



**Atatürk Üniversitesi**  
**Edebiyat Fakültesi**

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
EDEBİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ (AUEDFD)

Atatürk University

Journal of Faculty of Letters

(ULUSAL HAKEMLİ DERGİ)

sayı / number: 62

---

haziran/ june 2019

---

ISSN: 2602-2788

---

<http://dergipark.gov.tr/atauniefd>

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**Sayı / Number** 62, Yaz / Summer 2019

**Yayımlayan / Published**  
Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

**Sahibi / Owner**

Yönetim Kurulu Adına  
Edebiyat Fakültesi Dekanı  
Prof. Dr. Veyis Değirmençay

**Yayın Yönetmenleri / Editors**

Prof. Dr. Süleyman Efendioğlu  
Doç. Dr. Ali Yalçın Tavukçu  
Dr. Öğr. Üyesi Nursan İldırı

**Yabancı Dil Editörleri / Editors of Foreign  
Language**

Dr. Öğr. Üyesi Cansu Gür  
Arş. Gör. Yakup Pala

**Yazı İşleri / Editorial Secretary**

İsmail Yıldız

**Editör Yardımcıları / Assistant Editors**

Arş. Gör. Elif Koç  
Arş. Gör. Pınar Laloğlu

**Halkla İlişkiler/ Public Relations**

Arş. Gör. Dr. Esra Yavuz

**Kapak Tasarım / Cover Design**

Dr. Öğr. Üyesi Sinan Dinç

**Teknik Redaksiyon/ Technical Reduction**

Arş. Gör. Fatih Ekici

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Sedat Adıgüzel (Başkan) (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Sarı (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Aysel Ergül Keskin (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Erol Kürkçüoğlu (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Haldun Özkan (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hüseyin Baydemir (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kâzım Köktekin (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Zaman (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Funda Kara (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mine Kaya Keha (Atatürk Üniversitesi)  
Doç. Dr. Nurullah Yılmaz (Atatürk Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ümit Kılıç (Atatürk Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Cemal Sevindi (Atatürk Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Savaş Eğilmez (Atatürk Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Zerrin Tavukçu (Atatürk Üniversitesi)

**Yabancı Dil Danışmanları/ Foreign Language Consultants**

Prof. Dr. Ahmet Beşe (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Üniversitesi)  
Doç. Dr. Bahar Demir (Atatürk Üniversitesi)  
Doç. Dr. Fatma Öztürk Dağabakan (Atatürk Üniversitesi)  
Doç. Dr. Kamil Civelek (Atatürk Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Asuman Gökhan (Atatürk Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Oktay Akarsu (Atatürk Üniversitesi)

**Dizgi / Typesetting**

Dr. Öğr. Üyesi Nursan İldırı

**Yazışma Adresi / Correspondence**

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanlığı  
25240 ERZURUM  
Telephone: 0 442 231 1905  
e-posta: edebiyatfakultesidergisi@atauni.edu.tr

**Baskı / Press**

Edebiyat Fakültesi Baskı Atölyesi / Erzurum

**ISSN 2602-2788**

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
ULUSAL HAKEMLİ BİR DERGİDİR.**

**HER YIL HAZİRAN ve ARALIK AYLARINDA YAYIMLANMAKTADIR.**

**Dergimiz (ULAKBİM)/TR Dizin, WorldCat, Sobiad, Google Scholar, İdealonline  
gibi indekslerce tam metin olarak taranmaktadır.**

Makalelerin dil, üslup ve içerik sorumluluğu yazarlara aittir.

Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler dergimizin ve kurumumuzun görüşlerini yansıtmaz.

## EDİTÖRDEN

Değerli Bilim İnsanları,

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi olarak 1970 yılından itibaren çeşitli isimlerle çıkardığımız Edebiyat Fakültesi Dergisi'nin 62. sayısı ile karşınızdayız. Yeni ismiyle (**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**) üçüncü kez okuyucularıyla buluşan dergimizin bu sayısında, alanında uzman hakemler tarafından incelenmiş, sosyal bilimlerin hemen hemen bütün alanlarına katkı sunabilecek 24 makale ve 2 kitap tanıtımı yer almaktadır.

Dergimizin bu sayısının çıkarılma aşamasında önemli desteklerini gördüğümüz Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yöneticilerine, editör, yazar ve hakem olarak katkıda bulunan hocalarımıza, dizgi ve baskısında gayret gösteren değerli meslektaşlarımıza ve Fakülte çalışanlarımıza teşekkürü bir borç biliriz.

## DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Ahmet BEŞE  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Ahmet Kâzım ÜRÜN  
(Selçuk Üniversitesi / Konya)

Prof. Dr. Aysel ERGÜLKESKİN  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Ayten ER  
(Gazi Üniversitesi / Ankara)

Prof. Dr. Bakican TAHLİYEV  
(Taşkent Nizami Devlet Pedagoji Üniversitesi/  
Özbekistan)

Prof. Dr. Berikbay SAĞINDUKULI  
(Farabi Üniversitesi / Kazakistan)

Prof. Dr. Cevat BAŞARAN  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Dündar ALİKILIÇ  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Erdoğan ERBAY  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Fahri IŞIK  
(Akdeniz Üniversitesi / Antalya)

Prof. Dr. Gürsel UYANIK  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Haldun ÖZKAN  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Hamza GÜNDOĞDU  
(Sakarya Üniversitesi / Sakarya)

Prof. Dr. İbrahim YEREBAKAN  
(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi / Rize)

Prof. Dr. Kâzım KÖKTEKİN  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Kenan ARINÇ  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Mehmet KARAOSMANOĞLU  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Mehmet ZAMAN  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Mevlüt ÖZBEN  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Mukadder ERKAN  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Mustafa ÇIÇEKLER  
(Medeniyet Üniversitesi / İstanbul)

Prof. Dr. Mükremin YAMAN  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Nevzat CAN  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Nevzat H. YANIK  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Nimet YILDIRIM  
(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)

Prof. Dr. Hüseyin BAYDEMİR

*(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)*

Prof. Dr. Hüseyin YURTTAŞ

*(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)*

Prof. Dr. Saliha KODAY

*(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)*

Prof. Dr. Sarah ATIS

*(Wisconsin Madison Üniversitesi/ABD)*

Prof. Dr. Sedat ADIGÜZEL

*(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)*

Prof. Dr. Selami BAKIRCI

*(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)*

Prof. Dr. Selami KILIÇ

*(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)*

Prof. Dr. Süleyman EFENDİOĞLU

*(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)*

Prof. Dr. Veyis DEĞİRMENÇAY

*(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)*

Prof. Dr. Yavuz ASLAN

*(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)*

Prof. Dr. Orhan Kemal TAVUKÇU

*(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi / Rize)*

Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT

*(Dokuz Eylül Üniversitesi / İzmir)*

Prof. Dr. Ali UTKU

*(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)*

Prof. Dr. Mine KAYA KEHA

*(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)*

Doç. Dr. Ali Yalçın TAVUKÇU

*(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)*

Doç. Dr. Bahar DEMİR

*(Atatürk Üniversitesi / Erzurum)*

## BU SAYININ HAKEMLERİ

- Prof. Dr. Ayfer AYDINER BOYLU (Hacettepe Üniversitesi/Ankara)  
Prof. Dr. Erdoğan UYGUR (Ankara Üniversitesi/Ankara)  
Prof. Dr. Erhan ÖZTEPE (Ankara Üniversitesi/Ankara)  
Prof. Dr. Hasbi SOYLU (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Prof. Dr. Hüseyin BAYDEMİR (Atatürk Üniversitesi / Erzurum)  
Prof. Dr. İsmail ÖĞRETİR (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Prof. Dr. Kâzım KÖKTEKİN (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Prof. Dr. Mevlüt ÖZBEN (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Prof. Dr. Muhammet Hanifi MACİT (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Prof. Dr. Nurettin ÖZTÜRK (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Prof. Dr. Nuri Selim KADIOĞLU (Çukurova Üniversitesi/Adana)  
Prof. Dr. Orhan BAŞARAN (Bingöl Üniversitesi/Bingöl)  
Prof. Dr. Sedat ADIGÜZEL (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Prof. Dr. Selami ECE (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Doç. Dr. Ali Yalçın TAVUKÇU (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Doç. Dr. Bahar DEMİR (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Doç. Dr. Bekir ZENGİN (Cumhuriyet Üniversitesi)  
Doç. Dr. Bülent BAYRAM (Kırklareli Üniversitesi)  
Doç. Dr. Cemile AKYILDIZ ERCAN (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Doç. Dr. Cumhur ASLAN (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi/Çanakkale)  
Doç. Dr. Hüseyin METİN (Kafkas Üniversitesi/Kars)  
Doç. Dr. Mayramgöl DIYKANBAY (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Doç. Dr. Melike TÜRKDOĞAN (Erzurum Teknik Üniversitesi/Erzurum)  
Doç. Dr. Müjdat AVCI (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi/Osmaniye)  
Doç. Dr. Ranetta GAFAROVA (Ardahan Üniversitesi/Ardahan)  
Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane Üniversitesi/Gümüşhane)  
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Hilal KALKANDELEN (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Dr. Öğr. Üyesi Buğra YILDIRIM (Manisa Celal Bayar Üniversitesi/ Manisa)  
Dr. Öğr. Üyesi Erem SARIKOCA (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Dr. Öğr. Üyesi Firdevs TEMİZGÜNEY (Atatürk Üniversitesi / Erzurum)  
Dr. Öğr. Üyesi Halime ÇAVUŞOĞLU (Erzurum Teknik Üniversitesi/Erzurum)  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan KASAPOĞLU (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Dr. Öğr. Üyesi Hüsnâ KOTAN (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Dr. Öğr. Üyesi İsa IŞIK (Muş Alparslan Üniversitesi/Muş)  
Dr. Öğr. Üyesi İsmail ÖZ (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Dr. Öğr. Üyesi Merve KARABULUT (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Dr. Öğr. Üyesi Metin TÜRKMEN (Artvin Çoruh Üniversitesi/Artvin)  
Dr. Öğr. Üyesi Oğuzhan EKİNCİ (Erzurum Teknik Üniversitesi/Erzurum)  
Dr. Öğr. Üyesi Orhan TURAN (Batman Üniversitesi/Batman)  
Dr. Öğr. Üyesi Özge Sinem İMRAĞ (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi/ Sivas)  
Dr. Öğr. Üyesi Özkan AYDAR (İğdır Üniversitesi/İğdır)  
Dr. Öğr. Üyesi Sedat BAY (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi/Sivas)

Dr. Öğr. Üyesi Sedat KARDAŞ (Muş Alparslan Üniversitesi/Muş)  
Dr. Öğr. Üyesi Selçuk AYDIN (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Dr. Öğr. Üyesi Sevda ÖNAL KILIÇ (Atatürk Üniversitesi/Erzurum)  
Dr. Öğr. Üyesi Sevda ÖZÜTÜRKER (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi/Erzincan)  
Dr. Öğr. Üyesi Suat TUYSUZ (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi/Erzincan)  
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman YURTTAŞ (Bayburt Üniversitesi/Bayburt)  
Dr. Öğr. Üyesi Taner KILIÇ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi/Bilecik)  
Dr. Öğr. Üyesi Zulfiya ŞAHİN (Ankara Üniversitesi/Ankara)

## İÇİNDEKİLER

Meryem NAKİBOĞLU

Elfriede Jelinek'in "Sevda Kadınları" Adlı Romanında Kadınların Varolma Mücadelesi  
**The Struggle of Women in The Novel "Women as Lovers" by Elfriede Jelinek (1-18)**

Özge ALTUN

Severuslar Dönemi Kadın Portreleri

**Women Portraits of Severan Period (19-44)**

Nejla ALPER - Rainer M. CZÍCHON

Eski Mezopotamya Tıbbı ve Günümüz Anadolu Geleneksel Halk Tıbbı: Benzer Yöntemler ve Bu  
Yöntemlerin İnançlarla Bağlantıları

**Medicine of Ancient Mesopotamia and Traditional Folk Medicine of Modern Anatolia: The Similar  
Applications and These Applications' Connections with Beliefs (45-62)**

Recai KIZILTUNÇ

El Yazma Seçki Örneği Olarak *Beyaz-ı Hâzık*

**Beyaz-ı Hâzık as an Example of Manuscript Selection (63-83)**

Asuman GÖKHAN - Esengül UZUNOĞLU SAYIN

Evhadüddîn-i Merâğî'nin Gazellerinde Telmih

**Telmih in Evhaduddîn-i Merâğî's Ghazel (85-98)**

Veyis DEĞİRMENÇAY

Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'ye Methiye Farsça Şiirler

**The Persian Praise Poems to Sheikhulislam Faizollah Afandi (99-135)**



**Gigla DZHINDZHOLIA-Sevindj RAMAZANOV**

Образ Времени В Поэзии Б. Пастернака

**B. Pasternak'ın Şiirlerinde Zaman Kavramı**

**Image of Time in B. Pasternak's Poetry (137-144)**

**Ülkər MƏMMƏDOVA**

Eynəlqüzat Miyanəcinin Həyatı və Zəngin İrsi

**Aynalkudat Miyaneci'nin Hayatı ve Zengin Kültürel Mirası**

**Life and Rich Heritage Aynalkuzat Miyanedj (145-159)**

**Kutsi KAHVECİ**

Muzdarip Ruhların Huzur Arayışı: Hıristiyan Mistisizmi

**Stricken Souls' Search of Tranquility: Christian Misticism (161-176)**

**Ferdi AKBAŞ**

Ahmetli İlçesinde Nüfus Hareketleri

**The Population Movements in Ahmetli District (177-200)**

**Selçuk AYDIN - Muhammed BAHADIR**

Değişen Aile Kurumu İçerisinde Kadın ve Kadının Gelinlik Rolü Üzerine Bir Değerlendirme: Ağrı İli  
Örneği

**An Evaluation on The Role of Women and Bridal Role of Women in The Changing Family**

**Institution: Example of Ağrı Province (201-230)**

**Yalçın KAHYA**

Mizahın Sağlığa Etkisi

**The Effect of Humor on Health (231-241)**

**Kübra ÇAĞLIYAN ŞAKAR**

Gogol'un "Taras Bulba" Adlı Eserinde Türk İmajı

**The Turkish Image in The Prose of Gogol's "Taras Bulba" (243-254)**

**Erdi AKSAKAL**

Morfolojik Yöntemle Erzurum Halk Masalı Çözümlemesi: Ölü Yiyen Derviş

**Erzurum Folk Tale Analysis by Morphological Method: Ölü Yiyen Derviş (255-265)**

**Zeynep HARPUTLU SHAH**

A Modern Exile: Home and Belonging in *For Love Alone*

**Modern Bir Sürgün: *For Love Alone* Romanında Yuva ve Aidiyet İncelemesi (267-281)**

**Albina KIRAN**

Konstantin İvanov'un *Narspi* Manzumesi ile Mirjakıp Duvlatulı'nın *Bakıtsız Jamal* Romanı Üzerine

Karşılaştırmalı Bir İnceleme

**A Comparative Study on Konstantin Ivanov's Poem *Narspi* and**

**Mirjakıp Dawlatulı's Novel *Baqıtsız Jamal* (283-291)**

**Ahmet Cuneydi HAS**

Mysia Bölgesi Mezar Stelleri Üzerine İkonografik Değerlendirme

**Icoographic Evaluation of Funerary Stele in Mysia Region (293-303)**

**Cemile AKYILDIZ ERCAN-Dursun BALKAYA**

Stefan Zweig'in "Sabırsız Yürek" Adlı Romanında Acıma ve Suçluluk Duygusu

**Sense of Pity in the Novel "Beware Of Pity" of Stefan Zweig (305-316)**

**Sait GÜLSOY**

Oyun, Kültür ve Zaman

**Game, Culture and Time (317-337)**

**Yücel ÖZTÜRK**

Bursa İpek Böcekçiliğinin Zirveden Düşüşü: I. Dünya Savaşı

**Bursa Sericulture Losing Popularity: World War I (339-350)**

**Cengiz KILIC-Hande ŞAHİN-Gülay GÜNAY**

Anlamli Etkinliklere Katilim Ölçeğinin Psikometrik Özellikleri: Türkiye’de İleri Yaş Örneklemini Üzerine Bir Çalışma

**Psychometric Properties of Engagement in Meaningful Activities Survey: A Study on Later Life Sample in Turkey (351-371)**

**Serkan ÇAKMAK**

Madde Başları Türkçe Olan İlk Osmanlı Türkçesi Sözlüklerinden Biri: Cevâhirü’l-Elsine

**One of The Initial Ottoman Turkish Dictionaries Including Turkish Lexical Entries:**

**Jawahir Al-Alsina (373-390)**

**Sedat KARDAŞ**

Nedîm’in “Olmuş Sana” Redifli Gazelinde Renklerin Kullanımı

**Use of Colors in the Ghazel of Nedîm with the Redif “Olmuş Sana” (391-407)**

**Reva BALCI AKPINAR- Sibel KÜÇÜKOĞLU- Serap EJDER APAY- Nuray KARACA- Aşlı BALCI**

Üniversite Öğrencilerinin Çocukluk Çağı Örselenme Yaşantıları, Toplumsal Cinsiyet Algıları, Şiddet Eğilimleri ve Şiddetle Karşılaşma Durumları

**Childhood Abuse Experiences, Gender Perceptions, Violence Tendencies and Violent Situations of University Students (409-430)**

**KİTAP TANITIMLARI**

**Yusuf Emirhan KARACA**

Faik Reşad'ın *Târîh-İ Edebiyât-I Osmâniyye*'sine Dair (431-433)

**Esra YAVUZ**

Süleyman Efendioğlu'nun *Mevlânâ Lutfî "Gül Ü Nevrûz" (Dil İncelemesi – Metin ve Aktarma – Gramatikal Dizin - Tıpkıbasım)* Adlı Eseri Üzerine (435-437)

**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri (439-448)**

**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
Sayı / Number **62**, Haziran / June **2019**, 1-18

**ELFRIEDE JELİNEK’İN “SEVDA KADINLARI”ADLI  
ROMANINDA KADINLARIN VAROLMA MÜCADELESİ**

**The Struggle of Women in The Novel “Women As Lovers” by  
Elfriede Jelinek**

(Makale Geliş Tarihi: 26.11.2018 / Kabul Tarihi: 25.04.2019)

**Meryem NAKİBOĞLU\***

**Öz**

Yaşanan iki büyük dünya savaşı sonrasında özellikle kadın yazarlar kadınların toplum içindeki olmayan yerini ve yaşadıkları problemleri eleştirel bir şekilde dile getirmeye başlamışlardır. 1970’li yılların başlangıcından itibaren kadın hareketlerinin ivme kazanmasıyla kadın yazarlar hem cinslerinin yaşamlarına duyarsız kalmayarak kadın sorunsalını ele almışlardır. Söz konusu kadın hareketlerinden etkilenen yazarlardan biri de Avusturyalı yazar Elfriede Jelinek’tir. Jelinek’in “Liebhaberinnen” (1975) adlı eseri “kadınların erkek egemen toplumda hemen hemen her bakımdan olumsuz hallerini ve bu durumun ortaya çıkmasında özellikle kadınların kadınlar aleyhine rolünü” göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu makalede genel olarak baskın erkek toplum yapısının kadınlar üzerindeki etkisine, sevgi ve aşkın yerini maddiyatın almasına, kadınların ekonomik güç karşısında kişiliklerinden ödün vermelerine, içinde buldukları durumu dengelemek adına, kadınların kız çocuklarına ve hemcinslerine karşı gösterdikleri mücadeleleri feminist edebiyat kuramı ile incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Feminizm, Kadın, Kadın Edebiyatı, Mücadele.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü; *Assist Prof. Dr. Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Science and Literature, Department of German Language and Literature, mnakiboglu@adu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1892-1620>*

### Abstract

In the aftermath of the two Great World Wars, especially women writers began to critically express women's place in society and their problems. Especially since the beginning of 1970s, with the acceleration of women's movements, women writers have not remained insensitive to the lives of their fellows and have addressed the problem of women. Austrian writer Elfriede Jelinek is one of the authors affected by the women's movements in question. Jelinek's literary work which is called "Liebhaberinnen" (1975) has great importance in terms of showing "women's almost all negative circumstances in the male-dominant society and the women's role to the detriment of women on the development of these circumstances". In this article, the effects of the male-dominant social structure on women, changing the state of love to materiality, women's making concessions of their personality through economic authority, to be able to balance of their state their struggle for fellow and girls will be examined with the feminist literary theory.

**Keywords:** Feminism, Woman, Woman Literature, Struggle.

### I. Giriş

Feminizmin genel olarak 19. yüzyılın sonlarında Amerika Birleşik Devletleri'nde başladığını söylemek mümkündür. Ardından Fransa'da filozoflar ve kadın yazarlarca savunulmuş ve daha sonraki yıllarda özellikle Batı dünyasında birçok ülkeye yayılmıştır. Feminizm kadının toplumda sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal haklar bakımından erkekle eşit olması gerektiğini öne sürerek bunu gerçekleştirmeye çalışan ve kadını destekleyen düşünce akımı olarak tanımlanabilir. Modern anlamda felsefi hareket olarak feminizmin kökenini Aydınlanma dönemine kadar götürmek mümkündür. Kadınların eğitim hakkını savunan İngiliz yazar Lady Mary Wortley Montagu ve Fransız filozof Marques de Conderec gibi liberal düşünürler bu hareketin öncüleri olmuştur. Filozof Conderec, 1970' de insan haklarının ilan edilmesinden kısa bir süre sonra, kadın haklarının destekçisi olmuş ve kadınlara oy hakkının verilmesi gereğini savunmuştur. Kadın hakları konusunda ilk bilimsel topluluk Hollanda'da (Middelburg) 1785 yılında kurulmuştur. 1792 yılında İngiliz yazar Mary Wollstonecraft'ın cinsiyetler arası eşitliği ele aldığı kitabı "A Vindication of the Rights of Women" (Kadın Haklarının Müdafası) yayımlanmıştır. Mary, bu eserinde dönemin düşünürlerinden Jean-Jacque Rousseo'nun görüşlerine karşı eleştirel bir tavır takınır. Rousseo, kadınların erkeklere göre duygusal olduğunu ve aynı şekilde eğitilemeyeceklerini, bu yüzden de "domestik" olmaları gerektiğini düşünür. Ona göre kadınlar yalnızca erkek cinselliği için bir arzu objesidir ve özellikle yükseköğrenim almaları imkânsızdır (Gaia Dergi). Mary, bunun kendisi için geçerli olmadığını dönemin kadınlarından beklenmeyecek bir radikallikle gösterir. Dünyada kadın hakları adına yapılan ilk toplantı 1848 yılında New York'ta gerçekleştirilmiştir. Bu fe-

minist süreç 19. yüzyıldan itibaren sanayileşmeyle başlamış günümüze kadar uzanarak çeşitli fikir akımları ve felsefi doktrinlerin de etkisiyle "Liberal", "Marksist", "Radikal", "Sosyalist", "Postmodernist", "Kültürel", "Anarşist", "Varoluşçu", "Radikal", "Lezbiyen", "Siyah Feminizm" gibi türlere ayrılarak çeşitlenmiştir.

Batı'da temel olarak Rönesans'tan sonra ortaya çıkan feminist kadın hareketi çeşitli Avrupa ülkeleri ile Amerika'da birbirlerinin tamamen aynısı olmamakla birlikte ortaya çıkan gelişmelerle, birbirlerini etkileyen bir seyir izlemiştir (Sevim, 2005: s. 7) bu süreç Almanya'da daha geç başlamıştır. 20. yüzyılın başlarında İngiliz feminist yazar Virginia Woolf, bu yüzyılın ortalarına doğru Fransız feminist filozof Simone de Beauvoir, Amerikalı feminist teorisyen Judith Butler, kadın hakları savunucusu Fransız yazar Helene Cixous ve Fransız edebiyat kuramcısı, psikanalist, yazar ve filozof Julia Kristeva feminizmin önemli temsilcilerindedir. Eleştirilerini edebiyat yoluyla dile getiren bu temsilciler, cinsiyetin dil aracılığıyla kurulduğunu, bu durumun yazının dil üslubunda görülebildiğini, geleneksel olan eril normların kabul edilemeyeceğini ve geçersizliğini savunmuşlardır. Söz konusu yazar ve kuramcılarının yanı sıra Batı'nın en önemli feministleri arasında yer alan Amerikalı şair, yazar ve aktivist Morge Piercy, Amerikalı Ursula K. Le Guin, Amerikalı feminist sosyolog Charlotte Perkins Gilman, Kanadalı feminist yazar Margaret Atwood, Avusturyalı yazar Ingeborg Bachmann, İngiliz yazar Georg Eliot, Britanyalı feminist yazar Doris Lessing, İngiliz filozof John Stuart Mill, Amerikalı feminist filozof Kate Millett gibi isimler, verdikleri mücadelelerle feminist düşünce, kadın yazını ve kadın dili kavramlarını dünya literatürüne kazandırmaya çalışmışlardır.

Tarih boyunca kadın hakları konusunda sürekli gelgitler olmuş, bu nedenle de yeterli gelişme sağlanamamıştır. Yaşanılan olası süreçte elde edilen bazı haklar bir süre sonra kaybedilmiş, daha sonra mücadeleler sonucunda geri kazanılmıştır. 1970'lerden sonra bu hak elde etme mücadelesi hızlanmıştır. 1888 yılında ilk olarak Washington'da açılan, 20. Yüzyılda ise pek çok ülkede şubeleri açılan Uluslararası Kadın Konseyi, feministlerce ortaya atılan kadın mücadelesinin tüm toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak biçimde genişletilmesi gerektiği (Michel, 1993: s. 68) fikrini savunmuştur. I. Dünya Savaşından II. Dünya Savaşına kadar geçen süreçte 21 ülkede kadınlara oy hakkı tanınmış, savaşan ülkeler savaşta kadınların yaptıkları fedakârlıkları göz önünde bulundurarak oy kullanma hakkını vermiştir. Savaş sonrası fabrikalarda çalışan kadınlardan, erkeklerin savaştan geri gelmesiyle evlerine dönmeleri istenmiştir. Bu nedenle Uluslararası Kadın Konseyi ve Oy Hakkı Birliği gibi güçlü feminist örgütler, savaşların önlenmesi, kadınların ve kadın emekçilerin haklarının savunulmasına yönelmiştir. Böylece kadın işçilerin durumlarının düzeltilmesi, aile yardımları, iki cins için çalışma şartlarının eşitlenmesi, evlilik dışı çocukların korunması, evli kadının milliyetini ve soyadını koruma hakkı gibi çalışmalar hayata geçirilmiştir (Sevim, 2005: s. 46). 1970'li yılların başlarında ivme kazanan bu kadın hareketleri aynı zamanda edebiyata da yansımıştır.

Feminist Eleştiri 1960’larda öncelikle Amerika’da daha sonra İngiltere, Fransa’da toplumsal ve siyasal bir mücadele olarak yeniden canlanan genel feminist hareketin edebiyat alanına da kaydırılması sonucu ortaya çıkmıştır (Moran, 2011: s. 249). Feminizm bu yıllarda toplumsal ve öğrenci hareketlerinin bir parçası olan kadın hareketinin bir yansıması olarak ortaya çıkan edebiyat kimliği içinde yer alır. Bu yönüyle, konuyu politikleştirmek isteyen kadın hareketi ile birlikte bilinçlenme ve kadın kimliğinin farkına varma açısından önemli bir işleve sahip olmuştur (Zengin, 2016: s. 5). İngiliz Feminist yazar Virginia Woolf’un ifade ettiği gibi 18. ve 19. yüzyılda kadınların kendi adlarıyla eserler yazması hiç de tesadüfi değildir. Woolf, bu durumu dile getirdiği yazısının bir bölümünde “*Yazmak senin neyine*” (Woolf, 2017: s. 59) şeklinde bir ifade kullanarak, yazma eyleminin, kadınlar için kolay ulaşılabilecek bir eylem olmadığını dile getirmiştir. Bu paralelde tek yönlü bakış açısıyla toplumda yok sayılan bir kesimin varlığını gösterebilmek için feminist yazarlar yeni ve dışıl bir bakış açısı ile kadına yönelik var olan değerleri, ölçütleri yeniden değerlendirerek cinslerin dışlanmadığı bir sistem geliştirmek (Zengin, 2016: s. 4) için mücadele etmişlerdir.

Feminizmin edebiyattaki öncülerinden Amerikalı yazar Emma Goldman kadınlara uygulanan baskının onları nesnelere sistenden kaynaklandığını ileri sürer. Kişiyi nesnelere savunan eleştirmenler de zina, eşini aldatma ve fahişelik gibi 20. yüzyılın sosyal problemlerinden fabrikaları sorumlu tutarlar. Fabrikalarda çalışan kadınlar eleştirilirken gizli olarak bir kadının yerinin evi olduğu, ona en uygun tek rolün kocası için evini yönetmek ve onun çocuklarını büyütme olduğu fikri vardır. Kızların ebeveynlerinin özenli denetiminden uzaklaşması, erken evlilikleri, daha sonra ihmalkâr bir anne ya da ev kadını olmalarını teşvik ettiği için kadınlardaki itaat eksikliği, lükse düşkünlüklerinden dolayı fabrikalar suçlanır. Çalışmamızın araştırma nesnesini oluşturan “*Liebhaberinnen*” adlı roman 1975 yılında Nobel Ödüllü Avusturyalı yazar Elfriede Jelinek tarafından yazılmış ve Türkçeye “*Sevda Kadınları*” adıyla çevrilmiştir. Jelinek’in bu romanı da bir fabrikada başlar. Yazarın gerçekçi üslûpla kaleme aldığı bu eserin olay örgüsü, gerçek mekân tasvirleri ve titizlikle betimlenmiş karakterleri, dönemin atmosferini yansıtan özellikleri açısından dikkat çeker. Öyle ki Elfriede Jelinek romanına, “*siz vadiler ve tepelerle dolu olan güzel şehri biliyor musunuz? uzaklarda GÜZEL dağlarla çevrili, birçok ülkenin sahip olmadığı kadar güzel bir ufak manzarası olan şehir. siz bu şehrin barışçıl evlerini ve barışçıl insanlarını tanıyor musunuz?*” (Jelinek, 1975: s. 5) diyerek başlar. Yazar, küçükken tatilini geçirmek için büyük annesinin köyü olan Mürztal’a gider; esere konu olan bu yer Obersteiermark bölgesindedir. Mürztal, diğer tüm Obersteiermark gibi endüstrileşmiş, sosyalizmin izlerinin olduğu büyük fabrikaların bulunduğu bir yerdir. Jelinek, ormanda çalışan gençleri, yine köy girişinde ortalıkta gezen ve fabrikalarda çalışan genç kızları yakından tanır (Mayer/Koberg, 2006: s. 80).

Roman işçi sınıfına mensup iki kadını konu edinir. Bunlardan biri fabrikada dikişçi olarak çalışan realist Brigitte’dir. Brigitte, evlilik dışı çocuk sahibi olan, ken-



disi gibi fabrikada iç çamaşırı diken bir annenin kızıdır. Annesiyle birlikte şehirde yaşar ve hayattan ne istediğini bilir. Tek amacı ileride kendisini rahat ettirebilecek elektrikçi Heinz'ı elde edip evlenmektir. Heinz, evli bir çiftin oğludur; babası uzun yolculuklar yapan bir kamyon şoförüdür. Annesi evde oturma şansını elde edebilmiş bir ev hanımıdır. Maddi durumları Brigitte'ye göre daha iyi ve gelecek vaat etmektedir. Bir diğer karakter ise idealist terzi Paula'dır. Paula'nın babası oduncu annesi ise ev hanımıdır. Kasabada yaşarlar, Paula gerçekleşmesi zor hayaller peşinde koşar, oduncu Erich'e âşık olur; Erich'de evlilik dışı bir gençtir. Paula Erich'den hamile kalmasıyla zor olan hayatı daha da zorlaştırır. Evlilik dışı hamile kaldığı için toplum tarafından dışlanır, hem ailesi tarafından hem de yaşadığı çevrede şiddete maruz kalır. Buna karşın Erich ise yine aynı toplum tarafından takdir edilir. Çünkü, Erich Paula'yı hamile bıraktığı için erkekliğini ispatlamıştır. Paula'yı hamile bırakması erkekliğin başarısı olarak lanse edilir. Yazar burada bir eril toplum eleştirisi yapar.

Romanda adı geçen her iki kadın da bir an önce evlenip yuva kurmak ister; genç kızların kendi geleceklerini evlenmeden tek başlarına elde edemedikleri görülür. Bu nedenle evlilik yoluyla güvenli bir geleceğin kurularak kendilerine verilmesini isterler. Varoluşçu feminist teorisyen Simone de Beauvoir'in diliyle, evlilik "*kadın için sanki varoluşunu doğruladığı ve sürdürdüğü biricik, toplumsal kurumdur*" (Beauvoir, 1993: s. 12). Evlilik olayı öylesine yer etmiştir ki, kadınların bazıları bu kurumu romanda olduğu gibi daha iyi yaşamak adına ya da sınıf atlamak için istemektedir.

## II. Kadının Batı Alman Toplumdaki Yeri

Alman sosyalist, politikacı ve yazar August Bebel'in söylediği gibi kadın sorununun çözümü ancak toplumsal sorunun çözümü ile mümkündür. Öncelikle sorun tespit edilip ardından çözüm yolları ona göre aranmalıdır. Woolf "Kendine Ait Bir Oda" adlı eserinde kadınları şöyle tanımlar: "*Kadınlar yarasalar ya da baykuşlar gibi yaşıyor, hayvanlar gibi çalışıyor ve solucanlar gibi öliyorlar*" (Woolf, 2017: s. 68) der. Çünkü kadınlar hem sosyal hayatta hem de eğitim alanında kısıtlanmış, katı kurallara tabi tutularak baskılanmış, görünür olmaları engellenmiş, özgürce düşüncelerini ifade edememişlerdir. Aynı durum edebiyat için de geçerlidir. Kadın, belirli şeylerin (İncil) dışında eser okuyamamaktadır. Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Almanya'da da kadınlar hak ve özgürlükler konusunda söz sahibi değildir. Fransız İhtilali (1789) ile başlayan kadın hakları hareketleri Almanya'da yeterince etkili olmaz. Almanya'da kadın ikinci sınıf bir insandır ve görevi kocasını temsil etmektir. Alman İmparatorluğu (1871-1918) döneminde kadınların yaşam biçimi 3'K ile (Kinder, Küche, Kirche) sınırlandırılmıştır (Mai, 2016: s. 101). Kadının asli vazifesi "çocuğunu büyütme", "mutfakta yemek pişirmek" ve "kilisede ibadet" etmektir. Kadınlar eşlerine bağlı, sosyal olarak da bağımlıdırlar. Baba himayesinde olan genç kızlar yaşlanıp yalnız kalacakları korkusuyla baba himayesinden eş kontrolüne verilirler. Feminist yazar Hedwig Dohm, yazar Luise Otto-Peters, eğitimci Auguste Schmidt, ka-

dın hakları savunucusu Helene Lange ve kadın hakları savunucusu Clara Zetkin kadın derneklerini kurmuş ve kadın dergilerini yayımlayarak “İnsan haklarının cinsiyeti yoktur” sloganıyla Almanya’da kadın haklarının savunuculuğunu yapmışlardır.

Kadının toplumdaki yeri cinsiyet ayrımına bağlı olarak ortaya çıkan ötekileştirilme sorunudur. Beauvoir’e göre:

“İnsanlık erildir ve erkek kadını kendisi için değil, erkeğe göre tanımlar; kadın özerk bir varlık olarak görülmez. Erkek kadına referansla değil, kadın erkeğe referansla tanımlanır ve farklılaştırılır. Kadın rastlantısal olandır, özsel olana karşı özsel olmayandır. Erkek öznedir (ben), mutlak olandır, kadın ise öteki cins’tir” (Beauvoir, 1993: s. 17). *Sevda Kadınları*’nda kadın karakterlerin de toplumda birey olarak adından başka bir önemi yoktur; kadın bir hiç olarak görülür ve kendileri de bu düşünceyi benimsemiş durumdadırlar. Jelinek söz konusu bu hali “*brigitte*’ye göre heinz önemli bir şahsiyettir ve o ileride dükkân sahibi olunca *brigitte* de otomatik olarak önemli bir şahıs olacaktır” (Jelinek, 1975: s. 117) diyerek Brigitte’nin hiçliğine vurgu yapar. Romanda evin reisi erkektir; hayatı kazanmak, ailesine bakmakla yükümlüdür ve bu durum ona üstün bir konum sağlar. Evlenmiş, çocuk sahibi olmuş kadınlar da şanslıdır, evlilik sayesinde hayatlarını garanti altına almış olurlar. Oysa bu durum genç kızlar için daha da zordur. Öncelikle evlenmek istedikleri erkek tarafından beğenilme, daha sonra onun ailesi tarafından kabullenilme, rakip genç kızlarla erkeğini kaybetmeme/elde tutma mücadelesi vermek durumundadırlar. Roman kahramanlarından bu klişe kadın tiplmesine Brigitte örnek gösterilebilir:

“*brigitte* artık heinz için bakım yapar; çünkü kadın olunca, kadın olmak yolumdan dönmek imkânsızdır, bakım yapmak zorunluluktur. *brigitte* uyguladığı bakımlarını gelecekte kendisine daha genç bir görünüşle teşekkür edeceği umudunu taşır ama belki de *brigitte*’nin bir geleceği yoktur. gelecek tamamen heinz’a bağlıdır” (Jelinek, 1975: s. 11).

Brigitte yaşadığı ataerkil batı toplumunda değersizdir. Onun ve diğer tüm kadınların toplumda yer edinebilmeleri, ayaklarını sağlam yere basabilmeleri ancak eşleriyle mümkündür. “*brigitte* de ilerleyen zamanda heinz’ın ismini taşıyacaktır, bu da paradan ve mülkten daha önemlidir; çünkü bu isim parayı ve mülkü beraberinde getirecektir” (Jelinek, 1975: s. 12). Brigitte tek başına dikiş makinesinden kurtulamaz ancak bunu Heinz sayesinde yapabilir. Beauvoir’in de dediği gibi “*Toplumun kadına kazandırdığı yazgı genel olarak evliliktir*” (Beauvoir, 1993: s. 11). Kadının tek başına bir geleceği olmadığı gibi bugünü bile yoktur; oysa bu durum erkek için söz konusu bile değildir. Kadın gelecek için statü edinmek zorundadır; diğer bir ifadeyle kendisini gelecek sahibi yapabileceği şansını verecek olan bir statü peşindedir. Brigitte’ye statü kazandıracak kişi ise Heinz’dır, bu nedenle diğer erkeklerle ilgilenmez: “*brigitte* isteseydi çok fazla işçi bulabilirdi. ama o sadece ileride işadamı olacak olan heinz’ı istiyor” (Jelinek, 1975: s.12). Brigitte, günün birinde doğum ve evlilik nedeniyle Heinz’ın kendisini fabrikadan kurtaracağını hayal eder.

Romanda genç kızlar evleninceye kadar satış elemanı ya da yardımcı satış elemanı olarak çalışırlar. Bu işleri evliliğe kadar devam eder. Evlendikten sonra görevleri sona erer, yazara göre kendileri de artık satılmışlardır:

*"bu kırsırdöngü devam eder gider. çalışan birileri gelir, birileri gider. böylelikle yılların getirdiği birikim doğal kan dolaşımını oluşturur. bu doğum, evlilik, işe başlamak, evlendirilmek, işten ayrılmak ve bir kız çocuğu doğurmak... doğa kız çocuğu ya ev kadını ya da satış elemanı olur; sadece ev hanımlığı unvanını alır. anne ölür, kız evlenir, kızın kendi kızı olur"* (Jelinek, 1975: s. 21).

Alıntıda da görüldüğü gibi toplumdaki kadınların yaşamı tıpkı doğal kan dolaşımı gibi devam edip gider. Bu kısır döngü içinde kadınlar doğar, çalışır, evlenir ve ölürlür. Tek beklentileri kendilerine sıklıkla vurgulandığı gibi bir statü kazandırabilecek biriyle izdivaç yapmaktır. Bunun içinde yılmadan kıyasıya mücadele etmek zorunda kalırlar. Kadınların toplum içindeki bu olumsuz durumları "kadınların geleceklerini kendilerinde görme becerisinden yoksun olmalarından" kaynaklanmaktadır. Kızların tüm çabası kendi ailelerinde bulamadıkları ancak kuracakları yuvada bulmayı ümit ettikleri sevgidir.

### III. Anne Kız Çatışması

Avusturyalı kuramcı psikiyatrist Alfred Adler'e göre: "Kuşkusuz her anne çocuğunun kendisinin bir parçası olduğu duygusunu abartabilir ve onu kendi kişisel üstünlük hedefinin hizmetine girmeye zorlayabilir" (Adler, 2003: s. 105) . Anne kendi arzularını ve kurallarını gerçekleştirmeyi hedeflediği için anne kız arasında anlaşmazlıklar meydana gelmektedir. Bunun için de "çocuğu tümüyle kendine bağımlı kılmayı ve daima kendine bağımlı kalması için yaşamını denetlemeyi" (Adler, 2003: s.106) kendine annelik vazifesi ve yöntemi olarak görür. Söz konusu bu durum Jelinek'in yaşamında da görülür. Jelinek'in annesi de kendisi için istediği her şeyi kızına yaptırmaya çalışmıştır. Okuma derslerinin yanı sıra, küçük yaşta piyanoyla tanışıp konservatuarda piyano, viyola, org ve bale dersleri aldırması, istemediği halde rahibe okuluna göndermiştir. Tüm bunlar onun olumsuz yönde etkilenmesine ve ruhsal yönden zayıf düşmesine neden olmuştur. Genç yaşta sinir krizi geçirerek psikolojik tedavi görmüştür. Kendi değimiyle geçirdiği bu yıllar onun yitik yıllarıdır ve bu durumu: "Daima olağandışı olmam yolunda yetiştirildim ve yaşlıtlarımın yaptığı aptalca şeyleri yapmamış olmama çok üzülüyorum" cümleleri ile dile getirmiştir (Akt. Meyer, 1994: s. 41). Bu nedenle eğitimini yarıda bırakarak inzivaya çekilmiştir. O dönemde yaşadıklarını bu romanda annelerin kızlarına olan davranışlarında belirginleştirmiş ve kızlarının kendilerinden daha iyi bir geleceğe sahip olmalarını engellemeye çalışmak şeklinde yansıtmıştır.

Eserin genel yapısını oluşturan konular, mevcut kurulu düzen içerisinde erkeklerin kadınlar üzerindeki baskıları, bu düzende sevginin neredeyse hiç yer alması ve özellikle annelerin içinde buldukları durumu düzeltmek adına kendi kız

çocuklarına ve kendi hemcinslerine karşı gösterdikleri şiddet, kıskanma ve bencillik içeren davranış biçimleri şeklinde özetlenebilir. Bu davranış biçimlerine romanda sıkça rastlanır. Söz konusu bu durum Adler'in görüşüyle birebir örtüşmektedir. Anneler baskın oldukları için kızları üzerinde hâkimiyet kurma çabası içindedirler. Bazen de bu duygularında aşırılığa kaçtıkları görülür: "*kızları için ölüm savaşları verirler. kadınlar kızlarından nefret etmeye başlar ve bu yüzden kızlarının da hemen ölmesini isterler: artık bir koca bulunmalı*" (Jelinek, 1975: s. 22) böylece anneler kızlarından uzaklaşmış olurlar.

Romanda annelerin kendilerinden farklı olarak 'kaderini değiştirmek isteyen' kızlarına karşı acımasız davranışları, onların kendilerinden daha iyi bir hayat sürmelerini deyim yerindeyse 'kıskanmaları' ve bunu bizzat engellemeye çalışmaları söz konusudur. Anneler yol gösterici olmak yerine "cezalandırıcı" konumundadırlar. Annelerin kızlarını anlama, onlara yol gösterme gibi bir çabaları, onların geleceğinde bir şeyleri değiştirmek gibi bir kaygıları yoktur. Paula'nın annesi kızının ya satış elemanı ya da ev kadını olmasını şart koşar. Kızının evde kalıp ev kadınlığını öğrenmesini ister. Ona göre kızı evde kalıp kendisine yardım etmeli, ev işlerini ve ahırın işlerini de yapmalıdır. Ayrıca odundan gelen babası ve ağabeyine de yardımcı olmalıdır. Paula'nın annesi kızının kendisinden daha iyi bir konumda olmasını hazmedemez: "...neden, neden benim kızım paula, daha iyisini başarabilsin ki?" (Jelinek, 1975: s. 19) cümlesi ile kızının kendisinden daha iyi bir konumda yer almasını, bu durumu ne denli hazmedemediği açık bir şekilde görülmektedir.

