile elde bükülmüş üçem (üç katlı) yün iplik.

Renk: Beyaz ve siyah

Kullanılan motif: Hayat ağacı ve çengel / çakmak

Ören kişi ve örüldüğü tarih: : Edibe Yılmaz, 2002.

Tanım: Tamamı desenli erkek yün eldiveninde bilek kısmına örgü lastik tekniği uygulanmıştır. Bilek kısmındaki örgü lastik kısımdan başlanarak parmak uçlarına kadar hayat ağacı motifi, çengel motifi ve çubuk şeklinde düz çizgiler tekrarlanmıştır.

Özellikleri: Kış mevsiminde seyahat esnasında kullanılan bir tür eldivendir.

Kullanılan motifin anlamı: Bu yün eldivende hayat ağacı motifi ön plana çıkmaktadır. Çengel ve çakmak motifleri bordür işlevindedirler. Çengel, iplik ile teşi denilen alet arasındaki bağlantıyı sağlar. Bu anlamda, “çengel” motifini de insanlar arasındaki yakın bağ ve ilişkilere işaret sayabiliriz. Hayat ağacı motifine bağlantılı hususlar arasında şunlara rastlanır: “Ağaç, tek tanrıya inanılan bütün dinler için ortak temadır. Ölümsüzlük getirdiğine inanılan meyvesi Hz. Adem ve Havva için yasaktır. Ama ağacı bekleyen iblis Havva'nın o meyveyi yemesi için ikna etti. İnsanoğlu yeminini tutmada başarısız oldu, hayat ağacı ile sembolize edilen bütün umutlarını ölümden sonraki hayata bıraktı. Farklı kültürler selvi, hurma, palmye, nar, incir, zeytin, üzüm, kayın ve meşe gibi farklı bitkiler kullanırlar. Anadolu'daki belirgin şekil selvi ağacıdır. Hayat ağacının üzerindeki kuşlar yaygın olarak kullanılan bir temadır” (Çevirinin yapıldığı kaynak: Taşkiran: 2006).



Fotoğraf 5. Tamamı desenli, çengel ve hayat ağacı motifi yün eldiven

Örnek No: 06

Eldiven türü: Erkek yün eldiveni

Malzeme: Teşi kullanılarak elde bükülmüş yün iplik; **Renk:** Beyaz

Ören kişi ve örüldüğü tarih: Saliha Canatak, 2005.

Kullanılan motif: Baklava (eşkenar dörtgen)

Tanım: Beyaz üçem yün iplikle örülmüş beş parmaklı yün eldivendir. Bilek kısmına örgü lastik tekniği uygulanmıştır. Eldivenin iki tarafına avuç içini ve üst tarafını kaplayacak büyüklükte birer adet baklava (eşkenar dörtgen) şeklinde geometrik bir bezemeye yer verilmiştir. Baklava şeklindeki bezemenin her iki tarafını sınırlayan şeritler yer alır.

Özellikleri: İki ucu sivri beş şiş bu eldiven örgüsünde kullanılırken, parmak kısımlarına dikişsiz örgü tekniği uygulanmıştır. Kış mevsiminde elleri soğuktan koruma amaçlı kullanılan bir tür eldivendir. Genç yaştakilerin giyebileceği bir tür eldiven olarak görünmekle birlikte püskülsüz olması ve renkli yün ipliğe yer verilmemesiyle daha çok yetişkinlerin tercih edebileceği türdedir.

Motifin anlamı: Hakkâri dokuma ve örgü işlerinde İslam öncesi inanç ve kültürlerin etkisinden devam eden birçok motife rastlanır. Bunlar arasında nazar motifi de yer alır. İnsanları nazar ve kötülöklere karşı koruyacağı düşüncesine dayanan pıtrak motifi, göz motifi, muska motifi, el motifi, yılan motifi, ejder motifi ve akrep motifi yanında Mühr-i Süleyman ve baklava desen de yer alır.



Fotoğraf 6. Örgü baklava desene sahip yün eldivenler. Geçitli köyü, Hakkâri.

Örnek No: 07

Eldiven türü: Kışlık iş yün eldiveni

Malzeme: Teşi ile elde bükülmüş iki katlı yün iplik.

Renk: Beyaz, siyah, mavi ve kırmızı

Kullanılan motif: Petek örgü desen, eli belinde ve nazar motifi

Tanım: İki tarafı sivri beş şişle örülmüştür. Dikişsiz örgü tekniğinin uygulandığı parmaklarda farklı renklerde uç kısımlarına püsküller görülür. Bilek kısmında da örgü lastik tekniği uygulanmıştır. Bilek kısmındaki örgü lastik eli belinde motifi ile sonlandırılmıştır. Daha sonra eldiven örgüsüne petek desenle devam edilmiştir ve başparmak hizasından yine eli belinde motifi ile sınırlandırılmıştır. Eldivenin üst kısmının ortasında mavi ve kırmızı renklerden oluşan bir nazar motifi kullanılmıştır. Canlı renkler ve parmak uçlarındaki püsküller genç bir erkeğin bu eldivenleri kullandığını göstermektedir.

Özellikleri: Kış mevsiminde elleri soğuktan koruma amaçlı kullanılan bir eldivendir. Üzerindeki kırmızı ve mavi renklerden oluşan nazar motifi ile bu eldivenin genç yaştaki biri için örüldüğü anlaşılmaktadır.

Motifin anlamı: Bezeme olarak petek desen, eli belinde motifi ve nazar motifinin kullanıldığı bu yün eldivende “nazar” motifi ve nazara karşı kullanılan bazı takılarla ilgili Çelik (1974:168) şunları aktarır: “Nazardan Allah’a sığınınız. Çünkü göz (değmesi), nazar gerçektir” şeklindeki hadisi, nazar inancının dini yönden de dayanağı olmuştur. Ancak Hz. Muhammed’in (S.A.V.) nazarin varlığını kabul etmesine rağmen, nazardan korunmak için uygulanacak çeşitli pratiklerin ve takılacak eşyaların günah olduğunu ve dinde yer almadığını söylemesi, nazardan korunmak için kullanılan uygulamaların ve yanlışların ortadan kalkmasını sağlayamamıştır.



Fotoğraf 7. Petek ve eli belinde desenli, nazar motifli, püsküllü yün eldiven

Örnek No: 08

Eldiven türü: Beş parmaklı erkek yün eldiveni

Malzeme: Teşi ile elde bükülmüş iki katlı yün iplik.

Renk: Beyaz, siyah ve kırmızı

Kullanılan motif: Pıtrak ve petek

Ören kişi ve örüldüğü tarih: Berivan Özdemir - 1995

Tanım: Eldivenin bilek kısmına “örgülü lastik” ve parmaklara “dikişsiz örgü” tekniği uygulanmıştır. Örgü lastiğin ortasına siyah renkle bir kuşağa yer verilmiştir ve örgü lastik kısmı sıralı “çengel” deseni ile sınırlandırılmıştır. Eldivenin örgü lastik kısmından sonra eldiven örgüsüne petek desenle devam edilmiştir ve orta kısmında baklava (eşkenar dörtgen) şeklindeki geometrik bir şekil içerisinde bir adet pıtrak motifi kullanılmıştır. Başparmak hizasında çengel deseni sıralı olarak kullanılmıştır. Eldivenin parmak uçları siyah ve kırmızı renkteki iplikle örgü tamamlanmıştır. Bu iki renkli yün iplik eldiven parmak uçlarındaki püskülün yapılmasında da kullanılmıştır. Bilek kısmının dış kenarında bir adet “birir” görülmektedir. Diğer eldivenin bilek kısmının örgü lastiğinin dış kısmına bir adet düğme dikilmiştir. Bu şekilde eldivenler kaldırıldığında iliklenerek bir arada tutulması sağlanmaktadır.

Özellikleri: Beş parmaklı yün eldivendir. Malzeme olarak iki ucu sivri beş şişle ve iki katlı yün iplikle örülmüştür. Canlı renkleriyle ve parmak uçlarındaki püskülleriyle genç yaştakilerin kış mevsiminde seyahate çıktıklarında yanlarına aldıkları bir tür eldivendir.

Kullanılan motifin anlamı: “Pıtrak” motifi, insanları nazar ve kötülöklere karşı koruyacağı düşüncesiyle farklı dokuma ve örgü işlerinde kullanılmaktadır.



Fotoğraf 8. Hakkâri yöresi pıtrak motifli, parmak uçları püsküllü yün eldiven

Örnek No: 09

Eldiven türü: Çocuk yün eldiveni

Malzeme: Teşi ile elde bükülmüş üçem (üç katlı) yün iplik.

Renk: Beyaz, siyah ve kırmızı; **Kullanılan motif:** Yıldız

Tanım: Yün eldiven beş parmaklıdır. Bilek kısmındaki örgü lastikte ikisi siyah ve biri beyaz olmak üzere üç kuşak kullanılmıştır. Bilek kısmındaki örgü lastiğin bitiminden başparmak hizasına kadar baklava bordür içerisine yerleştirilen yıldız motifleri görülmektedir.

Özellikleri: Parmakları dikişsiz örgü tekniğiyle örülmüştür. Yün eldivenin bilek kısmında örgü lastik tekniği uygulanmıştır.

Kullanılan motifin anlamı: Bu çocuk eldiveninde yıldız motiflerinin ana bezeme unsuru olarak kullanıldığı görülür. Yıldız motifinin birçok anlamı arasında şu hususlara yer verilir: “Yıldızın şekli gökyüzü ve yeryüzü arasındaki ilişkiyi açıklamak için Müslüman sanatçılar tarafından kullanılan en iyi desen olarak kabul edilirdi. Bunun bu şekilde kabul edilmesi iki üçgen şeklinin birleştirilmiş olmasıdır; kâinatı simgeleyen şekli oluşturmak için, yukarıyı gösteren üçgen gökyüzünü ve aşağıyı gösteren üçgen yeryüzünü temsil eder. Bu tür yıldız motifler kötülükleri bertaraf etmek için Fatimiler tarafından kullanılırdı. Fatimiler dönemine ait bir kutu Mısır’da bulunmuştu; karmaşık bir deseni vardı ve ahşap kaide üzerinde birçok küçük fildişi parçaları kullanılarak kakma yapılmıştı. Altı köşeli yıldız şekli tasarımın merkezine yerleştirilmişti ve şanssızlığı önlediğine inanılan Mühr-ü ‘Süleyman’ı temsil etmektedir”. (Çevirinin yapıldığı kaynak: Al-Zadjali, Z.2015:404-408).



Fotoğraf 9. Örgü lastikli, yıldız motifli yün eldiven.
Halil İbrahimoğlu ev koleksiyonundan, Hakkâri.

Örnek No: 10

Eldiven türü: Çocuk yün eldiveni

Malzeme: Teşi ile elde bükülmüş üçem (üç katlı) yün iplik.

Renk: Beyaz, siyah ve mavi; **Kullanılan motif:** Su yolu

Tanım: Bilek kısmına lastik örgü tekniği uygulanan beş parmaklı yün eldivene kuşak şeklinde iki adet yılanlı su yolu motifi kullanılmıştır. Eldiven parmak uçlarında aynı renk iplikten püsküller eklenmiştir.

Özellikleri: Beş parmaklı bu yün eldiven iki ucu sivri beş şişle örülmüştür. Elleri soğuktan koruma amaçlı yapılan bu eldivenler bezemesiyle büyük dikkat çekmektedir. Bir eser üzerindeki bezeme zenginliği aynı zamanda karşı tarafa verilen önemi yansıtır.

Kullanılan motifin anlamı: Su yolu motifi, suyun insan yaşamındaki yeri ve bununla ilgili kültürü yansıtır. Kırsal alandaki kızların eve su taşıma vesilesiyle uğradıkları köy çeşmeleri başındaki sohbetleri ve hatıraları onların yaşamında ayrı bir yeri vardır. Su yolundaki bu sohbet ve hatıralar aynı zamanda kültür mirasımız için bir kaynak oluşturur. Su yolu motifi ile ilgili Erbaş (2004: 242) şu hususlara yer verir: Tarihi seyir içerisinde insanoğlu suyun hayat verici gücünden hareket ederek ona kutsiyet atfetmiştir. Bu anlayış, ilahi kaynaklı olmayan dinlere inanan kimi toplumlarda suyun tanrılaştırılmasına kadar varmış, kimilerinde ise dini temizlik vasıtası olarak kullanılmıştır. Kimi toplumlarda sulardan şifa beklentisi kendini gösterirken, kimilerinde gücün ve kuvvetin sembolü kabul edilmiştir.



Fotoğraf 10. Hakkâri yöresi su-yolu motifi, parmak uçları püsküllü yün eldiven. Halil İbrahimoğlu ev koleksiyonundan.

Örnek No: 11

Eldiven türü: Kışlık iş yün eldiveni

Malzeme: Teşi ile elde bükülmüş iki katlı yün iplik; **Renk:** Gri

Kullanılan motif: Üzerinde herhangi bir süslemeye yer verilmemiştir.

Tanım: Tek parmaklı yün eldivendir. Malzeme olarak iki katlı iplikle örülürken eldivende herhangi bir bezemeye yer verilmemiştir. Fotoğrafta görüldüğü üzere, iş eldivenleri malzeme ve işçilik bakımından iyi özelliklere sahip değildirlir.

Özellikleri: Hakkâri yöresi yün iplikle örülen iş eldivenleri tek parmaklı veya üç parmaklı olmalarıyla dikkat çeker. Bu tür eldivenlerin örgüsünde iki tarafı sivri beş şiş kullanılır ve bilek kısmında örgü lastik tekniği uygulanır. Böylece çalışırken eldivenin elden kaymasının önüne geçilir. Bilindiği gibi Hakkâri kırsal alanlarında koyun yetiştiriciliği önemli bir uğraştır. Kışın koyunlar ot yığınlarından (loda geya) getirilen otlarla beslenir. Otların taşınmasında bir çeşit kızak kullanılırken, ot bağlarının yüklenmesinde ve indirilme işinde “çatal” denilen bir ahşap alet kullanılır. Bu işi yaparken de elleri hem soğuktan koruma ve hem de kuru otların ve içindeki dikenlerden onları koruma amaçlı kalın yün eldiven giyilir. Tek parmaklı ve üç parmaklı eldivenlerin kullanımının nedenleri arasında birden fazla parmağın bir arada tutulmasıyla ellerin üşümesinin önüne geçilmesidir. Diğer yandan bir nesne kaldırılırken parmaklar üzerindeki denge bu şekilde daha iyi sağlanır. İşte kullanılan yün eldivenler kış mevsiminin sonuna doğru işlevlerini kaybedebilirler. Bazen yeni eldiven örnek yerine yıpranan kısım aynı renkteki yün iplikle bir çuvaldızla onarılır.



Fotoğraf 11. Karataş köyü, Yüksekova. Bir çift yünlü iş eldiveni

Örnek No: 12**Eldiven türü:** Süs eldiven**Malzeme:** Elde bükülmüş üçem (üç katlı) yün iplik.**Renk:** Beyaz, siyah, kırmızı, mavi, yeşil**Fotoğraf:** 12**Kullanılan motif:** Muska

Tanım: Hakkâri yöresi yün eldiven ve çoraplar diğer elbiseleri tamamlayan giyim eşyaları arasındadırlar ve biçimsel özellikleriyle, bezemeleriyle ve kullanılan malzemesiyle diğer giysilerle bir uyum sağlarlar. Hakkâri yöresinde bilhassa genç yaş ve çocuklar için örülen çorap ve eldivenler bezemeleriyle büyük dikkat çekerler. Bu yaştakiler için yapılan yün eldivenler genellikle bilek kısmı örgü lastikli, tamamı desenli, motifli ve parmak uçlarında aynı iplikten veya farklı iplikten yapılmış püsküller görülür. Süs olarak yapılan yün eldivenler bakıldığında genellikle genç yaştaki kişiler için yapılan seyahat eldivenlerinin özelliklerini taşıdıkları görülür. Özellikleri: Bu tür süs yün eldivenler kaybolma riski taşıyan bir sanatın ve buna bağlı kültürün yaşatılmasında önemli bir yere sahip olduklarını söylemek mümkündür. Göz alıcı ve estetik görünüşe sahip bu eserler evlerin en dikkat çekebilecek duvarlarında veya günlük yaşamımızda kullandığımız eşyalar üzerinde bir aksesuar olarak yaygın görmekteyiz. Bunun yanı sıra bir turistik eşya olarak da yerini almıştır. Böylece bir yöreye ait sanat ve kültürün tanıtılmasında önemli bir fonksiyona da sahiptirler.



Fotoğraf 12. Nazar (muska) motifli çocuk yün eldiveni.
Halil İbrahimoglu ev koleksiyonundan, Hakkâri.

Örnek No: 13

Eldiven türü: Namaz bilekliği

Malzeme: Elde bükülmüş yün iplik.

Renk: Beyaz ve yeşil

Kullanılan motif: Eli belinde

Tanım: Namazlarda kadınlar tarafından kullanılan yün bilekliklerayağa giyilen “sak” (tozluk) gibi bir görünüme sahiptir (Bkz. Fotoğraf 24). “Sak”, yün çorap üzerine giyilir ve üst tarafı daha geniş olur. Böylece içerisine pantolon paçaları rahatlıkla konulabilir. Bilekliklerin iki tarafı da “sak” gibi açık olur ve iki tarafında da örgü lastik vardır.

Özellikleri: Hakkâri ve yöresinde kışın ayakları soğuktan koruma amaçlı yün çorapların yapıldığı gibi sadece namazlarda kullanılmak üzere örülen kadın ve erkek namaz çorapları da yapılmaktadır. Bunlar namaziğin giyilir ve namazdan sonra çıkarılarak bir sonraki vakit namazda giymek üzere kaldırılır. Namaz çorapları biraz bol olur ve böylece giyilmesi, çıkarılması kolay olur.

Diğer taraftan, kışın elleri soğuktan koruma amaçlı yün eldiven örülür. Namaz çorabı gibi yörede namaz eldivenine rastlanmaz. Ancak namaza duracak kadının elbisesinin kolları bileğe kadar uzun olmaması durumunda kollarındaki örtünmeyen kısmı kapatmak üzere yün iplik malzemeden örülmüş bileklikleri kullanır. Erkeklerle ait namaz bilekliği yoktur.



Fotoğraf 13. Eli belinde motifine sahip namaz bilekliği. Çığlı köyü, Çukurca.

HAKKÂRİ YÜN ELDİVENLERİYLE YÜN ÇORAPLARI ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

Hakkâri yöresi dokuma ve örgü işi el sanatları açısından önemli bir yere sahiptir. Dokuma olarak kilim, mēzer (kıl çadırlarda ara perde veya yatak örtüsü, yaygı olarak kullanılır), farklı boylarda ve farklı ölçülerde heybeler, parzun (sırtta yük taşımaya yarar) ve çuval gibi unsurlar görülürken örgü olarak da yün çoraplar ve yün eldivenler ön plana çıkar. Sıralanan bu el sanatları unsurlarının yapımı oldukça uzun zaman alır ve büyük bir emekle, göz nuruyla ortaya çıkarlar. Bir kadın birden çok el sanatı türünde yetenekli olabilir. Örneğin, kilim dokumada iyi olabileceği gibi çok güzel çorap da örebilir. Bu ve buna benzer nedenlerden dolayı dokumada görülen motiflerin birçoğunu örgü sanatında da görebilmekteyiz (**Fotoğraf 14**).

Hakkâri kilimleri üzerinde birçok farklı motif vardır ve her birinin farklı anlamı vardır. Ancak her bir kilim üzerindeki motifler kompozisyonu bir hikâyeyi oluşturur. Bu da o eseri ortaya koyan sanatçının hikâyesidir. Bunun için de kilimler bezeme açısından ele alındığında dokumacının hikâyesiyle bütünleştirilir. Diğer taraftan yün çorap ve yün eldivenler üzerindeki motif sayısı az olduğundan (bir veya birden fazla olabiliyor) bir hikâyeyi oluşturmazlar. Bunun yerine birer mesaj niteliğindedirler: Buğrul: (2018: 52); “Hakkâri yöresinde evlenme çağında olan kişi birisiyle evlenme niyetinde olduğu zaman ona genellikle ayna ve tarak gönderir. Bu açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda birisine tarak motifli çorabın hediye edilmesi, öznenin nesneyi hediye ettiği kişi ile evlenme arzusunda olduğu anlamı yüklenir”.

Yün eldivenler; malzeme, bezeme ve bezemelerin taşıdığı anlam, örgü tekniği ve yapılış amaçları bakımından yün çoraplarla büyük bir benzerlik gösterirler. Bu anlamda bu kültür ve sanat eserlerini karşılaştıracak olursak:

Benzer özellik olarak:

- Aynı malzeme ile örülmektedirler. İki ucu sivri beş şiş, iki katlı veya üçem yün iplik ve/veya keçi kılları arasında yün vari tabakadan (kaşmir) elde edilen iplik görülür.
- Keçi kılları arasındaki yün vari tabakadan elde edilen iplik yumuşaklığı ile dikkat çeker. Bunun için de bundan örülen eldiven ve çoraplar “tıftık eldiven” ve “tıftık çorap” olarak adlandırılır.
- Tamamı renkli ve desenli, örgü desenli ve motifli ve/veya sade örgü desenlidirler.

- Lastik örgü tekniği uygulanmaktadır.
- Kışın soğuktan korunma amaçlı örülmektedirler.
- Özel gün veya seyahat amaçlı örülen yün çorap / yün eldivenler bezeme, malzeme ve ince işçilik bakımından çok önemli bir yere sahiptirler.
- Bir işte kullanılmak üzere örülen yün çorap / yün eldivenlerde kalite düşüktür.
- Yün eldivenler ve yün çoraplar benzer bezemeye sahiptirler. Hakkâri yün çoraplarında görülen motiflerden önemli bir kısmını yün eldivenler üzerinde de görebilmekteyiz. Dolayısıyla üzerlerine işlenen motifler benzer mesajları içerirler.

Bu motiflerden bazılarını iki sanat unsuru üzerinde de göreceğiz olursak:

Tablo 1: Yün Eldiven ve Yün Çorap Motiflerinde Bir Karşılaştırma

S/N	Motif adı / Çorap türü	Fotoğraf No	
		Yün Eldiven	Yün Çorap
1	Göz motifi	2	15
2	Eli belinde motifi	3	16
3	Koçbaşı motifi	4	17
4	Hayat ağacı	5	18
5	Baklava desen	6	19
6	Nazar motifi	7	20
7	Pıtrak motifi	8	21
8	Yıldız motifi	9	22
9	Suyolu motifi	10	23
10	Süs eldiven ve çorap	12	24-25
11	Püsküllü eldiven ve tozluk	3-5-7-8-10-12	26

İki unsur arasındaki farklı özelliklere bakıldığında:

- Yün çoraplar daha kısa ömürlüdür. Bir kişi bir yılda iki-üç çift yün çorap yıpratırken, bir çift yün iş eldiveni bir yıl kadar dayanabilir. Sadece seyahat esnasında kullanılan eldivenler ise bir ömür boyu kullanılabilir.
- Sık kullanıldığı takdirde sadece birkaç ay ömrü olan yün çoraplara yeniden ihtiyaç duyulduğu için yün çorap örgüsü eldiven örgüsü ile kıyaslanmayacak kadar yaygındır.
- Eldiven parmak uçlarında, bilhassa genç yaştaki kişiler için yapılanlarda, aynı veya farklı renkten yapılmış püsküller görülür. Aynı özelliği özel

günlerde yün çoraplar üzerinde giyilen yün tozlukların bağcıklarında görmekteyiz.

- Yün çoraplarda bağcık yaygın görülürken, yüne eldivenlerde çok az rastlanır.
- Ayakların ve bacakların ıslanmasına karşın yün çoraplar üzerine giyilen keçi kılından yapılmış tozluklara rastlanırken, keçi kılından yapılmış eldivene rastlanılmamıştır. Ancak Hakkâri yöresinde lastik ayakkabıların temin edilemediği bir dönemde keçi kılından yapılmış ayakkabıların kullanıldığı bilinmektedir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Yün eldivenler kış mevsiminde ellerimizi soğuktan koruma gibi önemli bir ihtiyacımızı karşıladıkları için bizler için önemli bir giyim eşyası olmalarının yanı sıra uzak geçmişimizin kültürel değerlerini yansıtan bezemeye sahip olmalarıyla da ayrı bir anlam ve öneme sahiptirler. Farklı motiflerin kullanıldığı bu kültür ve sanat eserleri genellikle dil veya yazıya dökülemeyen şu mesajları karşı tarafa aktarırlar:

- Kadın aksesuarlarından tarak, bilezik, saç bağı, gerdanlık vb. motiflerle karşı tarafa olan duygusal ilişki, evlenme arzusunu,
- Yıldız, koçbaşı ve bereket motifleriyle birine duyulan hayranlık ve onun bolluk içerisinde yaşaması temennisini,
- Bukağı ile karşı tarafa olan sadakati,
- Pıtrak, göz, el ve muska motifleriyle akrep, yılan, ejder vb. gibi hayvanların stilize figürü ile nazardan ve kötülüklerden korunma temennisini,
- Su yolu motifi ile yaşamın ve suyun yaşamımızdaki önemini,
- El motifi ile Peygamberimize ve ailesine olan sevgiyi.

Benzeri birçok motifi daha burada vermek mümkündür. Yukarıda değinilen motifler arasında nazara karşı etkili olacağı düşünülen bezemeler ön plana çıkar. Geleneksel yöntemlerle ortaya çıkarılan kültür ve sanat değeri olan Hakkâri yöresi yün eldivenlerinin özelliklerini özetleyecek olursak:

- Doğal malzemedan yapılmaktadırlar,
- Sağlık açısından çok önemli bir yere sahiptirler,
- Uzak geçmişten gelen kültür, inanç ve geleneklerimizi yansıtır,
- Sanatçının hayal gücünü, duygularını, düşüncelerini, zevklerini ve dünya görüşünü yansıtan tezyine sahiptirler,

- Üzerlerine işlenen motif ve desenler birer tema / mesaj taşırlar ve toplumsal bir algı ifade ederler,
- Estetik görünümüleriyle büyük bir dikkat çekerler,
- Anadolu'nun diğer yöreleriyle benzer özellikleri yanında Hakkâri yöresine has özellikler taşırlar. Bu bakımdan birer marka değerindedirler.

Sonuç olarak: Sanat ve kültürel değerlerimiz içerisinde önemli bir yere sahip olan yün eldivenler, malzeme olarak fazla dayanıklı olmamasından, günümüzde onların yerine farklı malzemeden yapılmış eldivenlerin tercih edilmesinden ve buna benzer diğer nedenlerden dolayı bütünüyle kaybolma riskini taşımaktadırlar. Yapılan araştırmada son birkaç yıl içerisinde örülmüş yün eldivene rastlanmadığı gibi geçmişte yapılmış yün eldivenlerin yeterince korunmadığı görülmüştür. Geçmiş yıllarda Hakkâri ve yöresinde her şahsın farklı amaçlarla kullandığı iki-üç veya daha fazla yün eldiveni vardı. Yapılan saha çalışmasında 30 civarındaki yerleşim yerinde sadece 20 kadar çift eldivene rastlanması bu sanatın bugünkü durumunu açıkça ortaya koymaktadır. Birkaç yıl sonra bu durumun yün çoraplar ve dokuma işlerinde de görülebileceği endişesi taşınmaktadır. Temennimiz, bu sanatın içinde bulunduğu riskten kurtarılması ve gelecek nesillere aktarılmasıdır. Burada birkaç öneride bulunacak olursak:

- Yaşam müzelerinin kurulması ve buralarda etnografik eserlerin teşhiri yanında dokuma, örgü ve daha farklı el sanatlarının üretiminin sağlanması,
- Projeler vasıtasıyla farklı ürünlerin elde edilmesine gidilmesi. Geçmişte önemli işlevi olan çuval, heybe, parzun gibi ürünler yerine günümüz yaşamın ihtiyaçlarını karşılayan ürünlerin elde edilmesi,
- Ürünlerin özellikleri, işlevleri, yararları yanında bunların üzerlerinde yer alan motif ve desenlerin taşıdığı anlamları ortaya koyan bilimsel çalışmalara daha fazla gidilmesi,
- Bu sanatların canlanması için farklı kursların düzenlenmesi önemli bir katkıdır. Ancak bunda pek fazla yol alındığı söylenemez. Bunların yeniden gözden geçirilmesi,
- Yün ipliğin elde edilmesinde büyük bir sıkıntı yaşanmaktadır. İran'dan getirtmek yerine, renkli iplik olmak üzere, farklı özelliklere sahip yün ipliğin elde edilmesi için altyapının oluşturulmasında ve bu malzemenin *üreticilere* ulaşmasında devlet katkısının sağlanması önem taşıyacaktır.

Kaynaklar

- Akçınarlı, H. Feriha ve H. Ayşegül Özdemir, (2016). “Konya – Ladik Halılarındaki Motiflerin İncelenmesi”, DOI: 10,7816/idil-05-23-11-Idil, Issue 23. s. 964.
- Al-Zadjali, Zahra(2015). “Investigation of the Metaphysical Symbolism of Omani Rug Designs”, Global Journal on Humanities & Social Sciences, Academic World Education & Research Center, s.404-408.
- Alpenfels, Ethel J. (1955). “The Anthropology and Social Significance of the Human Hand”, Digital Resource Foundation, Vol 2, Num 2. 4-21.
- Atay, Ayten (1987). *Örücülük*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Bozkurt, Nejat (1995). *Sanat ve Estetik Kuramları*, 2.bsk. Sarmal Yayınevi. İstanbul.
- Buğrul, Hasan (2018). *Sanat ve Kültürel Değer Olarak Hakkari Yün Çorapları / As an Art and Cultural Asset – Hakkari Woolen Socks*, Bilgin Kültür Sanat Yay., Ankara.
- Busatta, Sandra (1973). “The Tree of Life Design from Central Asia to Navajoland and Back”, Antrocom Online Journal of Anthropology, vol. 9. N. 1: s. 216.
- Çoruhlu, Yaşar (2012). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabalcı Yayınevi.
- Erbek, Güran (1987). *Anatolian Motifs from Çatalhöyük to the Present*, 3. Baskı.
- Okca, Ayşegül K. (2015). “Geleneksel Anadolu Halı ve Kilimlerinde Nazar İnanıcı: Muska Yanışı”, Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 10/8 Spring, s.1667-8.
- Kamenova, Dora (2011). *Pastoral Life in Art*, Research Theme 9: Bulgaria.
- Nişancı, Z. Nuray (2012). “Toplumsal Kültür – Örgüt Kültürü İlişkisi ve Yönetim Üzerine Yansımaları”, Batman University, Journal of Life Sciences, Volume I, p.1282.
- Özen, Onur (2016). *Yerli Üretim İş Eldivenlerinin Ürün Güvenliğinin Değerlendirilmesi*, T.C. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı İş Sağlığı ve Güvenlik Genel Müdürlüğü, İş Sağlığı ve Güvenliği Uzmanlık Tezi, Ankara.

Sarıtaş, Süheyla (2007). “Maddi Kültür ve El Sanatlarına Yansımaları”, 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Ankara, s. 1121.

Taşkıran, M. Nurdan (2016). “*Reading Motifs on Kilims*”, A Semiotic Approach to Symbolic Meaning, University of Kocaeli, İstanbul, s. 14.

Ekler:



Fotoğraf 14. Kilim deseninden yararlanılarak örülmüş bir yünlü çorap. Geçitli beldesi, Hakkâri.



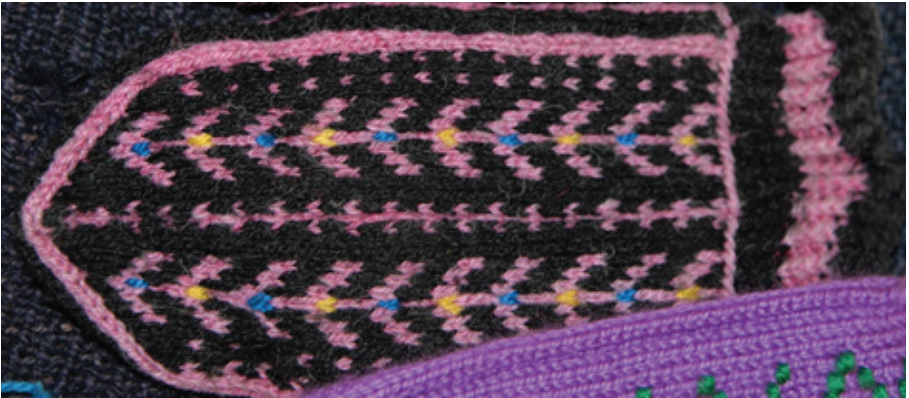
Fotoğraf 15. Hakkâri yöresi göz motifli yün çorap.



Fotoğraf 16. Hakkâri yöresi eli belinde motifli yün çorap.



Fotoğraf 17. Hakkari yöresi koçbaşı motifli yün çorap.



Fotoğraf 18. Hakkâri yöresi hayat ağacı motifli yün çorap.



Fotoğraf 19. Hakkâri yöresi baklava desenli yün çorap.



Fotoğraf 20. Hakkâri yöresi nazar motifli yün çorap.



Fotoğraf 21. Hakkâri yöresi pıtrak motifli yün çorap.



Fotoğraf 22. Hakkâri yöresi yıldız motifli yün çorap.



Fotoğraf 23. Hakkâri yöresi su yolu motifli yün çorap.



Fotoğraf 24. Hakkâri yöresi maskot (süs) çorap.



Fotoğraf 25. Hakkâri yöresi yıldız motifli süs eldiven örneklerinden biri.



Fotoğraf 26. Hakkâri yöresi özel günlerde yün çoraplar üzerine giyilen ve pantolon paçalarının de içine konulduğu tozluk. Tozlukların üst kısmının inmemesi için püsküllü bağcıklarla bağlanır.

“Nihayetsiz Bir Cidal”: Antalya Gazetesinin Kurucusu Mehmet Emin ve Muarızları (1878-1928)

Evren DAYAR*

ÖZ

Bu makalede Türkiye'nin en eski taşra gazetelerinden *Antalya*'nın kurucusu Mehmet Emin'in hayat hikâyesi, kendi tarihsel bağlamı içinde, yaşadığı dönemin özellikleri ve hayatını etkilemiş gelişmeler dikkate alınarak anlatılmaya çalışılmıştır.

İttihat ve Terakki'nin Antalya delegesi olan Mehmet Emin, I. Dünya Savaşı ile öldüğü 1928 yılı arasında kalan dönemde Antalya siyasetinin en önemli ve etkili isimleri arasında yer almıştır. İttihatçı kimliği nedeniyle İttihatçılara mahsus pek çok özelliği üzerinde taşımıştır. Çekişmeci ve inatçı karakteri, milliyetçiliği ve idealistliği Mehmet Emin'in yaşamı üzerinde belirleyici olmuştur.

Mehmet Emin'in hayat hikâyesini etkileyen bir diğer husus ise siyasi nüfuzunun güçlü olduğu dönemde Antalya'nın yaşadığı dönüşümdür.

I. Dünya Savaşı ile Milli Mücadele yıllarında yaşanan bu dönüşüm nedeniyle şehrin nüfus yapısı dramatik bir biçimde değişmiş, ekonomik kaynaklar sınırlanmış, servet el değiştirmiş, şehirde yeni bir müktedir sınıf ortaya çıkmıştır. Siyasi kimliğinin yanı sıra Antalya'nın yaşadığı bu dönüşüm, Mehmet Emin'in kısa hayatında pek çok muarız edinmesine, birçok çekişmenin tarafı olmasına neden olmuş, onu uzlaşmaz bir “mücadele adamı” yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: Antalya, Antalya gazetesi, Mehmet Emin, İtalyan işgali, yerel seçkinler, muhacirler.

* Dr. Antalya Kent Müzesi, Antalya/Türkiye
E-posta: evrendayar@gmail.com
Makale Gönderim Tarihi: 13.09.2018 * Makale Kabul Tarihi: 27.11.2018

ABSTRACT

“An Endless Struggle”: The Founder of the Antalya Newspaper Mehmet Emin and His Opponents (1878-1928)

In this article, life story of Mehmet Emin, founder of Turkey's oldest provincial newspaper (Antalya), has been explained in its own historical context, by considering the characteristics of his time and developments that affect his life.

Mehmet Emin, the delegate of the Committee of Union and Progress of Antalya, was one of the most important and influential names of Antalya politics since World War I until his death in 1928. Because of the Unionist identity, he carried on many of the characteristics of the Unionists. The controversial and stubborn character, nationalism and idealism were influential on Mehmet Emin's life.

Another happening affecting Mehmet Emin's life story, was the transformation of Antalya in the period of his strong political influence in the city. Due to this transformation in World War I and National Struggle years, the population structure of the city has changed dramatically, economic resources have been limited, wealth has changed hands and a new class has emerged in the city. In addition to his political identity, this transformation in Antalya caused Mehmet Emin to make lots of enemies in his short life and made him an irreconcilable man of contend.

Keywords: Antalya, Mehmet Emin, Antalya newspaper, Italian occupation, local notables, refugees.

Giriş

Mısır kökenli Şeyh İbrahim Nurettin ile Aksekili Fatma Hanım'ın tek oğlu Mehmet Emin 1878'de Antalya Bâlibey Mahallesi'nde doğdu. 1897'de Antalya İdadisinden mezun oldu ve tahsilini sürdürmek için İstanbul'a gitti. Ne var ki başkente geldikten hemen sonra askere alınmış, bu nedenle İstanbul'daki öğrencilik günleri çok kısa sürmüştü. Askerliğinin ilk yılını Selanik'te geçiren Emin, oğlu Nurettin'in iddiasına göre burada Jön Türklere katılmış ve Talat Paşa ile tanışmıştı. Daha sonra Selanik'ten Edirne'ye geçmiş ve gelecekte kayınpederi olacak Binbaşı Mazlum Bey'in refakatine girmişti.

Emin'in Binbaşı Mazlum'a refakati Isparta ve Akseki'de de devam etti. Akseki Redif Taburu'nda görevli bulunduğu dönemde Binbaşı Mazlum'un hastalanıp ölmesinden sonra Antalya'ya döndü. 1901'de askerlikten istifa etti ve tapu kaleminde kâtip olarak çalışmaya başladı. Memuriyete başladığı bu tarihte Binbaşı Mazlum'un yetim kalan kızı Şahende Hanım'la evlendi (Nurettin Adıson'un Notları, s. 18).

I. Dünya Savaşı döneminde İdare Meclisi azası ve İttihat ve Terakki'nin Antalya'daki mesul kâtabi olan Emin, Milli Mücadele Dönemi'nde Antalya'yı işgal eden İtalyanlar tarafından Rodos'a sürüldü. Sürgün günlerinden sonra gazetesini çıkarmak için hazırlıklara girişti ve ilk sayısı 8 Eylül 1922'de yayımlanan *Antalya* gazetesinin hem idarecisi hem yazarı oldu.¹ Ne var ki gazetesini neşretmeye başladıktan altı yıl sonra, 1 Haziran 1928'de tedavi gördüğü İstanbul'da henüz elli yaşındayken öldü.

Emin'in bu kısa hayat serüveni, sadece Türkiye'nin en köklü taşra gazetelerinden birinin kurucusu olduğu için değil, bu kısa hayatın her safhası 20. yüzyılın başlarında Antalya'da yerel siyasi hayatın belli başlı dönüm noktalarına tanıklık yaptığı ve Emin bu çekişmeci siyasi hayatın önde gelen aktörlerinden biri olduğu için de önemlidir. Emin'in hayat serüveni söz konusu olduğunda hiçbir kavram 1950'lerde onun adını efsaneleştiren dostlarının bu serüveni tanımlamak için kullandıkları “cidal” kavramı kadar açıklayıcı olmamıştır. Dostları için Emin, daima düşman edinmiş inatçı bir “mücadele adamı”dır. Bu nedenle o, taşrada bir basın girişimcisi olduğu kadar, kısa hayatına birçok hasım sığdırmış ve hasımlarıyla kavga etmekten hiç çekinmemiş bir siyasetçi olmuştur.

Bugünden bakıldığında bu çekişme kültürünün nedenleri sorulabilir veya Emin'in hayatını tutkulu bir mücadele adamı olarak yaşaması şaşırtıcı bulunabilir. Ne var ki 20. yüzyılın başlarında Antalya'daki yerel siyasi hayatın özellikleri düşünüldüğünde bu kültürün varlığı da Emin'in bu denli çok

hasım edinmesi de şaşırtıcı değildir. “İhtilas” ve “iltimas” iddialarının sık sık karşılıklı olarak dile getirildiği; hasımların birbirini “fitne” ve “fesatçılıkla” itham ederek ahlaki olarak itibarsızlaştırdığı bu acımasız çatışma kültürü, alelade siyasal tartışmalara bile hemen her defasında gerçek anlaşmazlık nedenlerinin çok ötesinde bir önem kazandırmış, taraflar arasındaki her anlaşmazlığı şiddetli bir “ihtiras meselesi”ne dönüştürmüştür. Emin’in adını ilk defa tarih sahnesine taşıyan da muarızlarının fail, kendisinin ise mağduru olduğunu iddia ettiği bir “ihtilas ve ihtiras meselesi” olmuştur.

İlk Kavga: Bir İhtilas ve İltimas Meselesi

Askerliğini yaptıktan sonra Antalya’ya gelen Emin, tapu kaleminde kâtip olarak çalışmaya başlamıştı. Ne var ki bir süre sonra adı bir ihtilas meselesine bulaşmış ve kendisi için olumsuz sonuçlanacak bir çatışmanın tarafı olmuştu. Emin’i bir hayli meşgul eden bu ihtilas meselesi, 1909’un hemen başlarında zimmetlerine para geçirdikleri iddiasıyla Antalya Tapu Tahsildarı Ahmet Hakkı ile Defter-i Hakânî Memuru Kadri’yi ihbar etmesiyle başlamıştır. Meselenin giderek daha karmaşık bir hâl almasına ve nihayet Emin’in aleyhinde sonuçlanmasına neden olan süreç ise ihtilasla itham edilen Ahmet Hakkı’nın 1 Mart 1909 tarihinde Defter-i Hakânî Nezaretine ilettiği ve hesabının incelenmesini talep ettiği bir telgraf olur (BOA. BEO. 3502-262604). Ahmet Hakkı’nın Emin’in ihbarına karşılık verdiği bu talebi kısa süre içinde olumlu karşılanmış, Emin’in ihbarı aleyhine sonuçlanarak görevinden uzaklaştırılmasına sebep olmuştur.

Hiç beklemediği bir sonuçla karşılaşan Emin 23 Mayıs’ta Defter-i Hakânî Nezaretine gönderdiği telgrafta Antalya Tapu Tahsildarı’nın hırsızlığını ihbar ettiği için işten el çektirildiğini dile getirmiştir (BOA. BEO. 3568-267575). 6 Haziran 1909’da Mebusan Meclisi Başkanlığına gönderdiği telgrafta ise Antalya Tapu Tahsildarı ile Defter-i Hakânî Memuru’nun hırsızlığını açığa çıkardığını ve bu nedenle hakkında iftirada bulunduğu ifade etmiş, “hakikatin anlaşılması için” güvenilir bir müfettişin Antalya’ya gönderilmesini istirham etmiştir (BOA. DH. MKT. 2844-96). Ne var ki meselenin lehine sonuçlanması Emin’in beklediğinden çok daha uzun sürmüştür. Gerek davanın uzun sürmesi gerekse de dava süresince işten el çektirilmiş olması –daha sonra dostlarının iddia edeceğinin aksine– Emin’in bu tarihte İttihat ve Terakki ile ilişkili nüfuz sahibi biri olmadığına delil kabul edilebilir.² Gerçekten de Emin 15 Temmuz 1911’de bile görevine iade edilmemiş, bu tarihte kaleme aldığı bir dilekçede, umutsuzca, mağduriyetinden yakınmıştır (BOA. ŞD. 79-44).

Emin’in hiç de kısa sürmeyen bu ilk cidalinin, gelecekte hasımlarıyla arasındaki ilişkileri etkileyen, onun mücadeleci karakterini belirleyen etkenler arasında yer almış olması ihtimal dâhilindedir. Öte yandan, bu ihtilas ve iltimas meselesi Antalya’da yerel siyasi kültürün nitelikleri hakkında ilk elden bir kanı oluşturmaya da imkân verir. Buna benzer ithamlar Cumhuriyet’in ilk yıllarında da Emin’in yerli hasımlarıyla giriştiği mücadelenin değişmeyen temaları arasında yer almıştır. Başka bir ifadeyle, Emin’in tarihi şahsiyeti bir ihtilas ve iltimas meselesi nedeniyle doğmuş, bu mesele onun peşini hiç bırakmamıştır.

İttihat ve Terakki Delegatesi ve İdare Meclisi Azası Emin

1911-1914 arasındaki dönem söz konusu olduğunda Emin’in hayatına ilişkin hiçbir bilgimiz bulunmamaktadır. Bu dönemin sonuna doğru onun adını karşımıza çıkaran belgeler ise – bunlar Emin’in idareci kimliğine ilişkin en erken tarihli kayıtlardır– bir dizi kefalet sözleşmesidir. Bu sözleşmelere 1914’te, yani ihtilas ve iltimas meselesi nedeniyle adının anılmasından beş sene sonra tesadüf edilir. Örneğin 5 Ağustos 1914 tarihli bir kefalet sözleşmesinde Emin’in “donanma kâtibi” olduğu vurgulanmıştır (AŞS. 66/138). 23 Nisan 1915 tarihli sözleşmede ise adı “Antalya’da Elmalı Mahallesi’nde mukim meclis-i idare azalarından Mehmet Emin ibn-i Şeyh İbrahim” olarak geçer (AŞS. 66/193).

Emin’in adının geçtiği bu kefalet sözleşmeleri birkaç açıdan dikkat çekicidir. İlk olarak, bu sözleşmeler Emin’in 1915’te idare meclisi azası olduğunu tartışmaya yer bırakmayacak bir şekilde ortaya koyar. Başka bir ifadeyle, 15 Temmuz 1911’de memuriyetine dönmesine dahi izin verilmeyen Emin, aradan geçen birkaç sene zarfında siyasi nüfuzunu arttırmış ve idare meclisi azası olmuştur.

Kefalet sözleşmelerinin esas dikkat çeken tarafı ise sözleşmelerin taraflarının, Emin’in daha sonraki senelerde siyaseten aynı safta yer alacağı, *Antalya* gazetesini birlikte kuracağı ortakları olmalarıdır: Edipzade Ahmet, İbrişimzade Mehmet Sadık, Yusuf Cemal ve Aksekili Hoca Rasih (AŞS. 66/178, 179, 188, 189).

Burada sorulması gereken soru şudur: Emin’e 1915’te kefil olan ya da Emin’in kefil olduğu bu isimleri bir araya getiren, hatta gelecekte onları siyasi bir ülkü etrafında birleştiren sebepler nelerdir?

Bu isimleri farklı kılan ilk şey, hiçbirinin 19. yüzyıl Antalya’sının siyasi ve ticari hayatına yön veren, esas olarak kereste ve zahire ticaretinin sağladığı

imkânlardan faydalanarak güçlenen eşraf hanelerine mensup olmamalarıdır. Sözgelimi Edipzade Ahmet Efendi evkaf memurudur; ayrıca İttihat ve Terakki Antalya mebusu Moravi Münir Bey'in kız kardeşi Fitnat Hanım'ın eşidir (BOA. DH. SAİD. 166-375). Antalya Belediyesinin önce başkâtipliğini daha sonra sandık eminliğini yapan İbrişimzade Mehmet Sadık bir esnaf çocuğudur (BOA. DH. SAİD. 128-209). Önce müdde-i umumi muavini daha sonra serbest avukat olarak çalışan Yusuf Cemal küçük bir tüccarın, Sabri Ağa'nın oğludur (BOA. DH. SAİD. 195-222). 1914-1920 arasında liva daimi encümen azası olan Hoca Rasih ise aslen Aksekili bir müderristir (Çoker 1980: 105).

Şüphesiz bu ilişki ağı nedensiz oluşmamıştır. Her şeyden önce I. Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre önce şehrin birbirine hasım iki muktediri, Kereste Tüccarı Ömer Lütfi Efendi Lülü ile Zahire Tüccarı Moravi Münir Bey ölmüş, savaşın başlaması ticari faaliyetleri olumsuz etkilemiş (Daily Consular and Trade Reports 30 September 1915: 11), koşullar, kereste ve zahire ticaretiyle uğraşan eşrafın güç kaybetmesine neden olmuştur.³ Ayrıca, 20. yüzyılın başlarında Antalya'ya gelen Girit göçmenlerinin şehirde artan nüfusları ve nihayet savaş yıllarında yaşanan Rum tehirci de yeni bir muktedir sınıfın ortaya çıkması için uygun koşulları yaratmıştır. Bunun sonucunda, sadece kefilleri ve ortakları değil, Emin'e 1920'li yıllarda hasım olacak kişiler de esas olarak bu sınıfın içinden çıkmıştır.⁴

Öte yandan, I. Dünya Savaşı'nın bitimine kadar hiçbir belge Emin ile İttihat ve Terakki arasındaki ilişkiye doğrudan tanıklık yapmamaktadır. Emin'in İttihat ve Terakki ile ilişkisini ortaya koyan en erken tarihli belge ise dönemin Antalya Mutasarrıfı Firuzan tarafından kaleme alınan 7 Şubat 1919 tarihli bir şifre telgraftır. Firuzan, Mondros Mütarekesi'nden altı ay kadar önce – muhtemelen 1918 baharında– İttihat ve Terakki'deki görevinden ayrılan Emin'le ilgili şunları söylemiştir:

Vaktiyle burada İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni temsil eden Meclis-i Umumi azasından Emin Efendi vardı. Vürudumdan çok zaman evvel tayin edildiği işe-i umumiye mesullüğünde dahi müstahdem bulunurdu. Mumailayhin umur-ı hükümete her türlü müdahalesi bertaraf edilmekle beraber, şimdiki kadar bu vazifeye karşı elde hükümetin nokta-i nazarına işaret eden bir tebliğ bulunmadığına binaen bu vazifeye devamına beis görülüyordu (BOA. DH. ŞFR. 614-29).

Firuzan'a göre Emin, hükümet işlerine müdahale etmeye devam edince derhal bu vazifesinden çektirilmiştir. Zaten kısa bir süre sonra da İtalyanlar tarafından Rodos'a sürgüne gönderilecektir.

Emin'in *Antalya* gazetesinin kurulduğu döneme kadar olan hayatına ilişkin bilgiler bunlardan ibarettir. Bu bilgi kırıntıları, I. Dünya Savaşı yıllarında Emin'in önemli idari görevlerde bulunduğu, İttihat ve Terakki'nin Antalya'daki önemli isimleri arasında yer aldığına tanıklık yapar. İaşe-i umumiye mesullüğü gibi hassas bir görevde bulunmuş olması dahi, onun İttihat ve Terakki'nin taşra teşkilatı içindeki yerine kanıttır.⁵ Hoca Rasih de bir defasında İttihat ve Terakki'nin Emin'i çok tuttuğunu, onun da ölümüne kadar İttihat ve Terakki akidesine bağlı kaldığını yazmıştır (Yeşil Antalya, 3 Haziran 1947). Ne var ki Emin ile İttihat ve Terakki arasındaki bu ilişki, büyük ihtimalle, I. Dünya Savaşı yıllarında kurulmuştur.

Kaynakların bu derece sınırlı olması Emin'in biyografi inşasını güçleştirir. Ancak, hayatına ilişkin günümüze ulaşanlar çok eksik olsa da, Emin'in Mondros Mütarekesi'nden sonra İtalyanlar tarafından Rodos'a sürüldüğü doğrudur ve birçok mesai arkadaşı için Emin'in İtalyanlarla mücadelesi hayatının ikinci cidal safhasını oluşturur. Ahbablarına göre Emin bütün bu dönem boyunca bir kere daha tavizsiz bir “mücadele adamı” olmuştur.

Emin ve İtalyan İşgali

İtalyanlar Trablusgarp, On İki Ada ve Rodos'u işgal ettikten sonra Antalya ve çevresiyle ilgilenmeye başlamışlardı. 31 Mayıs 1913'te Agostini Ferrante'nin konsolos olarak atanmasıyla birlikte İtalyanların Antalya'daki faaliyetleri daha da artmıştı. 1913 Ağustos'unda Konsolos Ferrante bir sonraki eğitim döneminde elli iki öğrencinin eğitim göreceği bir mektep ile hastane açılması için çalışmalarına başlamıştı. Fakat kısa süre sonra hastanenin başka bir mekâna taşınması için girişimlerde bulunmuş, böylece Cumhuriyet'in ilk birkaç yılında da mevcudiyetini devam ettiren ve birçok tartışmaya neden olan İtalyan Mektebi ile İtalyan Hastanesi faaliyete geçmişti (Petricioli 1983: 52, 302). Ne var ki I. Dünya Savaşı'nın başlaması İtalyanların Antalya ve çevresindeki faaliyetlerini kesintiye uğratmış, konsolosluk faaliyetlerini sonlandırmıştı. Bu arada Osmanlı Devleti'nin savaşa dâhil olmasıyla aradığı fırsatı bulan Emin, İtalyanlara ait mektep ve hastanenin eşyalarını müsadere etmişti (Adison 2010: 50).⁶

İtalyanların Antalya'ya ilgisini tekrar canlandıran I. Dünya Savaşı yıllarında İtilaf Devletleri arasında imzalanan ve Antalya'yı İtalyanlara bırakan gizli antlaşmalar olmuştu. Bu nedenle, I. Dünya Savaşı'nın bitmesiyle birlikte İtalyanların Antalya'daki faaliyetleri artmıştı. 4 Mart 1919'da konsolosluk, hastane ve mektep açılmış (Çelebi 2002: 62), 12 Mart'ta Rum mahallesinde büyük bir İtalyan mağazası faaliyete geçmişti. İtalyanlar 22 Mart 1919'da asayişsizliği gerekçe göstererek karaya üç yüz asker çıkarmışlar, 28 Mart 1919'da da şehri resmen işgal etmişlerdi (Erten 2007: 16).

İşgale yönelik ilk tepki, protesto şeklinde gerçekleşmişti. Emin'in yanı sıra Müftü Ahmet Hamdi, İbrişimzade Mustafa, Hoca Rasih, Hüseyin Hüsnü, Mehmet Cemal ve Civelekzade İzzet'in imzaladığı protesto metninde; şehrin altı asırdır Türklere ait olduğu, nüfusun % 99'unun Türklere ait olduğu ve işgal kararının Wilson ilkeleriyle uyuşmadığı vurgulanmıştı (Korkmaz 2015: 214). Ancak protesto girişiminin üzerinden birkaç gün geçmeden İtalyanlar, kendilerine yönelik muhalefetin sorumlusu tuttukları Emin ve Giritli Zeki'yi Rodos'a sürgüne göndermişti.

Dönemin Mutasarrıf Vekili Talat Bey'e göre Emin'in Rodos'a sürülmesinin en önemli nedeni, I. Dünya Savaşı'nın başlamasından sonra İtalyanlara ait mektep ve hastane mallarının müsadere edilmesiydi.⁷ Bununla beraber sürgün kararının alınmasının ardında yatan nedenler oldukça karmaşıktır ve bu kararın kimler tarafından alındığı sorusu bugün dahi tam olarak yanıtlanmamış değildir. Örneğin Gazeteci Daniş Remzi Korok, sürgün kararının İtalyan Konsolosu tarafından uygulandığını ve Mutasarrıf Vekili'nin İtalyanlar tarafından oyuna getirildiğini iddia eder. Korok'a göre Emin'in Rodos'a gönderilmesinde Talat Bey'in çok az kabahati vardır. Hatta Mutasarrıf Vekili, Emin ve Giritli Zeki'yi İç Anadolu'ya kaçmaları hususunda teşvik etmiştir (Yeni Sabah, 20 Mart 1941, 3 Nisan 1941, 7 Nisan 1941).

Mazlum Adıson sürgünün en önemli sorumlusu olarak Talat Bey'i görür. Ona göre "Talat haini", babasının Rodos'a sürülmesinin tek sorumlusudur ve Emin'i İtalyanların eline Mutasarrıf Vekili teslim etmiştir. Mazlum Adıson bu iddiasının delili olarak babasının tanıklığını gösterir (2010: 91-93). Buna benzer bir iddiayı Dr. Ferruh Niyazi de dile getirmiş, bu hadisenin ardında Hürriyet ve İtilaf destekçilerinin olabileceğine işaret etmiştir. Ona göre, "zafiyetleri ve basiretsizliği" nedeniyle Talat Bey'in mevcudiyeti, Antalya'da İtalyan işgaline kucak açan bir idarenin varlığını sonuçlamıştır (Şelale, 21 Nisan 1959). İşgal yıllarında Antalya'da bulunan Albay Şefik Aker de buna benzer bir iddia dile getirmiştir. Şefik Bey'e göre Mutasarrıf Vekili, Emin ve Giritli Zeki'yi hıyile hükümet binasına çağırarak İtalyan askerlerine teslim etmiştir (2006: 16).

Mutasarrıf Vekili Talat Bey ise bütün bu iddiaları reddetmiş, sürgün kararının alındığı 2 Nisan 1919'da nezarete telgraf çekerek ilgilileri durumdan haberdar ettiğini, sürgünü engellemek ya da sürgün yerini değiştirmek için elinden gelen her şeyi yaptığını, fakat çabalarının sonuçsuz kaldığını öne sürmüştü (BOA. DH. ŞFR. 624-90). Bir diğer telgrafında Emin ve Giritli Zeki'nin neden sürgüne gönderildiklerine değinmiş, sürgünün bazı memurlar ve "ahali-yi mahalliye" tarafından teşvik edildiğini iddia etmişti. Ona göre Emin ve Giritli Zeki seferberlikten önce İtalyanlar aleyhinde şiddetli propaganda

yapmış ve seferberlikte İtalyan Konsoloshanesine ait eşyanın müsaderesinde Emin bizzat yer almıştı. Bu, sürgünün en önemli nedeniydi (BOA. HR. SYS. 2558-1, lef. 18). Talat Bey'e göre sürgünün –Konsolos Vekili Ferrante'nin kendisine ifade ettiği– bir diğer nedeni de Emin ve Giritli Zeki'nin İttihat ve Terakki ile ilişkili olmalarıydı.⁸

Celal Bayar'ın hatıraları ise sürgün meselesine farklı bir boyut kazandırır. Celal Bayar, “Antalya'nın maruf İttihatçıları”ndan Emin ve Giritli Zeki'nin İstanbul'da Divan-ı Harp'te yargılanmak istendiğini ve İstanbul Hükümeti'nin İtalyanları da bu işe karıştırdıklarını yazar. Bayar'a göre Emin, Giritli Zeki'yle birlikte İtalyanlar tarafından İstanbul'a getirilecek ve Divan-ı Harp'te yargılanacaktır. Ne var ki Yunanistan'ın İzmir'i işgal etmesi İtalyanları tutsaklarını İstanbul'a götürme fikrinden vazgeçirmiştir (1997: 64). Bu iddiayı teyit edecek bir başka tanık Mutasarrıf Cemal'in Dâhiliye Nezaretine ilettiği 11 Mayıs 1919 tarihli şifre telgraftır. Bu telgrafta Emin'in İzmir'de serbest bırakıldığı ve Antalya'ya dönmesine İtalyan mümessilinin de muvaffakiyet verdiği yazılmış, bir an önce İzmir'den celbi istenmiştir (BOA. ŞFR. 629-57). Son olarak, Emin'in büyük oğlu Nurettin Adison da buna benzer şeyler söylemiş, Mütareke senelerinde babasının bir taraftan İstanbul Hükümeti tarafından Malta'ya sürülmek üzere tevkif edilmek istendiğini, diğer taraftan “vatanperverlik suçu” ile İtalyanlar tarafından Rodos'a hapsedildiğini iddia etmiştir (Antalya, 1 Haziran 1952).

Emin ve Giritli Zeki'nin Rodos'taki sürgün günleriyle ilgili en ayrıntılı bilgileri Mazlum Adison'un hatıraları verir. O, babası ve Giritli Zeki'nin hem Antalya'dan ayrılışlarını hem de Rodos'taki günlerini şu şekilde tasvir etmiştir: Sürgünün ilk birkaç günü pek çok şey belirsizdir. Her şeyden önce ne Emin ne de Giritli Zeki sürgün yerini bilmektedir. Üstelik Emin bu sürgüne oldukça hazırlıksız yakalanmıştır, cebinde sadece on lirası vardır. Fakat kısa süre içinde koşullar değişir ve Rodos'a sürgün edildikleri anlaşılır. Üstelik Rodos'ta tutuldukları bina Müslüman Mektebidir ve burada “Rodoslu Müslümanların büyük desteğine mazhar olurlar.” Hatta onlar aracılığıyla Antalya ile mektuplaşmaları bile mümkün olur. İtalyanlar ise Antalya'dan gelen bu mektup ve gazetelere müdahale etmezler (2010: 119-120).

Bu tutsaklık ne kadar sürmüştür? Bu konuda da kesin bir gün sayısı vermek güçtür. Ancak Aydın vilayetinin Dâhiliye Nezaretine çektiği 22 Nisan 1919 tarihli bir telgrafta Emin ve Giritli Zeki'nin İtalyanlar tarafından Rodos'tan İzmir'e getirilerek serbest bırakıldıkları ifade edilmektedir (BOA. HR. SYS. 2558-1, lef. 31). Sürgün kararı 2 Nisan'da uygulandığına göre Emin ve Giritli Zeki Rodos'ta yirmi gün kadar tutulmuş olmalıdır.

İzmir'e çıktıktan sonra Emin, Aydın vilayeti aracılığıyla Antalya'ya dönmesine karşı çıkılmamasını talep eder. Fakat salıverilmelerinin ilk günlerinde İtalyanlar Emin ve Giritli Zeki'nin Antalya'ya dönmelerine pek olumlu yaklaşmamıştır (BOA. HR. SYS. 2558-1, lef. 51). Mazlum Adison da bu talebin olumlu karşılanmadığını ve babasının İzmir'den Burdur'a gelerek bir süre orada kaldığını yazar. Bu dönemde İtalyanların nezareti altında olan Burdur'da Emin şehrin ileri gelenleri tarafından himaye edilmiş, hamileri onun Antalya ile irtibatını kurmuştur. Bir diğer Rodos sürgünü Giritli Zeki ise İzmir'e salıverildikleri gün –Emin'e bir miktar borç para verdikten sonra– doğrudan İstanbul'un yolunu tutmuştur (2010: 112).

Başlarda Antalya'ya dönmesine müsaade edilmeyen Emin, Antalya Mutasarrıflığından gelen 4 Ekim 1919 tarihli bir telgrafla memleketine dönmesine izin verildiğini öğrenir ve Burdur'daki İtalyan Kumandanlığına müracaat ettikten sonra yola çıkar (Adison 2010: 173). Öte yandan, Emin'in Antalya'ya geldiği Ekim 1919'da şehirde koşullar bütünüyle değişmiş, Yunan ordusunun İzmir'i işgal etmesinden sonra İtalyanlar ve Türkler arasındaki ilişki yeni bir çehre almıştır. Bu dönemde İtalyanlar, Ege'yi işgal eden Yunanlılara karşı Türklerin "gizli müttefiki" olurlar. Refet Bele'nin Antalya'ya gelip İtalyan işgal kuvvetleri komutanı Ciano Alessandro ile görüşmesi –ki bu görüşmeden hemen sonra Antalya'da bulunan silah ve cephaneler Ege'deki Kuvâ-yi Milliye birliklerine taşınmıştır– bu döneme rastlar (Goloğlu 2010: 73).

Yine bu dönemde İzmirli Gazeteci Haydar Rüştü Antalya'ya gelmiş ve gazetesini İtalyanların itirazı olmaksızın yayımlamaya başlamıştır (Arıkan 1991: 15-16).⁹ Mazlum Adison bu yeni dönemi "İtalyan işgalini hemen hemen unutmuş gibiydik. Gözümüzün önünde dolaşan yabancı bir hükümetin askeri olmaktan başka bir halleri yoktu" sözleriyle anlatır (2010: 172). I. Dünya Savaşı yıllarında Antalya'da bulunan, işgal döneminde de şehri ziyaret eden Ahmet Hamdi Tanpınar ise *Huzur* romanında bu dönemi şu şekilde tasvir eder:

Arsız İtalyan neferleri işsizlikten kapının önündeki çocuklarla saatlerce oynuyorlar, "caromio" diye diye onları çağırıyorlar. Fırınlara, ev hanımlarının yaptıkları börek, baklava tepşilerini taşıyorlar. Biraz arsızlık edip de azarlandıkları zamanlarda pek mahcup olmuş gibi başlarını eğiyorlar ve arka sokaktan dolaşıp gelmek için sırta sırta uzaklaşıyorlardı (2004: 30).

Bu koşullarda memleketine dönen Emin, İtalyan Cite de Cerba vapur şirketlerinin Antalya acentesi olur. Bu acentelikle ilgili olarak Mazlum Adıson, babasının bu hareketine o zamanlar pek bir mana veremediğini, fakat çok geçmeden bu meselenin de “bir vatan işi” olduğunu öğrendiğini yazmıştır (Antalya, 6 Haziran 1957).¹⁰ Hatta Mazlum Adıson’a göre babası Emin, bu suretle Mustafa Kemal’in bir nevi “levazım ve mühimmat umum müdürü” olmuştur:

Babam, Mustafa Kemal’in bir nevi levazım ve mühimmat umum müdürü olmuştu. Arzu edilen yere arzu edilen şeyi gönderiyormuş. Acenteliği de bu sebeple yapıyormuş. Büyük gemileri olduğunu bilhare İstanbul’da gördüğüm Cerba Kumpanyası’nın küçük vapurları geliyor ve sahillerimizde her yere uğruyordu ki babamın da işine bu yarıyormuş. Geminin kaptanı Niko elde edilmiş, İtalyan işgali altında bulunan Kuşadası, Fethiye ve Marmaris’e asker ve silah gönderiliyormuş. Top bile gönderilmiş (2010:184).¹¹

İzmir’in işgalinden önce Emin’le birlikte Rodos’a sürgüne gönderilen Giritli Zeki ise Loyd Triestiano vapur şirketinin acenteliğine getirilmiştir. Mazlum Adıson, bu tarihlerde Loyd Triestiano vapurlarının Antalya’ya sadece savaş malzemeleri getirdiğini yazar. Anlaşılan, Emin ve Giritli Zeki’nin acentelikleri ticari bir ilişkinin çok ötesindedir (2010: 183).¹²

İtalyan işgali altındaki Antalya’da bu dönemde askerlik dairesi de kurulmuş ve *Antalya* gazetesinin ortaklarından Emin’in kayınbiraderi Yüzbaşı Enver, Elmalı ve Korkuteli’deki bu dairelerin sorumluluğunu üstlenmiştir. Artık Antalya’da açıkça asker toplanmakta ve Batı Cephesi’ne sevk edilmektedir. Enver, eşkiya Ayvasallı Ahmet, Halit Zeybek ve Ali Çavuş’u ikna ederek onları Korkuteli’ne indirmiş, eşkiya vasıtasıyla asayışı temin etmiştir. Bu dönemde Emin’in evi; Ellibeşzade Mehmet Ali, Avukat Yusuf Cemal ve Yüzbaşı Enver gibi Antalyalıların bir araya geldiği, sık sık gizli toplantıların yapıldığı bir mekâna dönüşmüştür (Adıson 2010: 181).