Paula'nın evlilik dışı hamile kalması üzerine annesi, babası ve erkek kardeşi oldukça tepki gösterirler. Paula'nın hamile kalması annesi için utanç ve rezillikten başka bir şey değildir. Sevgi ve şefkat arayan Paula annesinin göğsüne yatarak bebeği için hangi renk hırkalar örmesi gerektiğini öğrenmek ister; genç anne adayı sevgi ve şefkat göreceği yerde fiziki şiddete maruz kalarak tüm vücudu morluktan geçilmez hale gelir. Aldığı darbeler bedeninde ve ruhunda derin izler bırakır. Paula haklı olarak hamile kaldığı Erich'ten de destek bekler ama karşısında Erich'in annesi ve üvey babasını bulur. Alkolik Erich'in tek düşüncesi yarış motorları ve alkoldür. Paula'ya göstermediği ilgiyi cansız varlıklar olan motorlara gösterir. Paula, artık hem ailesi hem de köyde yaşayanlar tarafından nefret edilen biri konumuna düşer. Çevresinde destek alabileceği kimsesi yoktur ve tek başına mücadele etmek zorunda kalır. Toplumda evli kadın kraliçe yerine konulup itibarı daha yüksektir. Paula tüm baskı ve şiddetten sonra kendi kendine şiddet uygular, bu duruma ailesi de sanki bizi dövmekten kurtardım der gibi kızlarının bu davranışından mutluluk duyar. Kanserden dolayı acı çeken Paula'nın annesi kızının da acı çekmesini ister ve kızı Paula'nın psikolojik sıkıntılar çekmesini sıradan bir durummuş gibi görür. Olay örgüsünde görüldüğü gibi, eserin başından sonuna kadar anne-kız arasındaki sürtüşmeler dikkat çeker. Jelinek'in diğer romanlarında da anne kız çatışmaları sıkça görülür. Bu konuda (bkz. Akyıldız Ercan, 2014).

#### IV. Kadın-Erkek Arasındaki Farklılık

Butler, Feminizm için evrensel bir temelin gerekliliği ve bu temelin de kültürlerarası bir kimliğe sahip olması gerektiği yönündeki siyasi yaklaşımı çoğunlukla, kadınların ezilmesinin ataerkil, başka bir deyişle erkek egemenliğinin evrensel ya da hegemonik yapısının eşlik ettiğini ifade (Butler, 1999: s. 46) eder. Feministler, modern yaşamın çeşitli alanlardaki erkek egemenliğine karşı çıkararak kadının sınırlı alandan çıkmasını sağlayıp erkeğin toplum içindeki geleneksel rolünün gözden geçirilerek, kadın ve erkek egosunun klişeleşmiş olgularını değiştirmeye çalışmışlardır (Büyük, 2010: s. 4). Kadın özgürlüğü, kadınların kadın olmanın dışında belirli yeteneklere sahip, toplumsal ve cinsel gereksinimleri olan bireyler olduğunu savunmuşlardır. Oysa bu romanda kadınlar birey olacak özelliklerden tamamen yoksundur. Kadınlar için hayata tutunabilmenin tek çözüm bir erkeğe tutunabilmektir. Evlilik bir koruma altına alınma, bir hayat sigortası, bir üst sınıfa yükselme kurumu iken evlenmemek bir küçümsenme ve bir eziklik sebebidir. Beauvoir'ın tezi de bu durumu ispatlar niteliktedir:

*"Evlenme konusunda, genellikle, ilk adım genç kızlardan gelmektedir. Genç kızlar, kendi başlarına yaşamalarını sağlayacak bilgi ve gücü elde edemediklerini fark etmektedirler; para kazanmak için çalışmayı bilmediklerinden, evliliğe cankurtaran simidi gözüyle bakmaktadırlar. Genç kızlar hemen âşık olmakta, bunu erkeklerle açık dört elle boyunlarına sarılmaktadırlar"* (Beauvoir, 1993: s. 7).

Genellikle erkek evladı hemen hemen tüm ataerkil egemen toplumda ailenin gelecek güvencesi olarak görülür; bu romanda ise çoğunlukla alkolik, vahşi, aptal, sevgisiz ve düşüncesiz olarak nitelendirilmiştir. Erkek için "hayatın belirleyicisi olan ekonomik kurallar gereği" rahat yaşamının, bir üst sınıfa yükselmenin en etkin yollarından biri, çekiciliğine kapılacak varlıklı bir kadın bulmaktır. Aynı şey bekâr kadınlar için de geçerlidir. "...*en doğru karar iyi bir eş adayında karar kılabilirdir. doğru olan eşler genellikle ya aynı seviyede, ya da çok daha iyi olanlardır. fakat seviyesi düşük olan adaylarda karara kılmak oldukça yarıdır*" (Jelinek, 1975: s. 105).

İngiliz seyahat yazarı Nina Epton 1498'de "Parislilerin Aile Düzeni" isimli bir el kitabında kızların hem ahlâklı hem de ev işlerini yapabilecek şekilde yetiştirilmesi gerektiğini savunmuştur. O'na göre ancak ahlâklı ve ev işlerini iyi yapan bir kadın kocasını evinde rahat ettirebilir (Sevim, 2005: s. 26). Aynı düşünce tarzı diğer Avrupa ülkelerindeki kadınlar için geçerli olduğu gibi Alman kadınlar için de geçerlidir. Bu romanda kadınların ev düzenini, yaşadıkları ve çalıştıkları ortamların temizliğini en iyi şekilde yaptıkları, hatta bu konuda birbirleriyle yarıştıkları görülür. Kadınlar erkeklerin yaşayabilecekleri sağlıklı bir ortam hazırlarken roman boyunca erkeklerin kadınlara hiçbir konuda destek olmadığı, evin tüm tertip/düzeni, yemek yapımı, temizlik, çocuk bakımı ve eşe bakmak kadınların asli görevi olduğu fikri görülmektedir. Erkekler yalnız işleriyle ve onları mutlu eden hobileriyle uğraşırlar. Erich de ailesiyle ilgileneneği yerde zevk aldığı motorlarla zaman geçirir. Bu nedenle

kadın sürekli beklenti içinde seilmeyi, değer verilmeyi, sahiplenilmeyi ister. Ana karakterlerden biri olan Brigitte sahip olamadığı maddi ve manevi şeylere sahip olma duygusunu yoğun bir şekilde yaşamakta ve bu durum eserde: “*brigitte, günün birinde şu ankinden çok daha fazlasına sahip olacağına çok seviniyor*” (Jelinek, 1975: s. 133) şeklinde dile getirilmektedir. Eser boyunca kadının hayatı, beklentileri elde etme çabası ile geçer. Bu süreç de kadınların var olma mücadelesi rekabet şeklinde devam eder.

### V. Kadınlar Arasındaki Rekabet

Jelinek’in eleştirisi oklarını erkek egemen toplum sisteminin yanı sıra, eril zihniyete sahip kadınlara da yöneltmesi, kadınların ortaya çıkan manzaradaki rollerini göstererek, kadınların kadınlara yaptığı baskı ve sado-mazoşist eğilimi de göstermektedir (Zengin, 2007: s.2). Eserin geneline bakıldığında kadınlar arasındaki rekabetin oldukça fazla olduğu görülür. Daha önceden de bahsedildiği gibi sıradan bir kadın olmaktan kurtulabilmek içinde yine bir erkeğin (eş) desteği şarttır. Ancak destek sayesinde kendince statü elde eden kadın hemcinslerine karşı acımasız ve üstten bakabilmektedir: “...bir yandan iş arkadaşlarına tepeden bir gözle bakmaktadır. Brigitte artık sıradan birisi değildir. brigitte, artık önemli bir iş kadınıdır” (Jelinek, 1975: s. 74). Bir başka bölümde yine Brigitte güven hissini veren Heinz’ın elini tutmak ister, özellikle de başka kadınların ortaya çıkmasıyla bu durum daha da bir önem kazanır, “çünkü aynı ortamda beliren kadınlar potansiyel birer tehlike oluşturur. işte böyle durumlarda heinz’ın kocaman elini ufak bir el tutmaya çalışır” (Jelinek, 1975: s. 86). Bu cümlede erkeksiz kadınların Heinz için büyük bir tehlike oluşturduğuna vurgu yapılır. Heinz, evli olmadığı için henüz başı bağlanmamıştır; ancak evlendikten sonra başı bağlanacak ve böylece tehlike ortadan otomatikman kalkacaktır. Brigitte’ye göre bekâr bir erkek her an bir kadın tarafından elde edilmeye müsaittir.

Romanda dikkat çeken konulardan biri de kadınlar arasında evlenilecek kişiyi elde etme mücadelesidir. Suzi ve Brigitte Heinz’ın çevresinde olan iki farklı karakterde kadındır. Kadınlar arasındaki rekabet Brigitte ile eğitimli Susi arasında geçer. Aslında Suzi’nin Heinz’ı elde etme gibi bir düşüncesi yoktur; buna rağmen Brigitte onu kendisine rakip olarak görür. Suzi, Brigitte’ye göre birçok iyi özelliğe sahip doğaya duyarlı sevecen biriyken Brigitte içinde yalnızca nefret duyguları hâkim olan biridir. Her iki genç kadın birbirine tamamen zıt iki farklı karakterdedir. Susi, Brigitte’ye iyi niyetlerle yaklaşır, kendisi için Brigitte’nin bir değeri yoktur. Romanda anneler hep baskın kişilerdir. Heinz’ın annesi kesinlikle Brigitte’yi gelin olarak istemez. Brigitte, zengin kadınlardan olmadığı için Heinz’ın ailesi tarafından istenmeyen eş konumundadır. Çünkü evlendiği takdirde eşinin ailesine de bakmak ve rahat yaşamalarını sağlamak zorundadır. Aynı durum Erich’in annesi için de geçerlidir. O da Paula’yı gelin olarak istemez. Heinz’ın ailesinin tercihi kesin daha üst düzeyde varlıklı bir ailenin kızı olan Susi’den yanadır. Oğulları onunla evlendiği takdirde daha

eğitilmiş ve zengin bir aileye damat olacaktır. Bu nedenle az da olsa biriktirdikleri parayı destek amaçlı oğullarına iş kurması için vermek isterler.

Susi, Brigitte'ye yakın olmaya çalışırken Brigitte, içten içe Suzi'yi kıskanır. Susi'ye bahçeyi göstermek zorunda kalan Brigitte onun sevinci karşısında "*tanrım, bütün bu ağaçlar, hepsi; çok kısa bir zamanda benim olacaktı ki, bu kız çıkageldi ve her şeyimi elimden aldı!*" (Jelinek, 1975: s. 106) diyerek düşüncesini dile getirir. Brigitte'nin gözü karadır; eğer Susi Heinz'ı elinden alacak olursa öldürebileceği ifade eder. Brigitte, Susi'nin varlığından huzursuzluk duyar; yaptığı en küçük bir hatada bile gözleri büyüyerek Heinz'ın ailesinin yapılan bu hataları görmesini ve böylece Susi'yi almaktan vazgeçmelerini arzu eder. Oysa Susi Heinz'a ilgi duymaz. Brigitte'ye de acımaktadır ona göre Heinz'dan daha yetenekli insanlar vardır. Susi'nin tüm insancıl duygularına karşılık Brigitte Susi'yi düşman olarak görür. Kadınlar arasındaki rekabet mutfakta da devam eder. Schnitzel yemek isteyen Heinz'ın isteğini hemen yerine getirmek isteyen Susi ve Brigitte mutfakta birbirine girerler. "*ikisi de üst üste yere düşerler. mutfığa koşmanın kendilerine sadece morluk kazandığının farkında değillerdir*" (Jelinek, 1975: s. 135). Susi, Brigitte'nin eline kepeçle vurur ve mutfaktaki savaşı Susi kazanır. Görüldüğü gibi tüm bu örnekler kadınlar arasındaki rekabetin hangi boyutlara ulaşabileceğini göstermektedir. Roman genel olarak ele alındığında kadınlar arasındaki rekabet olgusu dikkat çekerken, erkeklerce önemli olan sadece onların birer cinsel obje olarak algılandıkları görülmektedir.

## VI. Erkeğin Kadına Baskısı

Anaerkil toplumdaki ataerkil topluma geçtikten sonra kadın bir hizmetçi, bir seks aracı, bir aşçı, soyun devam ettirilmesi için çocuk doğuracak bir araç olarak görülmüş ve hiçbir zaman erkekle eşit olabileceği düşünülmemiştir (Salihoğlu, 1988: s. 34). Bu nedenle ataerkil toplumsal yapı kadınları hem ötekileştirmiş hem de pasivize ederek kendi yarattıkları kalıplar içine hapsedmiştir. Bu roman erkek egemenliğini gösteren önemli eserlerden biridir. Erkek karakterlerin ilk planda, kadınlarsa ikinci plandadır. Romanın genelinde erkeklerin istekleri ön planda, kontrol de yine onların elindedir. Bu durum eserde şu şekilde geçer: "*heinz dizginleri elinden bırakmayacaktır*" (Jelinek, 1975: s. 136). Susi ve Brigitte arasında yaşanan çekişmede eline vurulan Brigitte bağırılmaktadır. Bu durum Heinz'ın hoşuna gitmez ve yemek esnasında sessizlik istediğini aksi takdirde bir tane de kendisinin vuracağını ima eder. Sessiz kalan Brigitte amacına ulaşmak için susmak zorunda kalır. Kadınların ruh dünyasında küçük bir umut ışığı vardır ve hepsi de bu küçük umut ışığının kendilerini aydınlatmasını beklerler. Çekilen tüm eziyetler, verilen ödümler, yapılan tüm fedakârlıklar bunun içindedir. Belki bir gün karşılığı alınabilir düşüncesiyle tüm zorluklara katlanırlar.

Genç kadınlar ilk birlikte oldukları erkekle evlenirler. Romanda bu 'satın alınma' olarak ifade edilir. Önceden de ifade edildiği gibi kadının hiçbir bir değeri yoktur; herhangi bir mal gibi satın alınabilir. Bu nedenle kadınlar hayatları boyunca

“eğer seni ben almasaydım seni kimse almazdı, o zaman da kızına bakacak parayı nereden bulurdun bilmem, ama şimdi parayı sana ben vereceğim” (Jelinek, 1975: s.24) diye ifade edilen sözlerle psikolojik baskıya maruz bırakılırlar. Böylece erkekler kendilerinde eşlerini kullanma hakkına sahip olduklarını düşünürler.

Paula'nın babası da tıpkı annesi gibi kızının meslek öğrenmesini istemez, evde kalarak ev işlerinde yardımcı olmasını bekler. Ona göre Paula evde kalıp ev kadınlığını öğrenmeli, ev işlerine yardım etmeli, kendisi için de bira almalıdır. Bira alma uzun sürer de eve geç gelirse her an ayakları kırılabilir. Oduncu olduğu için işi pistir, kızının temiz iş yapmasını istemez. Evde baskı yalnız kıza uygulanır. Oysa kızından başka oğlu Gerald da vardır, eserde ona şiddet uygulandığına dair herhangi bir ibareye rastlanmaz.

### VII. Şiddet ve Kötü Muamele

Romanın temel konularından birini şiddet oluşturur. Şiddet yalnız kadına değil hem çocuklara hem de yaşlılara uygulanarak aile içi şiddetten sıkça bahsedilir. Babalar çocuklarını, erkek kardeşler kız kardeşlerini, anneler kızlarını döver. Toplum değerlerine göre evlilik dışı hamile kalan Paula'ya halk tarafından taş atılır. Dayak konusundan zaman zaman anne ve kardeşler devreye girer. Çünkü Paula yasak olan bir mutluluğun bedelini çok ağır bir şekilde ödemek zorunda kalır. Kendisi de bir kadın olan annesi de kızına kötü davrananlar arasındadır. Fiziksel kuvvetin uygulanmasıyla meydana gelen şiddet kişinin hem bedeninde hem de ruhunda geçici veya kalıcı hasarlar bırakır. Bu durum Paula örneğinde görülmektedir. Paula'nın annesi torununun ölü doğması için elinden geleni yapar. Kızına dizleri üstünde yerleri temizlettirir, sıcak su kovalarını taşıtır ve kızının yorulması için elinden geleni yapar. Bu şekilde kabullenmediği torununu henüz doğmadan yok etmeyi planlar.

Toplum geleneğinde kadına karşı fiziksel şiddet erkeğin günlük streslerini atmasına yardımcı bir araç ve fiziksel üstünlüklerini gösterecek haklarından biri olarak görülür. Romanda babalar çocuklarını, beyler hanımlarını döver; bu dayak olayı sanki sıradan birbirlerini tamamlayan bir olay gibi verilmiştir. “bazen paula ve erich geleceklerinde de birbirlerini tamamlayacaklardır. örneğin, erich paula'yı döverken paula dövülen olacaktır...” (Jelinek, 1975: s. 71).

Romanın bir başka yerinde daha şiddet konusu ele alınmıştır. Erkeklerin dünyası anlatılırken dövülebilecekleri kadınların dışında çocukların da olduğunu fark ederler: “...karıları haricinde dövülebilecekleri ve canlarının sıkıldığında bağırabilecekleri bir yaratık daha, gerçi çocuk teni yumuşaktır ama en azından vurulabilecek alan daha sınırlıdır” (Jelinek, 1975: s.103). Şiddet kadına ve çocuğa yöneliktir. Eser kahramanlarında sevgi eksikliği vardır. Erich, şiddet eğilimli bir gençtir. “aslında erich'in tek istediği annesini ve babasını vurmaktır; fakat bunu yapmaya cesareti yoktur. bunun yerine bir kedi veya köpek yavrusunu iteklemek ya da ufak bir çocuğa kimsenin görmediği bir anda işkence yapmak da oldukça keyiflidir” (Jelinek, 1975: s.105). Tüm bu olaylar sevgisiz toplumda geçer.



### VIII. Kadının Cinsel Obje Olarak Görülmesi

Jelinek, bu romanında erkek egemen toplumdaki kadınların uğradığı tuzakları konu edinir. On üç yaşından sonra köydeki hiçbir kız güvende değildir. Erkekler kızların peşini bırakmaz ve bu yaşlarda flört dönemi başlar. Daha önce değinildiği gibi romanda kadınlar erkeklerin gözünde sadece birer cinsel objedir. "*heinz, brigitte*'ye *baktığında sadece et yığını görmektedir*" (Jelinek, 1975:s. 62). Heinz için Brigitte'nin ne hissettiğinin içinde bulunduğu ruh halinin hiçbir önemi yoktur. Bu nedenle Brigitte Heinz'dan nefret eder. Ne zaman Brigitte psikolojik problemlerinden bahsetmeye başlasa Heinz'in cinsel dürtüleri ortaya çıkar. Bu nedenlerden dolayı Brigitte sevdiği adamdan nefret eder. Oysa Heinz için durum hiçte kötü değildir. İtişip kakışmak, cinsel ilişki yaşamak için birisini bulduğundan dolayı çok mutludur. O'nun için Brigitte ya da bir başkasının olması önemli değildir. Brigitte, biraz olsun sohbet etmek için girişimlerde bulunduğu zaman, Heinz düğmelerini açmaya başlamıştır bile. Heinz, aile ve toplumun erkeklere verdiği üstünlüğü kullanmaktadır. Brigitte, hâlâ bir şekilde aşktan, sevgiden, saygıdan, mesleki kariyerden, aile kavramından, evlilik ve ev temizliğinden bahsetmeye çalışırken, Heinz, çoktan zevk almak için hazırlanmış olur. Heinz'ın bu davranışları Brigitte'yi kâle almadığını gösterir. Heinz'ın bu davranışı bencilliğinin ve kadına değer vermediğinin göstergesidir. Heinz'ın bu tutumları yazar tarafından kan emicilik olarak nitelendirilmiştir. Heinz aynı duyguları Susi için de besler. Heinz'ın tek isteği Susi'nin güzel bacakları ve vücududur. Romanda satış elemanı olan genç kızların anneleri de bir zamanlar erkekler tarafından kullanılmıştır. Bunlar: Papaz, öğretmen, fabrika çalışanı, marangoz, anahtarıcı ve saatçidir. Aynı kaderi kızları da yaşayacaktır. Çünkü hepsinin kadına ihtiyacı vardır.

### IX. Aşk ve Cinsellik

Marksist Feminizme göre ekonomik gücü olmayan kadın kocasını kendine bağlamak için cinselliğini sunar (Sevim, 2005: s. 69). Kadın bedenini, cinselliğini geleceği için erkeğe sunmak zorunda kalır. Brigitte geleceğine yatırım yapmak için kadınlığını kullanır bu nedenle yaşadığı ilişkiden tatmin olması çok da önemli değildir; önemli olan bir an önce hamile kalıp erkeğini evliliğe zorlamak, kendine bağlamak ve hayatını garanti altına almaktır. Onun için cinsellik önemli değildir. Asıl önemli olan bir an önce Heinz'dan hamile kalmaktır. Heinz, Brigitte'ye istediği gibi yaklaşabilmekte ve bundan zevk almaktadır. Heinz sevginin bedensel olmasını da ümit eder: "*bir erkek alabileceği her şeyi almalı*" (Jelinek, 1975: s. 24) diye düşünür. Oysa Brigitte birliktelikten çok fazla zevk almaz ama gelecekte olabilecek zevkleri düşünerek bunların zamanla kalıcı zevkler olacağını varsayar.

Jelinek'e göre evlilik kadının cinsel açıdan istismarı demektir. Cinsel birliktelik erkekler için tek taraflı hazdan, kadınlar için ise kendini feda etmeden ibarettir; evli kadın gündelik hayatta bir eşya gibi görülür ve ev işlerinde işçi olarak kullanılır. "*eğer birisinin kaderi varsa, o erkektir. eğer birisi, birisine kader veriyorsa o, ka-*

*dındır*” (Jelinek, 1975: s. 10). Görüldüğü gibi erkek egemen toplumda kadınlar sadece erkeklerin cinsel isteklerini yerine getirmekle yükümlü birer cinsel haz nesnesidir.

Hayatın her safhasını ekonomik kurallar biçimlendirdiğinden kadın, değeri piyasa ekonomisi tarafından belirlenen bir metadır; yatırımcı olan taraf kadın, sermayesi cinsellik, alıcı ise erkektir. Kadın için umulan kazanç, geleceği güven altına alma ve bir üst sınıfa yükselme, üstlerde bir sosyal statü elde etme umududur. Kadın için bu ekonomide risk oldukça ağırdır, kullanılmış hale gelme, yaşlanma gibi faktörler kadının değerini düşürür ve rekabet gücünü azaltır, bunun için kadınlar kendilerine bakım yapmak zorunda kalırlar.

Romanda roller açıkça belirlenmiştir. Erkekler suçlu, kadınlar ise birkaç istisna dışında kurbandır. Romanda Paula bedenini satan bir kurbandır ve bir kadının bedenini satmaya zorlayan toplumsal ve ekonomik mekanizmalar eleştirilir. Yazar toplum kritiği yaparak aynı zamanda Paula ve Brigitte'nin kişiliklerinden yola çıkarak feminizm olgusunu da sorgular.

### X. Hamilelik ve Gayri Meşru Çocuk

Uluslararası Kadın Konseyi'nin Fransız şubesine üye olan kadınların yaptıkları çalışmalar sonucunda, 1907'de çalışan evli kadının kazancını özgürce kullanabilmesi güvence altına alınmış, 1912'de çocuklarını tanımayan erkekleri cezalandıran yasaların geçmesini sağlamışlardır. Bu kadınlar adına büyük bir başarıdır. Her dönemde babasız sayısızca çocuk dünyaya gelmektedir.

Paula, Erich'ten çocuk sahibi olursa artık onu elde etmiş olabileceğini böylece mutlu olacağını düşünerek kendisine verilebilecek sevgiden dolayı oldukça sevinçlidir; bu konuda da hayal kırıklığı yaşar. Erich'i elinde tutamayacağını anlayan Paula bir çocukla acaba nasıl elde tutacağı kaygısına düşer. Brigitte de tıpkı Paula gibi hamile kalmak istemektedir. Paula hamile kalarak tüm tepkileri üzerine çeker. Erich ne Paula'ya ne de doğacak çocuğuna sahip çıkar. Artık Paula yaşadığı toplumdan dışlanır, burada tek taraflı sevgi söz konusudur.

*“kimse paula'yı ve onun yanında bedavadan verilen fazlalıkları istemez. Eğer paula bir domuz olsaydı, fiyatı fazla kilosundan dolayı artmış olurdu. fakat paula'daki fazla kilolar paula'nın çok basit bir kız olduğu ve çok basit bir şekilde sahip olunabileceği izlenimini yaratır”*(Jelinek, 1975: s. 119).

Görüldüğü gibi Paula hamileliği boyunca fiziksel ve psikolojik baskılara maruz kalır. Erich'le evlendikten sonra annesinin evinde yaşarlar. Evlilik sonrası kendi evlerinin olmasını istediği için bir erkeklerle birlikte olmaya başlar. Bu başlangıç aslında onun sonunu getirir. Romanda Paula'nın kadınlığını kullanarak ailesine mutlu bir hayat vaat etmeyi düşünmesinin daha da yanlış olduğu vurgulanarak eleştirilir. Fahişelik yaptığı için de eşi tarafından çocuklarından ve ailesinden uzaklaştırılarak cezalandırılır. Başladığı yere geri dönmek zorunda kalır. Artık boşanmış bir kadındır, kadının değerinin erkeği ile ölçüldüğü bir toplumda yalnız ya da boşanmış olan kadın

alay konusu olur. Aslında her iki durumda da toplum ona iyi gözle bakmaz (Salihoğlu, 1988: s. 36) bu nedenle de sürekli baskı altında ömrünü sürdürmek zorunda kalır.

### XI. İş ve Gelecek

Doğa bir işyeri gibidir ve doğada sevginin yeterli bulunmadığı durumlarda ekonomik kurallar ön plandadır. Esere göre toplum içinde insanlar ekonomi kuralları gereğince bireyselliklerini yitirmiş, vazgeçilebilir, birbirinin yerine konulabilir, değeri azalan veya artan birer eşyadır. Hayat şartları tıpkı doğal ortam gibi acımasızdır, duygulu insanlar bu acımasızlığa karşı koyabilmek için sevgi dolu hayaller kurar, hayallerindeki dünyada yaşarlar.

Esere göre kadınların dünyasında işin ve mesleğin bir önemi yoktur. Beauvoir 1947'de yazdığı "İkinci Cins" adlı kitabında kadının evlilik kurumuna bağlılıktan kurtulmasının ve meslek edinmesinin gerekliliğinden bahsederken romanda bunun tam zıddı görülmektedir. Kadınlar işe geçici bir süre için katlanırlar. Kendilerine evlenilecek birini bulduklarında iş hayatları sona erer. Paula da böyle düşünür, Erich'i bulunca terzilikten vazgeçer:

*"zaten ne kadar da gereksiz olan bir işti, o. sonuçta insan aşkı bulunca, kendisine bir iş bulunca, gerçek olmayan her şey ne kadar da anlamsızlaşıyor. Meslekler kadınları kadın yapmaz, hayır! kadınları kadın yapan bir erkektir, ailedir, çocuklarıdır... terzilik yaparak yakalanamayan mutluluk ancak bir erkek sayesinde olur"* (Jelinek, 1975: s. 84) der.

Romanda kadınların ve erkeklerin yapabilecekleri işler sınırlıdır. Bu nedenle orta öğrenimleri biten on beş yaşına gelen kızlar ne olmak istediklerine karar verebilecek yaşa gelmiş kabul edilir. Ev kadını, tezgâhtar veya terzi; erkekler genellikle oduncu, marangoz, elektrikçi, muslukçu, duvarcı olabilir ya da fabrikaya işçi olarak girebilirler. Köy hayatında meslekler sınırlıdır, ancak şehre gidilmesi durumunda meslek çeşitliliği artmaktadır. Bu durum toplumsal roller gibi mesleklerin de cinsiyetlere göre belirlendiğini göstermektedir.

### XII. Sonuç

Roman analiz edildiğinde 1970'li yılların Avusturya'sında kadınların yaşadığı toplumsal sorunların feminist bakış açısıyla ele alındığı görülmektedir. Eser iki ana kadın karakter olan Paula ve Brigitte etrafında şekillenmiş ve hikayeleri dönüşümlü olarak anlatılmıştır. Roman bu kadınların evlilik öncesindeki yaşamlarından kesitlerle başlar. Gelecekte kendilerini daha rahat ettirebilecek bir erkeği elde edebilmek için verdikleri mücadelelerle devam eder. Evliliği garanti altına alabilmek için çocuk sahibi olma ve evlilik sonrası dönemleri derinlemesine analiz edilmiştir. Kadınların evlilik öncesi yaşamları göz önünde bulundurulduğunda ya toplum tarafından belirlenmiş olan meslek gruplarında çalışabilme ya da bir erkeği elde ederek onun himayesi altında hayata tutunulabildikleri görülmüştür. O dönemlerde, ataerkil toplum yapısının getirdiği geleneksel kadınlık rolleri oldukça yaygın bir şekilde gö-

rılmaktadır. Kadınları evliliğe iten sebeplerden başlıcaları zor hayat şartları, iş yaşamındaki zorluklar ve kadının toplumda tek başına yer edinemediği görülür. Meşru veya gayrimeşru yoldan çocuk sahibi olma isteği o dönemde yaşayan kadınlar için sadece evliliğe ulaştırıcı bir yol değil aynı zamanda iyi bir gelecek ihtimalini de ifade etmektedir. Çocuk sahibi olarak hayatlarını garanti altına alabileceği beklentisinde olan kadınlar, gelecek beklentileri için gerekirse gayri meşru yoldan bu hedeflerine ulaşmayı göze almışlardır. Evlilik dışı yoldan çocuk sahibi olan kadınlar aileleri ve toplum tarafından dışlanmış, fiziksel ve psikolojik şiddete maruz bırakılmışlardır. Evlendikten sonra huzur ve refaha ulaşma hayali içerisinde olan kadınlardan bu hayallerine ulaşabilen olduğu gibi, hayatı daha kompleks ve hüsrana sürüklenen kadınlara romanda yer verilmiştir.

Romanda sadece kadınların yaşadığı zorluklar değil, aynı zamanda o dönemde yaşayan erkeklerin ve toplumun genel bakış açısı da ele alınmıştır. Kadınların zor yaşam koşulları altında hayatlarını devam ettirme sürecinde, erkek egemen toplum anlayışının oluşturduğu normlar ve toplumun bu normları fazla sorgulamadan uygulaması büyük bir etki oluşturmaktadır. Ataerkil toplum yapısında kadınlar pasif ve seçilen konumda iken erkekler aktif ve seçen konumda yer almaktadır. Erkeklerin kadınlara karşı şiddet ve psikolojik baskı uygulaması, o dönem toplumu tarafından olağanüstü karşılanmamakla beraber kadınların sosyal yaşamları birçok alanda kısıtlanmıştır. Bu kısıtlanmanın ortadan kalkabilmesi ve sıradan bir kadın olmaktan çıkabilmek için eşin desteği büyük önem taşımaktadır.

Romandaki karakterler incelendiğinde kadın karakterin sürekli bir mücadele içerisinde olduğu, aile ve toplum baskısına karşı hayata tutunabilme çabaları kapsamlı biçimde ele alınmıştır. Kader-gelecek-başarı-sevgi-mutluluk-özgürlük gibi kavramlar sıklıkla kullanılmaktadır. Kader erkekler için olumlu anlamda, kadınlar için ise erkekler uğruna feda ettikleri değerler sebebiyle olumsuz anlamda kullanılmaktadır. Sevgi ve mutluluk kadınların aradığı ama ulaşamadıkları veya ulaşmak uğruna hayatlarından ödün verdikleri kavramlardır.

Romanda hiç büyük harf kullanılmaması, hayatın tekdüzeliğini, sıradanlığını, kişi adlarının bile küçük harfle başlaması ise romanda adları yer alan kişilerin birey olmaktan çok çok uzak, silik şahsiyetler oluşlarını vurgular niteliktedir. Cümle içinde bazı kelimelerde tamamen büyük harflerle yazılarak alıştığımızın dışında bir yazım tarzı oluşturulmuştur.

Romanda kullanılan sıfatlar ironik bir biçimde, gerçek anlamlarının dışında, ekonomik terimleri çağrıştıran şekilde kullanılarak kadının toplumdaki görünümüne göndermeler yapılmakta ve kadının ekonomik bir eşya gibi nitelenmesi vurgulanmaktadır.

Romanın genelinde kullanılan kelimeler argodan küfür içeren ironik deyimlere, edebi anlamlısından günlük klişe sözcüklere, medyatik dilden tıbbi terimlere kadar çeşitlilik göstermektedir. Eserde en çok başvurulan söz sanatlarından biri keli-

me tekrarlarıdır. Sanki "acı gerçeği" okuyucunun zihnine iyice kazımak ister gibi yapılan bu tekrarlar aracılığıyla ideolojik anlamların yanı sıra yabancılaştırma ve soyutlama hedeflenerek mevcut durum oldukça ironik bir şekilde aktarılmaktadır. Bu yolla aynı zamanda kelimelerin içi boşaltılarak, sahip oldukları anlamlara da yabancılaşmayı sağlamakta, durumun sıradanlığı ve her zaman için tekrarlanabilir olduğu gözler önüne serilmektedir. Kelime tekrarlarına bir başka açıdan bakıldığında, kişilerin sıradanlıkları ve yerlerine başkalarının da pekâlâ geçebileceği, hiçbir özellikleri olmayan silik şahsiyetli kişiler olarak tek tip olmaları vurgulanmaktadır. Kelime tekrarları hayatı yorumlayan, değerleri yargılayan ve tabuları yıkan bir üst dil öğeleri olarak da nitelenebilir. Anlatım tarzı olarak bakıldığında, romanda her şeyi bilen anlatıcı yorumlarıyla sık sık devreye girmekte, kişinin içinden geçenleri aktarmaktadır. Yine anlatıcı araya girmek suretiyle kendi yorumlarını ve açıklamalarını da aktarmaktadır. Bazı durumlarda anlatıcı, kişilerin iç dünyalarına kadar sızarak onların düşüncelerini de okumaktadır. Anlatımda göze çarpan bir başka özellik ise, anlatım tutumunun bazen hiç beklenilmeyen zamanlarda aniden değişmesi, bazen o, bazen ben anlatımının kullanılmasıdır. Anlatım konumundaki değişimler çoğu kez yazarın kişilerin aklından geçenleri olduğu gibi, doğrudan vererek metne yerleştirmesi ve konuşmaları da yine ayrı bir paragrafta gerek duymadan aynı metin içerisinde, hiçbir ayırıcı işaret kullanmadan aktarmasıyla gerçekleşmektedir.

Eserin başlıkları da oldukça dikkat çekicidir. Başlıklarda da yorum yapan, bölümü sezdiren anlatıcı hep devrededir.

İlginç konusuyla da, konunun ele alınış tarzıyla da "farklı bir roman" olarak görebileceğimiz "Sevda Kadınları" Elfriede Jelinek'in en dikkat çeken eserlerinden biridir. Kadınların toplumda sahip oldukları yerlerinden dolayı, kendilerinin de suçlu olduğunu savunan Jelinek bunu eserinde de acımasız biçimde işler. Jelinek, romanın tamamen bir kurmaca olmadığını, "Paula" tipini tanıdığını belirterek eserinin gerçekçi temellere dayandığını ifade ederek kadınların ortak sorunlarına vurgu yapar.

Sonuç olarak romanın anlatıldığı dönemler ve günümüz karşılaştırıldığında kadınların toplum içerisindeki rollerinde olumlu gelişmeler görülmekte fakat bu gelişmelere rağmen kadınların erkeklerle her alanda eşit seviyede yer alamadığı bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun için kadınların hayattan beklentileri dikkate alınmalı, kamu ve sivil toplum kuruluşları bu konuda kadınlara gereken desteği sağlamalıdır.

### **Birincil Kaynaklar**

Jelinek, E. (1975). *Liebhaberinnen*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg.

Jelinek, E. (2000). *Sevda Kadınları*, (Çev: Melda Ağırbaş), Baskı, Gendaş Yayınları, İstanbul.

**İkincil Kaynaklar**

- Adler, A. (2003). *Yaşamın Anlamı*. Payel Yayınları. Birinci Basım. İstanbul.
- Akyıldız Ercan. C. (2014). *Cinsiyetin Toplumsal Rol'deki Yeri*, Çizgi Kitabevi, Konya.
- Beavoir, S. de (1993). *Kadın "İkinci Cins, II Evlilik Çağı*, (Çev: Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul.
- Butler, J. (1999). *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Büyük, B. (2010). *Duygu Asena'nın "Kadının Adı Yok", Elfriede Jelinek'in "Sevda Kadınları" Adlı Yapıtlarında Feminizm Sorunsalı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.
- Mai, M. (2016). *Deutsche Geschichte*. Gulliver von Beltz&Gelberg.
- Mayer, V.&Koberg, R. (2006). *Elfriede Jelinek. Ein Porträt*. Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg.
- Meyer, A. (1994). *Elfriede Jelinek in der Geschlechterpresse*. Hildesheim-Zurich-New York, Olms-Weidmann.
- Michel, A. (1993). *Feminizm*, (Çev: Şirin Tekeli), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Moran, B. (2011). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Salihoğlu, H. (1988). Almanya'da Ondokuzuncu Yüzyıldaki Kadın Hakları Tartışmalarına Bir Bakış, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt 5 Sayı 2 Aralık 1988, ss. 33-47.
- Sevim, A. (2005). *Feminizm*, İnsan Yayınları, 1. Baskı. İstanbul.
- Woolf, V. (2017). *Kendine Ait Bir Oda*, Kırmızı Kedi Yayınları, 16. Basım. İstanbul.
- Zengin, B. (2007). Elfriede Jelinek'in "Sevda Kadınları" Başlıklı Romanında Kadınların Toplumdaki Yeri Ve Kadınların Ortaya Çıkan Manzaradaki Rolü, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt:31, no:1.
- Zengin, B. (2016). *Feminist Edebiyat Biliminin Temelleri Ve Almanya'daki Yansımaları*, Dilek Ofset Matbaacılık, Sivas.
- Gaida Dergi, <https://gaiadergi.com/aydinlanma-caginin-radikal-kadini-mary-wollstonecraft/> Alıntı Tarihi:02.09.2018

**SEVERUSLAR DÖNEMİ KADIN PORTRERLERİ\***

**Women Portraits of Severan Period**

(Makale Geliş Tarihi: 14.12.2018 / Kabul Tarihi: 22.05.2019)

**Özge ALTUN<sup>†\*\*</sup>**

**Öz**

Roma İmparatorluk Tarihine baktığımız zaman, Severuslar Döneminde sosyal, ekonomik ve siyasal krizlerin giderek arttığı görülmektedir. Severuslar Dönemi sonrasında gerçekleşen 3.yy krizleri de bu durumun en iyi göstergesidir. Makalenin konusunu oluşturan "Severuslar Dönemi Kadın Portreleri"nde, imparatorluk içinde yaşanan karışıklıkların portre stiline etkisi ve sonucunda oluşan stilin özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Severuslar Dönemi kadın portreleri stili ve önemli şahsiyetlerinin portrelerinin kimlik tespitinde kullanılabilecek karakteristik özellikler saptanmaya çalışılmıştır. Makale içinde Severuslar Döneminde öne çıkan ve bilinen kadınlar (imparatoriçeler) ve portre örnekleri kronolojik bir sırayla tanımlanmıştır. Augustalardan sonra sivil portreler değerlendirilmiştir. Sonuçlar genel değerlendirme kısmında bütün olarak ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Roma İmparatorluğu, Severuslar Dönemi, Portre Sanatı.

**Abstract**

When we look at the history of Roman Empire, it is seen that social, economic and political crises have increased gradually in the period of Se-

---

\* Bu makale Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Anabilim Dalında gerçekleştirilen "Geç Roma Dönemi Portreleri" isimli doktora tez çalışmasının bir bölümünden türetilmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Bozok Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, *Asst. Prof. Dr. Bozok University Faculty of Science and Literature, Department of Archaeology*, [ozge.altun@bozok.edu.tr](mailto:ozge.altun@bozok.edu.tr) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-7491-5794>

verus. The crisis of the 3rd century after the Severus Period is also the best indicator of this situation. In the Severus Women Portraits, which constitute the subject of the article, the effects of the confusion experienced in the empire on the portrait style and the characteristics of the style that were created as a result were tried to be determined. In addition, Severus style of female portraits and characteristic features that can be used in identification of portraits of important personalities are tried to be determined. In the article, the most prominent and known women (empresses) and their portrait samples of Severus Period are described in chronological order. Civilian portraits are evaluated after the Augustas. The results are discussed as a whole in the overall assessment.

**Keywords:** Roman Empire, Severan dynasty, Portrait sculpture.

Roma İmparatorluğu geniş sınırlarına rağmen kültür ürünlerinin yapımında özellikle stillerin belirlenmesinde kontrolü kendi elinde tutmuştur (Özgan I 2013: 13). Bu bağlamda sikke, mimari heykeltıraşlık vb alanlarda uygulanacak portrelerin stili İmparatorluk tarafından belirleniyordu. İmparator ve İmparatoriçenin portreleri de stili belirleyen başlıca materyallerdi. Sivil portrelerde dönemin yöneticilerinin portre stili dikkate alınarak yapılıyordu (Özgan I, 2013: s. 128).

Severuslar Dönemi için de imaj belirlenmesinde kriterler değişmemiştir, ancak olasılıkla ekonomik ve sosyal sıkıntıların başlaması portrelerin ifadelerinin değişmesine daha gerçekçi yapılmalarına neden olmuştur (Septimius Severus portrelerinde ve Julia Domna'nın sikke portrelerinde ile yavaş yavaş başlar. Bknz. McCann 1968, Baharal 1992: 116). Bu çalışmada bahsettiğimiz stil değişiminin Severuslar Dönemi Kadın portrelerine ne şekilde yansıdığı belirlenmeye çalışılmış ve öncelikle İmparatoriçelerin portrelerinden yola çıkılmıştır daha sonra sivil portreler değerlendirilmiştir. Portrelerin kronolojik sırayla ele alınmasına özen gösterilmiştir.

### 1. Julia Domna Portreleri

Julia Domna Heliogabalus Suriye Emesa'daki Heliogabalus tapınağı yüksek rahiplerinden Julius Bassianus'un kızıdır (Maggie 1991, SHA I: 377 dipnot 5). Julia Domna'nın doğum tarihi net olmamakla birlikte 170/174 olarak düşünülmektedir (Levick 2007: p. Chronology). Septimius Severus'un ikinci karısı olan Julia Domna, 193 yılında Septimius Severus'un yanında Augusta unvanını almıştır, 55 yaşında 217 yılında ölmüştür (Kersauson 1996: 360).

Julia Domna portreleri Severuslar Dönemi Kadın portreleri içinde en iyi biçimde çalışılmış ve sınıflandırması yapılmış portrelerdir (Özgan III 2015: 65-73). Julia Domna portreleri buldukları yer ve müzelere göre isimlendirilmiş ve J. Meisher tarafından 6 prototip içinde sınıflandırılmıştır (Kersauson 1996: 360, Gabii, Vienna, Leptis, Berlin, Munich ve Vatican tipleridir).



Julia Domna portreleri yukarıda belirttiğimiz üzere iyi çalışılmış portrelerdir. Araştırmacıların bir kısmı İmparatoriçenin imajının yeni bir saç modasını gösterdiğini belirtirken bir kısmı özellikle erken dönem portrelerinde (Resim 1, 4a-b) ve sikke portreleri üzerindeki bazı imajlarında (Resim 5) Geç Antoninler etkisi olduğunu (Bknz. Claudia Antonia Sabina Lahdi Morey 1924: 17) özellikle Genç Faustina (Resim 2) portreleri ile benzerlikler gösterdiğini belirtmektedir (Baharal 1992: 110-112, Rowan 2011: 252-253). Roma İmparatorluk Döneminde portreler için seçilen imajlar dönemsel farklılıklar göstermektedir ancak eldeki örneklere baktığında stillerdeki geçişlerin hiç bir zaman keskin olmadığı görülmektedir. Severuslar Dönemi içinde aynı şey geçerlidir ve bunun bizce iki nedeni vardır. İlk nedeni Septimius Severus kendisini ve ailesini Antoninler soyu ile bağlantılı göstererek İmparatorluğunu sağlam temellere oturtmak istemesidir (Bu durum başka araştırmacılar tarafından da belirtilmiştir. Bknz. McCann 1968: 95-99, 103-106, Rowan 2011: 252, Lusnia 1995.). İkinci nedeni ise var olan saç modasının ve portre stiline belirli bir süre daha kullanılmaya devam etmiş olmasıdır.

Julia Domna portreleri oldukça fazla çalışılmış olmakla birlikte belirlenen tipler üzerinden değerlendirmeler yapılmış karakteristik özellikleri bu tipler altında karmaşık bir şekilde belirtilmiştir. Herhangi bir portreyi tanımlayabilmek için kimlik tespitinin yapılması önemlidir, bu noktada belirleyici unsur tipik özellikleridir. Ayrıca dönemsel stil ve teknik farklılıklarını en iyi şekilde gösteren ve ele geçen başka eserlerin tarihlendirilmesinde rol oynayan bu şahsiyetlerin portrelerinde kullanılan özgün niteliklerdir. Bu nedenle Julia Domna portreleri yüz ve saç işlenişinden iki aşamada değerlendirilerek karakteristik özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır. İlk olarak Julia Domna portrelerinin yüz özellikleri ele alınmıştır. İmparatoriçe, genellikle sağlıklı ve genç yüz hatlarına sahip biri olarak tasvir edilmiştir. Yüzünün kemikli yapısı, yanakların ve çenenin hafif biçimde ovalleştirilmesiyle naif bir görüntü kazanmıştır. Alın kısmı başını çevreleyen peruk nedeniyle üçgen bir yapı almıştır. Kaşlar belirgin bir yay çizerken kaş çatısı keskin verilerek gözler derine alınmıştır. Tel tel işlenen kaşlar burun köküne doğru uzatılarak bitişik görüntüsü verilmiştir ki bu durum Julia Domna'ya karakteristik bir özellik kazandırmıştır. Badem şeklinde gözlerin kapakları belirgin işlenmiştir. Özellikle alt göz kapığı gözaltı torbalarıyla birleşik şişkin verilmiştir. Düzgün kemerli belirgin burun, burun kanatlarından çıkarak ağız kenarına uzanan naso labial çizgilerle vurgulanmıştır. Ayrıca naso labial çizginin yüzü bölen yapısı yanakların dolgun görünmesini sağlamıştır. Bu durum yukarıda bahsettiğimiz sağlıklı ve enerjik ifadenin oluşmasını sağlamıştır. İnce dudaklar, kapalı ve gergin verilmiştir. Ağız kenarında görülen çukurluklar, kaşlarında olduğu gibi yüze karakteristik bir anlam katmıştır. Bu çukurluklar özellikle oğlu Geta portreleri (Resim 3) ile benzerlik göstermektedir (Altun 2016: 36-38). Portreleri yapan ustalar olasılıkla akrabalık bağımlı belirtmek için böyle bir benzerliği kullanmış olabilirler. Portrelerinde genelinde çene kısmının hafif dışa çıkık ve uzun verildiği gözlenmektedir. Roma Döneminde ka-

dın portrelerinde karakteristik özellikler yerine ideal güzellik tercih edilmekle birlikte güçlü fizyonomiye sahip bireysel özellikler idealize edilmemiştir (Fejfer 2008: 351-352). Julia Domna Portreleri de yüz fizyonomisinde ayırt edilebilen karakteristik özellikleri ile gerçekçi olarak adlandırılabilir portreler grubu içerisinde değerlendirilebilir.