Emin, *Antalya* Gazetesi ve Muarızları: İşgalden Sonra Yerel Seçkinler Arasındaki Çekişmeler

İşgalin fiili olarak bittiği 5 Temmuz 1921’den sonra Emin Meclis-i Umumi azalığından istifa ederek serbest ticarete atılır. Ancak ticaretin “kendi duygularına merhem olmadığını anlaması” uzun sürmez. Bu sebeple evini rehine koyarak matbaa satın almaya ve günlük bir gazete çıkarmaya karar verir.

İddiaya göre, Hüseyin Cahit'in İngilizler tarafından Malta'ya sürülmesinden sonra açıkta kalan Tanin Matbaası'nı satın alarak İstanbul'dan Antalya'ya getirir (Antalya, 9 Eylül 1963). Antalya Muhasebe-i Hususiyye Müdürü Muharrem Önal'ın ifadesiyle, bu suretle *Antalya* gazetesi "ruhta ve fikirde *Tanin*'in tanınan sesi olacaktır" (Antalya, 8 Eylül 1974).

Ne var ki *Antalya* gazetesinin ilk sayıları güçlkle basılabilmiş, gazetenin tüm yükü Emin'in omuzlarına binmiştir. Fakat Emin ortakları teker teker onu terk ettiklerinde bile gazetesini neşretmekten vazgeçmemiş, gazetesinin idaresini tek başına üstlenmiştir. Hatta vefatı nedeniyle yayımlanan kısa hatıralara itibar edecek olursak, gazetesine olan düşkünlüğü nedeniyle Mustafa Kemal'in kendisine teklif ettiği mebusluğu hiç düşünmeden reddetmiştir (Antalya, 9 Eylül 1961).

Emin'in kendisine önerilen vekillik teklifini reddettiğini başka kaynaklar da doğrular. Muharrem Önal, bu teklifin Emin'in mali durumunun iyice bozulduğu, Antalya Matbaası'nın maddi yükleriyle boğuştuğu bir zamana rastladığını söylemiştir. Ancak "Antalya'dan ayrılması memleketine hizmet için kurduğu matbaa ve gazetenin devamını tehlikeye düşüreceği için" bu teklifi reddetmiş, gazetecilik mesleğinden hiç ayrılmamıştır (Yeşil Antalya, 3 Haziran 1947). Buna rağmen, gazetesinde kendi imzasıyla çok az makale yayımlamıştır. Bunun muhtemel nedeni ise esas olarak gazetenin idari işleriyle ilgilenmiş olmasıdır. Kendi imzasıyla neşrettiği çok az makalede de muarızlarını hedef almış, bütün bu dönem boyunca, hem gazetesinin maddi sorunlarıyla uğraşan bir idareci hem de gazetesini etkili bir silah olarak kullanan bir mücadeleci kimliğine bürünmüştür. Gerçekten de Cumhuriyet'in kuruluşunu takip eden dönemde Emin'in muarızlarıyla mücadelesindeki en büyük destekçisi gazetesi olurken, bu dönem hayatının üçüncü cidal safhasını oluşturmuştur.

Emin ve Antalya Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti

Siyasi hayatı boyunca Emin sadece İtalyanlarla değil, belki de onlardan çok daha fazla yerli muarızlarıyla mücadele etmek zorunda kalmıştı. Mazlum Adison ve Gazeteci Daniş Korok, Emin'in İtalyanlarla mücadelesini hikâye ederlerken o denli abartılı bir üslup kullanmışlardı ki, bu tutum çoğu zaman Emin'in yerli muarızlarıyla mücadelesinin dikkatlerden kaçmasına¹³ neden olmuştur. Oysa onların sayısı az olmadığı gibi, siyasi ve idari hayatının ilk günlerinden itibaren –ama esas olarak İtalyan işgalinin bitmesinden sonra– onlarla mücadelesi Emin'in hayatının en önemli cidal safhasını oluşturur. Hatta Mutasarrıf Vekili Talat Bey'e göre Rodos'a sürülmesinin en önemli

nedeni de muarızlarının Emin aleyhindeki faaliyetleri ve İtalyanları onun aleyhine kışkırtmalarınıdır. Talat Bey’in bu iddiası, Emin’in 1920’lerdeki muarızları düşünüldüğünde inandırıcı görünür. Ancak Talat Bey şu hususu atlamıştır: 1920’lerdeki muarızlarının neredeyse tümü, Emin’in eski ahbabları arasından çıkmıştır.

Milli Mücadele yıllarından sonra Emin’in ilk muarızı, kendisiyle birlikte İtalyan işgalini protesto edenlerden Müftü Ahmet Hamdi Efendi olur. Emin ve Ahmet Hamdi arasındaki bu çekişmenin önemi Mondros Mütarekesi’nin imzalandığı dönemde –başka bir ifadeyle Emin İttihat ve Terakki Fırkası’ndan istifa ettiğinde– Ahmet Hamdi’nin Antalya siyasetinin en güçlü temsilcileri arasında yer almasıdır. “Antalya Tarihi”nin müellifi Süleyman Fikri Erten, Ahmet Hamdi’nin, tıpkı Emin ve Giritli Zeki gibi İtalyanlar tarafından Rodos’a sürülmek istendiğini, ancak şehrin ruhani reisine yönelik böyle bir muamelenin halk üzerinde olumsuz etkisi olacağı düşünüldüğünden bundan vazgeçildiğini yazmıştır (2007: 24). Bu şekilde sürgün edilmekten kurtulan Ahmet Hamdi İtalyan işgalini protesto eden ilk kişiler arasında yer almış, Antalya Müdafaa-yı Hukuk Cemiyetinin reisliğine getirilmiş (BOA. DH. İ. UM. 11-6, 9-41), Antalya Hilal-i Ahmer Cemiyetinin kurucusu ve reisi olmuş, 1922’deki seçimlerde ise Meclis-i Umumi azası seçilmiştir (Antalya, 27 Teşrin-i Sani 1338). İşte, Emin’in bu dönemde *Antalya* gazetesi aracılığıyla taraf olduğu bu kavgasının muhatabı da, esas olarak Müftü Ahmet Hamdi olmak üzere, birkaç istisna haricinde Antalya Müdafaa-i Hukuk Heyeti’nde yer alan diğer isimlerdir: Ahmet Hamdi Efendi’nin hocası ve eski müftü Yusuf Talat, Ahmet Hamdi, Giritli Remzi (Büyüközer), Hacı Hatip Osman, Belediye Reisi Moralızade Tosunun Hakkı ve Abdizade Hüseyin.

Emin ve Ahmet Hamdi arasındaki tartışma, ilk olarak, *Antalya* gazetesinde yayımlanan ve Hilal-i Ahmer ile Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerine ilişkin bazı ihtilas ithamlarının dile getirildiği bir dizi makale nedeniyle başlar. Gazetenin iddiasına göre Hilal-i Ahmer’e ait paralar usulsüz olarak Müdafaa-i Hukuk’a aktarılmış, bu iddia ve dedikodular nedeniyle Antalya’ya bir müfettiş gelmiştir. Ne var ki müfettişin tahkikatı gazetenin ihtilas iddialarını doğrulamayacaktır. Müdafaa-i Hukuk’un en faal azaları arasında yer almış Giritli Remzi de Emin ve gazetesinin iddialarının “iğrenç bir suikast ve iftira” olduğunu iddia etmiştir.¹³ *Antalya* gazetesi ve Emin’in ihtilas olarak nitelediği bu mesele, Giritli Remzi’ye göre Batı Cephesi’ne Antalya’nın yapmış olduğu bir katkıdır. Giritli Remzi, Hilal-i Ahmer Cemiyetinden Müdafaa-i Hukuk’a intikal eden parayla cephe için her türlü erzakın temin edildiğini yazar. Nihayet bir miktar ilaç da tedarik edilerek İtalyanlardan alınan bir kamyonla yola çıkmıştır:

Fakat fesatçılığı meslek edinmiş bazı kimseler tarafından yapılan jurnaller üzerine bir hafta geçmeden Hilal-i Ahmer'den bir müfettiş geldi. Heyetimiz, Hilal-i Ahmer'in parasını yerine sarf etmedi ithamı ile mesul tutulmak isteniyordu. Çok müteessir olmuştuk. Senelerce işimizi bırakıp çalışmış, sonra da itham altında kalmış idik. Müfettişe vaziyeti izah ettikten sonra o an itibari ile istifa ettik. Müfettiş de gitmiş Mutasarrıf Hilmi Uran'a müracaat etmiş, Hilmi Bey de "git onların gönlünü al, işlerine devam etsinler, çünkü onlardan başka çalışacak adam yoktur" demiş. Bir saat sonra müfettiş geldi, kısa bir münakaşadan sonra mesele halledildi. Böylece zafere kadar her iki cemiyeti de idare ettik (Antalya, 26 Haziran 1962).

Emin ve gazetesinin Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti aleyhindeki iddiaları Temmuz 1923'teki seçimler ve cemiyetin Cumhuriyet Halk Fırkası'na intikaline kadar devam etmiştir.¹⁴ Bu arada Emin, Hoca Rasih'in girişimleriyle 23 Temmuz 1923'te Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin azalığına seçilmiştir (Antalya, 18 Şubat 1340). Fakat azalığı uzun sürmemiş, birkaç hafta sonra cemiyet kendisini Halk Fırkası'na dönüştürmüş, bu kararın alınmasından sonra cemiyetin gelir ve giderleri fırkaya intikal etmiştir (Erten 2007: 56).¹⁵ *Antalya* gazetesinin iddiasına göre bu dönüşüm, ihtilas meselesi nedeniyle Mustafa Kemal'in talebiyle gerçekleşmiş ve cemiyetin faaliyetlerine Mutasarrıf Hilmi Bey tarafından son verilmiştir (Antalya, 10 Haziran 1339).¹⁶ Iskat edilen Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin en etkin azalarından Giritli Remzi ise bu süreçle ilgili de Emin ve gazetesinin iddialarından çok daha farklı bir tablo çizmiştir:

Zafer kazanıldı. Artık harp ve tehlikeli hizmetler bitmiş, menfaat temini sırası gelmiş diyenlerde bir hareketlilik başladı. İhtiraslar kabardı. Dört seneden beri Müdafaa-i Hukuk'un kapısına bile yanaşmayan ve ticaretinden başka hiçbir şey düşünmeyen birçok kahraman peyda oldu. Hakları da var ya! Artık pilav pişirilmişti. Sofraya oturmak lazımdı. Muhterisler meydana kaplanmış, iftira ve tesvir makineleri işlemeye başlamıştı. Gizli istişarelerle fikir mutabakatından sonra bir telgraf hazırlayarak gece yarısı Müdafaa-i Hukuk Reisi Kandilzade Hasan Sıdkı'nın evine gitmişler ve "mebusluğa seni münasip gördük, yalnız şu telgrafi imza et" demişler. İhtiyarlığına hürmeten reis yaptığımız Hasan Sıdkı Efendi'ye tazyik yaparak timsal-i hamiyet olan kurucu şahsiyetler aleyhine o telgrafi imza ettirerek Atatürk'e çekmişler. Güya Müdafaa-i Hukuk Heyeti a'mâl-i milliyeye muhalif bir tavır takınıyormuş vs. gibi ağır ithamlarda bulun-

muşlar. O gece yanlarına Hasan Sıdkı Efendi’yi de alan iki münafik Mutasarrıf Hilmi Bey’e gitmişler. Merhum mumaileyhi de ikna ederek, hemen aynı mealde bir telgrafla kendilerini teyit ettirmişler. O Hilmi Uran ki iğfal edilerek, vatanperver heyetin iskatına sebep olmuştur (Antalya, 26 Haziran 1962).

Emin ve gazetesinin “insafsız bir suiistimal” ve “bir ihtilas meselesi” (Antalya, 5 Şubat 1340), Giritli Remzi’nin ise “iğrenç bir suikast ve iftira” olarak tanımladığı bu tartışmanın yaklaşan mebus seçimleri nedeniyle yapıldığı açıktır. Zaten *Antalya* gazetesi seçim dönemi boyunca kayıtsız şartsız Halk Fırkası’nın adaylarını desteklemiş, fırkanın namzetleri dışında adaylığını açıklayanlara tepki göstermiştir. Müftü Yusuf Talat ile eski Belediye Reisi Akif Bey’in¹⁷ mebusluğa aday olduklarını açıklamaları bu tepkiyi daha da şiddetlendirmiştir.¹⁸

Tartışmaların giderek arttığı bu dönemde Müdafaa-i Hukuk ve Halk Fırkası’nın mebus adayları 21 Haziran 1923’te *Antalya* gazetesi aracılığıyla kamuoyuna ilan edilir. Hoca Rasih, Dava Vekili Ahmet Saki, Alanyalı Şerif Alizade Murat ve Müdafaa-i Hukuk Antalya Reisi Kandilzade Hasan Sıdkı’nın yer aldığı bu adaylar arasında Emin’in adının olmaması dikkat çekicidir (Antalya, 21 Haziran 1339). Emin’in Halk Fırkası’nın adayları arasında olmamasının nedeni gerçekten de iddia edildiği gibi gazetesinden ayrı düşmemek istemesi miydi? Mesai arkadaşlarının birçoğunun tanıklığı Emin’in kendisine “ısrarla teklif edilen mebusluk önerilerini” gazetesi için reddettiği iddiasını doğrular. Ancak Emin’e mebusluk teklif ettiği iddia edilen Hoca Rasih, yıllar sonra, Emin’in “hayatının sonuna kadar İttihat ve Terakki’nin kanatları altında” yaşadığını ifade etmiştir. Emin’in, Cumhuriyet kurulduktan sonra da Halk Fırkası’nın Antalya teşkilatı içinde yer almadığı düşünüldüğünde Hoca Rasih’in bu iddiası gerçekçi görünmektedir. Süleyman Fikri de buna benzer bir iddia dile getirmiş, Emin’in ömrünün sonuna kadar İttihat ve Terakki akidesine sadık kaldığını, partisi çok zayıf düştüğü zamanlarda bile ondan ayrılmadığını yazmıştır (Yeşil Antalya, 3 Haziran 1947).

Kendisine teklif edilen mebusluk önerisini reddetmesinin sebepleri ne olursa olsun, Emin’in aday gösterilmediği bu seçim döneminde İbradı’daki muhalefet dışında Müdafaa-i Hukuk ve Halk Fırkası’nın adayları mebus seçilerek II. Meclis’te Antalya’yı temsil etmeye hak kazanmıştır (Antalya, 3 Temmuz 1339, 9 Temmuz 1339). Emin’in esas olarak gazetesi aracılığıyla müdahil olduğu bu tartışma da bu suretle sona ermiş ve başta Ahmet Hamdi olmak üzere, aralarında Giritli Remzi’nin de yer aldığı Milli Mücadele Dönemi’nde oldukça etkili olmuş birkaç ismin Serbest Cumhuriyet Fırkası’nın kuruluşuna kadar Antalya siyasi hayatındaki mevkilerini yitirmeleriyle sonuçlanmıştır.

Emin, Muhacirler ve “Ahali-i Asliye” Meselesi

Milli Mücadele’den sonra Emin’in bir diğer muarızı, Rodoslu Dr. Burhanettin oldu.¹⁹ Emin ve Antalya Türk Ocağı reisi Dr. Burhanettin arasındaki bu çekişme, esas olarak, 20. yüzyılın ilk birkaç on yılında şehrin nüfus yapısında yaşanan dramatik değişimle ilişkiliydi. Gerçekten de Antalya 20. yüzyılın başlarından itibaren bir dizi kitlesel göçe tanık olurken, bu göçler, yerel kaynaklar üzerindeki mücadeleye çok daha şiddetli bir görünüm vermiş, bütün bu dönem boyunca bu mücadelenin iki tarafı olmuştur: “Ahali-i asliye” ve muhacirler.²⁰

Bununla beraber –I. Dünya Savaşı yıllarında, göçmenlerin Yunanca konuşmalarının neden olduğu kültürel çatışmalar istisna tutulduğunda– bu mücadelenin açık olarak gün yüzüne çıktığı söylenemez. Bu dönemde Giritli Müslümanlar İttihat ve Terakki’nin taşra teşkilatının örgütlediği ve Antalyalı Rumları hedef alan bojkotlarda aktif rol almışlar, aralarında; Ahmet Muhtar, Kaçaralı Süleyman, Şeremetzade Zeki ve Ziya, Giritli Remzi, Giritli Rıdvanaki gibi isimlerin bulunduğu Giritli tüccarlar yerel siyasi hayatın en önemli aktörleri arasına girmişti. Ne var ki İtalyan işgalinin bitmesi ve Ekim 1922’de şehir nüfusunun önemli bir bileşenini oluşturan Rumların Antalya’ya zorunlu olarak terk etmeleri koşulları değiştirmiş, bu geçici ittifakı sona erdirmişti. İşte bu nedenle Antalya, Milli Mücadele’nin sona ermesini takip eden dönemde “ahali-i asliye” ve muhacirler arasında yerel kaynaklar üzerinde yürütülen bir siyasi mücadeleye tanıklık etmişti (Dayar 2017a: 64-73).

Önce “muhterislik” ve “kifayetsizlik” ithamlarıyla başlayan, daha sonra İtalyanlarla işbirliği yapmak suçlamasına dönüşen ve nihayetinde “ahali-i asliye” ve muhacirlik çatışmasını gün yüzüne çıkaran Emin ve Türk Ocağı Reisi Dr. Burhanettin arasındaki tartışma da, sınırlı yerel kaynaklar üzerinde yürütülen bu çatışmanın seyrini çarpıcı bir biçimde özetlemektedir.

Emin ve Dr. Burhanettin arasındaki tartışmanın görünürdeki nedeni Emin’in 7 Mart 1926 tarihli *Antalya* gazetesinde yayımladığı “Fikrî Terbiye Buhranı” başlıklı makalesiydi. Bu makalede Emin, Türk Ocağının kendisinden beklenen “medeni ve kültürel mesaiyi” sergilemekten uzak olduğunu iddia ederek Dr. Burhanettin’i eleştirmişti. Benzer bir eleştiri gazetenin başka bir makalesinde de dile getirilmiş ve Ocak Reisi “Rodos tevellütlü Dr. Burhanettin” tarafından kongrede sunulan faaliyet raporu eleştirilmişti. İddiaya göre Antalya Türk Ocağı bir sene zarfında hiçbir faaliyet göstermemişti (Antalya, 7 Mart 1926).²¹ 21 Mart 1926 tarihli gazetede yayımlanan “Ocağımızı Ne Hale Getirdiler?” başlıklı makalede ise Antalya Ocağının bir “dedikodu ocağı” haline geldiği iddia edilmiş ve bu durumun “bütün Türkler gibi” *Antalya* gazetesini de müteessir ettiği vurgulanmıştı.²² 22 Mart tarihli *Antalya* gazetesi “Türk’e Çok Çirkin Tecavüz” başlığıyla çıkmış ve “gazetenin eleştirel neşriyatından rahatsız

olan Türk Ocağı Reisi'nin tahrikleri nedeniyle” *Antalya* muhabirinin darp edildiği iddia edilmişti. Gazetenin haberine göre *Antalya* muhabiri Antalya Lisesi muallimlerinden Tahsin Fazıl Bey, Borsa Kıraathanesi'nde Türk Ocağı İdare Heyeti'nden Kemahlı Ali Oğuz'un²³ saldırısına uğramış, saldırı sadece kıraathaneye sınırlı kalmamış, Hükümet Caddesi'ne kadar devam etmişti.²⁴

Görünüşte Türk Ocağının faaliyetlerine ilişkin ortaya atılan ve ocak reisini hedef alan bütün bu eleştirilerin satır aralarında, adı zikredilmeksizin Dr. Burhanettin'e ağır ithamlarda bulunulmuştur. Gazetenin 18 Mart 1926 tarihli nüshasında yer alan “Kadın Mizaçlı Muhteris” (Antalya, 18 Mart 1926), 22 Mart 1926 tarihli nüshasında yer alan “Tereddütte Mahal Yok” (Antalya, 22 Mart 1926) ve 23 Mart 1926 tarihli nüshasında yer alan “Müessif Hadise” (Antalya, 23 Mart 1926) başlıklı makaleler ile 21 ve 28 Mart 1926 tarihlerinde gazetede “Memleket Hastanesi” (Antalya, 21 Mart 1926, 28 Mart 1926) ilanlarında Dr. Burhanettin için; “hain-i vatan”, “vatansız” ve benzeri ifadeler kullanılmıştır. İşte bütün bu makale ve ilanlar sebebiyle Dr. Burhanettin, Emin'i ve *Antalya* gazetesini dava etmiş, mahkemenin karar ilamı ise 14 Ekim 1926 tarihli *Antalya'da* yayımlanmıştır. Buna göre gazete ve Emin, “Dr. Burhanettin'in şöhret ve haysiyetine taarruzda buldukları sabit olduğundan” ve mahkemede Emin Dr. Burhanettin'e “İtalyanlarla antant kalarak evlendi” dediği için suçlu bulunmuştur (Antalya, 14 Teşrin-i Sani 1926).

Mahkeme ilamının *Antalya'da* yayımlandığı gün gazete tartışmaya başka bir boyut daha eklemiş ve İtalyan Hastanesi Başhekimi Dr. Amato tarafından 14 Haziran 1926'da Emin'e yazılan bir mektup gazete aracılığıyla kamuoyuna açıklanmıştır. Bu mektupta Dr. Amato, Emin'in kendisine ilettiği bir mektuba cevaben; Dr. Cemil Süleyman, Dr. Rıfat, Dr. Suphi ve Dr. Tevfik'in geçmişte, Dr. Kenan ve Dr. Burhanettin'in ise hala İtalyan Hastanesinde çalıştığını dile getirmiştir (Antalya, 14 Teşrin-i Sani 1926). Dr. Amato'nun mektubunun altına tehditkâr bir not düşen Emin çok yakında Dr. Burhanettin'le ilgili yeni belgeler ifşa edeceklerini de kamuoyuna duyurmuştur. Ne var ki gazetenin 1920'li yıllara ait nüshalarında bu tehdit örtülü olarak birkaç defa dile getirilse de, bu belgeler, hiç değilse 1920'lerde ifşa edilmemiştir.²⁵

Öte yandan, Ekim 1926'da Dr. Burhanettin'e yönelik Emin ve *Antalya* gazetesinin bu taarruzu, Giritli Zeki ile şehrin önde gelen Giritli tüccarlarının desteğiyle çıkan *Yeni Türkiye* gazetesinin tepkisini çekmiş, gazete *Antalya'yı* “incir çekirdeğini doldurmayacak bir mesele nedeniyle” Dr. Burhanettin'i itham etmekle suçlamıştı. Bu şekilde, *Yeni Türkiye* gazetesinin müdahil olmasından sonra Dr. Burhanettin ve Emin arasındaki tartışma, kısa süre içinde “ahali-i asliye” ve muhacirlik meselesine dönüşmüştür.

“Ahali-i asliye” ve muhacirlik meselesi olarak tanımlanan bu tartışma, Emin’in İtalyan Hastanesinde çalışmakla itham ettiği Giritli Dr. Cemil Süleyman’ın *Yeni Türkiye* gazetesinin 20 Kasım 1926 tarihli nüshasında “Vatanperverlikte İnhisar” başlığıyla yayımladığı makalesiyle başlar.²⁶ Dr. Cemil Süleyman makalesinde Antalya’da “ahali-i asliye” ve muhacirler arasında bir ayırım yapıldığını ima etmiştir. Üstelik bu, konuya ilişkin *Yeni Türkiye’de* neşredilen ilk makale de değildir. “Vatanperverlikte İnhisar” başlıklı bu makalenin neşrinden bir ay kadar önce yine Dr. Cemil Süleyman “Yerlilik ve Yabancılık” başlıklı bir makale daha kaleme almıştı. *Antalya* gazetesi ise hem bu iddiaları reddetmiş hem de Dr. Cemil Süleyman’ın “bu zeminde fazla alaka gösterdiğini” ifade ederek *Yeni Türkiye’ye* mukabelede bulunmuştur.

Yeni Türkiye gazetesinin 20 Kasım 1926 tarihli nüshasındaki bir diğer makalede ise bu defa Rodoslu Mehmet Nuri, Emin ve gazetesinin Dr. Burhanettin özelinde Antalya’daki tüm Rodosluları vatana ihanet etmekle suçladığını yazmıştır. Emin bu iddiayı da kesin bir dille reddetmiştir:

İstemeyerek gazetemize, yazdığımız yazıya dikkat etmiş olsaydınız, umum Rodosluları kast etmediğimizi siz de anlamış olurdunuz. Çünkü biz mahal-i vüludatı Rodos olan diyoruz, Rodoslu demiyoruz. Bunda da hiçbir maksad-ı mahsusa takip etmedik. Burhanettin Bey şimdiye kadar kendisini İstanbullu olarak tanıtmış olduğu ve hakikaten birçok İstanbullu Burhanettin isminde doktorun bulunması ihtimali de mevcut bulunduğu cihetle su-i tefhime meydan vermemek maksadı ile mahal-i vüludatı Rodoslu olduğunu tavzih sadedinde istimal edilmiş bir cümleyi umum Rodoslulara teşmil ve iki büyük vatanperveri ileri sürmenize ne mana vereceğimizi bilemedik (Antalya, 21 Teşrin-i Sani 1926).

Dr. Burhanettin ile Emin ve *Antalya* gazetesi arasındaki bu tartışma Dr. Burhanettin’in Türk Ocağı reisliğinden istifa etmesiyle sonra erdi ve 1926’da Türk Ocağı reisliğine Emin’in ahbablarından Dr. Kahramanzade Galip seçildi. Öte yandan –her ne kadar Emin ve gazetesi bu meseleyle ilgilenmediklerini iddia etmiş olsalar da– “ahali-i asliye” ve muhacirlik meselesi ne Emin’in hayatta olduğu dönemde ne de daha sonra gündemden düştü. Hatta bu mesele Emin’in İtalyanların kendisiyle birlikte Rodos’a sürdüğü Giritli Zeki’yle çatışmasına da neden olmuş, bu sebeple Emin 1926’da hem CHF mutemet vekili hem de belediye reisi olan Giritli Zeki’yi “Türk düşmanı” olmakla itham etmişti. Giritli Zeki aleyhindeki bu ve benzeri iddialar nedeniyle Mart 1928’de önce fırka mutemet vekilliğinden, daha sonra da belediye reisliğinden istifa etmek durumunda kalmıştı (Dayar 2017a: 69-70).

Son Kavga

“Ah bu İttihatçılar, ne yaman, ne yılmaz, ne maceraperest adamlardı!” (Karay 2015: 59).

Emin’in amansız hastalığı 1927 yazında daha da ağırlaştı. Nurettin Adıson, babasını, öğrencisi olduğu Tıbbiye’ye götürerek tedavisini üstlenmiş, İstanbul’da bulunduğu dönemde Dr. Akil Muhtar, Emin’in tedavisiyle yakından ilgilenmişti. Nurettin Adıson seneler sonra yazdığı bir notta babası ve hocası arasında kurulan samimi ilişki karşısındaki şaşkınlığını şu sözlerle itiraf etmiştir:

Babama, hocamla ne zaman tanıştığımı sordum, tebessüm etmekle iktifa etti. Hocamın ağzını aradım, “eski komitacılar birbirlerini nerede olurlarsa olsunlar bulurlar” dedi (Antalya, 1 Haziran 1957).

Emin’in Tıbbiye’deki tedavisi birkaç ay sürmüş ve tedavisinin ardından memleketine dönmüştü. Antalya’ya döndükten sonra ise Giritli Zeki ile mücadele edeceği hayatının son kavgasına girişmiş, hastalığı ağırlaşınca tekrar İstanbul’a gitmiş, fakat 1 Haziran 1928 günü tedavi gördüğü İstanbul’da yapayalnız ölmüştü.

Emin’in kısa süren hayat serüveni, sadece, bir taşra gazetecisinin nihayetsiz mücadele gücüne tanıklık yapmaz. Onun hayat hikâyesi 20. yüzyılın başlarında Antalya’daki yerel siyasi hayatın da yakın tanığı olmuştur. Emin sahip olduğu bu mücadele gücü nedeniyle hayatının her safhasında muarız edinmiş ve muarızlarının her biriyle nihayetsiz bir cidale tutuşmuştur.

Emin’in ölümünden bir sene sonra, 2 Haziran 1929’da *Zümrütova* gazetesinde yayımlanan bir makalede onun bu hasleti bütün çarpıcılığıyla gözler önüne serilir. Bu makale, seneler devrettikçe birçok hasım edinmiş ve giderek yalnız kalmış bir gazeteciye, ölümünün ardından seslenen bir dostun, gazeteci Ziya Kaya’nın duygularını yansıtmaz sadece, siyasetçi Emin’in muarızlarıyla kavgalarına ve mücadele kuvvetine de açık bir gönderme yapar:

Emin’in vefatı üzerinden dün tam bir sene geçti. Aradan bir sene gibi uzun bir zaman geçmesine rağmen Emin’in ölümünün mucip olduğu teessürler maziye gömülmüş değildir. Vefat hadisesi vuku’ bulduğu şerait-i nokta-i nazarından da kalplerde derin bir teessür izi bırakmıştır. Emin, İstanbul’da Tıp Fakültesi’nin bir köşesinde pek hazin bir surette öldü.

Ölüme karşı kimsede bir imtiyaz yoktur, hepimiz öleceğiz elbette. Hayatın her cephesinde pusu tutmuş bin bir tehlike mev-

cudiyetimizi en me'mul edilemez bir anda söndürebilir. Fakat insanlık nokta-i nazarından, mümtaz bir tarzda geçen fedakâr bir hayatın son nefesini, hiç olmazsa kendi evinde ve ailesi muhitinde ikmal etmesini gönül çok isterdi.

Emin'i bazı kimseler tenkit, bazı kimseler de haksız yere itham etti. Bu tenkit ve ithamlarda muarızları tamamen haksızdı. Emin için söylenecek her menfi şey haksız ve gayr-i varittir. O, daima münezzehdir.

Emin'in samimi ve vatanperverâne gayreti bazı te'villere de uğratıldı. Ve maalesef Emin ruhunda taşıdığı bitip tükenmeyen bütün vatan muhabbetine, vatan lehindeki nihaysiz cidâl kuvvetine rağmen akim ve gayr-i müsmir bir vadide kaldı. Zamanla inkişaf eden tabii adalet ona muarız olanların şahsiyetlerini çürüttü. Bu suretle Emin'in güttüğü büyük dava hak kazandı. Fakat ne çare ki Emin bu sırada, bir daha dönmek üzere, bir hastane köşesinde kendisine hiç gülmemiş olan sert ve çetin hayata veda etmiş bulunuyordu. Vatanperver bir vatan çocuğunun bu şekilde biten hayatı bir insanın vicdanını nasıl sızlatmaz?

Vatan endişesi içinde vatan için çırpınarak toprağa düşen Emin! Senin vatanperverliğine ait hatıralar üzerine uzandığın toprakların ebedi hayatı ile beraber yaşayacak. Ve seni bizden ayıran seneler böyle devrettikçe elim ufulün yâd olunacak. Semalarda pervaz eden ruhuna binlerce selam, binlerce hürmet (Zümrütova, 2 Haziran 1929).

Bu duygu yüklü satırların ifade ettiği anlam ne olursa olsun, Emin'in kavgalarının şiddeti hiçbir zaman bunlara neden olan görünürdeki sebeplerle orantılı olmamıştır. Bu orantısızlık Emin'in hemen her mücadelesine bir çekişme görünümü vermiş, ihtilas ithamlarıyla başlayan tartışmalar kısa süre içinde yerini ihtiras ithamlarına bırakmıştır.

Aslına bakılırsa ne Emin'in muarızları hakkındaki ithamlarında ne de onun aleyhinde ifade edilenlerde –hasımların itibarsızlaştırılması için tedavüle sürülen bütün bu ifadeler ne denli gösterişli olursa olsun– gerçeği açığa çıkaracak çok az şey vardır. Fakat yine de bu iddiaların dile getirilmiş olması önemlidir. Hatta esas önemli olan ve üzerinde düşünülmesi gereken budur; bütün bu iddiaların ihtirasla dile getirilebilmiş olmasıdır.

Emin'in kısa hayat serüveninde bu denli çok muarız edinmesinin ve hayatını bir cidal olarak yaşamasının nedenleri bir kere daha sorulabilir. Ben, bu çekişmeci siyasi karakterin –göçler, istilalar ve istikrarsızlıklar nedeniyle yerel

kaynakların sınırlandırıldığı toplumlarda– siyasetin, sınırlı kaynaklar üzerinde verilen bir mücadele olarak anlaşılmasından neşet ettiğini iddia edeceğim. İktidara uzak kalmanın oldukça ağır sonuçlar doğurduğu ve iktidar ilişkilerinin tarafların yer değiştirmesi olarak anlaşıldığı bu Akdeniz şehrinde en küçük anlaşmazlıkların dahi çekişmeye dönüşme eğilimi taşıması, sık sık kurgusal kökenler ve gelenekler icat edilmesi, muarızların ve dostların kendilerini olduğundan daha önemli gösterme eğilimi, hasımların fitne ve fesatçılıkla, ihtilas ve iltimasla ya da siyasi ikbal peşine düşmekle itham edilmeleri, sanırım bu nedenledir.²⁷ İşte bu sebeple Emin muarızlarını şaşırtacak kadar inatçı ve çekişmeci olmuştur. 14 Ocak 1924'te, Antalya Hilal-i Ahmer Cemiyetinde verdiği bir konferans nedeniyle Dr. Burhanettin ve gazetesi arasında yaşanan tartışmaya hasta yatağında müdahil olurken şunları söyler:

Mektubunuzda bana uzun uzun sermaye olacak kelimeler var. Ne var ki hastayım, kahrolası öksürük bana göz açtırmıyor. Bu kadarını da zannetmiyordum. Emin olunuz muhterem doktor, aradan günler, aylar da geçse cevabınızı tahlil ve tenkit edeceğim. Fakat bugün beni affediniz (Antalya, 17 Kanun-ı Sani 1340).

Hasta yatağında sarf ettiği bu sözler bir başka İttihatçı gazetecinin, Hüseyin Cahit'in tanıdık şu sözlerini hatırlatır: “Hayatta en çok kavgayı severim. En mesut günlerim en şiddetle hücumu uğradığım, en şiddetle hücum ettiğim zamanlardır” (Kocabaşoğlu 2010: 137).

Emin'in bu sözleri onun adını bir başka gelenekle de bir araya getirir. Emin, sadece Antalyalı bir gazeteci ya da siyasetçi olmamıştır; o İttihat ve Terakki kuşağının pek çok hasletini de üzerinde taşımıştır. Her şeyden önce milliyetçidir. Hatta milliyetçiliğinin çoğu zaman aşırıya kaçtığı bile söylenebilir. Sözelimi Mazlum Adıson, “bugün Antalya'da” demiştir, “bir tek Yahudi kalmamışsa eğer, bu babamın en büyük başarısıdır.” (2010: 91). Muharrem Önal ise “Yahudi düşmanlığının Emin'de önünde durulmaz, kaçınılmaz bir sel gibi” olduğunu yazmıştır (Yeşil Antalya, 3 Haziran 1947).

Kuşkusuz bu sözler mahdumuna ve dostuna aittir, bu nedenle peşinen Emin'e mal edilemez. Ancak 13 Kasım 1922 tarihli gazetesi için yazdığı başmakalede, Antalya Yahudi Cemaatinin önde gelen isimlerinden Yusufaki'yi ve onunla ahbaplık eden Müslümanları şu sözlerle hedef aldığı varittir:

Mahud Yusufaki hala elleri arkasında gezmekte, hala evvelki gibi memurlar ile temasta bulunmaktadır. Ve hala ne cesarettir ki Rumlardan arakladığı eşyalar meyhanında şimdilik manifatura toplarını evinde okka ile satmakta olduğu da haber verilmektedir. Bu manifaturayı alanlar arasında şehrimiz muteberlerinden birkaç İslam zatın da bulunduğu isimleri ile beraber bildirilmiş-

tir. Haydi diyelim ki onlar bu malları paraları ile satın almışlardır. Ya o Yusufaki ile hala görüşen, temas eden ve akşamları gizli gizli evine girip çıkan birkaç memura ne demeli? Şimdilik bunların isimlerini meydana koymak istemedik. Fakat şu kadar ki onunla bu kadar münasebette bulunanların hamiyetinden millet şüpheye düşer (Antalya, 13 Teşrin-i Sani 1338).

Milliyetçiliği dışında Emin pek çok İttihatçı gibi çekişmeci ve polemikçidir,²⁸ ama tüm bunların ötesinde, Ziya Kaya'nın da vurguladığı üzere vatanperver bir idealisttir. Bu sebeple o, ne I. Dünya Savaşı ve Nüfus Mübadelesi nedeniyle servetin el değiştirdiği bir dönemde emval-i metruke talanına katılmış ne de İtalyan işgali yıllarındaki silah sevkiyatını şahsi menfaati için kullanarak "harp zengini" olmuştur. Ölümünün ardından mirasçılara sadece aile yadigarı konağını ve borç içindeki gazetesini bırakabilmiştir.

Bu makalede, Mehmet Emin'in çekişmelerle geçen hayat hikâyesini kendi tarihsel bağlamı içinde anlatmaya çalıştım.²⁹ Bunu yaparken sadece onun hayatını değil, yaşadığı dönemin özelliklerini ve hayatını etkilemiş gelişmeleri de ele almaya gayret ettim. Emin'in hayat hikâyesi vasıtasıyla 1920'ler Antalya'sının bir panoramasını çıkardığımı düşünüyorum. "Olağanüstü sayılamayacak insanların biyografileri, eğer yeterli zenginlikte belgelerle desteklenmişse, geçmişin karanlıkta kalmış bir yönüne ışık tutabilir" diyen John Tosh'a katılıyorum (Tosh 2013: 69). Çünkü Emin'in hayat hikâyesi yazılmadan, Antalya'nın çelişki ve çekişmelerle dolu 1920'li yıllarının tam olarak anlaşılamayacağını düşünüyorum.

Sonnotlar

- 1 *Antalya* gazetesi 8 Eylül 1922'de yayın hayatına başlamış, kurucusununun 1 Haziran 1928'de ölmesi üzerine yayın hayatına bir süre ara vermiş, 7 Ekim 1930'da okuyucusuyla tekrar buluşmuştu. Ne var ki bu girişim de kısa bir müddet sonra akamete uğramış, gazete yayın hayatına bir kez daha ara vermek zorunda kalmıştır. Aradan geçen dokuz yıllık zamandan sonra *Antalya*, ancak 7 Ağustos 1939'da yayımlanabilmiş bu tarihten itibaren bazı kesintiler haricinde 2016 yılına kadar yayın hayatına devam etmiştir.
- 2 Örneğin Emin'in kısa biyografi yazarlarından biri, onun, II. Meşrutiyet'in ilanından hemen sonra tapu kalemindeki hizmetinden ayrıldığını, donanma kâtibi ve İttihat ve Terakki Cemiyeti mesul kâtibi olduğunu yazmıştır (Yeşil Antalya, 3 Haziran 1947).
- 3 Zahire ve kereste tüccarlarının güç kaybı ilerleyen yıllarda da devam etmiş; Kabotaj Kanunu'nun kabulünden sonra ise Antalya'nın Mısır ve Ege adalarıyla olan ticari ilişkileri bütünüyle yok olmuştu (Antalya, 15 Mart 1926).

- 4 Emin'in kefil olduğu bu isimlerin yanı sıra bu dönemde Giritli Şeremetzade Zeki, Avukat Kandilzade Hasan Sıdkı, Müftü Ahmet Hamdi Efendi (Okur), Hacı Hatip Osman Efendi, Ellibeşzade Mehmet, Keskici Mehmet Ağa, Karakaşzade Hüsnü Efendi gibi isimler de yerel siyasi hayatın belli başlı aktörleri arasına girmiş, Milli Mücadele yıllarında bu isimlere Kahramanzade Galip, Rodoslu Burhanettin (Onat) ve Ferruh Niyazi (Ayoğlu) gibi hekimler eklenmişti. Bütün bu isimleri ortaklaştıran en önemli husus ise meslekleridir. Bu isimler –Giritli Şeremetzade Zeki haricinde– ya küçük tüccarları ya da merkezi devletle çok daha etkili iletişim kurabilecek okuryazar orta sınıfı temsil etmektedir. Esasında onların güçlenmesi de bir gerekliliğin sonucu olmuştur. 20. yüzyılın başlarından itibaren iletişim ve ulaşım imkânlarının gelişmesi, yerel ekonomik ve ticari faaliyetlerin giderek ulusal pazarın bir parçası haline gelmesi, gayrimüslim eşraf karşısında küçük Müslüman tüccarları destekleyen milli iktisat siyaseti gibi nedenlerle merkezi devletin Antalya'daki etkinliğinin artması, devlet ve taşra arasında ilişki kuracak aracılardan önemini arttırmış; bu araçlar taşrada milliyetçi ideolojinin de taşıyıcısı olmuş, zamanla kendi siyasi ilişkiler ağını oluşturmuştur. İşte, Emin'e 1915'te kefil olan ya da Emin'in kefil olduğu bu isimler ve bu dönemde adı öne çıkan diğer isimler, gerçekte 20. yüzyılın başlarından itibaren Antalya'da yerel siyasi hayat üzerindeki etkileri tedrici olarak artan ve Belden Paulson'un "küçük entelektüeller" olarak tanımladığı okuryazar orta sınıfın üyeleridir (Powell 1970: 414).
- 5 I. Dünya Savaşı ve savaşı takip eden dönemde Antalya birkaç defa işe sorunu yaşamıştı. Örneğin 1915'te Mutasarrıf Sabur Dâhiliye Nezaretine ilettiği bir telgrafta zahire buhranı nedeniyle şehir halkının aç kaldığından şikâyet etmişti. Buhranın nedeni ise tüccarların ihtikârıydı (BOA. DH-İ. UM. 98-1.1-47). 21 Ağustos 1921 tarihinde de sefine kaptanları imzasıyla Ticaret ve Ziraat Nezaretine iletilen bir telgrafta, Antalya ve Alanya halkının "kıtlık derecesinde muhtaç-ı işe olduğu" bildirilmiştir (BOA. DH-İ.UM. 20-6.2-74).
- 6 Müsadere edilen eşyalar arasında neler vardı? İşgalden hemen sonra Konsolos Ferrante'nin hazırladığı "istirdat listesi"ne bakılacak olursa eğer, müsadere edilen ve Maliye Dairesi ile Antalya Sultanisi'nin kullanımına sunulan eşyaların gerçekte bir ıvır zıvır listesinden ibaret olduğu hemen fark edilebilir: Ot yastığı, bakır tepsi, bakır leğen, yorgan, ot minder, hasır şapka, beyaz boyalı ufak dolap, kalem, kerrat cetveli, harita, iskemle, kâğıt, elbise askılığı, İtalyanca harp kitabı vs. Bu listeye İtalyan kralının resmi bile dâhil edilmiştir. Bu eşyaların müsadere edilmiş olmasının önemi maddi değerlerinden ziyade Antalya'yı işgal ettikleri dönemde İtalyanlara,

- Emin'i Rodos'a sürmek için aradıkları fırsatı vermesi olmuştu (BOA. HR. SYS. 2558-2, lef. 22, 23, 24).
- 7 Talat Bey, Firuzan Bey'in mutasarrıflıktan el çektilmesinden sonra Mart 1919-Nisan 1919 arasında Antalya'da mutasarrıf vekili olmuştu (Onat 2000: 79).
- 8 Talat Bey'e göre Konsolos Vekili, bu iki kişinin asayiş tehdit ettiklerini, kendilerinin Antalya'da bulunma nedeninin ise asayiş temin etmek olduğunu, Emin ve Giritli Zeki'nin mahalli hükümet tarafından celp edilmezlerse şiddet yoluna başvuracaklarını söylemişti (BOA. DH. ŞFR. 624-61).
- 9 *Anadolu* gazetesinin Antalya'da basılan ilk sayısında yardımları nedeniyle şehirdeki İtalyan Kumandanı'na teşekkür edilmişti (Güçlü 1996: 178). Ayrıca, bu dönemde gazeteci Arif Oruç da Antalya'ya gelmiş ve kısa süreliğine *Yeni İzmir* gazetesini Antalya'da çıkarmıştı. İşgal yıllarında Antalya'da bulunan bir diğer isim ise şair Mehmet Emin Yurdakul'du. Bu dönemde Yurdakul Antalya Gençler Yurdu Cemiyetinin başkanlığını üstlenmiş, Doğu'nun muhtelif sayılarında Gençler Yurdu'nda verdiği konferanslar yayımlanmıştı (Tunçay 1991: 8; Doğu, 11 Kânûn-ı Evvel 1337).
- 10 Emin'in büyük oğlu Nurettin'in tam da bu tarihlerde Antalya'daki İtalyan Mektebinde öğrenim gördüğü düşünüldüğünde, Emin'in İtalyanlarla ilişkisinin değişmiş olduğu açıktır. Dr. Nurettin Adison 1950'li yıllarda *Antalya* gazetesinde yayımladığı talebelik hatıralarında İtalyan Mektebinde okuduğunu doğrular (Yeşil Antalya, 10 Aralık 1946).
- 11 Burada, Mehmet Emin'in karakterinin anlaşılması açısından bir hususa değinmekte fayda var. I. Dünya Savaşı ile Milli Mücadele yıllarında Anadolu'nun birçok şehir ve kasabasının nüfus yapısı dramatik bir biçimde değişmiş, bu sürecin sonunda önemli miktarda servet el değiştirmiş, servet sahibi yeni bir sınıf ortaya çıkmıştı. Bu sınıf sahip olduğu serveti etkin biçimde faydalandığı İttihat ve Terakki'nin siyasi himayesine borçluydu. Bu sebeple elde ettiği ayrıcalıkları muhafaza etmek için İttihat ve Terakki'yi destekliyordu (Keyder 2005: 115).
- Bu sürecin bir benzeri Antalya'da da yaşanmış, özellikle Nüfus Mübadelesi'nden sonra servet el değiştirmiş, emval-i metruke talanı vasıtasıyla zenginleşen birçok aile olmuştu (Dayar 2017b: 48-49). Ayrıca, İtalyan işgalinin silah kaçakçılığı için müsait koşullar yarattığı, şehrin bazı ileri gelenlerinin bu sayede "harp zengini" olduğu da bir gerçektir (Yeni Sabah, 10 Nisan 1941).
- Mehmet Emin ise ne emval-i metruke talanına dâhil olmuş ne de silah sevkiyatını şahsi menfaati için kullanmıştı. O servetin el değiştirmesini

- desteklemiştir; ancak bu süreçten sınırlı bir zümrenin değil, şüphesiz buna inandığı için Müslümanların tümünün istifade etmesi gerektiğini düşünüyordu. Rodos’a sürgüne gönderildiğinde bile peş parası olmadığı, öldüğünde çocuklarına sadece aile yadigarı konağını ve borç içindeki gazetesini miras bıraktığı düşünülürse, onu, kendisi için menfaat temin edebilecek siyasi nüfuzuna rağmen, şahsi menfaatlere sırtını dönmüş idealist bir milliyetçi olarak nitelemek daha doğru olacaktır.
- 12 Bu iddia muhtemelen doğrudur. Zira 1920’lerde Antalya Limanı’na uğrayan Loyd Triestiano şirketine ait gemilerin İtalya’dan Türk direnişçilere silah ve mühimmat getirdiği bilinmektedir (Korkmaz 2014: 586-587).
- 13 Giritli Remzi bu hususta şunları söylemiştir: Bütün bu mesele iğrenç bir su-i kast ve iftiradan ibarettir. Nazilli’nin işgalinden sonra düşmanın hedefi Antalya idi. İşte bu sıralarda idi ki Cenup Cephesi Kumandanı’ndan bir telgraf aldık. “Maiyetimdeki asker yalınayak düşmanla çarpışırken ayaklarından kan fişkırıyor. Yaralarını saracak sargı, ayağına giydirecek çarık yoktur. Bütün ümitlerim sizdedir” diyordu. Müdafaa-i Hukuk Heyeti olarak toplandık. Cemiyetin elinde biriktirdiği parayı henüz bir gün önce Demirci Efe’ye göndermiştik. Elimizde para yoktu. Kara kara düşünürken bir arkadaş, “Yahu ne düşünüyoruz, Hilal-i Ahmer’in kasasında 10.000 lira var. Aynı zamanda biz Hilal-i Ahmer’i de temsil ediyoruz. O parayı sarf edelim” dedi. Arkadaşın teklifini uygun görerek hemen o parayı Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti’ne yardım diye aktardık. Bu paranın sarfına da benimle beraber merhum Müftü Yusuf Talat Efendi memur edildi (Antalya, 24 Haziran 1962).
- 14 İzmir’in işgalden kurtarılmasından sadece birkaç ay sonra, Müdafaa-i Hukuk ile Antalya gazetesi arasındaki tartışma tekrar alevlenmiştir. 23 Kasım 1922 tarihli Antalya gazetesinde yayımlanan “Müdafaa-i Hukuk ve Hilal-i Ahmer” adlı makalede, Antalya Müdafaa-i Hukuk ve Hilal-i Ahmer veznedarlarının eşraftan Abdizade Hüseyin Bey olduğu ve her iki cemiyetten de maaş aldığı iddia edilmiştir. Daha sonraki günlerde de, yine Antalya’da yayımlanan 1 ve 5 Mart 1923 tarihli “Hilal-i Ahmer Tefrişatı Hakkında” başlıklı makale ve 19 ve 22 Mart 1923 ile 5 Nisan 1923 tarihli “Silsile-i Seyyat” adlı makalelerde de Hilal-i Ahmer Cemiyeti ve cemiyet reisi Ahmet Hamdi Efendi ihtilâsla itham edilir (KA. B. 39-51, 26.12.1338; KA. B. 39-51, 18.12.1338; KA. B. 39-51, 3. 12.1338; KA. B. 39-51, 18.12.1338).
- 15 Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti’nin kendisini Halk Fırkası’na dönüştürmesinden sadece birkaç ay sonra Ahmet Hamdi Efendi’nin

- 22 Ocak 1924 tarihinde düzenlenen Antalya Hilal-i Ahmer Cemiyeti kongresinde kendisini idare heyetine seçtirmeyi başarması nedeniyle tartışma bir kere daha alevlenmiş, ihtilas iddiaları tekrar gündeme getirilmiştir (Antalya, 24 Kanun-ı Sani 1340, 27 Kanun-ı Sani 1340, 28 Kanun-ı Sani 1340, 30 Kanun-ı Sani 1340, 5 Şubat 1340).
- 16 12 Haziran'da Antalya'dan Mustafa Kemal'e iletilen ve Antalya gazetesinde de yayımlanan bir telgrafta, Antalya Müdafaa-i Hukuk Heyeti'nin ıskatına Ankara'da dahi karşı çıkanların bulunduğu bildirilmiş ve buna rağmen, Müdafaa-i Hukuk'un "hakiki amacını anlayamayan bu kimselerin" heyetten uzaklaşmasının "esasen pek sağlam olan birliği bir kat daha kuvvetlendirdiği" ifade edilmiştir (Antalya, 12 Haziran 1339).
- 17 Akif Sarıoğlu 1887'de Antalya'da doğdu. 8 Nisan 1922'de Antalya belediye reisi seçildi. Ne var ki 7 Eylül 1922 tarihinde askerlik mükellefiyetini icra etmediği gerekçe gösterilerek görevinden alındı. Akif Bey 1930'da SCF'nin, 1946'dan sonra ise DP'nin Antalya'daki önde gelen isimleri arasında yer aldı ve 1950 Genel Seçimleri'nde Demokrat Parti'den Antalya milletvekili seçildi (BCA. 30-0-10-56-378-15).
- 18 Mebus adaylıklarını açıklayan diğer isimler ise şunlardır: Antalyalı Hastacığırzade Seyfullah Bey, Oltu Bidayet Hâkimi Antalyalı Raşit Efendizade Süleyman Adil Bey, belediye tabiplerinden Antalyalı Dr. Galip Bey, İstanbul Darüleytam eski müdürü Hafız Mehmet Beyzade Semih Bey, Sultani mektebi eski müdürü Antalyalı Sadık Kemal Bey, İbradılı Rüştü Efendi oğlu Mehmet Akif Bey, Elmalılı Ömer Lütfi Bey, Cemal Süleyman Bey, Antalya Mebusu Halil İbrahim Bey, Antalyalı Dr. Emin Salih Bey, Korkuteli eski kaymakamlarından Numan Bey, Temyiz Heyeti azasından Akseki'nin Gödene Köyü'nden Şemsettin Efendizade Osman Zeki Bey, Diyarbakır Sıhhiye Müdürü Elmalılı Dr. Ferruh Niyazi Bey, Bodrum Mahkeme Reisi Ali Haydar Bey, Jandarma Kumandanı Tahsin Bey, Antalya ahali tarafından mazbata ile İzmirli Mahmut Hıfzı Bey (Antalya, 4 Haziran 1339). Bununla beraber, Halk Fırkası namzetleri dışında adaylığını koyanlara karşı Antalya gazetesinin muhalefeti seçim dönemi boyunca sürmüş ve mesele uzun süre yerel efkâr-ı umumiyyenin gündemini işgal etmişti. Sözelimi 7 Haziran 1923 tarihli Antalya'da çıkan bir makalede Sivas Kongresi'nden şehrin haberdar edilmediği, bunun sorumlusunun ise dönemin belediye reisi olduğu iddia edilmiş, bir diğer makalede ise Antalya Müdafaa-i Hukuk Heyeti'nden uzaklaştırılan Müftü Ahmet Hamdi ve Hakkı Efendi'nin 1922 yılında cemiyet adına Müdafaa-i Hukuk kasasından 1.000 lira aldıkları iddiası ortaya atılmıştır. Gazeteye göre yeni Müdafaa-i Hukuk heyeti bu paranın hala kasaya

- iade edilmediğini görmüş ve Mutasarrıf Hilmi aracılığıyla 1.000 liranın kendilerinden talep edilmesine karar vermişti (Antalya, 7 Haziran 1339, 26 Haziran 1339).
- 19 Dr. Burhanettin 22 Mayıs 1894'te Rodos'ta dünyaya geldi. 1912'de Mekteb-i Tıbbiyeye kaydoldu. 1917'de doktor diploması aldı. 1919'da Dr. Adnan Adıvar'dan gelen davet üzerine Aydın Cephesi'ne giderek Milli Mücadele'ye katıldı ve Nazilli'de Hilal-i Ahmer Cemiyetinin operatörlüğünü üstlendi. 24 Haziran 1920'de Nazilli'den ayrıldı. Buradan önce Dinar'a, daha sonra da Burdur'a geçti. Şehirde çok zor şartlar altında eski bir evde Hilal-i Ahmer Kliniğini oluşturdu. Dr. Burhanettin'in Burdur'dan sonraki durağı Konya oldu. Burada 5. İmdad-ı Sıhhi Hastanesinde görevlendirildi ve Sakarya Muharebesi'nin ağır yaralılarının tedavisini üstlendi. 17 Kasım 1921'de Konya Askeri Hastanesi, 17 Ocak 1922'de ise Konya Hafif Yaralılar Hastanesi operatörlüğüne tayin edildi. 2 Şubat 1922'de de Antalya Menzil Hastanesinin başhekimisi ve operatörlüğü görevine getirildi. Ağustos 1923'te Antalya Türk Ocağının kurucuları arasında yer aldı. 1924'te Antalya Hilal-i Ahmer Cemiyetinin başkanı oldu. 1926'da İstiklal Madalyası ile taltif edildi (Güçlü 2004).
- 20 20. yüzyılın ilk birkaç on yılında Antalya, ilk olarak, 1898-1912 arasında Girit'ten gelen beş bine yakın göçmenin iskânına tanık oldu. Şehrin maruz kaldığı kitlesel göçler Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı yıllarında da devam etmiş, bu dönemde Antalya'ya Selanik ve Ege Adaları'ndan çok sayıda muhacir gelmişti. Ne var ki bütün bu kitlesel göçler şehrin tanık olduğu son nüfus hareketleri olmamış; Lozan Anlaşması'nda Türkiye ve Yunanistan arasında imzalanan Nüfus Mübadelesi Protokolü'nden sonra, 1924 ile 1933 yılları arasında, Selanik ve Ege Adalarında yaşayan yaklaşık dört bin Müslüman Antalya'ya iskân edilmişti. Bütün bu nüfus hareketleri nedeniyle Cumhuriyetin erken dönemlerinde Antalya “yerlisi olmayan bir şehir” olarak adlandırılmıştı (Dayar 2017b: 44-54).
- 21 Dr. Burhanettin kendisine yönelik bütün bu eleştirileri Antalya'nın 10 Mart tarihli nüshası aracılığıyla cevaplamış ve gazetenin muhabirinin “tenkit için esas olan müşahede ve tetkik anasını ihmal etmiş olduğunu” dile getirmiştir (Antalya, 10 Mart 1926).
- 22 İddialara göre Türkiye'deki bütün ocaklar 18 Mart Bayramı'nı takdis ederken, Antalya Türk Ocağı “naz ve istif'âli hareketler yüzünden buhran geçiren bir idareye malik olduğu için” milli bayramla alakalanmamıştı (Antalya, 21 Mart 1926).
- 23 Emin'in hasımlarından Türk Ocağı Katib-i Umumisi Ali Oğuz 19. yüzyılda Antalya'ya tayin edilen Kemahlı bir memurun oğluydu.

Milli Mücadele yıllarında Londra Konferansı'na davet edilen Ankara Hükümeti temsilcileri (Anadolu Murahhasları) Antalya İskelesi aracılığı ile Londra'ya gitmiş, 9 Şubat 1921 tarihinde Antalya'da olan heyet Ali Oğuz'un evine misafir olmuştu (Vakit, 20 Şubat 1337).

- 24 “Türk'e Çok Çirkin Tecavüz” başlıklı bu makalenin, üslubu ve içeriği düşünüldüğünde Emin tarafından kaleme alınmış olma ihtimali yüksektir. Çünkü makalenin sonunda, “tecavüz hadisesi”nin mürettep olduğu, hadiseden bir gün önce Ali Oğuz Efendi'nin özel bir amaçla Antalya Matbaası'na geldiği belirtilmiş, “fakat misafirim bulunması hasebi ile yalnız edvar ile bizi tehdit etmiş ve dünkü hadisenin neşri halinde daha büyük bir akibete maruz kalacağımızı alenen Hükümet Caddesi'nde beyan etmiştir” denilmiştir (Antalya, 22 Mart 1926). Bu “müessif hadise”den sonra gazetenin muhabiri Tahsin Fazıl Bey hem muallimlikten hem de muhabirlikten istifa etmiş ve bir daha geri dönmek üzere Antalya'dan ayrılmıştır (Antalya, 24 Mart 1926).
- 25 İlginç olan bu mektubun Emin'e iletildikten dört ay sonra efkâr-ı umumiyenin dikkatine sunulmasıdır. Esasında, Emin ve Dr. Burhanettin arasındaki yargılamanın devam ettiği günlerde Akdeniz ve Antalya gazeteleri şehirdeki İtalyan Hastanesinde çalışan Türk hekimlerle ilgili bir dizi makale kaleme almış, fakat bu makalelerin hiç birinde isim zikredilmemiş, üstelik Akdeniz gazetesi bu meseleye çok daha ihtiyatlı yaklaşmıştır. Ayrıca ne Antalya da ne de Akdeniz de Dr. Burhanettin'in kendisine yönelik bu ithama yanıt verip vermediğine ilişkin herhangi bir bilgi vardır.
- 26 *Yeni Türkiye* gazetesinin sadece iki nüshası günümüze ulaşabildiğinden, bu tartışma, maalesef tek taraflı olarak, *Antalya* gazetesi nüshaları aracılığıyla takip edilebilmektedir.
- 27 Bu çekişmeci cidal kültürü Antalya'da ne sadece belirli bir döneme özgü olmuş ne de bu kültür sadece Emin tarafından temsil edilmiştir. Antalya'da yerel siyasi hayatın belli başlı isimlerinin hemen hepsi benzer hasletlere sahip olmuştur. Yerel gazetelerin yayın hayatına başladığı 1920'li yıllarda ise bu cidal kültürü, Foucault'nun tabiriyle “polemikçi” bir niteliğe bürünmüştür. M. Foucault, bir polemikçinin kolay kolay sorgulamaya yanaşmayacağı önceden sahip olduğu ayrıcalıklarla mütecehhez olarak hareket ettiğini ve hasmının mahrum olduğu bir meşruiyete dayandığını söylemiştir. Bir polemikçi hemen her zaman kendisini savaşmaya ve mücadelesini meşru bir girişim kılmaya yetkili kılan haklara sahiptir. Emin'in gazetecilik serüvenine ve taraf olduğu polemiklere bakıldığında da, onun, muarızlarını, teslim oluncaya ya da ortadan kaldırılıncaya

kadar mücadele edilmesi gereken birer hasım gibi tanımladığı izlenimine kapılmamak işten değildir. Bu nedenle, gazetecilik serüveni boyunca taraf olduğu her polemikte, karşı karşıya geldiği her muarızı varlığına tehdit oluşturan bir hasıma dönüştürmüş, her zaman bir kuşkunun izini sürmüş, muarızlarının suçlarının kanıtlarını toplayıp neyi ihlal ettiklerini tayin etmiş ve nihayet hüküm bildirip onları mahkûm etmiştir (Foucault 1997: 112).

28 Aslına bakılırsa Emin’in polemikçi karakteri, bir yönüyle İttihatçı hasletinin de gereğidir. Gerçekten de II. Meşrutiyet Dönemi’nden itibaren polemikçilik, İttihatçı basın da etkisiyle gazete yazarlığının bir parçası olmuş, bu sebeple tartışmalar kolaylıkla “şahsiyata” dönüşebilmiştir (Koloğlu 2010: 199-205; Arabacı 2010: 126-129).

29 Abdülhamit Kırmızı’nın da ifade ettiği gibi, hayat hikayesi yazmanın tek bir yöntemi olmadığını, her biyografinin kendi kaynaklarıyla ilişkisini (kaynaklar ile tür arasındaki ilişkiyi) yeniden tanımladığını, bu sebeple tarih usulü için gerekli tüm kuralların biyografi yazımı için de geçerli olduğunu düşünüyorum. Bu makalede bu usule riayet etmeye özen gösterdim (Kırmızı 2015: 159).

Kaynaklar

Aile Arşivi

Nurettin Adıson’un Notları.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi Belgeleri

BCA. 30-0-10-56-378-15.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Belgeleri

BOA. BEO. 3502-262604.

BOA. BEO. 3568-267575.

BOA. DH. İ. UM. E-15- 47.

BOA. DH. HMS. 3-1-17.

BOA. DH. EUM. MTK. 71-9.

BOA. DH. MKT. 2844-96

BOA. DH-İ.UM. 98-1.1-47.

- BOA. DH-İ.UM. 20-6.2-74.
BOA. DH-İ.UM. 11-6, 9-41.
BOA. DH. MUİ. 63-34.
BOA. DH. SAİD. 166-375.
BOA. DH. SAİD. 128-209.
BOA. DH. SAİD. 195-222.
BOA. DH. ŞFR. 624-90.
BOA. DH. ŞFR. 624-61.
BOA. DH. ŞFR. 614-29.
BOA. DH. UMUM. 107-1.
BOA. DH. UMUM. 98-29.
BOA. HR. SYS. 2558-1.
BOA. HR. SYS. 2558-2.
BOA. ŞD. 79-44.
BOA. ŞFR. 629-57.

Kızılay Arşivi Belgeleri

- KA. B. 39-51, 26.12.1338
KA. B. 39-51, 18.12.1338
KA. B. 39-51, 03.12.1338
KA. B. 39-51, 18.12.1338.

Antalya Şer'iyye Sicilleri

- AŞS. 66/138, 178, 179, 188, 189, 193.

Gazeteler

Antalya, 27 Teşrin-i Sani 1338, 4 Haziran 1339, 7 Haziran 1339, 10 Haziran 1339, 12 Haziran 1339, 21 Haziran 1339, 26 Haziran 1339, 3 Temmuz 1339, 9 Temmuz 1339, 5 Şubat 1340, 18 Şubat 1340, 17 Kanun-ı Sani 1340, 24 Kanun-ı Sani 1340; Antalya, 27 Kanun-ı Sani 1340; Antalya, 28 Kanun-ı Sani 1340; Antalya, 30 Kanun-ı Sani 1340; Antalya, 5 Şubat 1340, 8 Eylül

1341, 7 Mart 1926. Antalya, 15 Mart 1926, 10 Mart 1926, 18 Mart 1926, 21 Mart 1926, 22 Mart 1926, 23 Mart 1926, 24 Mart 1926, 28 Mart 1926, Eylül 1926, 14 Teşrin-i Sani 1926, 21 Teşrin-i Sani 1926, 1 Haziran 1952, 1 Haziran 1957, 6 Haziran 1957, 9 Eylül 1961, 24 Haziran 1962, 26 Haziran 1962, 9 Eylül 1963, 9 Eylül 1964, 8 Eylül 1974.

Doğu, 11 Kânûn-ı Evvel 1337.

Şelale, 21 Nisan 1959.

Vakit, 20 Şubat 1337.

Yeni Sabah, 20 Mart 1941, 3 Nisan 1941, 7 Nisan 1941, 10 Nisan 1941.

Yeşil Antalya, 10 Aralık 1946, 3 Haziran 1947.

Zümrütova, 2 Haziran 1929.

Kitap ve Makaleler

Adıson, Mazlum (2010). *Antalya'nın Kara Günleri*, Haz. Evren Dayar, Antalya: Kent Müzesi Yayınları.

Aker, Şefik (2006). *57. Tümen ve Aydın Milli Mücadelesi (1918-1920)*, Haz. Ahmet Tetik, Ayşe Seven, Yüksel Canbaz, Ankara: Genelkurmay Basımevi.

Arabacı, Caner (2010). “İttihat ve Terakki Basını”, Ed. Hakan Aydın, *II. Meşrutiyet Devrinde Basın ve Siyaset* içinde, Konya: Palet Yayınlar.

Arıkan, Zeki (1991). *Haydar Rüştü Öktem Mütareke ve İşgal Anıları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Bayar, Celal (1997). *Ben de Yazdım: Milli Mücadele'ye Giriş*, İstanbul: Sabah Yayınları.

Çelebi, Mevlüt (2002). *Milli Mücadele Döneminde Türk-İtalyan İlişkileri*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

Çoker, Fahri (1980). *Türk Parlamento Tarihi 1919-1923*, Cilt: 3, Ankara: TBMM Yayınları.

Dayar, Evren (2017a). “Antalya’da Girit Göçmenleri: Göç, İskân ve Siyaset”, *Toplumsal Tarih* 279, s. 64-73.

Dayar, Evren (2017b). “Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi ve Antalya”, *Toplumsal Tarih* 285, s.44-54.

Erten, Süleyman Fikri (2007). *Milli Mücadelede Antalya*, Antalya: ATSO.

- Foucault, Michael (1997). "Polemics, Politics and Problematizations", Çev. Lydia Davis, *Essential Works of Foucault*, Volume I: Ethics içinde, The New Pres.
- Goloğlu, Mahmut (2010). *Milli Mücadele Tarihi III-1920, Üçüncü Meşrutiyet Birinci Büyük Millet Meclisi*, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Güçlü, Muhammet (1996). "Antalya'da Mahalli Basının İlk Yirmi Yılı (1920-1940)", *Düşünceler* 9, s. 175-192.
- Güçlü, Muhammet (2004). *Dr. Burhanettin Onat ve Hayatı (1894-1976)*, Antalya: ATSO.
- Karay, Refik Halit (2015). *Minelbab İlelmibrab*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Keyder, Çağlar (2005). *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kırmızı, Abdülhamit (2015). "Biyografi", Ed. Ahmet Şimşek, *Tarih İçin Metodoloji* içinde, Ankara: Pegem Akademi.
- Kocabaşoğlu, Uygur (2010). *Hürriyeti Beklerken II. Meşrutiyet Basını*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Koloğlu, Orhan (2010). *Osmanlı'da Kamuoyu*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları.
- Korkmaz, Sevgi (2015). "Milli Mücadele Dönemi'nde Sahil İstihbaratı ve Faaliyetleri (İtalyan İşgal Bölgesi)", *Büyük Taarruzun 90. Yılında Uluslararası Milli Mücadele ve Zafer Yolu Sempozyumu*, Cilt:1, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, s. 549-602.
- Korkmaz, Sevgi (2015). *Milli Mücadele Döneminde Antalya Limanı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uşak. Onat, Burhanettin (2000). *Bir Zamanlar Antalya*, İstanbul.
- Petricioli, Matra (1983). *L'Italia in Asia Minore: Equilibrio Mediterraneo e Ambizioni Imperialiste Alla Vigilia Della Prima Guerramondiale*, Florence.
- Powell, J. D. (1970). "Peasant Society and Clientelist Politics", *The American Political Science Review* 64, s. 411-425.
- Supplement to Commerce Report: Daily Consular and Trade Reports*, Annual Seri No: 18c, 30 September 1915.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2004). *Huzur*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tosh, John (2013). *The Pursuit of History Aims, Methods and New Directions in the Study of Modern History*, London: Routledge.
- Tunçay, Mete (1991). *Arif Oruç'un Yarını*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zürcher, Eric Jan (2010). *Milli Mücadele'de İttihatçılık*, Çev. Nüzhet Salihoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tarihi Coğrafya ve Kültürel Miras

Osman GÜMÜŞÇÜ*

ÖZ

Ülkemizin konumu, sahip olduğu coğrafi özellikleri ve iskân tarihinin çok eskilere dayanmasından dolayı, sadece doğal güzellikleri ile değil, geçmiş toplum ve medeniyetlerden kalan değerler açısından da çok çeşitli ve zengin bir potansiyeli bulunmaktadır. Sadece görünür vaziyetteki kültürel mirasıyla bile adeta “açık hava müzesi” niteliğindeki Türkiye, bu haliyle kültürel miras araştırmaları açısından büyük gelişmelere açıktır.

Günümüzde çok sayıda disiplin, kültür ve kültürel miras ile bağlantılı araştırmalar yürütmekte ve bu konuya çok çeşitli açılardan yaklaşmaktadır. Bunlar arasında tarih ve coğrafya eskiden beri ilk akla gelen disiplinler arasında olup ülkemizdeki hâliyle tarih geçmişteki; coğrafya ise günümüzdeki kültürel konulara yoğunlaşmış görünmektedir. Dolayısıyla, tarihi derinliği olmadan mekânsal araştırmalar yapan coğrafya ile çoğunlukla mekânsal açıdan konuya bakmadan geçmişi ele alan tarih disiplini arasında kalan “tarihi coğrafya”, bu bağlamda çok daha geniş bir bakış açısına sahiptir.

İnsanın tüm faaliyetleri mekân üzerinde gerçekleştiğinden, mekân temelli bir disiplin olan coğrafyada kültür son derece önemli bir yer tutmaktadır. Tarihi coğrafya ve miras ise, doğrudan geçmişe atıf yaptığından, kültürel miras konusu da tarihi coğrafyada benzer bir konuma sahiptir. Üstelik kültürel mirasın tamamı mekân üzerinde yer aldığından, geçmiş mekân araştırmasını odağına alan tarihi coğrafya, kültürel miras çalışmalarında ayrıca dikkat çekmektedir. Bu noktadan hareketle, eğitim ve bilim hayatımızda gerekli düzenlemeler yapılarak, tarihi coğrafyada yeterli araştırmacı ve uzman yetiştirilmeli, diğer disiplinlere mensup uzmanlarla birlikte ülkemizin zengin kültürel mirası, süratle bilim camiası ile kültürel turizm ve diğer kullanıcıların hizmetine sunulmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Tarihi coğrafya, kültürel miras, mekân, kültür, kültürel turizm.

* Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Uluyazı, Çankırı/Türkiye
E-posta: ogumuscu@yahoo.com
Makale Gönderim Tarihi: 19.03.2018 * Makale Kabul Tarihi: 12.11.2018

ABSTRACT

Historical Geography and Cultural Heritage

Due to the its location, geographical feature sand history of settlements date back to the old times, our country has a large variety and wealthy potential in terms of not only its natural beatuies but also the values of past society and civilizations. Turkey, is just like “open air museum” with its cultural heritage in visible form, is open to great developments in terms of cultural heritage researches.

Today, a large number of discipline conduct a research with regard to the cultur and cultural heritage and approach this subject from various aspects. Among them, history and geography are among the first diciplines come to mind and as in our country it seems that history concentrate on past; geography concentrate on modern day’s cultural subjects. Therefore, historical geography, remain in between geography that does spatial research without historical depth hand history discipline which deals with past with out looking at the subject in terms of spatial, has wider perspective in this context.

Since all human activities take place on space, culture takes an important place in geography which is space-based discipline. Cultural heritage has a similar position in historical geography because of historical geography and culture refer directly to the past. Moreover, since all of the cultural heritage is located on space, historical geography, which focus on researching of pastspace, also draw attention in cultural heritage studies. From this point, doing necessary arrangement in educational and science life, enough researcher and expert should be educated in historical geography and rich cultural heritage of our country should take into service to the scientific community, cultural tourism and other users.

Keywords: Historical geography, cultural heritage, space, culture, cultural tourism.

Giriş

Kültür ve kültürel miras, kapsamının genişliği ve karşı konulamayan cazibesinden dolayı geçmişten beri çok sayıda disiplin tarafından araştırılan konular arasındadır. Hatta bazı batılı ülkelerde kültür bahsi öne çıkarılarak, “kültür araştırmaları veya kültür bilimi” gibi isimlerle ayrı bir disiplin oluşturma yoluna dahi girilmiştir. Şimdilik “kültürel miras bilimi” gibi bir disiplinden söz edilmiyorsa da, bu konunun özellikle batıda gün geçtikçe ilgi çeken ve önem kazanan bir saha olduğu da gözden kaçmamaktadır. Bu bağlamda kültürel mirasla birlikte anılan ve yakınlaşan araştırma sahalarından birisi de tarihi coğrafyadır. Genel bir ifadeyle kültürel miras, geçmişte yaşayan topluluklardan miras alınan tüm kültürel unsurları kapsadığından, kendisine “geçmiş mekânı” inceleme sahası seçen tarihi coğrafya, bu açıdan hemen dikkatleri çekmektedir.

Tarihi coğrafya¹ -Avrupa’da Aydınlanma Çağı’nda birçok bilim dalında olduğu üzere- coğrafyada yeni bir anlayışın doğması ve o dönemdeki coğrafya bilgisinin modernleşmesi sonucu XVIII. yüzyıl başlarında ortaya çıkmış, coğrafyaya göre nispeten yeni bir araştırma sahasıdır. Bu dönemde haritacılık gibi bazı alanlar coğrafyadan koparak “harita mühendisliği” adı ile bağımsız bilim dalı haline gelirken, “tarihi coğrafya” gibi bazı alanlar da yeni ortaya çıkmışlardır. XVIII. yüzyıl başlarında, Edward Wells tarafından verilen isimle “historical geography” şeklinde ilk defa bilim literatürüne giren tarihi coğrafyanın geçmişi daha eski olsa da, bilinçli bir araştırma alanı olarak ortaya çıkması XIX. yüzyılda gerçekleşmiştir. Buna rağmen, ne yazık ki ülkemize gecikmeli olarak girebilen tarihi coğrafya, dünyadaki gelişmeleri takip edebilecek seviyeye ulaşmaktan henüz uzak görünmektedir.

Öz bir ifadeyle “geçmişin coğrafyası” şeklinde tarif edilen tarihi coğrafya; kısaca, “bir mekânın, çağdaş coğrafya ilke ve yöntemleri ile geçmiş bir zaman diliminde araştırılması” olarak tanımlanmaktadır. Geçmiş bir dönemi araştırdığı için temel kaynaklarını tarih, arkeoloji, antropoloji, prehistorya gibi bilimlerden almakta iken, yöntem olarak ise esasta çağdaş coğrafya ilke ve metotlarını takip etmektedir. Şu halde tarihi coğrafya, -tıpkı tarihi sosyolojinin, sosyoloji içerisinde; tarihi dilbilimin, dilbilim içerisinde olduğu gibi- özünde coğrafyanın içinde yer alsa da doğası gereği “interdisipliner” bir araştırma alanıdır. Tüm bu özellikleri itibarıyla, araştırmalarında coğrafyanın yanı sıra tarih, arkeoloji, prehistorya ve antropoloji gibi diğer ilgili bilim dallarının kaynak, yöntem, ilke ve felsefi bakışlarından da faydalanmaktadır.

Tarihi coğrafyanın temel amacı, incelenen mekân üzerinde yapılacak arazi araştırmaları sonucu, “geçmişe ait olmak kaydıyla” ele geçen bulgular, yazılı

kaynaklar ile arşiv belgeleri gibi tüm belge ve bilgileri kullanarak coğrafi bir sentez yapmaktır. Başka bir ifadeyle, tarihi coğrafya araştırmalarında; geçmiş bir döneme, belirli bir mekâna, geçmişe ait çeşitli kaynaklar ile söz konusu verileri değerlendirebilecek özgün araştırma metotlarına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sayede, geçmişin coğrafyasını yani tarihi coğrafyasını çalışarak bir yer ya da bölgedeki mekânsal organizasyon ve sorunların, incelenen dönemdeki durum tespitini yapmak, zaman içindeki değişimini incelemek ve sonuçta geçmişle günümüz arasındaki benzerlik ve farklılıkların açıklamasını yapmak mümkün hale gelmektedir. Böylece, günümüzdeki birçok ciddi problemin geçmişteki köklerinin tespit edilmesiyle, pek çok sorunun çözüm sürecine önemli katkılar sağlanabilmektedir.

Türkiye’de yayımlanan eserlerin bazılarında, -kitap isimlerinde kullanıldığı halde- tarihi coğrafya tanımının dahi verilmeyişinden de görülebileceği gibi, yürütülen araştırmalar sistemsiz ve yetersizdir. Bu sorunun en önemli sebeplerinden ilki, bilim literatürümüzün batının gerisinde kalması ile ülkemiz sosyal bilimcileri arasında ortak çalışma yürütmenin ve dolayısıyla interdisipliner araştırma yapmanın yeterince değerli bulunmamasıdır. Burada dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus ise, İlber Ortaylı (2007: V) tarafından, “Türk akademik hayatında tarihi coğrafya diye bir dal mevcut değildir. Tarihçilerin içinde bazı meslektaşların tarihi coğrafya bilgisinin güçlü olması tesadüflere ve kişinin kendine bağlıdır” şeklinde ifade edildiği gibi, ülkemizde tarihi coğrafyanın halen “kurumsallaşmaması”dır.

Oysaki tarih ile coğrafya disiplini arakesitinde yer alan, özellikle ülkemiz şartlarında, “genellikle tarihi derinliği olmadan mekânsal araştırmalar yapan coğrafya” ile “genellikle mekânsal açıdan konuya bakmadan geçmişe ele alan tarih” disiplini arasında kalan “tarihi coğrafya”, hem Türkiye için yeni bir uzmanlık alanı olarak, hem de günümüzdeki sorunların çözümünde kullanılan analizlerde faydalı olacak bilgiler üretmesi bakımından fazlasıyla kıymetlidir. Tarih ile coğrafya arakesitinde bulunduğundan, tarihi coğrafyanın teorideki konu ajandası, iki disiplinin toplamı kadar olup bunlar arasında yer alan kültürel miras, hemen fark edilmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, ülkemizde henüz yeni olduğundan, yolun başındaki tarihi coğrafyanın, esasen, kültürel miras araştırmalarında önemli bir yer tuttuğu noktasına dikkat çekmektir.

Kültür, Kültürel Coğrafya ve Mekân

Farklı disiplinlerde onlarca tanımı bulunan kültür, TDK Büyük Türkçe Sözlük'te, "tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü, hars, ekin" (<http://tdk.gov.tr>) şeklinde ifade edilmiştir. Tanımlaması ve içeriği bakımından son derece geniş ve kapsamlı olan kültür bahsi, haliyle, özelde sosyal ve beşeri bilimler kategorisinde bulunan pek çok disiplin için önemli bir araştırma sahasıdır. Gerçekten de sosyolojiden psikolojiye, tarihten arkeolojiye, coğrafyadan edebiyata, siyaset bilimden yönetim bilimine, folklordan etnografyaya kadar çok sayıda disiplin, kültür ve kültürel konular üzerine araştırmalar yapmaktadır.

Günümüzde, adları sayılan bu disiplinlerin yanına, yeni yüzyılın yeni disiplinlerini katan ve kültür endüstrisinin olanak ve beklentilerini dikkate alan bir "disiplinler arası" kültür çalışması modeli de ortaya çıkmıştır. Bu model, son yıllarda bazı ABD üniversitelerinde "Kültür Araştırmaları" adı verilen bölümlerde faaliyetlerine başlarken, Avrupa'da ise "Kültür Bilimi" kavramı yadsınmayan bir sosyal ve beşeri bilim üst çatısı olarak kurumlaşma yoluna girmiştir (Oğuz 2006: 70; 5). Batıdaki bu gelişmelere dikkat çeken Ö. Oğuz, "1970'lerden sonra her sosyal ve beşeri bilim kendini ilkel veya köylü, sözlü veya kentli bütün alanlardaki kültürleri araştırmakla görevli sayıyorsa, bu disiplin adlarını ayrı ayrı kürsü ve bölümlerde ve daha da önemlisi bilimsel açılım gerekçeleriyle korumaya neden devam ediyoruz?" diyerek ülkemizdeki bilimsel yapılanmayı sorgulamakta ve gerekçesini de şu ifadelerle açıklamaktadır:

"Özellikle geçmişe dönük kültür araştırmalarında XIX. yüzyıl paradigmasının anlamsızlığı ve geçersizliği ortadadır. Osmanlı saray mutfağı ile Anadolu halk mutfağını iki ayrı disiplinin konusu olarak incelemek ne kadar doğrudur? İki kültürel grup arasındaki düğün geleneklerini inceleyen etnolog ile folklorcu hangi sonuçlara hangi farklı yöntemlerle varacaklardır ve bu sonuçlar günümüz insanı açısından ne değer taşıyacaktır? Etnolog düğün geleneğini, folklorcu kına türkülerini çalışır diyen 1940'lı yılların "bölüşüm" uzlaşısı, bizi 2006'nın kentinde ne kadar ikna edecek?" (Oğuz 2006: 70; 6).

Diğer yandan, kültür araştırmaları için, önemli çalışma konuları içerisinde yer alan "mekân" unsuru da belirtilen karmaşadan payına düşeni almaktadır. Bu noktada, pek çok disiplin mekân, yer, ortam, çevre veya başka isimler

altında çeşitli incelemeler yapmaktadır. Araştırılan bahis, “mekânın *bugünü/günümüzdeki* mekân” iken, belirtilen karmaşadaki görüntü ne ise, incelenen konu “mekânın geçmişi/geçmişteki mekân” olduğunda, iyice içinden çıkılmaz hale gelmektedir. Aslında kültürel mekânı/çevreyi tarih boyunca insanlar tarafından şekillendirilmiş ortamlar bütünü oluşturmaktadır. Dolayısıyla baktığımız her yerde geçmişin izleri görülmektedir ve bu haliyle kültürel miras, kültürel çevreden daha geniş bir kavram olabilmektedir. Zira sadece maddi nesnelere, yapılar ve antik kalıntıları değil önceki kuşaklardan aktarılan efsane, destan, hikaye, türkü, gelenekler ve diğer soyut değerleri de kapsamaktadır.

Uygurlıkların dünya görüşü yaşadıkları mekân ile belirginleşir. “Meydan okumalar ve karşılıklar”, bir toplumun dünya görüşünün belirleyici unsurları arasındadır. Tabiat şartlarına bağlı olarak yerleşim merkezlerini belirleyen, ekonomik hayatı yönlendiren ve tarihi gelişmelerde önemli bir rol oynayan mekân; o bölgede yaşayan insanların fizyolojileri ve psikolojileri üzerinde de etkilidir. Doğal ortamın bileşenleri arasında yer alan iklim şartları ile insan arasındaki ilişki, bölge insanının yaşamını etkilediği gibi duyuş tarzında da bazı özel yapılanmalara neden olmaktadır.² Denizin insana sunduğu koşullar ile dağlık alanların sunduğu koşullar farklılaşırken, bu bölgelerde yaşayan insanların düşünme biçimi, söz varlığı, duyuş tarzı da belirgin farklılıklar göstermektedir. Nietzsche'nin kitaplarını yazarken Avrupa'da sık sık yer değiştirmesi ve ideal iklim koşullarını araması, evrenin fiziki yapısı ve doğa koşullarının insanın zihin yapısı ve duyarlılığının üzerindeki etkilerini vurgulaması bakımından önemlidir. Yazarın Sies Maria'da, kuzeyle güney arasında, Akdeniz'den kopmadan kuzey ile bağını devam ettiren bir noktada aradığı koşulları bulması; genelde iklimin, özelde ise Akdeniz'in yazarın duyuş tarzı üzerindeki etkilerini gösterir. Benzer şekilde Madame de Staël, din, gelenek ve kanunların edebiyat; edebiyatın da din, gelenek ve kanunlar üzerindeki tesirlerini incelediği *Edebiyata Dair* adlı eserinde, Kuzey ve Güney'deki edebiyatların farklılığında mekânın önemli bir rolü olduğunu savunmaktadır (Kefeli 2009: 427-428).

E. O. İncirlioğlu (2009: 2), mekân ve kültürü hümanist ve kaderci bir yaklaşımla ele alarak şöyle bir açıklama yapmıştır:

“*Mekân*, mimarlarca farklı ölçeklerde tasarlandığı, yeni tasarımlara esin sağladığı gibi, çeşitli disiplinlerde de farklı biçimlerde

kullanılmış; ya ele alınan konulara sahne görevi görmüş, ya da başlı başına kendisi konu edilmiştir”. *Mekân* ve *yer* sözcükleri, akademik amaçlarla aralarındaki farklara işaret edilse de çoğu zaman eş anlamlı kullanılmaktadır. Örneğin, Edward Casey’in *Yerin Kaderi* başlıklı felsefi tarih kitabında da değindiği gibi, “*mekân* ve *zaman* için geçerli olan her şey *yer* için de geçerli: Şu veya bu şekilde var olabilmemiz için *herhangi bir yerde* olmamız gerekiyor. Bir yerde olmak da, bir *yer*, bir *mekân* gerektirir. Soluduğumuz hava, üstünde durduğumuz toprak, sahip olduğumuz bedenler gibi, var olmanın kaçınılmaz bir önkoşulu *yer*. Yer ve *mekân* ile çevriliyiz; yerin ve *mekân*ın içindeyiz. Bir yerlerde yaşıyoruz, başka bir yerleri oralarda düşünüyoruz, oralarda ölüyoruz. *Yersiz* yurtsuzken de, *yersiz* işler yaparken de, bir *yer* kaplıyoruz. Bu *mekân*. *Kültür* de var olmak ile aynı kaçınılmaz derecede ilişkili. Var olmanın yeri *mekân* ise, biçimi de *kültür*. Nasıl *yersiz* olamıyorsak, *kültürsüzlük* de, tanımı gereği, olanaksız. Her ne kadar “*kültürsüz*” sözcüğü, kimi zaman hor görü hatta hakaret amacıyla, özellikle *yüksek kültür* yoksunluğu anlamında kullanılageldiyse de, seçkin bir yaklaşımla *kültürsüzlük* addedilen durumun kendisi de bir kültür. Dolayısıyla, kültür kavramını, sanat, uygarlık, gelişmişlik, kalkınmışlık vb. kavramlarıyla örtüşürmeden, antropolojik anlamıyla, yalnızca “*var olma biçimi*” anlamında kullanıyoruz; operadan, baleden, resimden anlamayanlar, hatta okuma-yazma bilmeyenler de, insan olmanın tanımı gereği, kültürlüdür”.

Coğrafya bilimi için, araştırılan *mekân* ve konunun geçmişteki durumunu ortaya çıkararak derinlemesine ihtisaslaşmaya imkân veren tarihi coğrafya, tarih bilimi için de *mekânsal* açıdan bakmayı sağladığından, son derece önemli ve gereklidir. Bu pencereden bakıldığında, tarihi coğrafyanın amaçları içinde sayılabilecek önemli bir husus, dünyada son yıllarda önemi artan turizm ve özellikle kültürel miras üzerine odaklanan kültür turizmi bahsi ile ilgilidir. Bilindiği üzere, çevresiyle uyumlu bir şekilde yaşayan kültür unsurları, kültürel peyzaj/çevreyi oluşturur. Bunlar modern ya da geçmişteki insan gruplarının ekonomisi, sosyal hayatı, ulaşım şekilleri, sanatı ve inancı hakkındaki önemli kanıtlardır. Günümüzdeki kültürel peyzaj, hali hazırda ortada olmasına karşın, geçmişteki kültürel peyzajı meydana getiren her bir unsurun ortaya çıkarılması için, dikkatle araştırılması gerekmektedir.

Mekân ve kültürün bu denli iç içe geçmesi, *mekân* araştırmasını odağına koyan coğrafya disiplini için kültürün önemini bir kat daha arttırmaktadır.

Zira kültür, belirtilen anlamıyla insanın doğal ortama katmış olduğu her şeye karşılık gelmekte, tabiatla insanın yaşadığı her yerde, tabiatla insanın karşılıklı bir şekilde bıraktığı tüm izleri araştıran coğrafya disiplini için, araştırılacak kültürel peyzaj ya da “kültürel coğrafi görünüm”lerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Kültürel coğrafi görünüm, kültür gruplarının yeryüzüne yerleşirken yarattıkları görünümdür. Kültürler kendi coğrafi görünümünü dünyanın kendilerine sağladıkları hammaddelerle biçimlendirirler. Yerleşilen her alanın bir kültürel görünümü vardır ve bunlar kendilerini yaratan kültürü yansıtır. C. O. Sauer, kültürel coğrafi görünümün “fiziksel coğrafi görünüm üzerine insan faaliyetleri tarafından empoze edilmiş şekiller” olduğunu ileri sürmüştü ve “The Morphology of Landscape” adlı makalesinde kesin olarak şu tanımları getirmiştir: “Kültürel coğrafi görünüm, nihai anlamdaki coğrafi alandır... Üzerindeki şekillerin hepsi, coğrafi görünüme özelliğini kazandıran insanın çalışmalarıdır... Kültürel coğrafi görünüm, doğal coğrafi görünümün bir kültür tarafından şekillendirilmesidir. Kültür bir ajan, doğal alan bir aracı, kültürel coğrafi görünüm bir sonuçtur.” Sauer, mekân (space) ve benzeri gibi birçok sözcükten birini kullanmak yerine kültürel maddi unsurlara vurgu yapmayı da istediği için “landscape” terimini kullanmayı tercih etmiştir. Kültürel görünümün üzerinde yer alan biçimlerin uzun bir zaman boyunca süregelen ve birbirini izleyen nesiller boyunca biriken etkilerle iç içe olan kültürel süreçlerin (kültürel kalıpları şekillendiren neden-sonuç ilişkileri) işlenmesi sonucu ortaya çıktığını vurgulamıştır. Bazen birbirini izleyen bu gruplar (nesiller) aynı kültürden olmayabilirler (Özgüç ve Tümertekin 2015: 92-93).

Beşeri coğrafyanın en önemli alanlarından birisini “toplumsal (sosyal) coğrafya” ile birlikte “kültürel coğrafya” oluşturmaktadır.

Kültür coğrafyası ya da kültürel coğrafya, insanların içinde yaşadıkları fiziki çevreden çok, insan kültürlerinin vurgulandığı bir anlam içerir. Kültür coğrafyasının amacını anlamak için ilk önce kültür sözcüğünün ne olduğunda anlaşmak gerekir. Sosyal bilimciler ve hümanistler, bazıları dar bazıları geniş anlamda birçok kültür tanımları ileri sürmüşlerdir. Bundan başka, bilim dallarında bile araştırmacıların hepsi fikir birliği içinde değildir. Kültürün “bir grup insanın ortak yaşam tarzı” şeklindeki tanımı

en sık rastlanandır ve burada, söz konusu grup ya da toplumu özelleştiren onların “yaşam tarzı” olmaktadır. Başka insanların bazı şeyleri onlardan farklı bir şekilde yaptıkları gerçeği, bir grup ya da toplumun farklı olma nedenidir. Bunların hepsi bir kültürün içinde doğmuşlar ve büyüyüp olgunlaştıkça bu kültürü öğrenmişlerdir. Bu yüzden, kültürün, “belirli bir zamanda belirli bir yerde yaşayan belirli bir grup insanın karakteristik yaşam tarzı” olarak tanımlanması, belki de en doğrusu olacaktır. Toplum bilimciler arasında kültür deyiminin bir toplumun yalnızca müzik, edebiyat ve sanatını değil; aynı zamanda, onun yaşam tarzının tüm yanlarını, giyim-kuşamı, günlük yaşama alışkanlıkları, gıda tercihleri, evlerinin mimarisi, çiftlik ve tarlalarının şekilleri, eğitim, yönetim ve yasal sistemlerini de ifade ettiği kabul edilmektedir. Böylece, kültür, bir halkın yalnızca yaşam biçimi mozağini yansıması değil, aynı zamanda egemen değer ve inançlarını da ayırt eden ve bunların tümünü kapsayan bir kavram olmaktadır (Özgüç ve Tümertekin 2015: 96).

Yapılan araştırmalara bakıldığında, kültür bahsinin dayanılmaz cazibesi nedeniyle hemen bütün sosyal bilimlerin de kültürle ilgilendikleri görülebilir. Bunlar arasında ünlü A. J. Toynbee ve Immanuel Kant’ın kültür konusundaki düşüncelerini burada özellikle zikretmekte fayda vardır. Bu müelliflere göre kültür ve medeniyetin oluşumunda coğrafi çevre, yani mekân son derece önemlidir ve bu düşünceler coğrafyacıların bakış açıları ile örtüşmektedir.

Toynbee, medeniyetleri ortaya çıkaran sebepleri sıralarken mekâna atıfta bulunur. Müellife göre;

“Medeniyetlerin ortaya çıkması ve gelişmesi; (1) Coğrafi çevre şartlarına, (2) Toplulukta yaratıcı bir grubun bulunmasına, (3) Çevre ile insan arasında devamlı bir “meydan okuma (challenge)” halinin mevcut bulunmasına bağlıdır. Burada, cemiyeti durgunluktan dinamizme geçiren başlıca faktör olarak coğrafi çevreye ağırlık verilmesi dikkat çekicidir. O’na göre çevre çok çetin/zor ise büyük medeniyet ya doğmaz veya doğsa da gelişemez. Çevre çok elverişli ise, ona karşı koyabilmek için insanı gerekli gayrete zorlayacak vasat/ortam yok demektir. İnsan ne fazlası ile müsait, ne de aşırı derecede çetin olmayan şartlar altında “yaratıcı azınlık grup” vasıtası ile “meydan okuma” durumuna girer ve bu hal devamlı şekilde yaratıcı kuvvetlerin daha da çeşitlenme ve gelişmesini sağlayarak medeniyet seviyesine ulaşılır. Bu gö-

rüş hem doğal hem de beşeri gerçeklere dayandığı için dikkate değer bir vasıf taşımakta ve tamamen coğrafi bir yaklaşım sergilemektedir. Nitekim insanda mevcut olan mücadele azmi, daha önceleri I. Kant tarafından incelenerek, “insan ile coğrafi çevre arasında değil fakat insanların birbirleri, yani cemiyet arasında” kültür zenginliğine, medenileşmeye doğru itici bir kuvvet teşkil ettiği belirtilmiştir. Ayrıca, kültürlerin doğuşu ve tekâmülünde coğrafya ve iklim şartlarının etkisi konusunun da çoktan beri büyük oranda kabul gördüğü de bilinmektedir” (Kafesoğlu 1997: 25-26).

Kültürel Miras, Kültürel Turizm ve Tarihi Coğrafya

TDK Büyük Türkçe Sözlük'te miras, “birine, ölen bir yakınından kalan mal mülk, para veya servet, kalıt, bırakıt, tereke; kalıtım yoluyla gelen herhangi bir özellik; bir neslin kendinden sonra gelen nesle bıraktığı şey” (<http://tdk.gov.tr>) anlamlarına gelmektedir. Farklı ve çok sayıdaki tanımlardan hareketle, “kültürel miras” veya “kültür mirası” ise kısaca, “daha önceki kuşaklar tarafından oluşturulmuş, ulusal ve evrensel öneme sahip olduğuna inanılan tüm maddi unsurlar ile soyut değerler” şeklinde ifade etmek mümkündür.

Kültürel miras: “İnsanın yaşadığı tüm zamanlar boyunca oluşturduğu, biriktirdiği; geliştirerek, yeni sentezlerle zenginleştirdiği ve sürekliliğini sağlayarak kendinden sonraki nesillere aktardığı tüm bilgi, inanç ve davranışlar bütünü ile bu bütünün parçası olan nesnelere.” olarak tanımlanabilir. Bu hâliyle kültürel miras, bir toplumun üyelerine ortak geçmişlerini anlatarak, aralarındaki dayanışma ve birlik duygularını kuvvetlendiren güçlü bir unsur ve ciddi bir zenginlik kaynağıdır. Şu halde kültürel miras, insanların tarih boyunca biriktirdikleri deneyimlerin ve geleneklerin devamlılığını ve haliyle geleceğin doğru kurulmasını sağlayan önemli bir hazinedir. Böyle olduğu için de kültürel mirasın, sadece sahip olduğu değerler nedeniyle değil, yeni nesillere yeni öğrenme ve gelişme fırsatları sunduğu, insanlara geçmişlerine dair güzel duygular yaşattığı için de korunması ve yaşatılması gerekmektedir. Ayrıca, belirtilen nitelikleri gereği kültürel miras, yaratıcılığı ve keşfetme güdüsünü beslediği, dünyaya ve hayata bakışımıza tarihi derinlik kattığı ve hepimizin geçmişinden öğrenecek çok şey olduğunu gösterdiği için de korunmalıdır.

Bu düşüncelerden hareketle, kültürel mirası koruma ve yaşatma amacı için bir araya gelen, “Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Teşkilatı (UNESCO)”, 17 Ekim-21 Kasım 1972 tarihleri arasında, Paris'te yapılan genel konferansın 17. oturumunda imzalanan “Dünya Kültürel ve Doğal

Mirasın Korunması Sözleşmesi” ile belirtilen hususu kayıt altına almıştır. UNESCO “Miras” kavramını geçmişten gelen, bugün birlikte yaşadığımız ve gelecek nesillere aktaracağımız kalıt olarak tanımlamaktadır. Kültürel miras ise tarihi ve yapılaşmış çevreyi oluşturan anıtlar, mimari değeri olan yapı grupları ve alanlar olarak tanımlanmaktadır. Yine konuyla ilgili olarak, ICCROM 1990’da kültürel miras, insanlık tarihinin başlangıcından bu yana daha kaliteli bir yaşam sağlamak için, “insanın yaratıcılığı ve toplumlar arası etkileşimler sonucunda ortaya çıkan kültürel değerlerin birikimi olarak nitelendirilmektedir (ICCROM: 1990). Bunlar, duygusal (kimliksel tanımlama) ve kültürel değerler (ekoloji, mimari tarihsellik) ile kullanım değerleridir (ekonomik, sosyal, politik) ve tüm bunlar koruma ile muhafaza edilebilir hükmü ile süreklilik ve korumaya dikkat çekilmiştir. UNESCO, dünyada yeri doldurulmaz değer olarak dikkate aldığı kültürel ve doğal mirası belirleme, koruma ve muhafaza etme konusunu teşvik etmek amacı ile çalışmalar yapmakta ve bu çalışmaların genel ilkelerinin ortaya konulduğu sözleşmeye göre aşağıdakiler “kültürel miras” sayılmaktadır: (UNESCO 1972; ICCROM 1990; Oğuz 2007: 5-11)

- **Anıtlar:** Tarih, sanat veya bilim açısından istisnai evrensel değerdeki mimari eserler, heykel ve resim alanındaki şaheserler, arkeolojik nitelikte eleman veya yapılar, kitabeler, mağaralar ve eleman birleşimleri.
- **Yapı toplulukları:** Mimarileri, uyumlulukları veya arazi üzerindeki yerleri nedeniyle tarih, sanat veya bilim açısından istisnai evrensel değere sahip ayrı veya birleşik yapı toplulukları.
- **Sitler:** Tarihsel, estetik, etnolojik veya antropolojik bakımlardan istisnai evrensel değeri olan insan ürünü eserler veya doğa ve insanın ortak eserleri ve arkeolojik siteleri kapsayan alanlar.

Yukarıda belirtilen kültürel miras unsurlarının büyük kısmının “somut” olması, ortada bulunmayan veya görülemeyen, bir diğer ifadeyle “somut olmayan” kültürel miras için ayrı bir çalışma yapmayı gerektirmiştir. Bu kapsamda, Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Teşkilatı, 17 Ekim 2003 tarihinde Paris’te düzenlenen 32. Genel Konferansı’nda, Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi’ni kabul etmiştir. Türkiye, 19 Ocak 2006 tarihli ve 5448 sayılı Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesinin Uygun Bulunduğuna Dair Kanun ile bu sürece dahil olmuş ve 27 Mart 2006 tarihinde resmen taraf olmuştur. Bahsedilen sözleşmeye göre, somut olmayan kültürel miras UNESCO tarafından; “toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler,

beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar” biçiminde tanımlanmaktadır (UNESCO: 2003). Kuşaktan kuşağa aktarılan bu miras, toplulukların ve grupların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak, sürekli biçimde yeniden yaratılır ve bu onlara kimlik ve devamlılık duygusu verir; böylece, kültürel çeşitliliğe ve insan yaratıcılığına duyulan saygıya katkıda bulunur.

Günümüzde ülkelerin sahip oldukları kültürel miras, küreselleşme rüzgarıyla gün geçtikçe hızlı bir şekilde ortadan kaybolmakta ve haliyle değeri azalmaktadır. Şu durumda, Dünya’da çok sayıda araştırmaya konu olarak ortaya çıkarılan kültürel miras, bilimsel çalışmalar ile diğer birçok sektör/alan yanında bilhassa turizm sektöründe kullanılarak, bu sayede doğrudan ekonomiye kazandırılmaktadır. Kültürün tanımı ve yapısı gereği içeriğinin oldukça geniş olması, bu sahada çalışan, araştırma yapan disiplinlerin de çok sayıda olmasına yol açmıştır. Yukarıda adı geçen, hatta diğer bütün “sosyal ve beşeri bilimler”in doğal olarak araştırma sahasında yer alan kültür; konu miras olunca tarihi derinliği bulunan bir geçmişi ve bu mirasın üzerinde bulunduğu yer olunca da bir mekânı çağrıştırmaktadır. Bu iki unsur ise, bilindiği üzere tarih ile coğrafya arakesitindeki “tarihi coğrafya” içerisinde birlikte ve merkezi bir konumda yer almaktadır.

Kültürel mirasın araştırılarak ortaya çıkarılması, başta tarih, arkeoloji ve coğrafya disiplinleri olmak üzere, bütün sosyal ve beşeri bilimlerin görevinin olduğu gerçeği ne kadar önemliyse, ortaya çıkarılan mirastan faydalanma da aynı derecede öneme sahiptir. İşte burada devreye giren turizm, kültürel mirasın korunarak ekonomiye kazandırılmasında ön plana çıkmaktadır. Günümüzde, bacasız sanayi adı da verilen turizm sektöründeki gelişmeler, hem ülkemizde hem de dünyada, bu alanı popüler hale getirmiş ve bilhassa son yıllarda turizmi çeşitlendirmek amacıyla, kültürel miras daha fazla söz konusu edilmeye başlanmıştır.

Gerçekten de son yıllarda dünyadaki turizm anlayışı değişmeye başlamış, geçmiş kültürlerin izlerini yerinde görme, kültürel temaslar, inanç sistemleri, el sanatları, alış-veriş mekânları, eğlence biçimleri, farklı yaşam tarzları, doğa ile bütünleşme gibi konular ilgi çeker olmuştur. Anonimleşen, her yerde olabilen standart kimliksiz ürünlere ve yerlere ilgi azalmakta, itici bulunmaktadır. Kültür, doğru olsun ya da olmasın, kalite ve seçkinlikle ilişkilendirilirken; turizm, ticaret ve kitlelilikle ilişkilendirilmektedir. Burada kültürel turizmin işbirliğine dayanacağı, ne kültür ne de turizm olmadan var olamayacağı unutulmamalıdır (Garrod 2001: 1049-1052).

Ülkemiz açısından turizmin, ekonomide önemli bir payı bulunmasına ve

bahsedilen sahada faaliyet gösteren çok sayıda çalışanın varlığına rağmen, bu sektörde çalışanların nitelik ve nicelik açısından yeterli olduğunu söylemek için henüz erkendir. Yeterli sayıda uzman personel olmadığı gibi, çalışanların da akademik eğitim almamaları, sektörün ihtiyaçlarına cevap verebilmekten uzak olmalarına yol açmıştır.

Dolayısıyla günümüz dünyasında değişen şartlar ve ihtiyaçlara binaen, öncelikle “bildiğimiz ve sahip olduğumuz kültürel mirasın bilimsel açıdan araştırılması, bilmediklerimizin ise bütün yönleriyle araştırılarak ortaya çıkarılması ve tüm bunların envanterinin yapılması gerekmektedir”. Ancak bu sayede tüm zamanlara ait kültürel mirasın araştırılarak ortaya konulması mümkün hale gelerek, tarihi gerçekler bilim camiasının hizmetine sunulabilecektir. Bütün bu adımlar gerçekleştirildikten sonra, ortaya çıkarılan kültürel miras yeniden inşa ve/veya restore edilerek, özenle korunma aşamasına geçilmeli ve böylece ülke turizme kazandırılması ve haliyle ekonomik kalkınmaya yansması beklenmelidir.

Bu noktada, henüz kısa süre önce, ilgili bakanlık tarafından atılan bir adım, ülkemiz kültürel mirası ve geleceği için ümit vaat etmektedir. Zira toplumların sosyal ve ekonomik gelişme ve kalkınmasının, kültürel kalkınma gerçekleşmeden olamayacağından hareketle, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Cumhuriyet tarihinde ilk defa olarak 21 Nisan 2016 tarihinde ülkemiz için bir “Kültürel Kalkınma Eylem Planı” açıklamıştır. Burada Türkiye’nin kültürel açıdan kalkındırılması için yapılması gerekenler sekiz ana stratejik alan adı altında aşağıdaki şekilde sıralanmıştır (<http://basin.kulturturizm.gov.tr>):

- 1- Şehrin tarihi dokusunun ihyası,
- 2- Kültür alanlarının canlandırılması,
- 3- Şehir kültürünün zenginleştirilmesi ve tanıtımı,
- 4- Anadolu medeniyet izlerinin gün yüzüne çıkarılması,
- 5- Kültür ekonomisi ve girişimciliğin desteklenmesi,
- 6- Kültür sponsorluğu sisteminin geliştirilmesi,
- 7- Beşeri kapasitenin güçlendirilmesi ve eğitim,
- 8- Yasal düzenlemeler yapılması ve yeniden yapılanma.

Görüldüğü gibi, kültürel kalkınma için yapılması gerekenler Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından tespit edilmiş ama tüm bu işlerin “akademik açıdan” kimlerin yapacağı üzerinde durulmamıştır. Diğerleri bir tarafa, ülkemiz topraklarındaki medeniyet izlerinin gün yüzüne çıkarılması işi kim veya kimler

tarafından yapılacaktır? Halihazırda, bu listede yer alan başlıklardan ilk üç tanesinin gerçekleştirilmesinde ciddi katkılar yapabilecek sahalardan birisi de tarihi coğrafyadır. Üstelik bunlara ilave olarak, dördüncü sıradaki “Anadolu medeniyet izlerinin gün yüzüne çıkarılması” başlığı, konumuz açısından son derece önemli olup doğrudan tarihi coğrafyacıların yaptıkları çalışmalar arasındadır.

İşte bu noktada, yukarıda bahsi geçen kültürel mirasın araştırılarak ortaya konulmasında görev yapan üç temel disiplin tarih, arkeoloji ve coğrafya devreye girmektedir. Bilindiği üzere eski çağlardan itibaren bilinen iki eski disiplin olan tarih ve coğrafya, birçok açıdan birbirini desteklemektedir. Hatta bu iki disiplinin arakesitinde yer alan, Dünya’da hatırı sayılır derecede ileri olmasına rağmen ülkemizde henüz yeni olan tarihi coğrafya, tam da kültürel mirasın araştırılması noktasında ön plana çıkmaktadır. Dünyadaki uzmanlaşma eğilimlerine uygun bir biçimde tarih-coğrafya arasında interdisipliner karakterli bir araştırma alanı olan tarihi coğrafya, aynı zamanda ülkemiz bilim imkanlarının daha işlevsel kullanılmasını sağlayarak, bilimsel araştırma sürecinde tasarruf yapma fırsatı da sunacak niteliktedir.

Bilindiği üzere, Dünya’da hızla değişen şartlar ve yeni ortaya çıkan ihtiyaçlar dikkate alındığında, geleneksel bilim dallarının bazı durumlarda yetersiz kalabildiği görülmektedir. Zaten Dünya’da son dönemlerde interdisipliner karakterli ve geleneksel bilim dallarına göre daha “dar ve özel” araştırma alanlarının ortaya çıkıp yaygınlaştığı ve dolayısıyla bu sahaların “uzmanlık alanı” olarak yerleştiği de dikkati çekmektedir. Üstelik bugün ülkemizde bulunan Osmanlı arşivlerindeki yaklaşık üç yüz bin defter ve yüz elli milyon belge ile Dünya’nın en zengin arşivleri olduğu gerçeği bir kenara bırakılsa bile, Türkiye’nin hiçbir Avrupa ülkesi ile kıyaslanamayacak kadar çeşitli ve zengin bir kültürel mirasa sahip olduğu inkar edilemeyecek bir gerçektir. Dolayısıyla bu denli çeşitli ve zengin kültürel mirasın bir değil birçok disiplin tarafından çok yönlü olarak araştırılıp, bilim dünyası ve ülkemiz yararına değerlendirilmesi zorunlu hale gelmiştir.

Günümüzde, uluslararası kuruluşların destekleriyle özellikle geçmişten miras kalan ve yok olmaya yüz tutmuş kültürel peyzaj yaşatılmaya çalışılmaktadır. Bu değerler korumaya alınmadığı takdirde modern dönemdeki değişimlerden ve tek tiplilikten etkilenerek hızla yok olacaktır. Böyle yerler yok olma tehdidi altındadır ve insanlar tarafından orijinal haliyle görülmek istenmeleri nedeniyle turizm sektörünün içinde “kültür turizmi” adıyla bir faaliyet alanının doğmasına ortam hazırlamışlardır.

Kültürel turizm ile ilgili çalışmalarda, kültür turizmi, kültürel

turizm, tarihi turizm, miras turizmi şeklinde çeşitli kavramların kullanıldığı bilinmektedir. Esasen hepsi birbirinin içinde olan bu kavramlar arasında sınır çizmek güçtür. Doğal ve kültürel miras, tarih öncesi ve tarihi devirlere ait bilim, kültür, din ve güzel sanatlarla ilgili bulunan yerüstü, yeraltı veya su altındaki tüm taşınır taşınmaz varlıklar olarak tanımlanmaktadır. Miras ve tarihsel kaynaklar kültürel turizmi doğurur, geliştirir. Bu bağlamda coğrafya, doğal ve kültürel mirası kucaklayan bir kavramdır. Sözelimi ülkemizde delta ve traverten alanlarında antik kent kalıntıları gibi doğal ve kültürel mirasın iç içe olduğu alanlar bulunmaktadır. Pamukkale travertenlerindeki Hierapolis kenti, Büyük Menderes deltasındaki Milet ve Priene kentleri, Küçük Menderes deltasındaki Efes kenti doğal ve kültürel kaynakların sentezini gerçekleştiren örneklerdir (Doğaner 2001: 135).

Günümüzde kültür turizminde insanlar, gezdikleri yerlerin orijinal kalıntılarını doğal ortamında görmek ve mekânın havasını teneffüs etmeyi arzulamaktadırlar. Bu ise aslında geçmişin coğrafyasını, yani “tarihi coğrafyayı yaşamak” anlamına gelmektedir. C. O. Sauer’in çalışmalarında olduğu gibi, kültürün tarihi boyutu öne çıktığında kültürel coğrafya, tarihi coğrafyaya yaklaşmakta ve onunla tarihi coğrafya adı altında tek vücut olmaktadır. Bütün bunlar da tarihi coğrafyanın gerekliliği ve popülerliğinin anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır.

Çağımızda, maddi ve manevi değerlerden oluşan kültürel miras üzerindeki çalışmalar ve koruma yönündeki antlaşmalar-sözleşmeler giderek önem kazanmaktadır. Kültür ve tabiat varlıklarından, tarihi, arkeolojik, kentsel ve doğal sitler, anıt, ören yeri, höyük, tümülüs, külliye, cami, kilise gibi maddesel kültür kalıntıları, kültürel mirası oluşturan unsurlardır ve bu unsurlar yasalarda korunması gereken yerler olarak belirtilmektedir. Ayrıca, soyut ya da manevi kültür değerleri olarak ele alınan gelenek-görenekler, folklorik değerler, dini inanış ve ibadetler, müzik, dans, yeme-içme alışkanlıkları da kültürü oluşturan diğer öğeler arasında bulunmakta ve kültürel turizmi tamamlayan unsurlar olarak ilgi çekmektedir. (Emekli 2006: 56)

Türkiye, her geçen gün bir parçası daha yok olan ve yeri doldurulması imkansız kültürel mirasına karşı sorumluluğunu, başta üniversiteler ve kamu kurumlarının yaptıkları olmak üzere ilgili tüm sivil toplum kuruluşlarıyla birlikte hareket ederek, öncelikle kültürel mirasın araştırılması ve arkasından da

korumaya yönelik kamuoyunu bilgilendirici faaliyetler yerine getirerek göstermek zorundadır. Bu noktadan hareketle, gerek üniversiteler ve diğer kamu kurumları gerekse ulusal veya uluslararası sivil inisiyatifler ve fon kuruluşları ile işbirlikleri geliştirilerek; Türkiye'nin kültürel mirasının araştırılması, belirlenmesi ve konunun önemine ilişkin kamuoyu bilinci oluşturmayı amaçlayan çalışmalar yapılmalıdır. Bahsedilen çalışmaların üst düzeyde yapılabilmesi için ise, öncelikle, ilgili alanda eğitim-öğretim ve bilimsel araştırmalara kurumsal bir yapı kazandırılması gerekmektedir.

Bir bilim dalının temeli, o konuda uzmanlaşmayı sağlayacak eğitsel bir örgütlenmenin kurulup sürdürülmesiyle gerçekleştiğine göre, Türkiye'de de lisans düzeyinde "tarihi coğrafya" bölümünün kurulması için bahsedilen eğitsel örgütlenmenin hayata geçirilmesi zorunlu görünmektedir. Dünya'nın önemli üniversitelerinde sadece bir araştırma sahası olarak değil, kurumsallaşmış bir şekilde, bilimsel camiada yerini alan tarihi coğrafyanın, Türkiye'de de kurumsallaşabilmesi için ülkemiz akademik sistemi içerisindeki yerini bulması gerekmektedir. Hatta yukarıda ele alındığı gibi, tarihi coğrafyayı kültürel mirası ele alıp araştırarak şekilde aynı çatı altında birleştirilmesi ile çok daha faydalı ve işlevsel bir hale getirmek daha doğru olacaktır.

Günümüzde kültürel mirasın araştırılması ve yönetimi bugün farklı disiplinlerin uzmanlığını ve yerelden özele farklı kurumlardan aktörlerin katılımını zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple kültürel mirasın araştırılması ve yönetimi, tarih, coğrafya, arkeoloji, sanat tarihi, mimarlık, kent planlaması, sosyoloji, ekonomi, hukuk, işletme ve turizm gibi farklı disiplinlerin ortak çalışması ile tesis edilecek çok katmanlı bakış açısını gerektirmektedir. Bu sahada yapılan araştırmaların gösterdiği gibi kültürel mirasın tanımı, artık anıtlar ve arkeolojik eserler kadar topluluk kültürleri ve peyzajı da kapsamakta, yerel ve ulusal ölçeğin yanı sıra, evrensel ölçeği de içermektedir. Tüm bu sebeplerle mirasın araştırılması ve yönetimi konusu da, giderek karmaşıklaşan bu alanın, yeni konuları ve sorunları bağlamında daha da önem kazanmaktadır.

Bu çerçeveden konuya yaklaşırsa; D. Hardy'nin daha 1988 yılında yayınladığı "Historical Geography and Heritage Studies" isimli makalesinde, konuya değinip tarihi coğrafyanın kültürel miras için önemine vurgu yaptığı hatırlatılmalıdır. Burada Hardy, geçmişten kalan kültürel mirası hem muhafazakar hem de radikal anlayışla değerlendirmektedir. Muhafazakar tanımlamada kültürel mirasın, bugünün içinde geçmişi yaşatması ve ait olduğu zamanın günlük yaşamını yansıtmayı bakımından önemli olduğunu vurgularken; radikal tanımlamada ise bunların tarihi oluşturmada temel

unsurlar olması nedeniyle, bu açıdan işlevinin her an değerlendirmeye açık olmalarından kaynaklandığını belirtmektedir (Hardy 1988: 333-338; Gümüşçü-Şenkul-Yılmaz 2015: 180-181).

Yine benzer şekilde, D. Hooke'un 1999 yılında, "The Role of the Historical Geographer Today" ismiyle yayımladığı makalede, araştırmacı olarak tarihi coğrafyacının yapacağı üç temel katkıdan birisinin, "kültürel mirasın tespiti" olduğunu belirtmesi dikkat çekicidir. Hooke, kültürel mirasın tespiti/tanınması için, gerek karmaşık tarihin müzede sergilenmesinin ya da halka sunulmasının, gerekse de bölgesel ve ulusal kimliği yansıtan peyzajın daha genel bir şekilde değerlendirilmesinin bir parçası olsun, eğer bir çalışma yapılacaksa kültürel mirasın karmaşık dizisini anlamak gerektiğini belirtmektedir (Hooke 1999: 61-70).

Tam bu noktada Avrupa'da yeni önem kazanmaya başlayan tarihi coğrafya ve kültürel miras konusunun, bilimsel açıdan ele alınması için Polonya'da 2002 yılında, Lodzki Üniversitesi "Faculty of Geographical Sciences" bünyesinde, "Department of political geography and regional studies" bölümü içerisinde, "Historical geography and cultural heritage" isimli bir "sub-department" kurulduğunu belirtmek gereklidir. Bu birimin başındaki Prof. Dr. Mariusz Kulesza'dan aldığımız bilgilere göre, eğitim ve araştırma sürecinde başlıca iki uzmanlık alanında yoğunlaşmıştır: Polonya'nın tarihi coğrafyası ve kültürel mirası ile Avrupa'nın tarihi coğrafyası (<http://www.geo.uni.lodz.pl>)

Çok sayıda uygarlığın yaşadığı Türkiye topraklarının, çok eski dönemlerden beri iskân edilen bir saha olması, haliyle uzun zaman içerisinde bazı yerleşme merkezlerinin terk edilmesi ve zamanla kaybolmasına yol açmıştır. Bu bağlamda ülkemiz Hititologlarından A. Süel tarafından tespit edilerek kültürel mirasımıza kazandırılan Hitit iskân merkezi Şapinuva, böyle bir kaderi yaşayan yerleşme merkezlerine verilebilecek önemli örneklerdendir. Gerçekten de, Boğazkale'nin yakınında yer alan Ortaköy'de böyle bir merkezin varlığı Tokat-Maşathöyük ve Hattuşa/Boğazkale'de çıkarılan tabletler ve bölgede yapılan yüzey araştırmaları sayesinde tespit edilmiş, 1989 yılında yapılan çalışmalar, Ortaköy'ün önemli bir Hitit merkezi olduğunu göstermiştir. Neticede 1990 yılında Kültür Bakanlığı'nın izni ile Ortaköy'de kazı çalışmalarına başlanmıştır.³ Böylece, 1989 yılına kadar, sadece Hititçe çivi yazılı belgelerde Şapinuva olarak adı bilinen ve bunun dışında hiçbir bilgi sahibi olmadığımız, toprak altında bulunduğu kalıntıları dahi görülemeyen bir merkez, gün ışığına çıkarılarak, Türkiye ve Dünya kültürel mirasına kazandırılmıştır.

Benzer şekilde, Dünya kültürel mirası açısından aynı derecede önemli olmasa da,

Türkiye kültürel mirası bakımından mutlaka belirtilmesi gereken Osmanlı kayıp köylerine temas etmekte fayda vardır. Tarafımızdan yürütülerek tamamlanmış (2013-2016) olan “Türkiye *İskan* Tarihinde Önemli Bir Problem: Kaybolan Yerleşmeler” isimli TÜBİTAK projesinde yaptığımız araştırmalar ve arazi çalışması bir kez daha göstermiştir ki, “kültürel miras”ımızın tespit edilerek kayıt altına alınmasında, tarihi coğrafya bakış açısının ciddi katkıları olacaktır. Zira şimdye kadar tamamen bilimsel araştırmalardan uzakta kalmış, coğrafyacılar ve tarihçiler tarafından çalışılmamış olan bu konu sayesinde, -dar bir saha olmasına rağmen- yüzlerce Osmanlı dönemi yerleşme merkezinin lokalizasyonu yapılmış, neden ve ne zaman kayboldukları tespit edilebilmiştir. Böylece bu araştırma ile konu, bilimsel gündeme taşınmış, Türkiye iskân tarihi, daha doğrusu yerleşmenin evrimi için -yakın bir dönem de olsa- bilinmeyenin çok fazla olduğunu göstermiştir. Ayrıca, arazi araştırması sırasında, arşiv belgelerinden bulduğumuz bilgilerin, köylerde bulunan belli bir yaşın üzerindeki insanların hafızalarında hala yaşadığı, fakat gençlerin bunların hiçbirisini bilmedikleri dikkate alınır, Osmanlı gibi yakın dönem kültürel mirasımızın mümkün olan en kısa sürede araştırılarak kayıt altına alınması zorunluluğu bulunduğunu da belirtmek gerekir (<http://kayipkoy.com>)

Sonuç

Tüm bu bilgiler ışığında, kültürel mirasın tarihi coğrafya içerisinde son derece önemli bir yer tuttuğu söylenmelidir. Fakat bu önem, yapılacak araştırmalar ile bilinmeyen kültürel mirasımız ortaya çıkarılmadıkça anlaşılamayacak durumdadır. Kutadgu Bilig’de ifade edilen şu kelimeler, meselenin ne kadar önemli olduğunu vurgulamaya yeterlidir: “İnsan gönlü dibi olmayan bir deniz gibidir; bilgi onun dibinde yatan inciye benzer. İnsan inciye denizden çıkarmadıkça, o, ister inci olsun-ister çakıl taşı, fark etmez. Kara toprak altındaki altın taştan farksızdır; oradan çıkınca beylerin başında tuğ tokası olur” (Yusuf Has Hacib 1991: 26).

Bu bağlamda, öncelikle Türkiye’nin bütün kültürel ve hatta doğal zenginlikleri/varlıklarının, somut ve somut olmayan tüm kültürel mirasının araştırılarak tespit edilmesi gereklidir. Bilinmeyenlerin ortaya çıkarılıp, bilinenlerin derinlemesine araştırılması sağlanarak, kapsamlı bir envanterinin çıkarılması zorunlu görünmektedir. Sonraki aşama, belirtilen kültürel mirasın korunmasını sağlanarak, nihayetinde bu varlıkların ulusal ve uluslararası turizme açılarak bir çekim merkezi haline getirilmesini için gerekli altyapı sağlanmalıdır. Böylece aynı zamanda sosyal, kültürel ve ekonomik açılardan çevreci ve sürdürülebilir bir kalkınmanın sağlanmasına yönelik çalışmalara da ciddi katkılar verilebilecektir.

Tüm bunların yapılabilmesi için gereken bilimsel altyapı ise, başlangıçta

ülkemizde kültür üzerine çalışan başta tarihçi, coğrafyacı, arkeolog olmak üzere, özellikle tarihi coğrafyacıları ile mümkün olabilecektir. Hatta burada belirtilmeyen ilgili diğer sosyal bilimcileri de bir araya getirerek, Türkiye'nin sahip olduğu kültürel mirasın araştırılıp ortaya çıkarılmasında büyük faydalar bulunmaktadır. Bu amaçla diğer disiplinler yanında tarihi coğrafyacılar yetiştirmek için de gerekli eğitim ve araştırma ortamı kurulduktan sonra, bu konunun önem ve zorunluluğunun kamuoyuna anlatılması sağlanmalıdır.

Ancak tüm bunlar gerçekleştirildikten sonra, Kültür ve Turizm Bakanlığı web sayfasında da vurgulandığı gibi; “kültür ve tabiat varlıkları açısından son derece önemli olan ülkemiz, zengin ve büyük bir kültürel potansiyele sahiptir. Ülkemiz arkeolojik zenginliklerimiz açısından başka hiçbir ülkeyle kıyaslanamayacak kadar emsalsiz bir hazine niteliğindedir” (<https://www.kultur.gov.tr>) ifadesinin sonuçlarından faydalanma imkânımız olacaktır. Böylece, Türkiye'nin sahip olduğu zengin kültürel miras, mekânsal açıdan da ele alınarak, araştırılmalı bilim camiasına, ülke yönetim kademelerindeki karar vericilere, turizm sektörü ile diğer uygulayıcıların hizmetine sunulabilecektir.

Sonnotlar

- 1 Tarihi coğrafya hakkında detaylı bilgi için bkz: Osman Gümüşçü. 2016. *Tarihi Coğrafya*, (Dördüncü baskı) Yeditepe Yayınevi, İstanbul; Osman Gümüşçü-Çetin Şenkul-Hasan Hüseyin Yılmaz. 2014. *Temelleri Gelişimi ve Yapısıyla Tarihi Coğrafya*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul; Osman Gümüşçü. 2018. *Kaynaklarıyla Tarihi Coğrafya*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul. Ayrıca editörlüğü O. Gümüşçü tarafından yapılan, ilk baskısı 2013 ve güncellenmiş ikinci baskısı 2018 yılında yayınlanan ve Anadolu Üniversitesi, Açık Öğretim Fakültesi, Tarih Bölümü'nün Tarihi Coğrafya ders kitabı olarak hazırlanan “*Tarihi Coğrafya*” isimli eser.
- 2 İklimin insan üzerine etkileri bakımından oldukça etkili ve tarihi bilgiler için İbn-i Haldun'un meşhur eseri “Mukaddime”ye bakılmasında büyük fayda vardır.
- 3 A. Süel-M. Süel. “Bir Hitit Şehrinin Keşfi, Ortaköy-Şapinuva İdendifikasyonu (Özdeşleşmesi) ile Hitit Coğrafyasındaki Değişiklikler ve Yenilikler” baskı aşamasındaki bu yazıdan faydalanmamızı sağlayan müellife teşekkür ediyoruz. Ayrıca bkz: <http://ortakoyluyuz.tr.gg/%26%23350%3Bapinuva-Genel-Bilgi.htm> (06.02.2017).

Kaynaklar

- Doğaner, Suna (2001). *Türkiye Turizm Coğrafyası*, İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Emekli, Gözde (2006). “Coğrafya, Kültür ve Turizm: Kültürel Turizm”. Ege Coğrafya Dergisi 15: 51-59.
- Garrod, B. A. F. (2001) “Heritage Tourism: A Question of Definition”. *Annals of Tourism Research* 27/3: 1049-1052.
- Gümüştü, O. - Ç. Şenkul-H. H. Yılmaz (2015). *Temelleri Gelişimi ve Yapısıyla Tarihi Coğrafya*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Gümüştü, Osman (2016). *Tarihi Coğrafya*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Hardy, D. (1988) “Historical Geography and Heritage Studies”. *Area* 20/4: 333-338.
- Hooke, Della (1999). “The role of the historical geographer today”, *Norsk Geografisk Tidsskrift-Norwegian Journal of Geography* 53: 61-70.
- ICCROM (1990). *Definition of Cultural Heritage, References to Documents in History*. Paris.
- İncirlioğlu, Emine Onaran (2009). “Mekân ve Kültür”, *TMMOB, Dosya* 16: 2-5.
- Kafesoğlu, İbrahim (1997) *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kefeli, Emel (2009). “Coğrafi Merkezli Okuma”. *Turkish Studies* 4/1: 423-433.
- Oğuz, Öcal (2006). “Neden Kültür Araştırmaları?”, *Milli Folklor* 70: 4-6.
- _____ (2007). “UNESCO, Kültür ve Türkiye”. *Milli Folklor* 73: 5-11.
- Ortaylı, İlber (2007). “Önsöz”, *Dünya Tarih Atlası*, İstanbul: Doğan Burda Yayıncılık.
- Özgüç, Nazmiye-Erol Tümertekin (2015). *Beşeri Coğrafya, İnsan, Kültür, Mekân*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Süel, Aygöl-Mustafa Süel. “Bir Hitit Şehrinin Keşfi, Ortaköy-Şapınuva İdendifikasyonu (Özdeşleşmesi) ile Hitit Coğrafyasındaki Değişiklikler ve Yenilikler”; Prof. Dr. Uğur Silistireli’ye Anı Kitabı’nda baskıda.
- UNESCO (1972). *The Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*, Paris, <http://portal.unesco.org/en>.
- UNESCO (2003). *Convention for the Safe guarding of the Intangible*

Cultural Heritage, <http://portal.unesco.org/en>.

Yusuf Has Hacib (1991). *Kutadgu Bilig*, (Çev. R. R. Arat). Ankara: TTK. Yayınları.

http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.589991679221f7.44530756 (son erişim 07.02.2017).

http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5899916b5952c8.66526329 (son erişim 07.02.2017).

<http://basin.kulturturizm.gov.tr/TR,159754/basbakan-davutoglu-kulturel-kalkinma-eylem-planini-acik-.html> (30.01.2017).

<http://ortakoyluyuz.tr.gg/%26%23350%3Bapinuva-Genel-Bilgi.htm> (son erişim 06.02.2017).

<http://kayipkoy.com/anasayfa-1.1.1.html>. (son erişim 07.02.2017).

<http://www.geo.uni.lodz.pl/sub-department-of-historical-geography-and-cultural-heritage> (son erişim 13.02.2017).

<https://www.kultur.gov.tr/TR,134106/somut-kulturel-miras.html> (09.02.2017).

Gülistan Tercümesi'nin Ses ve Şekil Bilgisinde İkili Kullanımlar ve Bu Kullanımların Bugünkü Oğuz ve Kıpçak Lehçelerindeki Görünümü

Okan Celal GÜNGÖR*

ÖZ

Kıpçak Türkçesinin tek edebi eseri durumunda olan Gülistan Tercümesi, İranlı şair Sadi'nin eserinin Seyf-i Sarâyî tarafından 1 Eylül 1391 Cuma günü tamamlanmış serbest çevirisidir. Yazıda, Gülistan Tercümesi'nin ses ve şekil bilgisi özelliklerinde karşımıza çıkan ikili kullanımlar işlenmiştir. İkili kullanımların ses bilgisinde; düzlük-yuvarlaklık uyumunda, /è/ ~ /e/ seslerinin kullanımında, ünlü değişimlerinde (/a-/ ~ /-ı-/ , /-e/ ~ /-ö-/ , /-ü-/ ~ /-e-/ , /ü-/ ~ /i-/) ünlü kaynaşmasında(ni üçün ~ niçin), ünsüz uyumunda, ünsüz değişimlerinde (/b-/ ~ /m-/ , /-k-/ ~ /-g-/ , /-n/ ~ /-ñ/ , /-n/ ~ /-y/ , /t-/ ~ /d-/ , /-z-/ ~ /-s-/), benzeşmede (-ln- ~ -ll-), ikizleşmede (iki ~ ikki, iti ~ itti), göçüşmede (kibi/kibin ~ bigi/bigin) ünsüz düşmelerinde (/g/ ~ /-ø/ , /-l-/ ~ /-ø-/ , /-n-/ ~ /-ø-/ , /-r-/ ~ /-ø-/ , /-y/ ~ /-ø/) ve -AgU ses grubunda (-AgU ~ -Av), şekil bilgisinde; birinci kişi zamirinin tamlayan ekiyle çekiminde (biziñ ~ bizim), iyelik ekli kelimelerin üzerine gelen belirtme durumu ekinde (+n ~ +nI), ayrılma durumu ekinde (+DIn ~ +DAn), gelecek zaman ekinde (-GAy ~ -GA ~ -IsAr), şart kipinin teklik II. şahsında (-sAñAn ~ -sAñ), emir kipinin teklik II. şahsında (-gIl ~ -ø), emir kipinin çokluk II. şahsında (-Uñ ~ -ñUz/-ñUz), zarf fiil eklerinde (-(I)p, -(U)p, -(U)bAn), yeterlilik fiilinde (al- ~ bil-) ortaya çıktığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Memluk Kıpçak Türkçesi, Gülistan Tercümesi, ikili kullanımlar, ses ve şekil bilgisi.

* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Karaman/Türkiye
E-posta: okancelalgungor@kmu.edu.tr
Makale Gönderim Tarihi: 22.09.2018 * Makale Kabul Tarihi: 27.11.2018

ABSTRACT

Binary Uses in Photics and Morphology Gülistan Translation

The only literary work of Kipchak Turkish, Gulistan Translation, is the complete free translation of the work of the Iranian poet Sadi by Seyfi Sarâyî on Friday, September 1, 1391. In the article, the binary uses of the phonetic and morphological features of the Gulistan Translation were studied. In phonetic information of binary uses; it is seen that it occurs in flatness-roundness harmony, in use of /è/ ~ /e/, in vowel changes (/a-/ ~ /ı-/ , /e/ ~ /ö-/ , /ü-/ ~ /e-/ , /ü-/ ~ /i-/) in apophony (ni üçün ~ niçin), in consonant harmony, in consonant mutations (/b-/ ~ /m-/ , /k-/ ~ /g-/ , /n/ ~ /ñ/ , /n/ ~ /y/ , /t-/ ~ /d-/ , /z-/ ~ /s-/), in assimilation (-ln- ~ -ll-), in gemination (iki ~ ikki, iti ~ itti), in metathesis (kibi/kibin ~ bigi/bigin), in consonant deletion (/g/ ~ /ø/ , /l-/ ~ /ø-/ , /n-/ ~ /ø-/ , /r-/ ~ /ø-/ , /y/ ~ /ø/) and in -AgU sound group (-AgU ~ -Av), in morphology; in conjugation of first person pronoun with genitive affix (biziñ ~ bizim), in accusative case affix on possessive affixed words (+n ~ +nI), separation status affix (+DIIn ~ +DAn), in future tense affix (-GAy ~ -GA ~ -IsAr), in second person singular of conditional mode (-sAñAn ~ -sAñ), in second person singular of imperative mode (-gII ~ -ø), in second person plural of imperative mode (-Uñ ~ -ñIz/-ñUz), in verbal adverb affix -(I)p, -(U)p, -(U)bAn), in adequacy verb (al- ~ bil-).