İkinci olarak, Julia Domna'nın portrelerinde tipolojik değerlendirmelerde kullanılan bölüm saç yapısıdır ve aynı şekilde belirlenen sınıflandırmalar içinde detaylar belirtilmiş ancak kimlik tanımlamasında yardımcı olacak karakteristik özelliği net bir şekilde belirtilmemiştir. Yüz fizyonomisinde belirgin olan detaylar kadar saç işlenişinde de karakteristik bir stili vardır. Julia Domna portrelerinde saçın en karakteristik özelliklerinden birisi ortadan ikiye belirgin şekilde ayrılan ve başın etrafını tamamen saran yüksek bir peruk<sup>1</sup> kullanılmasıdır (Resim 1, 6a-b, 8, 9, 10, 14). Geç Antoninler etkisinde yapılan portrelerinde bile alnı piramidal şekilde yüksek bırakarak başın etrafını saran peruk belirgindir (Resim 4a-b, 5). Başın arka tarafında bandın açıkta bıraktığı saç merkezde kaba olmayan bir topuz yapılmıştır (Resim 5, 4b, 6c). Saç telleri merkezdeki topuz dairesine doğru ince ve dalgalı teller halinde yönlendirilmiştir. Zülüfler, saçın durağan yapısına canlılık kazandıracak şekilde bant altından çıkarılarak belli edilmiştir (Resim 4b, 5, 6b, 8, 9, 10). Julia Domna portrelerinin çoğunda peruğun yapılış ve zülüflerin gösteriliş şeklinin bilinçli olarak yukarıda açıkladığımız biçimlerde yapıldığı ve karakteristik bir özellik oluşturduğu söylenebilir.

Julia Domna'nın genç imajdaki portreleri yanında olgun, yaşı ilerlemiş bir kadın olarak betimlendiği portrelerinde de (Resim 8, 9) genel yapının değişmediği görülmektedir.

Bu genel imajına ek olarak resmi törenler için tasarlanmış onun dinsel ve siyasal kimliğini vurgulayan ikinci bir imajı olduğunu belirtebiliriz. Bu ikinci imajda saçlar genellikle başın tepe noktasına kadar örtülür<sup>2</sup> (Resim 11, 12a, 13, 14). Örtü dışında kalan saçlar neredeyse çene kemiğine kadar paralel dalgalar halinde indirilmiş ve diğer portrelerinde gördüğümüz peruğu hatırlatır şekilde iri dalgalı verilmiştir. Omuz üzerine arkadan getirilerek düşürülen saçlar daha ince telli ve hafif dalgalı olarak yapılmıştır. Yüz anatomisinde kaşlar ve ağız yapısı yukarıda belirttiğimiz Julia Domna özelliklerini taşımaktadır. Bu tipin resmi törenler için kullanıldığını bize ispat eder nitelikte olan betimlemesi ise Leptis Magna'daki ka-

<sup>1</sup> Yanlara doğru dalgalı şekilde inen bandın peruk olduğu düşünülmektedir (Bartman 2001, s. 14). Günümüzde olduğu gibi antik dönemde de kadınların saç süslemesinde kullanılan objelere (Yıldırım 2009: 113) önem verdikleri dikkate alındığında peruk dışında başka bir obje olabileceğini akla getirmektedir. Başın etrafında gördüğümüz bu nesne de yün ya da kaba bir kumaştan yapılmış bir bant olabileceğini düşündürmektedir (Resim 7).

<sup>2</sup> Sikke portrelerinde kullanılan kamusal imajlarında başı çoğunlukla açıktır (Kamusal imajları için ayrıca bkz. Rowen 2011: 249-256). Saç ve yüz işlenişi yukarıda belirttiğimiz özelliklerle tutarlılık göstermektedir.

bartma üzerinde görülen tasviridir (Resim 13). Bu imaj olasılıkla Septimius Severus iktidarının ortalarında tercih edilmişti. Severus'un iktidarının son yıllarına doğru olabileceğini düşündüğümüz portresinde (Resim 12a-b) saçlar aynı şekilde başın tepe noktasına kadar örtülmüş ve örtünün bittiği yere merkeze doğru yükselen bir stephane takılmıştır. Stephanenin takılması ile peruk üzerinde oluşan baskı dışı doğru kabarık verilmesiyle vurgulanmıştır. Baş kapatan örtü omuzlar üzerinden aşağıya indirilmiştir. Saçlar tamamen arkada toplanarak boyun çıplak bırakmıştır. Yüzünde durağan ve ciddi bir ifade hissedilmektedir ki hem ifade hem stil özellikleri Argentarii Kemerü üzerindeki betimlemesi ile benzerdir (Resim 15).

Julia Domna portreleri için tanımladığımız karakteristik özelliklerin kullanılması özellikle Nero sonrası hâkim olan ideal ve abartılı güzellik anlayışının (Özgan II 2013: 103-119) yerini daha doğal ve ciddi bir stile bıraktığının işareti olarak değerlendirilebilir. Bu daha gerçekçi stilin yaratılmasında, siyasal ve sosyal gelişmelerin portre tiplerini etkilediği, gücünü kısmen de olsa yitirmeye başlayan Roma İmparatorluğunda, imparatoriçenin gösterişli yapılacak tasvirlerinin Severus'un rakipleri tarafından koz olarak kullanılabilmesi ihtimali de önerilebilir.

## 2. Fulvia Plautilla Portreleri

Septimius Severus'un yönetiminde preatorian muhafızlığı yapmış aynı zamanda iyi bir politikacı olan Fulvius Plautianus'un (Wiggers-Wegner 1971: 115, Nodelman 1982: 105) kızıdır. Fulvius Plautianus iktidardaki gücünü arttırmak için kızını Septimius Severus'un büyük oğlu Caracalla ile evlendirmiştir<sup>3</sup>. Plautilla'nın söz hakkı olmadığını anladığımız bu evlilik, babasının hırsları sonucunda önce babasının sonra da Plautilla'nın öldürülmesi ile son bulmuştur (Nodelman 1982: 105; SHA vol. I- Sep. Severus 404).

Fulvia Plautilla'nın Caracalla ile olan evliliği süresince yapılmış portrelerinin büyük kısmı olasılıkla *Damnatio Memoriae* kararından sonra tahrip edilmiştir. Bununla birlikte, kısa bir süre Augusta olmasına ve ölümünden sonra hakkında "*Damnatio Memoriae*" kararı çıkartılmasına rağmen ele geçen az sayıda portresi neredeyse Julia Domna portreleri kadar sınıflandırılmıştır (Varner 2004: 165, Nodelman 1982: 105). Biz burada Plautilla portrelerini değerlendirirken bu sınıflandırmaları kısmen göz ardı ederek, genel anlamda Plautilla portreleri nasıl anlaşılır karakteristiği nedir onu belirlemeye çalışacağız.

Araştırmacılar Plautilla portrelerinin tipolojisi oluşturulurken sikke portreleri üzerinden hareket edilmiştir<sup>4</sup> (Hill 1979: pl. 7, 17-21, Jucker 2003: 78, Karaoğlan 2019: 9). Bunun nedeni kesin olarak ona atfedilebilecek portre büstlerinin

<sup>3</sup> Bu evlilik gerçekleştiğinde hem Caracalla hem de Plautilla çocuk sayılabilecek yaşlardaydılar bkz. Özgan III 2015: 95.

<sup>4</sup> Bunun nedeni *Damnatio Memoriae* kararından sonra portrelerinin tahrip edilmesi nedeniyle Plautilla'yı gösteren en kesin veriler sikkeler olmasıdır.

kesin olarak belirlenememiş olmasıdır. Biz Fulvia Plautilla portrelerini ele alırken gösterdikleri yaş durumuna göre iki grup içinde değerlendirdik. İlk grup evlendirildiği ve neredeyse çocuk yaşta olduğu portrelerinden oluşmaktadır<sup>5</sup> (Resim 15-16). Sikke üzerinde profilden betimlenmiş olan Fulvia Plautilla'nın saçları, başın etrafını tamamen sarar şekilde tutamlara ayrılmış ve başın tepe noktasında belirgin yuvarlak bir topuz yapılmıştır. Saçın ayrılan her bir tutamı sıkı bir şekilde burgu yapılmıştır (örgü?). Alın, şakaklar ve ense üzerinde saç örgüsüne dâhil edilemeyen kısa saç tutamları dikkat belirtilmiştir. Bu saç tipi ve topuzun yukarıdaki yapısı çocukluğunun naifliğini yansıtmaktadır. Bu saç biçimi "*melonensträhnenfrisur*" (kavun biçimli) olarak adlandırılmaktadır (Nodelman 1983: 112; Wiggers- Wegner 1971: 117-120). Günümüzde benzer biçimde kullanılan saç modelleri bulunmaktadır. Başın çevresi saran ve *kavun dilimi* olarak adlandırılan yapının oluşmasını sağlayan sıkı saç tutamlarının örgü ile yapılmış modellerine 'Cornraw' (Mısır sırası) (Resim 17) denilmektedir. Uygulandığı zaman kişiye derli toplu bir görünüm sağlayan bu saç biçimi günümüzde hem çocuklarda tercih edilen hem de kadınların severek kullandığı bir modeldir.

Profilden verilen portresinde yüz anatomisine baktığımızda dar ve küçük alın, keskin kaş kemeri, iri gözler ve düzgün kemerli burun görülür. Ağız kapalı, dudaklar dolgun verilmiştir. Çene dışı çıkık ancak yüz ile uyumlu bir oranda verilmiştir. Burada unutulmaması gereken nokta portrenin sikke üzerine basıldığıdır, detaylarda eksiklikler olabilir. Ancak yüz fizyonomisinde, dolgun dudaklar, iri gözler ve durgun ifade dikkati çekmektedir.

Günümüzde Vatikan Müzesi'nde bulunan Fulvia Plautilla portresi (Resim 19a-b), alın üzerine düşen kısa saç parçaları, bakışlarındaki durağanlık ve tahrip olmasına rağmen hissedilen dolgun dudaklar I. Tip sikke portreleri ile uyum içindedir.

Fulvia Plautilla'nın ele aldığımız diğer portreleri, sikke portrelerinden oluşturulan tipolojide Tip II'den Tip V'e kadar (Tip V dâhil) olan portreleridir. Bu tipinde ergenlikten çıkmış genç bir kadın olarak betimlendiği gözlenir ve tarafımızdan Tip 2a ve Tip 2b olarak iki alt gruba ayrılmıştır<sup>6</sup>. Buna göre, Tip 2a'da saçların, yatay (sağdan sola doğru) tutamlar (sarmalar) halinde sadece başın etrafını sarmıştır<sup>7</sup>, kalan saçlar enseden başın yukarısına doğru plaka şeklinde topuz yapılmıştır (Resim 20-21). Tip 2a'nın yüz fizyonomisine baktığımızda, alın daha yüksek ve düz verilmiştir. Kaş kemeri belirgin bir yay çizer. Gözler özellikle göz kapakları belirgin verilmiştir. Dudaklar dolgun, çene hafifçe öne çıkıktır. Yüz geneli itibarıyla uzamıştır. Sikke portrelerine ek olarak bu tip içinde değerlendirebileceğimiz portrelerine örnek olarak, Fulvia Plautilla olarak tanımlanan J. Paul Getty Mu-

<sup>5</sup> Sikke Portreleri içinde I.Tip olarak adlandırılır.

<sup>6</sup> Tip 2a sikke portrelerinde II ve III. Tiplerdir. Tip 2b ise sikkeleri üzerinde tanımlanmış IV. Ve V. Tiplerdir.

<sup>7</sup> Tip I'de ensedeki saçlarda tutamlar halinde sarılarak (burgu yapılarak) yukarıya uzatılmıştır.

seum'da (Resim 22a-b) ve Vatikan Müzesinde bulunan portreyi (Resim 23a-b) gösterebiliriz. Tip 2b'de (Resim 24-25), yüz fizyonomisinde alın ve burun kökü arasındaki geçişin daha belirgin yapıldığı dikkat çeker. Yüz biraz daha uzun ve köşeli bir yapı kazanmıştır. Dudaklar dolgun olarak yapılmıştır. Saç biçimine baktığımızda artık belirgin saç tutamlarının yapılmadığını, dalgalı hatları belli olan saçın düz bir şekilde taranarak kulakları kapatacak şekilde arkaya götürüldüğü ve ense üzerinde bir topuz yapıldığı görülmektedir.

Sonuç olarak Fulvia Plautilla portreleri için; 1. Tip için (Çocukluk Portreleri) saçların ense kısmındakilerde dâhil olmak üzere dikey ve belirgin biçimde birbirinden ayrılan tutamların parçalara ayrılarak başın tepe noktasında üzerinde birleştirilip topuz yapılması, alın, şakaklar ve ense üzerinde kısa saç tüyleri saç biçimi için karakteristik özelliklerdir. Yüz fizyonomisinde, dışa çıkık alın, yuvarlak yüz yapısı ve dolgun dudaklar karakteristik özellikler olarak gösterilebilir. Tip 2a'da saç biçimi yatay tutamlar halinde sadece başın etrafını saran saçların enseden başın yukarısına doğru plaka şeklinde toplanması ile oluşturulmuş bir formdur. Yüz fizyonomisinde görülen karakteristik özellikler, iri gözler, uzamış yüz yapısı ve dolgun dudaklardır. Tip 2b'de saçların taranarak kulakları kapatacak biçimde boyna doğru indirilmesi ve ense ile baş arasında basık bir topuz yapılması karakteristiktir. Yüz ifadesinde durağan bakışlar, uzun ve köşeli yüz yapısı, dolgun dudaklar belirgin özellikleridir. Her üç tipinde de tutarlı bir şekilde devam eden özelliğinin dolgun dudak yapısı olduğu söylenebilir.

### 3. Julia Maesa Portreleri

Julia Maesa, Severuslar Döneminin ilk imparatoriçesi Julia Domna'nın kardeşidir (Bernoulli 1984: 95). Julia Maesa bu akrabalık bağı kullanarak iki torununun da imparator olmasını sağlamış ve uzun süre iktidarda rol oynamıştır (Bowman-Garnsey vd. 2008: 22).

Julia Maesa'nın yönetimdeki etkin rolüne rağmen portreleri hakkındaki verilere genellikle sikkeler üzerindeki portrelerinden ulaşılmaktadır. Bununla birlikte sikkeler üzerinde yüz fizyonomisine uygun biçimde yaş izleri ve ifadenin oldukça başarılı bir şekilde belirtildiği söylenebilir. Araştırmacılar sikke portrelerinden yola çıkarak, Julia Maesa portrelerini saç biçimlerine göre sekiz farklı tipe ayırmışlardır (Resim 26) (Wigger-Wegner 1971: 154). Biz saç tiplerine ek olarak yüz fizyonomisindeki özelliklere göre alternatif bir tipoloji sunmaya çalışacağız.

Sikke portrelerine baktığımız zaman Erken (Tip I)-Orta (Tip II)- Geç (Tip III) olarak gruplandırabileceğimiz üç grup karşımıza çıkar. Bu üç grup Julia Maesa'nın yüz anatomisinde görülen değişimlere göre belirlenmiştir. Buna göre:

Erken Tip (Tip I): Bu portre tipinde (Resim 27-28), yüz anatomisinde görülen yüksek ve gergin alın yüze ciddi bir ifade katmıştır. Kaş kemeri keskin olmayan ancak fark edilebilir bir kavisle gösterilmiştir. Derinde verilen göz çukurunda, iri gözler belirgindir. Ayrıca göz kapakları şişkindir. Burun düzgün kemerli ve hafifçe kalkıktır. Ağız kapalı, üst dudak ince, alt dudak dolgunur. Elmacık kemikleri oldukça belirgindir. Dudaklar gergindir. Dudakların gergin görüntüsü, elmacık ke-

miklerinin belirgin yapısıyla uyum içindedir. Çene kemikli ve sivridir. Bu tipin en belirgin özellikleri yüzün köşeli yapısı ve vurgulanan elmacık kemikleridir.

Orta Tip (Tip II): Orta Tip olarak değerlendirdiğimiz portrelerinde (Resim 29-30), kemikli zayıf yüz yapısı devam eder. Bakışlar sabit, ağız kapalı ve gergindir. Bu tip portrelerinde önemli olan yaş işaretlerinin, sikke portresi olmasına rağmen belirtilmesidir. Alın üzerinde kırışıklık benzeri gevşemenin verilmesi ayrıca neredeyse göz pınarından başlatılan naso labidal çizginin vurgulanması kadın portrelerindeki pürüzsüz yapının kırıldığını belirtmesi açısından önemlidir.

Geç Tip (Tip III): Bu grup içinde yer alan portrelerinde (Resim 31-32) tam anlamıyla yaşını almış bir büyükanne gibi gösterilmiştir. Yüz anatomisinde görülen şişkin kaş çatısı, yüze sert bir ifade kazandırmıştır. Bunun yanında yüzün genelinde gevşek deri dokusu ve dolayısıyla sarkmış gerdan dikkat çekmektedir. Portrenin genelinde bir imparatoriçenin asaleti hissedilirken, ilk bakışta yaşını almış bir kadının göze çarpmaktadır.

Julia Maesa portrelerinde dikkati çeken özellik yüz anatomisinde sert hatlarla, yaşlanma çizgileri ve gevşek deri yapısıyla daha gerçekçi bir ifadeye sahip olmasıdır. Bu durum ideal güzellik anlayışının değiştiğini ve gerçekçiliğin kadın portrelerinde etkisini göstermeye başladığını düşündürmektedir.

#### 4. Julia Soemias Portreleri

Julia Soemias; Elagabalus'un annesi ve Julia Maesa'nın kızıdır (Bernoulli 1984: 82). Elagabalus'u iktidara getirmek için annesi ile birlikte hareket etmiş ancak daha sonra iktidarın arkasında güç olma konusunda Julia Maesa ile mücadeleye girmiştir (Burns 2007: 101). Julia Soemias genellikle lüks düşkünlüğü ve abartılı hareketleri ile ön plana çıkmasına rağmen siyasi ve sosyal olaylarda da etkin rol oynamıştır. Elagabalus'un kurduğu kadınlar senatosunda Romalı Kadınların sosyal statülerinin ve davranış şekillerinin belirlendiği bu senatonun başı olmuştur (Burns 2007: 101). Ayrıca Roma senatosuna katılan tek kadın olmakla ayrıcalıklı bir yere sahiptir (Varner 2004: 194). Julia Soemias'ın iktidarı elinde tutma hırsı, oğlunun ve kendinin abartılı, güvenilmez hareketleri bir süre sonra Roma'daki etkin güçleri rahatsız etmeye başlamıştır. Bunun sonucu olarak 222 yılında oğlu ile birlikte öldürülmüş ve haklarında Damnatio Memoriae kararı çıkartılmıştır (Wigger-Wegner 1971: 146, Varner 2004: 188, Burns 2007: 214).

Julia Soemias'ın öldürülmesi ve hakkında çıkartılan Damnatio Memoriae kararı sonucunda portreleri büyük oranda tahrip edilmiştir. Portreleri hakkındaki değerlendirmeleri genellikle sikkeler üzerinde bulunan betimlemelerinden yapıyoruz. Bunun sonucu olarak yüz anatomisinden daha çok saç biçimlendirme şekilleri, Julia Soemias'ın portrelerinin sınıflandırılmasında etkin rol oynamıştır.

Saç kuaföründe üç ana tip takip edilebilmektedir (Resim 33) (Wigger-Wegner 1971: 161). Bu tipler arasındaki fark detaylarda topuzun yapılış şekline-

dir ve ortadan ikiye ayrılarak taranan saçların ense üzerinde topuz yapılması ortak özellikleridir (Resim 34-36). Detaylara baktığımızda saçların iki şekilde tarandığı gözlenmektedir. İlkinde kulakları tamamen kapatacak şekilde taranırken (Resim 34-35), ikincisinde kulak arkasına götürülerek kulakları açıkta bırakacak şekilde tarandığı ve ensede toplandığı görülmektedir.(Resim 36). Julia Soemias'ın portrelerine bakıldığında saç biçimlendirmesinde Julia Maesa'nın ve Fulvia Plautilla'nın bazı tipleri ile benzerlikler gösterdiği söylenebilir<sup>8</sup>.

Yüz yapısı, iki sikke portresinde (Resim 34, 36) keskin hatlarla vurgulanırken bir sikke portresinde (Resim 35) daha yuvarlak hatlara sahiptir. Bakışlar sabit, ağız kapalı ve gergin verilmiştir. Julia Maesa'nın ciddi ifadesi ile benzerlik göstermektedir.

Julia Soemias portreleri için belirlenen saç tipleri de dâhil olmak üzere karakteristik olarak tanımlayabileceğimiz özellikler yoktur. Saç kuaförü Severuslar Döneminin sade saç stilini yansıtır. Yüz ifadesindeki keskin hatların ve ciddi ifadenin, naif kadın portrelerinden farklı olması nedeniyle gerçekçi bir etki taşıdığı söylenebilir.

### 5. Julia Cornelia Paula-Aquilia Severa-Annina Faustina Portreleri

Severuslar Döneminde Caracalla'nın ölümü sonrasında ortaya çıkan karışıklılar ve iktidar mücadelesi, Elagabalus'un annesi ve büyükannesi yardımıyla tahta çıkmasıyla kısmen son bulmuştur (Bowman-Garnsey vd. 2008: 20-22). Elagabalus iktidarda tam anlamıyla söz sahibi olamamıştır. Ayrıca davranışları Roma üst sınıfı tarafından geleneklerin, ahlakın, sosyal değerlerin çöküşü olarak algılanmış bunun sonucunda da 222 yılında suikast sonucu öldürülmüştür (Bowman-Garnsey vd. 2008: 21-22). Elagabalus yönetimde olduğu süre boyunca üç evlilik yapmıştır. Julia Cornelia Paula, Aquilia Severa ve Annina Faustina Elagabalus'un kısa süreli eşleridir. İlk eşi JuliaCornelia Paula asil bir ailenin kızıdır ve evliliklerini Julia Maesa ayarlamıştır (Altun 2016: 74). Caracalla'nın Fulvia Plautilla ile olan evliliği gibi zoraki ve siyasi bir evliliktir. Elagabalus kısa bir süre sonra Julia Cornelia Paula'dan boşanmıştır. İkinci eşi olan Aquilia Severa ile olan evliliği kendi seçimidir ve yasaları çiğnemiştir. Aquilia Severa Vesta Tapınağı rahibesidir ve evlenmesi yasaktır. Ancak Elagabalus'un Heliogabalus kültüne takıntılı sayılabilecek bağlılığı ve Roma'da bu dini yaygınlaştırmak istemesi nedeniyle aklınca kutsal bir evlilik gerçekleştirmiştir (Altun 2016: 51-52). Elagabalus daha sonra iki evlilik daha gerçekleştirmiştir. Önce ikinci eşinden boşanıp Annina Faustina ile daha sonra boşanıp tekrar ikinci eşi Aquilia Severa ile evlenmiştir.

Elagabalus yönetiminde Julia Soemias ve Julia Maesa kadar ön plana çıkmamış bu kadınlar, Severuslar Döneminin kadın portreleri hakkında genel bir ti-

<sup>8</sup> Julia Maesa'nın 2,3 ve 4. Tipi (Resim 26), Fulvia Plautilla'nın IV ve V. Tipi (Resim 24-25) ile benzerdir.

poloji oluşturmamıza yardımcı olmaktadır. Bu kadınların portrelerinin en belirgin ortak özelliği Severuslar Döneminin saç örgüleri ve topuzlarına sahip olmasıdır.

Julia Cornelia Paula'nın portreleri Elagabalus'un diğer eşlerine göre daha belirgin özellikler göstermektedir. Portrelerinde örgülü ve örgüsüz olmak üzere iki saç tipi karşımıza çıkmaktadır. Her iki saç kuaförü de Fulvia Plautilla'nın portre tiplerini anımsatmaktadır. Örgülü olarak yapılan saç modeli Fulvia Plautilla'nın II. ve III. Tipi ile benzerdir (Resim 20-21). Saç tutamlara ayrılarak yatay şeritler oluşturulmuş ve enseden başın tepe noktasına doğru plaka şeklinde geniş bir topuz yapılmıştır (Resim 37, 38). Örgüler kulakları açıkta bırakacak şekilde arkaya uzatılmıştır. İkinci tipte ise saçlar ortadan ikiye ayrılarak, kulak arkasından enseye uzatılmış ve ense üzerinde bir toka yardımıyla topuz yapılmıştır (Resim 39a,b,c). Saç tutamları hafif dalgalı olarak verilmiştir, başı üzerinde merkeze doğru yükselen bir stephane bulunur.

Julia Cornelia Paula portrelerinde yüz anatomisine baktığımızda, sikkelerinde dar alın, belirgin kaş kemeri ve çekik göz yapısı standart özellikleridir. Burun genellikle düzgün kemerli bir yapıya sahiptir. Ancak bazı portrelerinde gaga gibi kavisli verilmiştir (Resim 37). Ağız kapalı, dudaklar dolgunur. Çene kısmı sikkelerinde Louvre Müzesinde yer alan portresine göre daha sert verilmiştir (Resim 39a,c).

Elagabalus'un diğer eşleri Aquilia Severa (Resim 40) ve Annia Faustina (Resim 41) portrelerinde saç yapısı genel itibarıyla benzerdir. Ortadan ikiye ayrılan saç düzenli bir şekilde taranarak kulak arkasına uzatılmış ve ensede topuz yapılmıştır. Bazı portrelerde her iki kadının da stephane taktıkları görülmektedir (Bknz. Wigger-Wegner taf.43d-43f). Yüz anatomilerinde karakteristik olarak adlandırabileceğimiz özellikler yoktur.

Severuslar Döneminde Elagabalus iktidarında kısa sürelerle Augusta olmuş bu kadınların portre tanımlamaları genel olarak sikkeler üzerinde yer alan betimlemelerinden yapılmıştır. Kişisel olarak karakteristik ifadeleri yoktur ancak dönemin stili göstermeleri açısından önemlidirler. Portrelerde görülen saçların sade yapısı, bakışların odaklanması ve yüzlerdeki ciddi ifade Severuslar Dönemi bayan portrelerinde görülen gerçekçi unsurlar olarak değerlendirilebilir.

## 6. Julia Mamae Portreleri

Julia Mamaea Severus Alexander'ın annesi ve Julia Maesa'nın kızıdır (Bernouilli 1984:108, Kosmetatou 2002: 398, Burns 2007: 207). Severuslar Döneminin güçlü kadınlarından bir tanesidir, Roma İmparatorluk Döneminde yönetimde kadın etkisinin zirvesini temsil eder (Burns 2007: 224). Alexander Severus'un iktidarı süresince yanında etkin bir rol oynamış, yönetime en iyi senatörleri, memurları dâhil etmeye çalışmıştır (Brennan, Turner&Nicholas 2007: 43, Burns 2007: 224). Bununla birlikte aşırı kontrolcü yapısı ve oğlunu fazlaca yönlendirmesi bir süre sonra



rahatsızlıklara yol açmıştır. Bu rahatsızlıkların artması Julia Mamaea'nın tavırlarını değiştirmemesi hem oğlunun hem de kendinin ölümüne neden olmuş ve Severuslar Dönemi son bulmuştur (Bowman- Garnsey vd. 2008: 26).

Julia Mamaea'nın hem sikke hem de mermer portreleri bulunmaktadır. Bu portrelerin ortak özelliği saçın ortadan ikiye ayrılarak kulak arkasına götürülmesi ve başın arkasında topuz yapılmasıdır. Saç kuaförü Julia Domna'nın saç biçiminin daha yumuşatılmış şeklidir (Burns 2003: 6). Sikke portrelerinde genellikle başında bir stephane ile betimlenmiştir (Resim 42). Yüz anatomisine baktığımızda; dar alın, kemerli burun ve belirgin gözler standart diyebileceğimiz özelliklerdir. Kapalı ağız, ince dudaklar ve hafif gülümser ifade ise yüze karakteristik bir anlam katmıştır. Sanki korumacı ve kendi bildiğini okuyan yapısı portrelerine yansımıştır. Karşısındaki küçümser şekilde imalı bir gülümsemeye sahiptir. Kulak altından başlayan çene kemiği ve çene oldukça keskin verilmiştir.

Julia Mamae'ya atfedilen mermer portrelerine baktığımızda saç biçiminde değişiklik görülmez. Günümüzde "*vak dalgası*" olarak adlandırılan biçimde hareketlendirilen saçlar, ense üzerinde topuz yapılmıştır (Resim 43, 44a-b). Yüz anatomisine baktığımızda, sikke portrelerindeki keskin hatların biraz daha yumuşadığı ancak karakteristik yapısını kaybetmediği görülür. Bunlar; uzun ve köşeli yüz yapısı, kemerli burun, ince gergin dudaklar olarak sıralanabilir. Ayrıca odaklanmış ciddi bakışlar da Julia Mamaea portrelerinin karakteristik özellikleri arasında gösterilebilir.

Julia Mamaea'nın sikke portrelerine en yakın örnek Capitol Müzesinde bulunan portresidir (Resim 43). Baş boyundan hafifçe sola döndürülmüştür. Dar alın, yüksek kaş çatısı ile gözler derine çekilmiştir. Göz kapakları belirgin yapılırken bakışlar bir noktaya sabitlenmiştir. Burun kemerli ve belirgindir. Ağız kapalı, üst dudak ince, alt dudak dolgun yapılmıştır. Sikke portrelerinde gördüğümüz imalı gülümseme vurgulanmıştır. Çene kemiği ve çene köşeli hatlara sahiptir. Bu durum yüze sert bir ifade katmıştır.

Julia Mamaea'nın portreleri için ağız kenarında verilen çukurlukların ve hafif gülümsemenin karakteristik olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında Julia Maesa portrelerinde görülen cesur gerçekçilik (Burns 2007: 210), Julia Mamaea portrelerinde de kendini göstermektedir. Mermer portrelerinde rahatlıkla görülebilen naso labidal çizgiler kadın portrelerindeki yaş izlerini gösteren ve gerçekçiliği yansıtan işaretler olarak kabul edilebilir.

## 7. Orbiana Portreleri

Orbiana, Severus Alexander'ın eşi ve Sallustius Macrinus'un kızıdır (Wiggers-Wegner 1971: 218, Burns 2007: 218). Orbiana'nın Severus Alexander ile evlenmesinden sonra Macrinus kariyerinde yükselmeye başlamış ve imparator ile giderek yakınlaşmıştır. Macrinus'un zamanla Severus Alexander'ı etkilemeye başla-

ması Julia Mamae'yı tedirgin etmiş ve sonuçta oğluna komplo kurduğu gerekçesi ile Marcianus'u öldürmüş Orbiana'yı ise sürgüne göndermiştir (Wiggers-Wegner 1971: 218, Burns 2007: 218). Orbiana da Fulvia Plautilla gibi iktidar ve güç savaşının kurbanı olmuştur.

Severuslar Döneminin son impatoriçelerinden olan Orbiana'nın portreleri sayıca azdır. Bununla birlikte sikke portreleri yardımıyla ona ait portre stilini öğrenebiliyoruz. Orbiana, sikke portreleri üzerinde güzel, genç bir kadın olarak tasvir edilmiştir (resim 45-46). Saçları ortadan ikiye ayrılmış ve *vak dalgası* ile ön kısmı hareketlendirilmiştir, arkada ense üzerine gelecek şekilde küçük bir topuz yapılmıştır. Günümüzde Louvre Müzesinde bulunan ve Orbiana'ya atfedilen mermer portre de sikke portreleri ile aynı saç kuaförünü göstermektedir (Resim 47a-b). Orbiana'nın saç biçimi Julia Mamaea portrelerinde görülen saç biçimiyle benzerdir, her ikisinin saç kuaförü, Julia Domna'nın saç stiline sadeleşmiş ve doğal biçimde gösterilmiş hali olarak değerlendirilebilir. Yüz anatomisindeki özelliklere baktığımızda dar alın, keskin kaş kemeri, iri gözler, kemerli burun yapısı ilk göze çarpan özellikleridir. Orbiana portrelerinde, yanaklar dolgun, ağız küçüktür, dudakları dolgun ve hareketlidir, çene zayıftır. Genel ifadesine bakıldığında hareketli dudaklar yüze naif bir gülümseme etkisi katmıştır.

Orbiana portrelerinde yaşı ile orantılı olarak yüzünde kırışıklık, sarkma gibi yaş işaretleri yoktur. Bununla birlikte gözaltı torbalarının belirgin verilmesi, saçın sade yapısı, bakışlarındaki durgunluk portrelerine doğal bir güzellik kazandırmıştır. Orbiana portrelerinde görülen sadeleşme, Severuslar Dönemi kadın portrelerinin daha doğal ve gerçekçi yapıldığının bir işareti olarak kabul edilebilir.

### 8. Severuslar Dönemi Sivil Kadın Portreleri

Portre sanatı değerlendirilirken genellikle önce imparatorlar ve eşleri ele alınmaktadır. Onların portrelerinde uygulanan stiller, dönemin sanat anlayışını oluşturmaktadır. Bu stiller sadece yöneticilerin portrelerine yansımış aynı zamanda sivil portrelerde de etkisini göstermiştir. Severuslar dönemi içinde durum değişmemiştir. İmpatoriçelerin portrelerinde görmeye başladığımız sadeleşme ve gerçekçilik sivil kadın portrelerine de yansımıştır. Bize göre kadın portrelerinin tarihlendirilmesinde en belirgin karakteristik özellikler gösteren dönem Severuslar Dönemidir ki burada ele alacağımız örneklerde de net bir şekilde fark edilmektedir. Bir diğer önemli nokta sivil kadın portrelerinin Julia Domna portre stiline başlanarak tutarlı bir şekilde değişim ve gelişimi göstermesidir.

Günümüzde İstanbul Arkeoloji Müzesi'nde bulunan kadın portresinde Julia Domna'nın başını çevreleyen kaba peruk ve saçların arkada topuz yapılması aynen kullanılmıştır (Resim 48). Ayrıca odaklanmış bakışlar, ince gergin dudak yapısıyla sağlanan ciddi ifade ve kalın boyun yapısı Severuslar Döneminde yavaş yavaş artmaya başlayan gerçekçilik anlayışının sivil portrelere de yansıdığını göstermektedir. Efes Müzesi'nde bulunan bir başka kadın portresinin (Resim 49), Julia

Domna'nın tören imajına (Resim 11) benzer şekilde yapıldığı söylenebilir. Bu portrede hem başı kapatan örtü, hem açık bırakılarak omuzlar üzerine düşürülen dalgalı saç tutamları hem de yüzde kısmen devam eden ideal güzellik anlayışı görülmektedir. Portrenin ağız kısmında dudakların kenarlarının kıvrımlı yapısı da Julia Domna portrelerine benzemektedir.

Kadınların sadece kendileri için imparatorluk stilini uygulamakla kalmayıp aynı zamanda çocukları için de kullandıklarını Bergama Müzesi'nde bulunan kız çocuğu portresinden öğrenebiliyoruz (Resim 50a-b). Bu portre, Fulvia Plautilla'nın çocukluk çağı portrelerinde (Resim 15-16) gördüğümüz saç stiline benzer şekilde yapılmış bir saç kuaförüne sahiptir. Fulvia Plautilla portrelerinden farklı olarak ensedeki saçlar yukarıya doğru tutamlara ayrılmamış, topuz doğrudan ense üzerine yapılmıştır. Yüzündeki dolgun çocuksu yapı da göz ardı edilemez biçimde Fulvia Plautilla portrelerine benzemektedir.

Efes Müzesi'nde yer alan diğer bir kadın portresi de Severuslar Dönemi stilini net bir şekilde göstermektedir (Resim 51a-b). Fulvia Plautilla'nın çocukluk dönemi (Resim 15-16) ve Tip 2a (Resim 20-21) olarak adlandırdığımız portrelerinde görülen saç stilinin kaynaştırılarak uygulanmış bir saç kuaförüne sahiptir. Dikey yönlü tutamlar halinde ayrılan saçlar başın arkasına götürülmüş ve arkada plaka gibi düz bir topuz yapılmıştır. Alın üzerinde saç tutamlarından çıkan ince saç telleri de Fulvia Plautilla'nın saç kuaföründe gördüğümüz özellikleri yansıtır.

Severuslar Döneminde önemli kadınlardan biri olan Julia Maesa ve onu temsil eden portre stili de sivil bayan portrelerinde gözlenebilmektedir. Seçkin bir koleksiyona sahip olan Efes Müzesi'nden bir başka kadın portresinin saç biçiminde Julia Maesa'nın saç stili rahatlıkla ayırt edilebilmektedir (Resim 52a-b). Kadın portresinde, saçlar ortadan ikiye ayrılmış ve kulakları kapatacak şekilde aşağıya indirilmiştir. Arkada bir topuz yapılmıştır. Ayrıca yüz anatomisinde görülen geç yapı, gergin cilt, ciddi ifade, Julia Maesa'nın Erken Tip olarak adlandırdığımız portreleri ile benzerlik göstermektedir (Resim 27-28).

Severuslar Dönemi sivil kadın portrelerinde Julia Mamaea'nın da etkisi görülür. Julia Domna saç stilinin sadeleşmiş bir formunu kullanan Julia Mamaea'nın saç stili ile benzer şekilde yapılmış bir kadın portresi günümüzde Louvre Müzesi'nde bulunmaktadır (Resim 53). Aynı müzede bulunan bir başka kadın portresi de Julia Soemias'ın saç biçimini göstermektedir (Resim 54). Ayrıca her iki portrenin de yüz yapısında rahatlıkla fark edilebilen sert hatlar ve ciddi ifade, Severuslar Dönemi'nde değişen portre stilini yansıtmaktadır.

Sonuç olarak Severuslar Döneminde kadın portrelerinde görülen stil özelliklerinin neredeyse kronolojik bir şekilde sivil kadın portrelerinde de uygulandığını söylenebilir.

### **Sonuç**

Roma İmparatorluğu'nda portre stili bir anlamda dönemin modasını belirliyordu. Özellikle İmparatoriçelerin saç stili, yüz ifadeleri ve giysileri kadınlar tarafından takip ediliyor, günümüzün moda ikonları gibi talep görüyordu. Severuslar Döneminde de bu durumun değişmediği ele alınan sivil kadın portrelerinde net bir biçimde görülmektedir.

Roma portre sanatında kadın portreleri, erkek portrelerine göre daha idealleştirilmiş özellikler göstermekteydi (Fejfer 2008: 352). Roma'da bilindiği üzere çeşitli sosyal statüler bulunmaktaydı. Bu statülerin ilk belirleyicisi özgür bir Roma vatandaşı olup olmadıkları idi. Daha sonra sosyal sınıflar cinsiyete, mesleklere göre kategorilere ayrılmaktaydı. Yüz tasviri yapılırken aktris, gladyatör, müzisyen gibi meslek gruplarındakilerin ifadeleri daha gerçekçi verilmekteydi (Lindström 2010, s. 89-91). Soyluların özellikle imparator ve eşlerinin portrelerinin ifadesiz olması bir nevi Romalı olduklarının göstergesiydi. Ancak Severuslar Dönemi kadın portrelerine baktığımızda İmparatoriçeler de dâhil olmak üzere yüz fizyonomisinde belirgin karakteristik özelliklerin işlenmeye başladığı dikkat çeker. Metin içinde kronolojik sıra ile ele aldığımız imparatoriçelerin bazılarında gerek saç işlenişinde gerekse yüz anatomisi özelliklerinde, kimlik tanımlaması yapılırken yardımcı olabilecek karakteristik nitelikler portre sanatındaki gerçekçi üslubu göstermesi açısından da önemlidir. Portre sanatında görülen gerçekçi etkilerin, 2.yy sonunda başlayan ve 3.yy boyunca süren sosyal, ekonomik karışıklıklardan kaynaklandığı ve imaj yaratımlarına yansımaları olduğu öne sürülebilir.

Severuslar Dönemi kadın portrelerinde görülen gerçekçi etkiler; saçların daha doğal ve sade yapılması, yüz anatomisinde yaşı belirten çizgilere yer verilmesi, deri sarkmalarının, gözüaltı torbalarının cesurca gösterilmesi olarak belirtilebilir. Ayrıca sert hatlara sahip yüz yapısı, odaklanmış bakışlar ve gergin dudaklar, kadın portrelerine ciddi bir ifade vermiş, idealistik yapı giderek azalmıştır. Severuslar Dönemi kadın portreleri için bir başka önemli özellik saç biçimi ve ifadede görülen değişimlerin, sivil kadın portrelerinde kronolojik olarak net bir biçimde izlenebilmesidir. Sonuç olarak Severuslar Dönemi kadın portrelerinin, bölgesel farklılıklar, ustaların alışkanlıklarından kaynaklanan durumlar dışında önceki dönemlere göre daha doğal ve gerçekçi yapıldıkları söylenebilir.







### **Kaynakça**

- Altun, Özge (2016). *Geç Roma Portreciliği* (Doktora Tezi).
- Baharal, Dora (1992). "The Portraits of Julia Domna from the Years 193-211 A.D. and the Dynastic Propaganda of L. Septimius Severus" *Latomus*,51(1), 110-118. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/41536198>
- Bartman, Elizabeth. (2001). "Artifice of Roman Female Adornment", *American Journal of Archaeology*, Vol. 105(1), 1-25, . doi:10.2307/507324.

- Bernoulli, J.J. (1894). *Römische Ikonographie*, II, 3, von Pertinax bis Theodosius, Stuttgart, Berlin, Leipzig.
- Brennan, Peter, Turner, Michael&Nicholas, L., Wright (2007). *Faces of Power: Imperial Portraiture on Roman Coins*, Nicholson Museum.
- Bowman, Alan.K., Garnsey Peter., Cameron Averil. (2008). *The Cambridge Ancient History Second edition Volume XII The Crisis of Empire, A.D. 193–337*, Cambridge University Press.
- Burns, Jasper (2003). "*Julia Mamaea- A Woman in Charge?*", *The Celator* vol. 17, no. 2, February 2003.
- Burns, Jasper (2007). *Great Women of Imperial Rome: Mothers and of the Caesars*, Routledge, London and Newyork.
- Fejfer Jane (2008). *Roman Portraits in Context*, Walter de Gruyter, Berlin-New York
- Hill, Philip V.. (1979). "*The Coin-Portraiture of Severus and his Family from the Mint of Rome*" *The Numismatic Chronicle* (1966-), 19 (139), 36-46.
- İnan, Jale.-Rosenbaum, Elisabeth. (1966). *Roman and Early Byzantine Portrait Sculpture in Asia Minor*, Oxford University Press for the British Academy London.
- Jucker, Ines. (2003). "*Rätsel Um Plautilla*", *Antike Kunst*, 46, 72-80.
- Karaoğlan İbrahim (2019). "*Marmaris Müzesi'nden Genç Bir Kadın (Plautilla?) Portresi: Geç Fark Edilen Bir Prenses*", *Arkhaia Anatolika Anadolu Arkeolojisi Araştırmaları Dergisi*, *The Journal of Anatolian Archaeological Studies* Volume 2 (2019) 1-20.
- Kersauson Kate.(1996). *Catalogue des Portraits Romains, Tome II, Edition de la Renuion des Musées Nationaux Paris*.
- Kosmetatou, Elizabeth (2002). "*The Public Image of Julia Mamaea. An Epigraphic and Numismatic Inquiry*", *Latomus*, 61(2), 398-414.
- Levick Barbara (2007). *Julia Domna Syrian Empress*, NY,Routlege  
ISBN 0-203-39241-8
- Lindstrøm, Torill, Christine (2010). "*Facial Expressions (and non Expressions) in Roman Faces*" *Bollettino di Archeologia on line I 2010/Volume Speciale/ Poster Session 7*.
- [http://www.uib.no/sites/w3.uib.no/files/roman\\_facial\\_expressions\\_aiac\\_2008\\_-\\_2011\\_lindstrom1.pdf](http://www.uib.no/sites/w3.uib.no/files/roman_facial_expressions_aiac_2008_-_2011_lindstrom1.pdf)

- Lusnia, Susan, Sowers (1995). "*Julia Domna's Coinage and Severan Dynastic Propaganda*". *Latomus*, n 54(1), 119-140.
- Magie, David. (1991). *Historiae Augustae, Volume I* LoebClassical Library No. 139.
- Magie, David. (1993). *Scriptores Historiae Augustae, Volume II* Loeb Classical Library. No. 140.
- McCann, Anna, Marguerite. (1968). "The Portraits of Septimius Severus (A.D. 193-211)". *Memoirs of the American Academy in Rome*, 30, 4-222. doi:10.2307/4238661
- Morey, Charles Rufus (1924). "*The Sarcophagus of Claudia Antonia Sabina and Asitic Sarcophagi*", *Sardis Volume V*, Princeton.
- Nodelman, Sheldon. (1982) "*A Portrait of the Empress Plautilla*", *The J. Paul Getty Museum Journal*, Vol. 10 (1982), pp. 105-120, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4166464>
- Özgan, Ramazan. (2013)-I. *Roma Portre Sanatı I*, Ege Yayınları, İstanbul.
- Özgan, Ramazan. (2013)-II. *Roma Portre Sanatı II*, Ege Yayınları, İstanbul.
- Özgan, Ramazan. (2015)-III. *Roma Portre Sanatı III*, Ege Yayınları, İstanbul.
- Rowan, Clare. (2011). "*The Public Image Of The Severan Women*" *Papers of the British School at Rome*, 79, 241-273.
- Varner Eric (2004). *Mutiliation and Transformation Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture*, (Monumenta Graeca et Romana 10), Boston.
- Yıldırım, Ülfet. (2009). *Antik Dönemde Kadın ve Süslenme* (Yüksek Lisans Tezi).
- Wiggers, Heinz, Bernhard., -Wegner, Max. (1971). *Caracalla bis Balbinus* (Das römische Herrscherbild, 3.1), Deutsches Archäologisches Institut, Berlin
- Elektronik Kaynaklar:
- Yün saç bandı. 16.05.2019 tarihinde <http://yamodnaya.ru/133-moda-na-povyazki-na-golovu-vesnoj-2011.html> adresinden ulaşıldı.
- Cornraw saç örgüsü. 16.05.2019 tarihinde <http://nicehair.site/cornrows-hairstyles-without-extensions/> adresinden ulaşıldı.

**Resimler**

	
Resim 1: Julia Domna, Munich, Glyptothek.	Resim 2: Genç Faustina, Venedik Arkeoloji Müzesi.
	Resim 3: Geta, Münih Glyptothek Env: 352.
	
Resim 4a: Julia Domna, Kapitol Müzesi, Roma.	Resim 4b: Julia Domna, Kapitol Müzesi, Roma.
	Resim 5: Julia Domna.



Resim 6a: Julia Domna, Louvre Müzesi (Env: 1107).



Resim 6b: Julia Domna, Louvre Müzesi (Env: 1107).



Resim 6c: Julia Domna, Louvre Müzesi (Env: 1107).



Resim 7: Yün saç bandı










Resim 8: Julia Domna, Louvre Müzesi (Env: 1109)














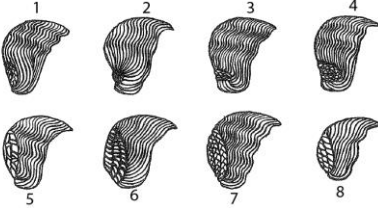


Resim 9: Julia Domna, Louvre Müzesi (Env: 1104)


























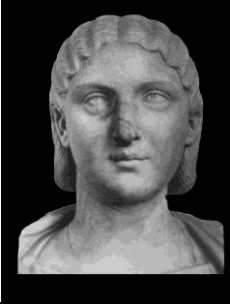

Resim 10: Julia Domna, Louvre Müzesi (Env: 4522)	Resim 11a: Julia Domna, Louvre Müzesi (Env: 1090)	
		
Resim 11b: Julia Domna, Louvre Müzesi (Env: 1090)	Resim 12a: Julia Domna, Louvre Müzesi (Env: 2364)	Resim 12b: Julia Domna, Louvre Müzesi (Env: 2364)
		
Resim 13: Septimius Severus-Julia Domna, Leptis Magna.	Resim 14: Septimius Severus-Julia Domna, Argentarii.	
 <p>Resim 15: Fulvia Plautilla (I.Tip)</p>	 <p>Resim 16: Fulvia Plautilla (I.Tip)</p>	

 <p>Resim 17: Cornrow saç örgüsü.</p>	 <p>Resim 19a: Fulvia Plautilla, Vatikan Müzesi</p>
<p>Res-tikan</p>  <p>sim 19b: Fulvia Plautilla, Va-Müzesi.</p>	 <p>Resim 20: Fulvia Plautilla (II. Tip), Tip 2a</p>
	<p>Resim 21: Fulvia Plautilla (III. Tip), Tip 2a.</p>
	
<p>Resim 22a: Fulvia Plautilla (Malibu Başı)</p>	<p>Resim 22b: Fulvia Plautilla (Malibu Başı)</p>

	
<p>Resim 23a: Fulvia Plautilla, Vatikan Müzesi (Env. 687)</p>	<p>Resim 23b: Fulvia Plautilla, Vatikan Müzesi (Env. 687)</p>
 <p>Resim 24: Fulvia Plautilla, (IV. Tip), Tip 2b.</p>	 <p>Resim 25: Fulvia Plautilla, (V. Tip), Tip 2b</p>
	<p>Resim 26: Julia Maesa, Saç tipleri.</p>
 <p>Resim 27: Julia Maesa, Erken Tip.</p>	 <p>Resim 28: Julia Maesa, Erken Tip.</p>

 <p>Resim 29: Julia Maesa, Orta Tip.</p>	 <p>Resim 30: Julia Maesa, Orta Tip.</p>
 <p>Resim 31: Julia Maesa.</p>	 <p>Resim 32: Julia Maesa</p>
	<p>Resim 33: Julia Soemias, saç tipleri.</p>
	
<p>Resim 34: Julia Soaemias</p>	<p>Resim 35: Julia Soaemias</p>
 <p>Resim 36: Julia Soaemias</p>	 <p>Resim 37: Julia Cornelia Paula.</p>

 <p>Resim 38: Julia Cornelia Paula</p>	 <p>Resim 39a: Julia Cornelia Paula Louvre Museum (Env. 1057)</p>
	
<p>Resim 39b: Julia Cornelia Paula Louvre Museum (Env. 1057)</p>	<p>Resim 39c: Julia Cornelia Paula Louvre Museum (Env. 1057)</p>
 <p>Resim 40: Aquilia Severa.</p>	 <p>Resim 41: Annia Faustina</p>
 <p>Resim 42: Julia Mamae</p>	 <p>Resim</p>

	43: Julia Mamae Capitol Müzesi.
<p>Re- Os-</p>  <p>sim 44a: Julia Mamaea Müzesi.</p>	 <p>Re- sim</p> <p>44b: Julia Mamaea Ostia Müzesi.</p>
 <p>Resim 45: Orbiana.</p>	 <p>Resim 46: Orbiana.</p>
	
Resim 47a: Orbiana Louvre Müzesi (Env: 1054).	Resim 47b: Orbiana Louvre Müzesi (Env: 1054).



Resim 48: Severuslar Dönemi kadın portresi İstanbul Arkeoloji Müzesi



Resim 49: Severuslar Dönemi kadın portresi Efes Müzesi



Resim 50a: Severuslar Dönemi kadın portresi Bergama Müzesi.



Resim 50b: Severuslar Dönemi kadın portresi Bergama Müzesi.



Resim 51a: Severuslar Dönemi kadın portresi Efes



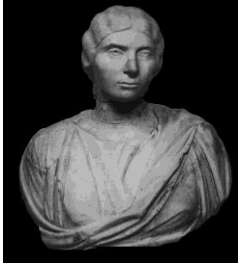
Resim 51b: Severuslar Dönemi kadın portresi Efes Müzesi Müzesi.



Resim 52a: Severuslar Dönemi kadın portresi Efes Müzesi



Resim 52b: Severuslar Dönemi kadın portresi Efes Müzesi.



Resim 53: Severuslar Dönemi kadın portresi Louvre Müzesi (Env. 1055)



Resim 54: Severuslar Dönemi kadın portresi Louvre Müzesi (Env 1035)



**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
**Sayı / Number 62, Haziran / June 2019, 45-62**

**ESKİ MEZOPOTAMYA TIBBİ ve GÜNÜMÜZ ANADOLU'SU  
GELENEKSEL HALK TIBBİ: BENZER YÖNTEMLER ve BU  
YÖNTEMLERİN İNANÇLARLA BAĞLANTILARI\***

**Medicine of Ancient Mesopotamia and Traditional Folk Medicine of  
Modern Anatolia: The Similar Applications and These Applications'  
Connections with Beliefs**

(Makale Geliş Tarihi: 21.02.2019 / Kabul Tarihi: 12.05.2019)

**Nejla ALPER\*\***

**Rainer M. CZİCHON\*\*\***

**Öz**

Şu anki bilgilere göre tıp tarihindeki en erken yazılı kayıtların bulunduğu Mezopotamya'da ele geçmiş çivi yazılı tabletler incelendiğinde, çağlar boyunca yaşanan teknolojik gelişimlere rağmen insanların hastalıklar hakkındaki düşüncelerinde köklü değişimler olmadığı görülmektedir. İnsanların hastalıkların sebeplerini hâlâ dini inançlarla ya da doğüstü varlıklarla bağdaştırması, tıbbi uygulamalar konusunda onları, günümüzde bilimsel çevrelerce çağdışı olarak nitelendirilen bazı yöntem ve kişilere yönlendirmiştir. Bu çalışmada, Mezopotamya toplumlarından bilinen ve günümüzde Türkiye'nin kırsal kesimlerinde hâlâ uygulanan benzer tıbbi yöntemler ve bu yön-

---

\* Bu çalışma "Eski Mezopotamya'da Tıp (Asûtu)" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Nejla ALPER, Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi; *Graduate Student, University of Uşak, Institute of Social Sciences, Department of Archaeology*, [neclaalper87@hotmail.com](mailto:neclaalper87@hotmail.com), ORCID ID:<http://orcid.org/0000-0003-1172-8518>

\*\*\* Prof. Dr., Uşak Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü; *University of Uşak, Faculty of Science and Letters, Department of Archaeology*, [rainer.czichon@usak.edu.tr](mailto:rainer.czichon@usak.edu.tr), ORCID ID:<http://orcid.org/0000-0002-8246-9229>

temlerin inançlarla bağlantıları, alınan örnekler doğrultusunda anlatılmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Anadolu, Din, Geleneksel Halk Tıbbı, Hastalıklar, Mezopotamya

### Abstract

According to current information, when the cuneiform tablets found in Mesopotamia, the earliest written records in the history of medicine, are examined, it is seen that there are no fundamental changes in people's thoughts about the diseases despite technological advances. The fact that people still associate the causes of illnesses with religious beliefs or supernatural beings has led them to some methods and people who are now regarded as outdated by the scientific community. *In this study medical applications known from Ancient Mesopotamia will be compared with similar applications still in use in rural areas of modern Turkey.*

**Keywords:** Anatolia, Diseases, Mesopotamia, Religion, Tadtional Folk Medicine

### Giriş

İnsan hayatındaki en önemli konulardan birisi tıptır. Kişilerin hastalanmasına sebep olan sorunların ve onlardan nasıl ve hangi yöntemlerle kurtulabileceklerinin bilinmemesi, her dönemde insanlara hem korku vermiş hem de merak konusu olmuştur. Bu anlamda yapılan çalışmalar da Erken Tunç Çağı'ndan itibaren kayıt altına alınmaya başlanmıştır. Diğer konularda olduğu gibi tıp konusunda da en erken yazılı kayıt örneklerine Mezopotamya'da rastlanmaktadır. Bu sebeple tıbbın tarihsel sürecinin anlaşılması için öncelikle Mezopotamya tıbbi verileri incelenmelidir.

Mezopotamya, kuzeyde Toros Dağlarından güneyde Basra Körfezi'ne, batıda Doğu Akdeniz kıyıları ve Suriye Çölü'nden doğuda Zagros Dağlarına kadar uzanan topraklara verilen isimdir (Resim 1). Günümüz Kuzey Suriye ve Irak topraklarını kapsayan Mezopotamya, merkezinde yer alan Fırat ve Dicle nehirleri sebebiyle bu ismi almıştır (Tekin, 2017: s. 11-15).



**Resim 1: Mezopotamya ve Anadolu Haritası**

### I. Eski Mezopotamya Tıbbı

Günümüze dek ele geçmiş çivi yazılı metinler içerisinde yer alan el kitapları, reçeteler, mektuplar, kanunlar, kehanet metinleri, mühürler vb. yazılı ve görsel kaynaklardan tıbbi nitelikli bilgilere ulaşılabilmektedir. Özellikle reçeteler olmak üzere, tüm bu metinler Mezopotamya toplumunda tıpla ilgilenen kişiler ve aldıkları unvanlar, bu kişilerin çalışma alanları, tanıdıkları hastalıklar, bilinen tedavi yöntemleri, ilaç yapımında kullanılan malzemeler ve ilaç yapım yöntemleri, cerrahi uygulamalar, tıbbın dinle bağlantısı gibi tıba dair pek çok konuda bilgi vermektedir.<sup>1</sup> 4 bin yıldan fazla süredir (en erken tıbbi metinlerden biri olan B14221 numaralı tıbbi tablet muhtemelen Ur III Dönemi'ne aittir) kaydedilen bu bilgiler sayesinde, günümüz Anadolu'sunda, modern tıbbın yanı sıra hâlâ uygulanmakta olan geleneksel halk tıbbında, Eski Mezopotamya tıbbından yansımalar olduğu görülebilmektedir. Şüphesiz binlerce yıllık süreç içerisinde reçetelerde yazılmış drogların<sup>2</sup> kullanıldıkları hastalık çeşitleri, uygulama yöntemleri ve uygulayıcıların uzmanlık alanları gibi konularda çok fazla değişiklik ve gelişim meydana gelmiştir. Ancak Eski Mezopotamya tıbbı ve günümüzde Anadolu'da uygulanan geleneksel

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Annie Attia, Gilles Buisson & Markham J. Geller (Eds.), *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates*, Vol: 37. Boston: Koninklijke Brill NV.

<sup>2</sup> Drog, ilaç yapımında kullanılan organik, inorganik ya da sentetik kökenli ve tedavi edici özelliği olan tüm hammaddelere verilen isim (bkz. Drog Nedir?, 2017. ).

halk tıbbi arasındaki benzerlik ve farklılıkların saptanabilmesi için, alınan örnekler doğrultusunda bazı karşılaştırmaların yapılması ve elde edilen verilerin tartışılması gerekmektedir.

Mezopotamya coğrafyasında ele geçmiş yazılı kaynaklar arasında tıp açısından en tanınmış örnekler, Philadelphia Üniversite Müzesi'nde sergilenen B14221 numaralı tıbbi tablet,<sup>3</sup> bilinen en eski "rahip-doktor-veteriner"<sup>4</sup> olan Urlugaledinna'ya ait bir mühür ve Assur'un son büyük kralı Assurbanipal'e ait kütüphanedir.

B14221 numaralı tıbbi tablet (Resim 2) sayesinde Sümerli doktorların ilaç hazırlama yöntemleri öğrenilmiş, aynı zamanda ilaç hazırlamada kullandıkları bitkisel ve hayvansal droglarla mineraller büyük oranda saptanabilmiştir. Samuel Noah Kramer'in "*The Sumerians: Their History, Culture, and Character*" adlı kitabında farmakope/pharmacopoeia (Kramer, 1963: s. 98) olarak nitelendirdiği tabletin ayrıntılı bilgiler içermesi, şu anki bilgilere göre tıp tarihindeki en eski "*el kitabı*" olarak tanınmasını sağlamıştır (Kramer, 2014: s. 86-90).



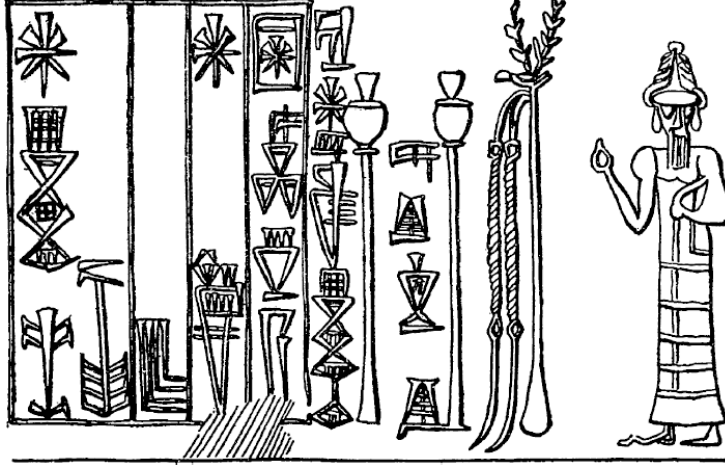
**Resim 2: B14221 numaralı tıbbi tabletin ön ve arka yüzü**

MÖ 2100 civarında yaşadığı düşünülen Hekim Urlugaledinna'nın kendine ait doktorluk mühründen (Resim 3), elinde muhtemelen bir ilaç tutan şifa tanrısı ile

<sup>3</sup> Nippur'da bulunmuş tablet MÖ 3. binyıl sonlarına tarihlendirilmektedir (University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2017)

<sup>4</sup> Mühür üzerinde çalışanlar tarafından Urlugaledinna için "*rahip-doktor-veteriner*" unvanları kullanılmıştır. Ancak Eski Mezopotamya'da hayvanlarla ilgilenen kişilerin tam olarak günümüz veterinerlerine karşılık gelip gelmediği bilinmediği için Hammurabi Kanunlarınının 224.-225. maddelerinde de (bkz. Tosun ve Yalvaç, 1975: s. 207.) belirtildiği gibi "*Öküz/Eşek Doktoru*"nun tercih edilmesi daha uygun olacaktır.

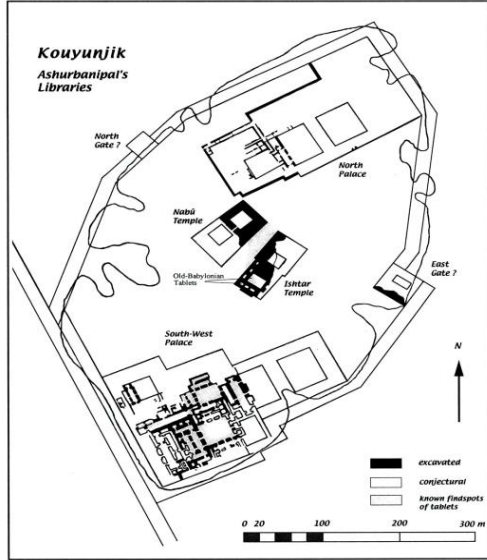
bir hekimin isimleri öğrenilmektedir. Ayrıca tanrı betimlemesi ve çiviyazısı arasında, bir ağaca asılmış cerrahi aletler ile yüksek ayaklar üzerinde duran ve muhtemelen ilaç koyulan kaplar görülmektedir (Çığ, 2012: s. 190). Bu sayede dönemin tıbbi araç-gereçlerine dair fikir edinilmektedir.



**Resim 3: Urukaleddinna'ya ait mühür baskısı çizimi**

Ninive'de yer alan ve MÖ 7. yüzyıla tarihlendirilen kütüphanenin önemi ise kendinden önceki dönemlerin yazılı kaynaklarının kopyalarını içermesinden kaynaklanmaktadır. Kuzey Sarayı, İhtar ve Nabu tapınakları ile Güneybatı Sarayı olmak üzere dört alandan (Resim 4) ele geçmiş çivi yazılı tabletler sayesinde MÖ 3. binyıl sonuna ait Mezopotamya tıbbi verilerine dahi ulaşılabilir (Sayılı, 1991: s. 411; Fincke, 2003-2004: s. 111-115; Library of Ashurbanipal, 2017).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Ayrıca bkz. Finkel, 2018: ss. 80-87.



**Resim 4: Assurbanipal Kütüphanesi**

Gerek Assurbanipal Kütüphanesi'nden, gerekse kütüphane dışından ele geçmiş metinler sayesinde Mezopotamya'da tıpla ilgilenen ve şifacı kimliğine sahip olan kişilerin bulunduğu saptanmıştır. Bu şifacılar kendi içlerinde ikiye ayrılmakta ve uzmanlık alanlarına göre farklı unvanlar almaktadır. Buna göre hastalıkları, yaptığı büyü ve muskalar aracılığıyla tedavi eden şifacıya "Ašipu", doğadan elde ettiği droglardan hazırladığı ilaçlarla tedavi eden şifacıya da "Asû" adı verilmektedir (Geller, 2010: s. 43). Yazılı metinlerde günlük hayatla bağlantılar yetersiz kaldığı için Asû ve Ašipu arasında kesin bir ayırım olup olmadığı bilinmemektedir. Ancak bazı mektup ve reçetelerde iki şifacıdan, bazılarında ise yalnız olarak bahsedilmektedir (Heeßel, 2009: s. 14). Asû ve Ašipu'nun yanı sıra, hastalık süreci ve sonucu hakkında bilgi edinmek için, özellikle hayvan iç organlarıyla bakılanlar olmak üzere, çeşitli kehanet yöntemleri kullanan kâhinlere de başvurulmuştur. Bu kâhinlere de "Bārû" adı verilmektedir (Geller, 2010: s. 50).

Çivi yazılı kaynaklar arasında yer alan uluslararası mektuplaşmalardan, bu şifacıların krallar arasındaki mektuplara kendilerini konu ettirecek kadar geliştirdikleri görülmektedir. Örneğin Hitit İmparatoru III. Hattuşili ve Kassit Kralı II. Kadaşman-Enlil arasındaki mektuplaşmalardan II. Muwattalli Dönemi'nde Hitit'e gönderilen ve daha sonra geri dönmeyen şifacılar yüzünden iki ülke arasında dargınlıkların meydana geldiği (ayrıntılı bilgi için bkz. Heeßel, 2009: ss. 13-28) öğrenilmektedir. Yine metinlerden öğrenilen bilgiler arasında Eski Mezopotamya şifacılarının bildikleri hastalıklar, tedavi yöntemleri, kullandıkları droglar, araç-gereçler vb. ulaşılabilmektedir. Örneğin darbe sebepli çürük ve şişlikler için hazırlanmış bir tableten hem büyüyle hem de tıbbi reçeteye tedaviye dair bilgiler edini-

lır. Aşıpu tarafından yazılmış bir büyü reçetesine göre [“*If a man has a blow on the cheek, practical prescription for this: Lolium... in water from the well of the Temple of Marduk thou shalt bray, dust of four crossroads therein thou shalt col[lect], ..... seven and seven times his mouth thou shalt cleanse, with the water from the well of the Temple of Marduk his mouth [thou shalt wash].*” (Thompson, 1930: s. 1) ] büyü ve muskalarda tanrı/tanrıça isimleri, kutsal şehirleri, tapınakları, kullanılması gereken malzemeler, yapılması gereken işlemler, büyü sözlerin kaç kez söylenileceği belirtilmektedir. Mezopotamya tıbbi reçetelerinin standart formatına<sup>6</sup> uygun bir şekilde Asû tarafından yazılmış olan tıbbi bir reçeteye göre ise [“*If a man is sick with a blow on the cheek, fir-turpentine, pine-turpentine, tamarisk, daisy, flour of inninnu, together thou shalt pound, strain, in milk and beer in a small copper pan thou shalt mix, spread on a skin, bind on him, and he shall recover.*” (Thompson, 1930: s. 2.) ] öncelikle hastalığın sebebi (yanağa alınan darbe) belirtilmekte, ardından ilaç yaparken kullanılması gereken droglar (köknar ve çam terebentleri, ilgin, papatya, *inninnu*<sup>7</sup> unu) listelenmekte ve son olarak da ilacın hazırlanışı ve nasıl alınacağı (hepsi birlikte ezilip bakır tavada süt ve birayla karıştırıldıktan sonra bir deriye sürülür ve darbe alan yer bu deriyle sarılır) hakkında bilgiler verilmektedir.

Reçetelerden edinilen bilgilerin yanı sıra, diğer metinler ve arkeolojik kazılarda bulunmuş insan kemikleri üzerinde yapılan incelemelerden Eski Mezopotamya’da, uzmanlık gerektiren trepanasyon<sup>8</sup> gibi cerrahi uygulamalar yapıldığı anlaşılmaktadır. Hatta Hammurabi Steli üzerinde yazılı olan kanun maddelerinden, mesleki suçlarla (215.-240. maddeler) ilgili olanları içerisinde “*Eğer bir hekim ağır yaralı bir adamı tunç neşterle ...*” şeklinde başlayan 215. ve 220. maddelerden (Tosun ve Yalvaç, 1975: s. 86, 206, 207), doktor cerrahi uygulamada bir hata yaptığında cezalandırıldığı, hastayı iyileştirdiğinde ise alacağı ücretler öğrenilebilmektedir.

Aslında günümüze dek ele geçen metinler içerisinde doğrudan Mezopotamya cerrahisinin gelişimine dair herhangi bir bilgi ele geçmemiştir. Bu sebeple cerrahinin savaşlar esnasındaki deneyimler sayesinde geliştirildiği düşünülmektedir (Adamson, 1991/2008: s. 93).

Gerek yazılı kaynaklar gerekse betimlemeler incelendiğinde Eski Mezopotamya halkının tedavi sürecinde dinle iç içe oldukları görülmektedir. Büyüyle/muskayla tedavilerde tanrı/tanrıça isimleri yazılmış, tıpla bağlantılı betimlemelerde yine tanrı/tanrıçalar ve sembolleri betimlenmiştir. Sadece bu kadarıyla kalın-

<sup>6</sup> Fincke, Mezopotamya reçetelerinin standart bir formatı olduğunu, bu formatın da hastalıkların semptomları, içindekiler listesi ve ilacın hazırlanış ve uygulanışına dair açıklamalar şeklinde olduğunu belirtmiştir (bkz. Fincke, 2009: s. 85.).

<sup>7</sup> Tıbbi amaçla unundan yararlanılan bir tür arpadır (bkz. “Inninnu”, 2004: s. 151.).

<sup>8</sup> Örneğin Ebla’da bulunmuş Orta Tunç Çağı’na ait bir kafatasındaki trepanasyon izi (bkz. Mogliazza, 2009: ss. 187-192.).

mamiş Hammurabi Steli'ndeki epilog kısmında olduğu gibi beddua metinlerinde de tanrı/tanrıça isimlerine yer verilerek beddua edilen kişilerin sağlığının bozulması dilenmiştir.<sup>9</sup>

Tıbbi nitelikli metinlerin dini verileri de barındırmasının sebebi, insanların bilerek veya bilmeyerek günah işlediğinde tanrılar tarafından hastalıkla cezalandırılacaklarına ya da tanrılarının korumasından uzaklaştıkları için kötü ruh ve şeytanların saldırılarına uğrayarak hastalığa yakalanacaklarına inanmaları (Sayılı, 1991: s. 417; Atabek ve Görkey, 1998: s. 29), şifalarının da yine bu tanrılar tarafından verileceğine inanmaları (Böck, 2014: s. 129) olmalıdır. Tanrıça Gula bu konudaki en tanınmış ve en önemli karakterdir.

Metinlerde “*bēlet balāti*” yani “*sağlık tanrıçası*” olarak nitelendirilen Tanrıça Gula, Ninisinna ve Ninkarrak isimleriyle de anılmaktadır (Duymuş Florioti, 2014: s. 57). Burun, göz, kulak kanamalarına, sarılığa, sindirim sistemi rahatsızlıklarına ve çeşitli vücut ağrılarına neden olan Gula, aynı zamanda köpek ısırıklarını, sindirim sistemi rahatsızlıklarını, iskelet ve kas sistemi bozukluklarını iyileştirmekte ve vücut sıvılarını düzenlemektedir (Böck, 2014: s. 75, 129).

Tanrıçanın kutsal hayvanı köpektir<sup>10</sup> ve betimlemelerde genellikle elinde neşter ve önünde köpeğiyle görülmektedir (Resim 5). Köpekle betimlenen tek tanrıça olma özelliğine sahip Gula, muhtemelen köpeğin salyasıyla kendi yaralarını iyileştirebilmesinden ötürü köpekle bağdaştırılmıştır (Böck, 2014: s. 21, 40).



**Resim 5: Yeni Assur Dönemi'ne ait silindir mühür baskısında Gula ve Köpeği**

<sup>9</sup> LI. kolondaki 18.-65. satırlar (bkz. Tosun ve Yalvaç, 1975: s. 214-217.).

<sup>10</sup> Tanrıçanın kült merkezi İsin'deki (Güney Irak) Gula tapınağında yapılan kazılar sırasında çok sayıda köpek iskeleti ele geçmiştir.



## II. Günümüz Anadolu'su Geleneksel Halk Tıbbı

Tarih boyunca tedavi yöntemlerinde yok oluşlar ya da değişimler meydana gelmesine rağmen uygulamaktan vazgeçilmemiş ve sözlü olarak nesilden nesile aktarılmış, halkın kendisine ait sağlık bilgisine “*Geleneksel Tıp*”, “*Halk Tababeti/Sağaltmacılığı*” ya da “*Yerel Tıp*” isimleri verilmektedir. Ruh-beden sağlığı bütünlüğüne dayalı tedavi uygulayan geleneksel tıpta bilgiler nesilden nesile hem kadınlar hem de erkekler tarafından aktarılmaktadır. Ancak geleneksel tıp konusunda yapılan araştırmalarda, aynı zamanda hem bir eş hem de bir anne olan kadının bu bilgileri aktarmadaki rolünün daha büyük olduğu, uygulayıcıların da genellikle anne, annecanne ve babaannelerin olduğu görülmüştür (Kaplan, 2008: s. 1,3, 5).

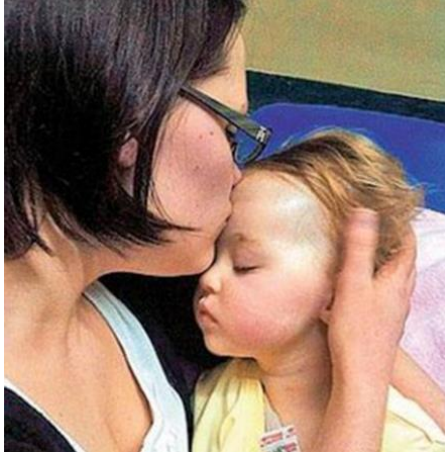
Geleneksel tıp üzerine yapılan çalışmalarda, bu konu hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Örneğin William Rivers'a göre kökeni büyü ve batıl inançlara dayandığı için tıp, din ve büyü arasında kesin bir çizgi çekilemez. Bu sebeple halk tıbbı dinsel-büyüsel bir kavramdır. Don Yoder'e göre ise halk tıbbı ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birisi, hastalıklara karşı doğadan elde edilen ilaçların kullanıldığı “Doğal Halk Tıbbı”, diğeri din ve büyüün kullanıldığı “Dinsel-Büyüsel Halk Tıbbı”dır.<sup>11</sup> Aslında bu görüşler modern tıp ile geleneksel tıp arasındaki temel farkı ortaya koymaktadır. Modern tıpta sebep-sonuç ilişkisine dayalı kesin bilgi ön plandayken halk tıbbında inançlar ve deneyimlere dayalı bilgi ve uygulamalar ön plandadır. Ayrıca geleneksel tıpta modern tıpta olduğu gibi bedenin küçük bir parçasına yoğunlaşmak yerine, hem ruhun hem de bedenin iyileştirilmesine çalışılmaktadır (Kaplan, 2008: s. 51-53).

Sağaltma işlemi halk arasında hoca, üfürükçü, ocaklı, şeyh, lokman vb. isimler alan ve hastayı doğada bulunan maddelerden ürettiği ilaçlarla ya da dini inanç ve büyüyle iyileştirmeye çalışan “*geleneksel iyileştiriciler*” tarafından yapılmaktadır (Kaplan, 2008: s. 53, 58). Bu kişilerin iyileştirme işlemi esas ya da ikinci meslek olarak edindikleri görülmektedir. Ayrıca bu kişilerin dışında anne ve büyükannelerin de çocuklarının sağlığını korumak ya da daha sağlıklı olmaları için, minimum düzeyde de olsa, sağaltmayla ilgilendikleri ve bunu çocuklarının hafif rahatsızlıklarında uyguladıkları görülmektedir. Örneğin çocukları üşüttüğünde kaynatıldığı ihlamurun içine bal koyup içirmekte, ateşlendiğinde eklemelerine ve alnına sirkeli suyla ıslatılmış bezler koymakta, karnı ağrıdığında çocuğun çıplak göbeği üzerinde elini saat yönünde hareket ettirerek ya da karnına *tarhana korlaması*<sup>12</sup> sararak bağırsak hareketlerini hızlandırmakta, çocuk bir yerini incittiğinde ise zeytinyağıyla masaj yaptıktan sonra eğer incitme şiddetliyse haşlanmış bulgur ya

<sup>11</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Rivers, William H. R. (2004). *Tıp, Büyü ve Din*, İ. Enis Köksaldı (Çev.), İstanbul: Epsilon Yayınevi; Yoder, Don. (2013). “Halk Tıbbı”, *Folklor Doğru*, Sibel Yoğurtçuoğlu ve Ayfer Gülüm (Çev.), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Folklor Kulübü, Sayı: 43, ss. 23-31.

<sup>12</sup> Hafif sıcak su ve tarhanayla yapılan, tene zarar vermeyecek sıcaklıktaki hamura “Tarhana Korlaması” denir. Bu hamur hafif eklem incinmelerinde ve gaz sancılarında, teni yakmayacak sıcaklıkta taze olarak hazırlanır ve soğumadan eklemelere ya da karına sarılır.

da sadece un ve suyla hazırladıkları hamuru sarmaktadırlar. Tıbbi anlamdaki tedavinin yanı sıra anne ve büyükannelerin büyüsel/dinsel tedavi uyguladıkları da bilinmektedir. Örneğin çocuk düştüğünde yarasına kondurduğu sihirli öpücüğüyle<sup>13</sup> acı hissini kaybolmasını sağlamaktadır (Resim 6). Çocuğuna nazar değdiğini düşündüğünde ise Kur'an-ı Kerim'de yazılı olan İhlâs (3 kez), Fatiha, Felâk ve Nâs (birer kez) surelerini okuyarak çocuğunun üzerindeki kötü gözleri uzaklaştırmaktadır.



**Resim 6: Jennifer Lawson kızı Alice'i öperken**

Anne, anneanne ve babaannelerin dışında toplum içinde sağaltmayla ilgilenen ve onların diğer insanlardan farklı olarak iyileştirici özelliğinin olduğuna inanılan şifacılar genellikle “*Ocak/Ocaklı*” adı verilmektedir.

Türk Dil Kurumu'nda ocak, “*Halk hekimliğinde bir önceki kuşaktan el verme suretiyle aktarılan bilgileri kullanarak belirli bir şikâyeti veya hastalığı iyileştirdiğine inanılan aile*” şeklinde tanımlanmıştır (Türk Dil Kurumu, 2018). Orhan Acıpayamlı'ya göre şamanların<sup>14</sup> günümüze ulaşmış hali olan ocaklar, İslami-

<sup>13</sup> Örneğin 2010 yılında İngiltere'de, menenjit geçiren Alice Lawson adlı bebekten ümidi kesen doktorlarının yaşam destek ünitesini kapatmaları gerektiğini belirtmesi üzerine, annesi son kez kızını öper ancak cihazlar kapatıldıktan sonra kızı kendiliğinden nefes almaya başlar ve tamamen olmasa da iyileşir (ayrıntılı bilgi için bkz. Anne Öpücüğü ile Gelen Mucize. (Temmuz 2012). *Haber Türk Gazetesi*. 20 Aralık 2018 tarihinde <https://www.haberturk.com/dunya/haber/760822-anne-opucugu-ile-gelen-mucize> adresinden erişildi.).

<sup>14</sup> Şamanizm din adamı olan şamanlar, şamanlık özelliğini doğaüstü varlıklar tarafından seçilerek ya da kan yoluyla aileden alarak kazanmaktadırlar. Miras yoluyla geçeceği zaman öncelikle seçilen evlat ya da torun şamanlık eğitimi alır, sonrasında bir tören yapılır ve şaman ilan edilir. Bu sayede şamanlık yeni nesile geçmiş olur. Her şaman, hem din adamı, hem kâhin hem de şifacıdır. Özel giysisini giyip hastalığın tedavisi için ayinler düzenler, aynı zamanda bitkilerden, hayvansal ürünlerden ve madenlerden ilaçlar hazırlayıp hastayı iyileştirir. İslamiyet sonrası şifacıları olan ocaklar şamanlar gibi cüb-be giyip ayinler düzenlemese de hem şifacılığın nesilden nesile aktarılma yolu hem de bazı iyileştirme yöntemleri açısından birbirine benzemektedirler [ayrıntılı bilgi için bkz. İnan, Abdülkadir.

yet'le birlikte dini özelliğini yitirmiş ancak tıbbi özellikleri devam eden kişilerdir ve ocaklı özelliklerini nesilden nesile “*el verme*” yöntemiyle aktarmaktadırlar (Acar, 2017: s. 55). El verme işlemi genellikle Şamanizm'deki gibi kan bağı olan kişilerle yapılır. Ancak Şamanizm'den farklı olarak ocak kişi kan bağı olmayan birisine de tedavi etme özelliğini aktarabilir. Kan bağı olmadan el alan bu şifacılar da *İzinli* adı verilir (Öngel, 1997: s. 11).

Ocaklar ilgilendikleri hastalıklara göre birbirinden ayrılmaktadırlar. Bazısı tek bir hastalıkla ilgilenirken bazısı birden fazlasıyla ilgilenmekte ve iyileştirdikleri hastalıklara göre isim (sarılık ocağı, kuduz ocağı vb.) almaktadırlar (Acar, 2017: s. 56). Erkek ya da kadın olabilen ocaklar hastalıklara karşı din, büyü, psikolojik tedavi, parpilama ve doğadan elde edilen (madeni, bitkisel ve hayvansal) ilaçlarla tedavi etme yöntemlerini kullanmaktadırlar (Öngel, 1997: s. 11, 17). Günümüz halk tıbbı şifacıları olan ocaklar ile Eski Mezopotamya şifacıları olan Asû ve Aşîpu arasında uyguladıkları tedavi yöntemleri açısından benzerlikler olduğu görülmektedir.

Örneğin doğadan elde edilen ilaçlarla tedavi konusunda British Museum Babil Koleksiyonu'nda yer alan ve Yeni Babil Dönemi'ne tarihlendirilen BM 54641+54826 numaralı kırık tablette (Resim 7) yazılı reçetelerden birisi olan kanlı göz reçetesinde [8' "*If someone's eye[s] are full of [blood], day and night he cannot sleep, and he cannot see; the dark (part) of his eyes [...], 9' the inside of [his] e[yes] is (completely) red and his eyes are covered: you parch mustard and together with oil (and) honey i[n mi]lk of a ritually unclean woman; 10' you knead (this) and apply (in a bandage). (It is the demon) 'who holds back his breast'! (For) his cure you grind ashur-mineral in butter (and) daub his eyes; root of the rapādu-plant, 11' you cut with a b[ron]ze knife; you spin white and red wool, surround (and) bind (this); both temples [you bandage (with this)]; 12' his bandage . . . you dry up, and his eyes [y]ou d[aub].*" (Fincke, 2009: s. 90) ] regl olan kadın sütün<sup>15</sup>, bal, sıvıyağ ve kavrulmuş hardal karışımından hazırlanan bandaj gözlere uygulanmakta, ardından tereyağıyla öğütülmüş *ashur*<sup>16</sup> minerali sürülmekte ve son olarak *rapādu*<sup>17</sup> bitkisi kökleri kesilip kırmızı-beyaz yünlerle birlikte gözlere ve şakaklara bandaj olarak uygulanmaktadır.

(1986).*Tarihte ve Bugün Şamanizm; Materyaller ve Araştırmalar*. (3. baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi; Perrin, Michel. (2003). *Şamanizm*, Bülent Arıbaş (Çev.).(2. baskı). İstanbul: İletişim Yayıncılık. (Orijinali 1995'de yayımlanmıştır). ]

<sup>15</sup>“*ritually unclean woman*”ın tam çevirisi “*abdestsiz kadın*” demektir ama J. C. Fincke ile Ekim 2018 tarihinde yapılan yazışmalarda, “*regl dönemindeki bir kadın*”a karşılık geldiği anlaşılmıştır.

<sup>16</sup> Göz ve üriner sistem rahatsızlıklarında yağlarla karıştırılarak ilaç olarak uygulanan, ayrıca iblisleri uzak tutabilmek için mühür olarak giyside taşınan bir tür mineral (bkz. “*Aşhar*”, 2004: s. 330.)

<sup>17</sup> Ateş karşıtı (*against fever*) bitkilerdendir. Kelime aynı zamanda listeriosis hastalığı anlamına da gelmektedir (bkz. “*Rapādu*”, 1999: s. 147.).



**Resim 7: BM54641+54826 numaralı tabletin ön ve arka yüzü**

Günümüz geleneksel halk tıbbında gözlerdeki kanlanma için kadın sütünün ve balın hâlâ kullanıldığı görülmektedir. Aydın’da yaşayan ve “Benek Ocağı” olarak adlandırılan şifacı, bir kısmı kanlanan göze anne sütü damlatmaktadır (Acar, 2017: s. 58). Ayrıca Uşak’ta herhangi bir ocağa gitmeye gerek duymadan aynı işlemin yapıldığı bilinmektedir. Ancak sütü damlatılacak kadının kız bebek annesi olmasına dikkat edilmekte, o anda bulunmadığı takdirde ise erkek bebek annesinin sütünden yararlanılmaktadır. Kaynak kişilere neden kız bebek annesinin tercih edildiği sorulduğunda “Bebek kızsaa kadının sütü yarayışlıdır, oğlansa fayda etmez. Kız anası bulamadıysak, en azından gözü temizlesin diye mecburen oğlan anasından isteriz.” şeklinde açıklama yapmışlardır. Şifacı olmadıkları halde gerektiği zaman bu bilgiyi kullanan kaynak kişiler, anne sütünün yerine gözün içine bal damlatılabileceğini ya da göze balla tampon yapılabileceğini de belirtmiştir.<sup>18</sup>

Tıbbi tedavide olduğu gibi dinsel/büyüsel tedavi konusunda da benzerlikler vardır. Metinler incelendiğinde Eski Mezopotamya’da şifa için tapınaklara gidilip dualar edildiği, gerektiğinde kalındığı (örnek için bkz. George, 1993: s. 63-75) ve Aşipu’nun büyü ve muskalar yazdığı<sup>19</sup> anlaşılmaktadır. Günümüz halk tedavisinde de Eski Mezopotamya’da olduğu gibi kutsal olduğuna inanılan yerlere (türbe, yatır vb.) gidilip dualar etme, namaz kılma, çaput bağlama gibi uygulamalar yerine getirilmekte, ocak kişiye gidilip okutulmakta, özellikle büyü yapılması sonucu meydana gelen hastalıkların şifası ve nazara karşı koruma amaçlı olmak üzere hocalara muskalar yazdırılmaktadır. Günümüz muskalarına da kutsal isimlerin ve kutsal an-

<sup>18</sup> Kaynak kişiler: Arslantürk (Uşak/Ulubey), Bozkurt (Uşak/Ulubey), Türkkan (Uşak/Merkez).

<sup>19</sup> Bkz. darbe sonucu oluşan çürük ve şişlikler için yazılmış büyüyle tedavi örneği, sayfa 3.

lamları olan rakamların (ebced hesabı<sup>20</sup>) yazıldığı görülmektedir. Ayrıca yazılan bilgiler içerisinde muska sahibinin astrolojik bilgileri yer alır. Muska yazıldıktan sonra üçgen, dörtgen ya da silindir formlarında katlanır ve kişi bu muskayı üzerinde taşır, suda eritip içey ya da yakıp tütsü yapar (Yeşil, 2015: s. 51, 52).

### Sonuç

Çivi yazılı kaynaklarda Mezopotamya toplumunun tıp konusunda ileri düzeyde bir birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıntılı olarak kaydedilmiş reçete ve el kitaplarından şifacıların özellikleri, aldıkları isimler, kullandıkları tedavi yöntemleri ve araç-gereçleri saptanabilmekte, hastalık isimleri ile bu hastalıkların tedavisi için hazırlanan ilaçların içeriklerine ve bir arada kullanılabildiği anlaşılan madeni, bitkisel ve hayvansal drogların oranlarına ulaşılabilmektedir. Ayrıca Mezopotamya'da hastalığın, günahlara karşılık olarak tanrı/tanrıçalar tarafından insanlara verilen bir ceza ya da kötü ruh saldırısı sonucu ele geçirilme olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. İnanca göre hastalığın şifası da tanrı/tanrıçalar tarafından verilmektedir. Bu sebeple Eski Mezopotamya'da tıp ve din birbiriyle iç içe geçmiştir ve tıbbi nitelikli yazılı kaynakların genelinde dini verilere de yer verilmiştir.