Giriş

Orta Asya'da uzun süre birlikte yaşayan Türk boy ve topluluklarının -Oğuz ve Kıpçakların- 13. yüzyıldan itibaren büyük kitleler hâlinde batıya doğru göçleri ve farklı bölgelere yayılmaları neticesinde yeni yazı dilleri ortaya çıkmıştır. Bu yazı dillerinden biri de Kıpçak Türkçesidir. Kıpçak Türkçesi, bir taraftan 13-15. yüzyıllarda Karadeniz'in kuzeyinde Altınordu Devleti'nin içerisinde bugünkü Rusya, Ukrayna ve Kafkaslar'da yaşayan Kıpçakların dili olmuş, burada İtalyan ve Almanlar tarafından yazılan Kodeks Kumanikus adlı özel bir eseri oluşturmuş, diğer taraftan yine bu coğrafyada uzun asırlar Ermeni harfleriyle gelişmiş bir yazı dili meydana getirmiş, bir diğer taraftan da Müslüman Memluk Kıpçaklarının edebî dili olarak 13.yüzyılın ortalarından 16. yüzyılın başlarına kadar Mısır ve Suriye'de konuşma dili yanında yazı dili olarak devam etmiştir (Argunşah, Sağol ve Tabaklar 2011: 219).

Mısır ve civarında yani Memluk yayılma sahası veya Memluk hâkimiyetinin bahis konusu olduğu bölgelerde meydana getirilen Kıpçak Türkçesinin gelişimi kuzey Kıpçak Türkçesine göre daha farklı bir seyir izlemiştir. Başlangıçta Deşt-i Kıpçak ve Kafkasya'dan bölgeye köle olarak getirilen Kıpçak, Oğuz unsurları askerlikte görevlendirilmiştir. Bölgenin ticari ve ekonomik açıdan gelişmiş olması nedeniyle Orta Asya'dan da Oğuz ve Kıpçak Türkleri göç ederek bu bölgeye gelmişlerdir. Devlet içinde zamanla büyük bir güç hâline gelen Kıpçak askerler zamanla yönetimi ele geçirmiş 1250'de Eyyubiler hâkimiyetine son vererek Memluk Kıpçak Devletini kurmuşlardır. Kıpçak kökenli hükümdarların çoğu ana dilleri dışında başka bir dil bilmediği için yöneticilerin dili olan Kıpçak Türkçesi büyük önem kazanır. Yöneticilerin dilini öğrenmek amacıyla Mısır ve Suriye'de çoğu Arap kökenli dilciler tarafından çok sayıda sözlük ve gramer yazılmıştır (Argunşah, Sağol ve Tabaklar 2011: 217).

Mısır ve Suriye sahasında yazılan sözlük ve gramerler dışındaki eserlerde 14. yüzyılda Kıpçakça unsurlar hâkimken, 15. yüzyılın ilk yarısında verilen eserlerde Oğuzca unsurlar artmaya başlamış, bu yüzyılın ikinci yarısında itibaren Kıpçak unsurları azalmış, 1517'de Yavuz Sultan Selim'in Mısır ve Suriye'yi Osmanlı topraklarına katmasıyla da eserlerin dili tamamen Oğuzcanın etkisine girmiştir (Argunşah, Sağol ve Tabaklar 2011: 214-218).

J. Eckmann, Oğuzca ve Kıpçak etkileri göz önüne alarak Memluk Kıpçak Türkçesini üçe ayırarak inceler:

1. Asıl Memluk Kıpçakçası: İrşâdü'l-Mülük Ve's-Selâtîn, Gülistân Tercümesi, Baytaratü'l-Vâzih ve Münyetü'l-Guzât.

2. Oğuz-Kıpçak karışımı eserler:

a. Kıpçak unsurlarının hâkim olduğu eserler: Kitâb fi İlmi'n-Nüşşâb (Hulâsa) ve Kitâbü'l-Hayl.

b. Oğuzca unsurların hâkim olduğu eserler: Kitâb fi'l-Fıkh bi-Lisâni't-Türkî, Hulâsa'nın Paris nüshası, Kitâb-ı Mukaddime-i Ebu'l-Leysi's-Semerkindî.

3. Tamamen Oğuzlaşmış eserler: Muhammed b. Kayıtbay ve Kansu Gavri'nin şiirleri (1996: 53-54).

Asıl Memluk Kıpçakçası içerisinde değerlendirilen Gülistan Tercümesi (Kitâb Gülistan bi't-Türkî), Sadi'nin eserinin Seyf-i Sarâyî tarafından 1 Eylül 1391 Cuma günü tamamlanmış serbest çevirisidir. Eserin Altınordu'nun başkenti Saray'dan olan yazarı hakkında bilinenlerin çoğu eserin sonuna eklenmiş bulunan şiirlerden çıkarılmaktadır (Karamanlıoğlu, 1989: 23-24). Sahanın tek edebî eseri olan yapıtın, Hollanda'nın Leiden İlimler Akademisinde tek nüshası vardır. Bu nüsha Feridun Nafiz Uzluk'un önsözüyle 1954'te TDK tarafından yayımlanmıştır (Argunşah, Sağol ve Tabaklar 2011: 239).

Köprülü, Sarâyî ve eseri hakkında "O kadar akıcı ve temiz bir lisanla yazılmıştır ki, mütercimim edebî kudreti cidden her türlü itirazın üzerindedir. XIV. asırda Kıpçak lehçesinde 'edebî nesir'e bundan daha güzel bir örnek bulunmaz" der (Köprülü, 1980: 316).

Çalışmada Gülistan Tercümesi'ndeki ikili kullanımlar ses ve şekil bilgisi başlıkları altında ele alınmış, bu kullanımların bugünkü Oğuz ve Kıpçak lehçelerindeki görünümüne yer verilmiştir.

2. Ses Bilgisi¹

2.1. Ünlüler

2.1.1. Düzlük-Yuvarlaklık Uyumu

Uyumsuz			Uyumlu				
aldur-	الدور ماغاي سن	(253-6)	[1]	aldır-	الدير	(253-1)	[1]
aruğ	اروق	(111-11)	[4]	arığ	اريق	(20-6)	[1]
atkuçı	اتقوجي	(338-7)	[1]	atkıçılar	اتقجي لار	(210-2)	[1]
çapup	چاپوب	(21-6)	[1]	çapıp	چاپپ	(309-3)	[1]
çıkarp	چقروب	(25-6)	[1]	çıkarp	چيقارپ	(151-1)	[1]
inçü	اينجو	(178-4)	[2]	inçi	اينجي	(275-10)	[3]
karşu	قرشو	(17-1)	[4]	karşı	قرشى	(6-5)	[10]
kağgusı	قيغوسين	(316-5)	[10]	kağgusun	قيغوسون	(125-8)	[2]
keydür-	كيدورب	(6-1)	[2]	keydir-	كيدريب	(158-1)	[2]
kiçür-	كيجوردى	(210-5)	[7]	kiçir-	كيجرب	(129-10)	[2]
köñlin	كونكلين	(326-1)	[1]	köñlün	كونكلون	(340-13)	[1]
kutlı	قوتلى	(88-1)	[2]	kutlu	قنتلو	(13-7)	[2]
munıñ	مونينگ	(60-7)	[1]	munuñ	مونونگ	(321-1)	[21]
mülkinde	ملكيندا	(163-10)	[2]	mülkünde	ملكوندا	(281-3)	[1]
oğlın	اوغلين	(65-8)	[2]	oğlun	اوغلون	(106-8)	[2]
oķı	اوقى	(11-13)	[8]	oķu	اوقو	(274-10)	[60]
öli	اولي	(159-6)	[4]	ölu	اولو	(10-3)	[2]
öltürgil	اولتوركيل	(68-9)	[1]	öltürgül	اولتوركول	(68-6)	[1]
özün	اوزون	(339-12)	[4]	özün	اوزين	(340-6)	[8]
satun	ساتون	(218-6)	[1]	satın	ستين	(136-11)	[1]
süngi	سونكي	(242-7)	[1]	süngü	سونكو	(21-6)	[1]
tegrı ~ tigrı	تيگرى	(166-4)	[2]	tigrü	تيگرو	(148-11)	[4]
tirilür	تيريلور	(267-1)	[1]	tirilir	تيريلير	(167-1)	[1]
turgıl	تورغيل	(304-9)	[2]	turgul	تورغول	(164-7)	[1]
türli	تورلى	(76-8)	[21]	türlü	تورلو	(12-5)	[18]
uyķusı	ايقوسى	(160-4)	[5]	uyķusu	اويقوسو	(305-11)	[1]

Karamanlıoğlu, düzlük-yuvarlaklık uyumunun bu devirde, bilhassa eklerde, henüz tam manasıyla ilerlemiş ve gelişmiş durumda olmadığını belirtir (Karamanlıoğlu, 1989: 46). Gülistan Tercümesi'nden alınan örneklerde, iyelik teklik III. şahıs +I/+U,+sI/+sU, ilgi durumu +nIñ/+nUñ, emir teklik II. şahıs -gIl, geniş zaman -(I)/-(U)r, isimden isim yapan +II/+IU, +Iik/+IUk, fiilden

isim yapan -gI/-gU, -I/-U, -(I)n/-(U)n, ettirgenlik -(I)r/-/(U)r-, -dIr/-/dUr-, zarf fiil -(I)p/-/(U)p, sıfat fiil -gUçI eklerinin düzlük-yuvarlaklık uyumunu bozduğu, aynı zamanda Eski Türkçeden beri yuvarlak ünlülü kullanılan inçü, karşı gibi kelimelerin düzlük-yuvarlaklık uyumuna uyacak şekilde düz-dar ünlülü de kullanıldığı görülmektedir.

Bu ekler açısından bugünkü Kıpçak grubu lehçelerine² bakıldığında düzlük yuvarlaklık uyumuna aykırı kullanımlarını görmek mümkündür: Kzk. üy+i “evi”, coldıñ başı “yolun başı”, közdi “gözlü”, tuz+dık “tuzlu”, suy-ıl- “sıvışmak”, öş-ir- “söndürmek”, koydır- “koydurmak”, süz-gi “süzgü”, tüt-in “tütün”; Krg. dart+tuu “dertli”, kelüüçü meyman “gelecek misafir”, Krk. üy+diñ “evden”, kün+li “günlü”, tüs+lik “güney”, tüs-ir- “düşür-”, kül-dir- “güldürmek”, süz-gi “süzgü”, mur-ın “koklanmak, buğulanmak”, kül-ip “gülüp”; Krç. Mlk. tav+lu “dağlı”; Baş. şu+nıñ “şunun”, üz+i “özü”, hün-dır- “söndürmek”, uk-ıp “okuyup”, Tat. mo+nıñ “bunun”, açu+lı “öfkeli”, kol+lık “kulluk”, tuz-dır- “eskitmek”, toy-gı “duygu, his”, bul-ıp “bulup”; Kır. Tat. ömür+i “ömrü”, köy+nıñ “köyün”, üstün+lik “üstünlük”, körüm+li “görümlü, meşhur”, avuş-tır- “yer değiştirmek”, uyut-kı “maya”; Kmk. añlawlı “anlayışlı”, baw+luk “bağlık”; Nog. üy+i “evi”, mu+nı “bunun”, köz+li “gözlü”, köz+lik “gözlük”, kuy-ıl- “akmak, boşalmak”, uş-ır- “uçurmak”, uş-tır- “uçurtmak”, kork-ı “korku”, kül-ip “gülüp”; Kar. sav+luh “sağlık”, sızlav+lu “hastalıklı”, yağ-dur- “yağdırmak”.

Oğuz grubunda³ ise Türkmencede düzlük-yuvarlaklık uyumuna aykırı kullanımlar görülür: üzüm+iñ “üzümün”, öy+li “evli”, unud-ıl- “unutul-”, duy-ğı “duygu” vb.

2.1.2. /è/ ~ /e/ Seslerinin Durumu

/e/'li kullanım			/è/'li kullanım				
bel	بَل	(120-7)	[1]	bèl	بیل	(245-11)	[18]
besle-	بسلاماگ	(25-11)	[14]	bèsle-	بيسلانيب	(68-3)	[1]
çek-	چکب	(14-4)	[73]	çèk-	چيکتی	(320-8)	[18]
etek	آتگ	(14-11)	[2]	ètek	ايتاگين	(57-6)	[1]
evlen-	اولانماس	(274-12)	[1]	èvlen-	اولاندى	(265-8)	[1]
kel-	كَل	(33-8)	[7]	kèl-	کيلدي	(20-13)	[38]
keltür- ketür-	کلتوروب کترايم	(13-11) (41-5)	[1] [19]	kiltür- kitür-	کيلتور کتور	(199-9) (295-3)	[13] [60]
kemi	کمی	(88-5)	[1]	kèmi kème	کمی کيما	(34-8) (34-13)	[6] [27]
kent	کنت	(221-2)	[2]	kènt	کنتدان	(219-5)	[2]

meni	مَنِ	(250-6)	[37]	mèni	منى	(68-9)	[1]
ne	نَه	(12-4)	[20]	nè	ني	(12-4)	[30]
sev-	سَوْدَى	(225-7)	[13]	sèv-	سَوْر	(3 0 2 - 10)	[5]
şeş-	شَشَسَا	(338-10)	[1]	şiş-	شِيشَب	(120-8)	[3]

Kapalı e ünlüsü, Türk dilinin tarihî dönemlerinde hem normal süreli kapalı e'den hem de uzun kapalı e'den gelişen örneklerle görülmektedir. Göktürk ve Karahanlı Türkçelerinde normal süreli kapalı e ünlüsüne, e ve i yanında daha çok é olarak rastlanırken Uygur, Harezmi, Kıpçak, Eski Türkiye Türkçelerinde normal süreli kapalı e ünlüsüne e veya i olarak; Çağatay Türkçesinde de i olarak rastlanılmaktadır. Ayrıca Kıpçak Türkçesinde bu ünlü bir örnekte ü'ye değişerek yuvarlaklaşmıştır (Yalçın, 2013: 176).

Eker, Kodeks Kumanikus'taki e ve i ünlülerinin nöbetleşmesinden hareketle, Kıpçak Türkçesinde kapalı e'nin durumuyla ilgili şu bilgileri verir: "Bu nöbetleşmenin bir bölümünde bey ~ biy "bey, efendi, soylu", key- ~ kiy- "giymek" örnekleri göz önüne alınırsa y foneminin daraltıcı işlevinin sözcüğü olduğu ileri sürülebilir ancak y foneminin olmadığı kelimelerde de keçe ~ kiçe "gece, akşam", ber- ~ bir- "vermek" şeklinde karşıtlıklar vardır. Bu tür örnekler göz önüne alındığında, yazımdaki tutarsızlığa ve farklılıklara karşın Kıpçakçada dokuz ünlünün bulunduğu ileri sürülebilir" (1998: 144).

Choi, Oğuzcadaki kapalı e ünlüsünün durumuyla ilgili olarak "Ana Türkçede sekiz ünlü yanında dokuzuncu bir ünlü olarak kapalı e ünlüsünün bulunduğunu Azerbaycan, Harezmi-Oğuz ve Horasan Türkçelerindeki kapalı e ünlüsünün fonem olarak kullanılması ortaya koyar. Diğer yandan Ana Oğuzca açık-uzun e ünlüsü Türkmen Türkçesinde olduğu gibi korunurken, Ana Oğuzcanın kapalı-uzun e ünlüsünün Türkmencede uzun i'ye değişmesi de Ana Oğuzcada uzun-kapalı e ünlüsünün varlığına işaret eden tanıklardan biridir" der (1992: 180).

İlk hecedeki kapalı e ünlüsü, Oğuz grubundaki lehçelerden genellikle Azerbaycan Türkçesinde korunmuş olup diğer lehçelerde e veya i ünlülerine geçerek daralmış ya da genişlemiştir (Yalçın, 2013: 176).

Kıpçak grubunda ise ilk hecedeki kapalı e ünlüsü Başkurt ve Tatar Türkçeleri dışındaki lehçelerde e'ye geçişip genişlemiş; gruptaki bütün lehçelerde i ünlüsüne geçişerek daralmış; ayrıca Başkurt Türkçesinde bazen ĩ ünlüsüne de dönüşerek daralmıştır. Bunların dışında Karaçay-Malkar, Kazak, Kırgız ve Nogay Türkçelerinde de kimi örneklerde ı ünlüsüne geçişerek hem art damaksillaşmış hem de daralmıştır (Yalçın, 2013: 177).

Karamanlıoğlu ise Gülistan Tercümesi'ndeki değişimleri kapalı e ünlüsünden ziyade, eski ve yeni şekillerin henüz konuşma ve yazı dilindeki farklı şekillerinin bir arada oluşunun imladaki karışıklığı meydana getirmiş olabileceğini belirtir (1989: 44).

2.1.3. Ünlü Değişimleri

2.1.3.1. /-a-/ ~ /-ı-/

/-a-/'lı kullanım				/-ı-/'lı kullanım			
yalañ	يَلاڭ	(115-2)	[1]	yalın	يَليڭ	(180-2)	[1]

Oğuz grubu Türk lehçelerinde a ünlüsü bazı sözcüklerde daraltıcı ünsüzlerin etkisiyle daralarak ı'ya dönüşür. Bu değişim daha çok ilk hecede gerçekleşir: T.T. ~ Az. ~ Gag. ~ dış (< taş), T.T. ışık (< yaşı-) ~ Trkm. ışık (Yalçın, 2011:71). Gülistan Tercümesi'ndeki yalın (< ET. yalañ/yalın) kelimesi sade, çıplak anlamıyla Türkiye, Azerbaycan ve Gagavuz Türkçelerinde yalın, Türkmen Türkçesinde yalañ şeklinde kullanılır. Kelimenin yalın şekli ise Türkmen Türkçesi yazı dilinde ve Türkiye Türkçesi halk ağzında alev anlamındadır. Kıpçak grubu lehçelerinde ise kelime Kzk. jalan/jalın ~ Krg. calan/calın ~ Krk. jalan/jalın ~ Krç. Mlk. calan/calın ~ Baş. yalan/ø ~ Tat. yalan/ø ~ Kır. Tat. yalın/yalın ~ Kmk. yalan/yalın ~ Nog. yalan/yalın ~ Kar. yalan-yalın/yalın şeklinde karşımıza çıkar. Kelimenin yalan şekli sade, çıplak; yalın şekli ise alev, is anlamındadır. Kırım Tatarcasında yalın kelimesi her iki anlamda kullanılırken, Karaycada hem yalan hem de yalın kelimesi “sade, çıplak” anlamındadır.

2.1.3.2. /-e-/ ~ /-ö-/

/-e-/'li kullanım				/-ö-/'lü kullanım			
degül	دَگُولُ	(7-1)	[59]	dögül	دُگُولُ	(292-10)	[5]
év	اَو	(60-11)	[51]	öv	اُوكَا	(167-9)	[1]
küye	كُويُو	(276-12)	[4]	küyövní	كُويُونِي	(157-2)	[1]
sev-	سَوَدِي	(225-7)	[8]	söv-	سُومَسَا	(235-1)	[1]

İlk hecede e > ö değişmesine, Oğuz grubunda dudak ünsüzünün etkisiyle Azerbaycan ve Türkmen Türkçelerinde rastlanmaktadır: Az. büyük (< bedük) “büyük”, Trkm. çövir- (< çevir-) vb. Kıpçak grubunda ise bu değişme, Karay (Karaim) Türkçesinde ⁴ öm- (< em-) gibi sınırlı sayıda kelimedede vardır (Yalçın, 2011: 157). Gülistan Tercümesi'nde geçen ev isminde ve sev- filinde böyle bir değişme Oğuz grubunda Türkmencede, Kıpçak grubunda ise Başkurt, Tatar Türkçelerinde görülür: Trkm. öy ve söy- ~ Baş. öy ve höy- ~ Tat. öy ve

söy-. Küvey kelimesinde ise ikinci hecede bu değişmeye, Kırgız Türkçesinde -egü- ses grubunun ö olması neticesinde küyöo şeklinde rastlanır.

2.1.3.3. /-ü-/ ~ /-e-/

/-ü-/'lü kullanım				/-e-/'li kullanım			
süñük	سُونُوكْ	(185-12)	[4]	süñek	سُونَاكْ	(46-10)	[3]

İlk hece dışındaki ü ünlüsü Oğuz grubu lehçelerinde bir örnekte düzleşerek ve genişleyerek e ünlüsüne dönüşmektedir. ET. törü- > Az. töre- ~ TT. türe- ~ Trkm. döre- “yaratmak, türemek”. Kıpçak grubunda ise Karay Türkçesinde bir örnekte görülür: ET. üzengü > Kar. ezinge/özengi “üzengi” (Yalçın, 2011: 334-335). Eserde geçen süñük/süñek kelimesi Az. sümük ~ Trkm. süñk şeklindedir. Türkiye ve Gagavuz Türkçelerinde sünük yerine kemik kelimesi kullanılır. Kıpçak grubunda ise kelime Kzk. Krk. Krç. Mlk., Kmk ve Nog. süyek ~ Bşk. höyek ~ Tat. söyek ~ Kar. süvek şeklindedir.

2.1.3.4. /ü-/ ~ /i-/

/ü-/ 'lü kullanım				~ /i-/'li kullanım			
ünde-	اوندكاي	(8-2)	[5]	inde-	اينداپ	(219-11)	[2]

Oğuz ve Kıpçak grubu Türk lehçelerinde ü > i değişmesi daha ziyade ilk hecedeki düz ünlünün etkisiyle ikinci hecede gerçekleşir. Az. beri (< berü), Trkm. tilki (< tilkü), Gag. içki (< içkü/içgi), Kzk. kömir ~ Kkp. kömir ~ Baş. kümür ~ Tat. kümür ~ Nog. kömir (Yalçın, 2011: 333-334). İlk hecede değişmenin örneği ise Karay Türkçesinde görülür: bitün (< bütün), izim (< üzüm) (Yalçın, 2011: 334). Gülistan Tercümesi'nde geçen ünde- ~ inde- “çağırma” fiiline, Kıpçak grubu lehçelerinden Krg. ündö- ~ Baş., Tat. önde- ~ Kmk. ünde- ~ Kar. inde- şeklinde rastlanır.

2.1.4. Ünlü Kaynaşması (Büzülme) ni için ~ niçin

niçün	نيچون	(84-11)	[25]	ni için	ني اوجون	(79-4)	[5]
-------	-------	---------	------	---------	----------	--------	-----

Niçin/ni için kelimesi, Oğuz grubunda ünlü kaynaşmasına uğrayarak TT. niçin ~ Az. neçin/neçün ~ Gag. neçin, Kıpçak grubunda ise daha çok ünlü geçişmesine uğramadan Kzk. ne üşin ~ Krg. emne için ~ Krk. ne uşin ~ Krç. Mlk. ne için ~ Baş. ni öşön ~ Tat. ni öçin ~ Kmk. ne uçun, Nog. ne üşin, Kar. ne ucun, Kırım Tatar Türkçesinde ise kelime ünlü kaynaşmasına uğramış şekilde neçün biçiminde kullanılır.

2.2. Ünsüzler

2.2.1. Ünsüz Uyumu

Uyumsuz				Uyumlu			
aytğıl	ايتغیل	(79-6)	[1]	aytqıl	ايتقیل	(213-9)	[1]
buyurtuñız	بو یورتنکیز	(112-13)	[1]	buyurduñız	بو یوردونکیز	(71-10)	[1]
hāletde	خَالْت دَ	(41-11)	[3]	hālette	خالت تا	(260-2)	[6]
hāletde	خَلْوَت دَ	(250-2)	[7]	hālette	خَلْوَتَا	(29-1)	[1]
sultānğa	سُلْطَان غَا	(17-11)	[20]	sultānğa	سُلْطَان قَا	(80-5)	[1]
uruşda	أُرُوشْدَا	(298-13)	[1]	uruşta	أُرُوشْتَا	(298-6)	[1]
yimekten	ییماکدان	(123-10)	[1]	yimekten	ییماکتن	(123-8)	[1]

Ünsüz uyumu bakımından Gülistan Tercümesi, düzlük-yuvarlaklık uyumunda olduğu gibi, henüz yazıya aksi kesinleşmemiş bir geçiş devresi karakteri gösterir (Karamanlıoğlu, 1989: 53). Gülistan Tercümesi'nde ünsüz uyumunu bozan ekler bağlamında Oğuz ve Kıpçak grubu lehçelerine bakılırsa Oğuz grubunda Azerbaycan ve Türkmen Türkçesinde bulunma, ayrılma, belirli geçmiş zaman; Kıpçak grubundan Karaçay-Malkar ve Kumuk Türkçelerinde bu eklerle birlikte yönelme durumu eki, ünsüz uyumuna aykırı olarak +gA, +dA, +dAn, -dI/-dU biçiminde kullanılmaktadır: Az. işdän, düşdük; Trkm. bulutdan, düşde; Krç. Mlk. eşikge, işde, aytdım; Kmk. işde, etge, geçikdim vb.

2.2.2. Ünsüz Değişmeleri

2.2.2.1. Kelime Başında /b/ ~ /m/ Seslerinin Durumu

/b-/’li kullanım				/m-/’li kullanım			
bular	بولار	(352-6)	[5]	munlar	مونلار	(32-6)	[1]
bularğa	بۇلارغا	(33-5)	[2]	mularğa	مۇلارغا	(117-11)	[1]
bularnı	بۇلارنى	(88-8)	[3]	-	-	(167-8)	[3]
bulardan	بۇلاردن	(105-11)	[2]	-	-	-	-
bularnıñ	بۇلارنىڭ	(19-2)	[9]	-	-	-	-
-	-	-	-	muña	مونكا	(27-10)	[11]
-	-	-	-	muni	موني	(161-12)	[23]
-	-	-	-	munuñ	مونۇڭ	(171-12)	[37]
-	-	-	-	munda	مۇندا	(9-4)	[14]
-	-	-	-	mundan	مۇندان	(77-11)	[13]
-	-	-	-	munça	مۇنچا	(83-2)	[17]

Kelime başındaki b (ب) ve m (م) sesleri için Kâşgarlı Mahmut şu açıklamayı yapmıştır: Kelimenin başında bulunan m harflerini Suvarlar, Oğuzlar, Kıpçaklar /b/ (ب)‘ye çevirirler. Türkler ‘men bardum’, Suvarlar, Kıpçaklar, Oğuzlar ‘ben bardum’ derler. Türkler çorbaya ‘mün’, bunlar ‘bün’ derler (DLT I: 31).

Kâşgarlı’nın ifadelerinden o dönemdeki Oğuzlarla Kıpçakların henüz b-‘yi korudukları anlaşılıyor. Daha sonraki dönemlerde Kıpçakların tamamıyla Oğuzların Azerbaycan ve Türkmenistan’da kalan grupları Çağatay edebî dilinin etkisiyle içinde n bulunan kelimelerde (hatta n bulunmayan birkaç kelime) b- > m- değişmesini yaşamışlardır (Ercilasun, 2009: 13).

Gülistan Tercümesi’nde teklik birinci kişi zamirinin ve şahıs ekinin men, nadiren min şeklinde kullanıldığı, ikili kullanımların bu işaret zamirinin çekiminde ortaya çıktığı görülür. Bir örnekte ise n olmamasına rağmen b- > m- değişmesi yaşanmıştır: bularğa > mularğa.

İşaret zamirleri açısından bakıldığında, Oğuz grubunda sadece Türkmencede bu işaret zamirinin hem b’li hem m’li çekimi vardır: munuñ/bularıñ, munı/buları, munda/bularda, mundan/bulardan, muñça/bularça. Türkiye, Azerbaycan ve Gagavuz yazı dillerinde ise m’li kullanım görülmez.

Kıpçak grubunda Karakalpak, Başkurt, Kırım Tatar Türkçelerinde sadece b-’li çekim vardır: Kırk. bunıñ, bunı, buğan, bunda, bunan, bunça; Baş. bınıñ, bını, bığa, bında, bınan, bınıñsa; Kır.Tat. bunıñ, bunı, buna, bunda, bundan, bunen. Kazan Tatar Türkçesinde ise sadece m-’li çekim görülür: monıñ, monı, moña, monda, monnan, mondıy. Kırgız, Karaçay-Malkar, Kumuk ve Nogay Türkçelerinde ise hem b-’li hem m-’li çekim görülür: Krg. bulardın/munun, bulardı/munu, bularga/buga, bularda/mında, bulardan/mından, mınça ~ Krç. Mlk. bılanı/munu, bılanı/munu, bılağa/mıñña, bılada/mında, bıladan/mından, bılaça/munuça Kmk. bulanı/munu, bulanı/munu, bulağa/buğar, bularda/munda, bulardan/mundan, muñça ~ Nog. bulardıñ/munalardıñ, bulardı/munalardı, bularga/munalarga, bularda/munalarda, bulardan/munalardan, bularday/munalarday.

Gülistan Tercümesi’nde geçen bu işaret zamirinin çokluk ve yönelme durumu eki almış şekli (bularga/munalarga,) ikili kullanım olarak bugün sadece Nogay Türkçesinde vardır.

2.2.2.2. Kelime İçinde /n/ ~ /y/ Seslerinin Durumu

/n/'li kullanım				/y/'li kullanım			
ķanda	قندا	(5-9)	[20]	ķayda	قیدا	(302-5)	[2]
ķandan	قاندان	(75-9)	[3]	ķaydan	قایدان	(41-5)	[1]
ķanı	قانی	(222-3)	[1]	ķayı(sı)	قاییسی	(96-12)	[8]

Göktürkçedeki palatal n (ny) sesi, Uygur dönemiyle birlikte n ve y olarak ayrılmıştır: ıgany > ıgan ve ıgay, kony > kon ve koy. Gülistan Tercümesi'nde her iki şekilde de rastlamak mümkündür.

Eski Türkçe kanı kelimesi, bugün Oğuz grubunda k- >h- değişmesiyle hani, kanda kelimesi nerede (~ Az. harada), kandan kelimesi ise nereden (~ Azr. haradan) şeklindedir.

Kanı kelimesi, Kıpçak grubu lehçelerinden Kazak Türkçesinde kani, Kırgız Türkçesinde ise kana/kaysı şeklinde kullanılır. Diğer kullanımlar ise y'lidir: Kzk. kayda/kay jerde, kay jerden ~ Krg. kayda/kaydan ~ Krk. kayda/kaydan ~ Krç. Mlk. kayda ~ Baş. kayda/kaydan ~ Tat. kayda/kaydan ~ Kır. Tat. kayda/kaydan ~ Kmk. kayda/kaydan ~ Nog. kayda/kaydan ~ Kar. kayda/kaydan.

2.2.2.3. Kelime sonunda /n/ ~ /ñ/ Seslerinin Durumu

/n/ 'li kullanım				/ñ/ 'li kullanım			
özden	اوزدان	(94-3)	[11]	özdeñ	اوزدانگ	(140-6)	[12]
yalın	يالين	(180-2)	[1]	yalañ	يالانگ	(115-2)	[1]

Ana Oğuzca söz içi ve sonu ñ genellikle Türkmencede korunmuş; Horasan, Azerbaycan ve Gagavuz Türkçelerinde kurallı olarak n olmuştur (Choe, 1992: 407). Ör: Trkm. soñ ~ TT., Azr., Gag. son vb. Türkiye Türkçesinde Orta ve Batı Anadolu ağızlarında yaygın bir şekilde kullanılan damak n'si, Osmanlı Türkçesi döneminde de devam etmiş, 17. yüzyılda ortadan kalkmaya başlamıştır (Ercilasun, 2006: 459).

Tarihî Kıpçak dillerinde söz içi ve sonunda nadiren ñ > n değişmesi görülür. Ör: erñek ~ ernek "parmak", qalqañ ~ qalqan "kalkan", tapçañ ~ tapçan "erişilemeyen üzüm salkımlarını kesmek için toplayanın üzerine çıktığı sofraya biçiminde üç ayaklı nesne", tuluñ ~ tulun "kulakla ağız arasındaki kemik, gemin iki yanında bulunan parçalar" (Eker, 1998: 12-13). Bugünkü Kıpçak grubu yazı dillerinde ise bazı eklerde ve kelimelerde ñ korunmuştur: Kzk. balanıñ, soñ, Krg. eñ "en", Krk. añ "av", Krç. Mlk. miñ "bin", Baş. köñgörtlenev ~ Tat. yana ~ Kır. Tat. yañlıř ~ Kmk. çıñ "en", Nog. oñ "iyi", Kar. siñli "kız kardeş" vb.

Özden/özdeñ “seçkin” kelimesi Oğuz grubu lehçelerinden Türkiye Türkçesinde “candan, samimi, öz varlıkla, gerçekle ilgili”, Kıpçak grubundan Karaçak-Malkar ve Kumuk Türkçelerinde ise “hür halk tabakası” anlamında kullanılmaktadır.

Yalın ~ yalañ kelimesi için bk. /-a-/ ~ /-ı-/ değişmesi.

2.2.2.4. Tonlulaşma

2.2.2.4.1. /t-/ > /d-/ Tonlulaşması

/t-/'li kullanım				/d-/'li kullanım			
turur	تورور	(4-3)	[225]	durur	دورور	(9-7)	[141]

Gülistan Tercümesi'nde ekleşmemiş şekliyle turur/durur biçiminde görülen bildirme eki, bugün Oğuz ve Kıpçak grubu Türk lehçelerinde ekleşmiş olarak ve lehçenin özelliğine göre farklı allomorflarla karşımıza çıkar, bazı lehçelerde ise tamamen kaybolmuştur: TT. iyidir ~ Az. yaxşıdır ~ Trkm. yağşıdır ~ Gag. iidir ~ Kzk. jaksı+ø ~ Krg. cakşı+ø ~ Krk. jaksı ~ Krç. Mlk. cahşıdı ~ Baş. yaksi+ø ~ Tat. yahşıdır ~ Kır. Tat. yahşıdır ~ Kmk. yahşıdır ~ Nog. yahşıdı ~ Kar. yaxşıdır.

2.2.2.4.2. /-k-/ > /-g-/ Tonlulaşması

/-k-/'li kullanım				/-g-/'li kullanım			
sakın-	ساقینب	(306-5)	[10]	sağın-	ساغین	(306-9)	[8]

İç seste k > g tonlulaşması, Kıpçak ve Oğuz grubu yazı dillerinde görülen bir ses hadisesidir: Kzk. egiz “ikiz”~ Krg. egiz ~ Krç. Mlk. ~ Kmk. egiz ~ Baş. eğiz ~ Tatar igiz vb. Oğuz grubunda TT. ağar- “ak olmak, beyazlamak”~ Az. ağar- ~ Trkm. ağar- ~ Gag. ağar- vb. Gülistan Tercümesi'nde sağın- ~ sağın- şeklinde geçen fiil “bir şeyden kaçınmak, uzak durmak, bir şeye karşı önlem almak, ihtiyatlı olmak” anlamlarıyla Türkiye Türkçesinde sakın-, Azerbaycan ve Gagavuz Türkçelerinde ise iç seste k > g tonlulaşmasıyla sağın- şeklinde kullanılır. Fiil, Gülistan Tercümesi'ndeki “düşünmek, sanmak zannetmek” anlamıyla ve tonlulaşmış olarak Oğuz grubunda sadece Türkmencede -sagın- şeklinde- görülür. Kıpçak grubu lehçelerindeKazak Türkçesinde “özmek, arzu etmek”, Kırgız Türkçesinde “özmek”, Karakalpak Türkçesinde “özmek, hasret çekmek, düşünmek” anlamlarında sağın- şeklinde, Karaçay Malkar Türkçesinde “anmak, hatırlamak, düşünmek, bahsetmek”, Kumuk Türkçesinde “düşünmek,hissetmek”,Nogay ve Tatar Türkçelerinde “özmek,hasret çekmek”, anlamlarında sağın- şeklinde, Başkurt Türkçesinde “özmek, hasret çekmek”

anlamlarında hağın- şeklinde, Karay Türkçesinde ise “sakınmak, çekinmek, korunmak, dikkatli olmak” anlamlarında ve sakın- şeklinde kullanılmaktadır.

2.2.2.5. Tonsuzlaşma

2.2.2.5.1. /-z-/ > /-s-/ Tonsuzlaşması

/-z-/'li kullanım			/-s-/'li kullanım				
izde-	ايزدر	(66-4)	[19]	iste-	استاب	(71-7)	[16]

z > s tonsuzlaşmasına, hem Oğuz hem de Kıpçak grubunda daha çok kelime sonunda rastlanır. Gag. kımız > kumis, Krg. bilmez > bilbes vb. Eski Türkçede izde- ~ iste- şeklinde (Gabain, 1978: 275-276) her iki kullanımı da görülen fiil, bugün Oğuz grubu yazı dillerinin tümünde “istemek, arzu etmek” anlamlarında tonsuz şekliyle iste-, Kıpçak grubunda ise “aramak, araştırmak, izlemek, takip etmek” anlamlarında Kaz., Krg., Kar. izde-; Kkp., Krç. Mlk., Baş., Kır. Tat., Tat., Kmk., Nog. izle- şeklinde kullanılır.

2.2.2.6. Benzeşme

2.2.2.6.1. -ln->-ll-

-ln-'li kullanım			-ll-'li kullanım				
alnında	النيندا	(148-8)	[6]	allında	الليندا	(95-13)	[2]

-ln- > -ll- değişmesi Oğuz ve Kıpçak grubu lehçelerinde yazı dilinde tespit edilemedi.

2.2.2.7. İkizleşme

iki	ايكى	(4-8)	[36]	ikki	ايگى	(23-12)	[38]
iti	ايئى	(17-1)	[1]	itti	ايئى	(337-7)	[1]

Ünsüz ikizleşmesi hem Oğuz hem de Kıpçak grubu lehçelerinde görülen bir ses hadisesidir. Oğuz grubu TT. ana > anne, elig > elli; Az. sekiz > säkkiz; Gag. elig > elli, Trkm. arrık “cılız”, elig > elli, garr “yaşlı” vb. Kıpçak grubu lehçelerinin pek çoğunda görülür: Kzk. aşşı “acı”, Krg. çekkiç, Krk. sakkız “sakız”, Krç. Mlk. çıkıkkır “fıçı, tekne”, ulla- “yaşlanmak”, Kmk. aççı “acı”, buççak “bucak”, issi “sıcak”, itti “keskin”, Kır. Tat. ~ Nog. ~ Kar. issi “sıcak” vb.

İki/ikki kelimesi Oğuz ve Kıpçak grubu lehçelerinde yaşamaktadır fakat bu kelimedede bugün ikizleşme görülmez. İti “keskin” kelimesi ise Oğuz grubundan Az. iti ~ Trkm. yiti, Kıpçak grubu lehçelerinden Krç. Mlk. citi ~ Baş. yiti ~ Kmk. itti ~ Kar. itili biçiminde yaşamaktadır.

2.2.2.8. Göçüşme (Yer değiştirme)

kibi	کبي	(146-12)	[18]	bigi	بيكي	(154-4)	[8]
kibin	کبين	(289-6)	[1]	bigin	بيکين	(266-4)	[58]

Göçüşme hadisesi hem Oğuz hem de Kıpçak grubu yazı dillerinde görülür: T.T. keçi (< eçkü), Az. toprak > toprak, Gag. çömlek (< çömlek), Trkm. yigrimi (< yigirmi), Kzk. temirgen (< tegirmen) “değirmen”, Krg. balkıç (< balçık), Nog. yamgır “yağmur” vb. Kibi ~ bigi edatında ise bugünkü Oğuz ve Kıpçak lehçelerinde göçüşme görülmez. Kelime, Oğuz grubu lehçelerinde T.T. gibi ~ Az. kimi ~ Trkm. kimin ~ Gag. gibi, Kıpçak grubunda ise Krk. ~ Kır. Tat. kibi ~ Krç. Mlk., Kar. kibik ~ Baş. kivik ~ Tat. kivik ~ Kmk. yimik ~ Nog. kimik şeklindedir.

2.2.3. Ünsüz Düşmesi

2.2.3.1. Birden Fazla Heceli Kelimelerin Sonundaki /g / ~ /ğ/ Sesinin Durumu

/-g/’li kullanım				/-g/’siz kullanım			
çerig	چريگ	(2013)	[1]	çeri	چري	(21-1)	[1]
kutluğ	قُتْلُو	(70-13)	[1]	kutlu kutlu	قُتْلُو قوتلى	(57-12) (88-1)	[2] [2]
uluğ	أولوغ	(70-9)	[11]	ulu	أولو	(155-3)	[11]

2.2.3.2. Yönelme Durumu Ekindeki /g / ~ /ğ/ Sesinin Durumu

/+g/’li kullanım				/+g/’siz kullanım			
bizge	بيزگا	(296-5)	[6]	bize	بيزا	(301-1)	[4]
cehennemge	جَهَنَّمَ گا	(295-12)	[1]	cehenneme	جَهَنَّمَا	(27-1)	[1]
ilge	ايلگا	(76-5)	[19]	ile	ايلَا	(280-7)	[2]
koylarğa	قوي لارغا	(32-12)	[1]	koylara	قوي لارا	(337-8)	[2]
kimge	کيم گا	(343-2)	[1]	kime	کيما	(197-2)	[1]
köklerge	کوک لارگا	(173-1)	[1]	köklere	کوک لارا	(320-3)	[1]
meydānga	ميدانغا	(21-2)	[2]	meydāna	ميدانه	(77-7)	[2]
yirge	بيزگا	(203-7)	[28]	yire	يز	(153-10)	[2]

Kâşgarlı bu konuyla ilgili olarak “birtakım harfleri atmaya gelince” başlığı altında şu bilgileri verir: İsimlerde ve fiillerde işin devam etmekte olduğuna bir belge bulunursa, kelimenin ortasındaki ğ (غ) harfini atmakta Oğuzlarla Kıpçaklar birbirine uymuşlardır. Ör: Türkler ‘alakarga’ya çumguk, öbürleri çumuk derler. Türkler ‘bogaz’ a ‘tamgak’, öbürleri ‘tamak’ derler. Fiillere örnek

diğer Türkler “Ol ewge baragan ol” derler. Oğuzlarla Kıpçaklar “baran ol” derler. Bunun gibi -yeğnilik olsun diye- isim ve fiillerde ğ (غ)‘nin yerini tutan k (ك)‘yi atarlar (DLT I: 33).

Gülistan Tercümesi’nde birden fazla heceli kelimelerin sonundaki g/ğ’ler, kimi örneklerde düşerken kimi örneklerde eski şeklini muhafaza etmiştir. Aynı kelimedede her iki şeklin görüldüğü örnekler de mevcuttur (Karamanlıoğlu, 1989: 50). Bu durum -ikili kullanım- yönelme durumu eki için degeçerlidir.

Bugün hem Oğuz hem Kıpçak grubunda birden fazla heceli kelimelerin sonundaki g/ğ’ler erimiştir. Kzk. kuttu/ulı ~ Krg. kuttü/ulü ~ Krk. kutlı/ullı ~ Krç. Mlk. kutlu/ullu ~ Baş. kotlo/ola ~ Kır. Tat. ø/ulu ~ Tat. kotlı/olı ~ Nog. kutlı/ulı, Kmk. ve Kar. kutlu/ullu vb.

Yönelme durumu ekinin kullanımını açısından ise Oğuz ve Kıpçak grubu farklılık arz eder. Oğuz grubunda yönelme durumu eki +(y)A iken, Kıpçak grubunda ekin bu şekli sadece iyelik ekli yapılardan sonra görülür. Diğer durumlarda +GA eki lehçenin özelliğine göre farklı allomorflarla karşımıza çıkar: Kz. üy+ge “eve”, bala+m+a “çocuğuma”, Krg. köl+gö “göle”, üy+üm+ö “evime”, Krk. bala+ğa “çocuğa”, bala+m+a “çocuğuma”, Krç. Mlk. taş+ha “taşa”, üy+üm+e “evime”, Baş. biş+ke “beşe”, atıma “atıma”, Tat. tış+ka “dışarıya”, urın+ım+a “yerime”, Kır. Tat. qış+qa “kışa”, Kmk. yol+ğa “yola”, gözüme “gözüme” vb. Gülistan Tercümesi’nde Kıpçak grubu yazı dillerinden farklı olarak, Oğuz lehçelerinde olduğu gibi, iyelik eki almadığı hâlde bazı isimlerin yönelme durumu +A şeklindedir: il+e, kim+e vb.

2.2.3.3. /-l-/ Sesinin Durumu

/-l-/*li kullanım				/-l-/*siz kullanım			
kiltür-	كَيْتُور	(199-9)	[13]	kitür-	كَيْتُور كَيْل	(295-3)	[60]
keltür-	كَلْتُورُوب	(13-11)	[1]	ketür-	كَيْتُور كَيْم	(41-5)	[19]

Gülistan Tercümesi’ndeki keltür- ~ ketür- fiili, Oğuz grubu lehçelerinde kelime başında k- > g- tonlulaşması ve iç seste l düşmesiyle getir- şeklinde kullanılmaktadır. Kıpçak grubu Türk lehçelerinde ise kelime başındaki k ünsüzü Kumukça dışında korunmuş, iç seste l ünsüzü ise Tatar Türkçesinde düşmüştür: Kzk., Krg., Krk., Krç. Mlk., Nog. ve Kar. keltir- ~ Baş. kiltir- ~ Tat. kitir- ~ Kmk. geltir- .

2.2.3.4. /-r-/ Sesinin Durumu

/-r-/'li kullanım				/-r- /'siz kullanım			
berk	بَرگ	(140-11)	[1]	bik	بیگ	(57-6)	[5]
birle	بیرلَا	(6-6)	[43]	bile	بیلا	(6-12)	[50]
				bilen	بیلان	(6-10)	[325]
ejderhā	اژدرها	(95-13)	[1]	ejdehā	اژدها	(51-2)	[1]
ķurtul	قورتل	(30-13)	[7]	ķutul-	قوتلغاي	(90-1)	[3]

Hem Oğuz hem de Kıpçak grubu lehçelerinde iç seste r düşmesi görülür. Berk/bik kelimesi TT. ve Trk. berk, birle/bile kelimesi TT. ve Gag. ile ~ Trkm. bile, kurtul-/kutul- fiili TT., Gag. kurtul- ~ Az. gurtul şeklindedir.

Kurtul-/kutul- fiili, Kzk. kutıl- ~ Krg., Krk., Krç. Mlk., Kmk., Kar. kutul- ~ Nog. kutıl- ~ Bşk. kotoł- ~ Kır. Tat. kurtul- ~ Tat. kotoł-; birle/bile edatı ise Krç. Mlk. ve Kar. bla ~ Kır. Tat. birle ~ Tat. birle, birlen, bilen ~ Kmk. bulan şeklindedir. Kıpçak grubunda berk/bik kelimesi yerine daha çok katı kelimesi kullanılır fakat bu kelimeye Kazak, Karakalpak, Karaçay-Malkar, Kumuk, Nogay ve Karay Türkçelerinde bek, Kırgız Türkçesinde berk/bek şeklinde rastlanmaktadır.

137

2.2.3.5. /-r-/ Sesinin Durumu

ir-'li kullanım				i-'li kullanım			
bilür irdi	بیلور ایردی	(76-8)	[1]	bilür idi	بیلور ایدی	(214-2)	[1]
bolur idi	بولور ایدی	(313-2)	[1]	bolurdı	بولوردی	(30-1)	[1]
bolur ise	بولور ایسا	(302-7)	[1]	bolursa	بولورسا	(203-2)	[1]
ir-	ایردی	(156-11)	[32]	i-	ایدی	(14-10)	[460]
ķıldı ise	قیلدا ایسا	(351-1)	[1]	ķıldı(y)sa	قیلدا ایسا	(198-6)	[1]
ķılğay irdi	قیلغای ایردی	(177-6)	[1]	ķılğay idi	قیلغای ایدی	(93-6)	[1]
ķılur irdiler	قیلور ایردی لار	(70-1)	[1]	ķılur idiler	قیلور ایدی لار	(91-9)	[1]

Ek fiil, Oğuz grubu lehçelerinde i- şeklinde kullanılır. Kıpçak grubu lehçelerinde ise Kzk., Kırg., Krk., Krç. Mlk., Kır. Tat., Kmk., Nog., Kar. e-; Bşk. ve Tat. i- şeklindedir.

2.2.3.6. /y-/ Sesinin Durumu

/y-/'li kullanım				/y-/'siz kullanım			
yüzüm	یوزوم	(343-12)	[1]	üzüm	اوزوم	(254-6)	[1]

Kâşgarlı kelime başındaki y- kullanımıyla ilgili şu bilgileri verir: Oğuzlarla Kıpçaklar baş tarafında y- (ع) bulunan isim ve fiillerin ilk harfini elif (ا)‘e yahut c (ج)‘ye çevirirler. Öbür Türkler yolcuya ‘yelkin’, Oğuzlar ve Kıpçaklar ‘elkin’ derler. Onlar ılık suya ‘yılığ suw’, bunlar ‘ılığ’ derler. Bunun gibi öbürlerinin ‘yincü’ dediğine bunlar ‘cincü’ derler. Türkler devenin uzamış olan tüyüne ‘yuğdu’, Oğuzlar ve Kıpçaklar ‘cuğdu’ derler (DLT I: 31).

Kelime başında y- düşmesi, Oğuzlar için de Kıpçaklar için de tipik değildir. Bugün ancak Oğuzların Azerbaycan kolunda sınırlı sayıda kelimedede görülür: yılan > ilan, yıl > il. y- > c- değişmesi ise Kıpçakça için tipiktir ve bugün birçok Kıpçak boyunda görülür. Kazak edebî dilinde ise gelişme biraz daha ileri gitmiş ve y- > c- > j- seyri izlemiştir (Ercilasun, 2009: 13).

Gülistan Tercümesi’ndeki yüzüm/üzüm kelimesi bugünkü Oğuz grubu lehçelerinin hepsinde y-’siz üzüm şeklindedir. Kıpçak grubunda Kzk. jüzim ~ Krg., Krk. cüzim ~ Krç. Mlk. cüzüm ~ Baş. ve Tat. yözim ~ Kır. Tat. ve Kmk. yüzüm ~ Nog. yüzim ~ Kar. izim şeklindedir.

2.2.3.7. Zamir n’si

zamir n’siz kullanım				zamir n’li kullanım			
alar	الأر	(350-1)	[19]	anlar	انلار	(352-2)	[10]
alardan	الاردن	(19-7)	[3]	anlardan	انلاردن	(26-4)	[1]
alarga	الارغا	(117-8)	[4]	anlarğa	انلارغا	(101-2)	[5]
alarını	الارنى	(24-4)	[1]	anlarını	انلارنى	(334-9)	[3]

Oğuz grubunda Azerbaycan, Türkiye ve Gagavuz Türkçesinde o zamiri üzerine çokluk eki, zamir n’siyle Türkmen Türkçesinde ise zamir n’si olmadan doğrudan getirilir: T.T. onlar ~ Az. onlar ~ Gag. onnar ~ Trkm. olar. Kıpçak grubu lehçelerinde de zamir n’siz kullanımlar görülür: Kzk., Krk., Kır. Tat.,Kmk. ve Nog. olar ~ Krg.,Tat. ve Kar. alar ~ Krç. Mlk. ala ~ Baş. ular.

2.3. Ses Grubundaki Değişme

2.3.1. -AgU > -Av Değişmesi

-AgU’lu kullanım				-Av’lı Kullanım			
küyegü	كويگو	(158-5)	[1]	küyev	كويو	(276-12)	[4]

Bugün Oğuz grubu lehçelerinde böyle bir değişme sadece Türkmen Türkçesinde görülür: küdegü > gıyev. Kıpçak grubu yazı dillerinde tek heceli kelime sonundaki ve kelime içindeki g > v değişmesi karakteristiktir: agız >

awuz, biregü > birew, tag > taw vb. Gülistan Tercümesi'ndeki küyegü ~ küyev kelimesi ise Kzk., Krk. ve Nog. küyev ~ Krg. küyo ~ Krç. Mlk. küyöv ~ Baş. kiyev ~ Tat. kiyäv ~ Kmk. giyew şeklindedir.

3. Biçim Bilgisi

3.1. İsim Çekim Ekleri

3.1.1. Birinci Kişi Zamirinde Tamlayan Eki

+İñ'lı kullanım				+Im'lı kullanım			
biziñ	بیزینگ	(252-10)	[3]	bizim	بیزیم	(247-7)	[7]

Birinci kişi zamirinin ilgi durumu Oğuz grubunda Türkiye, Azerbaycan ve Gagavuz Türkçesinde +Im, Kıpçak grubunda ise farklı allomorflarla daha çok +İñ/+nİñ biçimindedir: Kzk. bizdiñ ~ Krg. bizdin ~ Krk. bizlerdin ~ Krç Mlk. bizni ~ Baş. bizzïñ ~ Tat., Kar. biznin ~ Kmk. bizim. Kıpçak grubunda Kırım Tatar ve Nogay Türkçelerinde Oğuzca bir özellik olarak m'li kullanım -bizim- görülür.

3.1.2. İyelik Ekli Kelimelerde Belirtme Durumu Eki

+n'li kullanım				+nı'lı kullanım			
cānın	جانین	(185-9)	[2]	cānını	جانینی	(208-1)	[1]
ilin	ایلین	(258-13)	[28]	ilini	ایلینی	(251-4)	[3]
illerin	ایل لارین	(165-13)	[4]	illerini	ایل لارینی	(329-11)	[1]
irin	ایرین	(136-6)	[1]	irini	ایرینی	(276-10)	[1]

Oğuz grubunda belirtme durumu eki teklik III. şahıs iyelik ekinden sonra +nİ şeklinde: TT. evini, Az. evini, Gag. evini, Trkm. öyini "evini", Kıpçak grubunda ise Kırım Tatarcasında +nİ diğer lehçelerde +n şeklinde: Kzk. kitabın "kitabını", Krg. üyün "evini", Krk. balasın "çocuğunu", Baş. yulın "yolunu", Tat. kalasın "kalesini", Kır. Tat. yaqasını "yakasını", Kmk. işin "işini", Nog. asın "aşını", Kar. adların "adlarını".

3.1.3. Ayrılma Durumu Eki

+Dİn'lı kullanım				+DAn kullanımı			
dünyıldın	دني دین	(13-5)	[1]	dünyeden	دُنْیادَن	(354-13)	[2]
ildin	ایلدین	(280-7)	[1]	ilden	ایلدَن	(80-10)	[2]
ğuldın	قولدین	(58-5)	[1]	ğuldan	قولدَن	(58-7)	[2]
yoldın	یولدین	(139-7)	[1]	yoldan	یولدان	(149-6)	[1]

Uygur Türkçesi döneminden itibaren ayrılma durumu işlevinde yaygın bir şekilde kullanılan +DIn ekine, Gülistan Tercümesi'nde az ve karışık olarak rastlanır. Eserde ayrılma durumu eki daha çok +DAn'dır (Karamanlıoğlu, 1989: 57). Bugün Oğuz ve Kıpçak grubu yazı dillerinde de ayrılma durumu eki lehçenin özelliğine göre farklı allomorflarla +DAn'dır: Kzk. coldan “yol+dan”, oñ+nan “sağdan”, Krg. eşik+ten “eşikten”, Baş. tezre+nen “pencereden”, Tat. canıy+dan “sevgiliden”, Kır. Tat. yol+dan “yoldan”, Kmk. işden “işten”, Nog. on+nan “ondan”, Kar. suv+dan “sudan”, TT. iş+ten, Az. işden “işten”, Trkm. bulut+dan “buluttan”, Gag. dedeler+den “dedelerden”.

3.2. Fiil Çekim Ekleri

3.2.1. Gelecek Zaman Eki

-GAy, -GA, -IsAr kullanımı							
bolğay	بۇلغاي	(346-8)	[90]	bolısar ~ bolusar	بۇلیسار بۇلوسار	(211-3) (295-8)	[4] [1]
digesen	دیگاسن	(3 3 9 - 12)	[1]	digeysen	دیگای سن	(3 4 4 - 13)	[1]

Karahanlı Türkçesinin gelecek zaman eki -GA, 13. yüzyılda Eski Anadolu Türkçesinde ek başındaki g/g'lerin erimesi neticesinde -A şeklini almış ve gelecek zaman dışında, geniş, şimdiki zaman ve istek için de kullanılır olmuştur. Türkiye Türkçesine uzanan süreçte zamanla ekin istek işlevi ön plana çıkmıştır (Ercilasun, 2006: 456). 13. yüzyıldan sonra görülen, Harezm ve Kıpçak sahasında da kullanılan -IsAr eki, Eski Anadolu Türkçesinin yaygın, karakteristik gelecek zaman yapısıdır. Bu ek Osmanlı Türkçesinde 17. yüzyıla kadar kullanılmış bu yüzyıldan sonra yerini -AcAk'a bırakmıştır. (Ercilasun, 2006: 459). Bugün bu eklerden -gAy Kıpçak grubu Türk lehçelerinde gelecek zaman işlevini yitirmiş dilek-istek kipi olarak kullanılmaktadır. -GA > -A tarzında bir gelişim gösteren gelecek zaman eki -A ise bugün Kazak, Kırgız Türkçelerinde gelecek zaman için kullanılır: Kzk. kele ~ Krg. kıla.

3.2.2. Şart Kipinin Teklik II. Şahsı

-sAñAn'lı kullanım				-sAñ'lı kullanım			
bolsAñAn	بولسانكا	(292-8)	[1]	bolsAñ	بۇلسانگ	(349-2)	[11]

Şart kipinin teklik II. şahsının -An ekiyle genişletilmiş şekline bugün Oğuz ve Kıpçak grubu lehçelerinde rastlanmaz ancak Kıpçak grubu lehçelerinde Kzk. bolsañ/bolsañız ~ Krg. bolsañ/bolsañız ~ Nog. bolsañ/bolsañız şeklinde

ikili kullanımlar görülür. Kırım Tatarcasında ise bolsan/bolsana şeklinde ekin -A ünlemiyle genişletilmiş şekli kullanılır.

3.2.3. Emir Kipinin Teklik II. Şahsı

-ø'lı kullanım				-gII'lı kullanım			
kılma	قىلما	(330-4)	[10]	kılmağıl	قىلماغىل	(323-7)	[3]

Emir kipinin teklik II. şahsı, Oğuz grubunda Türkmençe dışında eksizdir: TT. kılma ~ Az. kılma ~ Gag. ~ kılma. Türkmencede ise kılma/kılmağın şeklinde ikili kullanımlar söz konusudur. Kıpçak grubunda ise Kzk. kılma/kılmañız ~ Krg. kılba/kılbağın/kılbañız ~ Krk. kılma/kılmağır ~ Baş. kılma/kılması ~ Tat. kılma/kılmaçı ~ Kmk. kılma/kılmağın/kılmağır ~ Nog. kılma/kılmañız ~ Kar. kılma/kılmağın şeklinde ikili kullanımlar görülür.

3.2.4. Emir Kipinin Çokluk II. Şahsı

-(U)ñ'lı kullanım				-ñIz/-ñUz'lı kullanım			
körün	كۆرۈنگ	(308-4)	[2]	körünüz	كۆرۈنۈز	(346-5)	[2]

Oğuz ve Kıpçak grubu lehçelerinden bazılarında emir kipinin çokluk II. şahsında ikili kullanımlar görülür: TT. ve Gag. görün(üz) ~ Kzk. köründer/körünüzder ~ Krg. körünüz/körünüzdör ~ Kkp. köriñler/köriñiz/köriñizler ~ Kır. Tat. körün/körüniz ~ körçiniz/körünçi.

3.3. -(I)p /-(U)p /-(U)bAn Zarf-Fiilleri

-(I)p, -(U)p'lı kullanım				-(U)bAn'lı kullanım			
açıp	اچيب	(58-3)	[11]	açıban	اچيبان	(43-8)	[1]
alıp	اليب	(53-5)	[40]	alıban	اليبان	(209-5)	[1]
atıp	اتيپ	(210-10)	[3]	atıban	اتيبان	(298-5)	[1]
bolup	بولوب	(32-10)	[114]	boluban	بولوبان	(145-12)	[1]
körüp	كوروب	(63-4)	[64]	körüben	كوروبان	(209-7)	[4]
yürüp	يوروب	(25-8)	[15]	yürüben	يوريبان	(148-9)	[1]
				yürüben	يوروبان	(27-8)	[2]

Eski Türkçe -p, -pAn zarf fiil eklerinin yardımcı ünlüleri 13. yüzyıldan itibaren ekin bünyesine dâhil olmaya başlamıştır. Eski Anadolu Türkçesinde ekin -(I)bAn/-(U)bAn'lı şekilleri yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Osmanlı Türkçesinde ise ekin genişlemiş bu şeklinin kullanımının azaldığı görülür. Bugün ne Oğuz ne de Kıpçak grubu lehçelerinde -(I)bAn/-(U)bAn'lı şekil görülmez, ek -(I)p/-(U)p biçimindedir: Kzk. de-p “diyerek”, Krg. başta-p

“başlayarak”, Krk. al-p “alıp”, Baş. uk-ıp “okuyup”, Kır. Tat. ağla-p “ağlayıp”, Tat. kara-p “bakıp”, Kmk. bar-ıp “varıp”, Nog. kül-ıp “gülüp”, Kar. de-p “diyip”, TT. bak-ıp “bakıp”, Az. sal-ıb “sal-ıp”, Trkm. başlaa-p “başlayıp”, Gag. dur-up “durup” vb.

3.4. Yeterlilik Fiili

Al- kullanımı			bil- kullanımı		
körealmas	كُورِ الْمَأْسِ	[106-3]	körebilmes	كُورِ ابِيْلْمَأْسِ	[336-3]

Al- yardımcı fiili bugün Oğuz grubu Türk lehçelerinde görülmez. Yeterliliğin ifadesinde bu grupta bil-yardımcı fiili kullanılır. Olumsuz çekimde Gagavuz ve Türkiye Türkçesinde u- yardımcı fiili, esas fiile getirilen -(y)A zarf fiil eki ile birleştirilmektedir: bakamama/bakamamaa, sevinememe/sevinememee. Azerbaycan Türkçesinde ise bil- yardımcı fiili üzerine -mA- olumsuzluk eki getirilerek çekim yapılır: gelebilmedim, gelebilmiyem vb.

Kıpçak grubu Türk lehçelerinde ise yeterliliğin ifadesinde al- yardımcı fiili esas olmakla birlikte bil- ve bol- yardımcı fiilleri de lehçenin özelliğine göre farklı fonetik şekillerle az da olsa kullanılır: Kzk. oylay bildim “düşünebildim”, Bşk. yırlay biliw “ağlayabilmek”, Kır. Tat. bitirip olamadım “bitiremedim”, Tat. çıgıp bulmıy “çıkılmak olmaz”, Nog. ala bol- “alabil-”, körsetip bil- “gösterebil-”. Nogay Türkçesinde diğer Kıpçak grubu yazı dillerinden farklı olarak al- yardımcı fiili dışında hem bil- hem de bol- yardımcı fiilleri kullanılır.

Gülistan Tercümesinde yeterliliğin ifadesinde karşımıza çıkan ikili kullanımlar (al- ve bil-) bugün Kazak, Başkurt ve Nogay Türkçelerinde görülür.

Sonuç:

Gülistan Tercümesi’nde ikili kullanımlar ses bilgisinde düzlük-yuvarlaklık uyumunda, /é/ ~ / e/ seslerinin kullanımında, ünlü değişmelerinde (/ -a/ ~ / -ı-/ , / -e/ ~ / -ö-/ , / -ü-/ ~ / -e-/ , / -ü-/ ~ / -i-/) ünlü kaynaşmasında, ünsüz uyumunda, ünsüz değişmelerinde (/b-/ ~ /m-/ , /-k-/ ~ /-g-/ , /-n/ ~ /-ñ/ , /-n/ ~ /-y/ , /t-/ ~ /d-/ , /-z-/ ~ /-s-/) , benzeşmede (-ln- ~ -ll-), ikizleşmede (iki ~ ikki, iti ~ itti), göçüşmede (kibi/kibin ~ bigi/bigin) ünsüz düşmelerinde (/ -g/ ~ / -ø/ , / -l/ ~ / -ø/ , / -n/ ~ / -ø/ , / -r/ ~ / -ø/ , / -y/ ~ / -ø/) ve -AgU ses grubunda (-AgU ~ -Av) ortaya çıkmıştır.

Şekil bilgisinde ikili kullanımlar birinci kişi zamirinin tamlayan ekiyle çekiminde (biziñ ~ bizim), iyelik ekli kelimelerin üzerine gelen belirtme durumu ekinde (+n ~ +nI), ayrılma durumu ekinde (+DIñ ~ +DAn), gelecek

zaman ekinde (-GAy ~ -GA ~ -IsAr), şart kipinin teklik II. şahsında (-sAñAn ~ -sAñ), emir kipinin teklik II. şahsında (-gIl ~ -ø), emir kipinin çokluk II. şahsında (-Uñ ~ -ñIz/-ñUz), zarf fiil eklerinde (-(I)p, -(U)p, -(U)bAn), yeterlilik fiilinde (al- ~ bil-) görülür.

Gülistan Tercümesi'ndeki ikili kullanımlar, günümüz Oğuz ve Kıpçak lehçelerinde, bu işaret zamirinin isim çekim ekleriyle genişletilmiş şekillerinde, yeterliliğin ifadesinde kullanılan al- ve bil- tasvir fiillerinde, emir kipinin teklik ikinci ve çokluk ikinci şahsında, yönelme durumu ekinde, birle ~ bile edatında ve berk ~ bek, kanı ~ kayı, yalañ ~ yalın kelimelerinde ortaya çıkar.

Bu işaret zamirinin b'li ve m'li kullanımına Oğuz grubunda Türkmencede rastlanırken (munuñ/bularıñ, muni/buları, munda/bularda, mundan/bulardan, munça/bularça), çokluk ve yönelme durumu eki almış şekli (bularga/munalarga) Kıpçak grubunda Nogay Türkçesinde görülür. Yeterliliğin ifadesinde kullanılan al- ve bil- tasvir fiilleri ise Kıpçak grubunda Kazak, Başkurt ve Nogay Türkçelerinde kullanılır. Emir kipinin teklik II. şahsında Oğuz grubunda Türkmencede (kılma/kılmağın), Kıpçak grubunda Kazak (kılma/kılmañız), Kırgız (kılba/kılbağın/kılbañız), Karakalpak (kılma/kılmağır), Başkurt (kılma/kılması), Tatar (kılma/kılmaçı), Kumuk (kılma/kılmağın/kılmağır), Nogay (kılma/kılmañız) ve Karay Türkçelerinde (kılma/kılmağın); emir kipinin çokluk II. şahsında Oğuz grubunda Türkiye ve Gagavuz (görün/görünüz-üz), Kıpçak grubunda Kazak (köründer/körünüzder), Kırgız (körünüz/körünüzdör), Karakalpak (körüñler/körüñiz/körüñizler), Kırım Tatar Türkçelerinde (körüñ/körüñiz ~ körçiñiz/körüñçi) ikili kullanımlar görülür. Yönelme durumu eki, Kıpçak grubu lehçelerinde +GA yanında, iyelik ekli yapılardan sonra +A şeklindedir. Birle ~ bile edatı -r- > ø düşmesiyle Kıpçak grubundan Tatar Türkçesinde birle ~ birlen ~ bilen şeklinde kullanılırken berk kelimesinde ikili kullanım Kıpçak grubunda berk/bek şeklinde Kırgız Türkçesinde görülür. Yalañ ~ yalın kelimesi ikili kullanım olarak Oğuz grubunda Türkmencede ve Kıpçak grubunda Kazak, Kırgız, Karakalpak, Karaçay Malkar, Kumuk, Nogay, Karay lehçelerinde görülür. Kanı kelimesi ise Kıpçak grubu lehçelerinden Kırgız Türkçesinde kana ~ kaysı şeklinde görülür.