Günümüz Anadolu'sunda hâlâ uygulanmakta olan geleneksel halk tıbbında da Mezopotamya tıbbıyla ortak yönlerin olduğu görülmektedir. Sözlü olarak gelecek nesillere aktarılmaya devam edilen geleneksel halk tıbbı bilgilerine göre hastalık, günah işleme, kötü göze gelme ya da cin/şeytan çarpması (örneğin yüz felci) sonucu meydana gelmektedir. Şifacı olan ocak kişi, şifa dağıtabilme özelliğini, kan bağı sayesinde ailesinde ocaklık yapan bir önceki nesilden ya da rüyasında gördüğü olağanüstü varlık veya kutlu kişilerden almaktadır. Bu sayede hem dinsel/büyüsel yöntemleri hem de madeni, bitkisel ve hayvansal ürünlerden elde ettiği ilaçları kullanarak hastalıkları iyileştirebilmektedir. Geleneksel halk tıbbı üzerine yapılan araştırmalar sayesinde ocakların, gerek kan yoluyla şifacı olabilme gerekse tedavi yöntemleri açısından, şaman olarak bilinen şifacılarla da benzerlik taşıdıkları anlaşılmıştır.

Şamanlar ocaklardan farklı olarak, ruhların emirlerine göre hazırlattıkları özel giysileri ve taşıdıkları aksesuarları sayesinde kötü ruhlardan korunabilmekte, onlarla mücadele edebilmekte ve düzenledikleri ayinlerle ruhsal ya da bedensel hastalıkları iyileştirebilmektedir (İnan, 1986: s. 91-96). Günümüz geleneksel halk tedavisinde ise ocakların şamanlardan farklı olarak özel bir giysilerinin olmadığı ve tüm hastalıkların tedavisi yerine sadece bir ya da birkaç hastalığı iyileştirebildikleri görülmektedir. Orhan Acıpayamlı muhtemelen bu yüzden ocakların, şamanların günümüze yansımış hali olduğunu ileri sürmüştür.

<sup>20</sup> Rakam olarak harflerin kullanıldığı bu sistemde, kutsal varlıkları anlattığına inanıldığı için harfler doğaüstü varlıklarla bağlantı kurma aracı olarak görülürler (ayrıntılı bilgi için bkz. Yeşil, 2015: s. 52.).

Yapılan araştırmalar incelendiğinde şamanlar ile Mezopotamya şifacısı Aşıpu arasında da benzerlikler olduğu görölmektedir. Bu konuya Ulla Koch “The Aşıpu - Healer and Diviner?” başlıklı yazısında değinmiş ve Aşıpu’nun kendi döneminde hem bir üfürükçü hem de bir şifacı olarak görölmüş olabileceğini belirtmiştir. Ayrıca Koch, Marten Stol’un Aşıpu hakkındaki “şaman” ya da “cadı-doktor” ile karşılaştırılabileceği düşüncesinden de bahsetmiştir (The Aşıpu – Healer and Diviner?, 2018). Stol, Aşıpu’nun hem dinsel/büyüsel hem de tıbbi tedavi uygulaması sebebiyle şamanla benzerlik taşıdığını düşünmüş olmalıdır.

Mezopotamya reğeteleriyle günümüz geleneksel halk tıbbi reğeteleri karşılaştırıldığında, her iki dönemde de şifa için hem dinsel/büyüsel hem de tıbbi yöntemlere başvurulduğu görölmektedir. Dini yöntemlerde tanrılara ve doğaüstü varlıklara başvurulmakta ve muskalarla tedavi edilmekte ya da hastalığa karşı önlemler alınmakta, tıbbi yöntemlerde de yine bitkisel, hayvansal ve madeni droglardan ilaçlar hazırlanmaktadır. Ancak günümüz reğetelerindeki ilaçlar, Mezopotamya reğetelerinde belirtilenlerin aksine genellikle tek bir drogdan oluşmakta bazen de birkaç tanesi karıştırılmaktadır. Mezopotamya tedavi yöntemlerinden biri olan ve en küçük hatada bile ciddi sonuçlara yol açaabilen cerrahi uygulama konusunda, yaklaşık son 20 yıla kadar Anadolu’da da hâlâ yapılan bazı uygulamalar olduğu görölmektedir. Örneğin vücudun herhangi bir noktasında çıkabilen çıbanı kesici ya da sivri bir aletle delip iltihabını akıtma ya da çürümüş bir dişi çekme gibi. Bugün ise cerrahi uygulamalar için geleneksel tedavi yerine hastanelerde doktorlar tarafından uygulanan modern tıbbi başvurulmaktadır.

Gerek inançlar, gerek tedavi yöntemleri, gerekse şifacılar, coğrafyaya ve döneme göre farklı isimler olsa da, bir bütün halinde incelendiğinde, genel özellikleri açaısından birbirine benzedikleri görölmektedir. Halkın inançları ve şifacıların tıbbi uygulama yöntemleri sonucunda da, tıp ve dinin her dönemde bir bütün oluşturduğu anlaşılmaktadır.

#### **Kaynakça**

- Acar, Volkan H. (2017). “Türk Halk Hekimliğindeki Ocak Çeşitleri”. *Lokman Hekim Dergisi*, Vol: 7/2, ss. 54-72.
- Adamson, Patrick B. (2008). “Eski Mezopotamya’da Cerrahi”. Gökhan Kağnıcı (Çev.). *Tarih Okulu Dergisi*, Sayı: I, ss. 93-104. (Orijinali 1991’de yayınlanmıştır).
- “Aşar”. (2004). Civil, Miguel, Gelb, Ignace J., Landsberger, Benno, Oppenheim, A. Leo & Reiner Erica (Eds.). *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. (4. baskı). Vol: 1/AII, (p. 330). Chicago: The Oriental Institute.
- Atabek, Emine M.; Görkey, şefik. (1998). *Başlangıcından Rönesans’a Kadar Tıp Tarihi*. İstanbul: Dilek Ofset Matbaacılık.

- Böck, Barbara. (2014). *The Healing Goddess Gula - Towards an Understanding of Babylonian Medicine*, Boston: Brill.
- Çığ, Muazzez İ. (2012). *Ortadoğu Uygarlık Mirası 2* (6. baskı). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Fincke, Jeanette C. (2003-2004). "The Babylonian Texts of Niniveh: Report on the British Museum's "Ashurbanipal Library Project" ". *Archiv für Orientforschung*, Bd: 50, pp. 111-149.
- Fincke, Jeanette C. (2009). "Cuneiform Tablets On Eye Diseases: Babylonian Sources in Relation to the Series DIŠ NA IGI<sup>II</sup>-ŠÚ GIG". Annie Attia, Gilles Buisson & Markham J. Geller (Eds.). *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates*. Vol: 37. (pp.79-104). Boston: Koninklijke Brill NV.
- Finkel, Irving (2018). "Ashurbanipal's Library: Contents and Significance". Gareth Brereton (Ed.). *The BP Exhibition I am Ashurbanipal: King of the World, King of Assyria*. (pp. 80-87). London: The Trustees of the British Museum/Thames & Hudson Ltd.
- Duymuş Florioti, H. Hande. (2014). "Eski Kültürlerde Köpeğin Algılanışı: Eski Mezopotamya Örneği". *Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 33/55, ss. 45-70.
- Geller, Markham J. (2010). *Ancient Babylonian Medicine Theory and Practice*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- George, Andrew R. (1993). "Ninurta-Pāqidāt's Dog Bite, and Notes on Other Comic Tales". *Iraq*, Vol: 55, pp. 63-75.
- Heeßel, Nils P. (2009). "The Babylonian Physician Rabâ-ša-Marduk". Annie Attia, Gilles Buisson & Markham J. Geller (Eds.). *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates*. Vol: 37. (pp. 13-28). Boston: Koninklijke Brill NV.
- İnan, Abdülkadir. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm; Materyaller ve Araştırmalar*. (3. baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- "Inninu". (2004). Gelb, Ignace J., Landsberger, Benno & Oppenheim A. Leo (Eds.). *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. (5. baskı). Vol: 7/I-J, (p. 151). Chicago: The Oriental Institute.
- Kaplan, Meltem. (2008). *Geleneksel Tıbbın Yeniden Üretim Sürecinde Kadın-Ankara Kent Örneğinde Kuşaklar Arası Çatışma*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kramer, Samuel N. (2014). *Tarih Sümer'de Başlar, Yazılı Tarihteki Otuzdokuz İlk*. (2. baskı). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Kramer, Samuel N. (1963). *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Mogliazza, Silvia. (2009). "An Example of Cranial Trepanation Dating to the Middle Bronze Age from Ebla, Syria". *Journal of Antropological Sciences*, Vol: 87, pp. 187-192.

Öngel, Gülnur. (1997). *Denizli Halk Hekimliğinde Ocaklar*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.

Perrin, Michel. (2003). *Şamanizm*. Bülent Arıbaş (Çev.). (2.baskı). İstanbul: İletişim Yayıncılık. (Orijinali 1995’de yayımlanmıştır).

"Rapādu". (1999). Biggs, Robert D., Brinkman, John A., Civil, Miguel, Farber, Walter, Gelb, Ignace J., Oppenheim, A. Leo, et al. (Eds.). *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Vol: 14/R, (p. 147). Chicago: The Oriental Institute.

Sayılı, Aydın. (1991). *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*. (3. baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Tekin, Halil. (2017). *Tarihöncesinde Mezopotamya: Yeni Yaklaşımlar, Yeni Yorumlar ve Yeni Kronoloji*. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.

Thompson, R. Campbell. (1930). "Assyrian Prescriptions for Treating Bruises or Swellings". *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol: 47/1, pp. 1-25.

Tosun, Mebrure ve Yalvaç, Kadriye. (1975). *Sümer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Yeşil, Yılmaz. (2015). "Muskanın Tarihsel ve İşlevsel Açından Değerlendirilmesi ve Bu Bağlamda Zeyneddin Baba Örnekleme". *Türkbilig Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, Sayı:30, ss. 49-58.

### Elektronik Kaynakça

Anne Öpücüğü ile Gelen Mucize. (Temmuz 2012). *Haber Türk Gazetesi*. 20 Aralık 2018 tarihinde <https://www.haberturk.com/dunya/haber/760822-anne-opucugu-ile-gelen-mucize> adresinden erişildi.

*Drog Nedir?*. 09 Aralık 2017 tarihinde <https://acikders.ankara.edu.tr/mod/resource/view.php?id=3979> adresinden erişildi.

*Library of Ashurbanipal*. 02 Kasım 2017 tarihinde [https://gir.im/https://en.wikipedia.org/wiki/Library\\_of\\_Ashurbanipal](https://gir.im/https://en.wikipedia.org/wiki/Library_of_Ashurbanipal) adresinden erişildi.



*The Āšipu – Healer and Diviner?*. 10 Haziran 2018 tarihinde [https://www.academia.edu/591778/The\\_Ashipu\\_-\\_Healer\\_and\\_Diviner](https://www.academia.edu/591778/The_Ashipu_-_Healer_and_Diviner) adresinden erişildi.

Türk Dil Kurumu. (Eylül 2006).*Ocak-ğt*.12 Aralık 2018 tarihinde [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c1a9a3cb66134.31329663](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c1a9a3cb66134.31329663) adresinden erişildi.

University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology. *Medical Tablet*. 10 Kasım 2017 tarihinde <https://www.penn.museum/collections/object/218008> adresinden erişildi.

### Kaynak Kişiler

Arslantürk, S. (Uşak/Ulubey)

Bozkurt, D. (Uşak/Ulubey)

Türkkan, G. (Uşak/Merkez)

### Resim Listesi ve Kaynakçası

**Resim 1: Mezopotamya ve Anadolu haritası** (Hansen, Donald P. (2003). “Art of the Akkadian Dynasty”. Joan Aruz & Ronald Wallenfels (Eds.). *Art of the First Cities: The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus*. (2. baskı). (pp. 189-209). New York: The Metropolitan Museum of Art, figur 51.)

**Resim 2: B14221 numaralı tıbbi tabletin ön ve arka yüzü** (University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology. *Images for object B14221*. 10 Kasım 2017 tarihinde [https://www.penn.museum/collections/object\\_images.php?irn=218008](https://www.penn.museum/collections/object_images.php?irn=218008) adresinden erişildi.)

**Resim 3: Urukaleddinna'ya ait mühür baskısı çizimi** (Geller, Markham J. (2010). *Ancient Babylonian Medicine Theory and Practice*. Chichester: Wiley-Blackwell, figüre 3.2.)

**Resim 4: Assurbanipal Kütüphanesi** (Fincke, J. C. (2003-2004). “The Babylonian Texts of Niniveh: Report on the British Museum's “Ashurbanipal Library Project””. *Archiv für Orientforschung*, Bd: 50, pp. 111-149, figure 1.)

**Resim 5: Yeni Assur Dönemi'ne ait silindir mühür baskısında Gula ve köpeği** (Collon, Dominique. (1988). *First Impressions Cylinder Seals in the Ancient Near East*. Chicago: The University of Chicago Press, figur 793.)

**Resim 6: Jennifer Lawson kızı Alice'i öperken** (Anne Öpücüğü ile Gelen Mucize. (Temmuz 2012). *Haber Türk Gazetesi*. 20 Aralık 2018 tarihinde <https://www.haberturk.com/dunya/haber/760822-anne-opucugu-ile-gelen-mucize> adresinden erişildi.)

**Resim 7: BM 54641+54826 numaralı tabletin ön ve arka yüzleri** (Fincke, Jeanette. C. (2009). “Cuneiform Tablets On Eye Diseases: Babylonian Sources in Relation to the Series DIŠ NA IGI<sup>II</sup>-ŠÚ GIG”. Annie Attia, Gilles Buisson & Markham J. Geller (Eds.), *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates*. Vol: 37. (pp. 79-104). Boston: Koninklijke Brill NV, figures 4 and 5.)

### **Teşekkürler**

BM 54641+54826 numaralı tablette yer alan göz reçetesi çevirisinde soru işaretleri bırakmamak adına e-mail yoluyla kendisine başvurduğumuz Jeanette C. Fincke’e yardımlarından dolayı teşekkür ederiz. Ayrıca, şifacı olmadıkları halde ailelerinden öğrendikleri ve gerektiğinde hâlâ uyguladıkları tedavi yöntemlerini paylaşan Döndü Bozkurt, Gülay Türkkın ve Semra Arslantürk’e teşekkürler.

**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
**Sayı / Number 62, Haziran / June 2019, 63-83**

## **EL YAZMA SEÇKİ ÖRNEĞİ OLARAK BEYAZ-I HĀZİK**

### **Beyaz-ı Hāzık as an Example of Manuscript Selection**

(Makale Giriş Tarihi: 26.02.2019 / Kabul Tarihi: 16.05.2019)

**Recai KIZILTUNÇ\***

#### **Öz**

Terim olarak Beyazcılık, XV. asırdan itibaren Orta Asya edebiyatlarında antoloji geleneğinin adıdır. Beyaz olarak adlandırılan eserler ilk başta Klasik edebiyat ürünlerinden oluşmaktaydı. Daha sonra mahalli şairlerin şiirleri de ilave edilerek içerikleri genişletilmiştir. Beyaz seçki hazırlayanlar, şair veya katip olabileceği gibi daha başka meslek erbabı da olabilir. Hatta XVIII. ayardan sonra matbu olarak çoğaltılmışlardır. Dolayısıyla birçok beyaz çeşidi vardır. En yaygın olarak hazırlanan beyaz çeşidi, karışık beyazlardır.

Beyāz-ı Hāzık, XVII. asırda hazırlanmış karışık beyazlardandır. El yazma eserde, Fars ve Türk klasik şairlerinin şiirleri yanında çeşitli dini ilimler, astroloji, astronomi, sağlık ve daha başka konularda mensur parçalar da yer almaktadır. Eserde yer alan parçalar, çoğunlukla Sebk-i Hindi akımına ait şiirlerdir. Ancak diğer birçok beyazda olduğu gibi bu eser de Abdurahman Cami, Ali Şir Nevai ve Fuzuli şiirleriyle süslenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Beyaz, Beyaz-ı Hazık, Antoloji, Mecmua, Seçki

#### **Abstract**

Terminologically Beyazcılık is the name of the anthology tradition in Central Asian Literature from XV. centuries. The works named Beyaz was

---

\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü; *Assoc. Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Contemporary Turkish Dialects and Literature*, [recai.kiziltunc@atauni.edu.tr](mailto:recai.kiziltunc@atauni.edu.tr), ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-9322-8140>

consist of classical literature poems at first. Later, the poems of local poets were added and their contents were expanded. Those who prepare these works may be poets or clerks or members of different professions. In fact, after the XVIII century, they were reproduced as printed. So there are a wide variety of beyaz specimens. Among these, the most common beyaz sample is mixed beyaz.

Beyāz-ı Hāzık is one of the mixed whites prepared in the XVII. century. In the manuscript, besides Persian and Turkish classical poets, there are pieces belonging to various religious sciences, anstration and astrology, history and other subjects. The poems in the manuscript mostly belong to Sebki Hindī. However, as in many other beyaz, this collection is decorated with the poems of Abdurhman Camī, Ali Şīr Nevaī and Fuzulī.

**Keywords :** White, Beyaz-ı Hazık, Anthology, Journal

## Giriş

### 1. Seçki Türünün Kısaca Tarihi

Batı menşeli bir yazın türü olan derleme veya seçkinin tarihi Antik dönemlere kadar gider. Şiirin babası kabul edilen Homeros (Omiros)'un değişik muganniler tarafından kalabalıklar önünde seslendirilen ve sonradan *Odessa*'yı oluşturan şiirleri, Hsistrate (M. Ö. VI) tarafından bir araya getirilerek bilinen en eski toplam hazırlanmıştır (Sevük 1940: 4). Daha sonra bu şiirler İskenderiye Mektebi'nin ünlü tenkitçilerinden Aristarque tarafından 24 fasıl üzerine tasnif edilerek esere son şekli verilmiştir. Bu olaydan yaklaşık beş asır sonra Gadaralı Meleagos (M. Ö. 100), 41 şairden derlediği *Stephanos* (çelenk) adlı eseriyle ilk defa birden fazla şairin şiirinden müteşekkil bir derleme meydana getirmiştir. Eser aşk, ölüm, adak ve tasvir konularında epigram<sup>1</sup> şiirlerden hazırlanmıştır. Meleagos'un *Stephanos*'u, ilk mısraların başlarındaki harflerin alfabetik sırasına göre düzenlenmiş; bu özelliği nedeniyle de sistematik seçki türünün ilk örneği olarak kabul edilmiştir. Milattan sonra I. asırda, *Stephanos* adıyla bir başka seçki hazırlayan Selanikli Philippos'tur. Bu seçkide de epigramlar alfabetik olarak dizilmiştir. Philippos'un eserinin öncekilerden ayrılan en önemli özelliği, başında bir ön sözün yer almasıdır (Kızıltunc 2015: 6)

M. S. II. asırda Ereğlili Diogenianos, *Anthologion* adlı yeni bir seçki tertip etmiştir. Daha sonra bu tür derlemelerin genel adı olacak kelimenin aslı, Yunanca "anthos" (çiçek) ve "legein" (toplamak, derlemek) kelimelerinden oluşan **anthologia** (çelenk)'dir. Daha sonra bu kelime Fransızcaya **anthologie**, İngilizceye **anthology**, Almancaya **anthologie** veya **blütenlese** şeklinde geçer. Böylece "şair, ya-

<sup>1</sup> Latin şairi M. V. Martial'in (M. S. I. yy) meşhur ettiği kısa bir şiir türü. Böyle şiir yazmaya da Martializm denir. Asıl özelliği, hangi konuda olursa olsun bir nükleyle bitişidir. Satirik özelliğe sahiptir (Akalm, L. Sami., Edebiyat Terimleri Sözlüğü, Varlık, İst. 1984, s. 101).

zar ve bestecilerin eserlerinden seçilerek alınmış edebi derleme” anlamında en yaygın kullanılan bir yazın teriminin adı doğmuş olur (Kızıltunç 2015: 6-7). İlk olarak XX. asır başlarında kullanılmaya başlanan **antoloji** terimi, gerek yeni ve eski edebiyat gerekse halk edebiyatı söz konusu olduğunda, Türk edebiyatının da en yaygın adlandırması olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Ancak Türk edebiyatında seçkinin tarihi çok daha eskilere dayanmaktadır.

Müslüman Doğu edebiyatlarında ilk seçki örnekleri Arap edebiyatı kaynağıdır. İslam öncesi dönemlerden itibaren Arap Yarımadası’nda düzenlenen ticaret panayırıları, iktisadi öneminden başka sosyal ve kültürel anlamda da Arap toplumuna büyük değerler katmıştır. Bu panayırıların önemli etkinliklerinden biri de şiir yarışmaları olmuştur. Her kabile şairinin şiirleriyle katılabildiği bu müsabakalarda birinci seçilen şiir deri, parşömen, kumaş, mısır ve keten bezinden yapılmış tomarlara yazılıp Kâbe duvarına asılmak suretiyle teşhir edilmiştir. Arapça “askı” anlamındaki “muallaka” adı verilen bu şiirler, Hicrî II (VIII) asırda, ilk olarak ünlü Arap gramerci ve derlemecisi Hammād e’r-Rāviye (ö. 151/772) tarafından bir araya getirilmiştir. Sayıca 7, 9 veya 10 şiirden hazırlanan muallakaların en yaygını 7’liden oluştuğu için *Muallakāt-ı Seb’a* veya *Muallakāt* adıyla anılmışlardır. *İmru’l-Kays Muallakası*, *Tarafa b. El-Abd Muallakası*, *Zuheyr b. Ebî Sulma Muallakası*, *Lebîd b. Rebî’ā Muallakası*, *Amr b. Kulsüm Muallakası*, *Antera b. Şeddād Muallakası*, *el-Haris b. Hillize Muallakası* (Çetin 2011: 52; Demirayak 2009: 177-227) bu türün en ünlülerindendir.

Arap edebiyatında muallaka geleneğini, VIII. asırdan sonra *el-Mufaddaliyât*, *el-Asmaiyyât*, *Cemheretü eş’ari’l-Arab* gibi daha çok Emeviler sarayı çevresinde hazırlanmış seçkiler takip etmiştir. Bu çağ, Arap seçki geleneğinin en parlak çağıdır; IX. asır Emevi şairi ve derlemecisi Ebu Temmâm’ın hazırladığı *el-Muhtarât* eseri, gerek hazırlanış yöntemi gerekse muhteva özellikleri bakımından o zamana kadar hazırlananların en sistematik olanıdır. Toplam on ayrı seçkiden oluşan *el-Muhtarât*’tan günümüze kadar sadece *Kitābü’l-Hamāse* ve *Kitābü’l-Vahşiyye* ulaşmıştır.<sup>2</sup>

İslami edebiyatın üç büyük sahasından biri olan Fars edebiyatında derleme türü eserler, sadece seçilmiş ürünlerin yer aldığı **mecmua** ile müellifin hayatına da kısaca yer veren **tezkire** olmak üzere iki farklı koldan gelişme göstermiştir. Ancak Fars edebiyatında adı geçen iki türden tezkirelerin, mecmualara oranla daha fazla rağbet gördüğü söylenebilir. Arap edebiyatında *Tabakatu’s-şu’arā* adıyla bilinen biyografik eserler, Fars edebiyatında çoğunlukla *Tezkire-i şu’arā* şeklinde isimlendirilmiştir. Bu adlandırmada Feridü’d-din Attar’ın *Tezkiretü’l-evliyā* eserinin bü-

<sup>2</sup> Daha geniş bilgi için Kızıltunç, Recai. “Arap Edebiyatında Beyaz Benzeri Türler-1: el-Hamāsiye ve Önemli Hamasiyeler” *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Terature and History of Turkish or Turkic* Volume 6/1/Winter 2011, p.1503-1513.

yük etkisinden söz etmek gerekir. Bu tarihten sonra hızlı bir gelişme gösteren tezkirenin akla gelen ilk örnekleri Molla Câmî'nin (XV. yy) *Baharistan*'ı, Devletşah'ın (XV. yy) *Devletşah Tezkiresi*, Nizâmî Arûzî'nin (XII. yy) *Çehar Makâle*'si ile el-Avfî'nin (XIII. yy) *Lübâbü'l-elbâb*'ı sayılabilir (İsen vd 2009: 11).

Türk edebiyatında köklü bir seçki geleneğinden söz edilebilir. **Cönk** (conk/jönk) adı verilen ve kendine özgü dizilişi olan bir derleme türü, Türk halk edebiyatında çok eski devirlerden beri süregelmekteydi (Kaya 2007: 189). İslam'ın kabulünden sonra başlayan klasik edebiyat dairesinde **güldeste**, **deste**, **demet**, **eş'ar**, **gülşen**, **gülbin**, **keşkül**, **mecmua**, **müntehabât**, **sefine**, **nakâ'iz**, **muvaşşah**, **zübde** vb. gibi yeni isimler en az birer örnekle günümüze kadar ulaşmış; başka bir ifadeyle Türk yazın geleneği, İslami ürünlerle zenginleşerek gelişmesini devam ettirmiştir. Dolayısıyla bu tarihten itibaren adı geçen türlerin gelişmesi, İslami edebiyatların geleneksel çizgisinde devam etmiştir. Bu bağlamda hem biyografik tezkire hem de antolojik mecmua örneklerinin verildiği Türk edebiyatında en eski tarihli antolojik eser, Ömer b. Mezid'in *Mecmu'atü'n-nezâ'ir* (840/14379); ilk biyografik eser ise Ali Şir Nevâî'nin *Mecâlisü'n-nefâ'is*'idir. Bu tarihten sonra Türk dünyasında büyük bir ilgiyle karşılanan seçki geleneği, özellikle Osmanlı sahasında en olgun düzeyine ulaşmış ve seçkin örnekler verilmiştir. Anadolu sahasında bu örneklerin ilki, miladi 1538 yılında Sehi Bey'in hazırladığı *Heşt Behişt* tezkiresidir. Anadolu sahasında Sehi Bey'in eserinin hemen ardından, aynı asır içerisinde *Tezkiretü's-şu'arâ ve Tabsıra-i Nuzemâ* (Latifi Tezkiresi), *Gülşen-i Şu'arâ* (Ahdi Tezkiresi) *Meşa'iru's-şu'arâ* (Aşık Çelebi), *Tezkiretü's-şu'arâ* (Hasan Çelebi Tezkiresi), *Tezkire-i Şu'arâ* (Beyani Tezkiresi), *Künhü'l-Ahbar* (Gelibolulu Mustafa Ali) gibi güzel örnekler verilmiştir. Daha sonra bu eserleri pek çok benzerleri takip etmiştir.

Türk klasik edebiyatı, mevcut tür ve şekillerle gelişme sağlayıp belirli bir düzeye ulaştıktan sonra artık kendine has tür ve şekiller de ortaya koymaya başlamıştır. Bunlar mahalli unsurlardan yola çıkılarak ortaya konulmuş yeni ürünlerdir. Ancak her ne kadar yerel başlasa da bu tür ve şekillerin gelişmeleri klasik edebiyat geleneğine uygun biçimde olmuştur. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, Türk edebiyatının en doğusunda yer alan Çağatay sahasında verilmiştir. "Beyaz" adı verilen ve birtakım şekil ve muhteva değişikliklerine uğrayarak günümüze kadar ulaşan bu edebi tür, "Beyazcılık" şeklinde, Türk seçki tarihinde başka bir köklü geleneğin adı olmuştur. Kısaca beyazlar, özelde Çağatay edebiyatının genelde ise Türk klasik edebiyatının özgüveniyle ortaya koymuş olduğu orijinal ürünlerdir.

## 2. Beyazcılık

### 2.1. Tanımı

*Beyaz*, Arapça bir kelime olup "Ak, yumurta akı; beyaza çekmek, temize çekmek; sefid, beyaz, yazılmamış kağıt, çiçek; çıplak arazi; (metinde) boşluk, boş; tıpta gözün kornea tabakasında oluşan beyaz leke; keten ve keten işi ürünler; süt, yoğurt; gün ışığı, gündüz vakti, gece-gündüz; iyi, iyi karakterli, temiz; kullanılmama-

mış basılı evrak cildi; fal açış figürlerinden biri; karalama veya müsvedde kelimelerinin zıddı” vb. daha başka yakın ve benzer anlamları karşılar. Edebiyat terimi olarak ise beyaz Klasik Çağatay sahasında, başta şiir olmak üzere çeşitli yazın örneklerinin bir araya getirildiği seçki türüdür. Bunun yanında, eski devirlerde aristokrat ve aydın Azeri aile efradının beğendiği şiirlerin toplandığı koleksiyonlara da beyaz adı verilmiştir (Kızıltunç 2015: 41-42). Mevcut el yazma örnekleri ve konuyla ilgili kaynakların ışığında bir seçki türü olarak Çağatay edebi dilinin hâkim olduğu Orta ve Ön Asya, Kuzey Afganistan ile Hindistan’ın belirli bir kesiminde, beş asırdan fazla bir süredir hazırlanan seçkilere **beyaz**; bu kadim geleneğe de **beyazcılık** adı verilmiştir. Hatta günümüzde Özbekistan başta olmak üzere Orta Asya’nın bazı bölgelerinde aynı adlandırmayla seçki hazırlama devam etmektedir. Günümüzde dünyanın önemli kütüphaneleri olarak kabul edilen Taşkent Şarkşinaslık Enstitüsü, St. Petersburg (Leningrad) Fenler Akademisi Şarkşinaslık Enstitüsü, Yeni Delhi, Duşanbe ve Paris Milli kütüphanesinde sayısız beyaz örneğine rastlamak mümkündür.

## 2. 2. Beyaz Çeşitleri

Başlangıcından itibaren büyük ilgiyle karşılanan beyaz seçkiler, zamanla çeşitlenerek Çağatay sahasının her köşesine yayılmak suretiyle gelişmesini sürdürmüştür. Temelde Orta Asya edebiyatlarına ait olan bu türü, şekil ve muhtevasına göre dört ana başlık altında tasnif etmek mümkündür;

**2. 2. 1. Nazım Şekillerine Göre Beyazlar:** Beyazcılığın doğuşunu hazırlayan asıl neden, Fars klasik şairlerin şiirlerine duyulan derin özlem ve hayranlıktır. Bu doğrultuda Fars klasik şiirlerini tanzir etme ve çoğaltarak daha geniş ve uzak yerlere ulaştırma, beyazların ilk sıradaki görevi olmuştur. Zamanla mektep ve medreselerde okutulmak için ders kitabı, musiki meclislerinde bestelenmek için güfte ve daha başka sebeplerle birlikte, genel toplamların yerini daha sistematik ve bir maksatla hazırlanmış beyazlar almıştır. Bilindiği gibi klasik edebiyatta şiirler nazım şekillerine göre tasnif edilerek adlandırılırlar; dolayısıyla klasik şiir erbabında, her şeyden önce şekil bilgisinin olması önemlidir. Mevcut beyazlar dikkate alındığında, çok farklı mesleklerle mensup kişilerin beyaz tertip ettikleri görülmektedir. Ancak bunlar içerisinde şair veya şiirle iç içe olan katip ya da müstensihlerin sayıca daha çok olduğu söylenebilir. Özellikle nazım şekillerine göre hazırlanan beyazların müellifleri, şair, katip veya sanatın herhangi bir koluyla ilgilenen eğitilmiş kişilerdir. Daha çok XVIII-XX. asırlarda görülen nazım şekillerine dayalı beyazları aşağıdaki şekilde tasnif etmek mümkündür:

1. Gazellerden oluşan beyazlar
2. Muhammeslerden oluşan beyazlar
3. Gazel ve muhammeslerden oluşan beyazlar
4. Müseddeslerden oluşan beyazlar

5. Muhammes ve müseddeslerden oluşan beyazlar
6. Rubailerden oluşan beyazlar
7. Kasidelerden oluşan beyazlar
8. Kıt'alardan oluşan beyazlar
9. Matla ve diğer şekillerden oluşan beyazlar

Yukarıdaki tasnifte yer alan başlıklar aslında birer adlandırma olup eserdeki çoğu metnin adı geçen nazım şekline mensup parçalardan oluştuğunu belirtir. Ancak bunlar her ne kadar adlandırıldıkları formdan seçilen şiirlerden hazırlanmışlarsa da farklı formlarda parçaları; hatta mensur olanlarını da ihtiva edebilirler.

**2. 2. 2. Kadınların Hazırladığı Beyazlar:** Bilindiği gibi Türklerde kadın, öteden beri sosyal hayatta olduğu gibi sanat ve estetikte de oldukça aktif durumdadır. Şiir sanatı için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Sözlü edebiyatımız dışında klasik edebiyatımızın henüz oluşum devresi olan XIII. asırda, önce ilk kadın klasik şairimiz Mehseti Hanım Gencevî; devam eden asırlarda Zeynep Hanım, Leyla Hanım, Zebunnisa Begüm, Nadire Hanım ve Üveysi'nin varlıkları bu görüşü destekleyen önemli birer örneklerdir.

Beyazların muhtelif manzum-mensur parçaları toplayan birer derleme olmaları dışında, aynı zamanda bir tür hatırat örneği olmaları, bunlara olan ilgiyi daha da artırmıştır. Dolayısıyla şiir sanatına ilgili birçok kadın beyaz tarzı seçkiler hazırlamışlardır. Günümüzde Taşkent, Duşanbe, Paris, St. Petersburg ve Moskova gibi merkezlerin belli başlı kütüphanelerinde kadınların hazırladığı beyaz örneklerine rastlamak mümkündür. Bunların en eski tarihlisi XVII. asra aittir. Çağatay edebiyatında kadınların beyaz hazırlamalarında, yine bu sahaya ait "Halfelik" adı verilen başka bir geleneğin katkısı büyüktür. Halfe, kadın meclislerinde, tek veya üç kişiden oluşan ve görevleri "hāzirūn"a hoşça vakit geçirtmek olan bir eğlence geleneğidir. Bunlardan tek kişilik olanı, genellikle hikaye anlatırken üç kişilik halfe grubu "Hanende, sazende ve rakkase"den oluşur ve şiir ve musikiyi birlikte icra ederler. Seslendirdikleri şiirleri çoğunlukla ünlü Fars ve Türk klasik şairlerin eserlerinden seçerler. Bunlardan, kendisi de şair olan halfe varsa kendi şiirlerini de seslendirirler. Adı geçen bu geleneğin adına da Halfelik denmiştir. Aynı organizasyonu erkekler arasında icra edene "Telkinci", geleneğin adına da "Telkincilik" denilmiştir. Gerek halfeler gerekse telkinciler repertuvarlarını çoğunlukla Fuzulî, Nevâî gibi ünlü şairlerin şiirlerinden hazırlayıp meclislerde icra ederlerdi. Kimi zaman bu şiirlerin yanına farklı edebi türlerden parçalar ve hatta varsa halfenin kendi şiirleri de ilave olunabilir. Bu şekilde hazırlanan eserler aynı zamanda birer beyaz örneği olarak kabul edilmişlerdir. Dönemin ünlü halfesi Taşkentli Hayrunnisa Hanım'ın hazırladığı şiir demeti bu türden bir beyazdır (Kızıltunç 2012: 197-2010).



**2. 2. 3. Matbu Beyazlar:** Klasik şairlere duyulan özlemin giderilmesi, Farsça ve Türkçe yazılan şiirlerin ve bunların şairlerinin mukayesesi, mektep ve medreselerde ders kitabı, müzisyen ve muganniler için repertuvar olmaları gibi sebepler göz önüne alındığında, beyazların bir dönem gerek bireysel gerekse toplumsal olarak çok önemli görevler ifa ettiği görülmektedir. Sıralanan bu işlevlerin yoğunluk kazanmaları beyazların niteliği kadar niceliğiyle de doğrudan ilgilidir. Bu anlamda matbaanın kullanılması, yazma kabiliyetinden uzak ya da nitelikli katip yetersizliğinden dolayı beyaz tertip etme imkanı bulamayan kişileri teşvik ederek beyazcılığa yeni bir ivme kazandırmıştır. Orta Asya'da XVIII. asrın sonlarından itibaren matbu beyaz hazırlama geleneği, XIX. asırda en üst düzeyine ulaşmıştır. Ancak bütün bunlar gerçekleşirken bir yandan da geleneksel yöntem olan el yazma beyazcılık da devam etmiştir. Orta Asya'da XX. asra gelindiğinde ise hem matbu hem de el yazma beyazcılık iki koldan varlığını devam ettirmiştir.

Matbu beyazların sayıları ve çeşitleri konusunda bir oran vermek mümkün olmadığı gibi en eski matbu beyazın ne zaman ve kim tarafından hazırlandığı da bilinmemektedir. Taşkent Devlet Nevâi Müzesi'nde kayıtlı *Mecmu'â-i Eş'ar* adlı iki varaklık matbu eser, mürettep bir eserin tek kalıntılarıdır. Eserde Şûhî, Câmî ve Farzî'ye ait Türkçe ve Farsça gazel, ruba'i, kıt'a ve müfred yer almaktadır. XIX. Asır sonlarında hazırlandığı tahmin edilen eserin hazırlayanı belli değildir (Kızıltunç 2015: 195).

#### 2. 2. 4. Muhtevalarına göre beyazlar

**2. 2. 4. 1. Özel Beyazlar:** Bazen bir sanatkârın kendi seçtiği şiirlerden bazen de sultan, şehzade, vezir gibi kişilerin siparişiyle seçilmiş şiirlerden hazırlanan bu eserler, sanatsal değer bakımından en kıymetli beyazlardır. Bu tür beyazların bir diğer özelliği de kapak süslemesinden kağıt çeşidine, yazısından mürekkebine kadar hepsi özel olarak seçilmiş ve hazırlanmış olmasıdır. Dolayısıyla özel beyazlar sadece bir müstensihinin alelusul bir derlemesi olmayıp müzehhip, mücellid, mukavvacı, nakkaş ve hattatların da ortak emeğinin bir ürünüdür. XIX. asra kadar özel beyazlarda genellikle yağlı Hokand kağıdı kullanılırken sonraki dönemlerde sarı defter kağıdı tercih edilmiştir. Doğu İslam kültürüne ait motiflerin kullanıldığı dış kapak ve sayfa süslemeleri, beyazın takdim edileceği muhatabın makamı, eğitimi ve gelir düzeyiyle doğrudan orantılıdır. Aynı zamanda bu beyazlar hazırlayan müstensih veya şairin adıyla anılır. *Beyaz-ı Mütferrika* (ÖFAŞİ, No: 7013), *Beyaz-ı Nâdim* bu türün bilinen örnekleridir. Dolayısıyla bu tür eserler, hazırlayan açısından bir şiir toplamı olmanın ötesinde etkileyici bir sanat gösterisidir. Binaenaleyh özel beyazlar iki gruba ayrılır:

a) Şair, katip ya da herhangi bir meslek erbabının kendi dünya görüşü, kültür seviyesi ve estetik anlayışı içerisinde hazırladığı özel beyazlar. Bu beyazlarda dibace, munderice, mukaddime, hatime, tetimme gibi mürettep eserlerde bulunan bölümler bulunabilir.

b) Sultan, sadrazam, şehzade, şeyhülislam vb. kişilerin talep ve beğenileri doğrultusunda bir şair veya katip tarafından hazırlanan beyazlar. Bu beyazlar, siparişi veren kişinin isteği doğrultusunda hazırlandığı için adı geçen kişinin gelir ve kültür düzeyini aksettirir; bu sebeple de dönemin sosyo-kültürel yaşamı hakkında fikir verirler. Genellikle mukaddime, munderice, dibace, hatime vb. bölümlere yer verilmeyen bu kısım özel beyazların bazılarında müstensihin adı veya hazırlanış tarihini belirten temmet kayıtlarına rastlanılır (Kızıltunç 2015: 131-132).

**2. 2. 4. 2. Aftograf Beyazlar:** Rusçada aftograf “kişinin bizzat attığı imza, kendi imzası” (Bayram 2008, 4) demektir. Kelime, Orta Asya edebiyatlarında “Bir şairin sadece kendi şiirlerinden seçerek oluşturduğu beyaz” (İshakov 1976: 88) şeklinde bir terim anlamı kazanmıştır. Kelimenin Orta Asya dışında birebir karşılığı yoktur; sadece “üzerine yazı yazılan kağıt, deri parçası, kısa mektup, yama, dilekçe”, “satranç bezi” (Sungurhan-Eyduran 2006: 168) anlamındaki **ruk’a** veya “parça kumaş, kağıt parçası, küçük tezkere, yazı” (Devellioğlu, 1049) anlamında **şukka** kelimeleri aftografa yakın terim olarak düşünülebilir. Ancak gerek ruk’a gerekse şukka, daha çok şikayetname veya arzuhal içerikli terimlerdir.

Aftografin asıl kısmını müellifin kendi şiirleri oluştururken, özellikle eserin zahiriye<sup>3</sup> ve derkenar<sup>4</sup> kısımlarındaki parçalar başka şair veya müelliflere ait olabilir. Hatta bu kısımlarda anonim parçalar da bulunabilir. Bu şekildeki beyazlara “yan beyazı”, “hem-yan beyazı”, “yan defteri” de denir (Şakirov 1971: 267).

Aftograf beyazlardaki şiirler, genellikle divan tertibindeki gibi nazım şekillerine göre sıralanır. Yine divanlardaki gibi gazeller, alfabetik olarak dizilir. Hatta bunlar, sonraki zamanlarda “divan” şeklinde de adlandırılmışlardır. Ancak gerek derkenarlardaki harici metinler gerekse müellifin bütün şiirlerine yer vermemesi bakımından bu tür beyazlar, mürettep bir divan sayılmazlar. *Beyaz-ı Rākım*, *Beyaz-ı Fīrūz*, *Beyaz-ı Kāmī*, *Beyaz-ı Mīrī*, *Beyaz-ı Hādīm* aftograf beyazlardan bazılarıdır (Kızıltunç 2015: 141).

**2. 2. 4. 3. Keşkül Benzeri Beyazlar:** Keşkül, Farsça bir kelime olup “dilenci veya dervişlerin kullandığı sert ağaçtan yapılmış dilenci çanağı, yemek kabı veya tas” ya da “çeşitli tahıl ve yemişlerden mürettep bir süt tatlısı” demektir. Kelimenin Arapça karşılığı “mecmu’a”dır. Ayrıca gezgin Kalenderi dervişlerin, ihtiyaçları kadar yiyecek koydukları ya da dilenmek için yanlarında taşıdıkları çantalarına da keşkül denmiştir. Edebi terim olarak keşkül ise içinde manzum-mensur her türlü metnin yer alabildiği seçkilerdir. Yaklaşık XVI. asırda ortaya çıkan keşkülün en verimli dönemi XVIII-XIX. asırlardır. Keşküller, aynı anda birden fazla dile mensup metinleri barındırabilirler. Keşküllerde ünlü sanatkarların parçaları yanında

<sup>3</sup> Yazma eserlerde başlığın yer aldığı sayfadan önce değişik kayıtların yer aldığı bazen tezhipli bazen de boş olan sayfalara verilen ad.

<sup>4</sup> Yazma eserlerde sayfaların kenar boşluklarındaki açıklayıcı, destekleyici bilgi veya notlar.

mahalli şair veya müellifin parçaları; hatta anonim parçalar ve çeşitli tarifler, ölçekler yer alabilir. Dolayısıyla keşköller, belli başlı eserlerde kaydı bulunmayan mahalli sanatkarların geleceğe taşınmasında çok önemli bir görevi ifa ederler. Özbekistan Fenler Akademisi'nde yer alan *Hayalî Beyazı* (ÖFAŞİ, No: 9148) bu türün tipik bir örneğidir.

**2. 2. 4. 4. Tematik Beyazlar:** Beyazların en seçkin türlerindedir. Ağırlıklı olarak XVII-XX. asırlarda, belirlenen bir tema etrafında hazırlanmış eserlerdir. Bu beyazları hazırlayanların büyük çoğunluğu şairdir. Dolayısıyla bir şairin kendi duygu ve estetik anlayışına göre hazırlanabildikleri gibi ikinci şahısların talepleri doğrultusunda da hazırlanabilirler. Ancak tematik beyaz müellifinin şiir alt yapısının çok geniş olması gerekir. Modern antolojiye en yakın beyaz çeşididirler. İslami edebiyatlarda bu tarzın ilk sistematik örneği, IX. asır Arap şair ve derlemecisi Ebu Temmam'ın hazırladığı *el-Muhtarât* adlı şiir toplamıdır. Bu eser kimi kaynaklarda beş kimi kaynaklarda da on ayrı seçkiden müteşekkildir. *el-Muhtarât*'ta adı geçen seçkilerden günümüze kadar ulaşan *Kitābü'l-hamāse* ve *Kitābü'l-vahşiyye*'dir (Kızıltunç 2012: 1507). Orta Asya seçki geleneği ortaya çıktığı günden itibaren çok aşama kaydetmiş; kendine özgü bir gelenek haline gelmiştir. Dolayısıyla Ebu Temmam'ın *el-Muhtarât*'ıyla Orta Asya beyazları arasında, şekil ve muhteva bakımından önemli farklılıklar bulunur.<sup>5</sup> Tematik beyazlar, bir konuda çeşitli nazım şekillerindeki şiirlerden hazırlanabileceği gibi tek bir nazım şeklinde birden fazla şairin şiirinden de hazırlanabilir. Çağatay edebiyatının son dönemlerinde yaygınlık kazanan bu tür beyazlar, birçok noktadan bu edebiyatın ustalık eserleri olarak kabul edilir. Hazırlayanın eğitim ve sosyo-kültürel düzeyi ile orantılı olan bu seçkiler mektep ve medreselerde, musiki meclislerinde, misafirhanelerde ve hanım meclislerinde büyük ilgi görmüşlerdir. Hazırlayanı bilinmeyen *Teşbihât-ı Zîba* bu tür bir beyaz örneğidir. Aşk temalı eserde, âşık ve maşukun değişik halleri mey, saki, çemen, bağ gibi klasik edebiyat dekoru içerisinde verilir. Eserde "fasıla" adı verilen birçok bölüm bulunur. Miladi 1831-32 senesinde hazırlanan beyaz, 130 varaktan oluşur (ÖFAŞİ, No: 1858/II). Taşkent Şarkşinaslık Enstitüsü Kütüphanesi ve Taşkent Nevâi Kütüphanesi'nde müellifi ve özel adı belli olmayan çok sayıda tematik beyaz örneği yer alır.

**2. 2. 4. 5. Karışık Beyazlar:** İlk olarak XVII. asırda ortaya çıkmış; XIX-XX. asırlarda Harezmi'de altın çağını yaşamış, her türlü manzum ve mensur parçanın yer aldığı bir beyaz türüdür. Bu beyazlara "Çok nazım şekilli beyazlar" da denilir. Nazım şekillerinin çeşitliliği yönüyle mürettep bir divanı da andırmaktadırlar. Ancak karışık beyazdaki şiirler, birden fazla ve farklı dönemlere mensup şairlere aittir. Bu eserlerin hazırlayıcılarının belirli bir statüsü veya yetişme tarzı olmayıp her meslekten ve her seviyeden insan karışık beyaz hazırlayabilir. Dolayısıyla bu

<sup>5</sup> Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Kızıltunç, R., *Çağatay Edebiyatında Antoloji Geleneği Olarak Beyazcılık*, Fenomen 2015, Erzurum)

eserler iç ve dış tertip bakımından belirli bir standartta değildir. Karışık beyazlarda farklı dönem ve coğrafyalarda yazılmış farklı dillere mensup şiirler bulunabilir. Muhteva şekil bakımından son derece zengin olan bu tür beyazlarda şiir dışında musiki risalelerinden parçalar veya klasik makamlara güfte olan açıklamalı şiirler, küçük latife ve nükteler, meşhur kişilerin mühürlerindeki yazılar ve farklı konularda başka eserlerden alıntılar bulunabilir. Karışık beyaz müellifi, şiir seçiminde tek bir nazım şekline bağlı kalabileceği farklı şekilleri de bir araya getirebilir. Bu beyazlar, halk nezdinde en yaygın eser olmaları dolayısıyla farklı görüş ve kültürlere mensup şair ve ediplerin geniş halk kitlelerine tanıtılmalarında en önemli vasıtalandır. Taşkent, St. Petersburg (Leningrad), Duşanbe ve Paris kütüphanelerinde birçok yazma ve matbu örneği bulunan karışık beyazlara *Beyaz-ı Sultānī* (ÖFAŞİ, No: 1165), *Hayālī Beyazı* (ÖFAŞİ, No: 9148), *Beyaz-ı Hāzık* (ÖFAŞİ, 1933) örnek gösterilebilir (Kızıltunç 2015: 166).

### 3. Beyaz-ı Hāzık

#### 3. 1. Eserin Dış Özellikleri

*Beyaz-ı Hāzık*, Özbekistan Fenler Akademisi Şarkşinaslık Enstitüsü Kütüphanesi El Yazmalar Bölümü 1933 numarada kayıtlıdır. XIX. asır Özbek şairlerinden Nesimî'nin talebelerinden Hāzık adlı şair-müellifin hazırladığı el yazma beyazdır. Toplam 120 varaktan oluşan eserin alt ve üst kapağı mukavva üzerine siyah deri kaplama; cetveli, kabartma zencirekli, salbekli ve şemselidir. Şemseler varaklı; salbeklerin zemini zümrüt yeşili, kabartmaları varaklıdır. Sırtı kırmızı deri, şirazesiz, miklepsizdir. İç kapak veya zahriyenin bir kısmı baskı desenli ve boş bir kısmında "Beyāz" ibaresi ile müfredat yer almaktadır. Ayrıca sonradan mavi mürekkeple Kiril harfli mühür ve kayıt numaraları bulunmaktadır. Eserin kağıdı, düz yağlı Hokand kağıdıdır. Sayfalar cetvelsizdir. Metinler siyah mürekkep ve talik hatla; birkaç beyti kırmızıyla yazılmıştır. Eserin kendine özgü bir sayfa yapısı mevcut; metinler tek sütun, çift sütun ve değişik kilim desenlerini andıran motifler halinde yerleştirilmiştir. Eser, başından sonuna kadar seçilmiş parçalarla doludur. Bunun dışında dibace, mukaddime, hatime, temmet gibi bölümler yer almamaktadır.

#### 3. 2. Muhteva Özellikleri

##### 3. 2. 1. Şairler ve Nazım Şekilleri

*Beyaz-ı Hāzık*'ta Abdurahman Cāmī, Sā'ib, Bidil, Hāfız, Mevlāna, Cemālī Nasreddīn-i Tūsī, Ali Şīr Nevāī, Zeyd Nābī, Sufī Allahyār, Hazīnī (Agehī), Nesīmī, Firdevsī, Nakşī, Şeyhülislam Zākir Hāce, Damle Ahundcan, Mevlevī Cāmī, Nādire, Sevdā, Irakī, Hilālī, Şāh, Mevlevī Şemseddin, Haydar Tilbe, Necib Hindī, Ek-mel, Muhyī, Yusuf, Şevket, Müşfikī, Muhammed Ali Han, Emīr, Hāzık, Ömer

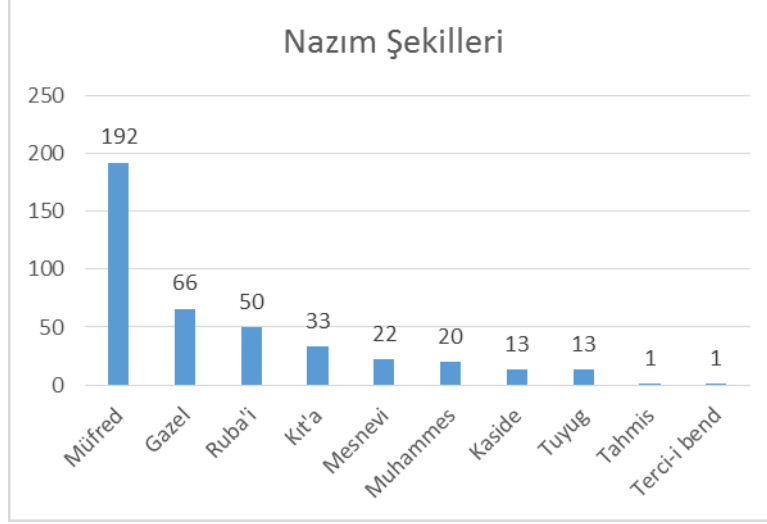


Sâdik-i Sâni	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
Sâ'ib -i Tebrizî	2	15	5	-	3	-	2	-	-	-	27
Sûfi Allahyâr	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	2
Şâhî	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
Şevket-i Buharî	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
Şeydâ	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
Ş. Zâkir Hâce	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
Yûsûf	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Zebûnnisâ	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	2
Zeyd Nâbî	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Muharrir	1	1	3						2	1	8
İsimsiz	2	39	14	8	1	11	16	-	3	-	94
TOPLAM	66	192	50	22	20	13	33	1	13	1	411

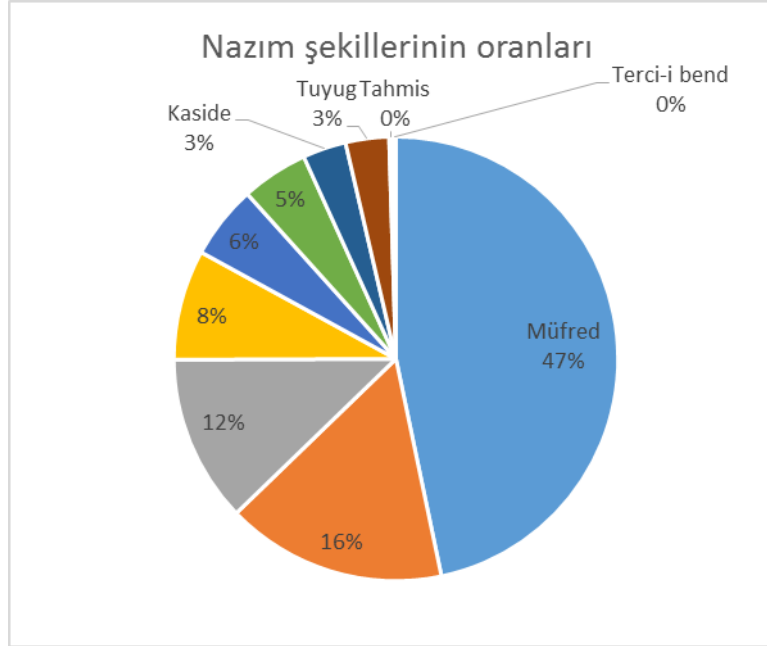
Tabloda **G**, gazel; **Mf**, müfred; **Rb**, rubâ'î; **Ms**, mesnevi; **Mh**, muhammes; **Ty**, tuyug; **Kt**, kıt'a; **Tcb**, terci-i bend; **Ks**, kaside; **Th**, tahmis; **Top**, toplam şeklinde kısaltılmıştır.

Tabloya göre şiiri en çok alınan şair, Bidil'dir; şairin 10 gazel, 48 müfred, 11 ruba'i ve 3 kıt'a olmak üzere toplam 72 parçası yer almaktadır. Abdurahman Câmî 29'u müfred, 9'u kıt'a, 7'si gazel 5'i ruba'i, 4'ü muhammes, 3'ü kaside ve 1'i de nüseddes olmak üzere toplam 58 parça ile Bidil'i takip eder. Onları 15 müfred, 13 gazel, 2 tuyug ve 2 müseddes olmak üzere toplam 32 parçayla Nevâî; 2 gazel, 15 müfred, 5 ruba'i, 3 muhammes ve 2 kıt'a olmak üzere toplam 27 parçayla Sâ'ib-i Tebrizî; 4 gazel, 20 müfred, 1'er ruba'i ve kıt'a olmak üzere toplam 26 parçayla Hafız-ı Şirâzî; 11'i gazel, 8'i müfred toplam 19 parçayla Fuzulî takip eder. Eserde "muharrir" başlığı altında, eserin müellifi Hâzık'a ait de toplam 8 adet parça yer almaktadır. Geriye kalan şairler de birer ikişer farklı şekillerdeki parçalarıyla temsil edilmektedirler. Bidil ve Sâ'ib başta olmak üzere Şevket-i Buharî, Hafız-ı Şirâzî gibi şairler ve bu şairlerden seçilen şiir sayıları dikkate alındığında, *Beyâz-ı Hâzık*'ın Sebki Hindî ağırlıklı şairlerden seçilerek hazırlandığı sonucuna varılabilir.

*Beyâz-ı Hâzık*'ta yaklaşık 411 manzum 20 mensur parça bulunmaktadır; bunlar içerisinde müellifi belirtilmemiş parça adedi ise yaklaşık 94'tür. Manzum parçalar gazel, kaside, mesnevi, rubai, kıt'a, tuyug, muhammes, tahmis, terci-i bend, nazm ve müfred şekillerinde verilmiştir. Bu şekillerin adedine göre yukarıdan aşağıya sıralaması şöyledir: *müfred/ferd*: 192 adet, *gazel*: 66 adet/566 beyt, *rubai*: 50 adet, *kıt'a*: 33 adet, *mesnevi*: 22 adet/169 beyt, *muhammes*: 20 adet/176 bend, *kaside*: 13 adet/461 beyt, *tuyug*: 13 adet, *tahmis*: 1 adet/ 8 bend, *terci-i bend*: 1 adet/6 bend. Bahsi geçen şekillerin grafiksel görünüşü şöyledir:

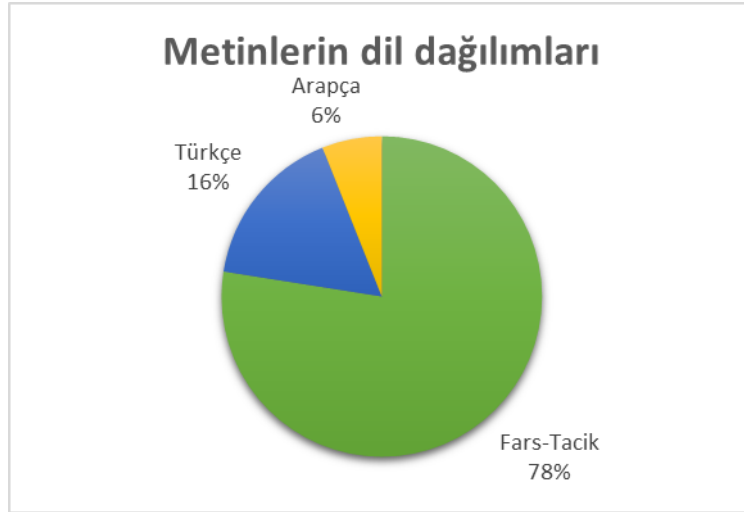
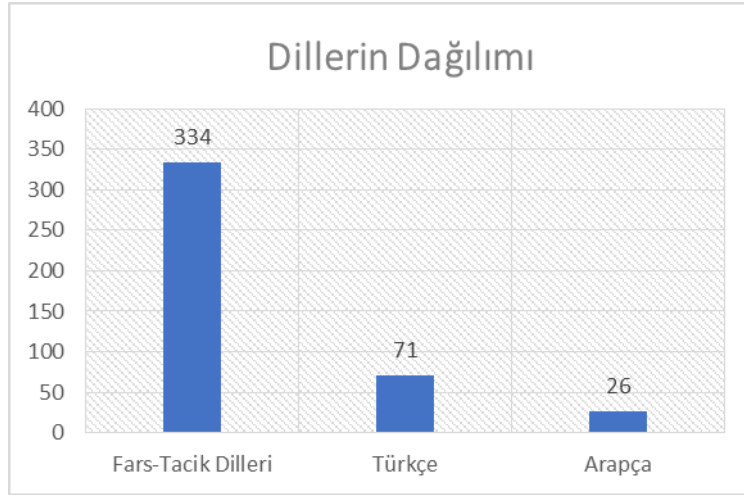


Bu şekillerin yüzdeler dilimleri ise aşağıdaki gibidir:



*Beyāz-ı Hāzık*, multilingual (çok dilli) bir toplam olup Türkçe yanında Farsça ve Arapça metinlerden oluşmaktadır. Genellikle ayet, hadis, dini ve ilmi metinler Arapça; manzum edebi metinler ise Farsça ve Türkçedir. Diğer yandan gerek seçilen şairler ve gerekse bu şairlerden alınan parçaların büyük bir kısmı Farsça ile ilgilidir; eserdeki 411 manzum parçanın yaklaşık 332'si Farsça, 70'i Türkçe,

9'u da Arapçadır. Bunun yanında eserdeki 20 civarındaki mensur parçanın 17'si Arapça olup geriye kalan üç parçadan 2'si Farsça, 1'i de Türkçedir. *Beyaz-ı Hâzık*'ta manzum-mensur karışık olarak metinlerin dillere göre dağılımı şu şekildedir: Fars-Tacik Dilleri 334, Türkçe 71, Arapça da 26'dır. Bu rakamların grafiksel ve yüzdelik görünümü aşağıdaki gibidir:



Yukarıda yaklaşık olarak verilen rakamlar Orta Asya edebiyatlarının özellikle şiir sanatına bakışını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu bağlamda dikkati çeken ilk husus Fars edebi dilinin Arapça ve Türkçeye olan üstünlüğüdür. Dolayısıyla XVIII. asra kadar Anadolu sahasında yoğun olan Fars etkisinin Orta Asya edebiyatlarında XIX. asırda da devam ettiğini göstermektedir. Ancak başlangıcından itibaren Farsçayı anadili olarak kullanan Fars-Tacik topluluklarının mev-



cudu, Orta Asya'daki Fars etkisini Anadolu'dakinden farklı kılmaktadır. Yani Çağatay edebiyatındaki Fars dili ve edebiyatının varlığı, kültürel bir etkileşimin yanında etnik nedenlere de dayanmaktadır. Hatta günümüzde de aynı coğrafyada, geçmişte klasik edebiyat dili olan Fars-Tacik dilleri ve Türkçe aynı zamanda üzerinde yaşayan insanların konuşma dilleridir.

### 3. 3. 2. Türler

*Beyâz-ı Hâzık*, tür bakımından bireysel, sosyal, dini ve didaktik tarzdaki türleri içerir. Genel anlamda 10 başlık altında toplanabilecek bu tür ve tarzlar şunlardır: *cevâbnâme*, *hilye*, *mersiye*, *methiye*, *münâcât*, *nükte*, *pendnâme*, *tarih düşürme*, *tefsir*, *vefâyât*.

**3. 3. 2. 1. Cevâbnâme:** Divan edebiyatında, daha önce yazılmış bir mesnevinin veznini, konusunu, genel özelliklerini esas alarak hazırlanan eser. Bu anlamda cevap, bir ustanın eserinden yararlanmak suretiyle, ona benzer bir eser meydana getirmektir. Bu tür eserler bir hayranlık ifadesi veya bir boy ölçüşme olarak düşünülebilir. Cevaplar, bir çeşit naziredir. Bu tür eserlere de cevâbnâme denir. Ali Şir Nevai'nin *Hayretü'l-ebrrar* eseri, Nizami Gencevi'nin *Mahzenü'l-esrar* isimli eserine cevap olarak yazılmıştır (Uslu 2007: 59-60). *Beyâz-ı Hâzık*'ın 107b varagında mensur bir cevâbnâme örneği bulunmaktadır.

**3. 3. 2. 2. Hilye:** "Süs, ziynet, zîb; sıfat-ı hasene, suret-i hasene; Hz. Peygamber'in mübarek vasıflarını anlatan manzum ya da mensur eserlere denir. Hilyeler Hz. Muhammed'in boyunu, yüz hatlarını saç rengini, konuşma tarzını, ses tonunu anlatır ve hilye-i şerif, hilye-i saadet şeklinde kullanılır. İslamiyetin gelişme döneminde ortaya çıkmıştır. Türk edebiyatında yaygın bir türdür; özellikle Osmanlı sahasında orijinal eserler ortaya çıkmıştır. Başlangıçta *şemâyl*, *şemâyl-i şerif*, *şemâyl-i nebeviye* gibi adlandırmaları olan hilyenin Türk edebiyatındaki ilk örneği 1598'de Hakanî Mehmed Bey tarafından yazılan *Hilye-i Hakanî*'dir. Daha sonraki dönemlerde de sevilerek yazılan bu türün birçok örneği verilmiştir. Ayrıca hilye, hat sanatında da bir yazı çeşidinin adıdır (Uslu 2007: 152). *Beyâz-ı Hâzık*'ta 111b numaralı varakta manzum bir hilye örneği mevcuttur.

**3. 3. 2. 3. Mersiye:** Arap edebiyatı kaynaklı bir tür olup Klasik edebiyatta bir kişinin ölümünün ardından söylenen manzum ağıta denir. Kaside formunda yazılır. *Beyâz-ı Hâzık*'ın 74a-74b varaklarında *مرثیه فی فوت الا علمى المعروف بعرفاناالمسى* başlıklı, Kurban Muhammed adında biri için yazılmış, toplam 20 beyitlik Arapça mersiye yer almaktadır. Yine 112a varakta *حضرت خاتم النبیین* başlıklı müellifi belirtilmemiş bir müfred bulunmaktadır.

**3. 3. 2. 4. Methiye:** Kasidelerin nesib ya da teşbib bölümlerinde padişah, şehzade, sadrazam, veziriazam, kazasker, vali ve daha başka devrin ileri gelen kişilerinin övüldüğü bölümlerine veya bu kişileri öven kasidelere denir. Methiyeler, gerek mürettep divanların gerekse mecmua tarzı eserlerin en çok tercih ettikleri tür-

lerdir. Klasik edebiyatın bütün yazılı ürünlerinde bulunur. Dolayısıyla mevcut el yazma beyazlarda da çok sayıda methiye örneği bulunmaktadır. *Beyāz-ı Hāzık*'ın 80a-b varaklarında “Der-Medh-i Qur; ān-ı Mecīd” başlıklı manzum ve mensur karışık tamamı Farsça bir metin bulunmaktadır. Metnin manzum kısmı sekiz beyitlik bir kıt'a örneğidir. Yine 112a'da “Medh-i ; Asākir” başlıklı, müellifi belirtilmemiş Arapça bir kıt'a yer almaktadır.

**3. 3. 2. 5. Münācat:** Divan edebiyatında en çok işlenen kaside türlerindedir. Allah'a yakarışı konu edinir ve mürettep divanlarda dibace kısmından hemen sonra gelir. *Beyāz-ı Hāzık*'ın 6a numaralı varığında münacat örneği yer almaktadır.

**3. 3. 2. 6. Nükte:** Nuket, nikat gibi adlarla da bilinen nükte terimi “herkesin anlayamadığı ince mana, ince manalı, zarif ve şakalı söz”. Konuyla ilgili olarak 6b numaralı varakta “Nikāt” kelimesini açıklayan ibareden sonra Cāmī'ye ait iki kıt'a aktarılmıştır. Ancak “Kıt'a” başlıklı şiirin kafiye düzeni rubaide olduğu gibi aaxa şeklindedir.

**3. 3. 2. 7. Pend-nāme:** İslami edebiyatlarda hem manzum hem mensur olarak yazılan didaktik türlerin başında gelir. “İslam dinine dayanan ahlak kuralları ve gelenekleri veciz ifadelerle dile getirerek insanlara, özellikle gençlere öğüt vermek gayesiyle yazılmış eserlere nasihat-name gibi adlar verilir. Bu eserlerde genellikle didaktik ve sade bir üslup vardır. Fars edebiyatında Feridüddin Attar'ın *Pend-name* adlı eseri yıllar boyu doğu ülkelerinde geniş ve derin ilgi uyandırmıştır. Bu eserin yazılmasından sonra bunaşerh ya da tercüme olarak pek çok eser yazılmıştır. Bu edebi türle yazılmış eserler, zaman zaman hikemī tarzla karıştırılır. Pend-namelerde asıl amaç ahlaka yönelik öğütler vermektir. Hikemī tarzda yazılan eserlerdeki gaye ise edebiyatta genel anlamıyla bir milletin ortak dehasının yarattığı kültürel düşünce sistemini dile getirmektir. Pend-nameler bir yönüyle toplumun ahlak görüşünü, hikmete dayalı eserler de ait olduğu toplumun dünya görüşünü yansıtır. Edirneli Nazmi, Güvâhî, Şem'î bu türde eserler vermişlerdir.” (Mermer, Ahmet-Koç Keskin, Neslihan 2005: 85) *Beyāz-ı Hāzık*'ın 12b-14b arası varaklarında Abdurahman Cāmī'ye ait mesnevi formunda, 97 beyitlik Farsça bir pend-nāme örneği bulunmaktadır.

**3. 3. 2. 8. Ramazaniyye:** İslam kültüründe Ramazan'ın oruç ayı olması dolayısıyla oruçla ilgili iftar, sahur, teravih gibi ritüeller ve Kadir Gecesi gibi kutsal geceler, bu ayı diğer kameri aylardan üstün kılmaktadır. Ramazaniyye ya da ramazan-nameler, adını kameri 9. ay olan Ramazan'dan alan edebi bir türdür. İlk örnekleri XV. asırlarda verilen Klasik edebiyatının son dönemlerinde daha çok görülen bir türdür. *Beyāz-ı Hāzık*'ın 6b varığında, müellife ait “Li-üstāzi'l-kātib 'Iyd-ı Ramazānī” başlıklı bir ramazan-nāme örneği yer almaktadır. Rubai şeklinde Farsça kaleme alınmış şiir, Ramazan ayının feyiz ve bereketinden bahsetmektedir.

**3. 3. 2. 9. Tarih Düşürme/Manzum Tarihler:** Genellikle kıt'a nazım biçimiyle kaleme alınan ve “bir olayın oluş yılını **ebced sistemiyle** gösteren şiirdir.

Bu yolda yapılan sanata da *tarih düşürmek* denir.” (Karabey 2015: 52; Dilçin 2009: 502). 103b-104b varaklarda, Ahundcan Buhārī Merginānī'nin ölümü üzerine yazılmış toplam 25 beyitlik kaside formunda bir şiir bulunmaktadır. Ayrıca şiirin sonunda hicri 1325 tarihli bir de *temmet* kaydı bulunmaktadır.

### Sonuç

Antik Yunan döneminde Hsistrate (M. Ö VI)'nin, Homeros'a ait şiirleri bir araya getirmesiyle başlayan seçki geleneğini, ondan yaklaşık beş asır sonra Gadaralı Meleagos'un 41 farklı şairden derleyerek hazırladığı *Stephanos* (çelenk) ile devam etmiş; Selanikli Philippos (M. S. I) bir başka *Stephanos*'la sistemleştirmiş; bu olaydan yüz yıl sonra da Ereğlilili Diogenianos, *Anthologion* (Antoloji) ile terimleştirmiştir.

Doğu edebiyatlarında oldukça eskilere dayanan seçki türün ilk örnekleri “Muallakat” adıyla Arap Yarımadası'nda ortaya çıkmıştır. İslamiyet ile birlikte Fars edebi sahasında çeşitlenerek yoluna devam eden bu tür, Türk edebiyatında yeni içerik ve adlandırmalarla en olgun şeklini almıştır. Bu bağlamda muhtevaları birbirine yakın pek çok seçki örneği ortaya çıkmıştır. Daha çok Batıda “antoloji”, Doğuda “mecmua” adıyla sembolleşen bu gelenek, Türk edebiyatında mevcut adlandırmalar dışında “beyaz” gibi muhteva açısından, benzerlerinden farklılık gösteren örnekler de vermiştir.

Anadolu'da adına rastlanılmayan beyazcılık, yaklaşık XV asırda, Türk edebiyatının en doğusundaki Çağatay sahasında ortaya çıkmıştır. Başlangıçta ünlü Fars-Tacik klasik şairlerini takip ve tanzir edilmesinden doğan beyazcılık, zamanla mektep ve medreselerde okutulan ders kitabı, işret meclislerinde icra edilen musiki kitabı olmaya kadar hayatın birçok alanında işlevsel bir tür haline gelmiştir. Zaman içerisinde muhtevalarını da genişleten beyaz toplamlar, son tahlilde sanatkarlar dışında farklı meslek erbabının bile hazırlayabildiği, manzum-mensur her tür yazın örneğinin yer aldığı edebi ürünler haline gelmişlerdir. Beyazcılık, klasik edebiyat içerisinde, genelde Türk edebiyatının özelde de Çağatay edebiyatının kendine olan güveninin ve bu güvenle ortaya konulmuş özgünlük nişanesidir.

*Beyāz-ı Hâzık*, içerisinde birçok türe ait parçanın yer aldığı, XIX. asırda hazırlanmış karışık beyazlardandır. Eserde XV-XIX. asırlarda yazılmış, farklı dillere mensup dört yüzün üzerinde parça yer almaktadır. Bu parçaların bir kısmı ünlü şairlere aitken bir kısmı da adları pek duyulmamış mahalli şairlere mensuptur. Ayrıca bu eserde yirmi civarında da mensur parça bulunmaktadır.

Abdurahman Cāmī, Ali Şīr Nevāī ve Fuzulī, Fars, Çağatay ve Azerbaycan sahasının üç sembol ismidir. Her dönem önemini sürdüren bu üç şaire, Aftograf beyazlar dışındaki beyazlarda yer verilmesi adeta bir teamül olmuştur. *Beyāz-ı Hâzık* da bu teamül üzere Abdurahman Cāmī, Ali Şīr Nevāī ve Fuzulī'nin şiirleri ve u şiirlere yazılan nazirelerle süslenmiştir. Eserdeki diğer şiirler, ağırlıklı olarak

Sebk-i Hindî anlayışına mensup Fars ve Türk şairlerinin şiirleridir. Dolayısıyla eser, sembolik bir beyazdır.

*Beyāz-ı Hāzık*, Taşkent, Duşanbe, St. Petersburg, Paris, Yeni Delhi ve daha başka önemli kütüphanelerde kayıtlı yüzlerce beyazdan biridir. Bunun dışında “beyaz” olup da derlemeci veya müstensihlerin yanlış adlandırılmış ya da farklı eserler arasına sıkıştırılmış olanlar da dikkate alındığında ortaya muazzam bir yazılı miras çıkmaktadır. Başka adlar veya başka eserler altındakiler bir yana sadece “beyaz” olanların tespit edilip kaydedilmesi bile muazzam bir çalışma olacaktır. Ancak günümüzde makale ve ansiklopedi maddesi dışında tek bir kitap çalışması mevcuttur. Dolayısıyla bu önemli mirasla ilgili olarak yapılan çalışmalar henüz daha yolun başı olup istenilene yakın sonuçlar alınabilmesi için daha büyük proje ve ekip çalışması gerekmektedir.

#### Kaynakça

- Akalın, L. Sami (1984). *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Varlık.
- Bayram, Ali (2008). “aftograf”, Rusça Sözlük, 1. Basım, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Beyaz-ı Hāzık*, Özbekistan Fenler Akademisi Şarkşinaslık Enstitüsü El Yazmalar Bölümü, No: 1933.
- Çetin, M. Nihad (2011). *Eski Arap Şiiri*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Demirayak, Kenan (2009). *Arap Edebiyatı Tarihi-I, Cahiliyye Dönemi*, Erzurum: Fenomen.
- Devellioğlu, Ferid (2010). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi.
- Dilçin, Cem (2009). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara: TDK Yayınları.
- İsen vd (2009). *Şair Tezkireleri*, Ankara: Grafiker.
- İshakov, Yakubcan (1976). “Beyaz ve Beyazcılık Tarihi”, *Özbek Edebiyatı Tarihi Meseleleri*, Taşkent: FEN Neşriyatı.
- Karabey, Turgut (2015). *Türk Edebiyatında Tarih Düşürme*, Ankara: AKM Yayını.
- Kaya, Doğan (2007). *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ.
- Kızıltunç, Recai (2011). “Arap Edebiyatında Beyaz Benzeri Türler-1: el-Hamāsiye ve Önemli Hamasiyeler” *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Terature and History of Turkish or Turkic*, Volume 6/1 Winter 2011, p.1503-1513.
- (2015). *Çağatay Edebiyatında Antoloji Geleneği Olarak Beyazcılık*, Erzurum: Fenomen.

Mermer, Ahmet-Koç Keskin, Neslihan (2005). *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ.

Sevük, İsmail Habib (1940). *Avrupa Edebiyatı ve Biz*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Şakirov, Abduvahid (1971). “Mukimi’nin Yeni Elde Edilen Aftografları”, *Edebi Meras*, 2, Taşkent

Uslu, Mustafa (2007). *Ansiklopedik Türk Dili ve Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Yağmur Yayınları.

**EVHADÜDDİN-İ MERÂĞÎ'NİN GAZELLERİNDE TELMÎH\***

**Telmih in Evhaduddin-i Merâğî's Ghazel**

(Makale Geliş Tarihi: 13.03.2019 / Kabul Tarihi: 31.05.2019)

**Asuman GÖKHAN\*\***

**Esengül UZUNOĞLU SAYIN\*\*\***

**Öz**

Hicri sekizinci yüzyılda yaşamış olan Evhadüddîn-i Merâğî Fars edebiyatının ünlü âlim, sûfi ve şairlerindedir. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Kaynaklardan ve şiirlerinden anlaşıldığı üzere kendisi İsfahanlıdır. İlk eğitimini Merâğa'da tamamladıktan sonra Kirman'dan başlayarak İsfahan, Irak, Bağdat, Hemedan, Dimaşk gibi birçok yere seyahatler yapmış; burardan şiirlerinde sıkça bahsetmiştir. Seyahatlerinin ardından Merâğa'ya dönmüş, burada inzivaya çekilip riyazetle meşgul olmuştur.

Şiirlerinde Evhadî mahlasını kullanan şairin Dîvân, Mantıkü'l-uşşâk/Dehnâme ve Câm-ı Cem adlı eserleri vardır. Sade ve akıcı bir üsluba sahip olan Evhadüddîn-i Merâğî tasavvuf, aşk, irfan ve naat konularını içeren farklı nazım türleriyle yaklaşık on beş bin beyit şiir söylemiştir.

Çalışma Evhadüddîn-i Merâğî ve Gazellerinin İncelenmesi adlı doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır. Evhadüddîn-i Merâğî'nin Emir

---

\* Bu çalışma yazarlardan Esengül UZUNOĞLU SAYIN tarafından hazırlanan "Evhadüddîn-i Merâğî ve Gazellerinin İncelenmesi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr. Öğretim Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü; *Assist. Prof. Dr. Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Persian Language and Literature*, [asuman\\_gokhan@hotmail.com](mailto:asuman_gokhan@hotmail.com), ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-9073-9578>

\*\*\* Arş. Gör. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü; *Res. Assist. Dr. Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Science and Letters, Department of Persian Language and Literature* [esenguluzun@hotmail.com](mailto:esenguluzun@hotmail.com) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-5338-8067>

Ahmed-i Eşrefî tarafından Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-i Merâgî (Tahran 1362 hş.) adıyla neşredilen Dîvân'ı esas alınmış, Evhadüddîn-i Merâgî'nin hayatı hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra telmîh konusu, adı geçen Dîvân'dan en seçkin örnek beyitler getirilerek incelenmiş, beyitlerin sonuna sayfa ve beyit numarası verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Evhadüddîn-i Merâgî, Evhadî, telmîh, İran edebiyatı, gazel, tasavvuf

### Abstract

Evhaduddin Meragi who lived in the eighth century Hijri, is one of the famous scholars, mystic and poets of Persian literature. There is not enough information about his life. As understood from the sources and his poetry, he is from Isfahan. After completing his first education at Meraga, starting from Kirman, he has travelled to many places such as Isfahan, Irak, Baghdat, Hemedan, Dimashq; he often mentioned these places in his poems. After his travels, he returned to Merage, where he stays alone and engages in prayer. The poet who used the Evhadi nickname in his poems has written works such as *Dîvân*, *Mantık al-usshak/Dehname* ve *Cam-ı Cem*. Evhaduddin Meragi who has got a pure and fluent style, sang around fifteen thousand couplets by making use of different types of verse.

The study was made by using the study named Evhaduddin Meragi and Analysis of His Ghazal's (Phd Thesis). *The Divan of Evhaduddin Meragi* by Emir Ahmed Eşrefî was based on the *Diwan*, which was published under the name of *Diwan Evhadî Meragi* (Tehran 1362 hş.). After some information about Evhaduddin Meragi's life was given, the art of telmîh has been analysed with his most outstanding examples of ghazel, page and couplet numbers have been given at the end of couplets.

**Keywords:** Evhaduddin Meragi, Evhadi, telmih, Iranian literature, ghazel, mystic.

### Giriş

Evhadüddîn-i Merâgî h. VIII./m. XIV. yüzyılda yaşamış Fars edebiyatının ünlü âlim, sûfî ve şairlerindedir. Mahlası Evhadî'dir. Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklardan ve kendi eserlerinden anlaşıldığı üzere doğum yeri İsfahan (Hidâyet, 1339 hş.: s. 248; Merâgî, 1362 hş.: s. 25; Muîn, 1375 hş.: s. 193; Merâgî, 1391 hş.: s. 47) ya da Merâğa (Terbiyet, 1377 hş.: s. 104; Safâ, 1354 hş.: s. 832; Aştıyanî, 1387 hş.: s. 552; Tokmak, 1995: s. 520) dır. Babasının İsfahanlı olması ve İsfâhânî nisbesiyle anılması (Mesrûr, 1307 hş.: s. 125-134; Merâgî, 1362 hş.: s. 19; Merâgî, 1391 hş.: s. 37), mezar taşında "Evhadu'l-milleti ve'd-dîni ibni'l-Hüseyn-i İsfâhânî" yazıyor olması (Merâgî, 1391 hş.: s. 38), Evhadî'nin İsfahan'da doğduğuna işaret etmektedir (Merâgî, 1391 hş.: s. 47).

Evhadî'nin doğum tarihi hakkında da kesin bir bilgi yoktur; ancak *Câm-ı Cem* adlı mesnevisini yirmi ya da yirmi beş yaşlarında yazmaya başlaması ve

733/1333 yılında bitirmesinden dolayı Evhadî'nin tahminen h. 670/m. 1271 (Terbiyet, 1377 hş.: s. 104; Rypka, 1968: s. 254) veya h. 673/m. 1274 (Abâdî, 1346 hş.: s. 43-59; Safâ, 1354 hş.: s. 833; Merâgî, 1362 hş.: s. 15; Merâgî, 1391 hş.: s. 47) tarihinde doğduğu söylenebilir.

Evhadî; ilk eğitimine Merâga'da başlamış ve eğitimini bu şehirde tamamlamış ve (Mesrûr, 1307 hş.: s. 125; Merâgî, 1362 hş.: s. 20; Merâgî, 1391 hş.: s. 15) eğitiminin ardından seyahat etmeye başlamıştır. Seyahat ettiği yerlerden şiirlerinde bahsetmiştir. Dili akıcı ve sadedir. Bazen anlaşılması güç kavramlar ve ifadeler kullanmış olsa da şiirlerindeki bütünlük bu güçlüğü ortadan kaldırır. Şiirleri mana ve içerik bakımından zengindir. Edebiyat, tefsir, hadis, kelam, tabiat bilgileri, riya-zî ilimler, tasavvuf, hikmet ve astronomi gibi birçok konuya hâkimdir (Merâgî, 1362 hş.: s. 55).

Evhadî h. 738/m. 1337 yılında Merâga'da vefat etmiş ve aynı şehirde defnedilmiştir (Mesrûr, 1307 hş.: s. 125; Hidâyet, 1339 hş.: s. 248; Merâgî, 1362 hş.: s. 12; Semerkandî, 1366 hş., s. 109; Muîn, 1375 hş.: s. 193; Aştiyanî, 1387 hş.: s. 552; Tokmak, 1995: s. 520).

Kaside, gazel, kıta, terciibent ve rubâilerden oluşan yaklaşık on iki bin beyitlik *Dîvân*'ı vardır (Safâ, 1354 hş.: s. 834; Merâgî, 1362 hş.: s. 22; Muîn, 1375 hş.: s. 193; Merâgî, 1392 hş.: s. 9; Tokmak, 1995: s. 520-521). Ayrıca; Fahreddîn-i Irâkî'nin (ö. 688/1289) aynı adı taşıyan mesnevisine nazîre olarak yazdığı *Mantıku'l-uşşâk/Dehnâme* (Merâgî, 1362 hş.: s. 22; Nefisî, 1363 hş.: s. 199; Camî, 1386 hş.: s. 604; Safâ, 1354 hş.: s. 834; Merâgî, 1391 hş.: s. 59; Tokmak, 1995: s. 520-521) ve Senâî'nin (ö. h. 525/m. 1131) *Hadikatü'l-hakîka* adlı eseriyle aynı vezinde ve aynı tarzda yazdığı *Câm-ı Cem* adlı mesnevisi vardır (Hidâyet, 1339 hş.: s. 249; Nefisî, 1363 hş.: s. 199; Merâgî, 1362 hş.: s. 22; Terbiyet, 1377 hş.: s. 104; Safâ, 1354 hş.: s. 834; Merâgî, 1391 hş.: s. 59; Tokmak, 1995: s. 520-521; Bilgin, 2010: s. 42-43).

Bu çalışmada şairin gazellerinde telmîh sanatını kullandığı beyitler tespit edilip incelenmiştir.

### **Evhadî'nin Gazellerinde Telmîh**

Telmîh, yazarın veya şairin bilinen bir olaya, bir hikâyeye, bir kişiye, âyete, hadise, yaygın bir fikra, nükte ve benzeri şeylere işaret etmesidir (Humayî, 1373 hş.: s. 356; Değirmençay, 2014: s. 112).

Evhadî gazellerinde Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Yâkub, Hz. Yûsuf, Hz. Eyyûb, Hz. Mûsâ, Hz. Süleymân, Hz. İsâ, Hz. Dâvûd'un adını zikretmiş, kıssalarına telmîh yapmıştır. Ayrıca Mansur, Karun, Cem, Keyhüsrev, Mecnûn ve Leylâ, Ferhâd ve Şîrin, Hüsrev ve Şîrin, Vâmık ve Azrâ, Mahmud ve Ayâz gibi tarihi ve efsanevi şahsiyetlerden, masal kahramanlarından bahsederek



onların hayat hikâyelerine ve aşklarına işaret etmiştir. Bir beyitte de Araf Suresi 172. âyete telmîh yaparak yer vermiştir.

Örnek beyitler:

در آب و گل ز آدم خاکی نشان نبود  
کغشته شد به آب محبت خمیر ما

*Suda ve çamurda topraktan yaratılan Âdem'den iz olmayınca bizim hamurumuz sevgi suyuna karıştı (Divan, 115/24).*

Beyitte geçen آب و گل (âb u gîl) su ve çamur Hz. Âdem'i ifade etmektedir. Şair bu mazmunla Hz. Âdem'in kırmızı, beyaz ve siyah gibi çeşitli renklerde toprağın su ile karıştırılarak yaratıldığına işaret etmiştir.<sup>1</sup>

میخواستی که از ما بر ما بهانه گیری  
ورنه چرا ز آدم حوا پدید کردی؟

*Bizden bizim için bahane bulmak istiyordun, yoksa neden Âdem'den Havva'yı ortaya çıkardın (Divan, 367/26)?*

Beyitte şair Hz. Âdem'in cennette yaşarken sol kaburga kemiğinden eşi Havva'nın yaratılmış, böylece insanlığın onlardan türemiş olduğuna işaret etmiştir.<sup>2</sup>

Hz. Âdem, ilk insan ve ilk peygamberdir, şeytanın vesvesesiyle yasaklanan ağacın meyvesini yemeleri üzerine cennetten çıkarılıp yeryüzüne gönderilmişlerdir. Hz. Âdem'e Suhuf indirilmiş ve yirmi çiftten oluşan çocuklarına Allah'ın dinini tebliğ görevi verilmiştir (Şemisâ, 1387 hş.: s. 65; Bolay, 1988: s. 358; Pala, 2012: s. 7).

مجنون و عشق خسته و ایوب و صبر زار  
توفان و نوح بیدل و منصور و دار مست

*Mecnûn ve yaralı aşkı, Eyyûb ve dertli sabrı; tufan ve gönlü incinmiş Nuh, Mansur ve darağacı sarhoştur (Divan, 136/11).*

Beyitte şair Mecnûn'un Leylâ'ya olan aşkına işaret etmiştir. Leylâ ve Mecnûn daha çocukken birbirlerini severler. Onların aralarındaki aşk duyulup dedikodular başlayınca, annesi Leylâ'yı çadıra kapatır. Mecnûn, sevgilisini göremeyince aklını yitirir ve çöllere düşer. Bir müddet sonra da Mecnûn'a deli demeye başlarlar. Leylâ'ya aşkından ve kavuşamamanın verdiği üzüntüden dolayı kendini çöllere atan Mecnûn, Leylâ'ya kavuşma yolunda birçok sıkıntı çekip aklını yitirir.

<sup>1</sup> Hz. Âdem ile ilgili benzer beyit için bkz: Merâgî, 1362 hş.: 406/13.

<sup>2</sup> Hz. Âdem ve Havva ile ilgili benzer beyitler için bkz: Merâgî, 1362 hş.: 246/14, 304/5.

“Leylâ Leylâ” diyerek can verir (Durmuş, 2003: s. 162; Yazıcı, 2003: s. 160-161; Pala, 2012: s. 288-290)<sup>3</sup>

Beyitte şair Hz. Eyyûb’un hastalık ve sıkıntılar karşısında bir an bile bitmeyen sabrına telmîh yapmıştır. Kendisine sadece üç kişinin iman ettiği, şeytanın yolundan saptırmak için birçok çaba sarf ettiği; fakat başarılı olamadığı Hz. Eyyûb, zamanla Allah’ın kendisine bahşetmiş olduğu bütün malını mülkünü ve hatta ailesini kaybetmiş, ağır ve kötü bir hastalığa müptela olmuştur. Ancak bu hastalığa Allah’tan gelen her şeyin lütuf olduğunu düşünerek sabretmiş, bir gün bile şifa dilememiştir. Beyitte zikredildiği gibi her zaman sabır ve tahammül örneği olarak düşünölmektedir (Harman, 1995: 16-17; Değirmençay, 2004: s. 157; Köksal, 2013: s. 305-320).

Şair beyitte Nuh tufanına işaret etmiştir. 950 ila 1300 yıl kadar yaşadığına dair rivayetler olan Hz. Nuh putlara tapan kavmini Allah’a ibadet etmeye davet etmiş; fakat kendisine pek az kimse iman etmiştir (Köksal, 2013: s. 87; Harman, 2007: s. 226) Kavminin putperestlikten vazgeçmediğini görünce inanmayanları cezalandırması için Allah’a dua etmiş, Allah Hz. Nûh’un duasını kabul etmiş ve inkârcı kavminin tufanla helâk edileceğini, kendisinin ve inananların kurtulacağını bildirerek bir gemi yapmasını istemiştir. Hz. Nûh Allah’ın kendisine öğrettiği şekilde bir gemi yapmış ve gemiye kendisine iman edenler ve her hayvan türünden bir çift almıştır. Tufanla birlikte gemidekiler dışında yeryüzündeki insanlar ve hayvanlar tamamen yok olmuştur (Harman, 2007: s. 226; Köksal, 2013: s. 93-108; Pala, 2012: 361).<sup>4</sup>

Şair beyitte Hallac-ı Mansur’un darağacına asılmasına telmîh yapmıştır. Hint ve Türk ölkelerinde gezerek İslam’ı yaymaya çalışan, her gün bin rekât namaz kılan, tasavvuf yolunda “fenâfillâh” makamına ulaşan, “Ene’l-Hakk” (Ben Hakk’ım) diyen bir sûfi olan Hallac-ı Mansur, onun “Ene’l-Hakk” (Ben Hakk’ım) sözünü anlamayanlar tarafından münkirlikle suçlanıp hapse atılmıştır. Kadının emriyle Mansur kamçılanmış, vücudu parça parça edilmiş, darağacına çekilmiş ve en sonunda boğazı kesilerek cesedi yakılmıştır (Cebecioğlu, 2003: s. 8; Pala, 2012: s. 185-186).<sup>5</sup>

صدبار چون خلیل مرا سوختند و باز

همچون کلیم در پی دیدار می روم

*Yüz kez Hâil (İbrâhim) gibi beni yaktular, yine de Kelîm (Mûsâ) gibi sevgilinin peşinden giderim (Divan, 298/4).*

Beyitte Hz. İbrâhim’in ateşe atılmasına telmîh yapılmıştır.