Kısaltmalar

Dil, Dönem ve Eser Adları

Az. Azerbaycan Türkçesi

Baş. Başkurt Türkçesi

DLT.Divanü Lugati't-Türk

ET. Eski Türkçe

Gag. Gagavuz Türkçesi

Kar. Karay Türkçesi

Kır. Tat. Kırım Tatar Türkçesi

Kmk. Kumuk Türkçesi

Krç. Mlk. Karaçay Malkar Türkçesi

Krg. Kırgız Türkçesi

Krk. Karakalpak Türkçesi

KT. Karahanlı Türkçesi

Kzk. Kazak Türkçesi

Nog. Nogay Türkçesi

Tat. Kazan Tatar Türkçesi

Trkm. Türkmen Türkçesi

TT. Türkiye Türkçesi

Diğer Kısaltmalar

Çev. Çeviren

Ed. Editör

Sonnotlar

- 1 Tablolarda () kelimenin metinde geçtiği yeri, [] ise kelimenin metindeki sıklığını gösterir. Tablolar oluşturulurken Filiz Meltem Erdem Uçar'ın ve M. Selcen Çürük'ün çalışmalarından istifade edilmiştir.
- 2 Lehçelerin gramer özelliklerinde Ahmet Bican Ercilasun editörlüğünde hazırlanan "Türk Lehçeleri Grameri"nden, söz varlığında Kazak Türkçesinde Kenan Koç editörlüğünde hazırlanan "Türkiye Türkçesi-Kazak Türkçesi Sözlüğü"nden, Kırgız Türkçesinde Yudahin'in 2 ciltlik "Kırgız Sözlüğü"nden, Karakalpak Türkçesinde N. A. Baskakov'un "Karakalpaksko-Russkiy Slovar"dan, Karaçay-Malkar Türkçesinde Ufuk Tavkul'un "Karaçay Malkar Türkçesi Sözlüğü"nden, Kırım Tatarcasında Elmaz Rustemova'nın "Kıpçak Türkçesinden Kırım Tatarcasına Anlam Değişimleri"nden, Tatar Türkçesinde Ganiyev ve Ahmet'yanov tarafından hazırlanan "Tatarca-Türkçe Sözlük"ten ve Mustafa Öner'in "Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü"nden, Başkurt Türkçesinde Zeynullina'nın "Türkçe-Başkurtça Başkurtça-Türkçe Sözlük"ünden, Murat Özşahin'in "Başkurt Türkçesi Söz Varlığı"ndan, Kumuk Türkçesinde Çetin Pekacar'ın "Kumuk Türkçesi Sözlüğü"nden, Nogay Türkçesinde N. A. Baskakov'un "Nogaysko-Russkiy Slovar"dan istifade edilmiştir.
- 3 Oğuz grubunda, Türkiye Türkçesinde, TDK'nin internet ortamındaki "Güncel Türkçe Sözlük"ünden, Azerbaycan Türkçesinde Yaşar Akdoğan'ın 2 ciltlik "Azerbaycan Türkçesinden Türkiye Türkçesine Büyük Sözlük"ten, Gagavuz Türkçesinde Baskakov editörlüğünde hazırlanan "Gagavuz Türkçesinin Sözlüğü"nden, Türkmen Türkçesinde Talat Tekin ve Mehmet Ölmez öncülüğünde hazırlanan "Türkmence-Türkçe Sözlük"ten yararlanılmıştır.
- 4 Karay (Karaim) Türkçesinin gramer özellikleri ve söz varlığı açısından Baskakov ve arkadaşlarının "Karaimsko Russko-Pol'skiy Slovar", Tülay Çulha'nın "Karaylar ve Karayca" adlı çalışmalarından istifade edilmiştir.

Kaynaklar

- Akdoğan, Yaşar (1999). *Azerbaycan Türkçesinden Türkiye Türkçesine Büyük Sözlük C.I-II*, İstanbul: Beşir Yayınevi.
- Argunşah, Mustafa ve Gülden Sağol Yüksekaya, Özcan Tabaklar (2011). *Karahanlıca-Harezme-Kıpçakça Dersleri*, İstanbul: Kesit Yayınları.
- Atalay, Besim (2006). *Divanü Lugati't-Türk Tercümesi I-IV*, Ankara: TDK Yayınları.
- Baskakov, N. A.(1958). *Karakalpaksko-Russkiy Slovar'*, Moskva.
- Baskakov, N. A. (1963). *Nogaysko-Russkiy Slovar*, Moskva.
- Zajaczkowski, S. M. Szapsal (1989). *Karaimsko-Russko-Pol'skiy Slovar'*, Moskva.
- Bayniyazov, Ayabekve Janar Bayniyazova (2007). *Türkiye Türkçesi-Kazak Türkçesi Sözlüğü*, Ed. Kenan Koç, Almatı.
- Caferoğlu, Ahmet (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Choi, Han-Woo (1992). *Oğuz Grubu Türk Dillerinin Karşılaştırmalı Fonolojisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çulha, Tülay (2002). *Karaylar ve Karayca*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çürük, M. Selcen (2011). *Mu'inü'l- Mürid'de Oğuz Türkçesi Unsurları*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 38. ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi), C. 1,405-419.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2006). *Türk Dili Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- (2007). *Türk Lehçeleri Grameri*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- (2009). "Kazakçaya Ait İlk Fonetik İzler", *Dil Araştırmaları*, 4, 9-15.
- Eker, Süer (1998). *Kıpçak Grubu Türk Dillerinin Karşılaştırmalı Ses Bilgisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdem Uçar, Filiz Meltem (2016). "Nehcü'l-Ferâdis'te İkili Kullanımlar", *International Journal of Languages' Education and Teaching*, 4(2),74-101.

- Ganiyev, Fuat ve Rifkat Ahmet'yanov, Halil Açıkgöz (1997). *Tatarca-Türkçe Sözlük*, Kazan-Moskova: İnsan Yayınevi.
- Gaydarci, G.A. ve E.K. Koltsa, L.A. Pokrovskaya (1991). *Gagauz Türkçesinin Sözlüğü*, Ed. N. A. Baskakov, Çev. İsmail Kaynak ve A. Mecit Doğru, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Güllüdağ, Nesrin (1998). *Nogay Türkçesi Grameri (Nogaylar-Dil Özellikleri-Metin-Sözlük)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gülsevin, Selma (2013). "Karay Türkçesinin Kendine Has Özellikleri ve Diğer Türk lehçeleri Arasındaki Yeri", *Karadeniz Araştırmaları*, 36, 207-222.
- İnan, Abdülkadir (1953). "XIII-XV. yüzyıllarda Mısır'da Oğuz-Türkmen ve Kıpçak lehçeleri ve Halis Türkçe", *TDAY-Belleten*, 53-71.
- Karamanlıoğlu, A. Fehmi (1989). *Gülistan Tercümesi (Kitáb Gülistan bi't-Türki)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Köprülü, M. Fuat (1980). *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Öner, Mustafa (2015). *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özşahin, Murat (2011). *Başkurt Türkçesi Söz Varlığı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Pekacar, Çetin (2011). *Kumuk Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Rustemova, Elmaz (2014). *Kıpçak Türkçesinden Kırım Tatarcasına Anlam Değişmeleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tavkul, Ufuk (2000). *Karaçay Malkar Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, Talat ve Mehmet Ölmez, Emine Ceylan, Zuhul Ölmez, Süer Eker (1995). *Türkmence-Türkçe Sözlük*, Ankara: Simurg Yayınları.
- Toparlı, Recep (1992). *İrşadül-Mülük Ve's-Selâtin*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- (2007). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Toparlı, Recep ve Çögenli, M. Sadi Çögenli, Nevzat H. Yanık (1999). *El-Kavâinü'l-Külliyye li-Zabti'l-Lügati't-Türkiyye*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ünlü, Suat (2013a). *Harezmi Altınordu Türkçesi Sözlüğü*, Konya: Eğitim Yayınları.
- (2013b). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*, Konya: Eğitim Kitabevi.
- Üşenmez, Emek (2006). *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yalçın, Süleyman Kaan (2013). *Çağdaş Türk Lehçelerinde Ünlüler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yudahin, K. K. (1998). *Kırgız SözlüğüC. I-II.* (Çev. Abdullah Taymas). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Zeynullina, G. D. (1996). *Türkçe-Başkurtça Başkurtça-Türkçe Sözlük*, Bişkek: Başkurdistan Kitap Neşriyat.

Akıl-Kültür İlişkisi Bağlamında Aydınlanmacı Akıl ve Eleştirisi

Ömür KARSLI*

ÖZ

İnsanın ayırt edici niteliği akıl, kültürün oluşturulmasında en önemli etkenlerden biridir. Akıl nasıl tanımlandığı ve konumlandığı, kültürün almış olduğu şekli de belirlemektedir. Aydınlanma Çağı'nda akla yeni kültürün inşasında büyük bir rol verilmiştir. Ancak ilerleyen süreçte akıl, Adorno ve Horkheimer'in da işaret ettiği gibi amacından uzaklaşarak araçsallaşmış ve modern kültürün felaketlerinin sebebi olmuştur. Kültürün hastalıklarından kurtulması için aklın, kültürün içinde yeniden değerlendirilip konumlanması gerekmektedir. Çağımızda yüzleşmek zorunda olduğumuz krizlerin üstesinden gelebilmek için akıldan vazgeçilmesine değil, eleştiriye tekrar ancak bu defa etik duyarlılıkla kuşatarak diriltmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak böyle bir kalkış noktası ile aklın kültür içindeki doğru yeri bulunabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Akıl, kültür, Adorno, Horkheimer, Aydınlanma, eleştiri

* Arş. Gör., Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Van/Türkiye
E-posta: omurkarsli@yyu.edu.tr
Makale Gönderim Tarihi: 30.03.2018 * Makale Kabul Tarihi: 27.11.2018

ABSTRACT

Enlightenment's Reason in the Context of Reason-Culture Relationship and Its Critique

The reason as a distinctive nature of man is one of the most important factors in creating the culture. The definition and position of reason also determines the shape of culture. In Enlightenment, reason has been given a great role in the construction of the new culture. But progressively the reason moved away from its purpose, instrumentalized and was the cause of modern cultural disasters as Adorno and Horkheimer pointed out. In order to get rid of cultural diseases, the reason needs to be re-evaluated and positioned in the culture. In our era, to defeat the crises we have to face, needed of not give up reason but revive the critical reason again with inclosing ethical sensitivity. Only this point of departure can find the right place of reason in the culture.

Keywords: Reason, culture, critique, Enlightenment, Adorno, Horkheimer

Giriş

Geçtiğimiz yüzyılın önemli tarihçilerinden Lucien Febvre, “civilisation” kavramının Fransızcadaki uzun tarihini incelediği çalışmasında, öne çıkmış dillerin her birinde ondan fazla kavramın dilin tarihi boyunca düşünürlerin gölgesini üzerine çektiğini ve yeniden ele alındığını bildirir (Febvre 1995: 10). Bu bağlamda düşünüldüğünde kültür kavramı da, çağlar boyunca kültürlerarası iletişimi sağlamış dillerin mercak altına alınan kavramlarından biri olarak öne çıkmıştır. Kültürün felsefesi, felsefe tarihindeki diğer felsefe disiplinleri ve sorunları ile kıyaslandığında kısa geçmişine ve içeriğinin belirlenmesindeki zorluklara rağmen (Cassirer 1986: 161), filozofların ve farklı alanlardan bilim insanlarının odak noktasında durmaya devam etmektedir. Kültür meselesinin muğlak ama canlı bir sorun olarak filozofları özellikle son iki yüzyılda meşgul etmesinin nedeni, tarihsel ve toplumsal gelişmelerin bu süreçteki artan hızı ve çokluğu ile açıklanabilir. Söz konusu gelişmelerin yarattığı olgular ışığında bakıldığında kültürün bir övünç kaynağı olarak değerlendirildiği gibi kimi zaman da utanç nesnesine dönüştüğü görülmektedir.

Kültürün günümüzde birbirine karşıt iki farklı kutupta değerlendirilmesinin başat nedenlerinden biri Aydınlanma ile yeniden şekillenen kültürün içindeki tekniktir. Kültür felsefesinin tartıştığı ilerleme ve insan-doğa karşıtlığı sorunları daha çok tekniğin gölgesinde gerçekleştirilmektedir. Freud’un da belirttiği gibi insan kültür sayesinde adeta Tanrı’ya dönüşmüştür; ancak protezli bir Tanrı’ya (2013: 50). Teknik aracılığıyla insan geçmiştekiyle kıyas kabul etmez biçimde doğa güçlerini ihtiyaçları ekseninde dönüştürüp kullanabilmektedir. İnsanlar arasındaki fiziksel mesafelerin kısılması, iletişim olanaklarının zenginliği ve kolay erişilebilirliği, her gün yükselen dev yapılar teknik ile mümkün olmuştur. Fakat aynı teknik, insanlığa sağladığı yarar ve olanaklarla birlikte birçok felaketin sorumlusu sayılarak sıkı eleştirilerin hedef tahtasına da oturtulmaktadır. Teknik yüzünden insanlığın yüzleşmek zorunda kaldığı ilk elde akla gelen ve gittikçe ciddiyetini hissettiren ekolojik sorunlar artık insanın varlığını tehdit edecek boyutlara ulaşmıştır. Tekniğin yol açtığı sorunlar bununla sınırlı kalmamaktadır; kapitalizmin hizmetindeki teknik, kâr hırsıyla bitimsiz bir üretim-tüketim ilişkisine hapsolmuş, kitleleri de bu ilişkinin çarkları arasına sürüklemiştir. Teknik, insanlar arası ilişkilerdeki yaygın varlığı ile iletişim ve ulaşım olanaklarını arttırmasına rağmen, bireyler arası dayanışmayı, duyarlılığı ve paylaşımı arttıramamış; yoksulluğun, açlığın ve sömürünün yükselişinin payandası olmuştur.

Bununla birlikte kültür, tekniğe indirgenemez ve kültürün diğer öğelerine olduğu gibi tekniğe de yeni anlamını veren, kültürün merkezinde duran akıl kavramıdır. Yukarıda sıralanan çağın sorunlarının arkasındaki temel sorun son iki yüzyılı belirleyen Aydınlanmacı kültür olarak görüldüğünde, kültürün akıl ile ne tür bir ilişkisi olduğu, kültürün akılı nasıl konumlandığı ve aklın kültür ürünlerine nasıl biçim verdiği soruları, sorunlara çözüm modelleri geliştirmek için üzerinde eleştirel olarak durulması gereken hususlardır. Söz konusu soruları konu edinen makalemizde öncelikle akıl-kültür ilişkisi ele alınacak, ardından Aydınlanma'nın yeniden şekillendirdiği akıl-kültür ilişkisi belirlenip, Frankfurt Okulu düşünürlerinden Adorno ve Horkheimer'ın Aydınlanmacı akıl-kültüre eleştirileri değerlendirilecektir. Baskın paradigmanın yol açtığı küresel sorunlar ile yüzleşebilmek için aklın, kültür içinde yeniden tanımlanması ve konumlandırılmasının gerekliliğine vurgu yapılacak, yeni bir akıl tanımı için gereken zemin tartışılacaktır.

1. Akıl-Kültür İlişkisi

Kültür, insanın maddi ve manevi üretimlerinin oluşturduğu karmaşık ve anlamlı örüntüdür. Kültür yerine kullanılan ya da kültür ile bir hiyerarşi ilişkisi içinde ele alınan uygarlık-medeniyet kavramları, kültürden ayrı kavramlar değildir (Karlı 2016: 42) ve son tahlilde kültürün kapsamı içine sokulabilir. Baykara'nın makalesinde de belirtildiği gibi "civilisation" kelimesi oldukça geç bir dönemde, 18. yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da sosyopolitik gerekçelerle üretilmiştir (Baykara 1990: 1). Bu bağlamda kültür geniş bir içeriğe sahiptir ve ilk/genel anlamıyla ele alındığında yalnızca insanın üretimlerine odaklanırken, özel anlamında ele alındığında - Türk kültürü, Alman kültürü vb. - ise belli bir ulusun zihniyetini ve eyleme biçimini de imlemektedir. Kültürü tanımlamanın bir güçlüğü bu genişliği iken diğer bir güçlüğü ise, insanı tanımlama zorunluluğudur. Çünkü insan ve kültür birbiriyle var olabilen ve tanımlanmalarında döngüsel biçimde birbirlerine referans yapılan kavramlardır (Uygur 2003: 18); "Bir zorunluluktur kültür insan için. Kültür olmayınca o da olamayacağına göre: insanın kültür üretip kültürce üretildiği; kültür taşıyıp kültürce taşındığı temel gerçeği insan olarak insan varlığının en başta gelen varolma koşuludur."

İnsan ile kültürün ayrılmazlığı ve dinamik yapıları göz önüne alındığında, kültürün ne olduğunu ve nasıl şekillendiğini anlamak için tözsel ilkeler saptamak yerine kimi temel belirlenimlerin üzerinde durmak, kültür sorunlarına yaklaşımda daha yararlı bir perspektif sunacaktır. Doğadaki kültür sahibi tek varlık olan insan aynı zamanda gelişmiş bir akla da sahip

tek varlıktır. Akıl ve kültür, insanı diğer canlılardan ayırma ve tanımlama denemelerinde öne çıkan iki kavram olarak göze çarpmaktadır. İnsan basitten karmaşığa tüm kültür ürünlerini akıyla ortaya koymaktadır. Ancak buradan kültürün akla indirgendiği sonucu çıkarılmamalıdır. Özellikle psikanalitik yaklaşım kültürde akıldışı unsurların da (bilinçaltı dürtüler, duygular, rüyalar) rol aldığını dile getiren birçok eser ortaya koymuştur. Bununla birlikte kültür eğer bir anlama sahipse, bu anlamı üreten, örgütleyen ve çözümleyen akıldır. Kültür, Freud'un ileri sürdüğü gibi akıldan çok bilinçdışı dürtüler ve duygularla çatışmalı kimliğine kavuşsa da, söz konusu duygular ve dürtülerin de görünürlük kazanmadan önce geçtiği son süzgeç akıldır. Dolayısıyla kültürü anlamada ve kültür sorunlarının çözümü için kalkış noktası üretmede akıl-kültür ilişkisi temel belirlenimlerden biri olarak öne çıkmaktadır.

Bununla birlikte aklın, insanın içinde var olabildiği, ancak ve ancak onun üzerinden eksiksiz tanımlanabildiği kültürün kurulmasındaki rolüne ölçülü yaklaşmak, kültürün ortaya çıkardığı meseleleri çözümlmek için dikkatle atılması gereken bir adımdır. Böylesi bir yaklaşımdaki her türlü aşırılık – kültürü akla indirgemek veya aklın kültürün biçimlenmesindeki yerini görmezden gelmek – yanlış sonuçlara ulaşılmasına neden olacaktır. Bu sebeple öncelikle aklın ne olduğuna, nasıl tanımlandığına yakından bakmalı daha sonra kültür içindeki yerini sorgulamalıyız.

Felsefe tarihinin de önemli sorunlarından olan aklın tanımlanması hususunda yardımına başvurabileceğimiz felsefe sözlükleri, küçük farklar bir yana bırakılırsa, aynı özelliklere işaret etmektedir. Akarsu, aklı 'us' başlığı altında şöyle tanımlamıştır (1998: 183); “Duyarlığın karşıtı olarak, düşünme, anlama, kavrama yetisi; usavurma, çıkarımlar yapma yetisi; olaylar ya da kavramlar arasında zorunlu bağıntılar kurma yetisi; bağlantıları algılama ve kavrama yetisi. Bu bağlamda: 1- İnsanı hayvandan ayıran öznelilik.” Cevizci de Akarsu ile aşağı yukarı aynı tanımları yapmakla birlikte aklın, insandaki diğer bilme türlerinden farklı olduğunu vurgulamayı ihmal etmez (2002: 33);

“Genel olarak, insanda varolan soyutlama yapma, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, benzerlik ve farklılıkların bilincine varma kapasitesi, çıkarsama yapabilme yetisi. Vahiy, inanç, sezgi, duygu, duyum, algı ve deneyden farklı olarak salt insana özgü olan bilme yetisi, doğru düşünme ve hüküm verme yeteneği, kavram oluşturma gücü.”

Sıraladığımız bu tanımlardaki eksikliklerden biri olarak eleştirilebilecek aklın eylemle ilişkisine ise bir başka felsefe sözlüğünde denk gelmektedir (Güçlü vd. 2003: 1479);

“En genel anlamda ‘düşünüp yargılama gücü’; doğru olanı yanlış olandan ayırma yetisi ya da doğru yargılama yeteneği olarak insanda varolduğu varsayılan ‘yargıgücü’; bir düşüncenin ya da eylemin bir amaca uydurulmasında kullanılan, genellikle insanın ayırt edici özelliği olarak kabul edilse de zaman zaman daha aşağı hayvanlara da atfedilen ‘düşünsel güç’.”

Yukarıdaki tanımlarda ortak olan özelliklere bakarak aklın bir düşünme, yargılama gücü olduğunu, olgular ve düşünceler arasında bağıntılar kurup çıkarımlar yaptığını ve insana has bir özellik olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan yer verdiğimiz tanımlarda altı oldukça silik çizilen aklın eylemle ilişkisine dair vurguyu kimi filozofların akıl değerlendirmelerinde bulabiliriz. Bu noktada Horkheimer’ın nesnel ve öznel akıl ayrımı önemli başvuru kaynaklarından biridir. Horkheimer’a göre düşünce tarihine iki farklı akıl anlayışı hâkim olmuştur ve kültürler de bu akıl anlayışları ekseninde şekil almıştır. Aydınlanma Çağı’na kadar düşünce dünyasına egemen olmuş nesnel akıl tasavvuru şöyle tanımlanmaktadır (Horkheimer 2010: 56);

“...aklı yalnız bireyin zihninde değil, nesnel dünyada da, yani insanlararası ve sınıflararası ilişkilerde, toplumsal kurumlarda, doğada ve doğanın görünüşlerinde de varolan bir kuvvet olarak görüyordu... insanın hayatının akla uygunluk derecesini belirleyen, bu bütünlükle arasındaki uyumdu. Bireysel düşünce ve davranışların ölçütü, sadece insan ve amaçları değil, bu bütünün nesnel yapısı olacaktı... Herşeyin ölçütü, bu evrensel rasyonellikten çıkarılmalıydı.”

Nesnel akıl anlayışında akıl, yalnızca çıkarımlar yapan bir yargılama gücü değildir, aynı zamanda evrendeki düzenliliğin arkasındaki nedendir ve insan eylemlerinin de kılavuzudur. Her açıdan bambaşka bir dünya görüşüne ve kültürel yapılanmaya neden olmakla birlikte öznel akıl yaklaşımında da akıl ile eylem sıkı ilişki içindedir. Horkheimer’a göre nesnel aklın çağlara hâkim olduğu zamanlarda nadiren görünürlük kazansa da Aydınlanma ile birlikte kültürün tümüne yayılan öznel akıl (2010: 56-59); “...esas olarak, araçlar ve amaçlarla ilgilidir; az çok baştan kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup olmadığı üzerinde durur... Toplumdaki bütün eylemler için bir araçtır o...”

Metafizik arka planıyla nesnel akla dayalı dünya görüşlerinde ve modern kültürü yaratan tinsellikten kopuk öznel akla dayalı dünya görüşünde akıl, eylem alanında tüm varlığıyla yer almaktadır. Akıl sadece kapalı bir kutu içinde soyut işlemler yapmakla kalmaz, aynı zamanda eylemlerin itici gücüdür.

Aklın, eylem alanındaki biçimlendirici, yapıcı, dönüştürücü ve yıkıcı gücü anlaşılmeden kültür içinde aklın yerini doğru kavramak mümkün değildir. Aklın kültürün inşasındaki rolüne Duralı da değinmektedir (2003: 29);

“...insan, ‘iki dünyalı’ bir varlıktır. Bu dünyalardan birini ‘hammadde’ yahut ‘malzeme’ durumunda karşısında buluverirken; öbürünü, karşılaştığı ‘malzeme’yi işlemek suretiyle imâl ve inşâ eder. ‘Malzeme’nin ‘işlenme doğrultusu’ baştan kesinlikle belli değildir. Bunu kişi, ihtiyaçları yönünde ‘dehâ’sının ortaya koyduğu ‘reçete’ler ile ‘şablon’lara uygun tarzda becerir, başarır.”

Kültür felsefesinin önde gelen temsilcilerinden Cassirer, geliştirdiği sembolik formlar felsefesinde kültürün neliğini saptamaya yarayacak işlevsel bir temel ararken, kültür ürünlerinin çokluğunun arkasında insanın ürettiği sembollerin birliğini bulgular. Cassirer’e göre insanın sembolik üretimi, çevresinden aldığı uyarıcılara verdiği insanca, yalnız insana has tepkidir. Başka canlılarda rastlanmayan, insanın uyarıcılara verdiği bu türden bir cevabın, insanın sembolik tepkilerinin arkasında düşünme yatmaktadır (Cassirer 1980: 33);

“Öteki hayvanlarla karşılaştırıldıkta insan yalnız daha geniş bir gerçeklik içinde değil, gerçekliğin yeni bir boyutu içinde yaşar. Organik tepkilerle insan yanıtları arasında yanlış anlamaya yer vermeyen bir ayırım vardır. Organik tepkide bir dış uyarıcıya doğrudan doğruya ve hemen yanıt verilir; ikinci durumda ise yanıt geciktirilir. Yavaş ve karmaşık bir düşünce süreci yanıtı ke-sintiye uğratıp geciktirir.”

İnsanın doğaya cevap vermesindeki bu gecikme yeni bir doğanın, insanın kendi kurduğu kültür doğasının da başlangıcı durumundadır. İnsanın kültürü üretecek cevapları karmaşıklıklaştıkça, insan birincil doğasından da o denli uzaklaşıp farklılaşacaktır. Öyle ki kültür evini kuran insan artık kültürün ışığı olmadan doğayı da okuyup anlayamayacaktır (Köktürk 2003: 77). İnsanın doğayla ilişkisindeki bu kaçınılmaz ayrılık onun doğadan özgürleşmesinin ve doğaya tahakkümünün de sebebi olacaktır (Aysevener 2003: 63); “İnsanın, doğanın yasalarına bağlı olan fizyolojisinin yanı sıra, özgür seçimlerinin kaynağı olan akli da vardır ve o, akıyla bir kültür dünyası yaratmıştır. O, bu özelliğiyle, kendisini doğanın sınırlandırmalarından kurtarmış ve onun bir parçası olmaktan sıyrılmıştır.”

2. Aydınlanma ve Akıl-Kültür İlişkisinin Biçimlenişi

Avrupa'nın yaşadığı en önemli tarihsel kırılmalardan biri olan Aydınlanma dönemi, hem Avrupa dışındaki ülkelerin gelecek ideallerini belirlemesi hem de somut etkileriyle günümüze kadar uzanması sebebiyle, kültürün bugününü anlamak isteyen her felsefi, tarihsel ve sosyolojik çalışmanın geri dönüp incelemesinin zorunlu olduğu bir süreçtir (Çiğdem 2003: 8). Öte yandan Aydınlanma, Orta Çağ'ın yıkılmaya yüz tutmuş dünya görüşünün yerine inşa etmek istediği kendi kültür dünyasının kurulması noktasında akla verdiği konum itibarıyla de müstesna bir öneme sahiptir. Aydınlanma Çağı, aklın kazandığı büyük itibar sebebiyle aynı zamanda Akıl Çağı olarak da adlandırılmıştır (Çiğdem 2003: 14). Felsefeyle tarihin, düşünce uğraşı ile politikanın iç içe girdiği bu dönemde akıl, toplumsal kurumların ve giderek kültürün oluşturulmasında tek yetkili kılınmıştır. Aydınlanma düşünürlerine göre aklın hâkimiyeti, insanlara özlemini duydukları özgürlüğü, eşitliği ve ilerleme ile birlikte mutluluğu da getirecektir.

Aydınlanma, felsefi olduğu kadar tarihsel ve toplumsal bir süreçtir. Bu nedenle Aydınlanma'nın tarihsel belirleniminde felsefi arka planıyla birlikte toplumsal dönüşümlere de atıfta bulunulur. Aydınlanma ile "...geleneksel olarak İngiliz Devrimi'yle başlatılıp, Fransız Devrimi'yle bitirilen felsefi bir hareket ve daha da önemlisi, bu hareketin sonuçlarıyla belirginlik kazanan toplumsal ve siyasal bir sürece göndermede bulunuyoruz" (Çiğdem 2003: 13). Aydınlanma'nın felsefi düşüncelerinin odak noktasının ne olduğunu tespit etmek için ise Kant'ın 'Aydınlanma Nedir' sorusuna verdiği cevaba dönmeliyiz (1984: 213):

"Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapere aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!"

Kant'ın coşku ve cesaret yüklü Aydınlanma tanımı, bireyi ve aklını yüceltirken politik imalar da içermekten geri kalmamaktadır (Çiğdem 2008: 23). Kant'ın çizdiği kendi aklını kullanan özerk birey portresi, Aydınlanma'nın yeni toplum tasarısının kendisine dayandığı öznedir. Bağımsızlığını ve bireyliğini kendi aklıyla kazanan bu özne, geçmişin uzantısı tahakküm yapılarından sıyrılmış ve bakışlarını geleceğe dikmiş, umutlu ve aklını kullanarak koşulları

değiştirebileceğinin farkında bir kişidir artık. Yapması gereken aklın izinde yürümektir.

Aydınlanma düşüncesinin öncülleri, akla ve bireyin özerkliğine verdiği önem bağlamında modern düşüncenin babası sayılan Descartes'da bulunabileceği gibi (Duman 2006: 129-130), toplumsal alana yayılmış yeni bir düşünsel heyecan örneği üzerinden bakıldığında Rönesans'ta da bulunabilir. Ancak Aydınlanma'ya hâkim rengini veren unsur, ne Rönesans'ta ne de Descartes'da bulunan, öznenin keskin politik tavrı ve inancıdır (Çiğdem 2003: 17). Söz konusu politik özne, iradesi üzerinde tahakküm kurmuş kurumları yıktığı veya dönüştürdüğü oranda görünürlük kazanacaktır. Aydınlanma düşünürlerine göre din ve mevcut siyasi yapılanma insanı baskı altında tutan kurumların kaynağıdır (Çiğdem 2003: 13-14);

“Bu hareketin amacı, insanları, esasta ‘kötü’, bu nitelikle ‘köleleştirici’ olduğuna inanılan mit, önyargı ve hurafenin (dolayısıyla da bunları üreten ve kurumsallaştırdığı varsayılan kurulu dinin) temsil ettiğine inanılan ‘eski düzen’den kurtararak, yine esasta ‘iyi’ ve ‘özgürleştirici’ olduğu çekincesiz kabul edilen ‘aklı düzeni’ne sokmaktır.”

Görüldüğü gibi akıl, Aydınlanma'da bireyin özerkliğinin, politik belirleniminin dayanak noktası olarak, salt bir soyutlama ve çıkarımda bulunma aracı değil, bireyin eylemini yönlendiren ve kendinde olumlu değerler taşıyan bir güç olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Aydınlanma'nın akılı, mitosla mücadelesinde epistemolojik bir kaynak olarak kullanılmakla birlikte, yeni kültürün kurulmasında da etik ve politik bir kalkış noktasıdır (Çiğdem 2008: 22);

“Akıl, Aydınlanma felsefesinin anlaşılması için bir anahtar kavram rolünü üstlenmiştir. Şeyleri ve olguları çözümlenebilir kılan, bu felsefe içerisinde artık ontolojik bir kategori değil, işlevsel bir öznedir. Aklın, aklın ötesine giden birtakım hedefler için örgütlenmesi bizatihi Aydınlanma'nın hedeflediği bir şeydi. Bu örgütlenme yoluyla bireyler ilke olarak şimdi sahip olduklarından daha iyi bir hayat için ne yapılması gerektiğine karar verebileceklerdir.”

Aydınlanmacı aklın, karşısında bulunduğu Orta Çağ mirası kültürün yıkılmasında yahut dönüştürülmesinde, kültürün içindeki dinsel ve aristokratik tortuların ayıklanmasında başvuracağı en önemli silahı ise eleştiridir (Duman 2006: 131). Latince kökeninde ayırmak, bölmek ve karar vermek anlamlarına gelen kritik(criticus) kelimesinin dilimizdeki karşılığı

olan eleştiri, Aydınlanma'nın dönüştürücü temennilerinin de dinamosudur. Eleştiri, kültürün içindeki akıl-üstü öğelerin tespit edilmesinde, kültürden atılmasında ve seküler aklın emrinde hüküm vermede hizmete koşacaktır. Aydınlanma'nın vaat ettiği ilerleme ve mutluluk, eleştirel aklın baskıcı unsurlardan temizlediği patikalarda yürüyen insanın, eleştirel aklıyla yeni yapılar inşa etmesiyle gerçekleşecektir. Aydınlanma'nın başat temalarından insanlığın ilerlemesi (Çiğdem 2003: 15,22), eleştirinin yıkıcı ve yapıcı etkinliğiyle imkân bulabilecektir. Fakat Aydınlanma aklının ilerlemesi için bilgiye ihtiyaç duyulmaktadır ve bilgi bu defa yalnızca kuramsal merakı gideren bir öge değildir. Bilgi, insanın pratik ihtiyaçlarına cevap veren ve onun bu dünyada ve şimdi mutlu olmasını sağlayacak bir araç olarak, insanın zamana ve mekâna egemenliğinin de teminatıdır (Çiğdem 2008: 28);

“...bilgi yoluyla iktidar üretimi ve iktidar yoluyla bilgi üretimi esasında bilgi ve iktidar arasında dolaysız bir ilişki vardır. ‘Öngörmek için bilmek, hükmetmek için öngörmek’ düşüncesi, bu ilişkinin Aydınlanma felsefesinde kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Toplumsal ya da tabii bütün olgular denetim ve öndeyilemenin nesnelere dir. Aydınlanma felsefesinin iktidar sergilenmesi mantığına dayalı olduğu söylenebilir: toplumsal pratikte yer alan bütün özneler, her zaman ellerinde nesne olarak bulunan ne varsa, bunları denetlemeye ve yönlendirmeye doğru aynı eğilimi gösterirler. Bu olgu bir söylem yaratmıştır: gücün mantığı.”

3. Adorno ve Horkheimer'in Kültür Eleştirisinde Aklın Yeri

Aydınlanma'nın geleneksel kültürün tasfiyesinde ve seküler kültürün örgütlenmesinde akli yerleştirdiği eşsiz konum ve ilerlemeye duyduğu güven, hiç kuşku yok ki bugünü de kuşatan modern kültüre içeriğini ve biçimini kazandırmıştır. O halde bugünden Aydınlanma'ya baktığımızda Aydınlanma'nın başarılı olduğunu, özgürlük ve mutluluğu insanlığa sunduğunu söyleyebilir miyiz? Frankfurt okulunun önde gelen düşünürleri olan Adorno ve Horkheimer'a göre Aydınlanma tüm dünyaya egemen olmakta başarılıdır ama “...tamamen aydınlanmış şu yeryüzü muzaffer felaket alametleriyle parlıyor” (2010: 19). Adorno ve Horkheimer'a göre Aydınlanmacıların anılan düşünceleri, başlangıçta ne denli iyi niyetli görünseler de, vaat ettiklerinin aksine, bugün modernizmin günahları olarak sayabileceğimiz ne varsa hepsinin kaynağını teşkil etmektedir. “Dünyanın büyüsunü bozmak” (Adorno ve Horkheimer 2010: 19), kültürün her yanına sinmiş mistisizmi temizlemek

ve insanın gücünü insana geri vermek isteyen Aydınlanma'nın, yeni kültürün yaratılmasında akla verdiği tartışılmaz değer bu defa başka bir kutsalın üremesine; aklın ve emrindeki teknik ile ilerlemenin insandan bağımsızlaşmış tahakküm öznelerine dönüşmelerine sebep olmuştur. Aydınlanma'nın akli insanlığı ileriye götürememiş, yeni bir mitosun içine gömmüştür.

Frankfurt Okulu düşünürlerine göre Aydınlanma'nın akli bireye özgürlük vermemiş, onu yeni tahakküm araçlarından tekniğin kölesi kılarak, bireyi iç ve dış doğasına yabancılaştırmıştır. Akıl ile özerkliğini kazanması beklenen birey tarihini yitirmiş (Horkheimer 2010: 166) ve kitle kültürü karşısında dayanacak gücü, bireyliğini muhafaza etme sabrını bulamamıştır (Horkheimer 2010: 166). Aydınlanma'nın eleştirel aklına dayanan modern kültürün kurucu politik öznesi, bugünün dünyasında politik konumunu sorgulamayı bir kenara itmiş kitleler içinde sürüklenen, pazarın tüketici nesnesine dönüşmüştür.

Adorno ve Horkheimer, modern kültürü analiz etmek ve çağın felaketlerinin arkasında yatan nedenleri doğru okuyabilmek için, eleştirilerini özellikle modern kültürün müsebbibi saydıkları Aydınlanma'ya ve Aydınlanma'nın merkezi kavramı olan akla yönlendirmişlerdir. Ancak Delacampagne'ın, bu filozofların eleştirilerinin yalnızca Aydınlanma ile sınırlı görülmemesi gerektiği yolundaki uyarısı da haksız değildir (2010: 201). Horkheimer da aklın içkin hastalığından bahsettiğinde sözlerini yalnızca Aydınlanma'yı imleyecek şekilde öne sürmez (2010: 179);

“Eğer akli etkileyen bir hastalıktan söz edilecekse, belli bir tarihsel anda ortaya çıkmış bir ‘inme’ gibi değil, uygarlığın başlangıcından beri aklın doğasında varolan bir hastalık olarak anlaşılmalıdır bu. Aklın hastalığı, insanların doğaya egemen olma mücadelesinin içinde doğmuş olmasıdır; ve ‘iyileşme’ de, en son arazların giderilmesine değil, hastalığın bu gerçek kökeninin kavranmasına bağlıdır.”

Bununla birlikte Horkheimer'in sözünü ettiği hastalığın, daima aklın içinde barınacak bir köşe bulsa da ayyuka çıktığı dönem Aydınlanma Çağı olmuştur ve bu kez hastalıklı doğaya egemen olma arzusu, kuramsal bir temele de kavuşmuştur. Ne var ki öznel aklın tarihteki son durağı olan Aydınlanma akli, aklın hedeflediği değerlere ulaşmak uğruna akli kurban etmiş, doğaya egemen olma arzusu tekniğin insanlara egemenliği ile sonuçlanmıştır.

Aydınlanmacı aklın insanın mutluluğunu sağlamak amacıyla yola çıkıp, modern dünyada hem işlevi oldukça sınırlı bir araca hem de totaliter bir kimliğe bürünmesinin sebebi, Aydınlanma'nın ilerleyen sürecinde

akıl pragmatik bir güç olarak değerlendirilmesiyle açıklanabilir. Akıl, Aydınlanma ile birlikte insanın menfaatleri için ince eleyip sık dokuyan bir hesap makinesine evrilmiştir. Adorno ve Horkheimer'ın da söylediği gibi (2010: 22,24,45), "Aydınlanmaya göre hesaplanabilirlik ve yararlılık ölçütüne uymayan her şey kuşkuludur... Sayı Aydınlanmanın kanonu olmuştur... Aydınlanma düşünme ile matematiği bir tutar." Aydınlanma ile birlikte serpilmiş ve gelişmiş kapitalizmin ellerinde şekillenen araçsal aklın yaptığı hesaplar artık yalnızca üretim ve tüketim ilişkisine yönelmiştir. İnsanlığın içine düştüğü çarkta ilerlemek için doğaya egemen olmak, egemen olmak için düşünmek ve düşünceyi üretime çevirmek, mutluluğa sahip olmak için üretilenin tüketilmesi gerekmektedir. Bu üretim-tüketim çarkının bitimsiz dönüşünden insanın kurtulabileceği umudu yoktur. Çünkü kurtulmasına dayanak olabilecek akıl artık eleştireliliğini yitirmiştir (Adorno ve Horkheimer 2010: 50); "İnsanlar çıkışı olmayan dünyanın günün birinde kendilerinin oluşturdukları ve denetleyemedikleri her-şeyi-kuşatan tarafından yangın yerine çevrilmesine bekliyorlar."

Aydınlanmacı akıl, işlevselliğinin budanmış ve yarara indirgenmiş içeriğine rağmen, kültüre hükmettiği yüksek kuleden aşağıya indirilemeyecektir. Akıl, teknik ve ilerleme kültüre egemen olmuştur ve insanın elinde tahakkümlerine son verecek bir araç kalmamıştır; onları eleştirel bir düşünmeden geçirip yerinden edecek akıl sahnedeki çekilmiştir. Dolayısıyla Aydınlanma'nın akılcılığı eleştireliliğini kaybettiğinde kendini mutlaklaştırmıştır. Böylece Aydınlanma, kendi eliyle yıktığı mitosun kulesini aklın etrafında yeniden dikerek akılcılığı mitoslaştırmış, ilerleme savı kitleleri mutlu eden illüzyonlar yaratsa da, aksine gerilemiştir (Adorno ve Horkheimer 2010: 58-59); "Durdurulamaz ilerlemenin laneti durdurulamaz gerilemedir."

4. Akıl Yeniden Konumlandırılması Gerekliği

Frankfurt Okulu düşünürlerinin Aydınlanma Çağı'ndan 20. yüzyıla uzanan modern kültürün kurulmasında aklın konumuna yönelttiği eleştiriler, kültürün geleceğine yönelik ikazlar da barındırmaktadır. Akıl sınırsız yetki ve tartışılmaz özgüvenle serbest bırakıldığında, geçtiğimiz yüzyılda ve bugün de rastlanan aşırılıklara sebep olabileceği gibi, kültürün tepesine oturtulması başını döndürmekte, önünü göremeden adımlarını körçesine atmaktadır. Dünyanın birçok bölgesinde doğal afetlerin sıklık kazanmasına, doğal kaynaklarda kimi yerlerde kıtlık seviyelerinin zorlanmasına, canlı türlerinin hızla yok olmasına karşın, dünyanın önde gelen şirketlerinin doğal kaynakları kâr hırsıyla son sürat sövmeye devam etmesi, ilerlemenin körlüğünün basit göstergeleridir.

Ancak Adorno ve Horkheimer'in eleştirilerini bir çeşit akıl düşmanlığı ya da akıl dışılığa dönüş arzusu olarak okumak yerinde bir değerlendirme olmayacaktır. 20. yüzyılın ikinci yarısında yükselen postmodern düşünürler akıl eleştirisini ileriye taşıyarak aklın ölümünü ilan etmişlerdir (Ketenci 2007: 61-62). Fakat Adorno ve Horkheimer akli eleştirirken akıldan vazgeçmemiş, akli savunurken de akli mutlaklaştırma tuzağına düşmemişlerdir.

Kültürün bugününde yüzleşmek zorunda olduğumuz sorunları (ekolojik problemler, gelir dağılımındaki eşitsizlik, tüketim çılgınlığı vd.) göz önüne aldığımızda, bir krizle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebilir miyiz? Bauman kültür krizini şöyle tanımlamaktadır (2000: 159);

“... ‘kültürel kriz’ kavramı, normatif muğlaklık, çiftdeğerlilik, tutarsızlık, bulanıklık, belirsizlik durumuna ve bu durumun bir bütün olarak toplumun refahını ve bu toplumun üyelerinin doğru dürüst bir hayat sürmesini şu ya da bu şekilde tehdit eden, can sıkıcı bir durum olarak algılanmasına göndermede bulunur hale gelmiştir.”

Bauman'ın sözünü ettiği bulanıklık şimdilerde birçok yerde karşımıza dikilmektedir. İlerlemenin ve tüketimin sonunun nereye varacağıının muğlaklığı, iş hayatındaki büyük çoğunluğun yarısının belirsizliği, dünyadaki toplam üretimin herkese yetecek kadar çok olmasına rağmen fakirliğin tarihteki en yüksek seviyesine çıkmasındaki tutarsızlık, bir krizin ortasında bulunduğumuzun açık delilleridir. Bu duruma gelinmesinde ve insanlığın çıkış yolu bulmak konusundaki şaşkınlığında, postmodernizmin akli referans olmaktan çıkaran çoğulcu ve relativist yaklaşımının tesiri olduğu öne sürülebilir (Ketenci 2007: 66). Aklın Aydınlanma'da yapıldığı gibi tek dayanak noktası kılınması birçok soruna yol açmıştı; bununla birlikte aklın dayanak olmaktan çıkarılması da insanı harekete geçmekten aciz bırakmaktadır.

Bauman'a kulak vererek kriz kavramının ilk anlamına yeniden bakmalı (2000: 149) ve buradan hareketle insanlığın krizle iç içeliğinin doğallığını kabul etmeliyiz (2000: 152). 'Kriz' etimolojik kökeninde Bauman'ın işaret ettiği gibi 'karar vermek' anlamına geliyorsa, krizi aşmak için ilkin ne ile kararlar vereceğimize karar vermemiz gerekmektedir. Referans krizinin çözümü, diğer sorunların çözümü için de anahtar vazifesi görecektir. Bu bağlamda akıl, kendisine dönmemiz gereken bir referans olarak yeniden değerlendirilmelidir.

Habermas, kendisinin de mensup olduğu eleştirel teorisinin öncü düşünürlerinin akıl eleştirilerini irdelerken, akla geri dönmenin kaçınılmazlığına ve aklın imkânlarının yeniden değerlendirilmesinin gerekliliğine dikkati çeker (Duva 2017: 43-48);

“Adorno ve Horkheimer’ın, Aydınlanmanın Diyalektiği’ndeki temel iddiaları Aydınlanmacı aklın araçsallaştığı, iktidar tarafından sindirildiği ve eleştirel gücünü kaybettiği olsa da, Habermas’a göre onlar, bu iddiayı öne sürerken kullandıkları metodlar ve akıl yürütme süreçleri... sayesinde eleştirel bir aklın halen varolduğunu kanıtlamaktadırlar... Habermas, Frankfurt Okulu ilk dönem teorisyenlerinin araçsal rasyonalite eleştirisinden sonra izlenecek yolun akıldan vazgeçiş değil, akli yeniden yapılandırmak olduğunu düşünür.”

Aklın yeniden yapılandırılması düşüncesi, doğal olarak eleştirinin de öne çıkmasını zorunlu kılacaktır. Bu defa eleştiri Aydınlanma’dan farklı olarak akıl dışındaki her şeyi değil, aklın kendisini hedef alarak işe başlamalı, aklın kültür içindeki konumunu tartışarak doğru yerini tespit etmeye çalışmalıdır. Kendini de eleştiren bir eleştirel aklın kültürdeki uygun mevzilenişi, aklın yıkıcı etkilerinden korunmakta yardımcı olabilecektir. Tam da böyle bir eleştirel akla ihtiyaç duyulması sebebiyle, krizler karşısındaki insanlığın, felsefeye dünden daha fazla gereksinimi vardır. Felsefe, sorunun teşhisi ve çözüm modelleri üretilmesinde temel başvuru noktasıdır (Bıçak 2018: 235);

“21. yüzyılda insanlık sorunlarına çözüm bulabilmek için felsefe, hem savaşçı güç olarak sorunları ortaya çıkaran ve sürdüren değer sistemlerini, kurumları ve gelenekleri sorgulamakla, hem de sorgulayarak sarstığı değer sistemlerini ve kurumları insanlık sorunlarını çözecek tarzda yeniden yapılandırma modelleri geliştirmekle yükümlüdür.”

Yüzleştiğimiz krizlerin aşılmasında ve kültürün yeniden yapılandırılmasında eleştirel aklın, Aydınlanma dönemindeki gibi katı bir ayıklama makinesine dönüşmesi tehlikesine karşı aklın içeriği ahlaksal olan ile birlikte düşünülmeli, etik duyarlılık ile akıl birlikte ele alınmalıdır. Kültürün(hars-cultura) ilk anlamı olan tarla ekmek-tarla sürmek, yalınkat bakıldığında insanın üretmesi, insanın ürettiği şeyler toplamı olarak görülebilir. Bununla birlikte bu tanıma daha yakından bakıp derin anlamı üzerinde düşündüğümüzde, ekinin amacının yemek yapmak, insanları bir araya toplamak ve ihtiyaçlarını gidermek olduğu fark edilmektedir. Dolayısıyla kültür, insanları bir araya getiren ve mutlu eden bir örüntü olduğunda gerçek anlamına kavuşmakta, ayırıcı veya yıkıcı olduğunda ise kendini sonlandırmaktadır. Bu nedenle kültürün içinde akli konumlama denemelerinde kültürün asıl amacı olan uzlaştırıcılık ve birleştiricilik dikkate alınmalı, akıl üretim süreci ve sonuçlarıyla kültürün bu amaçlarına yapıcı katkılar sunmalıdır**.

Sonuç

20. yüzyılda yaşanan ve günümüzde de devam eden birçok toplumsal problem bulunmaktadır. Ekolojik sorunlar, tüketimdeki gitgide yükselen artış, insanlar arası iletişimsizlik, teknolojinin hâkimiyeti vb. sorunlar modernizmle ilişkilendirilmektedir. Ancak modern paradigmanın zihniyetini belirleyen başat unsur Aydınlanma düşüncesi olarak görünmektedir. Aydınlanma düşüncesi, Orta Çağ uzantısı toplumun değerlerinin ve kurumlarının yeni bir sorgulamaya tabi tutulmasına, yeni bir kültürel yapılanma oluşmasına önyak olmuştur. Aydınlanma düşüncesi, eleştirel aklı merkeze alarak kültürü yeniden kurgulamıştır ve endüstri devrimiyle birlikte yükselen kapitalizm, Aydınlanmanın ilkelerinin ve değerlerinin etkinlik sahasını genişletmiştir.

Ancak Aydınlanma düşüncesi, çıkış noktası olan eleştirel düşünmeden ve eleştirel düşünmenin sağlayacağı teknik ilerlemenin varsaydığı refaktan gitgide uzaklaşmış, bahsi geçen toplumsal sorunlara sebebiyet vermiştir. Aydınlanmacı aklın bu problemlere neden, hangi içeriği ve işlevleri dolayısıyla sebep olduğunu açıklamaya çalışan Frankfurt Okulu düşünürlerinden Adorno ve Horkheimer, Aydınlanma ile birlikte aklın tinsel içeriğini kaybettiğini ve öznelşerek yalnızca niceliksel işlemler yapan bir makineye dönüştüğünü belirtmişlerdir. Aklın, ilerleme düşüncesinin ve tekniğin, kültürün Aydınlanma ile birlikte aldığı yeni biçim içinde giderek totaliterleştiğinin ve modern kültürün yeni kutsallarına dönüştüğünün altını çizmişlerdir.

Bu durumda çağın sorunları ile yüzleşmek için yapılması gereken başat eylemlerden biri, aklın kültür içindeki konumunu tekrar tartışmak olduğu görülmektedir. Eleştirel akıl yeniden bir kalkış noktası olarak ele alınmalı ancak bu defa akıl, kültür içinde konumlandırılırken etik duyarlılık içinde çerçevelenmelidir. Bu bağlamda kültürün uzlaştırıcı ve bütünlleştirici rolü göz önünde tutulmalı, akıl tanımlanırken ve konumlandırılırken kültürün bütünlleştiriciliğine yapıcı katkı sunması önemsenmelidir.

Sonnotlar

** Kültür konusundaki tartışmalarımız ve yön gösteren düşünceleri dolayısıyla Antropolog Doç. Dr. Hakan Yılmaz'a teşekkür ederim.

Kaynaklar

- Adorno, Theodor W. ve Max Horkheimer(2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadalga, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Akarsu, Bedia (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Aysevener, Kubilay (2003). “İnsan ve Doğa İlişkisi Üzerine”. *Felsefe Dünyası Dergisi* 37, s. 63-72.
- Bauman, Zygmunt (2000). *Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Baykara, Tuncer (1990). “ ‘Medeniyet’ Kavramı ve Türk Toplumuna Girişi”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 1, s. 1-14.
- Bıçak, Ayhan (2018). *Felsefenin Yapısı ve Sorunları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Cassirer, Ernst (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cevizci, Ahmet (2002). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çiğdem, Ahmet (2003). *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, Ahmet (2008). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Delacampagne, Christian (2010). *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Duman, Fatih (2006). “Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 1, s. 117-151.
- Duralı, Teoman (2003). *Çağdaş Küresel Medeniyet*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Duva, Özlem (2017). “Mitleşen Aydınlanma, Araçsallaşan Rasyonalite”, *İzmir Felsefe Günleri 2012-2016 Bildiri Kitabı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları: 37-50
- Febvre, Lucien (1995). *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- Freud, Sigmund (2013). *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Güçlü, Abdülbaki vd.(2003). *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Horkheimer, Max (2010). *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.
- Horkheimer, Max (2012). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: YKY.
- Kant, Immanuel (1984). *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Karslı, Ömür (2016). “Ernst Cassirer’de Kültürün Anlamı”, *Jomelips 2*, s. 38-58.
- Ketenci, Taşkıner (2007). “Chaplin’in Gözlerindeki Şaşkınlık: Postmodern Akıl Eleştirisi Üzerine”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 4*, s. 59-75.
- Köktürk, Milay (2003). “Akıl Eleştirisi’nden Kültür Eleştirisi’ne: Sembolik Formlar Felsefesi”, *Felsefe Dünyası Dergisi 37*, s. 73-86.
- Özlem, Doğan (1986). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Uygur, Nermi (2003). *Kültür Kuramı*, İstanbul: YKY.

Meslek Folkloru Bağlamında Çerçiler

Nuray KOMSER*

ÖZ

Bu makalede sosyal bir grup olarak meslek folkloru bağlamında geleneksel mesleklerden çerçilik ve onun sözlü edebiyata yansımaları incelenmiştir. Çerçi, köy ve kasabaları dolaşarak seyahat eden gezgin esnaftır. “Herkes her şey” sunmak için at, araba ya da sırtlarına yükledikleri heybelerinin içine özenle yerleştirdikleri eşyaları köy ve kasabaları dolaşarak satmaya çalışan çerçiler, ürünlerini tanıtmak için “sözün büyü” sünden yararlanmıştır. Sözlü kültür ortamına adeta yenilik, eğlence ve heyecan getirerek zaman içinde kendi folklorunu yaratmış, atasözü, deyim, fıkra gibi sözlü edebiyat türlerine de konu olmuştur. Bu makalede kaybolmaya yüz tutmuş geleneksel mesleklerden biri olarak “çerçilik” meslek folkloru bağlamında folklorun onları tanımladığınca ele alınmış, mesleğin sözlü edebiyata yansımaları örneklerle gösterilmiştir. Stereotipler, belli özelliklerin belli insanlarda bulunduğunu varsayan kalıplaşmış değer yargılarını ifade eder. Bu bağlamda anlatılardan hareketle mesleği icra eden çerçilerin ve diğer cephesini oluşturan sözlü kültür insanının gözünden çerçi stereotipi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çerçilerin sandıkları, heybeleri, at ya da eşeklerinin çektiği tenteli arabaları günümüz marketlerinin, mağazalarının reyonlarıdır. Bu bağlamda değiş tokuştan süpermarketlere gelenekselin dönüşümü, mesleğin günümüz çağdaş yaşamında önemli yeri olan süpermarketlere, çok şubeli mağazalara esin kaynağı oluşu da çalışmada ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Meslek Folkloru, Çerçi Folkloru, Stereotip, Sözlü Anlatılar

* Dr. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara/Türkiye
E-posta: nuray.komser@kulturturizm.gov.tr
Makale Gönderim Tarihi: 24.04.2018 * Makale Kabul Tarihi:19.09.2018

ABSTRACT

Pedlars In The Context Of Occupation Folklore

In this study; being a pedlar, as it is one of the traditional occupations in the context of occupation folklore in a social group, and its reflections on oral literature are analyzed. Pedlar is an itinerant merchant that wanders towns and villages. Pedlars who elaborately place their wares into the bags on their backs, horses or carts in order to “present anything to anyone”, and sell the wares by wandering around towns and villages, take advantage of the “magic of word” for introducing their products. They created their own folklore in oral culture by adding innovation, humour and enthusiasm in time and became a subject to oral literature types such as proverbs, idioms and anecdotes. In this article, being a “Pedlar” is discussed in the sense of being one of the traditional occupations, that is sinking into oblivion, in the context of occupation folklore as much as folklore describes it, and its reflection on oral literature is shown by examples. Stereotypes describe cliché value judgments which considered as some particular people have some particular characteristics. In this context, pedlar stereotype is tried to be introduced in the perspective of pedlars who perform this work and oral culture people on the other side of this relation. Chests and bags of the pedlars and awninged carts that are pulled by horses or donkeys are the sections of today’s markets and stores. In this context, transformation of traditional from bartering to supermarkets and of occupation to supermarkets, which are in very important point of contemporary life, and its becoming a guiding spirit to chain marketing are discussed.

Keywords: Occupation Folklore, Pedlar Folklore, Stereotype, Oral Narrative

Giriş

Tarihi süreç içerisinde folklorun tanımı tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de değişmiştir. 19.yy’da köyde ve kırsalda yaşayan insanların kültürlerinin incelenmesiyle başlayan folklor çalışmaları son yıllarda öne sürülen birtakım görüşler ile farklılık göstermiş, böylelikle folklorun çalışma alanına bakış açısı da değişmiştir. Başta Alan Dundes’in “Halk en az bir ortak faktörü paylaşan herhangi bir insan topluluğudur.” (Dundes, 2006: 16) söylemi halkın kırsal alanda yaşayan köylü tanımlamasına yeni bir bakış açısı getirmiştir. Bu tanım daha sonra yapılacak olan grup folkloru çalışmalarının da adeta temelini atmıştır. Folklorun sosyal gruplar arasında da ortaya çıkabileceğine Dan Ben Amos’da dikkat çeker (2006:35). Ona göre bir grup bir aile, bir sokak çetesi, bir oda dolusu fabrika işçisi, bir köy, hatta bir kabile olabilir.

Meslek folkloru, “çalışma grubundaki üyelik ve konumları belirlemede kullanılan, gayri resmi olarak öğrenilmiş adetler, beceriler ve anlatılara özel vurgu yapılan anlatımlı çalışma alanı kültürü” (McCarl, 1996: 1089’dan aktaran Aça, 112: 2015) olarak tanımlanmıştır. Meslek folkloru bağlamında bugüne kadar dünyada ve ülkemizde pek çok çalışma gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda “Meslekler ve çalışma hayatıyla ilgili folklor araştırmaları, öncelikle kırsal alanlardan başlayıp giderek şehirlere ve modern dünyaya doğru genişlemiştir.” (McCarl, 1986: 71’den aktaran Duymaz ve Şahin, 2010:104-105) Meslek folkloru köyden kente geleneksel ya da güncel meslekler ile mesleklerin icra biçimlerini, meslek etrafında şekillenmiş sözlü kültür unsurlarını kapsamaktadır. Örneğin, mesleğe kabul törenleri, inanışlar, fıkralar, hikâyeler, efsaneler, halk şiiri örnekleri, meslekle ilgili atasözü, deyim ve kalıp sözler ile mesleklerin özel dilleri gibi pek çok konu meslek folkloru altında incelenmektedir. Bu bağlamda Türkiye’de çok sayıda mesleğin var olduğu ve bu mesleklerin de kendilerine özgü folklorik değeri bulunduğu söylenebilir.

Çalışmada çerçiler, toplumsal yapıda meslekleri doğrultusunda bir araya gelmiş grup olduğundan folklorun özel bir alanı olan meslek folkloru kapsamında ele alınmıştır. Günümüzde çerçilik mesleği yok olmaya yüz tutmuş olduğundan sözlü kaynaklar Tokat ilinde mesleğini sürdüren (modern ulaşım araçlarıyla) çerçiler ile çoğunlukla belli bir dönem sözlü kültür ortamında yaşamış, çerçi kültürünü bilen, geleneksel ticaret biçimini deneyimlemiş kişilerden oluşmaktadır. Bununla birlikte yazılı kaynaklardan da yararlanılmıştır. Çalışmada ilk olarak çerçilik mesleğinin tanımı, kapsamı ve özellikleri ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. İkinci olarak, meslekle ilgili

anlatılan/söylenen “deyim, atasözü, fıkra” gibi pek çok sözlü kültür unsuruna bir başka ifadeyle mesleğin anlatımlardaki yansımalarına değinilmiş ve anlatımlardan hareketle çerçi stereotipi tespit edilmeye çalışılmıştır. Makalenin son bölümünde ise değiş tokuştan süpermarketlere mesleğin değişimi, dönüşümü değerlendirilmiştir. Çalışma maddi ve manevi kültürel değerlerin kayıt altına alınmasının yanı sıra çerçiliğin kültürel yapıdaki içerik, bağlam ve işlev özellikleriyle gelenekteki konumunu ve önemini göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Babadan Oğula Ustadan Çırağa Çerçilik: Tanımı, Kapsamı ve Temel Özellikleri

Geleneksel ticaret biçimi olan çerçilik ile ilgili sözlüklerde pek çok tanımla karşılaşmak mümkündür. Türkçenin Etimoloji Sözlüğünde çerçi şöyle tanımlanır: “Moğ. Car (ses, bildiri, haber) dan çar/ çı /çerçi gerçek anlamı buyruk ulaştırıcı, bir yerden bir yere haber götüren, haberci. Anlam değişmesi yoluyla köy köy dolaşır öteberi satan, gezici satıcı” (Eyüboğlu, 1995: 140) Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü’nde çerçi için “her nevi ufak tefek eşya satan ve ekseriya para ile satmayıp başka mallarla değiştiren gezginci esnaf hakkında kullanılır bir tabirdir.” (Pakalın, 1971: 116) denilmektedir.

İstanbul Ansiklopedisinde, Osmanlı İmparatorluğu Döneminde çerçiler ile ilgili en eski kaynağın Evliya Çelebi’nin “Seyahatname” adlı eseri olduğu ve Evliya Çelebi’nin eserinde çerçileri “esnaf-ı attaran-ı seyyaren” olarak tanıttığı bilgisi yer almaktadır. Evliya Çelebi, İstanbul’da 300 çerçi bulunduğunu ve çerçilerin pirinin Abuzeddin Gaffari olduğunu söylemektedir. Aynı eserde çerçi şöyle tanımlanır: “Çerçiler ellerindeki şeyler içinde cemi edeviye mevcut olub etrafa çocuk oyuncakları dizub ordu esnafı arasında çerçi ha! diye gezerler.” (Koçu, 1958: 3848) Osmanlı döneminde Şehrengiz türünde yazılmış ve “Hübannamei Nevada” adını taşıyan manzum mecmuada çerçi civanı şu beyitlerle övüldüğü belirtilir:

Çerçi civanlar olsa da yırtık Nani muhabbete olurlar katık Çeküb hane ye
bir bahane ile Saydı asen anın zer dane ile Envai metai içre o şahın Tiryaki
valsın al virüb günahım (Koçu, 1958: 3848) Osmanlı döneminde Şehrengiz
türünde yazılmış ve “Hübannamei Nevada” adını taşıyan manzum mecmuada
çerçi civanı şu beyitlerle övüldüğü belirtilir:

Çerçi civanlar olsa da yırtık

Nani muhabbete olurlar katık

Çeküb hane ye bir bahane ile

Saydı asen anın zer dane ile

Envai metai içre o şahın

Tiryaki valsın al virüb günahım (Koçu, 1958: 3848)

Tokat ve çevresindeki illerin köy ve kasabalarında çerçilik yapan H. Salman baba mesleği olduğunu söylediği çerçiliği şu şekilde tanımlar: “ Çerçi; para yerine bazı şeylerle (buğday, yün, yumurta gibi) takas ederek ticaret yapan, köy ve kasabalarda at, eşek, at arabası ya da motorlu araçlarla mallarını ulaştırın kişidir; yaptığı işe ise çerçilik denir.” (K1)

Geçmişten günümüze varlık gösteren çerçilere eşek ya da katırlarına yüklediği eşyaları yere sererek köylüye sunmasından dolayı sergici, yaymacı, dökmeci; günümüz bakkallarında ya da marketlerinde bulunan hemen hemen tüm malları bir heybe ya da sandık içinde toplayıp köy köy dolaştıkları için gezgin esnaf, gezgin bakkal, seyyar satıcı; sattıkları malları çığırkanlık yaparak duyurdukları için seyyar bezirgân denilmektedir. Bunların dışında Anadolu köy ve kasabalarında üzeri beyaz çadır ile kaplanmış ve genellikle tek at tarafından çekilen at arabalarını bir bakkal gibi tanzim ederek çerçilik yapanlara da rastlanılmıştır. Bunlara da genellikle “çerçi” denilmektedir.

Geleneksel ticaret biçimi olan çerçilik yıllardan beri uygulanan bir ticaret yöntemidir. Mesleğin ilk defa kim tarafından, nerede ve ne zaman uygulandığı bilinmese de kökeninin şu an bile çerçiliğin olmazsa olmaz dinamiklerinden olan “takas ticareti” ne uzandığı söylenebilir. Etnolog ve sosyologlar Afrika’da ve Amerika’da mal değişiminin en eski şekillerini araştırmışlar ve evrimin en alt basamağında yer alan oymakların eski geleneklerinin verdikleri isimleri belirlemişlerdir. Sedillot, çalışmasında Amerika ve Afrika’daki mal değişimine: “Moriolar buna ‘toongo’, Kuzey Amerikalılar ‘potlaç’, Troboh adasında ‘kula’ ve daha başka oymaklarda ‘nagnapa’ veya ‘taussa’ (Sedillot, 2005: 14) denildiğini belirtir. Öyle görülüyor ki ticaret ilkeller döneminden sonra değişmiş ve gelişmiştir. İnsanoğlu ticaretin içine konuşmayı, el kol hareketlerini, yeminleri, parayı sokmuştur. Tarihi süreç içerisinde farklı coğrafyalarda, farklı adlarla ve farklı gerekçelerle yaşatılan takas ticareti zamanla evrilerek “çerçilik” mesleğin doğmasına ortam hazırlamıştır.

Kaynak kişilerden alınan bilgilere göre kırsal nüfus oranının fazla olduğu dönemlerde yoğun olarak sürdürülen çerçilik mesleğine başlama yaşı genellikle on- on ikidir. Çerçilerin meslekte başarı sağlamaları pek çok özel bilgi gerektirmektedir. Bu bilgiler ise geleneksel aktarım yöntemleriyle babadan oğula, ustadan çırağa aktarılmaktadır. Köy ve kasabaları dolaşan

çerçiler, yolculuk süresi uzun olduğundan, bir yardımcıya ihtiyaç duymaktadır. Bu yardımcı genellikle aileden biri olup çoğunlukla da çerçinin oğlu olmaktadır. Çerçinin yanında mesleğe çırak olarak başlayanlara “çömez” adı verilmektedir. Yiğit, mesleğin genel özellikleriyle ilgili şöyle söyler:

Bu daha ziyade bir görenek işidir. Herkes birbirine bakarak bu işe atılabilir. Çıraklık devri uzun ve çıraklık için lazım olan masraf çok olmadığından hiç kimse çerçiliğe başlamakta tereddüt etmez. Babasıyla ya da yakın akrabasından biriyle ilk defa yabana çıkan çocuk ikinci defasında çerçi olarak bir gruba katılabilir (Yiğit, 1945: 508).