<sup>3</sup> Leylâ ve Mecnûn ile ilgili benzer örnekler için bkz: Merâgî, 1362 hş.: 103/3, 140/24, 189/26, 205/13, 214/12, 270/4, 330/24.

<sup>4</sup> Hz. Nuh ile ilgili benzer beyit için bkz: Merâgî, 1362 hş.: 143/12.

<sup>5</sup> Hallac-ı Mansur ile ilgili benzer örnekler için bkz: Merâgî, 1362 hş.: 246/7, 380/7.

Hız. İbrâhim, Nemrut'un bir rüya üzerine iki yıl müddetle doğan bütün çocukları öldürtmeye başlamasıyla annesi tarafından mağarada gizlice büyütülmüştür (Köksal, 2013: s. 143-145). Hız. İbrâhim putlara tapan halkın putlara tapmasını anlamsız bulmuş, puthanedeki bütün putları parçalamıştır. Durumdan haberi olan Nemrut onu öldürmek için büyük bir ateş yaktırmış ve mancımık ile onu ateşe attirmiştir. Bu esnada ateş gül bahçesine dönüşmüş ve ateş içerisinden bir pınar kaynamaya başlamıştır (Köksal, 2013: s. 154-158; Pala, 2012: s. 225).

İkinci mısırada Hız. Mûsâ'nın Tûr Dağı'nda ateşi görerek peşinden gitmesi ve Allah ile görüşmesi hadisesine tekrar telmîhte bulunulmuştur.

از فراق روی او یعقوب را  
سالها در آه انداختند

*Onun yüzünün ayrılığından Yâkub'u yıllarca üzüntülere attılar (Divan, 199/24).*

Şair Hız. Yâkub'un oğlu Hız. Yûsuf'un öldüğünü düşündüğünden dolayı yıllarca üzüntü çekmesine ve yas tutmasına telmîh yapmıştır.

Hız. Yûsuf, kardeşleri tarafından kuyuya atılmış, kardeşleri babalarına Hız. Yûsuf'u kurt parçaladı demiş ve Hız. Yûsuf'un kanlı gömleğini babalarına götürmüşlerdir. Hız. Yâkub yıllarca üzüntü ve keder içerisinde oğlunun ölümü için yas tutmuş, ağlamaktan gözleri kör olmuştur (Tolasa, 2011: s. 41; Köksal, 2013: s. 270-293).<sup>6</sup>

صورت دست از ترنج فرق نکرد آنکه دید  
یوسف ما را که مصر پر ز زلیخای اوست

*Bizim Yûsuf'umuzu gören, portakal yerine elini kesti; çünkü Mısır onun Züleyha'sıyla doludur (Divan, 140/10).*

Beyitte şair, Hız. Yûsuf'un güzelliğine ve onu gören Mısırlı hanımların bu güzellik karşısında şaşkınlığa düşerek ellerini kesmeleri olayına telmîh yapmıştır.

Züleyha Hız. Yûsuf'a âşık olmuş bu olay da duyulunca Mısırlı hanımları evine çağırılmış ellerine de portakal ve bıçak vermiştir. Portakalı soymaya başlayan hanımlar içeri Hız. Yûsuf'un girmesiyle onu bir melek gibi görmüşler, onun güzelliği karşısında şaşkınlığa düşüp ellerini farkında olmadan şaşkınlıktan dolayı kesmişlerdir. Züleyha ise hanımlara bu güzellik karşısında nasıl aciz düştüğünü göstermek istemiş, onların kendisine hak vermesini talep etmiş ve Hız. Yûsuf'a olan aşkını itiraf etmiştir (Köksal, 2013: s. 280; Yıldırım, 2017: s. 816).<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Hız. Yûsuf ile ilgili benzer beyitler için bkz: Merâğî, 1362 hş.: 136/6, 155/16, 155/21, 199/22, 336/26, 343/17, 401/10.

<sup>7</sup> Hız. Yûsuf ile ilgili benzer beyitler için bkz: Merâğî, 1362 hş.: 306/4.

ریزنده کرد جنبش باد مسیح دم

برگ گل از درخت چو موسی به چوب هشت

*Mesîh nefesli rûzgâr Mûsâ'nın esasını bıraktığı gibi gül yaprağını ağaçtan döktü (Divan, 245/3).*

Beyitte şair daha önceki beyitte belirtildiği gibi Hz. İsa ve onun ölüleri diriltten nefesine ve Hz. Mûsâ'nın esasıyla gerçekleştirdiği mucizelere telmîh yapmıştır.

İsrailoğullarına gönderilen büyük peygamberlerden biri olan ve kendisine *Tevrat* indirilen Hz. Mûsâ (Harman, 2006: 207), Firavun'un karısı tarafından saraya getirilmiştir. Firavun ne kadar kabul etmek istemese de karısının ısrarı üzerine Hz. Mûsâ'yı evlat edinmiştir (Köksal, 2013: s. 12-14). Hz. Mûsâ'ya kavminin kendisine inanması için birçok mucize verilmiştir. Hz. Mûsâ'yı sihirbazlıkla suçlayan Firavun sihirbazlarını toplamış, onu küçük düşürmek istemiştir. Sihirbazlar elindeki ipleri yere bırakınca her bir ip yılanla dönüşmüş, Hz. Mûsâ ise elindeki esasını yere bırakınca esası ejderhaya dönüşerek yılanları yutmuştur. Bunun üzerine sihirbazlar Hz. Mûsâ'nın dinine inanmıştır (Değirmençay, 2004: s. 161-162; Harman, 2006: s. 207-213; Köksal, 2013: s. 7-25).

ما را غرض از دیدن خوبان صفت تست

گر بهر تجلی بود، ار طور پرستیم

*İster tecelli için ister Tûr'a tapmak için olsun, bizim güzelleri görmekten maksadımız senin sıfatındır (Divan, 302/5).*

Beyitte şair Hz. Mûsâ'nın Tûr dağında Allah ile konuşmasına ve Allah'ın Tûr dağına tecelli etmesi olayına telmîh yapmıştır.

Hz. Mûsâ'nın eşi Safûrâ'nın doğum sancısının Tûr-ı Sînâ'ya yaklaşınca tutması üzerine Hz. Mûsâ havanın karanlık olmasından dolayı ateş aramaya çıkar. O esnada Hz. Mûsâ uzaktan bir ateş görür ve ne olduğunu anlamak için ateşe yaklaşır. Ateşe yaklaşınca bir ağacın yandığını görür ve o ağaçtan "Ey Mûsâ! Ben âlemlerin rabbi olan Allah'ım" hitabını duyar. Hz. Mûsâ bu hitaptan sonra Allah'a O'nu görmek istediğini söyler. Allah, Hz. Mûsâ'ya dağa bakmasını eğer dayanabilirse dağa tecelli edeceğini söyler. Dağ Allah'ın tecellisine dayanamaz ve yarılr, Hz. Mûsâ ise bayılır (Şemisâ, 1387 hş.: s. 64; Köksal, 2013: s. 24-26; Pala, 2012: s. 335).<sup>8</sup>

ز بس کالخان داودی ز مرغان عزیمت خوان

به گوش من رسید، امشب زبورم یاد خواهد شد

<sup>8</sup> Tur dağı ile ilgili benzer örnekler için bkz: Merâgî, 1362 hş.: 338/21, 364/16.

*Dua okuyan kuşlardan Dâvûdî öyle makamlar kulağıma geldi ki bu gece Zebûr'u hatırlayacağım (Divan, 185/24).*

Beyitte şair Hz. Dâvûd'un güzel ve gür sesine telmîh yapmıştır.

Hz. Dâvûd, İsrailoğullarına gönderilmiş, Zebûr adlı kutsal kitabın kendisine indirildiği peygamberdir. Sesinin gürlüğüyle ve güzelliğiyle bilinen, İsrailoğulları'nın tarihinde hem peygamberlik hem de hükümdarlık yapan ilk kişidir. O, Zebûr'u okumaya başladığında kuşlar ve kurtlar onu dinler, güzel sesi dağlarda yankılanırmış (Harman, 1994: s. 21-24; Köksal, 2013: s. 180-185).<sup>9</sup>

کدامین مور باشم من؟ که روزی

سخن پیش سلیمانم برآید

*Ben hangi karıncayım ki bir gün Süleymân'ın yanında konuşayım (Divan, 223/22)?*

Beyitte şair Hz. Süleymân'ın kuşların, karıncaların ve hayvanların dilini bilmesine telmîh yapılmıştır.

Allah tarafından kendisine birçok mucize verilmiş olan Hz. Süleymân, inanişâ göre İsm-i a'zam yazılı yüzüğüyle bütün kuşlara ve hayvanlara hükmeder ve insan, cin, kuş ve başka yaratıklardan oluşan ordusu vardır. Hüdhüd adlı kuşu çok uzaklardaki şeyleri görür ve oralardan kendisine haber getirirdi (Şemîsâ, 1328 hş.: s. 333-340; Pala, 2012: s. 411-412).<sup>10</sup>

نشانی ز بلقیس اگر کرده‌ای

چو مرغ سلیمان گذر بر سبا

*Eğer Belkıs'tan bir haber alırsan, Süleymân'ın kuşu gibi Sabâ'ya uğra (Divan, 103/11).*

Beyitte şair Sabâ melikesi Belkıs ve Hz. Süleymân'ın arasındaki aşka telmîh yapmıştır. Hz. Süleymân'ın kuşu olan Hüdhüd Hz. Süleymân'ın haberini Belkıs'a götüren bir ulaktır. Hz. Süleymân Hüdhüd'den Sabâ'ya gitmesini ve Belkıs'tan haber getirmesini ister. Belkıs ve Hz. Süleymân arasındaki aşk Belkıs'ın Hz. Süleymân'ın namını duyması ile başlar. Belkıs, Kudüs'e altın ve baharat gibi değerli hediyeler getirerek Hz. Süleymân'la tanışmak ister, bu isteğini de Hüdhüd ile Hz. Süleymân'a iletir. Hz. Süleymân da Belkıs ile tanışmak üzere yola çıkar. Sonunda tanışır ve Belkıs Hz. Süleymân'ın peygamberliğine inanır. Hak dini kabul ederek Hz. Süleymân'la evlenir ve bu evlilikten üç kızı ve bir oğlu olur (Şemîsâ, 1387 hş.: s. 160-163; Pala, 2004: s. 412; Yıldırım, 2017: s. 176).

در چرخ کن چو عیسی زین جارخ طلب را

<sup>9</sup> Hz. Dâvûd ve sesi ile ilgili benzer beyitler için bkz: Merâgî, 1362 hş.: 114/5, 114/22, 116/22.

<sup>10</sup> Hz. Süleymân ve karınca ile ilgili benzer örnekler için bkz: Merâgî, 1362 hş.: 227/23, 288/16.

و آنجا درست گردان پیوند ابن و اب را

*Îsâ gibi burada istek yüzünü göklere doğru çevir, oğul ve baba bağına tam oraya çevir (Divan, 106/5).*

Beyitte Hz. Îsâ'nın Allah tarafından semaya kaldırılması olayına ve baba, oğul ve kutsal ruh üçlü birlik inancına telmîh vardır.

Hz. Îsâ'nın Yahûdîler'e Allah'ın gazabının onların üzerlerine olacağını söylemesi üzerine Yahûdîler Hz. Îsâ'nın üzerine yürüyüp onu öldürmek istemişlerdir. O esnada Allah Cebrail'i gönderip Hz. Îsâ'yı bir evden içeri sokmuş, evin penceresinden semaya kaldırmıştır. Yahûdîler'den bir tanesi Hz. Îsâ'yı öldürmek üzere eve girmiş; ancak Hz. Îsâ'yı evin içinde görememiştir. Bunun üzerine dışarıdakilere haber vermek üzere evden çıkmıştır. Bu esnada Allah o şahsı Hz. Îsâ'nın suretine sokmuş ve dışarıdaki Yahûdîler tarafından öldürülmüştür (Köksal, 2013: s. 333).

عیسی دمست یار، مرا پیش او بکش

و آنکه نگاه کن که: دم او چه می‌کند؟

*Sevgili, Îsâ nefeslidir, beni onun yanında öldür ve o an onun nefesinin ne yaptığına bak (Divan, 106/1).*

Beyitte şair sevgilinin nefesini Hz. Îsâ'nın ölüyü diriltten nefesine benzetmiş, Hz. Îsâ'nın ölüleri diriltmesi hadisesine telmîh yapmıştır.

Bir gün çocuklar oyun oynarken aralarında bir münakaşa çıkmış, bu esnada yoldan geçen Hz. Îsâ'nın olaya müdahil olmasıyla birlikte çocuğun ölümüne Hz. Îsâ'nın sebep olduğu söylenmiştir. Hz. Îsâ ölen çocuğun yanına giderek dirilmesini emretmiş ve çocuk dirilerek Hz. Îsâ'nın suçsuz olduğunu söylemiştir. Ayrıca; Hz. Îsâ, Elâzer adında bir şahsın ölümünden dört gün sonra kabrine giderek nefesiyle onu diriltmiştir. Bu hadiseden sonra Hz. Îsâ'nın nefesinin güçlü olduğu yayılmış, "Dem-i Îsâ" (Îsâ nefesi) tanımlaması kullanılmıştır (Köksal, 2013: s. 303-306; Yıldırım, 2017: s. 468-470).<sup>11</sup>

می‌بایدم خزینۀ قارون و عمر نوح

تا دولت وصال تو گردد میسر

*Sana kavuşma şansı bana mümkün olduğunca, Kârûn'un hazinesi kadar hazinem ve Nuh'un ömrü kadar ömrüm olması gerek (Divan, 276/9).*

Beyitte şair, zenginliğin sembolü olan Kârûn'a ve uzun ömrüyle bilinen Hz. Nuh'a telmîh yapmıştır. Şair sevgiliye kavuşmanın ancak Kârûn kadar zengin olmakla ve Hz. Nuh kadar uzun bir ömre sahip olmakla mümkün olabileceğini söylemiştir.

<sup>11</sup> Hz. Îsâ'nın nefesi ile ilgili benzer beyitler için bkz: Merâgî, 1362 hş.: 112/4, 113/13, 211/18.

İsrailoğulları'ndan olan Kârûn, Tevrat'ı iyi okuyan, bilgili, nur yüzlü bir şahıs olarak bilinmektedir. Ancak çok fazla mal ve zenginlik onu yolundan saptırmıştır. Genel olarak Kârûn malının yararını değil zararını görmüştür. Bazı efsanelere göre mülklerinin anahtarlarını on deve ile taşımaktaymış. Evinin kapıları dahi altındanmış (Yıldırım, 2017: s. 449-540).

Omr-i Nuh (Nuh'un ömrü) uzun yaşamayı simgelemektedir. Hz. Nuh kırk elli yaşlarında peygamber olmuş ve 950 ila 1300 yıl kadar yaşadığına dair rivayetler vardır. Dünyada en uzun ömür süren peygamberdir (Harman, 2007: s. 226; Yıldırım 2017: s. 620-622).

خدمت چو نکو کردم از خدمت آن سلطان

هم جام به جم دادم هم تاج زکی بردم

*İyice hizmet ettiğim için o şahın hizmetinden hem Cem'e kadeh verdim hem Keyhüsrev'den tacı aldım (Divan, 270/7).*

Beyitte Cem'in kadehine ve Keyhüsrev'in hükümdarlığına telmîhte bulunulmuştur.

Yedi yüzyıl insanlar, cinler, devler, kuşlar ve periler dünyasında egemenlik kurmuş olan, ilk defa tıp ilmine önem veren, hamam yapan, oku ve yayı kullanan ve şarap yapan hükümdar olan Cem'in dünyadaki her şeyi görmesini sağlayan parlak bir kadehi vardır. Bu kadeh sayesinde dünyada olan biten her şeyden haberdar olmuştur. Ayrıca mücevherlerle süslü bir tahta da sahiptir (Yıldırım, 2017: s. 204-209).<sup>12</sup>

Keyaniler hanedanının en büyük sultanlarından olan Keyhüsrev akıllı, zeki, cesur ve tedbirli bir hükümdardır. Saltanatı altmış yıl sürmüş, ülkesini ferah ve mutluluk içerisinde yaşatmak için çalışmıştır. Ülkeler fatihi olarak bilinmektedir (Yıldırım, 2017: s. 512).

بر لاله بستانش مجنون شده صد لیلی

بر ماه شیبستانش وامق شده صد عذرا

*Onun bahçesinin lalesi için Mecnûn olmuş yüzlerce Leylâ, onun hareminin ayı için Vâmık olmuş yüzlerce Azrâ (Divan, 103/3).*

Beyitte şair Leylâ'nın Mecnûn'a ve Azrâ'nın Vâmık'a olan aşkına ve çektikleri sıkıntıya işaret etmiştir.

Daha önceki beyitte bahsettiğimiz gibi Mecnûn Leylâ'ya olan aşkından aklını yitirmiş, çöllere düşmüştür. Leylâ da Mecnûn'u çöllerde aramış; ancak Mecnûn artık ona kavuşmak istemediğini söylemiştir. Mecnûn maddi dünyadan elini eteğini

<sup>12</sup> Cem'in kadehi ile ilgili benzer beyitler için bkz: Merâgî, 1362 hş.: 173/20, 368/12.

çekerek manevi bir aşka müptela olmuştur (Durmuş, 2003: s. 162; Yazıcı, 2003: s. 160-161; Pala, 2013: s. 288-290).<sup>13</sup>

Vâmık ve Âzra birbirlerini görmeden âşık olurlar. Vâmık Azrâ'yı bulmak Azrâ da Vâmık'ı bulmak için yollara düşer. Ancak yolda Vâmık Hintliler, Azrâ ise Zenciler tarafından esir alınır. Bir süre eziyet görüp sıkıntılar çektikten sonra Vâmık ve Azrâ kavuşurlar (Tokmak, 2012: s. 503-504; Pala, 2012: s. 471-472).<sup>14</sup>

همچو فرهاد دگر کوه گرفتیم و کمر

در فراق رخت، ای دلبر شیرین حرکات

*Ey hareketleri tatlı sevgili, senin yanağının ayrılığında Ferhâd gibi artık dağa ve taşta düşmüşüz (Divan, 123/18).*

Beyitte şair Ferhâd'ın Şîrin'e olan aşkıdan Bîsütûn dağına delmesi hadisesine telmîh yapmıştır.

Ferhâd'ın Şîrin'e âşık olduğunu duyan Hüsrev, Şîrin'i kıskanır ve Ferhâd'ı oyalamak için ona dağı delmesini emreder. Ferhâd aşk ile Bîsütûn dağına deler. Şîrin Ferhâd'ın yaptığı işi görür ve ona âşık olur. Durumdan haberdar olan Hüsrev bir koca karıyla Ferhâd'a Şîrin'in öldüğü haberini gönderir. Ferhâd buna dayanamaz ve kendini dağdan aşağı atar (Albayrak, 1995: s. 388-389).<sup>15</sup>

دانم این قصه به خسرو برسد هم روزی

که: تو شیرینی و شهری شده فرهاد از تو

*Bu hikâyenin aynı gün Hüsrev'e ulaşacağını bilirim, çünkü sen Şîrin'sin ve bir şehir senden dolayı Ferhâd olmuş (Divan, 201/21).*

Bu beyitte şair Hüsrev ve Şîrin, Ferhâd ve Şîrin arasındaki aşka telmîhte bulunmuştur. Beyitte Hüsrev ve Ferhad'ın Şîrin'e olan aşkıdan ve Şîrin ile aralarında geçen maceralara işaret edilmiş, bir şehrin Şîrin'e âşık olduğu, Ferhâd gibi bu uğurda dağlara çıktığı ifade edilmiştir.

Hüsrev, Şîrin'i görmeden ona âşık olur ve nedimi Şapur'u Şîrin'i istemesi için Medyen'e gönderir. Şapur Hüsrev'in bir resmini yaptırarak Şîrin'e gösterir. Şîrin de Hüsrev'e âşık olur. Şîrin ve Hüsrev birbirlerini bulmak için yola koyulurlar, yolda karşılaşırlar; ancak birbirlerini tanıyamazlar. Şîrin Hüsrev'i bulmak için Medayin'e gelir ve Hüsrev'in kendisini aramaya çıktığını öğrenir ve çok üzülür. Hüsrev ise Ermen'e gider. Daha sonra Hüsrev ve Şîrin yolda karşılaşırlar. Hüsrev Şîrin'den vuslat ister. Şîrin ise Hüsrev'i aşağılar ve kovar (Erkan, 1999: s. 53-55; Pala, 2012: s. 220-221).

<sup>13</sup> Leylâ ve Mecnûn ile ilgili benzer beyitler için bkz: Merâgî, 1362 hş.: 330/24, 384/16.

<sup>14</sup> Vâmık ve Âzra ile ilgili benzer beyitler için bkz.: Merâgî, 1362 hş.: 113/19, 367/23.

<sup>15</sup> Ferhâd ile ilgili benzer beyitler için bkz: Merâgî, 1362 hş.: 182/20, 195/11.



لاف نخستین «بلی» می‌زنم

روز نخستین که تو گویی: «الست

“Elest” dediğin ilk gün, ilk “Evet” sözünü ben söylerim (Divan, 127/25).

Beyitte “Elest” ve “Evet” kelimeleri birlikte zikredilmiş, Araf Suresi 172. ayete: ... *e lestu birabbikum, kâlû belâ, şehidnâ* ... (Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Evet, şahid olduk ki (Rabbimizsin) demişlerdi.) telmîh yapılmıştır.<sup>16</sup>

نیست جز آتش دل محمود

گذر باد بر وجود ایاز

*Ayâz 'in vücudunda esen Mahmud'un gönül ateşinden başkası değildir (Divan, 238/24).*

Beyitte şair Ayâz ve Mahmud'u birlikte zikrederek aralarındaki ilişkiye telmîh yapmıştır.

Gazne hükümdarı Sultan Mahmud, genç kölesi Ayâz'ı çok sever ve ona yakın davranır. Bu yakınlık bir süre sonra artarak sıkı bir bağa dönüşür. Sultan Mahmud yaşadığı sürece onu yanından ayırmaz (Yıldırım, 2017: s. 496-497).<sup>17</sup>

### Sonuç

Evhadüddin-i Merâgî'nin Emir Ahmed-i Eşrefî tarafından *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-i Merâgî* (Tahran 1362 hş.) adıyla neşredilen *Dîvân*'ı esas alınarak yapılan yaklaşık dokuz bin beytin incelenmesi sonucunda; Evhadî, Hz. Âdem'in su ve çamurdan yaratılmasına ve Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmasına beş beyitte, Nûh tufanına ve Hz. Nûh'un uzun ömrüne üç beyitte, Hz. İbrâhim'in ateşe atılmasına ve ateşin gül bahçesine dönüşmesine bir beyitte, Hz. Yâkub'un Hz. Yûsuf'un ayrılığında duyduğu üzüntüye sekiz beyitte, Hz. Yûsuf'un kuyuya atılmasına, Züleyhâ'nın Hz. Yûsuf'a olan aşkına ve Hz. Yûsuf'un güzelliğine dokuz beyitte, Hz. Eyyûb'un sabrına bir beyitte, Hz. Mûsâ'nın asasına ve Tûr dağına Allah'ın tecellisine beş beyitte, Hz. Süleymân'ın hayvanlarla konuşmasına, Belkıs ile olan aşkına ve Süleymân'ın kuşu Hüdhüd'e dört beyitte, Hz. Dâvûd'un güzel sesine iki beyitte, Sultan Mahmud ve Âyaz arasındaki ilişkiye iki beyitte, Mansur ve darağacına asılmasına üç beyitte, Karun'un zenginliği ve hazinesine bir beyitte, Cem'in kadehine üç beyitte, Keyhüsrev'in hükümdarlığına bir beyitte, Leylâ ve Mecnûn'un aşkına sekiz beyitte, Vâmık ve Azrâ'nın aşkına üç beyitte, Ferhâd'ın Şîrin için dağı delmesine üç beyitte, Hüsrev ve Şîrin'in aşkına bir beyitte, bir beyitte de ayete telmîh yapmıştır.

### Kaynakça

<sup>16</sup> Elest ile ilgili benzer beyit için bkz: Merâgî, 1362 hş.: 301/26.

<sup>17</sup> Mahmud ve Ayâz ile ilgili benzer beyit için bkz: Merâgî, 1362 hş.: 248/12.

Abâdî, Devlet Azîz. (1346 hş.). "Sohenverân-i Merâgî". *Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulum-i İnsânî-yi Tebriz*, Sayı: 8, s. 43-59.

Albayrak, Nurettin. (1995). "Ferhâd ve Şîrin". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, Cilt: 12, s. 388-389. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Âştiyânî, Abbâs İkbâl. (1387 hş.). *Târîh-i Moğol*. Tahran: İntişârât-i Niğâh.

Bolay, Süleyman Hayri. (1988). "Âdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 1, s. 358-363. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Bilgin, Orhan. (2010). "Câm-ı Cem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 7, s. 42-43. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Câmî, Nüreddîn Abdurrahmân. (1386 hş.). *Nefâhâtu'l-uns*. Tahran: Çâp-ı Golreng.

Cebecioğlu, Ethem. (2003). "Mansur b. Ammâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 28, s. 8. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Değirmençay, Veyis. (2004). *Karakoyunlu Hükümdarı Cihânşâh ve Farsça Şiirleri (Divan-ı Hakikî)*. Erzurum: Fen- Edebiyat Fakültesi Yayınları.

..... (2014). *Fünûn-i Belâgat ve Sınâât-ı Edebî*. Ankara: Aktif Yayınevi.

Durmuş, İsmail. (2003). "Leylâ ve Mecnûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 37, s. 159-160. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Harman, Ömer Faruk. (1995). "Eyyûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 12, s. 16-17. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

..... (2006). "Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 31, s. 207-213. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

..... (2007). "Nûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 33, s. 224-227. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Hidâyet, Rızâ Kulî Han. (1339 hş.). *Mecma'u'l-fusahâ*. Tahran: Çâphâne-i Emîr Kebîr.

Humayî, Celaluddîn. (1373 hş.). *Funûn-i Belâgat ve Sınâât-ı Edebî*. Tahran: Neşr-i Homâ.

Köksal, M. Asım. (2013). *Peygamberler Tarihi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Merâgî, Evhadüddîn. (1362 hş.). *Dîvân-i Kâmil-i Evhadî-yi Merâgî* (nşr. Emir Ahmed-i Eşrefî, mukaddeme Nasır-i Heyrî). Tahran: Çâphâne-i Mehâret.

..... (1391 hş.). *Kulliyât-ı Eş'âr-i Evhadî-yi İsfahânî* (nşr. Saîd-i Nefîsî). Tahran: İntişârât-ı Senâyî.

Mesrûr, Huseyn. (1307 hş.). “Şerh-i Hâl-i Evhadî-yi Merâgî”, *Armağan*, Sayı: 9/3, s. 125-134.

Nefisî, Saîd. (1363 hş.). *Tarih-i Nazm u Nesr Der İran u Der Zebân-i Fârsî*. Cilt:1, Tahran: Çâphâne-i Mervî.

Pala, İskender. (2004). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Rypka, Jan. (1968 hş.). *History of Iranian Literature*. Hollanda: D. Reidel Publishing Company.

Safâ, Zebîhullah. (1354 hş.). *Genc-i Sohen*. Tahran: Neşr-i Dânişgâh-i Tehran.

..... (1386 hş.). *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*. Tahran: İntişârât-i Firdovs.

Semerkandî, Devletşâh. (1366 hş.). *Tezkiretu 'ş-şu 'arâ*. Tahran: İntişârât-i Hâver.

Şemisâ, Sirûs. (1387 hş.). *Ferheng-i Telmîhât*. Tahran: İntişârât-i Firdovs.

Terbiyet, Muhammed Ali. (1377 hş.). *Dânişmendân-i Azerbâyecân*. Tahran: İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî.

Tokmak, A. Naci. (1995). “Evhadüddin-i Merâgî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 11, s. 520. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

..... (2012). “Vâmık ve Azrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 42, s. 503-504. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Tolasa, Harun. (2001). *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Yazıcı, Tahsin. (2003). “Leylâ ve Mecnûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 27, s. 160-161. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yıldırım, Nimet. (2017). *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
**Sayı / Number 62, Haziran / June 2019, 99-135**

**ŞEYHÜLİSLÂM FEYZULLAH EFENDİ'YE METHİYE  
FARŞÇA ŞİİRLER**

**The Persian Praise Poems to Sheikhulislam Faizollah Afandi**

(Makale Geliş Tarihi: 28.03.2019/ Kabul Tarihi: 09.05.2019)

**Veyis DEĞİRMENÇAY\***

**Öz**

Osmanlılar döneminde yaşamış, Türkçe, Farsça ve hatta Arapça şiirler kaleme almış birçok şairimiz vardır. Bunlardan bazıları, yazdıkları şiirlerle devlet adamlarını ve ileri gelenleri övmüşler, doğrudan veya dolaylı olarak memduhlarına isteklerini arzetmişlerdir.

Türk edebiyatındaki methiyeler incelendiğinde, genelde padişah, sadrazam, vezir, paşa gibi devlet adamlarına ve ileri gelen şahsiyetlere yazıldığı görülür. Ancak bazen kadı, müftü ve şeyhülislam gibi başka görevlerde bulunan devlet adamlarına da methiyeler yazıldığı olmuştur. Bunlardan biri, Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Fezullah Efendi'dir. Fezullah Efendi, özellikle II. Mustafa devrinde Şeyhülislâmlık görevi dışında, devlet idaresinde, memur atamalarında ve görevden el çektirmelerde son derece etkili olmuş bir devlet adamıdır.

Bu çalışmada, Vâsılâ, Kûrânî, Ârif, Hâtif, Âzim, Dürrî, Vâsık, Nazmî ve Sâmi mahlaslı şairlerin Şeyhülislâm Seyyid Fezullah Efendi'ye yazdıkları dokuz adet Farsça şiir, tenkitli metni yapılarak Türkçeye çevrildi ve incelendi. Ayrıca Fezullah Efendi ve adı geçen şairlerin hayatı hakkında bilgi verildi.

**Anahtar Kelimeler:** Şeyhülislâm Fezullah Efendi, Farsça Şiirler, Methiye.

---

\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü; Prof.Dr., *Atatürk University Journal of Faculty of Letters, Department of Language and Literature*, drveyis@atauni.edu.tr//veyis0065@hotmail.com, ORCID ID:<https://orcid.org/0000-0003-82145526>

### Abstract

We have a lot of poets who lived during Ottoman Empire period and wrote poems in Turkish, Persian and even Arabic. Some of them with their poems praised the statesmen and the notables, by doing so they directly or indirectly submitted their wishes to their praised ones.

When the praises of Turkish literature are investigated, it can be seen that they address the statesmen like sultan, grand vizier, pasha and the notables. However, sometimes the praises appeal to statesmen at different offices like qadı (judge), mofti and sheikhulislam. One of them is Sheikhulislam Faizollah Afandi. Faizollah Afandi is an effective statesman especially in state administration, appointment of officers and suspension from offices besides his office of being the sheikhulislam during the era of Mostafa II.

In this work, nine poems which address Sheikhulislam Sayyed Faizollah Afandi by the poets with the pen names as Vāsīlā, Qourānī, Āref, Hātef, Āzem, Dorrī, Vāsık, Nazmī and Sāmī are translated into Turkish by writing critique and explained shortly. Additionally, there are some information given shortly about the lives of Faizollah Afandi and the mentioned poets.

**Keywords:** Sheikhulislam Faizollah Afandi, Persian Poems, Praise.

### Giriş

Osmanlılar döneminde yaşamış, Türkçe, Farsça ve hatta Arapça şiirler kaleme almış birçok şairimiz vardır.

Şairler, şiirlerinde birçok konuyu işlemekle birlikte bazen devrin önemli şahsiyetlerine methiyeler de kaleme almışlardır. Bu şahsiyetlerden biri de müderris, muhaddis ve aynı zamanda iyi bir hattat ve şair de olan Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'dir. Feyzullah Efendi, özellikle II. Mustafa devrinde Şeyhülislâmlık görevi dışında, devlet idaresinde, memur atamalarında ve görevden el çektirmelerde son derece etkili olmuş bir devlet adamıdır. Bu nedenle devlet kurumlarında memur olmak veya görev yapmak isteyen birçok müderris, kadı, müftü, muallim, kâtip ve benzeri şair ve yazar kendisine Türkçe, Arapça ve Farsça methiheyeler kaleme almışlar ve taleplerini edebî bir dille ifade etmişlerdir. Bu şiirler, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 2843 numarada kayıtlı *Mecmûatü Medâih-i Şeyhülislâm* adlı yazma eserde toplanmıştır. Mecmuadaki şiirlerin kime ait olduğu bazen yazılmış bazen de hiçbir bilgi verilmemiştir. Şu ana kadar Feyzullah Efendi hakkında yazılan sözkonusu şiirlerden Farsça olanları, birkaç şiir hariç, tarafımızdan tenkitli metni, Türkçe çevirisi, incelemesi ve kime ait oldukları tespit

edilerek şairler haklarında bilgi de verilip farklı dergilerde makale olarak yayımlanmıştır.

Bu son çalışmada; Feyzullah Efendi hakkında yazılan Farsça diğer şiirlerin tenkitli metinleri, Türkçe çevirileri ve incelemeleri yapıldı; ayrıca şairleri de tespit edilerek haklarında bilgi verildi. Bunlar; Vâsılâ, Kûrânî, Ârif, Hâtif/Hâtifî, Âzim, Dürrî, Vâsık, Nazmî ve Sâmi'dir. Bunlardan Dürrî, Vâsık ve Nazmî'nin kim oldukları kesin olarak tespit edilemedi; ancak Feyzullah Efendi'nin devlet yönetiminde söz sahibi olduğu dönemde yaşamış (1099-1688; 1106-1115/1695-1703)<sup>1</sup> olanları tespit edilip haklarında bilgi verildi.

### Feyzullah Efendi

1048'de (1639) Erzurum'da doğmuştur. Adı Mehmed'dir. Erzurum müftüsü Seyyid Mehmed Efendi'nin oğludur. Erzurum'da öğrenim gördükten sonra, 1075 (1664) yılında İstanbul'a, oradan da Edirne'ye gitmiştir. Şehzade (II.) Mustafa'ya hocalık; Haydarpaşa, Üsküdar Mihrimah Sultan, Sahn-ı Semân ve Ayasofya medreselerinde müderrislik yapmış; İstanbul kadılığı pâyesiyle Sultan Ahmed Medresesi'ne; Rumeli kazaskerliği pâyesiyle Şehzade (III.) Ahmed'in hocalığına getirilmiş; daha sonra nakîbüleşraf, ardından şeyhülislâm olmuştur. On yedi gün sonra azledilerek Erzurum'a gönderilmiş; yedi yıl sonra tekrar şeyhülislâmlığa tayin edilmiş, sekiz yıl bu makamda kalmıştır. 1115 (1703) yılında Edirne'de katledilmiş ve naaşı Abdülkerim Mektebi avlusuna defnedilmiştir.

Feyzullah Efendi müderris, muhaddis ve aynı zamanda iyi bir hattat ve şairdir. Arapça ve Farsça şiirleri ve kaleme aldığı birçok eseri vardır: *Fetâvâ-yı Feyziyye*, *Nesâyihu'l-mülûk*, *Kitâbü'l-ezkâr*, *Mecmûa-i Hikâyât*, *Letâifnâme*, *Riyâzü'r-rahme*, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzil*, *İsâmüddin İsferyîni'nin Hâşiye alâ Cüz'in-Nebe'sine hâşiye*, *Halhalî'nin Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid'ine ta'likat* ve *İbnü'l-Hatîb el-Amâsî'nin Ravzu'l-ahyâr Türkçe çevirisi*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Feyzullah Efendi, 11 Rebûlâhir 1099'de (14 Şubat 1688) Şeyhülislâm oldu (17 gün bu görevde kaldı) ve 11 Şevval 1106'da (25 Mayıs 1695) tekrar şeyhülislâm oldu ve aralıksız sekiz yıldan fazla bu görevde kaldı. Mehmet Serhan Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 527-528.

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bkz. Mehmet Serhan Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid", *DİA*, XII, 527-528; Sâlim Efendi, *Tezkiretü's-şu'arâ* (haz. Adnan İnce), Ankara 2005, s. 181; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, IV, 33-34 ve 765-766.

### Vâsılâ

Hayatı hakkında bilgi yoktur. Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'ye yazdığı Farsça kasidesine göre XI. (XVII) yüzyılın ikinci yarısı ile XII. (XVIII) yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır. Farsça şiiri vardır. Feyzullah Efendiye yazdığı Farsça methiyesi 16 beyitlik bir kaside olup hezec-i müsemmen-i sâlim yani mefâîlün, mefâîlün, mefâîlün, mefâîlün vezindedir.<sup>3</sup>

Vâsılâ Efendi, manzumesine doğrudan Feyzullah Efendi'nin methiyle başlar. Allah Feyzullah Efendi'ye ihsanda bulunmuştur; Süleyman'ın mülkü onun fermanı altındadır. İnsanlar sabah akşam onun etrafında toplanır. Güneş ve ay sarayının bekçiliğini yapar. Felek, “Belki bir gün o yüceliğin sığınağı olan zatın kapıcısı olurum!” diye avare avare dolaşır. Yedi iklimin tamamı “Belki onun ayağının toprağından bir toz alınımıza ulaşır!” temennisiyle yaşar. Bu asırda zamane annesinden böyle bir evlat doğmamıştır. Feyzullah Efendi Osmanlı ailesi için dünyaya gelmiştir.

Vâsılâ Efendi, seher vaktinde kan dolu yüreğiyle “Tanrı aslanı iki dünyada da korunsun?” diye ona dualar ettiğini; bütün sufilerin halvet köşesinde, “İlahî! Eğer perişansan, senin düşmanların çıkıp gitsinler buradan.” diye ona dua ettiklerini; bütün vahşi hayvanların ve kuşların onun adaletini övdüklerini; gökyüzünün elinde gökkuşağı, zambağın elinde hançer, ona kötü söz söyleyeni hedef aldıklarını; zümrüdün, Hızır gibi gelip “Belki ben de ilahî lütuf sayesinde bir nam sahibi olurum!” diye onun elini öptüğünü söyler. Onun makamı fazilet, kazanımı olgunluktur. Makamı Yusuf'un makamından üstündür.

Şair; madenin içinde yıllarca kan içmiş olan akikin, “Belki bir insan bizi kendi eline yüzük kaşı yapar!”; sedefin içindeki incininse, denizin dibinde uzun süre, “Ey Allah'ım! Bir sultanın tacına ulaşacağım zaman ne zaman?” dediklerini hatırlatarak, Feyzullah Efendi'nin de şu an fırsat varken, hiç olmazsa bir gönül kazanmasını ister; çünkü kendisi onun ayağını öpmeye gelmiştir. Şair, ondan kendisine bir at ve bir nafaka vermesini talep eder; “Fânî âlemde güzel addan başkası kalmaz.” der.

### 1. Kaside<sup>4</sup>

*Ne güzel bir zat ki Allah ona ihsanda bulunmuştur; Süleyman'ın mülkü onun yüzüğünün fermanı altındadır.*

<sup>3</sup> *Mecmûatü Medâih-i Şeyhülislâm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 2843 Numaralı Yazma, vr. 83b-84a.

<sup>4</sup> *Mecmûatü Medâih-i Şeyhülislâm*, vr. 83b-84a.

*Yıldızlar kümesi gibi insanlar sabah akşam onun etrafında toplanır; çünkü güneş ve ay sarayının bekçiliğini yapar.*

*Felek, "Belki bir gün dünyada o yüceliğin sığınağı olan zatın kapıcısı olurum kolayca!" diye avare avare dolaşır.*

*Yedi iklimin<sup>5</sup> tamamı "Belki onun ayağının toprağından bir toz alnımıza ulaşır!" temennisiyle yaşarlar.*

*Bu asırda zamane annesinden böyle bir evlat doğmamıştır; Feyzullah (Efendi) Osmanlı ailesi için dünyaya gelmiştir.*

*Seher vakti kan dolu yüreğimle "Tanrı aslanı iki dünyada da korunsun!" diye dualar ediyorum.*

*Gerçi Yusuf Kenanlıydı ve Mısır'a gelip saltanat tahtına oturdu; ama (onun makamı) senin makamınla nasıl bir olur!?*

*Bütün sufiler, halvet köşesinde "İlahî, eğer perişansan, senin düşmanların (buradan) çıkıp gitsinler!" diye dua ederler.*

*Dağa, ormana, çöle ve bostana gittim ve gördüm; bütün vahşî hayvanlar ve kuşlar senin adaletini övmekteler.*

*Gökyüzü elinde gökkuşağı; zambak elinde hançer, sana kötü söz söyleyeni hedef yaparlar.*

*Senin makamın fazilet, senin kazanımın olgunluktur; o yüzden doğunun yüzü artarsa eğer (?), aydınlanır.*

*Zümrüt, Hızır gibi geldi ve "Belki ben de ilahî lütuף sayesinde bir nam sahibi olurum!" diye senin elini öptü.*

*Madenin içinde yıllarca kan içmiş olan akik, "Belki bir insan bizi kendi eline yüzük kaşı yapar!" diyor.*

*İnci, sedefin içinde, denizin dibinde bir süredir, "Ey Allah'ım! Bir sultanın tacına ulaşacağım zaman ne zamandır?" diyordu.*

*Sen de şu an fırsat varken, hiç olmazsa bir gönül kazan; çünkü yarın mahşer gününde pişmanlığın fayda vermez!*

*Vâsilâ senin ayağını öpmeye geldi; (ona) bir at ve bir nafaka ver; fânî âlemde güzel addan başkası kalmaz!*

### **Kûrânî**

Ebü'l-İrfân (Ebû İshâk) Burhânüddin İbrahim b. Hasen b. Şihâbiddîn el-Kûrânî eş-Şehrezûrî. Nakşibendiyye şeyhi, Şâfiî fakihî, muhaddis ve mutasavvıftır.

<sup>5</sup> Heft iklim: Yedi iklim. Birinci iklim: Hindistan; ikinci iklim: Arabistan ve Habeşistan; üçüncü iklim: Mısır ve Şam; dördüncü iklim: İran, İrânşehr; beşinci iklim: Rum ve Slav; altıncı iklim: Türk ve Ye'cüc; yedinci iklim: Çin ve Mâçin (www.loghatnaameh.org).



1025 yılı Şevval ayında (Ekim 1616) Şehrezûr'a bağlı Şehran'da doğmuştur. İran ve Anadolu'nun çeşitli şehirleri yanında Bağdat, Dımaşk, Kahire ve Medine gibi ilim merkezlerinde okumuştur. Fıkıh, kelâm ve tasavvuf sahalarında derin bilgi sahibi olan Kûrânî bu ilimlerde birçok kişiye icâzet vermiştir. 28 Cemâziyelevvel 1101'de (9 Mart 1690) veya Bursalı Mehmed Tahir'e göre Rebûlâhir 1102'de (Ocak 1691) Medine'de vefat etmiştir. Bâkî Kabristanı'nda medfundur. Arapça'nın yanı sıra Farsça ve Türkçe de bilmektedir. Birçok eseri vardır.<sup>6</sup>

Kûrânî'nin Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi'ye talebini iletmiş ve bu arada kendisini de övdüğü Farsça bir kıtası vardır. Yedi beyitlik kıta remel-i müsemmen-i mahzûf yani fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün vezninde kaleme alınmıştır.

Kûrânî, kıtasında Feyzullah Efendi'ye; yabancı olup yolunu kaybettiğini, yaşlandığını, çaresiz kaldığını, fakirliğin kendisini istila ettiğini, Yusuf gibi kuyuya düştüğünü; onun divanına muhtaç olduğunu söyler; ondan yargıç olup gönül levhasınının sayfasına kalem çekmesini ister; “belki senin fermanınla hayat bulurum; çünkü temiz kalpliyim; sana dua edenlerin en hakiriyim” der. Şair, devamla bu samimi yoksuluna kereminden feyiz ulaştır; kulluk samimiyeti içinde daima seni övmekteyim; elimden tut diyerek, kabul miracında ellerini kaldırır ve Feyzullah Efendi'ye dua eder, melekler de amin derler.