Çerçilerin sözlü kültür ortamına getirdikleri ürünler genel olarak iğne, iplik, naylon ayakkabı, naylon terlik, şeker, düdük, balon, sürme, pazen, basma, lavanta, çengelli iğne, helva, leblebi, keçiboynuzu, tarak, ayna, tütün kâğıdı, topaç, toka, bilezik, mendil, çeşit çeşit tesbih, seccade, nazar boncuğu, sakız, oyuncak bebek, naylondan yapılan tabak, leğen, halk hikâyesi, el kremleri gibi pek çok üründen oluşmaktadır. Bununla birlikte cumhuriyetin kurulduğu ilk yıllardan 1960’lı yılların ortalarına kadar masal, fıkra, destan, hikâye gibi pek çok halk anlatısı olan kitapları, yayımları köylere getirmişlerdir. Çerçiler, köy ve kasabalarda halk hikâyelerini, destanları ve masalları köylüye tanıtarak kitapların içeriklerini meraklılarına özetlemişlerdir. Böylelikle halk kitaplarını en ücra köşelere kadar ulaştırarak kültür taşımada elçi görevini üstlenmişlerdir. Çocukluk yıllarını köylerinde geçiren kaynak kişimiz çerçinin getirdikleriyle ilgili şöyle söylemektedir:

1950’li yıllarda sadece kitap getiren çerçiler gelirdi köyümüze. Mahmut ile Yaralı Ceylan, Elif ile Garip, Asuman ile Zeycan, Aslı ile Kerem, Ferhat ile Şirin, Köroğlu getirdikleri kitaplarıdır. Bu kitapları biz çocuklar yumurta karşılığında çerçiden alırdık. Çerçiden aldığımız kitapları dönüşümlü olarak okurduk. Bu kitaplar, köyde, o yıllarda biz çocuklar için en heyecanlı eğlence kaynağıydı. Başka dünyalara bu kitaplarla yolculuk yapardık. (K2)

Çerçiler sözlü kültür ortamına gelişlerini kendilerine özgü seslenişleriyle duyurmaya çalışmışlardır. Örnek bir sesleniş şöyledir:

Boncuk var

Makara var

Düdük var

Naylon misiraları var

Çerçi

Para alırım

Lastik alırım Çerçi (K3)

Çerçiler sandıklarını dolduran veya heybelerini kuşatan mallarının yanında önemli bir değer daha getirmişlerdir: Haber. Kitle iletişim araçlarının yaygın olmadığı dönemlerde özellikle köylerde ve yaylalarda yaşayan topluluklar için çerçi haber kaynağı olmuş radyodan ve televizyondan habersiz olan kırsal kesim insanı dünya ile ilişkisinde çerçiyi bir köprü olarak görmüştür. Çerçiler, bu haber verme özellikleriyle de adeta köylünün her türlü ihtiyacını karşılayan konuma ulaşmıştır. Bu haberler ülkede ve dünyada olup biten olaylar hakkında olabileceği gibi kimi zaman da çevre köylerde olan olaylar hakkındadır. Çerçilerin haber ulaştırma özelliği pek çok halk hikâyesine de yansımıştır. Örneğin, *Yazıcıoğlu ile Senem Türkülü Hikâyesi*'nde¹ görüldüğü gibi birçok halk hikâyesinde çerçiler, âşıklar arasında haber getirip götürün önemli kişiler olarak yer almışlardır. Çerçilerin haberci özelliği, günümüz teknolojisinin kırsala kadar ulaşmasıyla yitirilmiştir. Çerçilerin sözlü kültür ortamına gelişleri ve getirdikleriyle ilgili Çelik şöyle söyler:

Giyim kuşam başta olmak üzere birçok alandaki yenilikler onların vasıtasıyla köylere taşınıyor, dış dünyadaki değişimler ve gelişmeler de onlardan öğreniliyordu. Bunların, köylünün ve özellikle köy kadınının düşünce ufkündeki genişlemede önemli katkıları olduğu muhakkaktır. Bütün bu özellikleriyle onları köylerdeki modernleşmenin ilk elçileri sağlamak mümkündür. (Çelik, 2007: 291)

Bu bağlamda kırsal nüfusun fazla olduğu dönemlerde çerçilik mesleğinin, W. Bascom'un folklorun dört işlevini sıraladığı görüşlerine uygun olarak, sözlü kültür insanının “hoş vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme işlevi”, “toplumsal kurallara ve törelere destek verme”, “eğitim ve kültürün genç kuşaklara aktarılması”, “toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma” (Bascom, 2010: 78-81) işlevlerini yerine getirdiği söylenebilir.

Çerçilik ile İlgili Anlatmalar ve Anlatmalardaki Çerçi Stereotipler

Sözlü kültür unsurları çerçi folklorunun önemli bir parçası olarak dikkati çekmektedir. Çünkü kimi inanışları ve gelenekleri bildiren deyimlerin, atasözlerinin, nazlatmaların ve fıkraların çerçilik folkloru etrafında

şekillendiği söylenebilir. Müşteri kitlesini çoğunlukla kadınların ve çocukların oluşturduğu çerçi ile yapılan alışveriş, aşağıdaki örnekte görüldüğü gibi, annelerin çocuklarını oynatırken söyledikleri nazlatmalara konu olmuştur.

Lilili gızım lili li

Çerçiler gelmiş boncuğu çok

Aradım gızıma ilağayı yok

Her rengi var turuncusu yok

Lilili gızım lili li (K4)

Meslek ile ilgili anlatmalar çerçi folkloru etrafında oluşan, sözlü kültür aracılığı ile edinilen ve yayılan ortak değer yargılarını içermektedir. Bununla birlikte çerçi folklorundaki stereotipleri de göstermektedir. Stereotip “bir grup kişiye atfedilen özellikler bütünü (Bilgin, 1996: 98) olarak tanımlanmaktadır. Wenzel’e göre ise (1978: 28) “Stereotip, bir toplumsal grubun ya da bireylerin üyesi olduğu grubun kanaatinin dışı vurumudur. Stereotip nedensiz basitleştirme tarzı içinde, duygusal değerler ile bir kişinin belirli karakteristikler ve davranışları ile bir gruba normatif eğilimin genel ifadesinin mantıksal biçimidir.” (İmançer, 2004: 133) Nitekim stereotiplerin oluşumu, bireylerin kolektif durumlarıyla, kimlikleriyle ilişkilidir. Çoğunlukla kişilerin meslek grubuna aidiyetleri neticesinde elde ettikleri bir durumdur. Bu bağlamda çerçilik mesleği ile ilgili anlatılan fıkralarda ortak bir stereotip belirlemek mümkündür.

Aşağıda çerçi ile kadınlar arasındaki alışverişte yaşanan çekişmeli ilişkiyi gösteren iki farklı fıkra şöyledir:

Kadın çerçiden bir yorgan iğnesi ister. Çerçi iğneyi verir. Kadın iğneyi evirip çevirdikten sonra sorar; Kaç kuruş? Çerçi cevap verir: Beş kuruş. Kadın cin gibidir.(!) Çerçinin kendisini aldatmaya çalıştığını anlar. “Geçen geldiğinde Ayşe’ye on kuruşa satmışsın bana da on kuruşa verirsen alırım” der. (K5)

Benzer bir fıkra yine şöyledir:

Çerçi köye gelmiş. Köy kadınları çerçinin başına toplanmışlar. Alışveriş yapıyorlarmış. Aldanmamak için de çerçi ile sıkı pazarlığa tutuşmuşlar. Köyden bir hanım gelmiş ve torunu için yalancı meme alacaktı. Çerçiye fiyatını sormuş. Emzikler kaç kuruş? Çerçi kırk kuruş demiş. Hanım bilgiç bilgiç birazda sinirli sinirli karşı çıkmış çerçiye: Biz parayı sokaktan toplamıyoruz

dün gelen çerçi elli kuruş istedi sen kırk kuruş istiyorsun. Tövbe almam beklerim. Çerçi şaşırılmış. Sağa sola bakmış; pahalı söylediği için utanmış mahcup mahcup cevap vermiş: Kusura bakma bacım, hesaplarken yanılmışım. Cahilliğimi bağışla. Hadi sen de elli kuruş ver. Böylece pazarlık tatlıya bağlanmıştır. (K3)

Her iki fıkrada da sözlü kültür ortamında yaşayan ve alışverişi çerçiden yapan kadınların, modern ticaret anlayışından (paradan) habersiz oluşları mizahi bir dille yansıtılmaktadır. Yukarıda verilen her iki fıkra örneğinde de benzer bir biçimde çerçi uyanık, kurnaz, hazırcevaptır. “İnsanlar gerek yaşadıkları deneyimleri ve gerekse kendi kişilik ve kimlikleriyle ilgili pek çok şeyi dışa vurmaya ve anlatmaya çalıştıkları sırada fark ettiklerinden anlatıcılar anlatı sürecinde gösterimlemek istedikleri kimliğe ters düşen bazı bilgileri dışarıda bırakabilir veya abartabilir” (Kaderli- Yapıcı, 2012: 215). Bu bağlamda fıkralarda çerçi ile yapılan alışveriş sırasında öne çıkarılan, alıcı ve satıcı arasındaki ilişkide alt eden kişinin çoğunlukla çerçi olduğu görülmektedir. Aşağıda verilen çerçi fıkrası da çerçi benzer stereotip özellikler göstermektedir.

Eskiden buralara çerçi çok gelirdi. Katırlarında ya pekmez olur, ya da üzüm olurdu. Bu dağ köylerine buğdaydık, arpalık satar giderlerdi. Birinde pekmezin içine bir çekirge düşmüş. Çerçinin haberi yok. Pekmezi tartarken bakmış ki içinde koskoca bir çekirge. Hemen parmağına doladığı gibi ağzına atmış. Pekmez alanlardan biri bunu görmüş ama ne olduğunu anlayamamış. Herhalde değişik bir pekmez türü diye içinden geçirerek, ben de isterim diye tutturmuş. Çerçi adamın yüzüne bile bakmayarak; o binde bir, o binde bir demiş. (Dokuzoğlu; 2000: 33).

Yukarıdaki verilen fıkrada da çerçi kendisine atfedilen stereotip olarak yine kurnaz, uyanık ve hazırcevaptır. Aşağıda verilen çerçi fıkrası bu bakış açısıyla okunabilir:²

Temel çerçi köyde bit ilacı satıyormuş. Alanlardan biri ‘nasıl kullanacağız?’ diye sormuş. Çerçi cevap vermiş; ‘Biti yakalayacaksın, sırtüstü yatıracaksın, bacaklarına sağa sola ayırıp ilacı karnına damlatacaksın.’ Adam ‘Yok yahu! O kadar şeyi yapana kadar biti basar öldürürüm.’ demiş. Çerçi ‘Eee, öyle de olur!’

Bununla birlikte mesleğin atasözü, deyim ve kalıp sözler içinde kullanımına bakıldığında gözlemlerimizi destekleyen birçok örnek bulabiliriz: Çerçi “Çerçi yükünden yemez” (K3) ve “Çerçi başındakini satar” (Eyüboğlu, 1973: 58) atasözlerinde uyanık, “İtin ürümesiyle çerçi eşeğini koyup kaçmaz” (K1)

da cesur, gözü pek; “En iyi çerçi sesini en iyi duyurandır”(K6) , “Eşek anırtmaz, çerçi çağırtmaz” (Aksoy, 2004: 116), “Çerçi çağırma eşek bağırma bizim gelin yerikliyi” (Aksoy, 2004) atasözlerinde çığırkan, “Eşeğini övmeyen çerçi olur mu” (Eyüboğlu, 1973: 95) , “Eşeğini övmeyen ve eşeğini dövmeyen çerçici olamaz” (Aksoy, 2004). “Kız kısmı çerçidir.” (Üçer, 1998) atasözlerinde ise dilbazdır. “Çerçi gerek halk hikâyelerinde gerekse de fıkralarda çoğunlukla bilge, akıllı, kurnaz, becerikli bir tip durumundadır. Bilgeliği okumuş yazmış tahsilli biri olmasından değil, tamamen gezip görmesine bağlı bilgi ve tecrübe birikiminden gelmektedir” (Çelik, 2007: 289). Çelik’in bu ifadesi tespitimiz ile bağlantılı olarak okunabilir. Çerçilere atfedilen bu stereotipler onların günlük yaşam pratikleri içinde mesleklerini icra ederken alış veriş kültürü içinde şekillenen sisteme dâhil olmalarını, ticaret kültürü içinde güçlenmelerini ve meşrulaşmalarını sağlamaktadır.

Çerçilik ile ilgili anlatmalar mesleği icra edenlerin kendi meslekleriyle ilgili düşünceleri ve tutumları hakkında bilgi vermekle birlikte mesleğin icrasında rol alan sözlü kültür insanının bakış açısını da göstermektedir. Çerçiler anlatmalarda her ne kadar kurnaz, uyanık, hazırcevap, dilbaz bir stereotip çizmiş olsalar da onlara atfedilen bu özellikler olumsuz olarak görülmemiştir. Tam aksine onların sözlü edebiyat ürünlerinde yansıma bulan bu özellikleri, geleneksel ticaret biçimi olan çerçiliğin olağan nitelikleri arasında görülmüş ve kabul edilmiştir. Nitekim sözlü kültür ortamında yaşayan kişilerin hayatlarına yenilik, eğlence ve heyecan getirerek uzun yıllar varlık göstermeleri de bu tespiti destekler niteliktedir.

Değiş Tokuştan Süpermarkete Geleniğin Dönüşümü

Endüstriyel üretimin ekonomin merkezine yerleşmesi, yeni iş alanlarının ve mesleklerin ortaya çıkması ile birlikte üretim ve tüketim dengelerine göre şekillenen geleneksel meslekler, modern teknik uygulamalarla donatılarak endüstriyel meslekler karşısında öncelikli konumlarını hızla yitirmeye başlamıştır.

Karayolu ağının gelişmesi, ulaşımın daha rahat koşullarda sağlanması, motorlu taşıtların en ücra köşelere bile ulaşabilir olması, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması gibi yaşanan pek çok süreç mesleği değiştirmiştir. Geleneksel çerçilik mesleği 1960’lı yıllardan sonra köylerde ve kasabalarda sabit bakkalların kurulmasıyla başlayan ve bugün hipermarketlere kadar uzanan günümüz modern ticaret anlayışına dönüşmüştür. Bugün; mesleğin son temsilcileri çoğunlukla motorlu araçlarla mesleklerini sürdürmektedir. Mallarını özenle yerleştirdikleri sandıkların yerini araçlarının içinde bulunan

raf sistemleri almıştır. Gelişlerini okudukları manilerle, eşeklerine sürdükleri kokularla duyuran çerçiler günümüzde seslerini arabalarının klaksonlarıyla ya da hoparlörlerle duyurmaktadır.

Çerçilik, ticari uygulamaları öğrenmenin en iyi yöntemlerinden biri olarak ortaya çıkmıştır. Meslek kuşkusuz günümüz çağdaş yaşamında önemli yeri olan süpermarketlere, çok şubeli mağazalara esin kaynağı olmuştur. Nitekim günümüz büyük mağazalarının oluşumunda çerçilerin başarılı öykülerini görmek mümkündür. Bu bağlamda mesleğe çerçilik ile başlayıp marka haline gelen pek çok şirket bulunmaktadır. Örneğin A. Eriçek, babadan kalan çerçilik mesleğini geliştirerek, bugün Erpiliç markasıyla anılan şirketin kurucusu olmuştur.³ Erkilet doğumlu A. Özmen, çocuk yaşta çerçilikle başladığı ticaret hayatını mefruşat alanında isim yapmış bir şirket kurarak, devam ettirmektedir.⁴ R. Mintani 1975 yılında çerçi olarak başladığı iş yaşamını Trakya'nın en büyük yerel marketini işleterek sürdürmektedir.⁵ Bu örnekler ticaret hayatında aktif olarak yer alan pek çok iş adamının hayat hikâyesinden sadece birkaçını oluşturmaktadır.

Sonuç

Çerçilik, değiş tokuşun var oluşuyla birlikte ortaya çıkmış, geçmişten günümüze farklı adlarla, farklı biçimlerde yaşatılarak varlık göstermiştir. Çerçiler, sözlü kültür ortamında yaşayan bireylerin eğitim, haber, giyim-kuşam, yeme-içme, eğlence gibi pek çok ihtiyacını karşılamıştır. Yeni nesil tüketim alışkanlıkları, teknoloji ve bilgi çağının getirdiği dönüşüm süreci mesleğin zaman içinde farklılaşmasında, biçim değiştirmesinde etkili olmuştur.

Modern kent yaşamında olduğu gibi kırsal alanlarda da geleneksel yöntemlerle mesleği sürdüren çerçiler yok denecek kadar azalmıştır. Günümüzde mesleğin ismini özellikle köy adlarında⁶, soy isimlerde, oyuncakçı, aktar ve “herkes için her şey satan” ve çoğunlukla “çerçi pazarı” şeklinde isimlendirilen alışveriş dükkânlarının tabelalarında görmek mümkündür. En eski ve en yaygın kişisel satış yöntemi olarak kullanılan, müşteri ile doğrudan ve sözlü olarak yapılan bu geleneksel ticaretin aktörü olan çerçilerin, her ne kadar mesleğin işlevini, içeriğini, anlamını tam olarak karşılamasa da, günümüzde süpermarket ya da mağazalarda görev yapan “satış temsilcisi, satış danışmanı, satış uzmanı, müşteri temsilcisi vb. gibi” pek çok isimle anılan kişilere dönüştüğü söylenebilir.

Günümüz ticaretinde, müşterilerin dokunmadan, görmeden alışveriş yapmalarını sağlayan e - ticaret anlayışı ve online ödemelerin gerçekleştirildiği bir süreç yaşanmaktadır. Bu süreçlerin yaşandığı 21. yüzyılda at ya da eşeklerin çektiği arabalı çerçiler, çağdaş kent yaşamına dâhil olan günümüz insanını adeta “tarihten kopup gelmiş” dedirtecek kadar şaşırtmakta, insanın yüzünde samimi bir tebessüm uyandırmaktadır. Çünkü yaşadığımız devir; heybetiyle bizi kuşatan, içine girdiğimizde ürünleri arasında kaybolduğumuz, pazarlama yöntemleri ve bin bir rengeyle aslında ruhumuzu okşayarak garip bir tüketim çılgınlığına iten, bizleri sarsan modern/ postmodern zamanların, küresel çerçilerin devridir.



Foto 1: Kırşehir- Çiçekdağı- Çepni Köyü(1994) Kültür ve Turizm Bakanlığı ,Halk Kültürü Bilgi ve Belge Merkezi S1994.1172



Foto 2: Çankırı- Kızılırmak-Aşağı Alagöz köyü, (1994) Kültür ve Turizm Bakanlığı, Halk Kültürü Bilgi ve Belge Merkezi S1994.2811



Foto 3: Köyde alışveriş yapan çerçi, Manisa- Selendi- Satılmış Köyü(1987) Kültür ve Turizm Bakanlığı, Halk Kültürü Bilgi ve Belge Merkezi S1987.0209



Foto 4: Yozgat, Çayıralan- Çukurören Köyü, (1994) Kültür ve Turizm Bakanlığı, Halk Kültürü Bilgi ve Belge Merkezi S1994. 2561



Foto 5: Kız evinin önünde kurulan çerçi sergisi,(1998), Burdur-Yeşilova-Iğdır Köyü. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Halk Kültürü Bilgi ve Belge Merkezi S1998.1434



Foto 6: Şanlıurfa,2007,Hüseyin Türk'ün fotoğraf albümünden yararlanılmıştır.

*Bu makale “Sözlü Kültür Ortamının Gezici Seyyar Satıcıları Çerçiler” adlı basılmamış yüksek lisans tezinden üretilerek 23-25 Mayıs 2017 tarihinde “Sözlü Kültür Ortamının Gezici Seyyar Satıcıları: Çerçiler” adıyla VI. Halk Kültürü Araştırmaları Sempozyumunda sunulmuş ve geliştirilerek makale formatına getirilmiştir.

Sonnotlar

- 1 Hikâyenin tamamı için bk. (Görkem, İ. Güney Türkmenlerine Ait Yazıcıoğlu ile Senem Türkülü Hikâyesinin Anlam ve Nesne Dünyası, Türkbilig/Türkoloji Araştırmaları, 2005/9, 40-66)
- 2 Fıkra, 29.03. 2000 tarihli Sabah Gazetesi'nde yer alan Hıncal Uluç'un “Hıncal'ın Yeri” adlı köşesinden alınmıştır.
- 3 Roportajın tamamı için bk.(www.ciftlikdergisi.com.tr/cercilikten-kanatli-imparatorluguna.html, Erişim Tarihi: 04 Şubat 2018)
- 4 Ayrıntılı bilgi için bk. (Bereket Ö. Ticaretin Altın Kurallarının Yazıldığı Yer- Sultanahmet, 2015:158)
- 5 Haberin tamamı için bk. (<http://www.edirnehaber.org/haber/28826/cercilikten-trakyanin-en-buyuk-yerel-marketine.html>, Erişim Tarihi 25 Mayıs 2018)
- 6 Çerçilerin Türkiye'de köy adlarına yansıması ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Aykanat, N. “Sözlü Kültür Ortamının Gezici Seyyar Satıcıları Çerçiler” Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009.

Kaynaklar

- Aça, Mustafa (2015). “Meslek Folkloru Araştırmaları Tarihine Bir Bakış”, Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi, 1 (1), s. 111-137.
- Aksoy, Ömer Asım (2004). *Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler I-II*, Ankara, Türk Dil Kurumu.
- Amos, Dan Ben (2006). “Şartlar ve Çevre İçinde Folklorun Bir Tanımına Doğru”, Çev. M. Ekici, *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1* (Yay. Haz.: M. Öcal Oğuz vd.) Ankara: Geleneksel Yayınları, 3. Baskı, s. 27-40.
- Aykanat, Nuray (2009). Sözlü Kültür Ortamının Gezici Seyyar Satıcıları Çerçiler, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bascom, R. W. (2014). “Folklorun Dört İşlevi”, Çev. Ferya Çalış. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2* (Yay. Haz.: M. Öcal Oğuz vd.) Ankara: Geleneksel Yayınları, 3. Baskı, s. 78-81.
- Bereket, Özer (2015). *Ticaretin Altın Kurallarının Yazıldığı Yer - Sultanhamam*, İstanbul: TETSİAD yayını, s. 158.
- Bilgin, Nuri (1996). *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Çelik, Ali (2007). “Sosyo-Kültürel Boyutuyla Seyyar Satıcılar, Unutulmuş Bir Halk Bilgesi Çerçi ve Erzurum’dan Bir Çerçi Fıkrası”, Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu, 25-27 Nisan, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayını, Bildiriler- 1, s. 283-291.
- Dokuzoğlu, Ahmet (2000). Çukurova’dan *Fıkralar*, Adana: Medyasan Matbaacılık.
- Dundes, Alan (2006). “Halk Kimdir?”, Çev. M. Ekici. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1* (Yay. Haz.: M. Öcal Oğuz vd.) Ankara: Geleneksel Yayınları, 3. Baskı, s. 11-26.
- Duymaz, Ali ve Şahin, H. İ. “Meslek Folkloru Kapsamında Geleneksel Mesleklerdeki Pir İnancı ve Hikâyeleri Üzerine Bir Değerlendirme.” *Milli Folklor*, 80. s. 33-38.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki (1995). *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, İstanbul: Sosyal Yayınları, 3. Baskı.

- Eyüboğlu, E. Kemal (1973). *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık.
- Görkem, İsmail (2005). “Güney Türkmenlerine Ait Yazıcıoğlu ile Senem Türkülü Hikâyesinin Anlam ve Nesne Dünyası” *Türkbilig/Türkoloji Araştırmaları*, 2005/9, s. 40-66.
- Kaderli-Yapıcı, Zehra (2012). “Kişisel Deneyim Anlatılarının Bağlamsal Çerçevesi: Deneyimlenen, Hatırlanan ve Anlatılan Hayat”, *Milli Folklor* 94 (Yaz 2012): 207-219.
- Koçu, Ekrem Reşad (1958). *İstanbul Ansiklopedisi*, Neşriyat Kolektif Şirketi Yayınları.
- İmançer, Dilek (2005) “Sosyal ve Psikolojik Açından Stereotip Kavramının Dil ve Metin Analizinde Kullanımı”, *Selçuk İletişim Fakültesi Akademik Dergisi* Yayını, C:3, S:3, Temmuz 2005.
- Pakalın, Mehmet Zeki (1971). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimler Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları,3.Cilt.
- Sedillot, Rene (2005). *Değiş Tokuştan Süpermarkete Tarih Boyunca Ticaretin Öyküsü*, Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Üçer, Müjgan (1998). *Atalar Sözü Yerde Kalmaz, Sivas'ta Sözlü Gelenek*. İstanbul: Özyılmaz Matbaası.
- Yiğit, Turan (1945). “Saray Köyünde Çerçilik” *Köy Enstitüleri Dergisi*, 1.Cilt, 4. Sayı, Ankara.

Kaynak Kişiler

- K1. Hayrettin Salman. (2007) Tokat, 47, Çerçi.
- K2: İhsan Aydın (2007) Ankara, 66, Emekli Öğretmen. K3: Cabbar Karatoprak. (2007) Tokat: 56, Çerçi.
- K4:Zeynep Yılmaz.(2007) Ankara, 49, Ev Hanımı.
- K5: Hamza Işık.(2007) Tokat, 53, Çiftçi.
- K6: Duran Salman. (2007) Tokat, 42, Çerçi.

İran Edebiyatında Şem‘ ve Pervânenin Anlam Serüveni

Fatma KOPUZ ÇETİNKAYA*

ÖZ

İnsanoğlu asırlardır duygularını ifade etmede, his ve düşüncelerini karşı tarafa aktarmada edebiyat, müzik, şiir ve resim gibi birtakım araçlar kullanmıştır. İçinde tattığı hissi, tecrübe ettiği birtakım derin ve yüce duyguları ifade etmede zorluk çeken sanatçı, şair ve edipler muhatabına anlatmak istedikleri hislerini, aslına en yakın ve uygun bir şekilde dile getirebilmek için bütün bu unsurlardan faydalanmışlardır. Bu araçlardan birisi de şüphesiz edebiyat ve şiirdir. Şairler, çeşitli edebî sanatlardan istifade ederek duygularını söze dökmüşlerdir. İran edebiyatı şairleri de aynı şekilde çeşitli mazmun ve edebî sanatları kullanarak özel bir dil ile duygu ve düşüncelerini kaleme almışlardır. Bu mazmunlardan birisi de çalışma konusu olarak incelediğimiz şem‘ u pervâne mazmunlarıdır. Söz konusu bu gibi ikili mazmunlara çeşitli sembolik anlamlar yüklenerek zamanla birtakım hikâyeler meydana getirilmiş ve bu mazmunlar birer kahraman olarak değerlendirilmiştir. Gül ü bülbül gibi şem‘ u pervâne de temsili olarak sıkça kullanılan, sembolik anlamlar taşıyan bir hikâyedir. Başlangıçta tasavvufi çerçevede ateşin etrafında dönen pervâneye işaret edilmiş; sonraki asırlarda küçük de olsa bazı anlam değişiklikleri söz konusu olmuştur. Bu çalışmada İran edebiyatında genel çerçevede şem‘ ve pervâne kelimelerinin nasıl anlamlandırıldıkları; anlam değişikliğine uğrayıp uğramadıkları değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İran edebiyatı, şiir, temsîl, sembol, şem‘, pervâne.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara/Türkiye
E-posta: fatmakopuzz@gmail.com
Makale Gönderim Tarihi: 25.04.2018 * Makale Kabul Tarihi: 27.11.2018

ABSTRACT

The Meaning Journey of Moth and Candle in Iranian Literature

Human beings for centuries have used a number of means such as literature, music, poetry and painting to express their own emotions, to convey their feelings and the ideas to the other side. Artists and poets who are suffering difficulty in some deep and submissive feelings they have experienced; have benefited from all these elements in order to be able to express their feelings they want to tell the other side in the closest and proper way. One of these element is undoubtedly literature and poetry. Poets have used a language that speaks their emotions by benefiting from various literary arts. In the same way Iranian literary poets indited their feeling and thoughts with their own language using various concepts (mazmun) and literary arts. One of these concepts is moth and candle that we studied as a subject. Moth and candle is also a story used frequently as allegory, bearing symbolic meanings like rose and nightingale. At the beginning it was pointed to the pervious revolving around fire in mystical frame; in the following centuries it has become a matter of some changes in meaning even if small changes. In this study it will be studied to evaluate in general frame of Iranian literature how were given meaning to moth and candle; moth and candle whether have suffered a change of meaning or not.

Keywords: Iranian literature, poem, allegory, symbol, candle, moth.

Giriş

Geceleri ışığın çevresinde dönen pervânenin klasik Doğu şiirinde âşığı temsil ettiği ve muma (şem') âşık olduğu yaygın bir kabul olarak yer almaktadır. Pervânenin mum ışığı etrafında her seferinde ona daha da yaklaşarak döndükten sonra kendini aleve atıp yok etmesi sevdiğiyle yakıcı bir vuslata ermek şeklinde düşünülmüş ve bu düşünce şairler için orijinal bir ilham kaynağı olmuştur (Armutlu, 2010, 495). Farsça şiir söyleyen şairler, kendi zevk ve eğilimlerine göre çeşitli varlıklardan ilham alıp onları hal dili ile konuşturmuşlardır. Bu bağlamda şairler, hisleri ile ilgi kurabildikleri; tabiatın gelen ve kendi hislerine yakın gördükleri davranışları olan bir takım eşya, bitki ve hayvanlara ilgi göstermişlerdir. Kendi irfânî ve âşikâne duygularını bu varlıkların dili ve hareketleriyle ifade etmişlerdir. Tabiat âlemindeki varlıklar arasında en çok pervâne ve şem', gül ve bülbül, güneş, ay, nergis, servi gibi doğa unsurları âşikâne duyguların aktarımında uygun görülmüş ve sıklıkla kullanılmıştır (Purcevâdi, 1393/2014: 871). Bu unsurlar şairin duygularının bir simgesi, sembolü ve temsili olmuştur.

Bu semboller arasında yer alan şem' ve pervânenin Fars şiirinin temsili hikâyelerinden olduğunu dile getiren Celâl Metinî, şem' ve pervânenin Hicrî dördüncü yüzyıldan sonra bir arada veya müstakil olarak defalarca kullanılıp tekrar edildiğini; İran, Maverâünnehir, Hindistan ve Orta Asya'da Fars dilini kullanan şairlerin şem' ve pervâne aşkını çeşitli şekillerde konu edindiklerini ifade eder (Metinî, 1373/1994: 789). Tabiatı, doğada gerçekleşen olayları yakından takip eden şair, kendi hislerine tercüman olacak nesne, bitki veya hayvanları şiirlerine taşır. Bu unsurları bazen tamamen lirik bir tarzda kaleme alırken bazen tasavvufî olarak da değerlendirdiği olur. Nitekim çalışma konusu olarak ele aldığımız “şem' u pervâne” ve “şem' ve pervâne” olarak iki şekilde de kullanılan mazmunlar hem tasavvufî hem lirik çerçevede şiirlerde yerini almıştır. Şiirde bu iki unsura bazen birlikte bazen ise tek olarak yer verildiği görülmektedir. Şem' kelimesi Arapça olup mum, ışık kaynağı anlamına gelmekte; pervâne kelimesi ise özellikle yaz mevsimlerinde ateş, mum, ışık etrafında dönen gece kelebeği, güve olarak tabir edilmektedir. Bu anlamda özellikle pervâne kelimesi anlam açısından kullanıldığı yere göre bazen gece kelebeği yani pervâne; bazense gündüz uçan, çiçeklerin üzerine konan, renkli kanatları olan kelebek anlamında kullanılmaktadır.

Bu hikâyeyi tasavvufî olarak yorumlayıp kaleme alan ilk kişi Hallâc-ı Mansûr'dur (ö. 309/922) (Uludağ, 1997: 377), lâkin eserinde şem' ve pervâne kelimelerinin yerine Arapça “فراش و مصباح/ferrâş ve misbâh” yani “kelebek ve kandil, lamba” kelimelerini kullanmıştır (Hallâc, 2008: 69):

“... pervâne sabaha kadar kandilin etrafında döner, arkadaşlarının yanına gelir ve onlara bu yüce ilişkiden söz eder. Sonra vuslat özlemiyle kendini ateşin içine atar. Ateşin ışığı, hakikatin bilgisidir; sıcaklığı ve harareti hakikatin gerçekliğidir, o ateşte yok olmak ise hakikatin ta kendisidir.

Ona ateşin ışığı ve sıcaklığı yetmedi. Sonunda kendini ateşin içine attı. Bu sırada arkadaşları, gördüklerini anlatması için onun gelmesini bekledi. Ancak pervâne yanıp kül olmuştu, ne bir şekli kalmıştı ne de bedeni.” (Hallâc, 2008: 69-70; Hallâc, 2012: 20-21).

Şem‘ ve pervânenin yer aldığı söz konusu metinde bu iki varlığın hareketleri ve davranışları, pervânenin şem‘i uzaktan görüp ona yaklaşması; ateşin parlaklığını izleyerek sıcaklığını hissedip ona âşık olması ve sonunda ateşte yanması yazara tasavvufun önemli üç mertebesi olarak değerlendirilen ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîni hatırlatmıştır. Ve bu bağlamda şem‘ ve pervâneyi birer sembol olarak kullanmasını sağlamıştır. Şem‘ ve pervânenin, Hallâc-ı Mansûr’dan sonra uzun bir süre daha aynı anlam çerçevesinde kullanıldığı göze çarpmaktadır. Şem‘ ve pervâne aynı metinde bir arada kullanılmamış olsa dahi doğal olarak taşıdıkları bazı özellikler ve davranışlar, şairlerin söz konusu davranışlar çerçevesinde birtakım benzetme ve değerlendirmeler yapmalarına sebep olmuştur.

İran edebiyatında en fazla örnek alınan şairlerden birisi olan Rûdekî (ö. 329/941) (Öztürk, 2008: 185) Muhammed Sâdık Nâzım-ı Tebrîzî’nin Rûdekî’ye ait olduğunu dile getirdiği bir gazelde şöyle söyler:

چو عارض بر فروزی می بسوزد چو من پروانه بر گردت هزارا

Sen öfkelenmişin zaman

Senin etrafında ben pervâne gibi binlercesi yanar. (Nefisî, 1382/2003: 274)

Yukarıdaki beyitte sadece pervâne kelimesinin kullanıldığı göze çarpmaktadır ve buradaki anlam tasavvufi çerçeveye dâhil değildir. Burada pervâne kelimesinin yalnız kullanılması bu kelimenin renkli kanatlı, gündüz uçan kelebek manasında olduğunu düşünmemize neden olmamalıdır. Nitekim ilk mısradaki “می بسوزد - yanar/yakar-yanıyor/yakıyor” ifadesi mumun etrafında dönüp sonunda yanıp ölen gece kelebeği olarak tabir ettiğimiz pervâneye işaret etmektedir. Pervâne yanıyor olmasına rağmen burada irfani bir anlatının söz konusu olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim söz konusu beyitte pervânenin davranışsal özelliği vurgulanmaktadır; ateşi görüp kendini ateşe atması ve yakması.

Hicri dördüncü yüzyılın büyük şairlerinden Dakîkî (ö. 366/976[?]) bir şiirinde şöyle der:

جهان آفریننده یزدان تووی خداوند دین و دل و جان تووی

به تو روشنی دیده روز را همان شمع ماه شب افروز را

Cihanı yaratan Yaratıcı sensin,

Dinin, gönlün ve canın sahibi sensin.

Tıpkı geceyi aydınlatan ay mumu gibi

Gündüzün gözü seninle aydıdır. (Dakîkî, 1373/1994: 159)

Yukarıdaki mısralarda şairin şem'/mum kelimesini tek başına bir övgü unsuru olarak kullandığı göze çarpmaktadır. Ayın geceyi aydınlatması şem' ile ifade edilmiştir. Şem'in bir benzetme, tasvir ve hitap unsuru olarak kullanıldığı görülmektedir.

Fars edebiyatının en önemli şairlerinden Firdevsî (ö. 411/1020) de ünlü eseri *Şahnâme*'de şem' kelimesini kullanmış, lâkin şem' u pervâne temsili çerçevesinde ele almayıp daha ziyade “öncü, lider, etrafına aydınlık saçan ve güç sahibi kişi” anlamlarında övgü unsuru olarak kullanmıştır. Nitekim Sultan Mahmud'u öven şiirinde şöyle der:

187

چنان دید روشن روانم به خواب که رخسنده شمعی بر آمد ز آب

Aydın ruhum rüyasında,

Işıldayan bir mumun sudan çıktığını gördü. (Firdevsî, 1384/2005: 24)

Keykavûs'un padişahlığı ve Mâzenderân'a gidişini anlattığı şiirinde ise şöyle söyler:

بمازندان آتش افروختند بهر جای شمعی همی سوختند

Mâzenderân'da ateş yaktılar,

Her yerde bir mum yaktılar. (Firdevsî, 1384/2005: 212)

Söz konusu beyitlerde görüldüğü üzere padişahın gelişiyle her yerin aydınlandığını, parladığını ifade etmek için bir aydınlatma aracı olan ateş ve şem'/mum kelimelerini kullanmıştır. Söz konusu beyitlerde şem' mazmunu benzetme yönü ile kaleme alınmıştır. Görüldüğü gibi şem' mazmunu müstakil olarak sahip olduğu özelliği açısından değerlendirilmiştir.

Fars edebiyatının önemli kaside şairlerinden Ferrûhî-i Sîstânî (ö. 429/1037-1038) *Dîvân*'ında Sultan Mahmud'dan sonra Sultan Muhammed'in tahta geçişini anlatan kasidesinde şem' kelimesini kullanır ve şöyle söyler:

شمع داریم و شمع پیش نهیم گر بکشت آن چراغ ما را باد
گر برفت آن ملک بما بگذاشت پادشاهی کریم و پاک نژاد

*Rüzgâr bizim kandilimizi söndürdüyse de,
Mumumuz var, mum tatalım yolumuza!
Eğer o sultan gittiyse, bıraktı bize
Yüce ve soylu bir padişah! (Sîstânî, 1380/2001:41)*

Burada da şem‘ kelimesi bir aydınlatma aracı olarak değerlendirilmiş ve yine benzetme ve tasvir unsuru olarak kullanılmıştır.

Hicri beşinci yüzyılın önemli mutasavvıf şahsiyetlerinden olan Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049) da *Esrârü't-Tevhîd*'de ve kendisine nispet edilen *Rubâiler*'inde şem‘ ve pervânenen bahseder (Ebu'l-Hayr 1389/2010: 382):

هران شمعی که ایزد بر فرورد کسی کش تف کند سبالت بسوزد
*Yaratıcı'nın yaktığı her bir muma,
Her kim tükürürse buyığı yanar.*

آن روز که آتش محبت افروخت عاشق روش سوز ز معشوق آموخت
از جانب دوست سر زد این سوز و گداز تادر نگرفت شمع، پروانه نسوخت

*Muhabbet ateşinin yandığı gün,
Âşık, yanmayı mâşuktan öğrendi.
Bu yanıp yakılma sevgiliden ortaya çıktı
Mum alevlenmedikçe pervâne de yanmadı (Ebu'l-Hayr, 1349/1970: 33).*

زان می خوردم که روح پیمانۀ اوست زان مست شدم که عقل دیوانۀ اوست
دودی بمن آمد آتشی با من زد زان شمع که آفتاب پروانۀ اوست

*Rubun kendisine kadeh olduğu şaraptan içtim,
Aklın kendisine divâne olduğu şeyle mest oldum.
Güneşin kendisine pervâne olduğu o mumdan,
Bana geldi bir duman ve düştü bir ateş! (Ebu'l-Hayr, 1389/2010: 19)*

Ebû Saîd'in bu şiirlerinde şem‘ ile pervâne âşık ile mâşuk kapsamında kaleme alınmış; mâşuk, güneşin dahi kendisine hayran olduğu şem‘ yani muma benzetilmiştir. Burada irfani izlerin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu mısralar, mutasavvıflar arasında dile getirilen ve Allah'ın sözlerinden

olduğu ifade edilen “Gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim (bilinmeyi sevdim), bilineyim diye mahlûkatı yarattım” sözüyle yorumlanabilir. “*Mum alevlenmedikçe pervâne de yanmadı*” ifadesi, önce Allah’ın muhabbet duyması, bilinmeyi istemeyi arzu etmesi ve diğer varlıkların da kendisine yönelip muhabbet ve sevgi duyması olarak nitelendirilebilir.

Esedî-i Tûsî (ö. 465/1073) *Gerşasbnâme* adlı eserinde şem‘ u pervâne temsili çerçevesinde olmasa da şem‘e ve pervâneye şu şekilde yer verir (Tûsî, 1393/2014: 37):

درفشنده شمعیست این جان پاک فتهاده درین ژرف جای مگاک

*Bu bedene düşmüş temiz can
Işıldayan bir mumdur.*

İnsan ruhu, ışıldayan bir muma benzetilmiştir. Dolayısıyla mum, benzetme ve tasvir unsuru olarak kullanılmıştır.

ستاره چو گل گشت و گردون چو باغ چو پروانه پروین و مه چون چراغ

*Yıldız, güle döndü; felekse bağa bahçeye
Ülker yıldızı pervâne, ay ise kandile.*

189

Birinci beyitte temiz bir canı, saf bir ruhu etrafa ışık saçan bir muma benzetirken ikinci beyitte ise bir bahçeyi betimler gibi yıldızları güllere, Ülker yıldızını ise pervâneye benzetmiştir. Bu bağlamda mazmunların benzetme ve tasvir unsuru olarak kullanıldığı görülmektedir.

Azerbaycan’da Farsça şiir söyleyen ilk kaside şairlerinden olan Katrân-ı Tebrîzî (ö. 482/1089’dan sonra) (Karaismailoğlu, 2002: 59) şiirlerinde şem‘den ve pervânenin bahseder:

گل چو شمع افروخته بلبل بر آن دلسوخته گل ز گلین بانوا شد بلبل از گل بانوا

*Gül, mum gibi yanınca (kızarıncı) bülbül ona vuruldu
Gül, gül dalından ötürü, bülbül gülden ötürü ötmeye başladı bülbül.* (Katrân-ı Tebrîzî, 1362/1984: 19)

Şair yukarıdaki beyitte şem‘i gül ile bülbül hikâyesi içerisinde konumlandırmış; gülün olgunlaşım açılmasını, rengini almasını mumun yanışına benzetmiştir. Nitekim şem‘ yandığında pervâne ona âşık oluyorsa bülbül de gül açılınca ona âşık olur. Burada dört farklı mazmunun birbirleriyle olan ilgileri ve benzerlikleri tasvir unsuru olarak kullanılmıştır.

Şiirinde şem‘ u pervâne hikâyesine değinen şairler arasında Mes‘ûd-i Sa‘d-i Salmân (ö. 515) da vardır (İsmâilpûr, 1381/2002: 913). Mes‘ûd-i Sa‘d bir rubâisinde şöyle söyler:

در آرزوی بسوی گل نوروزم در حسرت آن نگار عالم سوزم
از شمع سه گونه کار آموزم می‌گیرم و می‌گذارم و می‌سوزم

*Nevruz gülünün kokusunu özlüyorum
O âlemi yakan güzelin hasretini çekiyorum
Mumdan üç şey öğrendim:*

Ağlıyorum, eriyorum ve yanıyorum. (Mes‘ud-i Sa‘d, 1384/2005: 594)

Yukarıdaki dizelerde ise şair bir mum gibi ağlayıp eridiğini ve yandığını dile getirmektedir. Bu bağlamda mumu âşıkane bir tarzda kaleme aldığı ve kendi âşıklığını mumun özelliklerine benzettiği görülmektedir. Şairin kâinatı aydınlatan bir sevgilisinin olduğu ve kendisinin de o sevgili uğrunda bir mum gibi yanıp eridiği söz konusudur.

Hicri altıncı yüzyıl şairlerinden Emîr Muizzî (ö. 518-521/1124-1127) (Karaismailoğlu, 2006: 98) *Divân*’ında şem‘ ve pervâneye şu şekilde yer verir:

گر چه در فرقت تو زار و نزاریم
چو شمع

از پی سوزش و از بهر گداز آمده-
ایم

*Her ne kadar senin ayrılığında mum gibi ağlayıp inlesek de
Onun uğrunda yanmak için, erimek için gelmişiz.* (Muizzî 1393/2014: 675)

گر نور مه و روشنی شمع پس سوزش و کاهش من چراست
تراست

گر شمع تویی مرا چرا ورم ماه تویی مرا چرا
باید سوخت باید کاست

*Eğer ayın nuru ve mumun aydınlığı senin ise
Öyleyse benim bu yanıp tükenişim niçindir?
Eğer mum sen isen, neden benim yanmam gerekir?
Eğer ay sen isen, neden benim eksilmem gerekir?* (Muizzî 1393/2014: 693)

چشمی دارم ز اشک پیمانۀ عشق جانی دارم ز سوز پروانۀ عشق
هر روز منم مقیم در خانۀ عشق هشیار همه جهان و دیوانۀ عشق

Gözyaşından dolayı aşk kadehi olan bir gözüm var,

Yanan bir canım var aşka pervâne olan!

Aşk hanesinde her gün mukîm olan benim

Tüm cihanın akıllısı, aşkın divânesi benim. (Muizzî 1393/2014: 703)

Yukarıdaki beyitlerde görüldüğü üzere ilk şiirde şair şem' ve pervâneyi âşıkane çerçevede kaleme almıştır. Mumun yanıp erime özelliğini acı çeken, ağlayan bir âşığa bağlamaktadır. İkinci şiirde ise parlaklığı, aydınlığı sebebiyle sevgiliye benzetilen şem'in yanması gerektiği halde neden kendisinin mum gibi yandığını, acı çektiğini sorgulamaktadır. Son şiirinde ise kendi acısını pervânenin ateşte yanmasına benzetmektedir. Bu bağlamda şairin kendi aşkını şem' ve pervâne ile özdeşleştirdiği görülmektedir.

Hicri altıncı yüzyıl saray şairlerinden olan Abdolvâsî-i Cebelî (ö. 555/1160) *Dîvân'*ında şem' ve pervâneyi şu şekilde kullanır:

تو شمع سرایی و منم سوخته شمعی تو ماه سمایی و منم کاسته ماهی

Sen saray mumusun, bense yanmış bir mum

Sen gökyüzünde dolunaysın bense bir hilal. (Cebelî, 2536/1977, 595)

ز آمدن نوبهار باغ چو بتخانه شد گشت رخ گل چو شمع باد چو پروانه شد

İlkbaharın gelişyle bahçe puthaneye döndü

Gülün yanağı muma; rüzgâr ise pervâneye döndü. (Cebelî 2536/1977, 656)

Şairin tabiat unsurlarını içeren bu beyitlerinde gül ile mumu güzel olmaları, etrafa aydınlık ve ferahlık vermeleri açısından sevgili olarak değerlendirilmeleri sebebiyle bir arada kullanılmıştır. Bu açıdan mazmunların benzetme ve tasvir unsuru olarak değerlendirildiği görülmektedir.

Fars edebiyatının önemli şairleri arasında bulunan Eşref lakablı Seyyid Hasan-ı Gaznevî'nin (ö. 556/1161[?]) (Öztürk, 1995: 474) manzumelerinde şem' ve pervâneyi bir arada kullandığı görülür:

تا جهان را شمع رویش گشت شاهد خانۀ

هر که جانی داشت خود را بر روخس پروانه کرد

Onun mum gibi olan yüzü, cihanın güzellik evi olduğu için

Can sahibi olanlar ise kendini onun yüzüne pervâne eyledi. (Hasan-ı Gaznevî, 1328/1949: 274)

از گریه اگر یکدم سر بر کنمی من چون شمع بسی آتش بر سر کنمی من

Ağlamaktan bir an olsun vazgeçersem eğer

Mum gibi birçok ateş saçırım ben. (Hasan-ı Gaznevî, 1328/1049: 161)

Şairin yukarıdaki beyitlerde şem' ve pervâneyi âşıkane bir şekilde kaleme aldığı görülmektedir. İlk beyitte sevgilinin yüzü aydınlık saçan muma benzetilmiş; ona âşık olan kişi de pervâneye benzetilmiştir. İkinci beyitte ise âşığın ağlayışını mumun yanarken akıttığı mum damlalarına benzetmiştir.

Fars edebiyatının en büyük kaside şairlerinden Enverî (ö. 585/1189) (Karahan, 1995: 267) *Dîvân*'ında şem' ve pervâneye değinir:

در هجر همی بسوزم از شرم خیال در وصل همی بسوزم از بیم زوال

پروانه شمع را همین باشد حال در هجر نسوزد و بسوزد ز وصال

Ayrılıkta yanıyorum hayalin utancı ile

Vuslatta yanıyorum biter korkusu ile

Mumun pervânesinin de hali işte böyledir,

Ayrılıkta yanmaz ancak vuslat yüzünden yanıp tutuşur. (Enverî, 1376/1997: 691)

Mum ile pervânenin davranışsal olarak ve tabiattan getirdikleri özelliklerini en açık şekilde göz önünde bulundurarak; pervânenin mumdan ayrı kalmasının da ona kavuşmasının da acı dolu olduğunu dile getirir. Bu bağlamda şem' ve pervâneyi âşıkane bir çerçevede değerlendirmektedir.

Fars edebiyatının önemli kaside şairlerinden olan Hâkânî-i Şirvânî (ö. 595/1199) (Yazıcı, 1997: 168) şiirlerinde şem'den ve pervânedan şu şekilde bahseder:

راهب که دست داشت ز صد نور بر جهان شمع شیش ز چوب صنوبر نکوتر است

Yüzlerce nur ile dünyayı elinde tutan rahib

Onun gece mumu, çam ağacıyla daha güzeldir.

بل شمع هفت چرخ گدازان شده چو موم از بس که تف رسد ز نفسهای بیمرش

Onun sayısız nefeslerinden öyle bir hararet gelir ki

Yedi felek mumu (güneş) dahi erir mum gibi. (Hâkânî, 1338/1959: 218)

Yukarıda da mumun yanıp erime özelliği benzetme ve tasvir unsuru olarak öne çıkmaktadır.

Hicri altıncı yüzyıl önemli şairlerden olan Zahir-i Faryâbî (ö. 598/1201) (Atalay, 2013: 87) şiirlerinde şem' ve pervâneyi şu şekilde kullanır:

گل خزان گردد و خاموش شود شمع اگر بلبل گلشن و پروانه محفل باشم

*Ben eğer gül bahçesinin bülbülü, mahfilin pervânesi olursam
Gül hazana döner, mum ise sönüp gider.* (Faryâbî, 1388/2009: 252)

شمعی ست چهره تو که هر شب ز نور خویش

پروانه عطابه مه آسمان دهد

*Senin yüzün öyle bir mumdur ki her gece kendi nuruyla
Pervâne bağışlar göklerin ayına.* (Faryâbî, 1388/2009: 68)

Yukarıdaki beyitlerde de mumun etrafı aydınlatma, ışık saçma özelliği sevgilinin yüzüne benzetilmiş ve tasvir unsuru olarak kullanılmıştır.

Ölüm tarihi kesin olmamakla birlikte Hicri yedinci yüzyıl İranlı meşhur sufi, âlim ve şairlerden olan Rûzbihân-i Baklî (ö. 606/1209) (Hoca, 1991: 545) aşk ve muhabbeti, tasavvuf nazariyelerinin kaynağı olarak değerlendirdiği ve bu konudaki düşüncelerini bir araya getirdiği *Abheru'l-Aşıkîn* adlı eserinde kurbîyyet leğenindeki güzellik mumunun etrafında dönen ve onun vuslatında yanıp yok olan pervânedan bahseder (Baklî, 1366/1987: 123). Şöyle der (Baklî, 1366/1987: 131):

ای ترک! ترا شمع جهان خوانم من وصل تو حیات جاودان خوانم من

*Ey güzel sevgili! Sana cibanının mumu diye seslenirim ben,
Senin vuslatını sonsuz yaşam olarak adlandırırım ben.*

Yukarıdaki beyitlerde mumun aydınlatıcı özelliği üzerinden güzellik vurgusu yapılarak sevgiliye işaret edilmiştir. Sevgilinin güzel yüzü bütün dünyayı aydınlatacak güzellikte olduğu vurgusunda bulunarak şem' benzetme unsuru olarak kullanılmıştır.

Fars edebiyatında hamse türünün öncüsü olarak değerlendirilen Nizâmî (ö. 611/1214) (Kanar, 2007: 183) *Hamsé*'sinde şem' ve pervâneye değinir:

ز عشقت سوزم و می سازم از دور که پروانه ندارد طاقت نور

Senin aşkınla yanıp yakılıyorum uzaktan uzağa

Çünkü pervânenin dayanma gücü yoktur nura. (Nizâmî, 1383/2004: 187)

در این غم بد دل پروانه وارش که شمع صبح روشن کرد کارش

Pervâne gibi olan gönlü kederdeydi

Sabahın mumu aydınlattı onun işini. (Nizâmî, 1383/2004: 210)

Beyitlerde görüldüğü üzere pervâne ve şem‘ âşıkane bir üslupla karşımıza çıkmaktadır. Pervâne, mumun aşkıdan dolayı nasıl dert ve acı içindeyse âşık da kendisinin aynı acı ve keder içinde olduğunu pervâne benzetmesiyle dile getirir. Bu bağlamda şair, kendi aşkını şem‘ ve pervâne ile özdeşleştirerek bir ilgi kurar.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Hicri altıncı yüzyılın ilk yarısında yaşadığı bilinen Mucîruddîn-i Beylekânî (Beylekânî, 1358/1979: 3) *Divân*’ında şem‘den bahseder:

شمع ختنش گویم و دانم که خطا نیست جز شمع ختن شمع ختن را چه توان گفت؟

*Ona Hoten mumu diye seslenirim ve bilirim ki bu hata değildir,
Hoten mumuna, Hoten mumundan başka ne denebilir?* (Beylekânî, 1358/1979: 215)

ای بسا روز که من پیش خیال تو چو شمع تا به شب مرده و شب تا به سحر سوخته ام

*Ah ne çoktur o günler ki! Senin hayalinin huzurunda mum gibi
Gece vaktine dek öldüğüm, seher vaktine dek yandığım.* (Beylekânî, 1358/1979: 230)

Yukarıdaki beyitlerde şem‘ yani mum kelimesinin iki farklı içerikte kullanıldığı göze çarpmaktadır. İlk beyitte aydınlık ve güzellik özelliği sebebiyle sevgili muma benzetilmiştir. Hoten mumu denmesinin sebebi ise Doğu Türkistan’ın güneyinde yer alan Hoten şehrinin edebiyatta güzelleriyle bilinmesidir. Bu bağlamda Hoten ve mum birer güzellik unsurudur ve sevgilisini bu öğelerle betimler. Ancak sonraki beyitte mumun yanması, yanarken erimesi özelliği sebebiyle mum gibi yanıp ağladığını; acı içinde olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Bu sefer de kendi aşkını mumun davranış hali ile dile getirir.

Fars edebiyatının mutasavvif şairleri arasında bulunan Fahreddîn-i Irâkî de (ö. 688/1289) (Bilgin, 1995: 84) şiirlerinde şem‘ ve pervâneye işaret eder:

پیش شمع رخش چو پروانه سوختن باید اختیار کرد

*Onun mum gibi yüzünün karşısında
Yanmayı tercih etmeli bir pervâne gibi.* (Irâkî, 1372/1993: 76)

دل در طلب هر دو جهان می بازد وز هر دو جهان سود و زیان می بازد

مانندۀ پروانه که بر شمع زند بر عین تو جان خود چنان می بازد

*Gönül her iki âlemi arzularken (iki âlemi de) kaybeder
Ve her iki âlemin faydasını da zararını da kaybeder
Kendini muma vuran bir pervâne gibi
Senin göz kapağında canını feda eder.* (Irâkî, 1372/1993: 224)

İrâkî, yukarıdaki şiirlerinde âşıkane çerçevede şem' ve pervânenin bahsetmektedir. Şem'i yani ateşi uzaktan gören ve ona âşık olan; nihayetinde kendini ateşe atan bir pervâne söz konusudur. Sevgilinin yüzü öyle güzeldir ki karşısında yanmaktan başka çare yoktur. Bu anlamda şair bu iki mazmunu kendi aşk görüşü ile özdeşleştirerek kaleme almıştır.

İran edebiyatın en önemli isimlerinden Sa'dî-i Şîrâzî de (ö. 691/1292) şem' ve pervâne ile ilgili dikkat çekici, âşıkane şiirler kaleme almıştır:

شبی یاد دارم که چشمم نخفت شنیدم که پروانه با شمع گفت
که من عاشقم گر بسوزم رواست تو را گریه و سوز باری چراست؟

Hatırlarım bir gece gözüme uyku girmedi

Duydum ki pervâne muma şöyle dedi:

Ben âşığım, eğer yanarsam yeridir,

Peki ya senin ağlayıp yanman nedendir?(Sa'dî, 1376/1997: 223)

Şairin, yukarıdaki beyitlerde tamamen duygusal ve âşıkane bir çerçevede şem' ve pervâne mazmunlarını kullandığı görülmektedir. Âşık olan ve uykusuz kalan bir kişinin, pervâne ile şem'in dilinden bu iki mazmun arasında geçen bir konuşmayı dile getirdiği göze çarpmaktadır.

195

VII/XIV yüzyıl şairlerinden Kâsım-ı Envâr da şiirlerinde şem' ve pervâne mazmunlarına yer veren şairlerdendir:

بود یک پروانه شوریده حال جان شیرین کرده بر آتش حلال
دید شمع را که با صد سوز و درد اشک گلگون می‌رود بر روی زرد

Hali perişan bir pervâne vardı,

Ateşe helâl kıldı tatlı canını.

Yüzlerce ateş ve dert içinde olan mumu gördü,

Sararmış yüzünün üzerinde gül rengi gözyaşı akıyordu.(Envâr, 1337/1958: 381)

Kâsım-ı Envâr, iki mazmunu duygusal bir çerçevede ele aldığı; onun şiirinde pervânenin kendisini ateşe feda ettiği, mumun ise yanıp gül renginde yani kanlı gözyaşı akıttığı görülmektedir.

Hicri sekizinci yüzyılın başlarında yaşayan Seyf-i Fergânî (ö. 705/1305) (Yıldırım, 2009: 27) eserinde şem' ve pervâneye işaret etmektedir:

همچو پروانه می‌زنم پرو و بال گرچه آن شمع از نظر دوراست

Kolumu kanadımı çırpıyorum pervâne gibi

Her ne kadar benim mumum görüşten uzak olsa da. (Fergânî, 1392/2013: 211)

عنقاي عقل بنده چو پروانه چراغ
پر سوخته ز پرتو شمع جمال تست

Akılın ankası, kandilin pervânesi gibi köledir

Senin cemâlinin mumunun parıltısı ile kanadı yanıktır. (Fergânî, 1392/2013: 246)

شمع رخساره تو می طلبم
همچو پروانه روشنائی را

Senin yanağının mumunu arzulamaktayım

Tıpkı aydınlığı arayan pervâne gibi. (Fergânî, 1392/2013: 404)

Burada da şem' ve pervâne yine âşıkane bir şekilde kaleme alınmış ve işlenmiştir. Pervâne biçare âşık, yanan âşık; şem', mum ise ulaşılmak istenen, arzulanan maşuktur. Şair kendi aşkını şem' ve pervâne ile özdeşleştirmiştir.

Hicviyeleri ile tanınmış İranlı şair ve edip Ubeyd-i Zâkânî (ö. 772/1370'ten önce) (Çiftçi, 2012: 16) şiirlerinde şem' ve pervâneyi şu şekilde kullanır:

پرتو شمع تجلی بر دل ما شعله زد
این همه نور و ضیا زان روشنائی یافتیم

Tecelli mumunun nuru bizim gönlümüze kıvılcım attı

Tüm bu nuru ve ziyayı o aydınlıktan bulduk. (Zâkânî, 1391/2012: 266)

گهی چون شمع می افروز از عشق
چو پروانه گهی می سوز از عشق

Bazen mum gibi ışıldayıp parla aşk ile

Bazense pervâne gibi yanıp tutuş aşk ile. (Zâkânî, 1391/2012: 285)

Şair, tecelli mumunu Allah'ın varlığı, yansıması olarak kullanmış ve o varlık ile aydınlığa ulaştığını dile getirmiştir. İkinci mısra da ise mumu ve pervâneyi, ikisinin de yanma özelliğini aşk ile özdeşleştirerek ifade etmiştir.

Hicri sekizinci yüzyılda yaşayan, Fars edebiyatının önemli kaside şairlerinden Selmân-ı Sâvecî (ö. 778/1377) (Sâvecî, 1389/2010: 17) şem'e ve pervâneye şu şekilde işaret etmektedir:

چون تو را شمع صفت با همه کس رویی هست

من که پروانه ام ای شمع! ز من روی متاب

Senin mum sıfatlı olduğun için herkese yönelirsin

Ben ki pervâneyim ey mum! Benden yüz çevirme. (Sâvecî, 1389/2010: 247)

من از شوق تو چون پروانه می سوزم چرا یک شب

دلت بر من نمی سوزد، نه آخر شمع عشاقی؟

Senin şevkinle pervâne gibi yanıyorum ben,

Neden bir gece bile acıımıyorsun bana, âşıkların mumu değil misin yoksa?

(Sâvecî, 1389/2010: 409)

ایا شمع جمع و چراغ ملوک چو پروانه تا چند تاہم دہید؟

Acaba meclisin mumu ve meliklerin kandili

Pervâne gibi ne zamana dek yakacaksınız beni? (Sâvecî, 1389/2010: 459)

Yukarıdaki beyitlerde görüldüğü gibi şem' ve pervâne âşıkane çerçevede kaleme alınmıştır. Sevgilinin aşkıyla yanıp tutuşan âşık pervâneye benzetilmiş; herkesin yöneldiği, meclis aydınlatan sevgili de şem' olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede şair kendi aşkını şem' ve pervâne ile özdeşleştirmiştir.

Ne zaman ve nerede doğduğu belli olmayan Hicri sekizinci yüzyıl şairlerinden Nâsır-i Buhârâyî (Buhârâyî, 1353/1974: 5) *Hidayetnâme* adlı mesnevisinde bir pervâne ile gönül sahibi bir kişinin karşılıklı konuşmasını nakleder. Gönül sahibi kişi aşkta çok zor bir müşkülünün olduğunu ve pervânenin bu sorunu çözebileceğini; çünkü onun aşk ateşine doğru kanat çırdığını söyler. Bunun üzerine pervâne, gece vakti mecliste mum yakıldığında onun derdine çare olması için meclise gelmesini ister. Gece olduğunda mum yakılır (Purcevâdî, 1393/2014: 885). Bir pervâne uzaktan raks ederek şem'e yaklaşır ve onun etrafında dönmeye başlar ve şu beyitleri söyler (Buhârâyî, 1353/1974: 429):

پدید آمد از دور پروانه ای	برقص آمده همچو دیوانه ای
بسی گشت در زیر و بالای شمع	بیوسید هر دم سرا پای شمع
چو یارش بخواند و کرشمه نمود	در آتش در انداخت خود را چو دود
سراسر وجود خودش بر فروخت	چو عودی بر آن شمع خوش بسوخت
ندانی بر آمد که ای زنده دل	جوان جوانبخت فرخنده دل
ره عشق بازی همین است و بس	به تحقیق اسرار ناصر برس

*Uzaktan ortaya çıktı bir pervâne
Raks ederek gelmiş sanki bir divâne
Mumun altında üstünde ziyadesiyle dolandı
Öptü her an mumu baştan aşağı
Ona yârim deyip işve yaptığında
Duman gibi attı kendini ateşin ortasına
Aydınlandı tüm vücudu baştanbaşa
Bir od ağacı gibi hoşça yandı mum huzurunda
Bir ses yükseldi, ey diri gönül!
Ey bahtı güzel ve kutlu gönül!
Aşk oyununun yolu işte budur vesselam!
Nâsır'ın sırlarını arayarak bul!*

Yukarıdaki beyitlerde görüldüğü üzere şair pervânenin aşk serüvenini pervânedan dinlemektedir. Ateşi, mumu gören pervâne bir süre sonra kendini ateşin ortasına atar ve yanar. Pervânenin serüveni âşıkane bir üslup ve çerçevede, tamamen bu iki mazmunun davranışsal özelliklerinin dikkate alınarak hikâye edildiği görülmektedir.

Hicri dokuzuncu yüzyıl, İranlı önemli âlim ve şairlerden olan Abdurrâhmân-i Câmî (ö. 898/1492) (Okumuş, 1993: 94) şiirlerinde şem' ve pervâneyi bu iki mazmunun tabiattaki davranışlarından hareketle şöyle kaleme alır:

همچو پروانه گو بمجلس جمع هستی خود فنا کند در شمع

*Toplantı meclisinde bir pervâne gibi
Mumda yok eder tüm varlığını ve benliğini.* (Câmî, 1386/2007: 219)

دران روشنی خلق جمع آمدند چو پروانگان سوی شمع آمدند

*O aydınlıkta toplandılar
Pervâneler gibi muma doğru geldiler.* (Câmî, 1386/2007: 988)

Hicri onuncu yüzyıl Fars edebiyatının önemli şairlerinden Vahşî-i Bâfkî (ö. 991/1583) (Örs, 2012: 449) *Dîvân*'ında şem' ve pervâneye işaret eder:

پروانه ام و عادت من سوختن خویش

تا پاک نسوزم دلم آسوده نگر

*Pervâneyim ben, kendimi yakmak âdetimdir,
Tamamen yanmadıkça gönlüm huzur bulmaz benim.* (Bâfkî, 1391/2012: 260)

پروانه بر آتش زند از بهر تو خود را

ای شمع تو هم حرمت پروانه نگه دار

*Kendini senin için ateşe vurur pervâne
Ey mum! Pervâneye hürmet göster sen de.* (Bâfkî, 1391/2012: 279)

Yukarıdaki beyitlerde şair pervânenin muma olan aşkını en yalın ve genel çerçevede, bu iki mazmunun davranışlarını gözlemleyerek ifade etmiştir. Kendi aşkını şem' ve pervâne ile özdeşleştirir.

Kaside ve mersiyeleri ile meşhur Muhteşem-i Kâşânî de (ö. 996/1588) (Kurtuluş, 2006: 77) şiirlerinde şem' ve pervâneye yer verir:

آتشی سر زد و شد شمع طرب خانه دل

مرغ جان آمد و گرد سر او پر زد و رفت

*Bir ateş yaktı ve gönül evi mutluluk mumuna döndü
Can kuşu geldi, onun başının etrafında kanat çırpı ve gitti.*
(Kâşânî, 1368/1989: 379)

همایون طایران باغ حسن از شعله حسنت

بر آتش پر زنان پروانه شمع جمال تو

*Güzellik bahçesinin kutlu kuşları senin hüsnünün kıvılcımıyla,
Senin cemâl mumunun pervânesi gibi kanat çırparak ateşe (gittiler).*
(Kâşânî, 1368/1989:644)

Yukarıda da sevgilinin güzelliği, güzel yüzü muma benzetilmiş; ona tutkun, âşık da pervâneye benzetilmiştir. Bu bağlamda şair kendi zihnindeki âşıklığı şem' ve pervâne ile ilişkilendirmiştir.

Daha çok Farsça şiiirler söyleyen, Hint üslubunun temsilcilerinden Azerî bir şair Sâib-i Tebrîzî (ö. 1087/1676[?]) (Sadıkoğlu, 2008: 541) *Dîvân'*ında şem' ve pervâneye yer verir:

پرده شرم است مانع در میان ماه و دوست

شمع را فانوس از پروانه می سازد جدا

*Hayâ perdesi ay ile sevgilinin arasında engeldir,
Mumu pervânededen ayrı düşürerse fanustur.* (Sâib, 1387/2008: I, 4)

شمع و گل چون بلبل و پروانه شیدای تواند

ای بهار زندگی آخر تو شیدای که ای؟

*Mum ile gül sana âşıktırlar bülbül ile pervâne gibi,
Ey hayat baharı! Ya sen kimin âşığısın peki?* (Sâib, 1387/2008: VI, 3243)

Sâib-i Tebrîzî yukarıdaki beyitlerinde maşuk olarak nitelendirilen gül ile şem'in, mumun bile kendisine âşık oldukları bir sevgiliden bahsederek kurguladığı sevgiliyi üstün kılar. Bu bağlamda kendi aşk görüşünü bu mazmunlar ile özdeşleştirerek ifade eder.

Fars edebiyatında Hint üslubunun önde gelen temsilcilerinden biri olan Bîdil (ö. 1133/1720) (Ferhâdî, 1992: 134) şiiirlerinde şem' ve pervâneye işaret eder:

به هر جامی روم از حسرت آن شمع می سوزم

جهان آتش بود پروانه ی از بزم بیرون را

Her yere gidiyorum, o mumun hasretiyle yanıyorum

Meclisten ayrılan pervâne için tüm cihan ateşe dönüşür. (Bîdil, 1386/2007:I, 141)

تا نمی سوزیم بیدل پر فشانیهها بجاست مشرب پروانه ایم آتش به جان انداخته

Tamamen yanmadıkça bu çırpınışlar (sana) layıktır ey Bîdil!

Cana ateş sıçramış pervâne meşrebliyiz. (Bîdil, 1386/2007: II, 1286)

Bîdil yukarıdaki beyitlerinde mumu hasretiyle acı çekilen, yanılan bir sevgili; pervâneyi ise o sevgili uğruna canını feda eden bir âşık olarak kurgulamaktadır. Bu, şem' ve pervânenin en bilinen ve genel kullanımudur. Şem' ile pervâne âşıkane bir şekilde kaleme alınmıştır. Bu bağlamda şem' ve pervânenin İran şirinde hicri dördüncü yüzyıldan itibaren bu mazmunların davranışsal özelliklerini dikkate alarak çeşitli şekillerde defalarca kullanıldığı görülmektedir.

İran edebiyatında şairlerin, kendilerinden önceki şairlerin kaleme aldıkları "şem' ve pervâne" temsilini bir yere kadar devam ettirdikleri; önceki şairlerin tasvirlerini taklit ettikleri görülmektedir (Metînî, 1373/1994: 782, 788). Bununla birlikte şem' ve pervâne'den bahseden şairler sadece klasik dönem şairleri değildir. Aynı zamanda bazı çağdaş şairlerin de şiirlerinde geleneksel şiirin etkisinde kalarak aynı temsilî takip ettikleri; kendilerince yorumladıkları göze çarpmaktadır.

Çağdaş İran edebiyatının en ünlü kadın şairlerinden sayısız kıtası olan Pervîn-i İ'tisâmî (ö. 1320/1941) (İnal Savi, 2007: 246) şiirlerinde "gül" ile ilgili birçok şiir söylemiş olmasına rağmen hiçbirinde güllerin üzerine konan "pervâne"den yani renkli kanatları olan "kelebek"ten söz etmez (Metînî, 1373/1994: 789). Bu bağlamda geleneksel söylemin dışına çıkmadığını söylemek mümkündür:

پر خـود سوختم و دم نـزدم گر چه پیرایه پروانه پر است...

پر پروانه ز یک شعله بسوخت مهلت شمع ز شب تا سحر است

Her ne kadar pervânenin süsü ziyneti kanadı olsa da

Kendi kanadımı yaktım ve söylenmedim asla

...

Pervânenin kanadı bir kıvılcım ile yandı

Mumun yanma mühleti ise geceden sabaha kadardır. (İ'tisâmî, 1962: 204)

Görüldüğü gibi 20. yy. şairlerinden İ‘tisâmî geleneğin taşıdığı şem‘ ve pervâne söyleminin dışına çıkmamış; şem‘i mâşuk, pervâneyi âşık olarak değerlendirmiştir. Ancak pervâne ile şem‘in yanırları arasında bir kıyasta bulunarak pervânenin bir kıvılcımla bir an da yandığını, mumun ise sabaha kadar uzun bir müddet boyunca yandığını dile getirir. Şair, kendi dünyasında kurguladığı aşkı bu mazmunlar ile özdeşleştirerek ifade eder.

İ‘mâd-i Horasânî (ö. 1329/1950) de şiirlerinde defalarca “pervâne” kelimesini tek başına kullanmış olmasına rağmen bu mazmunu önceki şairlerin “şem‘ u pervâne” temsili çerçevesinde değerlendirip kaleme aldığı görülmektedir. (Metinî, 1373/1994: 789). Nitekim bir şiirinde şöyle söyler:

عشق آتش بود و خانه خرابی دارد

پیش آتش دل شمع و پر پروانه یکیست

Aşk ateştir ve evi harabeye çevirir

Ateşin huzurunda mumun gönlü ve pervânenin kanadı birdir.

(Horasânî, 1372/1993: 68)

İ‘mâd-i Horasânî yukarıdaki mısralarında bu iki mazmunu âşık ve mâşuk olmaktan ziyade ikisinin de yanma özelliği sebebiyle aşk ateşinin karşısında aynı olduğunu dile getirir.

Yirminci yüzyıl İran edebiyatı şairlerinden Reşid-i Yâsemî’nin (ö. 1330/1951) (Yâsemî, 1364/1985: 4) *Divân*’ında “Pervâne ve Gül” başlıklı bir şiir yer almaktadır. Bu şiirde pervâne kelimesini kelebek olarak yorumlamak mümkündür:

بگل گفت پروانه ای در چمن که با من بگوی

که داده ترا و نداده بمن چنین رنگ و بوی

Çemendeki pervâne (kelebek) dedi güle

Haydi, bana söyle

Sana kim vermiş de bana vermemiş

Böyle rengi, böyle kokuyu. (Yâsemî, 1364/1984: 31)

Şiirden bir çimenlikten bahsediliyor olması; bir bahar hayali, bahçe tasviri gibi düşünölebileceğinden ve renkli kanatlı kelebeklerin çiçeklerin etrafında uçuşması nedeniyle buradaki pervâne kelimesini kelebek olarak düşünöbilmemiz mümkündür.

Melikuş-şuarâ Bahâr (ö. 1330/1951) bir beytinde “pervâne (kelebek) ve gül”den şöyle bahseder (Metînî, 1373/1994: 788):

بگل گفت پروانه ای در چمن که با من بگوی
که داده ترا و نداده بمن چنین رنگ و بوی

*Eğer bir kimse ile bir olmak istersen onun rengine gir
Bak da gör pervânenin nasıl da gül renginde kanadı var.* (Bahâr, 1391/2012: 1011)

Melikuş-şuarâ Bahâr yukarıdaki beyitte her ne kadar gül ile pervâne kelimelerini bir arada kullanmış olsa da; beyitteki pervâne kelimesinin şem’ ve pervâne temsiline yakın bir manada kullanıldığını söylemek mümkündür. Nitekim pervânenin kanadının ateşte yanması, ateşin ve gülün kırmızı, kızıl renkte olması ve kanadının yanarak ateş ile aynı renge bürünmesi şem’ ve pervâne temsiline mana olarak daha yakındır. Bir olmanın; bir renge girmenin en önemli özelliği kendi kimliğini yok etmek, şahsını yok kılmak olduğu düşünüldüğünde; bu beyittekinin kendini mumun ateşine atıp yanarak yok eden pervâne olduğunu söylemek daha doğrudur. Şair başka bir gazelinde ise şöyle söyler:

به جای شمع برافروخت در چمن گل سرخ بجای شهپر پروانه بال بلبل سوخت
*Mum yerine kırmızı gül alevlendi çemende
Bülbülün kanadı yandı pervânenin kanadı yerine.* (Bahar, 1391/2012: 1016)

بلبل ز شوق گل و پروانه از سودای شمع هر یکی سوزد به نوعی در غم جانانه ای

*Gülün aşkıyla bülbül, mumun sevdasıyla pervâne
Her biri yandı bir şekilde bir sevgili kederinde.* (Bahar, 1391/2012: 1053)

Yukarıdaki beyitlerde de görüldüğü üzere tabiat unsurları olarak; çimenlik, gül, bülbül, pervâne (kelebek) kullanılmış olsa da yanan bir pervâne söz konusu olduğu için buradaki pervâne kelimesini renkli kanatlı kelebek olarak düşünemeyiz. Nitekim aynı beyitte şem’-mum kelimesi de kullanıldığı için pervâne olarak düşünmek daha doğru olacaktır. Bu beyitlerde iki aşk hikâyesinin başkahramanları olan gül ve bülbül, şem’ ve pervâne birbirleriyle ilişkili olarak bir arada kullanılmıştır. Her ne kadar bir bahçe tasavvurunda bu mazmunlar bir arada kullanılmış olsa da mum ve pervânenin davranışsal özelliklerinin daha baskın olduğu görülmektedir.

Çağdaş İran edebiyatı şairlerinden İrec Mirza'nın (ö. 1343/1964), şiirlerinde pervâneyi kelebek manasında kullandığı ancak yine aynı şiirde şem‘den bahsettiği görülür:

چه بیش و کم شود از پرتو شمع که بر یک شخص تابد یا به یک جمع

اگر پروانه ای بر گل نشیند گل از پروانه آسویی نبیند

*Bir kişiyi ya da bir meclisi aydınlatınca
Parlaklığından bir şey kaybetmez mum
Bir kelebek bir gülün üzerine konarsa
O kelebekten bir zarar görmez gül.*

همچو دو پروانه خوش بال و پر داده عنان بر کف باد سحر

*Hoş kanathı iki kelebek gibi
Dizginlerini seher yelinin eline vermiş.*

Görüldüğü üzere yukarıdaki mısralarda gülün üzerine konan bir kelebekten bahsedilmektedir. Şem‘ u pervâne temsîlinin kahramanları bir arada kullanılmış olmasına rağmen söz konusu temsîl çerçevesinde bir anlam mevcut değildir. Nitekim çiçeklerin, güllerin üzerine konan pervâne değil kelebeğdir. Bu bağlamda şairin kelebekten bahsettiğini ancak aynı beyitte şem‘ kelimesini kullandığını görmekteyiz. Bu durumda anlam olarak şem‘ ve pervâne çerçevesinin dışında olsa da lafzen yine bir arada kullanıldıkları göze çarpmaktadır.

Rehî-i Mu‘ayyerî'nin (ö. 1347/1967) ise şiirlerinde şem‘ ve pervâne temsîli dışında “pervâne”yi kelebek olarak kullandığı da görülmektedir:

در چمن پروانه ای آمد ولی ننشسته رفت با حریفان قهر بجای توام آمد به یاد

*Çimenliğe bir kelebek geldi fakat konmadı gitti
Dostlara yaptığın yersiz kabrın aklıma geldi. (Mu‘ayyerî, 1389/2010: 47)*

هر خنده ما شمع صفت مایه اشکی است با گریه سرشتند تو گویی گل ما را

پروانه پر سوخته را بیم شرر نیست از برق چه اندیشه بود حاصل ما را؟

*Bizim mum gibi her gülüşümüz gözyaşı kaynağıdır
Sanırsın bizim toprağımızı ağlayarak yoğurmuşlardır.
Kanadı yanık pervânenin kıvılcımdan korkusu yoktur
Şimşekten ne korkumuz olur bizim? (Mu‘ayyerî, 1389/2010: 47)*

Mu'ayyeri'nin pervâne kelimesini iki anlamda da kullandığı görülmektedir. Şair bu mazmunları bir tabiat unsuru olarak yeşillığe, çiçeklere gelen renkli kanatlı kelebek ve benzetme-tasvir unsuru olarak mum ve pervâne çerçevesinde kaleme almıştır.

Yukarıdaki örnek beyitlerde görüldüğü gibi İran şiirinde Hicri dördüncü yüzyıldan yaklaşık Hicri on üçüncü yüzyıla kadar “kelebek” anlamında kullanılmış “pervâne”ye rastlanmaz. Tabiat şairi Menûçihri-i Damgâni'nin dahi “pervâne”yi kelebek manasında kullandığı görülmemektedir (Metînî, 1373/1994: 786). Bu uzun süreçte yazılmış şem' ve pervâne şiirlerinde yine geleneksel anlamların kullanıldığı ve geleneğin takip edildiği göze çarpmaktadır.

Sonuç

İran edebiyatı şairlerinin asırlarca “gül ü bülbül” temsilini geliştirip yaşatmalarına, çeşitli çiçek türlerinden, bağ ve bahçelerden bahsetmelerine ve bu unsurların “pervâne (kelebek) ve gül” hakkında hayalî bir tasvir oluşturmaları için uygun bir ortam meydana getirmesine rağmen pervâneyi “kelebek” manasında kullanmadıkları; ya da bu manada çok az kullandıkları görülmektedir (Metînî, 1373/1994: 787). Bu bağlamda nadiren klasik şiir söylemlerinin dışına çıkan şairlerin geleneksel şiir temsillerine büyük anlamda bağlı kalıp bu temsilleri devam ettirdikleri; şairlerin şiirlerini tertip ederken tercih ettikleri nazım türlerinin “şem' ve pervâne” temsiline ve yalnız şem' veya yalnız pervâneye olan bakışlarını etkilediği ortaya çıkmaktadır. Genel olarak kaside türünde memduh için övgü unsuru olarak şem'in kullanıldığı; gazel ve mesnevi türlerinde ise şem' u pervâne temsiline yakın bir manada âşikane veya tasavvufî çerçevede ele alındığı göze çarpmaktadır. Söz konusu mazmunların müstakil olarak da şairler tarafından kaleme alındıkları görülmektedir. Her ne kadar İran edebiyatında gül, nergis, yasemin, bülbül, servi gibi çeşitli bağlamlarda doğa unsurları kullanılmış olsa da pervâne kelimesi bir bahçe tasvirinde kelebek anlamında çok sık kullanılmamıştır. Buradan, klasik söylemlerin kendi anlamlarını belli bir yere kadar muhafaza ettikleri; yeni şairlerin de geleneği takip edip yaşattıkları ancak az sayıda da olsa geleneğin dışına çıkan şairlerin olduğu da anlaşılmaktadır.

Şem' ve pervâneyi şiirlerinde kullanan şairlerin bu mazmunları benzetme ve tasvir unsuru olarak; kendi dünyasındaki aşk görüşünü veya kendi aşkını bu mazmunlarla bağdaştırarak ifade ettikleri dikkat çekmektedir. Bu mazmunların klasik dönemden başlayarak Hallâc-ı Mansur, Ebû Sâid-i Ebû'l-Hayr, Katrân-ı Tebrîzî, Mes'ud Sa'd, Faryâbî, Nizâmî, Attâr, Irâkî, Sa'dî, Câmî ve daha birçok şair ile geleneksel bir söyleme eriştiği dile getirilebilir.

Bu söylem bazen tasavvufi içerikli iken bazen de lirik bir içeriğe sahip olmuştur. Şairlerin bu iki mazmunu nasıl nitelendirdikleri hususunda şem' ve pervânenin tabiattan getirdikleri davranışsal özellikleri büyük bir etkiye sahiptir. Nitekim bu durum örnek şiirlerde şem'in aydınlatıcı ve ışıldaması özelliğiyle bazen sevgili; yanma ve mum damlası akıtma özelliğiyle yanan ve ağlayan âşık; pervânenin ise kendini ateşe atması sebebiyle fedakâr bir âşık, bazen de fanus sebebiyle mumun kendisinden mahrum kaldığı mâşuk olarak değerlendirildiği açık bir şekilde görülmektedir. Aynı zamanda nadir de olsa yeşilliklerde güllerin, çiçeklerin üzerine konan kelebek tasviri de göze çarpmaktadır. Ancak genel çerçevede şem' ve pervâne mazmunlarının büyük bir çoğunlukla geleneksel bağlamda değerlendirildiği aşıkârdır.

Kaynaklar

- Atalay, Mehmet (2013). "Zahîr-i Fâryâbi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XXXIV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 87-88.
- Armutlu, Sadık (2010). "Şem' u Pervâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XXXVIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 495-497.
- Bâfkî, Vahşî (1391/2012) *Divân-i Vahşî-i Bâfkî*, haz. Hüseyin Âzerân, Tahran: Müessesesi-i İntişârât-i Emîr Kebîr.
- Bahar, Melikuş-şuarâ. (1391). *Divân-i Eş'ar-i Melikuş-şuarâ Bahar*, haz. Azîz Mehdî, Dâmûn Selâhî, Tahran: İntişârât-i Nigâh.
- Baklî, Rûzbihân (1366/1987). *Abheru'l-Aşkın*, tsh. Henry Corbin, Muhammed-i Muin, Paris-Tahran: İntişârât-i Menûcihr.
- Beylekânî, Mucîruddîn (Tebriz 1358/1979). *Divân-i Mucîruddîn-i Beylekânî*, tsh. Muhammed Âbâdî, Tahran: İntişârât-i Müessesesi-i Tarih ve Ferheng-i İran.
- Bilgin, Orhan (1995). "Fahreddîn-i Irâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 84-86.
- Buharâî, Nasır (1353/1974). *Divân-i Eş'ar-i Nasır-i Buharâî*, haz. Mehdi Direhşân, Tahran: Bonyâd-i Nikûkârî-yi Nûriyânî.
- Câmî, Abdurrahmân (1386/2006) *Nefabâtü'l-uns*, tsh. Muhammed Duabedî, Tahran: İntişârât-i Sohen.
- Cebelî, Abdulvâsî (2536/1977). *Divân-i Abdulvâsî-i Cebelî*, tsh. Zebihullâh Safâ, Tahran: Müessesesi-i İntişârât-i Emîr Kebîr.

- Çiftçi, Hasan (2012). "Ubeyd-i Zâkânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XXXXII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 16-17.
- Dihlevî, Bîdil (1386/2007). *Dîvân-ı Bîdil-i Dihlevî I-II*, tsh. Ekber Bihdârvend, Tahran: İntişârât-i Negâh.
- Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr (1389/2010). *Esrarü't-tevhid*, Haz. Hüseyin Bedreddîn, Tahran: İntişârât-i Senâyî.
- , (1349/1970). *Rubâiyyât-i Hazret-i Sultan Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr*, Haz. Seyyid Kurban Ali Bismil, baskı yeri yok.
- , (2013). *Rubailer*, Çev. Mehmet Kanar, İstanbul: Şule Yayınları.
- Envâr, Kâsım (1337/1958). *Külliyât-ı Kâsım-ı Envâr*, tsh. Sâ'id-i Nefisî, Tahran: İntişârât-i Senâî.
- Enverî, Kâsım (1376/1997). *Dîvân-i Enverî*, tsh. Pervîz Bâbâyî, Tahran: İntişârât-i Negâh.
- Fâryâbî, Zahîr (1388/2009). *Dîvân-i Zahîr-i Fâryâbî*, tsh. Seyyid Muhsin Âsârcüyî, Tahran: İntişârât-i Senâyî.
- Fergânî, Seyf (1392/2013). *Dîvân-i Seyf-i Fergânî*, tsh. Zebihullah Sâfâ, Tahran: İntişârât-i Firdovs.
- Ferhâdî, Revân (1992). "Bîdil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* VI, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 134-135.
- Firdevsî, Ebu'l Kâsım (1384/2005). *Şahnâme* (Moskova Baskısı) Tahran: İntişârât-i Kitâb-i Âbân.
- Gaznevî, Hasan (1328/1949). *Dîvân-i Seyyid Hasan-i Gaznevî*, tsh. Muhammed Takî Muderris-i Rezevî, Tahran: İntişârât-i Esâtir.
- Gencevî, Nizâmî (1383/2004). *Hamse-i Nizâmî*, tsh. Sâmiye Basîr-i Mujdehî, Tahran: İntişârât-i Dûstân.
- Hallâc, Mansur (2012). *Tavasîn*, Çev. Yaşar Günenç, İstanbul: Yaba Yayınları.
- Hallâc, Mansur (2008). *Tavâsîn*, Haz. ve Çev. Atîk er-Rahmân-ı Osmânî, Lahor: Matbuât-i Semen Âbâd.
- Hoca, Nazif (1991). "Baklî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* IV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 545-547.
- Horasanî, İ'mâd (1372/1993). *Dîvân-i İ'mâd-i Horasanî*, mukaddime Mehdi Ehevân-i Sâlis, Tahran: İntişârât-i Câvidân.
- Irâkî, Fahreddîn (1372 hş.) *Külliyât-ı Fahreddîn-i Irâkî*, tsh. Nesrin Muhteşem, Tahran: İntişârât-i Zevvâr.

- İnal Savi, Saime (2007). "Pervîn-i İ'tisâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XXXIV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 246-247.
- İsmâîlpûr (1381/2002). "Şem u Pervâne", *Ferbhengnâme-i Edeb-i Farsî I-VI* (ed. Hasan Enûşe), Tahran.
- İ'tisâmî, Pervîn (1962). *Divân-i Kasaîd u Mesneviyyât u Temsilât u Mukattiât-i Pervîn-i İ'tisâmî* Tahran: Sâzmân-i Mustakîl Çâphâne-i Dovlet-i İran.
- Kanar, Mehmet (2007). "Nizâmî-i Gencevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XXXIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.183-185.
- Karahan, Abdülkadir (1995). "Enverî, Evhadüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XI, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 267-268.
- Karaismailoğlu, Adnan (2002). "Katrân-ı Tebrîzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XXV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 59.
- , (2006). "Muizzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XXXI, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 98-99.
- Kâşânî, Muhteşem (1368/1989). *Divân-i Mevlânâ Muhteşem-i Kâşânî*, tsh. Muhammed Gurkânî, Tahran: İntişârât-i Senâî.
- Kurtuluş, Rıza (2006). "Muhteşem-i Kâşânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XXXI, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 77-78.
- Metînî, Celâl (1373/1994). "Şem' u Pervâne", *İrânşinâsî* 4, s. 780-794.
- Mu'ayyerî, Rehi (1389/2010). *Mecmua-yi Eş'ar-i Rehî-i Mu'ayyerî*, haz. Pervîn Kâimî, Tahran: Neşr-i Peymân.
- Muizzî, Emîr (1393/2014). *Divân-i Emîr Muizzî-i Nişâbüri*, tsh. Muhammed Rıza Kanberî, Tahran: İntişârât-i Zevvâr.
- Nefisî, Sâid (1382/2003). *Muhîb-i Zindegi ve Ahvâl u Eş'ar-i Rûdeki*, Tahran: İntişârât-i Ahûrâ.
- Okumuş, Ömer (1993). "Câmî, Abdurrâhmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* VII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 94-99.
- Örs, Derya (2012). "Vahşî-i Bâfki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XXXXII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 449-450.
- Öztürk, Mürsel (1995). "Eşref-i Gaznevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XI, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 474-475.

- , (2008). “Rûdeki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi XXXV*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 185-186.
- Purcevâdî, Nasrullah (1393/2014). *Zebân-i Hâl der İrfân ve Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran: İntişârât-i Neşr-i Nov.
- Sadıkoglu, Cengiz (2008). “Sâib-i Tebrîzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi XXXV*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 541-542.
- Selmân, Mes‘ûd Sa‘d (1384/2005). *Divân-i Mes‘ûd Sa‘d-i Selmân*, tsh. Pervîz Bâbâyî, mukaddime Reşîd-i Yâsemî, Tahran: İntişârât-i Negâh.
- Sâvecî, Selmân (1389/2010). *Külliyât-i Selmân-ı Sâvecî*, tsh. Abbas Ali Vefâyî, Tahran: İntişârât-i Sohen.
- Sîstânî, Ferruhî (1380/2001). *Divân-i Hekîm Ferruhî-i Sîstânî*, tsh. Muhammed-i Debîrsiyâkî, Tahran: İntişârât-i Zevvâr.
- Şîrâzî, Sa‘dî (1376/1997). *Külliyât-i Sa‘dî*, tsh. Nizâmeddîn Nûrî, (8. Baskı), Tahran: İntişârât-i Kitâb-i Âbân.
- Şîrvânî, Hâkânî (1338/1959). *Divân-i Hâkânî-yi Şîrvânî*, tsh. Ziyaeddin Seccâdî, Tahran: İntişârât-i Zevvâr.
- Tebrîzî, Katrân (1362/1983). *Divân-ı Katrân-ı Tebrîzî*, tsh. Muhammed Nahcivânî Tahran: İntişârât-i Kaknûs.
- Tebrîzî, Sâib (1387/2008). *Divân-i Sâib-i Tebrîzî I-VII*, tsh. Muhammed Kahramân, Tahran: İntişârât-i İlmî u Ferhengî.
- Tûsî, Dakikî (1373/1994). *Divân-ı Dakikî*, Haz. Muhammed Cevâd Şerîet, Tahran: İntişârât-i Esâtîr.
- Tûsî, Esedî (1393/2014). *Gerşasbnâme*, tsh. Habîbe Yagmâyî, Tahran: İntişârât-i Dunya-yi Ketâb.
- Uludağ, Süleyman (1997). “Hallâc-ı Mansûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi XV*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 377-381.
- Yâsemî, Reşîd (1364/1985). *Divân-i Reşîd-i Yâsemî*, mukaddime Celâleddin Humâyî, Tahran: İntişârât-i Emîr Kebîr.
- Yazıcı, Tahsin, (1997). “Hâkânî-i Şîrvânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi XV*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 168-170.
- Yıldırım, Nimet (2009). “Seyf-i Fergânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi XXXVII*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 27.
- Zâkânî, Ubeyd (1391/2012). *Divân-i Ubeyd-i Zâkânî*, tsh. Pervîz Atâbekî, Tahran: İntişârât-i Zevvâr.

Kiralık Konak Romanında Özgür Olmayış Fenomeni

Oğuz ÖCAL*

ÖZ

Kiralık Konak, insan varlığını tehdit eden unsuru, özgür olmayış durumu olarak görünüşe çıkararak bir romandır. Kısa bir ifadeyle, özgür oluşun (sorumlu oluşun) olumsuz şekli olan özgür olmayış durumu, kişinin yaşadığı karşılaşma deneyimleriyle açılan ve acilen değerlendirilmesi gereken olanaklarını, tepkisel nitelikli eylemleriyle kapatmasıdır. Esir oluştan niteliksel olarak farklı olan özgür olmayış, içinde bulunan pek çok durum gibi, insana, farkına varıldığında en yakın, öyle olmadığında ise en uzak durum olarak var olur ve kendisini, sözlerle eylemlerde görünüşe çıkarır. Aynı zamanda olumsuz bir durumun ismi de olan bu fenomen, adı geöen romanda, asıl kişi Seniha'nın olanaklarını israf edişinde görünüşe çıkar. Diğer bir ifadeyle romanın varlık nedeni de olan Seniha, yaşadığı karşılaşmalarla açılan olanaklarını, kullanıp atma düşkünlüğünden dolayı kapatırken özgür olmadığını da ortaya koyar. Bu bağlamda romanı değerli kılan husus ise, insan varlığını tehdit eden unsuru, özgür olmayış durumu olarak somutlamasıdır.

Bu yazıda önce, kavramın kısa bir tanımı yapılmış ve asıl kişinin eylemlerini belirleyen en derin unsurun özgür olmayış durumu olduğu ortaya konmuştur. Daha sonra ise kapatma ve kaöış düşkünlüğünün dolaylı nedenleri tartışılmış ve bu hususun doğrudan nedeninin özgür olmayış durumu olduğu iddia edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Kiralık Konak*, özgür olmayış fenomeni, düşkünlük, varlık ve tehlike.

* Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kırıkkale/Türkiye
E-posta: ogzocal@yahoo.com
Makale Gönderim Tarihi: 15.11.2017 * Makale Kabul Tarihi: 25.10.2018

ABSTRACT**The Phenomenon of Not Being Free In The Novel of *Kiralık Konak***

Kiralık Konak is the novel that makes visible the factor threatening to human existence as the situation of not being free. Shortly, the situation of not being free is the negative form of being free (being responsible). The situation of not being free is making close of person's own opportunities with the reactional qualified actions. These opportunities are opportunities which appear with person's encountering thing and need to be evaluated urgently. It is different from the captivity qualitatively. The situation of not being free is the closest situation when it is noticed, it is the farthest situation when it is not noticed for person like many situation which is been inside. And it makes itself visible with words and actions. At the same time, the phenomenon of not being free which is also name of a negative situation shows up in wasting of the main character Seniha's opportunities in this novel. In other words, Seniha who is also the existence reason of novel makes close own opportunities which is opened with encountering to realities of herself and people because she is fond of instrumentalization which means to use and throw. Thus she shows that not being free. In this context, we should say that the thing which makes precious this novel is making visible the factor threatening to human existence as not being free.

In this article, firstly the concept is described shortly. And it is proved that the situation of not being free is the deepest factor determining main character's actions. After, it is discussed that the indirect reasons of fond of closing and escape. And it is claimed that not being free is the direct reason of this situation.

Keywords: *Kiralık Konak*, the phenomenon of not being free, fondness, existence and danger.

Giriş

İçine doğduğu dünyanın zihniyeti tarafından biçimlendirilen insanın içsahsında gerçekleştirilmesi gereken hususlardan birisi de özgürlüktür. Teorik nitelikli bir fenomen olan özgürlük ve onun pratik şekli olan özgür oluş, dış baskı ve zorlamanın yokluğunda, insanın önce kendisine ve daha sonra da dünyaya ait olanaklarını, bütünselliği olan bir sorumluluk bilinciyle değerlendirmesi demektir (Mengüşoğlu 1988: 129-139). Bu hususun tam karşısında yer alan özgür olmayış durumu ise, insanın üzerinde herhangi bir baskı ve zorlama olmadığı hâlde, sorumsuz davranarak olanaklarını harcamasını ifade eder. Özgürlüğün her iki şekli de, birer seçimi içerir ve aynı zamanda içinde bulunan birer durumu işaret eder. Söz konusu bu durum, farkına varıldığında insana, kendisini yenileyip canlandırma olanağı sunarken öyle bir farkındalık olmadığına ise, çoğunlukla, zaman israfına neden olur. Örneğin, olanaklarını zengin bir koca ararken harcayan ve hayal kırıklığına uğrayan bir kadının içinde bulunduğu durumu aşmak yerine, onu olduğu gibi bırakması, basit de olsa bir seçimdir. Ve bu seçim, öncelikle öznesinin, özgürlüğünü, yani olanaklarını, sorumlu değil de keyfi bir şekilde değerlendirdiğini, dolayısıyla da içinde olduğu durumun farkında olmadığını imler. Elbette, örnek gösterilen kişinin yaptığı seçimde, iç içe geçmiş durumda olan zaman, mekân, irsiyet ve zihniyet gibi kategorilerin de etkisi olmuştur. Ancak o eylemin en kökten nedeni ise, onu gerçekleştiren kişinin hem içinde olduğu hem de farkında olmadığı özgür olmayış durumudur. Buradan da çıkarılacağı gibi, gerçekleşen seçimin, dolayısıyla da eylemin sorumluluğu, doğrudan o kişinin kendisine aittir. Diğer nedenler ise, dolaylı birer unsur olarak özgürlük tasarrufundan sonra gelir.

Özgür oluş ile olmayış fenomenleri, insana, el altındaki bir nesne kadar yakın, ancak yakınlığı fark edilmediği için de bir o kadar uzak olan birer durumu işaret eder ve bu iki husus da, birer nedene dönüşerek kendisini, en iyi şekilde, romanda görünüşe çıkarır. Öyle ki ilk örneklerinden günümüze kadar roman, yaşanan bir dramı konu almış ve onun nedenini ise çoğunlukla -bu çalışmanın bakış açısına göre- özgür olmayış durumu olarak görünür kılmıştır. Bir diğer ifade ile bugüne kadar gelen romanımızda, daha önce de gözlemlendiği gibi, anlatılan dramların nedeni olarak bireyi ya da toplumu öne çıkaran iki eğilim dikkati çeker. Bu iki eğilimden ilkinin, kurulu düzenle uyumlu ve Doğu-Batı çatışmasını bir çözüme ulaştırmaya çalışan romancılarımız oluşturur (Moran 1995: 244-250) ve onlar, anlattıkları dramın doğrudan nedeni olarak, içinde bulunan ancak farkında olunmayan duruma vurgu yaparlar. İkinci eğilimi ise yaşanan ve anlatılan dramın nedeni olarak kurulu düzeni işaret eden ve ezen-ezilen ilişkisini öne çıkaran romancılarımız oluşturur (Moran 1994: 237-

244). Bu iki eğilimden birincisi, liberal kapitalist; ikincisi ise, sosyalist bir zihniyete ve dünya görüşüne sahiptir. Birinci eğilim, benimsediği anlayışa uygun şekilde bireyi sorumlu kılar ve dış dünyayı dolaylı bir neden olarak işaret ederken ikinci eğilim, kurulu düzeni suçlar ve onu sorumlu tutar.

Söz konusu eğilimlerden ilkinin bir temsilcisi olan ve yaşanan dramın nedeni olarak bireyin içinde olduğu duruma vurgu yapan romancılarımızdan birisi de Yakup Kadri Karaosmanoğlu'dur. Seçkin bir sanatçı olan Yakup Kadri, başlangıçtaki bireyci zihniyetini terk ettikten sonra dayanışmacı bir anlayışı benimser ve benimsediği bu anlayışa uygun olarak da dokuz roman kaleme alır. Onun yayınlanan ilk romanı ise bilindiği gibi, *Kiralık Konak*'tır. Daha önce, içerdiği çatışmalar ile farklı tematik bağlamlar dikkate alınarak okunan *Kiralık Konak*, bu çalışmanın bakış açısına göre, insan varlığını tehdit eden unsur, özgür olmayış durumu olarak görünür kılan bir romandır. Aynı zamanda içinde olunan olumsuz bir durumun ismi de olan bu husus ise, hâkim anlatıcı tarafından sunulan romanda, asıl kişi Seniha'nın yaşadığı karşılaşmalardan sonra açılan olanaklarını kapatarak onlardan uzaklaşmasıyla görünür hâle gelir.

Yaşanan İlk Kriz, Faik Bey ile Karşılaşma ve İlk Seçim

Asriliği rahat, kayıtsız ve sorumsuz yaşamak olarak anlayan bir baba ile şaşkın bir annenin kızı olan Seniha, özel mürebbiyesi olan, on yedi on sekiz yaşlarında bir genç kızdır. Büyükbabası Naim Efendi'ye ait bir konakta, ailesiyle birlikte yaşamını sürdürür. Anlamsal boşluk içindedir ve her şeyi az, adi ve dar olarak görür. Bunun için de ait olduğu kültür ve medeniyete dair her şeyden nefret eder. Öyle bir durumda iken, başta mürebbiyesinin anlattıkları olmak üzere, okuduğu romanların da yönlendirmesiyle, kendisine bir yaşama amacı belirler. O, özellikle Paris'e giderek orada her kayıttan azade, baskısız ve keyfi bir yaşam sürmeyi istemektedir. Geçen zaman içinde çevresine karşı duyduğu nefretle başka yerlere duyduğu özlem, yaşamının amacını daha kararlı bir hâle getirmesine olanak sağlar. Ancak o, maddî olarak çok "sefalete düştük"lerini (31) anlayınca, isteğiyle durumun gerçeği arasında sıkışır kalır. Ne isteğini dönüştürür ne de gerçeği olduğu gibi kabul eder. Dolayısıyla da yaşadığı bunalımla derinleşen krizini aşamadığı için, bir çıkmaza girer. Ailesi, doktorunun da tavsiyesiyle onu, iyileşmesi için, Büyükada'da yaşayan halası Necibe Hanım'ın yanına gönderir. Orada, zaten "içkiye ve saza" karşı "yaşla hiç sönmeyen bir düşkünlüğü" (47) olan Necibe Hanım'ın teşviki ve kardeşi Cemil'in girişimleri ile kısa bir süre içinde, Seniha'yı rahatlatabilecek bir eğlence ortamı oluşturulur. Oluşan bu ortamda

Seniha, biraz sakinleşir ve “hayatta[ki] yegâne emeli seçkin ve zengin bir dulla evlenmek” (45) olan kardeşinin arkadaşı Faik Bey’le yakınlaşır. Sadece genç kadınlara değil, aynı zamanda kumara da düşkün olan Faik Bey, kısa bir süre içinde, hem Seniha’nın Paris’e dair düşlerini besler, hem de onları gerçekleştirebilecek bir potansiyele sahip olduğu için, onun yoğun ilgisiyle karşılaşır. Seniha, daha önce nefret ettiği Faik Bey’e karşı duyduğu ilginin beraberinde getirdiği hava ile yeniden eski haline gelir. Ancak bu canlılık, çok kısa bir süre sonra kaybolur ve ne olduğu tam olarak belli olmayan ilişkinin büyümesi bozulmaya başlar. O esnada Seniha, kumar borcunu ödeyebilmek için kendisinden borç para isteyen Faik Bey’i, gerçekliği içinde olduğu gibi görür. İtiraf etmese de kendisi için bir kurtarıcı olabileceğini sandığı kişinin aslında düşkün birisi olduğunu fark edince hayal kırıklığına uğrar ve umutlanarak bastırıldığı krizi, yeniden canlanır. Çince kriz sembolü, iki unsurdan oluşur: Biri tehlikeye, diğeri de olanağa işaret eder. (Mumford 2015: 523). Hem bekâretini kaybetmesi hem de düşlerinin bir aracını yitirmiş olmasıyla ortaya çıkan durum ise Seniha’ya, iki olanak sunar ve onu özgürlüğüyle karşı karşıya bırakır. Olanaklarının sınırında duran ve seçim yapmak zorunda olan Seniha, ya yaşadığı çift boyutlu kayıptan sonra isteklerini gözden geçirecek ya da Faik Bey’e bağlı olmadığını ispat edercesine, daha hırslı bir şekilde, amacına ulaşmak için, arayışına hız verecektir. Bir diğer ifadeyle, ya gerçeği olduğu gibi görüp aşacak ya da keyfi eyleme düşkünlüğüne bağlı kalarak açılan olanağı kapatacaktır. O, hırslı olmayı, kararlı olmaktan ayıramadığı için, ikinci olanağı seçer.

“Seniha kalbimin bu bir günlük imtihanından epeyce değişmiş çıktı. Aştan evvelki alaycı, havai, şuh ve işveli hâline avdet etti. Cemil’in dostlarından Macit Bey’le küçük bir macerası oldu. Pangaltı’daki İtalyan ahbablarına sık sık gitmeye başladı; orada bir genç adamdan dans dersleri aldığını söylüyordu. Yeniden Nuriye, Neyyire ve Belkıs Hanımlar her gün için konağa doldular. Seniha’daki bu ani değişiklik pek ziyade meraklarını uyandırıyor. Belkıs Hanım’ın gözlerinde kendisine bakarken: “Zavallı! Nihayet bırakıldı mı? Oh olsun!” diyen bir nazar vardı; Nuriye ve Neyyire ağzını aramak için yavaş yavaş Faik Bey’in aleyhinde bulunuyorlardı. Seniha bu zandan kurtulmak için elinden geleni yaptı, birbirini takip eden flörtlerine pervasız bir aleniyet verdi. Gizli kalan taraflarını da kendisi anlatmaya başladı” (94-95).

Seniha, alıntılanan metinde de görülebileceği gibi, yaşadığı bu ilk kriz esnasında, karşısına çıkan kendisini aşma olanağını, özgür olmadığı için kapattıktan hemen sonra, çevresindekilerin dedikodularına karşılık verebilmek için, daha da kötü bir duruma düşme ihtimalini umursamadan eylemlerine aleniyet verir. Gerek yaptığı seçimi gerekse o eyleminden

sonra ortaya koyduğu tepkisel tavrı ise, onun öfkesine ve insanların kendisi hakkındaki yorumuna esir olduğunu, dolayısıyla da özgür olmadığını ortaya koyar.

İkinci Kriz, Naim Efendi ile Karşılaşma ve Kaçış

Öfkeyle hareket eden Seniha, geçen zaman içinde, başta Faik Bey olmak üzere, birçok erkekle birlikte olur ve düşleri için kendisine çok para gerektiğini anımsayınca da “her vasıttan fayda” (89) ummaya başlar. Aynı zamanda kendisine, “geniş ve muhteşem ufku açacak” (98) bir kahraman bekleyişi içinde de olan Seniha, çevresindeki kadınlarla yaptığı konuşmalardan sonra, kontrolünü kısmen de olsa yitirir ve bütün meselenin “zengin [bir] koca” (117) bulmakta olduğuna iyice kanaat getirir. Bu arada Faik Bey’i çok iyi tanıdığı için, ne onu bütünüyle terk eder ne de onunla evlenmek ister. Evliliği “paraya müteallik bir iş” (109) olarak telakki eden Seniha, yaptığı bu ilk seçimden sonra, çok daha açık bir şekilde tüccara dönüşür: Neredeyse yegâne amacı, olanaklarını sunup karşılığını alabileceği zengin bir sevgili bulmak olur. Bu arada babası, pek çok kayıttan azade olmasına rağmen, kızının keyfi davranışlarını kabul edilemez bulur. Ancak öteden beri sorumluluk üstlenmek çıkarına uymadığı için, sorunun çözümünü Naim Efendi’ye bırakır. Ailesi üzerindeki etkisinin “hiç in[mek]” (77) üzere olduğunu anlayan Naim Efendi ise, iyi niyetli bir şekilde davranarak son bir hamlede bulunur ve değerlere karşı saygısız davranan gençleri evlendirip sorunu çözmek ister. Bunun için de Faik Bey’in önceden beri tanıdığı babası Kasım Paşa’yı ziyaret eder ve düşüncesinden bahsederek ondan kendisine yardım etmesini ister. Ancak Kasım Paşa, oğlunun zengin bir kızla evlenmesini istediği için, riyakâr davranır ve Naim Efendi’yi ikna ederek başından savar. Bu arada Seniha, büyükbabasının girişiminden haberdar olur ve öfkeli bir şekilde, ona, kendisiyle ilgili kararlara karışmaması gerektiğini söyler. Üstelik büyükbabasını saygısızca payladıktan sonra, bir mektup yazarak onun yaptığı yanlış düzeltmek ister. Çok açıkça bir çatışmayı içeren bu durum, Seniha’yı, kendisine ve ailesine ait gerçeklikle karşılaştırır. O, bu karşılaşmadan sonra, yeniden özgürlüğü ile baş başa kalır ve acil olarak bir seçim yapmak zorundadır. Daha önce olduğu gibi karşısında, yine iki olanak vardır. O, ya maddî olarak bağlı olduğu ailesiyle yaşadığı çatışmayı çözerek tarihselliğini gerçekleştirecek ya da kolay olanı seçerek oradan uzaklaşacaktır. Söz konusu olanaklardan birincisi açııcıdır ve ona pek çok şeyi değiştirerek devam ettirme imkânı sunar. İkincisi ise, sahil değişim ve yenilenme olanağını bloke edici ve kapatıcıdır. Açmak ile kapatmak olanaklarının sınırında duran Seniha, durumunun iyiliğinden

hiç şüphelenmediği için, dâhil olduğu kültür ve medeniyete karşı duyduğu nefretin de belirlemesiyle, maddî hiçbir teminatı olmamasına rağmen, ikinci olanağı tercih eder:

“Siz zannediyor musunuz ki ben ömrümün sonuna kadar böyle bir kalacağım? Böyle bir memlekette, etrafımda böyle bir halkla? Bin güçlülükle senede ancak beş on kat esvap yaptırarak, ara sıra Ada’ya misafirlige giderek ve pazartesi günleri aşağıda salonda birkaç manasız ve yavan davetli bekleyerek yaşayıp gideceğim? Hayır! Büyükbaba, ben o kadar basit ruhlu bir kız değilim! Çok okudum; çok öğrendim; çok düşündüm; çok tahlil ettim. Biliyorum ki hayat denilen şey, içinde doğup büyüdüğüm bu hapis-hanenin dışında gürültülü, geniş, aydınlık, acayip, hazin, neşeli, düz, yılankavi, inişli yokuşlu bitmez tükenmez bir sahadır. Oradan bin türlü sesler işitiyorum; bu sesler her biri başka tarzda, bir başka lisanda bana ‘gel’ diyor. Kendimi güç zapt ediyorum. Fakat bugün değilse yarın mutlaka bu seslerden birisine doğru koşacağım. Mutlaka!” (110).

Seniha, bu ifadelerinden de anlaşılabilirliği gibi, maddî olarak bağlı olduğu büyükbabasıyla konuşurken kendisini özgür bir insan gibi ortaya koyar ve pervasızca aldığı karara saygı gösterilmesini ister. Ancak onun bu ifadeleri, özgürce seçip sorumluluk üstlenen bir insanı değil, keyfiliği özgürlük sanan ve olanaklarını kolaylıkla harcayabilen bir insan olduğunu ortaya koyar. Oysa özgürlük, keyfi davranmak değil, bağlanmak ve hiçbir bahaneye sığınmadan tepeden turnağa sorumlu olmaktır (Adugit 2013: 90).

Üçüncü Kriz, Hakkı Celis ile Karşılaşma ve Kaçış

Seçimini bu şekilde yapan ancak büyükbabasını kötü duruma düşürdüğü için kısa süreli bir “tövbe ve pişmanlık devresi” (116) geçiren Seniha, arkadaşlarından birisi olan ve zengin kocasıyla Paris’te yaşamaya karar veren Belkıs Hanım’la konuştuğundan sonra, biraz da duyduğu kıskançlığın yönlendirmesiyle huzursuz olur. “Öteden beri bütün hülyalarını, bütün arzularını çerçeveleyen” (117) Paris düşünüyü anımsar ve içinde yaşadığı konak ile bahçe, kendisine kasvetli bir “mezar” (118) gibi görünmeye başlar. O, henüz çok genç birisi olmasına rağmen, İstanbul’da kalırsa yaşadığı konağın bahçesini dolduran yapraklar gibi kuruyup gideceğini düşünür. Bunun için de mürebbiyesinin tanıştırdığı Madam Kraft’ın da yardımıyla, aldığı kararı kesinleştirir. Dolayısıyla da “çivisinden, hatta tahta budağından kapılarına ve damına varıncaya kadar her noktasından ayrı ayrı nefret ettiği” (118) konaktan kaçır. Arkasında bıraktığı

kişileri hiç düşünmeden, uzun süren bir yolculuktan sonra Paris'e ulaşır ve birkaç ay da olsa düşlediği gibi, "kendi hayatını yaşa[r]" (110). Ancak herhangi bir işte çalışmadığı için elinde avucunda olan para, bir süre sonra tükenir. Acil olarak para bulması gereken Seniha, bunun için babası Servet Bey'den yardım ister, ancak babası çıkarına uymadığı için, onun bu isteğini geri çevirir. Çaresiz kalan Seniha ise bunun üzerine, daha önce ezip geçtiği ve "pot" (111) kırmakla suçladığı büyükbabasına mektup yazar ve gerekli olan parayı ondan ister. Sevgi dolu bir insan olan Naim Efendi, bulup buluşturarak torununa istediği parayı gönderir ve Seniha, büyükbabasının zamanla ardı ardına gönderdiği paralarla, Paris'te, bir süre de olsa özgür olduğunu sanarak alıştığı kayıtsız ve haczî yaşamını sürdürür. Ancak hazır para ile sürülen sefa, birkaç ay sonra biter. Parasız kalan ve istediği zengin kocayı da bulamayan Seniha, bunun üzerine, çok daha düşmüş bir şekilde, İstanbul'a döner ve Beyoğlu'na taşınan ailesinin yanına yerleşir. Esasen kendisinden başka kimseyi önemsemediği için, ülkesine döndükten sonra, yanılısına içindeki tavrını daha da ileri götürerek, farklı kişilerle, uzun süreli olmayan ilişkiler kurar ve bir süre sonra da zengin olduğunu sandığı bir kişi olan Necip Bey'le tanışır. Necip Bey, kendisini muhtemelen mebus ve iş adamı olarak tanıtan, ancak sadece servet avcısı kadınları elde ettikten sonra ardında iz bırakmadan ortadan kaybolan bir düzenbazdır. O, Seniha ile ilişkisini de bu şekilde kurar ve tam olarak evlilik arifesindeyken onu da terk eder. Nişanlısı tarafından yüzüstü bırakılan Seniha, daha önceki kayıplarında olduğu gibi, bu durumda da, baskın davranarak yaşadığı bozgunu kimseye belli etmemeye çalışır. Bu arada Çanakkale Cephesi'ne dönmeye hazırlanan ve hâlâ kendisini safça seven Hakkı Celis'le karşılaşır ve bu hadise, onu, terk edilmiş olması gerçeğiyle birleşerek, üçüncü ve son defa özgürlüğüyle karşı karşıya bırakır. Yine iki olanak vardır karşısında: O, ya çok istediği servet sahibi koca ile kayıtsız yaşam arayışından vazgeçerek her şeye yeniden başlayacak ya da erkeklerin maddî imkânlarına bağlı olan değersiz yaşama şeklini sürdürecektir. Bir diğer ifadeyle o, ya cinsel olarak kışkırttığı hâlde saf kalmayı başaran Hakkı Celis'te gördüğü sahilliği örnek alarak kendisine bir yeni başlangıç yapacak ya da açılan olanağı kapatacaktır. Bu olanaklardan ilki, açık olmayı ve olumlu anlamda kararlılığı gerektirir. İkincisi ise öyle bir açıklığa da kararlılığa da ihtiyaç duymaz. Bir seçim yapmak zorunda olan Seniha, kendisini "uçurumun kenarında duran bir kadın" (208) olarak görmesine rağmen, sorumluluk üstlenmek yerine, önce bütün suçu Faik Bey'e yükler. Ardından da kendini yüceltmek için, kayıtsız yaşama şekliyle bir tüccara dönüşmüş olması gerçeğini ise, erdemli birisi gibi konuşarak hiç riyakâr olmamasına bağlar ve bu olanaklar arasından kendisini aşmayı değil, içinde bulunduğu durumu olduğu gibi bırakmayı tercih eder.

“Beni arkamdan ite ite, elimden çeke çeke nihayet getirdi, bir uçurumun kenarına bıraktı. Zira -neden saklamalı- ben uçurumun kenarında duran bir kadını. Evet, Hakkı, evet, bunu herkes bilir ve kendim de hissediyorum. Hakikati niçin görmemeli, neden inkâr etmeli? Bir romanda görmüştüm. Bütün ahlak düsturlarının hulasası şudur diyordu: hakikat için, hakikati söyleyebilecek bir tarzda yaşamak. Ben vakıa anama, babama, hassaten büyükbabama çok fenalık etmiş bir kızım, pek çok kusurlarım var, fakat bunlara mukabil bir tek meziyetim var ki, o da hiç riyakâr olmayışımdır (...)” (208).

Ceren Selmanpakoğlu, “toplumsal gerçeklik içinde karşılaşılan ötekiler hakkındaki her yargı, aslında bize kendi konumumuzun sahteliğini ifşa eder. Fakat bizler, sahteliği açığa çıkarmak yerine, çoğu zaman bunu kapatmak için dayanak noktaları buluruz”, der (Selmanpakoğlu 2014: 44-45). Bu durum, Seniha için de öyle olur. O, karşılaşmalarıyla açılan olanaklarını, özellikle başkalarını suçlayarak kapatırken içinde olduğu kötü durumu, hem korumuş hem de yeniden üretmiş olur. Yaptığı bu son seçimle birlikte paralı erkekler için kiralık bir nesneye dönüşür ve Hakkı Celis’in şehit olduğunu öğrendikten sonra ise, esasen hiç üzülmez; “sadece güzel ve süslü” (217) olarak kalır.

Düşkünlüğün Dolaylı ve Doğrudan Nedenleri

Bir genç insan olarak Seniha'nın açılan olanaklarını kapatmasının dolaylı ve doğrudan olmak üzere, iki esas nedeninin olduğunu söylemek mümkündür. Onun bir kapatma düşkününe dönüşmesinin *dolaylı nedeni*, iç içe geçmiş durumda bulunan devir, çevre ve değerler gibi kategorileri de kapsayan ve egemen olduğu için her şeyi belirleyen zihniyettir, diyebiliriz.

Seniha, her şeyden önce, romancının da vurguladığı gibi, “Frenklerin asır sonu” (16) diye vasıflandırdıkları, geçmişle şimdiye ait her kayıttan azade bir genç kızdır ve bir “soysuzlaşma devri” de olan II. Meşrutiyet devrinde biçimlenmiştir. Onun bir kapatma düşkününe dönüşmesinde, sorumluluk öncelikle ailenin büyüğü olarak Naim Efendi’de değil, bir baba olarak Servet Bey’dedir, diyebiliriz. Öyle ki Servet Bey, “alafrangalığa düşkün” (15) bir “züppe”dir (14) ve modern oluşu, aklını ve iradesini çift taraflı bir sorumluluk bilinciyle eylemek olarak değil de, kayıtlardan azade ve çıkarıcı yaşamak şeklinde yorumlar. O, benimsediği bu anlayış doğrultusunda, Naim Efendi'nin Kadıköy'deki konağında sürdürülen geleneksel nitelikli yaşamı, kayınvalidesi Nefise Hanım'ın ölümünden sonra, “asri ve modern hayat”

(16) adına tamamen değiştirir, yeniden düzenler ve konakla işi bittikten sonra da oraya bir daha dönüp bakmaz. Onun olumsuz anlamda özgür olan bu zihniyeti, yüksek değerlere değil, araç değerlere öncelik verir. Değişerek devam etmeyi imleyen tarihselliğini gerçekleştirme durumunu iptal eder ve anlamlandırma eylemini, tamamen keyfileştirir. Kinik olan, yani fayda-zarar diyalektiği ile duyup düşünen bu zihniyet, sadece konağa hâkim olan anlayışı değiştirmekle kalmaz. Aynı zamanda Seniha ile Cemil'in biçimlenmesinde de temel rol oynar ve onların başta gelenekler olmak üzere, yaşadıkları çevre ile zaman hakkındaki algılarını da şekillendirir. Öyle ki bu zihniyet, Seniha'yı, önce Türkçe bilmeyen bir mürebbiyenin belirlemesine bırakır, daha sonra da şeyleri algılayıp yorumlayış şekliyle ona örnek olur. Genç kızın işine geldiğinde insanlara değer veren, öyle olmadığına ise onları unutan bir kişiye dönüşmesinde, babasından devraldığı bu çıkarıcı zihniyetin önemli bir rolü vardır. Bunun yanı başında yine onun çevresindeki her şeyden nefret etmesini de yanılsama içindeki durumundan memnun oluşunu da yaşattığı bu zihniyetin bir tezahürü olarak görmek mümkündür.

Seniha, sadece babasından devraldığı bu anlayış tarafından değil, çözülmüş olsa da itici bir unsur olarak belirleyiciliğini sürdüren geleneksel zihniyet tarafından da belirlenir. Romanda Naim Efendi tarafından temsil edilen bu zihniyet, yeni olanı anlayıp ona kendisini adapte edemediği için yeni nesil tarafından itici bulunur ve engel olarak görülür. Öyle ki Seniha, babasının temsil ettiği “yeni” zihniyetin çıkarıcı bakış açısına hayran iken varolana “katlanan [bir] adam” (16) olan büyükbabasının anlayışından ise kendisini hizaya sokup sınırlamak istediği için nefret eder. Bir diğer ifade ile Seniha, babasının zihniyetini çıkarıcıya uygun olduğu için olumlu bulur ve benimserken büyükbabasının anlayışını ise öyle olmadığı için menfur bir unsur olarak görür. Böylece her iki zihniyet de farklı oranlarda olsa bile, onun üzerinde belirleyici olmuş olur.

Benedict de Spinoza, “insanlar kendilerini özgür olarak düşünmekle yanılırlar, bu düşünceleri kendi davranışlarının bilincinde olmalarına ama onları belirleyen nedenlere ilişkin bilgisiz olmalarına dayanır” (Spinoza'dan alıntılan Hood 2014: 149) derken içinde olunan ancak farkında olunmayan durumun nedenselliğine vurgu yapar. Lewis Mumford ise İnsanın Durumu isimli dikkate değer kitabında, bireyciliğin gelişimden bahsederken bu anlayışın yükselen aristokrasinin “Neyi istiyorsanız onu yapın; işinize bakın, dünya sizin” mottosuyla kendisini ifade etmeye başladığını söyler ve “Ne istiyorsanız yapın” mottosunun, kişinin yapmakla yükümlü olduğu görevleri yerine getirdiği zaman iyi bir anlam ifade edeceğini belirtir. Ardında da “Her âdil özgür irade kavramında, kaçınılmaz olarak bir mecburiyet

unsuru mevcuttur; zira aksi takdirde, özgür olmak, kaprislerin kölesi olmak anlamına gelir” (Mumford 2015: 306) der. Yukarıda zihniyet bağlamında tesirinden kısaca da olsa bahsettiğimiz bu kategorilerin birer belirleyici unsur olduğundan kuşku yoktur. Ancak o kategorilerin doğrudan değil, dolaylı birer belirleyici oldukları da bir gerçek. O hâlde Seniha'nın açılan olanaklarını tekrar tekrar kapatmasının esas ve doğrudan nedeni nedir? Spinoza ile Mumford'un bu sözlerini de dikkate alarak soruya cevap verecek olursak Seniha'nın kapatma düşkünü olmasının doğrudan nedeni, şeyleri anlayıp yorumlayan ve değerlendiren bir özne olarak bizzat kendisi ve içinde olduğu ancak farkında olmadığı özgür olmayış durumudur, diyebiliriz.

Açıklayarak ifade edecek olursak, romanda özetlenerek anlatılan yaşamının altı yıllık süreci içinde Seniha, üç defa sınır duruma gelmiş ve üç esas seçim yapmıştır. O, bu sınır durumlardan ilkinde, Faik Bey'in gerçek yüzünü gördükten sonra gelir. Diğer iki sınır duruma ise, büyükbabasıyla yaşadığı çatışmadan ve Hakkı Celis ile yaptığı konuşmadan sonra ulaşır. Ulaşılan bu üç sınır durum da Seniha'ya, ortak bir şekilde, içinde olduğu durumu aşarak her şeye yeniden başlama olanağı sunar. Ancak Seniha, üç defa açılan bu esas olanağı, özgürlüğü keyfilik ve kayıtsızlık olarak anladığı ve nefret duygusuyla zehirlendiği için kapatır. Bir diğer ifadeyle o, varoluşunun amacını belirleyip onu gerçekleştirmek için zengin bir koca ararken de düşlediği gibi yaşamak için Paris'e kaçarken de İstanbul'a döndükten sonra giderek daha çok düşkünleşirken de birer özgürlük tasarrufunda bulunur. Onun bu seçimleri, açıkça birer tepkiyi içerir ve açılan olanakları kapatmaya aşırı istekli birisi olduğunu işaret eder. Açılma ile kapanma şeklinde kendisini sürekli tekrar eden ve yeniden üreten bu sürecin sorumlusu ise öncelikle olanaklarını tasarruf ederken özgür olmadığı ortaya koyan Seniha'nın bizzat kendisidir, diyebiliriz.

Değerlendirme

Yukarıda esas çizgileriyle göstermeye çalıştığımız gibi, özgür olmayış durumu, bizzat kişinin yaşadığı karşılaşmalarıyla açılan ve acilen değerlendirilmesi gereken olanaklarını, tepkisel nitelikli eylemleriyle kapatmasıdır. Esir oluştan niteliksel olarak farklı olan özgür olmayış, içinde olunan pek çok durum gibi, insana farkında varıldığında en yakın, öyle olmadığında ise en uzak durum olarak var olur. Kendisini çoğunlukla sözlerle eylemlerde görünüşe çıkararak bu durum, gündelik hayattaki pek çok kötü eylemin nedeni olduğu gibi, romanlarda anlatılan dramaların da bir nedeni olarak dikkati çeker. Bu husus, anlatılan dramın nedeni olarak bireyi veya toplumu öne çıkaran anlayışlara

göre değişmez. Dolayısıyla da anlatılan dramların kökeninde, daima özgür olmayış durumu vardır, denilebilir.

Başlangıcından itibaren romanımızda anlatılan dramın nedeni olarak bireyi veya toplumu öne çıkaran iki ayrı anlayış dikkati çeker. Bu iki anlayıştan ilki, anlatılan dramın nedenini, doğrudan doğruya bireyin içinde bulunduğu duruma bağlar ve onu sorumlu tutar. İkincisi ise dramı, bireylerle ilişkilendirir, ancak öncelikli nedeni, kurulu dünya düzeni olarak işaret eder. Söz konusu anlayışlardan ilkinin temsilcilerinden birisi de Yakup Kadri Karaosmanoğlu'dur. Yakup Kadri, ilk romanı olan *Kiralık Konak*'ta, daha sonra yayınlanan romanlarında olduğu gibi, bir dramı konu alır ve dramın nedeni olarak da özgür olmayış durumunu öne çıkarır. Öyle ki, adı geçen romanda asıl kişi Seniha, yukarıda da izah ettiğimiz gibi, yaşamının anlatılan altı yıllık süreci içinde, en az üç defa kendisini aşır geçme ve her şeye yeniden başlama olanağıyla karşılaşır. Ancak o, karşısına çıkan bu esas olanağı, özgürlüğü bütünüyle keyfi davranmak olarak anladığı ve duyduğu nefreti göremediği için kapatır. Dolayısıyla onun açılanı kapatma düşkününe dönüşmesinin öncelikli nedeni, hem bizzat içinde olduğu hem de farkında olmağı özgür olmayış durumudur. Bu durumun sonraki nedeni ise zaman, çevre, eğitim gibi kategorilere de egemen olan zihniyet olarak işaret edilebilir.

İnsan hem bir kimlik hem de nelik varlığıdır. Hem bir kimliği taşır hem de insan olarak var olur. Ancak öncelik, verilen kimlikte değil, çalışılarak elde edilen insan oluşudur, yani neliktedir. Bunun için de olanaklarını özgürce yeşertmeyen insandan ait olduğu toplumun kimliğini layıkıyla taşıması beklenemez. Eğer böyle bir şey beklenirse karşılaşılacak olan çoğunlukla hayal kırıklığı olacaktır. Söz konusu bu hususu da dikkate alarak diyebiliriz ki Seniha, daha özgürlüğün ağırlığını taşıyamayan birisidir. Bunun için de ondan ait olduğu kimliğin değerlerini taşımasını beklemek de onu öncelikle yanlış Batılılaşmış bir birey olarak nitelenmek de doğru değildir.

Kaynaklar

- Adugit, Yavuz, (2013). “Özgürlüğün Kısa Tarihi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Güz, Sayı: 16, 63-93.
- Hood, Bruce, (2014). *Benlik Yanılsaması -Sosyal Beyin, Kimliği Nasıl Oluşturur?*, Çev. Eyüphan Özdemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, (2015). *Kiralık Konak*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, (1988), *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Yayınevi.
- , -----, (1994). *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Moran, Berna, (1995). *Türk Romanına Eleştirel Bakış I*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- , -----, (1994). *Türk Romanına Eleştirel Bakış II*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mumford, Lewis, (2015). *İnsanın Durumu*, Çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Açılım Kitap.
- Selmanpakoğlu, Ceren, (2014). *Hiçliğin Özgürlüğü*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

A Fragment of Old Uyghur *Uṣṇīṣavijayā-nāma-dhāraṇī* from the Berlin Turfan Collection*

Uğur UZUNKAYA**

ABSTRACT

Old Uyghur translations of Buddhist canonical texts have played a predominant role in the emergence of written sources of Central Asian Turkish Buddhism. Among these texts, there are also texts of the Esoteric Buddhism which has developed as a form of Mahāyāna and Mahāyāna Buddhism and contained liturgical practices such as magic and ritual. One of the *dhāraṇī sūtra*, which contains elements related to the esoteric Buddhist beliefs and practices that constitutes the subject of this paper, is Sanskrit *Ārya-sarva-durgati-pariśodhana-uṣṇīṣavijayā-nāma-dhāraṇī*. Old Uyghur *Ārya-sarva-durgati-pariśodhana-uṣṇīṣavijayā-nāma-dhāraṇī* consists of block printed fragments preserved in the Turfan Collection at the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities. This Old Uyghur work, which was published by F.W.K. Müller in the edition of *Uigurica* II, has been prepared on the basis of block prints in the Berlin Turfan Collection. In addition to these fragments, which constitute the basis of the Müller edition, there is also a fragment of manuscript of this text, which is currently located in the Berlin Turfan Collection with the archive number of U 2378a (T I T 301.500). Based on the edition

223

* I would like to express my sincere gratitude to Prof. Dr. Mehmet Ölmez (Istanbul) and Dr. Siglinde Dietz (Göttingen) for their valuable contributions on an earlier draft. I would also like to thank an anonymous reviewer for his/her critical remarks and helpful comments. The reviewer stated that this leaf involves two texts and allowed us to notice the word ptr 'leaf' in the manuscript, which was neglected. S/he also contributed to our work by sharing a significant article written by Zieme in 2013. I also owe him/her the proper reading, explanation and interpretation of the word uušoli, which was stated in the 11th line of the text. I am responsible for any mistakes in this paper.

** Dr., Erzurum Technical University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature, Erzurum/Turkey
E-Posta: uguruzunkaya@gmail.com
Makale Gönderim Tarihi: 12.10.2018 * Makale Kabul Tarihi: 27.11.2018

and translation of this fragment of manuscript, this paper aims to introduce the manuscript which has not been published until now, to make explanations on the aforementioned manuscript, and to prepare the index of the text.

Keywords: Central Asian Buddhism, Esoteric Buddhism, Tantric texts, *dhāraṇī sūtras*, Old Uyghur, *Uṣṇīṣavijayā-nāma-dhāraṇī*.

ÖZ

Berlin Turfan Koleksiyonu'ndan Eski Uygurca *Uṣṇīṣavijayā-nāma-dhāraṇī*'nin Bir Fragmanı

Budist külliyata ilişkin metinlerin Eski Uygurcaya tercümesi Orta Asya Türk Budizmi'nin yazılı kaynaklarının oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Mahāyāna Budizmi ve Mahāyāna'nın bir formu olarak gelişen, büyü ve ritüel gibi ayine ilişkin uygulamaları ihtiva eden Ezoterik Budizm'e ait metinler de bunlar arasında yer alır. Bu çalışmanın konusunu oluşturan Ezoterik Budist inanç ve uygulamalara ilişkin unsurları ihtiva eden *dhāraṇī sūtralardan* biri de Sanskritçe *Ārya-sarva-durgati-pariśodhana-uṣṇīṣavijayā-nāma-dhāraṇī*'dir. Eski Uygurca *Ārya-sarva-durgati-pariśodhana-uṣṇīṣavijayā-nāma-dhāraṇī* Berlin-Brandenburg Bilimler Akademisi'ndeki Turfan Koleksiyonu'nda saklanan blok baskı fragmanlardan oluşmaktadır. F.W.K. Müller tarafından *Uigurica* II içerisinde neşredilmiş olan bu Eski Uygurca eser Berlin Turfan Koleksiyonu'nda bulunan blok baskı metinler temelinde hazırlanmıştır. Müller neşrinin temelini oluşturan bu fragmanlara ek olarak metne ait olan bugün Berlin Turfan Koleksiyonu'nda U 2378a (T I T 301.500) arşiv numarasıyla korunan bir yazma fragman da mevcuttur. Bu yazma fragmanın neşri ve tercümesi temelinde, bu yazı şimdiye kadar yayımlanmamış olan yazmayı tanıtmayı, mevzubahis metne ilişkin açıklamalarda bulunmayı ve metnin dizininin hazırlanmasını amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Orta Asya Budizmi, Ezoterik Budizm, Tantra Budizmi metinleri, *dhāraṇī sūtral*ar, Eski Uygurca, *Uṣṇīṣavijayā-nāma-dhāraṇī*.

Introduction

Under the influence of various cultural atmospheres and languages such as Chinese, Sogdian, Tocharian and Tibetan; documentation of Old Uyghur, a branch of historical Turkish language, through translation activities enabled the formation of Buddhist Uyghur literature and made it possible for the Central Asian Turkish Buddhism to be traced. Old Uyghur literature contains texts on various schools of Buddhism, which is a philosophical belief. Among these are the texts of Esoteric Buddhism, which emerged as a form of Mahāyāna and Mahāyāna Buddhism and contained majestic practices such as magic and ritual.¹ The elements that constitutes the determinants of Esoteric Buddhism such as *mantra*, *mudrā*, *maṇḍala* and *dhāraṇī* are the basic elements demonstrating the practice of this philosophical conception. Esoteric Buddhism is historically evaluated in three periods: *Proto-Esoteric Buddhism*, *Developed Esoteric Buddhism* and *Mature Esoteric Buddhism*.² The texts related to the Proto-Esoteric Buddhism are called *dhāraṇī* sūtras due to their content.³ The Sanskrit *Ārya-sarva-durgati-pariśodhana-uṣṇīṣavijayā-nāma-dhāraṇī*, as can be understood from its name as well, is basically a *dhāraṇī* text and classified in Kriyā Tantras. It is a *dhāraṇī* sūtra containing the elements related to Esoteric Buddhist faith and practice, which constitutes the subject of this work.⁴ This work was translated into Chinese by Buddhapālī (佛陀波利 *Fotuoboli*), who lived in the second half of the seventh century, as 佛頂尊勝陀羅尼經 *Foding zunsheng tuoluoni jing* ‘Sūtra of the Superlative *Dhāraṇī* of the Buddha’s Crown’ (*Taishō* No. 967, vol. 19).⁵ This *dhāraṇī* sūtra was later re-translated to Chinese by Divākara, Yijing, Amoghavajra and Śubhākarasimha.⁶ The Tibetan version of the text bears the title of ‘*Phags pa ngan ‘gro thams cad yongs su sbyong ba gtsug tor rnam par rgyal ba zhes bya ba’i gzungs*’ (Tōhoku 1934: 105a, no. 597). It is argued that the Old Uyghur version of this Esoteric text on the *dhāraṇī* words is translated from Tibetan or the text is based on the Tibetan version (Elverskog 1997: 121; Yakup and Knüppel 2007: 25).⁷

Old Uyghur *Ārya-sarva-durgati-pariśodhana-uṣṇīṣavijayā-nāma-dhāraṇī* (hereafter *Uṣṇīṣavijayā-nāma-dhāraṇī*) consists of block prints preserved in the Turfan Collection in Berlin Brandenburg Academy of Sciences and Humanities (cf. Elverskog 1997: 121-122; Yakup and Knüppel 2007: 25; Zieme 2005: 9; Zieme 2015: 878). The detailed catalogue of the block prints of this text in the Berlin Turfan Collection was prepared by Yakup and Knüppel (2007: 151-178, catalogue no. 200-232) and Yakup (2009: 194-197, catalogue no. 359-365). Comprised of 337 lines, this Old Uyghur work was published by F.W.K. Müller in the edition of *Uigurica II* on the basis of

block prints in the Berlin Turfan Collection (Müller 1911: 27-50). F.W.K. Müller's edition of Old Uyghur *Uṣṇīṣavijayā-nāma-dhāraṇī* is relatively well preserved, complete and consisting of 8 fragments that are not completely destroyed when compared to the other fragments of the text. In addition to these fragments, which constitute the basis of the Müller's edition, there is also a fragment of manuscript of this text, which is currently located in the Berlin Turfan Collection with the archive number of U 2378a (TIT 301.500). U 2378a, a fragment of manuscript in which there are 12 lines of Old Uyghur text on both sides, the head and the *burhan* word in the text are written in red ink, and some lines are destroyed substantially. It is a fragment of a valuable manuscript which consists of several texts. On the recto, another Old Uyghur text concludes with the ancient Buddhist formula of the threefold refuge. On the verso, the text relating to Old Uyghur *Uṣṇīṣavijayā-nāma-dhāraṇī* begins with the Buddhist formula. Each Sanskrit word in *Uṣṇīṣa-dhāraṇī* is explained with the Old Uyghur phrases, which resembles a commentary.

Zieme, in his article "Ein Hochzeitssegen uigurischer Christen" dating 1981, refers to this fragment for the first time (1981: 227-228). Later, Erdal cited this fragment for the description of the *tutruk* word in his work *Old Turkic Word Formation* (1991: 250). Zieme, once again, made a brief description of the content of this fragment within the work of *Magische Texte des uigurischen Buddhismus* and presented a phrase from this fragment as an example (2005: 9, footnote 14).

This article aims to introduce the fragment of the manuscript in general terms, make explanations regarding the manuscript and to prepare the glossary of the manuscript.

Transcription and Transliteration of the Old Uyghur Text

The behind page of this Old Uyghur manuscript contains explanation of *Uṣṇīṣa-dhāraṇī* and translations to Old Uyghur.⁸ The transcription and transliteration of the fragment was based on the transcription and transliteration table in *Uigurisches Wörterbuch* (cf. Röhrborn 1977-1998: 9-10; 13-14; Röhrborn 2010: XXXIII-XXXV).

recto

01 (01) y(a)rlikamiš ü[čün a]nn m(ä)n tirig tutuṅ [... ..]

yrlıq'mıš 'wy/// /'nyn mn tyryk twtwnk [... ..]

02 (02) layu yetinčsiz ...pw... atl(1)g ıdok ätözk[ä čin kertü köñülin töpön yinčürü]

- l'yw yytynčsyz ...pw... 'tlq 'ydwq 't'wyz k/ /// // // // // // // // // // //
- 03 (03) yūkünü[rm](ä)n ärdöktäg kertü tüz nomlug ätöz [burhan kutıja] [...
... ..]
ywkwñw//n 'rdwk t'k kyrtw twyz nwmlwq 't'wyz // // // // // // // // // // [... .. .
...]
- 04 (04) täki näčä nomlar töröläär ärsärlär olar barča [... ..] täg tw[... .. .
... ..]
t'ky n'č' nwml'r twyrw l'r 'rs'r l'r 'wl'r p'rč' [... ..] t'k tw[... .. .
... ..]
- 05 (05) tüpsüz yok kurug ärürlär , yelvi kömän täg [... ..] t tol p id[ok]
twypswz ywq qwrwq 'rwr l'r ,, yylvy kwym'n t'k [... ..] t twlp 'yd//
- 06 (06) bulgulukı alku{kı} yok tetir , öñi üdrü/[...] miš avant kamag yelvi
pwlqwlwqy 'lqwqy ywq tytyr ,, 'wynky 'wydrwl [...] myš 'v'nt q'm'q
yylvy
- 07 (07) kömän täg törö{lär} lärtin nomlartin [... ..] m(ä)n šintsi tutuñ
kwym'n t'k twyrw l'r l'rtyn nwml'r tyn [... ..] mn šyntsy twtwnk
- 08 (08) el tüzmiš el ävirmiš tintsi k(a)ra to[y]ın [... ..] ağır ayamakın
yükünürm(ä)n
'yl twyz myš 'yl 'vyrmyš tyntsy q'r' tw/yn [...] 'qyr 'y'm'qyn
ywkwñwrñn
- 09 (09) körü kolulayu yetinčsiz sanpukik atl(1)g idok ätö[z]kä čin kertü
köñülin
kwyrw qwlwl'yw yytynčsyz synpwkyk 'tlq 'ydwq 't'wy/ k' čyn kyrtw
kwnkwlyn
- 10 (10) töpön yinčürü yūkünürm(ä)n ärdöktäg kertü tüz nomlug ätöz burhan
kutıja
twypwn yynčwrrw ywkwnwrñn 'rdwk t'k kyrtw twyz nwmlwq 't'wyz
pwrq'n qwtynk'
- 11 (11) uušoli [a]tl(1)g b(ä)lgüsüz töz üzäki yūkün[č] y[ör]ügi tükädi , ,
wwšwly //tlq plkwswz twyz 'wyz 'ky ywkwn/ y//wky twyk'dy ,, ,,
- 12 (12) namo but , namo d(a)rm , namo sañ ,
n'mw pwt ,, n'mw drm ,, n'mw s'nk ,,

verso

on margin: ptr (< Skt. *pattra* 'leaf')

13 (01) namo but , namo *d(a)rm* , namo saṅ ,

n'mw pwt ,, n'mw *drm* ,, n'mw s'nk ,,

14 (02) başlantı burhanlar töpösi alkuda ye[gä]d[mi]ş uşnişa viçaya atl(ı)g

p'şl'nty pwrq'n l'r twypwisy ''lqw d' yy//d//ş 'wşnyş ' vyč'y ' ''tlq

15 (03) darni tegmä tutruk nom viyançane yörügi birlä , , namo bagavate

d'rny tykm' twtrwq nwm vyy'nč'ny ywrwky pyrl' ,, , n'mw p'k'v'ty

16 (04) yükünürm(ä)n atı kötrülmişkä , tirayloke üç [ug]uş yertinçüdä ,
prati-

ywkwnwrmn ''ty kwytrwlmış k' ,, tyr'ylwky 'wyč ///wş yyrtyncwd' ,, pr'ty

17 (05) vişiştaya alkuda yegädmişkä , buday[a bagav]ate burhan atı kötrül-

v'ş yşt'y ' ''lqwd' yyk'dmyş k' ,, pwd'y/// ////'ty pwrq'n ''ty kwytrwl

18 (06) mişkä , , tatyada inča k(a)ltı , oom [nizvan]ıların edäçi basdaçı,

myş k' ,, , t'ty'd' 'ynč' qlty ,, 'wwm ///// y l'ryq 'yd'çy p'sd'çy ,,

19 (07) kamagta yeg aṭ maṅal bolmiška , viş[odaya viş]odaya arıgta arıgk[a]

q'm'q t' yyk ''dm'nk'l pwlmyş q' ,, vyş/// / ///wd'y ' ''ryq t' ''ryq q'

20 (08) sama samanta-avabasa samarana , tägirmiläy[ü]dilmiş tolp
[...]

s'm' s'm'nt' ''v'p's' s'm'r'n' ,, t'kyrmyl'y[/] dylımş twlp [...]

21 (09) lugka , g(a)ti gahana sansarlıg bärk yigi [... ..]

lwq q' ,, kty k'q'n' s'ns'r lyq p'rk yyky [... ..]

22 (10) şude tözi tüpi arıgka , abişinçatu [... ..]

şwty twyz y twypy ''ryq q' ,, ''pyşynč'tw [... ..]

23 (11) sugaṭa v(a)ra [vača]na [ä]dgün barmişniṅ yeg [... ..]

swk'd' vr' ///n' /dkwn p'rmyş nynk yyk [... ..]

24 (12) maha-[...]nsır[...]durdaçıka , ayu sanḍa[rni] [... ..]

m'q' [...]ns yr[.....]dwr'd'çyk' ,, ''yw s'nt'///[... ..]

Translation of the Old Uyghur Text

(01-02) because [she] deigns. Therefore, I, Tirig Tutuṅ [...] [bow] to the unreachable holy body i.e. ..pw. [...] (02-03) I bow down to the Buddha dignity having such a truthful₂ dharma body with true₂ mind. (04-05) Despite the fact that dharmas₂ exist at [...], they all are groundless and empty₂ like [...]. (05-06) [They] are non-existent for completely reaching to what is holy [...] like magic₂ [...] (06-07) Because [they] set apart from the dharmas₂ like magic₂ [...] (07-09) I, Šintsi Tutuṅ, El Tüzmiš, El Ävirimiš [and] Tintsi K(a)ra To[y]in [...] bow to the unreachable holy body i.e. *sanpukik* (Skt. *saṃbhoga-kāya*) with profound respect by seeing and observing. (09-10) I bow down to the Buddha dignity having such a truthful₂ dharma body with true₂ mind. (11) The commentary of worship on the signless principle i.e. *uušoli* (Chin. *wuxiangli*) is completed. (12) *Namo buddhāya, namo dharmāya, namaḥ saṃghāya!* (13) *Namo buddhāya, namo dharmāya, namaḥ saṃghāya!* (14-15) It began the crowns of the Buddhas, over all victorious *dhāraṇī*, i.e. *tutruk nom* ('the kept teaching') called *Uṣṇīṣavijayā* with the explanation₂. (15-17) I bow to the one, whose name is exalted [*namo bhagavate*] in three spheres₂ [*trailokya*], to the one, who has surpassed all [*prativiśiṣṭāya*], [and] to the one, whose Buddha name is exalted [*buddhāya bhagavate*]. (18-19) Namely [*tadyathā*]: "*Oṃ* (i.e.) to the one, who became the utmost best mark of fame and happiness (Skt. *maṅgala*) that conquers and suppresses the [*kleśa*]^s" [and] to the one, who is cleaner than clean [*viśodhaya viśodhaya*]. (20) [...] around [...] whole [...] [*sama samanta-avabhāsa spharaṇa*]. (21) [...] dense₂ [...] of *saṃsāra* [*gati gahana*] (22) [I bow] to the one, whose nature₂ is pure. [- *svabhāva - viśuddhe*]. [...] [*abhiṣiñcatu*]. (23) [...] the best of the Well-Gone (Skt. *sugata*) [...] (24) [...] [*āyuh saṃ-dhāraṇī*] [...]

Notes to the Old Uyghur Text

01. The restoration ü[čün a]nın is uncertain.
02. *ıdok ätöz[kä čın kertü köñülin töpön yinčürü]* is possible restoration, since there is enough space for this phrase restored after the 21th and 22th lines of this fragment.
07. The first plural suffix +*lAr* of the word *törö{lär}lärtin* is faded out.
- 07-08. The phrase *m(ä)n šintsi tutuñ el tüzmiş el ävirmiş tintsi k(a)ra to[y]ın* is quoted and translated into German by Zieme (1981b: 85): “Ich, Šintsi Tutuñ, (und) El Tüzmiş, El Ävirmiş, Tintsi K(a)ra To[y]ın.” For the title *šintsi*, see Rybatzki (2006: 701b-702a), s.v. *šinci*.
09. The Old Uyghur word *sanpukik* goes back to Chin. 三善伽 *san pu qie* (Giles 1912: 1159, character no. 9552; 1154, character no. 9511; 190, character no. 1558), both of which are the phonetic transcription of Skt. *saṃbhoga-[kāya]* (Soothill-Hodous 1937: 75; Edgerton 1953: 580b). Indeed, the full Old Uyghur phrase *sanpukik atl(i)g idok ätöz[z]* ‘the holy body i.e. *sanpukik*’ in the facsimile explains the meaning of the related word. For this expression, cf. *tüš ätöz* and *utlı ätöz* (Skt. *saṃbhoga-kāya*) Röhrborn 2017: 324, s.v. *ätöz*.
11. The word *uušoli* is a transcription of Chin. 無相礼 *wuxiangli*. According to the information provided by an anonymous reviewer, the word *uušoli* should be compared with its description *b(ä)lgüsüz töz üzäki yükünč*. The following table, prepared directly by the reviewer, can be examined in this regard:
- | | | |
|------------|-----------|--------|
| 無 | 相 | 礼 |
| uu | šo | li |
| b(ä)lgüsüz | töz üzäki | yükünč |
- 14-15. The whole sentence *başlantı burhanlar töpösi alkuda ye[gä]d[miš ušniša vičaya atl(i)g darni tegmä tutruk nom viyančane yörügi birlä* is cited and translated into German by Zieme (1981a: 228): “Es hat begonnen die ‚Scheitel der Buddhas, über alles siegreiche Dhāraṇā namens *Uṣṇīṣavijayā*‘ genannte Haupt-Lehre mit Deutung (*vyañjana*).” This sentence containing the heading of the text is written in red ink.
15. *tutruk*: Erdal suggests the form of **tuttur-uk* for the expression of *tutruk* and indicated that the form of *tutruk* identifies the word *nom* ‘the doctrine’ as its object. Erdal goes on to argue that *tutruk nom*, here, is

the synonym of the term of *dhāraṇī*; and this expression is the loan translation of *dhāraṇī*. Erdal also states that *dhāraṇī*, which is derived from the verb *dhar-* meaning ‘to hold, keep, bear’, means ‘bearing, keeping, holding’, but this is the use of limited lexeme to Buddhist terminology (Erdal 1991: 250; see also for previous comments such as **tutur-uk* ‘one who is ordered to hold’ Clauson 1972: 459a-b; *tutruk* ‘Haupt, Vorsteher’ Zieme 1981: 227, note 12). The etymological origin of *dhar-* means ‘to keep’, therefore the expression of “the kept teaching” is used in the translation of this paper. For similar usage cf. *alkınmaksız esilmäksiz alku nomlarnıñ tutruki atl(ı)g d(a)rni nom* Suv 338₂₄₋₂₅ (Kaya 1994: 204); *arıg yer oronlar sayuķı d(a)rni tegmä tutruk nomlarıg bodi tegmä tuyunmak köñülüğ ukıtmak atl(ı)g altınč bölök* Suv 342₂₂₋₂₅ (Kaya 1994: 207).


15. *viyančane* ‘explanation’ < Skt. *vyañjana* ‘making clear, marking, distinguishing’ (Soothill-Hodous 1937: 296a; cf. Monier-Williams 1899: 1029c; Edgerton 1953: 514a). It appears as *vyañjam** with the meaning ‘expression’ in Tocharian B (Adams 2013: 623) and forms together with following word *yörüğ* ‘commentary, explanation’ a hendiadys. *viyančane* is also attested in Oda (1998: 232), line v10 as *užik v[yan](č)an*, both of which have the same meaning ‘a syllable, the letter’.
16. *namo bagavate* translates Old Uyghur *yükünürm(ä)n atı kötrülmiškä* ‘I bow to the one, whose name is exalted’. 歸命聖尊 *guiming shengzun* (*Taishō* No. 967, vol. 19, 352a 29) stands in the Chin. original text. The former Chin. word 歸命 *guiming* means ‘to put one’s trust in (e.g. Buddha)’ (Giles 1912: 811, character no. 6419) and are the equivalent of Skt. *namas* ‘bow, obeisance, adoration’ (Monier-Williams 1899: 528a; Hirakawa 1997: 689b). The latter Chin. word 聖尊 *shengzun* comes to mean ‘the holy honoured one, Buddha’ (DDB; cf. Giles 1912: 1026, character no. 9892; 1476, character no. 11945; Hirakawa 1997: 957a).
16. *tirayloke* renders Old Uyghur *üč [ug]uṣ yertinčüdü* ‘in three spheres₂’. In the Chin. original text, we find 三世 *sanshi* (*Taishō* No. 967, vol. 19, 352a 29), which is the equivalent of Skt. *trailokya* ‘the 3 Lokas or worlds’ (Monier-Williams 1899: 462b; Hirakawa 1997: 21a).
- 16-17. *prativīṣīṣṭaya* is translated into Old Uyghur as *alkuda yegädmiškä* ‘to the one, who has surpassed all’. Skt. *prativīṣīṣṭa* ‘more distinguished or peculiar, better or worse’ (Monier-Williams 1899: 670b) corresponds

to 勝 *sheng* (*Taishō* No. 967, vol. 19, 352a 29) ‘to be adequate to; to bear; to sustain; to be worthy of’ (Giles 1912: 1202, character no. 9876; Hirakawa 1997: 205b) in the Chin. original.

17. *buday[fa bagav]ate* is translated as *burhan atı kötrülmişkâ* ‘to the one, whose Buddha name is exalted’. For Skt. *buddhāya bhagavate*, 薄伽跋底 *boqie ba di* (*Taishō* No. 967, vol. 19, 352b 01) stands in the Chin. original. While the first two characters 薄伽 *boqie* mean ‘bhagavān’ (DDB; Giles 1912: 1140, character no. 9381; 190, character no. 1558), the last two characters 跋底 *ba di* are the phonetic transcription of Skt. *buddhā* ‘awakened’ (Monier-Williams 1899: 733b).
18. *inčä k(a)ltu* ‘namely’ is the Old Uyghur rendering of *tatyada*. In the Chin. original text, we find 怛姪他 *da zhi ta* (*Taishō* No. 967, vol. 19, 352b 01), the phonetic transcription of Skt. *tadyathā* ‘as well as’ (Edgerton 1953: 249a; cf. Monier-Williams 1899: 434a, s.v. *tad*).
18. The Old Uyghur translation of *oom* is damaged in the manuscript. In the Chin. original text, we see 唵 *an* (*Taishō* No. 967, vol. 19, 352b 01; Giles 1912: 7, character no. 49), which is the phonetic transcription of Skt. *om* ‘a word of solemn affirmation and respectful assent’ (Monier-Williams 1899: 235c; cf. Soothill-Hodous 1937: 343b-344a; Hirakawa 1997: 257b).
19. *maṅal* < Skt. *maṅgala* ‘happiness, felicity, welfare, bliss’ (Monier-Williams 1899: 772c; cf. Edgerton 1953: 414a).
19. *viš[odaya viš]odaya* renders Old Uyghur *arigta arigk[a]* ‘to the one, who is cleaner than clean’ in the facsimile. The phonetic transcription of Skt. *viśodhaya viśodhaya*, the characters 毘輸陀耶駄音 *pi shu tuo ye tuo yin* (*Taishō* No. 967, vol. 19, 352b 01) appear in the Chin. original.
20. The Old Uyghur translation of *sama samanta-avabasa samarana* is almost destroyed in the manuscript. In the Chin. original text, we find 娑摩三漫多幡娑漫音文六娑破囉 *suo mo san man duo po po suo man yin wen liu suo po luo na* (*Taishō* No. 967, vol. 19, 352b 02), which is the phonetic transcription of Skt. *sama samanta-avabhāsa spharaṇa*.
21. The Old Uyghur translation of *g(a)ti gahana* is partly lacking. Nevertheless, the fragment preserves *sansarlıg bärk yigi* ‘[...] dense₂ [...] of *samsāra*’. In the Chin. original text, we see 揭底伽訶那 *qidi ga he na* (*Taishō* No. 967, vol. 19, 352b 02-03), which is the phonetic

transcription of Skt. *gati gahana*. The word *gati* comes to mean ‘state of existence into which rebirth is possible’ (Edgerton 1953: 209b; cf. Monier-Williams 1899: 347c; Soothill-Hodous 1937: 372b), which is the Skt. rendering of Old Uyghur *sansarlıg* ‘of *samsāra*’. *gahana* means ‘dense, thick’ (Monier-Williams 1899: 352a), which is the Skt. translation of Old Uyghur hendiadys *bärk yigi* ‘dense₂’.

22. Although the Old Uyghur phonetic transcription of the Skt. phrase in ninth line is partly lacking, the Old Uyghur translation of this phrase is completely attested as *tözi tüpi arıgka* ‘to the one, whose nature₂ is pure’. In view of the Chin. 娑婆皤輸躡地 *suopo po shu di* (*Taishō* No. 967, vol. 19, 352b 03), the Skt. phrase may be considered as *svabhāva śuddha* (cf. Müller-Nanjio 1884: 23). In addition to this, one can also restore this phrase with reference to the Old Uyghur translation, even though the facsimile preserves only *şude*. The Old Uyghur hendiadys *tözi tüpi* ‘nature₂’ in the tenth line confirms Skt. *svabhāva* ‘own condition or state of being, nature’ (Edgerton 1953: 615b; cf. Monier-Williams 1899: 1276b). The latter word *arig* ‘pure’ in the same line is the Old Uyghur rendering of Skt. *śuddha* ‘cleansed, cleared, clean, pure’ (Edgerton 1953: 501a; cf. Monier-Williams 1899: 1082a).
23. The Old Uyghur translation of *abhiñcātu* is damaged in the facsimile. In the Chin. text, we find 阿鼻洗去聲者蘇揭多伐折那 *abi shen qu sheng zhe suqido* (*Taishō* No. 967, vol. 19, 352b 03-04), which is the phonetic transcription of this word. Perhaps it goes back to the word *abhiñcati* in Pāli with the meaning ‘to sprinkle’ (Rhys Davids-Stede 1912-25: 72a).
24. *sugaṭa v(a)ra [vača]na* translates Old Uyghur *[ä]dgün barmışnıy yeg* ‘[...] the best of the Well-Gone’. The Chin. original text contains 蘇揭多伐折那 *suqido fa zhe na* (*Taishō* No. 967, vol. 19, 352b 04), which is the deficient transcription of the Skt. *sugata vara vacana*. The first three characters 蘇揭多 *suqido* are the Chin. transcription of Skt. *sugata* ‘going well; one who has fared well; well-bestowed; a Buddha’ (Monier-Williams 1899: 1222b; cf. Soothill-Hodous 1937: 479a; Edgerton 1953: 597b), that translates into Old Uyghur as *[ä]dgün barmış* ‘Well-Gone’. The Old Uyghur word *yeg* ‘better’ is the translation of *vara* ‘better, preferable’ (Monier-Williams 1899: 922a).

25. The transcription of the word written as  in the fragment is uncertain. It is highly probable that the phrase is a *dhāraṇī* word. The Chin. original text includes neither the translation nor the transcription of the phrase. Moreover, there is no complete Old Uyghur translation of the phrase. The word [...]*durdačika* is only documented in the original text.
26. The Old Uyghur translation of *ayu sanḍa[rni]* is lacking in the fragment. The Chin. original text has 阿輸散陀長聲羅尼 *ashu san tuo chang sheng luo ni* (*Taishō* No. 967, vol. 19, 352b 05-06), which is the transcription of Skt. *āyuh saṃ-dhāraṇi*.

Glossary

abišinčatu << Pāli *abhiṣiṅcati* ‘to sprinkle’

(Cf. Rhys Davids-Stede 1912-25, p. 72a)

a. (Skt. *abhiṣiṅcatu*) 22

alku ‘all’

a.+da ye[gä]d[mi]š 14

a.+da yegädmiškä (Skt. *prativiṣiṣṭāya*) 17

a.+{k1} 06

[a]nin ‘(instr. of *ol*) therefore’

a. 01

agir ‘heavy’

a. ayamakın ‘with profound respect’ 08

arıg, ar[ıg] ‘clean’

a.+ta a.+k[a] (Skt. *visodhaya visodhaya*) 19

tözi tüpi a.+ka (Skt. *svabhāva śuddha*) 22

at, aṭ ‘name; fame’

a. maṅal (~Skt. *maṅgala*) 19

burhan a.+1 kötrülmiškä (Skt. *buddhāya bhagavate*) 17

yükünürm(ä)n a.+1 kötrülmiškä (Skt. *namo bhagavate*) 16

atl(1)g, [a]tl(1)g ‘called; i.e.’

a. 02, 09, 11, 14

avant < Sogd. *’nβ’nt* ‘cause’

a. 06

ayamak ‘respect’

agir a.+ın ‘with profound respect’ 08

ayu << Skt. *āyuh* ‘life, duration of life’

a. sanḍa[rni] 24

[ä]dgü ‘well’

[ä].+n barmišniṅ ‘The Well-Gone’ (Skt. *sugata*) 23

är- ‘to be (copula)’

ä.-särlär 04

ä.-ürlär 05

ärdöktäg ‘such like’

ä. kertü tüz nomlug ätöz 03

ä. kertü tüz nomlug ätöz 10

ätöz, ätö[z] ‘body’

ıdok ä.+k[ä] 02

ıdok ä.+kä 09

ärdöktäg kertü tüz nomlug ä. 03

ärdöktäg kertü tüz nomlug ä. 10

ävirmiş ‘a part of the proper name’

el ä. 08

bagavate << Skt. *bhagavat* ‘World-Honored One’

buday[a b. (Skt. *buddhāya bhagavate*) 17

namo b. (Skt. *namo bhagavate*) 15

bar- ‘to go’

[ä]dgün b.-mıšniṅ ‘The Well-Gone’ (Skt. *sugata*) 23

barča ‘all’

b. 04

bas- ‘to suppress’

edäçi b.-daçı 18

başlan- ‘to begin’

b.-tı 14

b(ä)lgüsüz ‘devoid of marks’

b. töz 11

bärk ‘dense, thick’

b. yigi ‘dense₂’ 21

birlä ‘with, together’

b. 15

bol- ‘to become’

b.-miška 19

but < Sogd. *pwt* < Skt. *buddha* ‘Buddha’

namo b. ‘Namo Buddhāya!’ 12, 13

buday[a] << Skt. *buddhāya* ‘to the Buddha’

b. [bagav]ate (Skt. *buddhāya bhagavate*) 17

bul- ‘to attain’

b.-gulukı 06

burhan ‘Buddha’

b. atı kötrülmiškä (Skt. *buddhāya bhagavate*) 17

b. kutıña 03, 10

b.+lar 13

çın < Chin. 真 *zhen* ‘true’

ç. kertü ‘true₂’ 02, 09

d(a)rm < Sogd. *δrm(h)* < Skt. *dharma* ‘dharma’

namo d. ‘Namo Dharmāya!’ 12, 14

darni << Skt. *dhāraṇī* ‘magical phrase’

d. 15

el ‘a part of the proper name’

e. ävirmiš 08

e. tüzmiš 08

et- ‘to conquer’

e.-däči basdači 18

gahana << Skt. *gahana* ‘dense, thick’

g(a)ti g. 21

g(a)ti << Skt. *gati* ‘state of existence into which rebirth is possible’
(Cf. Edgerton 1953, p. 208b)

g. gahana 21

idok, id[ok] ‘holy’

1. 05

1. ätözk[ä] 02

1. ätö[z]kä 09

inčä ‘thus’

i. k(a)ltı ‘namely’ (Skt. *tadyathā*) 18

k(a)ltı ‘that is to say’

inčä k. ‘namely’ (Skt. *tadyathā*) 18

kamag ‘all’

k. 06

k.+ta yeg 19

k(a)ra ‘a part of the proper name’

tintsi k. to[y]ın 08

kertü ‘true’

čin k. ‘true₂’ 02, 09

k. tüz 03, 10

kolula- ‘to observe’

körü k.-yu 09

kömän ‘magic’

yelvi k. ‘magic₂’ 05, 07

köñül ‘mind’

čın kertü k.+in ‘with true₂ mind’ 02, 09

kör- ‘to observe, to see’

k.-ü kolulayu 09

kötrül- ‘to be exalted’

burhan atı k.-miškä (Skt. *buddhāya bhagavate*) 17

yükünürm(ä)n atı k.-miškä (Skt. *namo bhagavate*) 16

kurug ‘empty’

yok k. ‘empty₂’ 05

kut ‘dignity’

burhan k.+ıña 03, 10

mañal << Skt. *mañgala* ‘happiness’

añ m. 19

m(ä)n ‘I’

m. 01, 07

namo < Sogd. *n’mw* ~ *nm’w* < Skt. *namas* ‘veneration’ 13, 13, 13

n. *bagavate* < Skt. *namo bhagavate* 15

n. *but* < Sogd. *nm’w pwt* < Skt. *namo buddhāya* ‘Namo Buddhāya!’
12, 13

n. *d(a)rm* < Sogd. *n’mw δrm* < Skt. *namo dharmāya* ‘Namo Dharmāya!’ 12, 13

n. *sañ* < Sogd. *nm’w snk* < Skt. *namḥ saṅghāya* ‘Namaḥ Saṅghāya!’
12, 13

näčä ‘how many’

n. 04

[*nizvan*]i < Sogd. *nyzβ’nyy* ‘passion’ (~ Skt. *kleśa*)

n.+larıg 18

nom < Sogd. *nwm* ‘teaching, dharma’

tutruk n. 15

n.+lar törölär 04

n.+lartın 07

nomlug, nomlug ‘of dharma’

ärdöktäg kertü tüz n. ätöz 03

ärdöktäg kertü tüz n. ätöz 10

olar ‘(plural of *ol*) they’

o. 04

oom << Skt. *om* ‘a *dhāraṇī* word’

o. 18

öji ‘other, another’

ö. 06

prativīṣīṣṭaya << Skt. *prativīṣīṣṭāya* ‘to the venerable one’ (Cf. Skt. *prativīṣīṣṭa* ‘more distinguished or peculiar, better or worse’ Monier-Williams 1899, p. 670b)

p. 16-17

sama << Skt. *sama* ‘same, equal, similar’ (Cf. Monier-Williams 1899, p. 1152a; Edgerton 1953, p. 560b)

s. samanta-avabasa samarana (Skt. *sama samanta-avabhāsa spharaṇa*) 20

samanta-avabasa << Skt. *samanta-avabhāsa* ‘common shining’ (Cf. Müller-Nanjio 1884, p. 23)

s. s. samarana (Skt. *sama samanta-avabhāsa spharaṇa*) 20

samarana << Skt. *spharaṇa* ‘suffusion, pervasion’ (Cf. Edgerton 1953, p. 613a)

sama samanta-avabasa s. (Skt. *sama samanta-avabhāsa spharaṇa*) 20

saṅ, saṅ < Sogd. *snk* < Skt. *saṅgha* ‘community’

namo s. < Sogd. *nm* ‘w *snk* < Skt. *namḥ saṅghāya* ‘Namaḥ Saṅghāya!’
12, 13

saṇḍa[rni] << Skt. *saṇḍ-dhāraṇi* ‘holding’ (Cf. Müller-Nanjio 1884, p. 23)

ayu s. (Skt. *āyuh saṇḍ-dhāraṇi*) 24

sanpukik < Chin. 三善伽 *san pu qie* (?) ‘reward body’ (~Skt. *saṃbhoga-kāya*)

s. atl(1)g 1dok ätö[z]kä 09

sansarlıg ‘of *samsāra*’

s. 21

sugaṭa < Skt. *sugata* ‘one that has attained bliss’ (Cf. Edgerton 1953, p. 597b)

s. 23

šintsi ‘a part of the proper name’ (Cf. Rybatzki 2006, p. 702)

š. tutuṭ 07

šude << Skt. *śuddha* ‘clean, pure’

š. 22

tatyada << Skt. *tadyathā* ‘it means, i.e.’

t. 18

täg ‘like, as’

t. 04, 05, 07

tägirmiläy[ü] ‘around’

t. 20

tegmä ‘i.e.’

t. 15

tet- (with *-Ir*) *tetir* ‘to be (copula)’

yok t. 06

tintsi ‘a part of the proper name’

t. k(a)ra to[y]ın 08

tirayloke << Skt. *trailokya* ‘three spheres’

t. 16

tirig ‘a part of the proper name’

t. tutuṭ 01

tolp, tolp ‘whole, completely’

t. 05, 20

to[y]ın ‘a part of the proper name’

el ävirmiš tinsi k(a)ra t. 08

töpö, töpö ‘crown’

t.+n yinčürü yükünü[rm](ä)n 02

t.+n yinčürü yükünürm(ä)n 10

burhanlar t.+si 14

törö ‘law, dharma’

nomlar t.+lär ‘dharmas₂’ 04

t.+{lär}lärtin 07

töz ‘nature, principle, basis’

b(ä)lgüsüz töz 11

t.+i tüpi ‘nature₂’ 22

tutruk ‘keeping, holding’ (Cf. Erdal 1991, p. 250)

t. nom 15

tutuṅ < Chin. 都統 *dutong* ‘a part of the title’

šintsi t. 07

tirig t. 01

tükä- ‘to be completed’

t.-di 11

tüp ‘root’

tözi t.+i ‘nature₂’ 22

tüpsüz ‘groundless’

t. yok kurug 05

tüz ‘true’

kertü t. 03, 10

tüzmiš ‘a part of the proper name’

el t. 08

[ug]uš ‘element’

üç [u]. yertinçüdä (Skt. *trailokya*) 16

uśniša vičaya << Skt. *Uṣṇīṣavijayā* ‘the title of this work’

u. v. ‘Uṣṇīṣavijayā’ 14

uušoli < Chin. 無相礼 *wuxiangli* ‘signless principle’

u. [a]tl(ı)g b(ä)lgüsüz töz 11

üč ‘three’

ü. [ug]uş yertinçüdä (Skt. *trailokya*) 16

ü[čün] ‘because’

ü. 01

üzäki ‘on’

ü. 11

v(a)ra << Skt. *vara* ‘the best’

v. 23

[vača]na << Skt. *vacana* ‘statement, declaration, express’ (Cf. Monier-Williams 1899, p. 912c)

v. 23

viyančane << Skt. *vyañjana* ‘explanation, interpretation’

v. yörügi 15

viš[odaya], [viš]odaya << Skt. *viśodhaya* ‘clean’

v. v. 19

y(a)rlıka- ‘to deign’

y.-miš 01

yeg ‘better’

y. 23

kamagta y. 19

yegäd-, ye[gä]d- ‘to become better’

alkuda y.-[mi]š 14

alkuda y.-miškä (Skt. *prativiśiṣṭāya*) 17

yelvi, yelvi ‘magic’

- y. kōmān ‘magic₂’ 05, 06
yertinčü ‘world’
üč [ug]uṣ y.+dä (Skt. *trailokya*) 16
yetinčsiz, yetinčsiz ‘unreachable’
y. 02, 09
yigi ‘dense, thick’
bärk y. ‘dense₂’ 21
yinčür- ‘to bow’
töpön y.-ü yükünü[rm](ä)n 02
töpön y.-ü yükünürm(ä)n 10
yok ‘nonexistent’
y. kurug ‘empty₂’ 05
y. tetir 06
yörüg ‘explanation, interpretation’
viyančane y.+i 15
yükün- ‘to bow down’
y.-ürm(ä)n atı kötrülmiškä (Skt. *namo bhagavate*) 16
töpön yinčürü y.-ü[rm](ä)n 03
töpön yinčürü y.-ürm(ä)n 10
agır ayamakın y.-ürm(ä)n 08
yükün[č] ‘worship’
y. y[ör]ügi 11

Conclusion

Belonging to the Old Uyghur *Ārya-sarva-durgati-pariśodhana-uṣṇīṣavijayā-nāma-dhāraṇī*, which was published by F.W.K. Müller in the edition of *Uigurica* II on the basis of block prints in the Berlin Turfan Collection; this fragment of manuscript that is being preserved in the same collection with the archive number U 2378a (T I T 301.500) is examined in this article.

The transcription, transliteration and translation of the manuscript with explanations are also presented. In addition, a glossary of the fragment is prepared. The Sanskrit transcription and translation of *dhāraṇī* phrases of this facsimile to Old Uyghur makes the fragment of manuscript special.¹⁰ Revisited edition of the text, together with the fragments that have not yet been published, will ensure a better understanding of Central Asian Turkish Buddhism through written sources.

Sonnotlar

- 1 Esoteric Buddhism, adopted as a form of Mahāyāna, involves a widespread practice of magical methods and is mostly concerned with ritual practices. Esoteric Buddhism, which should not be regarded as a separate school from Mahāyāna, is called with various concepts such as “Tantric Buddhism, Vajrayāna, Mantrayāna and even Occult Buddhism” (Sørensen 2011a: 155).
- 2 Sørensen, who distinguishes Esoteric Buddhism into several phases from a historical perspective, indicates that the fifth and the sixth centuries are the first phase of the Esoteric Buddhism. Since this phase points out to the *dhāraṇī* sūtras, the concept of *Dhāraṇī* Buddhism could be used for this phase of the Esoteric Buddhism. The next phase is dated between the sixth and the seventh centuries and called *Developed Esoteric Buddhism*. Ritual programs and techniques come to the forefront in this period of Indian Buddhist influence. The last period is dated between the eighth and the ninth centuries and called as *Mature Esoteric Buddhism*. (Sørensen 2015: 252-253).
- 3 Copp 2011 and Hidas 2015, which focuses on *dhāraṇī* sūtras as its topic and involves a comprehensive evaluation of *dhāraṇī* sūtras should be mentioned here.
- 4 Old Uyghur *Ārya-sarva-tathāgata-uṣṇīṣa-sitātapatrā-nāma-aparājitā-dhāraṇī* (cf. Röhrborn-Róna-Tas 2005), which was fully published by Röhrborn and Róna-Tas and the Old Uyghur *Amṛtadundubhisvaradhāraṇī* (cf. Yakup 2016: 126-136), which was published with the title of Text B in BT XXXVI by Yakup can be examples for other *dhāraṇī* texts found in Old Uyghur.
- 5 18th-21st volumes of *Taishō Tripitaka*, the publication of the Chinese Buddhist canon, mainly contain texts of Esoteric Buddhism. 18th-21st volumes of *Taishō Tripitaka* on Esoteric Buddhism have been examined

in detail in Giebel 2011. The remaining volumes have been examined in detail in Sørensen 2011b.

- 6 Other translations of this text include *Taishō* vols. 968-974. Chandra states that this Sanskrit text was translated/transliterated fifteen times from the seventh century to the fourteenth century and presents this translations as a list (Chandra 1980: 126-127). See, also Copp 2005: 171-192.
- 7 In his article on the Tibetan word *čoga*, which was used in Old Uyghur *Uṣṇīṣavijayā-nāma-dhāraṇī*, Kara stated that whether the text was produced through translation from a Tibetan version or with the impact of Tibetan version will be the subject of further studies (Kara 1996: 177).
- 8 For the transcription and interlinear translation of the *mantra* section in *Uṣṇīṣavijayā-nāma-dhāraṇī*, the Sanskrit publication, which is based on *Taishō* No. 979 vol. 19 and prepared by F. Max Müller and Bunyiu Nanjio is remarkable (Müller-Nanjio 1884: 22-26).
- 9 The translation of this sentence is completely based on Zieme 2013: 183.
- 10 There are also many block prints belonging to this text that contains *dhāraṇī* words; but they do not contain Old Uyghur translation. Below two fragments, which have not been published yet, can be presented as example. Only the transcription and Sanskrit translation of the fragments will be presented for this article:

U 4636 (T II M I) (cf. Yakup-Knüppel 2007: 172, catalogue no. 221)

01	mq' s'rv' t't'k'd' swk'd' v'r'	mahā sarva tathāgata sugata vara
02	v'č'n' ''myrt' ''pyšyk' mq' mwdyr'	vacana amṛta abhiṣekai mahā-mudre
03	m'ndyr' p'd'y' ''q'r' ''q'r' m'my	mantra-padaī āhara āhara maṇi
04	''ywr s'nd'r'ny šwtd'y' 'šwtd'y'	āyuh saṃ-dhāraṇi śodhaya śodhaya
05	vyšwtd'y' vyšwtd'y' 'k'k'n' swv'p'w'	viśodhaya viśodhaya gagana svabhāva

U 4467 (cf. Yakup-Knüppel 2007: 170, catalogue no. 217)

01	s'm'nd' ''smy p'ryšwtdy []	samantā pariśuddhe
02	kylyt'y' ''tyšd'n' ''[]	hṛdaya abhiṣṭhānā[dhiṣṭhita]
03	mwdyry mq' mwdyry mq' mwdyr[y	mudre mahā-mudre mahā-mudre
04	m'ndyr'p'dy sv'q'	mantra-padaī svāhā

References

- Adams, Douglas Q. (2013). *A Dictionary of Tocharian B*. Revised and greatly enlarged 2nd edition, Amsterdam/New York: Rodopi. (Leiden Studies in Indo-European, 10.)
- Chandra, Lokesh (1980). “Comparative Iconography of the Goddess *Uṣṇīṣavijayā*”, *Acta Orientalia Academia Scientiarum Hungaricae* 34, no. 1/3, pp. 125-137.
- Clauson, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford: Oxford at the Clarendon Press.
- Copp, Paul (2011). “Dhāraṇī Scriptures”, In: Teiser S. F. - Kern M. - Brook T. (eds.): *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leiden/Boston: Brill, pp. 176-180. (Handbook of Oriental Studies. Section Four, China, 24.)
- Copp, Paul F. (2005). *Voice, Dust, Shadow, Stone: The Makings of Spells in Medieval Chinese Buddhism*, Unpublished PhD Dissertation, Princeton University.
- DDB = Digital Dictionary of Buddhism, www.buddhism-dict.net (Accessed online at 5 August 2018).
- Edgerton, Franklin (1953). *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II: Dictionary, New Haven: Yale University Press.
- Elverskog, Johan (1997). *Uygur Buddhist Literature*, Turnhout: Brepols. (Silk Road Studies, 1.)
- Erdal, Marcel (1991). *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon*. I-II, Wiesbaden: Harrassowitz. (Turcologica 7.)
- Fragment U 2378a: [recto] <http://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u2378aseite2.jpg> and [verso] <http://turfan.bbaw.de/dta/u/images/u2378aseite1.jpg> (Accessed online at 5 August 2018).
- Giebel, Rolf W. (2011). “Taishō Volumes 18-21”, In: Teiser S. F. - Kern M. - Brook T. (eds.): *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leiden/Boston: Brill, pp. 27-36. (Handbook of Oriental Studies. Section Four, China, 24.)
- Giles, Herbert A. (1912). *A Chinese-English Dictionary*. I-II. 2nd edition, Shanghai/London: Kelly and Walsh.
- Hidas, Gergely (2015). “Dhāraṇī Sūtras”, In: Silk J. A. - von Hinüber

- O. - Eltschinger V. (eds.): *Brill's Encyclopedia of Buddhism*. Vol. I: *Literature and Languages*. Leiden/Boston: Brill, pp. 129-137. (Handbook of Oriental Studies, Handbuch der Orientalistik Section Two: India 29/1.)
- Hirakawa, Akira (1997). *A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*, Tōkyō: Reiyukai.
- Kara, Georg (1996): “Čoga. Ein tibetisches Lehnwort in der uigurischen Uṣṇīṣa-vijaya-dhāraṇī”, In: Emmerick, R. E. - Sundermann, W. - Warnke, I. - Zieme, P. (eds.): *Turfan, Khotan und Dunhuang. Vorträge der Tagung „Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung“, veranstaltet von der Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften in Berlin (9.-12. 12. 1994)*, pp. 175-177. Berlin.
- Monier-Williams, Monier (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press.
- Müller, F. Max and Bunyiu Nanjio (1884). *The Ancient Palm-Leaves. Containing the Praṅṅā-Pāramitā-Hridaya-Sūtra and The Ushṇīha-Vigaya-Dhāraṇī*, Oxford. (Aryan Series. Vol. I-Part III.)
- Müller, F. W. K. (1911). *Uigurica II*, Berlin. (Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Phil.-hist. Cl. 1910:3) [Reprint: *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung I*, 61-168]
- Oda, Juten (1998). “A Fragment of the Commentary on the Sākiz yūkmäk yaruq Sūtra”, In: Laut, J. P. - Ölmez, M. (eds.): *Bahşı Ögdisi. Festschrift für Klaus Röhrborn anlässlich seines 60. Geburtstags / 60. Doğum Yılı Dolayısıyla Klaus Röhrborn Armağanı*, Freiburg/İstanbul, pp. 231-234. (Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 21.)
- Rhys Davids, Thomas and William Stede (1921-1925). *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, London [Reprint: 21952].
- Röhrborn, Klaus (1977-1998). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*, 1-6, Wiesbaden: Steiner.
- Röhrborn, Klaus (2010). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. Neubearbeitung. I. Verben*. Vol. 1: *ab- - äzüglä-*, Stuttgart: Steiner.
- Röhrborn, Klaus (2017). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der*

vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. Neubearbeitung. II. Nomina - Pronomina - Partikeln. Vol. 2: aš - äžük, Stuttgart: Steiner.

Röhrborn, Klaus and András Róna-Tas (2005). *Spätformen des zentralasiatischen Buddhismus. Die altuigurische Sitātapatrā-dhāraṇī*, Göttingen. (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse Jahrgang 2005, Nr. 3.)

Rybatzki, Volker (2006). *Die Personennamen und Titel der mittelmongolischen Dokumente. Eine lexikalische Untersuchung*, Helsinki.

Soothill, William Edward and Lewis Hodous (1937). *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Sørensen, Henrik H. (2011a). “On Esoteric Buddhism in China: A Working Definition”, In: Teiser S. F. - Kern M. - Brook T. (eds.): *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden/Boston: Brill, pp. 155-175. (Handbook of Oriental Studies. Section Four, China, 24.)

Sørensen, Henrik H. (2011b). “Textual Material Relating to Esoteric Buddhism in China Outside the *Taishō*, vol. 18-21”, In: Teiser, S. F. - Kern, M. - Brook T. (eds.): *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden/Boston: Brill, pp. 37-67. (Handbook of Oriental Studies. Section Four, China, 24.)

Sørensen, Henrik H. (2015). “Esoteric Buddhism at the Crossroads: Religious Dynamics at Dunhuang, 9th-10th Centuries”, In: Meinert, C. (ed.): *Transfer of Buddhism Across Central Asian Networks (7th to 13th Centuries)*. Leiden/Boston: Brill, pp. 250-284.

Suv. = Kaya, Ceval (1994). *Uygurca Altun Yaruk. Giriş, Metin ve Dizin*, Ankara: TDK Yayınları. (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, 607.)

Taishō Tripitaka No. 967, vol. 19: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T0967_19.0349a04:0349a04.cit (Accessed online at 5 August 2018).

Tōhoku (1934). *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons*, Sendai.

Yakup, Abdurishid (2009). *Alttürkische Handschriften. Teil 15: Die uigurischen Blockdrucke der Berliner Turfansammlung. Teil 3: Stabreimdichtungen, Kalendarisches, Bilder, unbestimmte Fragmente*

- und Nachträge*, Stuttgart: Steiner. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 13, 23.)
- Yakup, Abdurishid (2016). *Altuigurische Aparimitāyus-Literatur und kleinere tantrische Texte*, Turnhout: Brepols. (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Akademienvorhaben Turfanforschung. Berliner Turfantexte 36.)
- Yakup, Abdurishid and Michael Knüppel (2007). *Alttürkische Handschriften. Teil II. Die uigurischen Blockdrucke der Berliner Turfansammlung. Teil I: Tantrische Texte*, Stuttgart: Steiner. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 13, 19.)
- Zieme, Peter (1981a). “Ein Hochzeitssegen uigurischer Christen”, In: Röhrborn, K. - Brands, H. W. (eds.): *Scholia. Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde. Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 221-232. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 14.)
- Zieme, Peter (1981b). “Materialien zum uigurischen Onomasticon II”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 1978-79, pp. 81-94.
- Zieme, Peter (2005). *Magische Texte des uigurischen Buddhismus. Mit 208 Abbildungen auf 97 Tafeln*, Turnhout: Brepols. (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Akademienvorhaben Turfanforschung. Berliner Turfantexte 23.)
- Zieme, Peter (2013). “A Brāhmaṇa Painting from Bāzāklik in the Hermitage of St. Petersburg and Its Inscriptions”, In: Pang, T. - Raschmann, S.-C. - Winkelhane, G. (eds.): *Unknown Treasures of the Altaic World in Libraries, Archives and Museums. 53rd Annual Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Institute of Oriental Manuscripts, RAS St. Petersburg, July 25-30, 2010*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, pp. 181-195.
- Zieme, Peter (2015). “Local Literatures: Uighur”, In: Silk J. A. - von Hinüber O. - Eltschinger V. (eds.): *Brill's Encyclopedia of Buddhism. Vol. I: Literature and Languages*. Leiden/Boston: Brill, pp. 871-882. (Handbook of Oriental Studies, Handbuch der Orientalistik Section Two: India 29/1.

ERDEM

Yayın İlkeleri

Atatürk Kültür Merkezi tarafından yayımlanan *Erdem*, insan ve toplum bilimleri alanında makalelere yer veren, hakemli bir uluslararası dergidir. Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı çıkar. Yayımlanacak yazılarda bilimsel araştırma ölçütlerine uygunluk, alana bir yenilik getirme ve başka yerde yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak şartıyla kabul edilebilir.

Yazıların Değerlendirilmesi

- *Erdem*'e gönderilen yazılar, yayın kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. İlkelere uygun bulunanlar, iki hakeme gönderilir. Yazarlar, hakemlerin önerilerini dikkate alıp gerekli düzeltmeleri yaparlar; fakat katılmadıkları noktalara itiraz etme hakkına sahiptirler.
- Yayımlanmasına karar verilen yazılar, sayfa düzenlenmesi yapıldıktan sonra pdf formatında yazarlara gönderilir. Yazar son okumayı yapar ve gerekli düzeltmelerin metin üzerinde işaretleyerek dergiye geri gönderir.
- Yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yayımlanan yazılar için telif ödenir ve yayın hakları Atatürk Kültür Merkezi'ne devredilmiş sayılır. Bu devir, sanal ortamda yayımlanmayı da kapsar.
- Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.

Yayın Dili

- *Erdem*'in dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda, derginin beşte birini geçmeyecek şekilde, İngilizce veya diğer Türk lehçeleriyle yazılmış yazılara da yer verilebilir. Dergiye gönderilecek yazıların akademik dil kullanımıyla ilgili her türlü kusurdan arınmış olması gerekir.

Yazım Kuralları ve Sayfa Düzeni

- Yazılar, MS Word veya uyumlu programlarla yazılmalıdır. Yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır. Yazılar 12 punto ve 1.5 satır aralığıyla yazılmalı, sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazıların uzunluğu 6000 sözcüğü geçmemelidir. Özel yazı karakterleri kullanılmamalı, transkripsiyon işaretleri varsa editörlük yapılabilecek şekilde belirtilmelidir.
- Yazarın adı, soyadı **koyu** harflerle; unvanı, görev yaptığı kurum ve e-posta adresi ise dipnotta normal harflerle yazılmalıdır.
- Makalenin başlığı içerikle uyumlu olup **koyu** harflerle yazılmalı ve 10 sözcüğü geçmemelidir.
- Makalenin başında, 150 ila 200 sözcükten oluşan Türkçe özet ve Türkçe özetten sonra İngilizce özet yer almalıdır. 12 punto ile yazılan özetlerin altında genelden özele doğru sıralanmış 5 ila 8 sözcükten oluşan anahtar sözcükler bulunmalıdır.
- Başlıklar **koyu** harflerle yazılmalıdır. Uzun yazılarda ara başlıkların kullanılması okuyucu açısından yararlıdır. Ana ve ara başlıkların tümü (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) **koyu** harflerle yazılmalıdır.
- Metin içindeki vurgulanması gereken ifadeler, "tırnak içinde" gösterilir, *eğik* veya **koyu** karakter kullanılmaz. Hem "tırnak içinde" hem *eğik* veya hem **koyu** hem *eğik* yazmak gibi çifte vurgulamaya yapılmaz.

- Doğrudan alıntılar "tırnak içinde" verilir. Alıntılar 4 satırdan uzun olduğunda, bloklama yöntemi kullanılır. Paragraf girintileri sekme komutuyla yapılır; blok alıntılara iki sekme içeriden yazılır. Blok alıntılarda yazı karakterinin boyutu değiştirilmez; 12 punto ile yazılır.
- Yazımda, özel durumlar dışında, *Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu* esas alınır.

Kaynak Gösterimi

- Dipnot ve kaynakların yazımı konusunda, yöntem bakımından kendi içinde tutarlılık şarttır. Uzun yapıt (kitap, dergi, gazete vb.) adları *eğik*, kısa yapıt (makale, öykü, şiir vb.) adları ise "tırnak içinde" yazılır. Ayrıca dipnotların yalnızca metne alınmayan ek bilgiler için kullanılması önerilir.
- Metin içindeki göndermeler, yazarın soyadı, yapıtın yayın yılı ve sayfa numarası olmak üzere parantez içinde şu şekilde yazılır: (Köprülü 1932: 120). Cümle içinde yazarın adı geçmişse, parantez içinde tekrarlanmasına gerek yoktur: (1932: 120).
- Birden fazla yazarlı yayınlarda, isimler metin içinde şu şekilde gösterilir: (Jameson ve Habermas, Lyotard 1990).
- Bir yapıtın derleyeni, çevireni, yayıma hazırlayanı, editörü varsa künyede mutlaka gösterilmelidir.
- Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, yazarı, başlığı ve yayım tarihi belirtilmiş olanlar kullanılır. Ayrıca künye bilgilerinde parantez içinde erişim tarihi belirtilmelidir.
- Ulaşılabilir kaynaklarda ikincil kaynak kullanımından kaçınılmalıdır.
- Atıf yapılmayan çalışmalara **Kaynaklar** kısmında kesinlikle yer verilmemelidir.
- **Kaynaklar** metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. Eslerin yayınevlere açık şekilde ve makalelerin bulunduğu sayfa aralıkları belirtilmelidir.

- Ayvazoğlu, Beşir (2012). "Peyami Safa'nın *Hareket* Yazıları", *Erdem* 62, s.1-16.
- Ergin, Muharrem (1991). *Dede Korkut Kitabı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gümüş, Semih (Ocak 2014). "Tarihin Rüyasını Gören Yazar: İhsan Oktay Anar", (Erişim tarihi: 2 Şubat 2014), <<http://www.milliyetsanat.com/kitap/kapak-konusu/tarihin-ruyasini-goren-yazar-ih-san-oktay-anar/336>>.
- Jameson, Fredric ve Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard (1990). *Postmodernizm*, Haz. Necmi Zeka, Çev. Gülgül Naliş, Dumrul Sabuncuoğlu ve Deniz Erksan, İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Moran, Berna (1994). "Bilge Karasu'nun *Kılavuz'u*", *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış III*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.119-134.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1969). *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Haz. Zeynep Kerman, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Erdem, published by Atatürk Culture Centre, is a peer-reviewed international journal that publishes articles on humanities and social sciences. It is published twice a year in June and December. The articles should be in accordance with scientific research criteria, contribute to related fields, and not have been published elsewhere. Symposium papers may be accepted for publication if they are not published before.

Review of Articles

- The articles submitted to *Erdem* are reviewed by the Editorial Board in terms of publishing principles. Those which are in accordance with the publication criteria are sent to two referees. The authors take referee suggestions into consideration, but they have the right to oppose to the points they do not agree.
- The articles accepted for publication are sent to the authors in pdf format after their page setup is done. The author reads the article for proof and makes necessary corrections and sends it back.
- The opinions expressed in the articles are authors' solely.
- The authors are paid for their articles. The copyright for published articles resides with Atatürk Culture Centre, and this includes the publication of the article on the net.
- Unpublished articles are not returned to authors.

The Language

- *Erdem* is published in Turkish. However, articles in English or in other Turkish dialects may also be published on condition that it does not exceed one fifth of an issue. The articles submitted to the journal should be in harmony with academic language use.

Style Guidelines

- Articles should be typed with MS Word or compatible programmes. Text should be written in Times News Roman font type, 12 font size, 1.5 spaced and pages should be numbered. Articles should not exceed 6000 words. Special fonts should not be used and if there are signs of transcription, they must be pointed out for editing.
- The name and surname of the author should be written in **bold** letters; academic title, institution and e-mail address should be written in normal letters in footnote.
- Titles should be coherent with the content of the article, and written in **bold** letters, not exceeding 10 words.
- At the beginning of the article there should be an abstract in Turkish, and an abstract in English, each including between 150-200 words. Abstracts have to be typed with 12 font size, and 5 to 8 keywords from general to specific have to be supplied.
- Titles should be written in **bold** letters. It is suggested better to use headings in long articles. All main and subheadings (parts, bibliography, and appendix) should be written in **bold** letters.
- The parts to be emphasized in the text should be in "quotation marks", not in **bold** or *italics*. Both "quota-

tion marks" and *italics* or both **bold** and *italics* cannot be used at the same time.

- Direct quotations are written in "quotation marks". Quotations that exceed 4 lines are blocked. Use tab command for indentations, and for long quotations 2 tabs from the left margin. Use 12 font size for long quotations.
- *TDK Yazım Kılavuzu* is to be taken as the basis for spelling except for special occasions.

Citations and Bibliography

- Footnote and bibliography should be coherent in writing style. The names of long works (books, journals, newspapers etc.) are written in *italic* letters and short works (article, story, poem etc.) are written in "quotation marks". Also it is suggested that footnotes should only be used for additional information not included in text.
- References within the text should include the surname of the author, year of the publication, and page number in parentheses as follows: (Köprülü 1932: 120). If the name of the author is used in the sentence, there is no need to mention it in parentheses: (1932: 120).
- For articles with more than one author, names should be referred as: (Jameson ve Habermas, Lyotard 1990).
- If a work has a compiler, translator, publisher or editor, it should be cited in the bibliography.
- Author, title, and publication date should be given for electronic sources. Also access date should be given in parentheses.
- Using secondary sources should be avoided.
- Works, that are not referred to in the text, should not be cited in the Bibliography. **Bibliography.**
- **Bibliography** should be given at the end of the article. Bibliographical information is to be ordered alphabetically as exemplified below. Publisher of the works and page numbers of the articles should be indicated.

Ayvazoğlu, Beşir (2012). "Peyami Safa'nın *Hareket* Yazıları", *Erdem* 62, s.1-16.

Ergin, Muharrem (1991). *Dede Korkut Kitabı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Gümüş, Semih (Ocak 2014). "Tarihin Rüyasını Gören Yazar: İhsan Oktay Anar", (Erişim tarihi: 2 Şubat 2014), <<http://www.milliyetsanat.com/kitap/kapak-konusu/tarihin-ruyasini-goren-yazar-ih-san-oktay-anar/336>>.

Jameson, Fredric ve Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard (1990).

Postmodernizm, Haz. Necmi Zeka, Çev. Gülelgül Naliş, Dumlul

Sabuncuoğlu ve Deniz Erksan, İstanbul: Kıyı Yayınları.

Moran, Berna (1994). "Bilge Karasu'nun *Kılavuz'u*", *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış III*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.119-134.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1969). *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Haz. Zeynep Kerman, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kültür yayıncılığın öncüsünden

TÜRK MÜZİK TARİHİNDE DÂRÜ'L-ELHÂN VE DÂRÜ'L-ELHÂN MECMUASI

Kubilay KOLUKIRIK

مندرجات
ملکتزده اوهرار موسی نیا
دده اندی رؤف بلتا
رینه موسیقیه احمد فنار
ملکین مندلسون اکرم سیم
مقبل سلیع
مجموعه نیک ادره سی: استانبول - شهزاده باشی - دارالاجاز ۱۹۸۸



ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ
BAŞKANLIĞI



ATATÜRK
KÜLTÜR
MERKEZİ
BAŞKANLIĞI

e-magaza.akmb.gov.tr'den
ve kitabevimizden edinebilirsiniz.

Kültür yayıncılığın öncüsünden



A. Süheyl nver Atölyesi Yorumuyla
TÜRK KÜLTÜR VE SANATINDA
HAYAT AĞACI

Mjgn ĞER



ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ
BAŞKANLIĞI

Kültür yayıncılığın öncüsünden



MİNAR SİNAN

BİBLİYOGRAFYASI

Selçuk MÜLAYİM



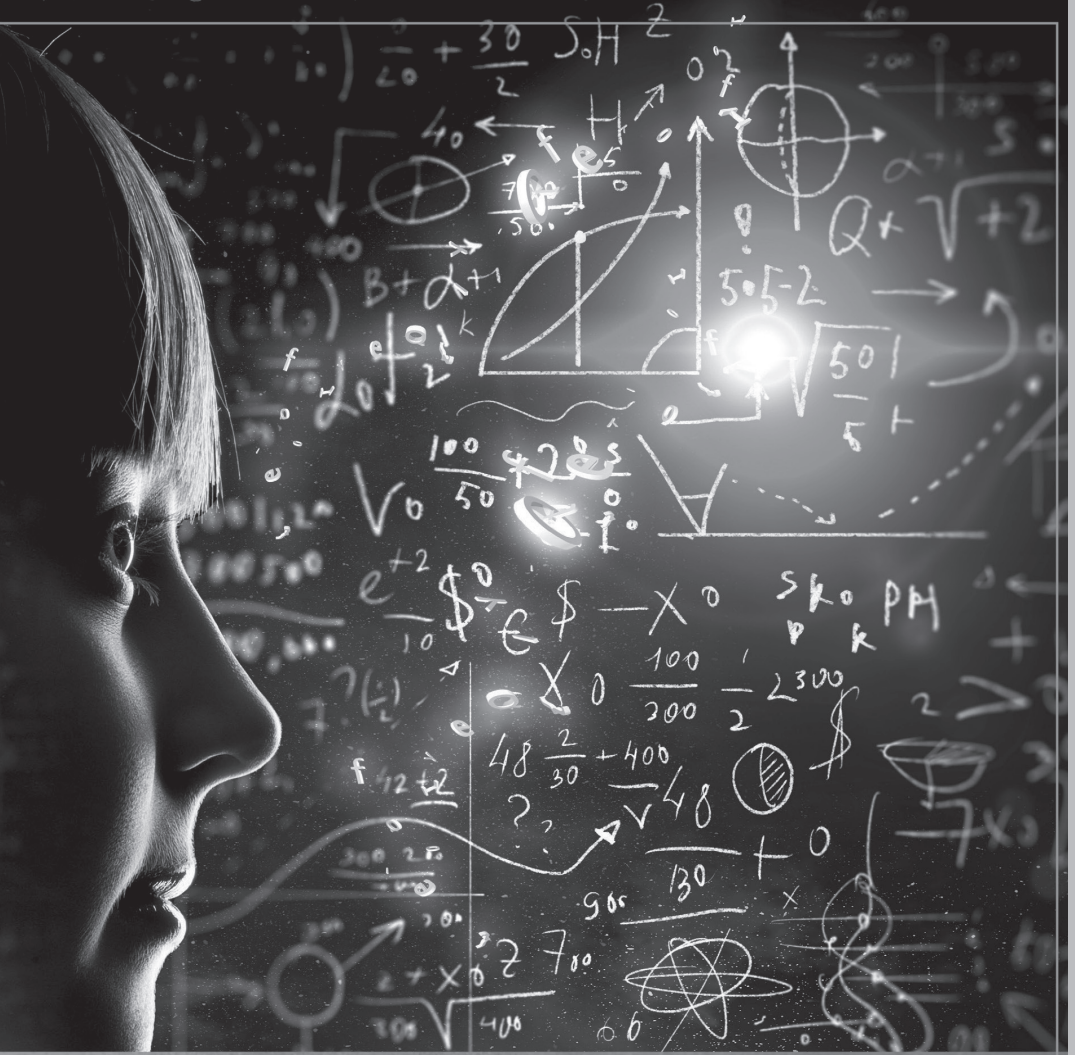
ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ
BAŞKANLIĞI



ATATÜRK
KÜLTÜR
MERKEZİ
BAŞKANLIĞI

e-magaza.akmb.gov.tr'den
ve kitabevimizden edinebilirsiniz.

Kültür yayıncılığın öncüsünden



BİLGİNİN SERÜVENİ

Necati ÖNER