## 2. Kıta<sup>7</sup>

*Şefkat gözünü aç ve [şu] hâlime bir bak; çünkü ben, senin dua edenlerinin en hakiri ve kapıcının [ayağının altındaki] toprağım.*

*Akşam vaktidir, yabanciyım, yolumu kaybetmişim; sabah gibi yüzünü göster; senin seherde öten kuşunum.*

*Yusuf gibi kara çukura düşmüş temiz kalpli biriyim; elimden tut; senin Kenan'ının kuyusunda esirim.*

*Yaşlılık ve çaresizlik hâlime tanıktır; fakirlik istila etmiş beni; senin divanına muhtacım.*

*Yargıç ol; gönül levhamın sayfasına kalem çek; belki senin fermanın hükümünde hayat bulurum.*

*Bu samimi yoksuluna kereminden feyiz ulaştır; kulluk samimiyeti içinde daima seni övmekteyim.*

<sup>6</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, İstanbul 1333 h., I, 226-227; Recep Cici, “Kûrânî”, *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 426-427; www.loghatnaameh.org.

<sup>7</sup> *Mecmûatü Medâih-i Şeyhülislâm*, vr. 93b.

*Kûrânî! Kabul miracında ellerini kaldırdı; ben, senin duacınım, melekler [de] amin demekte.*

### Ârif

Kazasker Abdülbâkî Ârif Efendi, Tersane mahzen katibi Ammîzâde Mehmed b. Mustafa Efendi'nin oğludur. Galatalıdır. 1052 (1642) tarihinde İstanbul'da doğdu. İyi bir eğitim gördükten sonra 1083 (1672) yılında Hüsrev Kethüda Medresesine yine aynı yıl içinde Sahn-ı Seman'dan birine, 1086'da (1675) Hayreddin Paşa Medresesine, 1087'de (1676) Murat Paşa-yı Atika Medresesine, 1089'da (1678) Mahmud Paşa Medresesine, 1090'da (1679) musıla-i Süleymaniye ile Üsküdar'daki Valide Sultan Medresesine, 1091'de (1680) Süleymaniye Medreselerinden birine müderris olarak atandı. 1092'de (1681) Selanik kadılığına, 1098'de (1686) Bursa kadılığına, 1103 (1692) Şevval ayında Mekke-i Mükerrreme payesiyle Mısır Kahire kadılığına ve 1109'da (1697) İstanbul kadılığa atandı ve 1113'de (1702) Anadolu kazaskeri ve 1118'de (1706) Rumeli kazaskeri oldu. 8 Şevval 1125 (28 Ekim 1713) yılında vefat etti. Eyüp'te türbe bitişiğinde metfundur. Döneminde bilgisiyle tanındı. Mevlevî şairlerdendir. Şiir, inşa ve hüsn-i hatta ustasıdır. *Minhâcu'l-usûli'd-dîniyye*, *Makâme-i Fethiyye*, *Makâle-i Kandiyye*, *Risâle-i Lâm*, *Mirâciye*, *Siyer-i Şerif* ve daha birçok eseri ile Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlerinden mürettep *Divan*'ı vardır.<sup>8</sup>

Türkçe bir gazeli:

*Ne lâlezâr gerekir ne seyr-i bâg bana  
Yeter müşâhade-i cism-i dâgdâg bana*

*Şemîm-yâfte-i gülşen-i temennâyım  
Olur mu bûy-ı gül âlâyış-i dimâg bana*

*Yegâne 'âşık-ı âzâde-kayd-ı her kâımım  
Girân gelirse nola minnet-i sürâg bana*

*Olur füsürde yine serd bâd-ı âhımdan*

<sup>8</sup> Tuman, Mehmet Nâil, *Tuhfe-i Nâilî I-II* (haz. Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı), Ankara 2001, II, 603 (2564); Mustafa Safâî Efendi, *Tezkire-i Safâî* (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 405-411; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, III, 297-298; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 362-363; Mehmet Sâlih Yümnî, *Tezkire-i Şu'arâ-i Yümnî* (haz. Sadık Erdem), Ankara 2013, s. 14; Kazasker Sâlim Efendi, *Tezkire-i Sâlim*, Dersâdet 1315, İkdâm Matbaası, s. 441-446; Sâlim Efendi, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 476-480; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 628 Numaralı Yazma, vr. 307b; İsmail Belîğ, *Nuhbetü'l-'asâr Li Zeyl-i Zübdeti'l-eş'âr* (haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu), Ankara 1999, s. 247-253; İpekten, Haluk v.dğr., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Ankara 1988, s. 35.

*Olursa şem ‘-i meh ü mihr eger çerâg bana*

*Tenük-mizâc-ı gamum dil-hırâşdır ‘Ârif*

*Hurûş-ı zezeme-i ‘andelîb ü zâg bana*

Ârif’in Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi’ye methiyesi 9 beyitlik bir gazeldir ve remel-i müsemmen-i mahbûn-i maktu’ yani fâilâtün feilâtün feilâtün fâ‘lün vezninde kaleme alınmıştır.

Ârif Efendi, manzumesinde aşk gamının alçağın gönlünde saklı kalamayacağı; bunun alevle çerçöpün bir araya gelmesi gibi olduğu; dört unsur duvarından kurtulmanın nazarında altı yönün hapis gibi daracık kaldığı; çocuk davranışlarının söz söylemelerinin ölçülü olmadığı; ancak yaşlının yay gibi eğilmiş boyunun arzu okunun kabûl hedefine ulaşacağı; işini ihlâsla yapan kişinin temelinde bir çatlama, bir bozulma olmayacağını anlattığı kısa bir girişten sonra velinimet dediği Feyzullah Efendi’nin methine geçer; onun perişan ve kimsesiz herkese merhamet ettiğini; yüksek makamlı, âlicenap ve cömert olup yüceliğinin ve şanın son derece olduğunu, dergâhının merkezinin gökyüzü gibi olduğunu; bir yolunu kaybetmiş görse Hızır gibi imdadına yetiştiğini söyler.

### 3. Gazel<sup>9</sup>

*Aşk gamı alçağın gönlünde nasıl saklı kalır? Alev, çöple bir araya geldiği an âsileşir.*

*Dört unsur duvarından kurtulmanın nazarında altı yön hapis gibi daracık olur.*

*Çocuk davranışlarının söz söylemeleri ölçülü değildir; yeni bitmiş goncanın ağzı açılmaz.*

*Küstah ağzınla bana küfrederek incitme; senin konuşan gözünden bir harf yeter bana.*

*Yaşlının yay gibi eğilmiş boyunun arzu oku kabûl hedefine ulaşır.*

*Ârif! İşini ihlasla yapan kişinin temelinde bir çatlama, bir bozulma olmaz.*

*Velinimetin görüş ve düşüncelerini övmekle meşgul ol; çünkü o perişan ve kimsesiz herkese merhamet eder.*

*O yüksek makamlı âlicenabın yüceliği ve şanı son derece olduğu için dergâhının merkezi gökyüzü olmuştur.*

*O cömert (şeyhülislâm) bir yolunu kaybetmiş görse böyle bir çölde Hızır gibi imdadına yetişir.*

<sup>9</sup> Mecmûatü Medâih-i Şeyhülislâm, vr. 99ab.

**Hâtif**

Eğercizâde, Semercizâde, Sarrâczâde Hasan Hâtif/Hâtifi, Bursalıdır. Adı Hasan'dır. 1077 (1666) yılında Bursa'da doğmuştur. 1111 (1699) tarihinde hâric itibariyle müderrisler sınıfına dahil olmuş; Emir Sultan Medresesi'nde müderris olmuş; ayrıca 1140 yılı Şevval ayında (Mayıs/Haziran 1728) Gence'de, 1141 yılı Cemaziyelevvel ayında (Aralık 1728) ise Revan'da görev yapmış, 1142 yılı Ramazan ayında (Mart/Nisan 1730) azledilmiştir. 1146'da (1734) Kayseri'de ve 1150 yılı Rebiülâhir ayında (Temmuz/Ağustos 1737) Bağdat'ta görev yapmış ve 1151 yılı Şaban'ında (Kasım/Aralık 1738) ise azledilip İstanbul'a gelmiş; daha sonra Tokat kadısı olmuş ve orada 1152'de (1739) vefat etmiştir. Fatîn ve Sicill'in vefat tarihini 1157 (1744) göstermeleri yanlıştır. Bursalı âlim ve şairlerdendir. *Esmâü'l-hüsnâ, Üç Arûs ve Üç Dâmâd, Seyahatnâme*'siyle Türkçe ve Farsça şiirlerinden oluşan Divan'ı vardır. Türkçe birkaç beyti:<sup>10</sup>

*Zülfün ki dest-i şâne de pür pîç ü tâb olur  
Diller esîr-i keşmekeş-i ıztırâb olur*

*Verse harâba dilleri çeşmin aceb değil  
Erbâb-ı ayşın ekseri hâne-harâb olur*

*Hâtif hemîşe çehreni hâk-ı niyâz kıl  
Gidikçe o şûh dilber-i âlî-cenâb olur*



*Âteş-fiken ruhun ufuk-ı âsumâna dek  
Hattın zuhûru fitne-i âhir-zamâna dek*

*Hû-kerde olsa halvet-i germâbede teng  
Mevc-efken-i letâfet olup câ-mekâna dek*

*Ey bâde kimse bilmedi billâhi hürmetin  
Düştü ayağa devlet-i İslâmiyâne dek*

<sup>10</sup> Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, II, 1188-1189 (4687); *Dîvân-ı Hâtif*, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Seyfettin Özege Bölümü, ASL 94-98 Numaralı Yazma, vr. 85b; 130a (Not: Mevcut yazmada birçok imlâ hatası olup kısmen düzeltilmiştir); Selami Ece, "Serrâc-zâde Hasan Hâtif (Hayatı ve Eserleri)", *Turkish Studies (Türkoloji Araştırmaları)*, 2007, Volume 2/1, s. 84-103; *Osmanlı Müellifleri*, II, 490; *Kâmûsu'l-alâm*, VI, 4720; Kazasker Sâlim Efendi, *Tezkire-i Sâlim*, s. 718; Sâlim Efendi, *Tezkiretü 'ş-şu'arâ*, s. 706; İsmail Belig, *Nuhbetü'l-'asâr Li Zeyl-i Zübdeti'l-eş'âr*, s. 528-531; Mustafa Safâyi Efendi, *Tezkire-i Safâyi*, s. 723-724; Erdem, *Râmiz ve Âdâb-ı Zuraîfâ'sı*, s. 280-281; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV, 621; Çifçi, Ömer, *Fatîn Davud, Hâtimetü'l-eş'âr (Fatîn Tezkiresi)*, ekitap.kulturturizm.gov.tr., s. 438-439; İpekten, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, s. 194-195; Değirmençay, Veyis, *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*, Erzurum 2013, s. 348-350.

*Seyr eyle keşf-i bâb-ı kerâmet nice olur  
Var âsitân-ı hazret-i pîr-i mugâna dek*

*Hâtif kümeyt-i hâme talîki 'l-inândır  
Bu sehl-i mümteni revîş-i şâirâne dek*

Hâtif'in Feyzullah Efendi'ye Farsça methiyesi 10 beyitlik bir gazel olup remel-i müsemmen-i mahbûn-i maktu' yani fâilâtün feilâtün feilâtün fa'lun veznin-de kaleme alınmıştır.

Hâtif, methiyesinde, yedi beyitlik nasihat içerikli bir girişten sonra, "Ey Hâtif! Maksat Ka'be'si yolunda senin sakin, imdadına yetişen Hızır Feyzullah olsun... Benim nazmımın güzelini belagatla süslemek için, velinimetin temiz bakışı yeter." diyerek hem velinimet dediği Feyzullah Efendi'yi Hızır'a benzeterek över hem de güzele benzettiği kendi şiirini. Şair, burada dolaylı olarak memduhuna talebini de iletmiş olur.

#### 4. Gazel<sup>11</sup>

*Gül goncası güzel çimenlikte giyinir. İyi veya kötü herkesin ölçüsüne uygun elbise vardır.*

*Eğer sabredersen koruk, helva olur; bu bir atasözüdür; yeşil yaprak sana atlas elbise olur.*

*Şarap iddacıların içini ısıtmaz; çerçöp alevi çabuk geçer.*

*Gönlü kırılmışın alçak gönüllülüğü kemâle ulaşırsa, daire gibi olan mukarnas feleğin merkezi olur.*

*Bilgenin gönlü sınırlı olur mu? Yanılıya düşme; gökyüzü böyle kaç kişiyi ihtiva eder ki?*

*Akıllular taze fidanın boyunun eğilmesini ters esen rüzgârın kötülüğünden bilir.*

*Nerede vatanı anmayı aklından geçirse gurbet [hasreti] çekenin sinesi kafes gibi haphane olur.*

*Ey Hâtif! Maksat Ka'be'si yolunda senin sakin, imdadına yetişen Hızır Feyzullah olsun.*

*Sözüm sonsuzluk galerisinde kaldı; denize selin hediyesi bir avuç çerçöp-tür.*

*Benim nazmımın güzelini belagatla süslemek için bir velinimetin temiz bakışı yeter.*

<sup>11</sup> Mecnûatü Medâih-i Şeyhülislâm, vr. 99b.

### Âzim

Şabanzâde Mehmed Âzim Efendi, İstanbullu veya Bursalıdır. Adı Mehmed, mahlası Âzim'dir. Anadolu kazaskeri Şabanzâde Mehmed Efendi'nin oğludur. Şeyhülislâm Ankaralı Mehmed Efendi'den mülazım olduktan sonra 1118 yılı Rebûlevvel (Haziran/Temmuz 1706) ayında Tûtî Latif Medresesi'nde, 1122 yılı Cemâziyelâhir ayında (Temmuz/Ağustos 1710) Rahîkî Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. *Divan*'ı ve *Leyla vu Mecnun* mesnevisi vardır. Safâyî'ye göre bu mesnevi Kafzâde'nin eserine zeyldir. 18 Cemâziyelâhir 1124'de (23 Temmuz 1712) vefat etmiştir. Türkçe ve Farsça şiirleri vardır.<sup>12</sup>

Türkçe bir şiiri:

*Şeh-per-i bülbül çü perr-i tîrdir sensiz bana  
Gonca-i gül hançer-i tedmîrdir sensiz bana  
İşve-i hûrâ-yı cennet safha-i endişeme  
Çün nükûş-ı hâme-i tasvîrdir sensiz bana  
Âzim-âsâ teşneyim cân-bahş-ı la'l-i nâbına  
Mevc-i sahbâ cevher-i şemşîrdir sensiz bana*

Âzim Efendi'nin Feyzullah Efendi'ye yazdığı Farsça methiyesi 7 beyitlik bir gazel olup remel-i müsemmen-i mahbûn-i maktu' yani fâilâtün feilâtün feilâtün fa'lün veznindedir.

Âzim Efendi, manzumesinin başında Feyzullah Efendi'ye bağlı olup onun hizmetinde bulunanın kuyudan çıkan Yusuf gibi herşeyi unutacağını, vatanını bile hatırlamayacağını söyler sonra kendi durumundan bahseder; okunun kendi eğriliğinden dolayı hedeften uzaklaştığını; felekten dolayı feryat etmediğini anlatır. Daha sonra heves ehlinin Feyzullah Efendi'nin yüzüne bakamayacağını söyler; çünkü "O, alev denizidir; çerçöpün cilvegâhı olamaz" der. Âzim Efendi, son olarak Feyzullah Efendi'yi Hızır'a benzetir ve "Gariplik derdinin zulmünden dolayı üzülmeye Âzim; Hakk'ın Feyz'i (Feyzullah) kimsesiz halkı arayıp sorar." diyerek sözünü tamamlar; hem memduhunu över hem de dolaylı olarak ona talebini iletmış olur.

<sup>12</sup> Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, II, 612-613 (2606); Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, III, 280; İsmail Belîğ, *Nuhbetü'l-'asâr Li Zeyl-i Zübdetü'l-eş'âr*, s. 253-255; Kazasker Sâlim Efendi, *Tezkire-i Sâlim*, s. 450-451; Sâlim Efendi, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 483-484; Mustafa Safâyî Efendi, *Tezkire-i Safâyî*, s. 416-417; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, vr. 308a; İpekten, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, s. 58-59.

### 5. Gazel<sup>13</sup>

*Adam nasıl atlas [kumaş] ile süslenme peşinde olur! Benim omuzuma elbise olarak bedenimin çıplaklığı yeter.*

*Senin çene çukurunda hapis olan, kuyudan çıkan Yusuf gibi vatani hatırdan çıkarır.*

*Benim şikâyetim yaşlının büyük kanadının zulmündendir; eski yaralarım o yeni bitmiş güldendir.*

*Okum kendi eğriliğimden dolayı hedeften uzaklaştı; benim feryadım elips felekten değildir.*

*Heves ehli senin yüzüne bakamaz; alev denizi nasıl çerçöpün cilvegâhi olur?*

*Seni aramakla meşgul olan, senin şevk Ka'be'nin sâliki için, işaret taşının gölgesi imdada yetişen Hızır olur.*

*Gariplik derdinin zulmünden dolayı üzülme Âzim; Hakk'ın Feyz'i [Feyzullah] kimsesiz halkı arayıp sorar.*

### Dürrî

Feyzullah Efendi'nin devlet yönetiminde söz sahibi olduğu dönemde (1099-1688; 1106-1115/1695-1703)<sup>14</sup> yaşamış Dürrî mahlaslı iki adet şair tespit edildi. Bunlar:

### Dürrî (II)

Adı Ahmed'dir. Yekçeşm Dürrî Ahmed Efendi, Vanlıdır. Hâce-i Cihan, İran elçisi ve defterdardır. Hotin defterdarı şâir Abdülbâki Sa'dî Efendi ile şair Feyzî Efendi'nin kardeşidir. Dürrî-i Yekçeşm lakabıyla tanınmıştır. *Sicill'e* göre Vâfi mahlasını da kullanmıştır. Van'dan İstanbul'a gelip yerleşmiştir. 1125 yılı Recep ayında (Temmuz/Ağustos 1713) Anadolu muhasebecisi olmuş; bir sene sonra azledilmiş; 1127 yılı Muharrem ayında (Ocak/Şubat 1715) Divan-ı Hümayun katipliğinde bulunmuş, sonra cizye muhasebecisi, 1131 yılı Şaban ayında (Haziran/Temmuz 1719) şikk-ı sâni defterdarlığı; daha sonra 1132 senesi başlarında (1719-1720) İran elçisi olarak atanmış, dönüşünde baş muhasebeci olmuş ve 21 Rebûlevvel 1135'de (30 Aralık 1722) vefat etmiştir. Şeyh Vefâ Mezarlığında medfundur. Bazı kaynaklar vefatını 1137 (1724) göstermektedir. Keşfü'z-zünun

<sup>13</sup> *Mecmûatü Medâih-i Şeyhüslâm*, vr. 100a.

<sup>14</sup> Feyzullah Efendi, 11 Rebülâhir 1099'de (14 Şubat 1688) Şeyhüslâm oldu (17 gün bu görevde kaldı) ve 11 Şevval 1106'da (25 Mayıs 1695) tekrar şeyhüslâm oldu ve aralıksız sekiz yıldan fazla bu görevde kaldı. Mehmet Serhan Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid", *DİA*, XII, 527-528.

Zeyli'nde Erzurumlu olarak yazılıdır ki yanlıştır. Tarih düşürmede özellikle Sultan Ahmed III'ün 1115'de (1703) saltanata çıkışına, 1132 yılı Ramazan (Temmuz/Ağustos 1720) ayında hastalanıp tekrar sağlığına kavuşmasına ve Şeyhülislâm Mirza Mustafa Efendi'nin şeyhülislâm oluşuna (8 Zilhicce 1126/15 Aralık 1714) düşürdüğü tarihleri ve başka tarih manzumeleriyle meşhurdur. Farsçada ve hüsn-i hatta mahirdir. Türkçe ve Farsça şiirlerinden oluşan *Divan*'ı ve *Sefâretnâme-i İran* adlı eseri vardır.

Türkçe Sultan Ahmed III'ün saltanata çıkışına düşürdüğü tarih manzumesi ve bir gazeli:<sup>15</sup>

*Değil hatt-ı hümayun kıl kalemle kâtib-i kudret  
Cemâl-i pâkinin icmâlin etmiş mübemû tafsîl  
Utârid-levha mühre Dürriyâ yazdı bu târihi  
Cemâl-i Ahmediyye sâye saldı şehper-i Cibrîl*



*O şeb ki sâki-i ra'nâ yürür turur oturur  
Ayâg u şem'-i ehîbbâ yürür turur oturur  
Ne hâldir bu ki seyyâre vü sevâbit ü hâk  
Hevâ-yı aşk ile hâlâ yürür turur oturur  
Bahâra şükr ederek cûy u serv ü sebze-i bâğ  
Bu gülşen içre ne zîbâ yürür turur oturur  
Düşüp telâtum-ı girdâb-ı bahr-i aşka gönül  
Misâl-i keşti-i deryâ yürür turur oturur  
Bilir mi sor harekât u sükûn-ı hayretini  
Egerçi Dürri-i şeydâ yürür turur oturur*

<sup>15</sup> Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, I, 280-281 (1165); Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, II, 337-338; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, III, 8; Şemsettin Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, İstanbul 1306., III, 2139; İsmail Belîğ, *Nuhbetü'l-'asâr Li Zeyl-i Zübdeti'l-eş'âr*, s. 80-81; Kazasker Sâlim Efendi, *Tezkire-i Sâlim*, s. 239-244; Sâlim Efendi, *Tezkiretü's-şu'arâ*, s. 302-306; Erdem, *Râmiz ve Âdâb-ı Zuraşâ'sı*, 97-98; Çiççi, *Fatîn Davud, Hâtimetü'l-eş'âr (Fatîn Tezkiresi)*, s. 133; Mustafa Safâyi Efendi, *Tezkire-i Safâyi*, s. 189-197; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, vr. 213a; Kütük, Rifat, *Hâfiz Hüseyin Ayyansarâyî, Vefeyât-ı Ayyansarâyî*, Erzurum 2012, s. 234-235; İpekten, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, s. 103; Değirmençay, *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*, s. 269, 553.



## Dürrî (II)

Mehmed Efendi, Sultan I. Mahmud (1730-1754) devrinde makam-ı meşihata geçen ulemadan olup devr-i medâris ve kat‘-ı meratiple 1121 (1709) tarihinde Halep’ten ma‘zulen Mısır ve 1129’da (1717) Mekke-i Mükerreme mevleviyetine ve 1132’de (1719) İstanbul kadılığına atanmış; 1138’de (1725) Anadolu kazaskeri ve müteakiben Rumeli kazaskeri olmuş ve 1148’de (1735) mesned-i meşihat-ı İslâmiyye yani şeyhülislâmlık makamına atanmış, birbuçuk yıl fetva işlerini idare ettikten sonra yaşlılığına ve maluliyetine binaen azlolunmuştur. Üsküdar’daki evinde ikamet etmekteyken 1149’da (1736) vefat etmiştir. Karaca Ahmed Kabristanlığı’nda medfundur.<sup>16</sup>

Dürrî’nin Feyzullah Efendi’ye yazdığı Farsça methiyesi 13 beyitlik bir kaside olup remel-i müsemmen-i mahbûn-i maktu‘ yani fâilâtün feilâtün feilâtün fa‘lün veznindedir.

Dürrî, methiyesine kısa bir giriş yaptıktan sonra “Kapısında kölelik etmenin herkesin arzusu olduğu, fazılların önderi Şeyhülislâm hazretleri; ilahî feyizden her an gönlü nurlu, İsa nefesli, yüreği temiz, zamanın velinimeti” diyerek Feyzullah Efendi’yi över ve “Yaveri Allah’ın yardımı, yardımcısı Allah ehli (dostlar), koruyucusu mukaddes ruhlar topluluğu olsun. Fetva makamı din ile kaim olduğu sürece, onun devlet hanesi yapılı bir köşk olsun.” diyerek sözlerini ona dua ile bitirir.

## 6. Kaside<sup>17</sup>

*Baş süsü, yeniyetmeler için taze güldür. Bu çimende çiğnenmiş yeşillik yeter bana.*

*Bahar mevsiminden taze gül ümit etmiyorum; sonbahar mevsiminden solmuş bir yaprak yeter bana.*

*Elips felek dairesinde olanın olaylar okuna hedef olmaması yazık olur.*

*Sonunda inciden taht şahlarının tacı olur. Kimsesiz bir kimsesizin başını Hüma kuşu gölgeler.*

*Yüzlerce Tur ağacı tecelliye dayanamaz; güzellik parladı mı varlık alemi çerçöp olur.*

*Kim Edhem<sup>18</sup> gibi yokluk âleminin padişahı olursa, gökyüzü onun başının üzerinde atlastan otağ olur.*

<sup>16</sup> Şemsettin Sâmî, *Kâmûsu ‘l-a‘lâm*, III, 2139; Müstakimzâde, *Mecelletü ‘n-nisâb*, vr. 213a.

<sup>17</sup> *Mecmûatü Medâih-i Şeyhülislâm*, vr. 100ab.

<sup>18</sup> Edhem: Ebu İshak İbrahim b. Edhem-i Belhî, II. (VIII.) yüzyılın ünlü zahitlerindendir. İbrahim Edhem diye şöhret bulmuştur. Babası Belh sultanlarındandır. Genç yaşta Belh hükümdarı olmuş; an-

*Kimin alınının kırışıklığı mukarnas gibi olursa, devlet hanesinin harap olduğunu görürsün hemen.*

*Onun muradının gülbahçesinin goncası açmaz; Dürrî, gönül kuşuna beden kafesi hapistir.*

*İsa'nın kutlu nefesi yardımcı olduğu zaman, himmet esintisinin feyziyle açar.*

*Kapısında kölelik etmenin herkesin arzusu olduğu, fazılların önderi Şeyhülislâm hazretleri;*

*İlahî feyizden her an gönlü nurlu, yüreği temiz olan zamanın velinimeti;*

*Yaveri Allah'ın yardımı, yardımcısı Allah ehli (dostlar), koruyucusu mukaddes ruhlar topluluğu olsun.*

*Fetva makamı din ile kaim olduğu sürece, onun devlet hanesi yapılı bir köşk olsun.*

### **Vâsık**

Feyzullah Efendi'nin devlet yönetiminde söz sahibi olduğu dönemde (1099-1688; 1106-1115/1695-1703) yaşamış Vâsık mahlaslı üç adet şair tespit edildi. Bunlardan ilki daha yakın olmakla birlikte diğer iki şairin de olabileceği göz önüne alınarak onların da hayatı hakkında kısaca bilgi verildi. Bunlar:

### **Vâsık**

Ahmed Vâsık Efendi, Vâsık-ı Dîvâne diye meşhurdur. İstanbulludur. Öğrenimini tamamladıktan sonra İstanbul'da bulunan Nedim Pertev Paşa vakfına kâtip olmuştur. Ömrünün sonlarında sevdaya tutulmuş ve 1123'de (1711) hastahaneye yatmış ve aynı yıl vefat etmiştir. Vefat tarihini *Kâmusu'l-a'lâm* ile *Sâlim*'in 1103 (1691) ve *Sicill*'in 1134 (1721) göstermeleri doğru değildir. Hastanede boş durmamış ve şiir yazmaya devam etmiştir.

Ahmed Vâsık Efendi, parlak bir şair ve becerikli bir hattattır. Şiirleri güzel ve huzur vericidir. Birkaç divan oluşturacak kadar çok şiiri vardır. Şiirlerini Ahmed Vâsık imzasıyla yazmış, hatta şiirin yazıldığı şehri, haftayı ve saati dahi kaydetmiş-

---

cak kısa süre sonra ceylan peşinde koşarken, bir karganın eli ve ayağı bağlı bir adamı beslediğini görmesi veya ceylanın "Ey İbrahim Edhem! Seni bunun için mi yarattık?" sesini duyması veyahut başka olaylar neticesinde saltanatını terk edip dervişliğe soyunmuştur. Bundan sonra Şam'a gitmiş ve orada ekin bekçiliği yaparak geçimini sağlamıştır. Fuzayl b. Ayaz ve Süfyan-ı Sevrî gibi meşhur sufilerle görüşmüştür. 161'de (777) vefat etmiştir (Mu'in, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1371 hş., V, 75; Pala, a.g.e., s. 122).

tir. Türkçe ve muhtemelen Farsça de şiirleri vardır. Hastanede yazdığı şiirlerinden bir gazeli:<sup>19</sup>

*Nakd-i dili o la'l-i lebi can-fezâya ver  
Ol sîm-i kalbi bir güher-i bî-bahâya ver*

*Olma gubâr-ı hâtır-ı yâr âb-ı çeşmile  
Hâk-ı rehinde cismini seyl-i fenâya ver*

*Ashâb-ı dehre 'âkil isen etme i'tibâr  
Nakd ile hânümânı mey-i dil-güşâyâ ver*

*Ser-geşte etme kendini mânend-i gird-bâd  
Ey dil yeter 'inânını dest-i hevâya ver*

*Ol kadr-dân-ı ma'ni-i bigâne Vâsıkâ  
Bin cânın olsa ol nîgeh-i âşinâyâ ver*

### Vâsık

Mehmed Emin Vâsık Efendi, İlahizâde damadı ve Bağdat kadısı Mazrup Emin Yusuf Efendi'nin oğludur. İstanbulludur. Müderris, kassam; Şam ve Mekke kadısıdır. Muharrem 1165'de (Kasım/Aralık 1751) veya *Mecelle*'ye göre 1164'te (1750) vefat etmiştir. Mekke'de medfundur. Divanı Üniversite Kütüphanesi'nde 2890 numarada kayıtlıdır. Marifet ehli, hoşsohbet, hattat ve şairdir. Şiirlerinden oluşan *Divan*'ı vardır. Türkçe gazelinden üç beyit:<sup>20</sup>

*Yine erbâb-ı 'işret geldiler meclis müheyâdır  
Getir sâkî mey-i gülgûnu kim bu başka sevdâdır*

<sup>19</sup> Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, II, 1133-1134 (4518); Kazasker Sâlim Efendi, *Tezkire-i Sâlim*, s. 700-701; Sâlim Efendi, *Tezkiretü 'ş-şu'arâ*, s. 692; Mustafa Safâyî Efendi, *Tezkire-i Safâyî* (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 701-702; Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri, Hadâiku 'ş-şakâik* (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, I, 564; Şemsettin Sâmî, *Kâmusu'l-a'lâm*, VI, 4651; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, vr. 431b; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV, 598; İsmail Belîğ, *Nuhbetü'l-'asâr Li Zeyl-i Zübdeti'l-eş'âr*, s. 501-502; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn* (nşr. İbnülemin Mahmud Kemal), İstanbul 1928, s. 647-648; İpekten, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, s. 523; Karatay, Halit, *Hattat Divân Şâirleri*, Ankara 2008, s. 460-461.

<sup>20</sup> Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, II, 1134 (4519); Şemsettin Sâmî, *Kâmusu'l-a'lâm*, VI, 4651; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV, 660; Kazasker Sâlim Efendi, *Tezkire-i Sâlim*, s. 702; Sâlim Efendi, *Tezkiretü 'ş-şu'arâ*, s. 693; Şemsettin Sâmî, *Kâmusu'l-a'lâm*, VI, 4651; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 471; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, vr. 431b; Kütük, *Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, s. 174-175; İpekten, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, s. 523; Karatay, *Hattat Divân Şâirleri*, s. 463.

*Bize ta'n eyleyenler sâde dillerdir bu vâdide  
Rüsûm-ı fenn-i 'aşkı anlamazlar bir mu'ammâdır  
Bilür keyfiyyetin erbâb-ı 'aşkın yine sâlikler  
Ne bilsün tâbiş-i mihri o kim tahkik-i a'mâdır*

### Vâsık

Şeyh Hacı İbrahim Vâsık Efendi, Molla Aşkî Camii imamı Yusuf Efendi'nin oğludur. İstanbulludur. Yatağan Camii imamı olarak tanınmıştır. Eğrikapılı hattat Râsim Efendi'nin kardeşidir. Hattattır. 1168'de (1754) Hicaz'a gitmiş ve aynı yıl Hicaz dönüşünde Antakya'da vefat etmiştir. Antakya'da medfundur. Üç dilde şiir söylemeye kadir. Tarih manzumeleri, Türkçe ve Farsça şiirleri vardır. Türkçe iki beyti:<sup>21</sup>

*Sen oldun mebde-i mecmu'-i âlem yâ rasûlallah  
Ki sensin bâ'is-i icâd-ı 'âlem yâ rasûlallah  
Ricâ-yı mağfiretle yüz sürüp geldim bu dergâhe  
Siyeh-rû Vâsık-ı âşüfte-hâlem yâ rasûlallah*

Vâsık Efendi'nin Feyzullah Efendi'ye yazdığı Farsça methiyesi 6 beyitlik bir gazel olup remel-i müsemmen-i mahbûn-i maktu' yani fâilâtün feilâtün feilâtün fa'lün veznindedir.

Vâsık Efendi, ham şarabın neşe vermediği gibi tamam olmamış aşkın da safa vermeyeceğini; cahilliğin, tecrübesizleri savaşıma cesaretlendirdiğini, güzel mananın edaya renkli bir cilve verdiğini söyler; “Güzel, giyinince daha güzel olur.” der. Daha sonra “Cefakâr çocuklara kavuşmayı çok isteme; yeni yetişmiş hurma ağacı fazla meyve vermez; âriflerin kutbu Feyzullah Efendi'ye tabi ol, sözünün makamı atlas gökyüzü olur.” diyerek kendisine öğütler verir ve bu arada memdunu da över.

Vâsık Efendi, bu âleme rağbet etmez; Feyzullah Efendi'nin yay kaşının bir köşesi ona kâfidir.

<sup>21</sup> Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, II, 1134 (4520); Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, II, 349 ve III 598; Şemsettin Sâmî, *Kâmusu'l-a'lâm*, VI, 4651; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 638-639; Çifçi, *Fatîn Davud, Hâtîmetü'l-eş'âr (Fatîn Tezkiresi)*, s. 426; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, vr. 432a; İpekten, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, s. 523; Karatay, *Hattat Divân Şâirleri*, s. 462.

### 7. Gazel<sup>22</sup>

*Tamam olmamış aşk nasıl safa verir kişinin gönlüne? Ham şarap nasıl neşe verir?*

*Ben, bu mukarnas eyvana, bu gökyüzüne nasıl rağbet ederim? Senin yay kaşının bir köşesi yeter bana.*

*Cahillik, habersizleri, tecrübesizleri savaşmak için cesaretlendirir. Konuşma gücü dilsizin pençesindedir.*

*Güzel mana, edaya renkli bir cilve verir. Güzel, giyinince daha güzel olur.*

*Cefakâr çocuklara kavuşmayı çok isteme; yeni yetişmiş hurma ağacı fazla meyve vermez.*

*Ey Vâsık! Kim âriflerin kutbuna tabi olursa, sözünün makamı atlas gökyüzü olur.*

### Nazmî

52 beyitlik kaside, kime ait olduğu tesbit edilemeyen şiirlerden biridir. Ancak “Özellikle [Nazmî], başlığının süsü dünyanın efendisinin övgüsü olan nazım/şiir.” ve “Belki senden gelecek merhametli bir bakış, benim şu anki düzenime [Nazmî’ye] kefil olur.” beyitlerinde yer verilen Nazmî/Nazm kelimelerinden yola çıkarak, kesin olmamakla birlikte Nazmî mahlaslı bir şair olabileceği düşüncesiyle bu mahlasa sahip şairler araştırıldı. Bu mahlasta birçok şair olmakla birlikte bunlardan ikisi, Feyzullah Efendi’nin devlet yönetiminde söz sahibi olduğu dönemde (1099-1688; 1106-1115/1695-1703) yaşamıştır. Bunlar:

### Nazmî (I)

Şeyh Mehmed Nazmî Efendi, Trapzonlu tacir Ramazan Çelebi’nin oğludur. İstanbulludur. 1032 (1622) tarihinde İstanbul’da doğmuştur. Fâzıl Süleyman Efendi’den dersler aldıktan sonra Halvetiyye şeyhi Abdülahad en-Nûrî’ye intisap edip onun halifelerinden olmuştur. Yavaşça Mehmed Ağa Tekkesi şeyhi ve Yeni Camii/Valide Sultan Camii vaizidir. 24 Şevval 1112’de (3 Nisan 1701) vefat etmiştir. Yavaşça Mehmed Ağa Tekkesi’nde medfundur. *Sicill*’in vefat tarihini 1120 (1610) göstermesi doğru değildir. *Hediyetü’l-ihvân*, *Mi’yâru’t-tarîka*, *Etvâr-ı*

<sup>22</sup> *Mecmûatü Medâih-i Şeyhülislâm*, vr. 101b.

*Seb 'a*, Mesnevi'nin ilk defterinin manzum tercümesi ve mürettep *Divan*'ı vardır. Türkçe şiirlerinden birkaç beyit:<sup>23</sup>

*Garîk-i bahr-i isyân u hatâyım yâ Resûlallâh  
Velî senden şefâât-ı müddeâyım yâ Resûlallâh  
Senin ihsânına kaldı benim hâlim mükedderdir  
Ki derd-i zîb-i cürme mübtelâyım yâ Resûlallâh  
Murâdım hazretinden bir nigâh-ı âşinâyîdir  
Kapın sâillerinden bir gedâyım yâ Resûlallâh  
Bu Nazmî bendene şâyeste-i nakd-i şefâât kıl  
Fakîrim derdmend-i ehl-i riyâyım yâ Resûlallâh*



*Abdâl-i Hudâ zîynet-i dâg-ı seri neyler  
Erbâb-ı fenâ efsar-i pür-zîveri neyler  
Yetmez mi dil-i pâk-güher 'ârife mir'ât  
Câm-ı Cem'i âyîne-i İskender'i neyler  
Bî-bâk gider cezbe ile Ka'be-i vasla  
Meczûb-i ilâhî himem-i rehberi neyler*

### Nazmî (II)

Şeyh Nazmî Hasan Dede Efendi, Bosnalıdır. Tevekkülî Dede'ye intisap etmiş, daha sonra Mısır Kahire Mevlevihanesi şeyhi olmuştur. 1125'te (1713) İstanbul'a gelmiş ve orada vefat etmiştir. Şair ve münşidir. *Divan*'ı vardır. Türkçe iki beyti:<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, II, 1069-1070 (4335); Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV, 560; Mustafa Safâî Efendi, *Tezkire-i Safâî*, s. 613-616; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, İstanbul 1316, VI, 4590; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 175-176; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, vr. 424b; Kazasker Sâlim Efendi, *Tezkire-i Sâlim*, s. 672; Sâlim Efendi, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, s. 668-669; İsmail Belig, *Nuhbetü'l-'asâr Li Zeyl-i Zübdeti'l-eş'âr*, s. 472-473; Kütük, *Hâfiz Hüseyin Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, s. 113-114; İpekten, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, s. 328-329.

<sup>24</sup> Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, II, 1070 (4336); Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV, 560; Esrâr Dede, *Tezkiretü'ş-şu'arâ-yı Mevlevîyye* (haz. İlhan Genç), Ankara 2000, 497-498; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, vr. 424b; Ali Enver, *Semâ'hâne-i Edeb* (nşr. Kitapçı Rifat), İstanbul 1309, s. 233; Kütük, *Hâfiz Hüseyin Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, s. 157; İpekten, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, s. 329.

*Olur âğuşte-i hûn-i sitem tîg-i melâmetle  
Şehîdân-ı muhabbet eylemez şemşîrden feryâd*



*Nazmiyâ çek ayağın meykededen dillendün  
Der-i meyhâneye lutf ile hemân girmeyi gör*

Şair'in Feyzullah Efendi'ye yazdığı Farsça methiyesi 52 beyitlik bir kaside olup haff-i aslem (-i mahbûn-i maktu') yani feilâtün mefâilün fa'lün vezindedir.

Şair, kasidesine sabah vakti, ergüvan şarabı, bayram, nevrüz; yemyeşil olmuş, çiçekler açmış bahçe, gül bahçesi; gonca, bülbül, gül, bahar rüzgârı, selvi ağacı, kumru, menekşe, nergis, altından kadeh, lale, ırmak, yağmur ve çimenlik gibi bahar tasviri yapıp devamında, herbiri zinde, tatlı dilli ve nüktedan iki üç dostun çimenlikte, şarap ve meze olan bir sofaya oturmuş, çenk nalesi ve çalgıcı nağmesinin dostlara şevk verdiği; resimlerin ve nakışların olduğu; şiirlerin ve gazellerin okunduğu bir meclisi tasvir ettikten sonra mecliste okunan şiirler içinde *Özellikle [Nazmî], başlığının süsü dünyanın efendisinin övgüsü olan nazım/şiir* diyerek muhtemelen Nazmî kelimesinde tevriyeli olarak mahlasını da kullanır ve sözü memduhuna döndürür ve “İkbal atının nalı, iki kutup yıldızının başında taç olan; tartışma meclisinde akıl sahiplerinin lal ve dilsiz oldukları; konuştuğu zaman sözünde İsa mucizesi ortaya çıkan; coşup bağışta bulunduğu zaman, yüreği ve eli deniz ve maden ocağı gibi olup (herkesin) muradını veren; eşiğinin toprağı yıldızların gözünde sürme olan zamanın müftüsü; köşküne ve makamının yüksekliğine yedi gök merdiven olsa değer.” diyerek Feyzullah Efendi'yi övmeye başlar. Devamında; zühal yıldızının onun saygın haremindedir akşamdan sabaha kadar bekçilik ettiğini; güneşin ve ayın, gece gündüz onun kapısının eşiğinde oturduklarını söyler ve “Eğer saba rüzgârı onun ahlâkının güzel kokusuyla gül bahçesine doğru gitse, bu âlem meydanı aktar tablası gibi can burnunu güzel kokularla doldurur.” der.

Şair, “Ey adaletli yönetimi zamanında aslanla ceylanın sırdaş olduğu! Ey himayesinin korkusundan kurtta çoban özelliği oluşan! Nasıl uygun olur, benim gibi birisi hem devletin hem zilletin mazharı olsun; tavla taşı gibi dünya gamında kapılar kapalı bir halde her an inlesin, güçsüz kalsın; ters çevrilmiş feleğin cefalarından dolayı bıçak kemiğine kadar dayansın; bülbül gibi zamanın gamından dolayı her an feryadı figanla hemdem olsun; yoksulluk ateşinden dolayı lale gibi her zaman yüreğinde gam ateşi gizli kalsın; herkes mutluluk ve nimetlerden faydalansın, bu kul ise su ve ekmeğe muhtaç olsun!” diyerek Feyzullah Efendi'den kendisine yardım etmesini ister.

Şair, bundan sonra kendisini ve şiirini över; şiiri meleklerin dilinde virddir, duadır. Mana güzellerinin gözlerinin sürmelik mili onun kalemidir. Konuşmasında ve sözlerinde sihir ve mucize vardır. Dünyada sözde ve şiirde kimse onunla yarışamaz. Bu sözlerden sonra, “Bu güzel kasidenin ödülü (şahlara) lâıyk hazine olursa değer.” diyerek memduhu Feyzullah Efendi'den karşılık bekler, kendisine yardım etmesini ister; ondan gelecek merhametli bir bakış bile onun şu anki düzenine [Nazmî'ye] yeterli olacaktır.

Şair, “*Ben zavallıya bir yardım et de senin yardımcın, yardım istenilen (Allah) olsun.*” dedikten sonra sözlerini dua bölümünde Feyzullah Efendi'ye dua ederek bitirir: *Gökyüzünün dönüşünde ve döndürenin meyliliyle bayram ayı ufuktan görüldüğü sürece ve âlemde zamanın değişimiyle bazen bahar bazen sonbahar olduğu sürece, senin her günün bayram ve nevrüz olsun. Dünya var olup dünya kaldığı sürece, ebedî olarak mutlu ol ve her zaman yüreğin gamlardan uzak olsun.*

### 8. Kaside<sup>25</sup>

*Sabah vaktidir; ondan daha güzeli elde ergüvan şarabının olmasıdır,  
Özellikle içinde bayramın ve nevrüzün bir arada olduğu böyle bir mevsimde.  
Nevrüz bayramı bahçenin yüzünü süslediği zaman,  
Gül bahçesinin dalları cennet bahçesini kışkandırdığı zaman,  
Gül bahçesinin yolu samanyolu gibi parladığı zaman,  
Ağaçların damarlarında, yapraklarında ve köklerinde Tanrı'nın yeşertme,  
büyütüp geliştirme hükmü geçerli olduğu zaman,  
Her an goncanın feryadından bülbüle nevrüz rüzgârı tercüman olduğu [zaman],  
Gül, naz sofasının sedirinde otursun; başına da bulut gölgelik etsin.  
Gül bahçesinin sediri ilkbaharın parlaklığıyla gökyüzü yaygısı gibi olduğu [zaman],  
Bahar rüzgârı çokça esip selvi boylu güzel salınmaya başladığı zaman,  
Selvi ağacında her sabah kumru rast makamıyla ötmeye başladığı zaman,  
Menekşe çimenlikte dürülüp gam ve kederden dolayı melül olduğu zaman,  
Nergis aşırı sarhoş ve mahmur olmasına rağmen elinde altından kadeh olduğu zaman,  
Gülün şahının yatakhaneğinde her gece lale, fener ve mumluk olduğu zaman,  
Sabah vakti ırmağın akışı bahçede ebedî ömür kaynağı olduğu zaman,  
Böyle bir mevsimde eğer yağmur çimenliğe doğru yağarsa uygun olur.  
Herbiri zinde, tath dilli ve nüktedan olan iki üç dost,*

<sup>25</sup> Mecmûatü Medâih-i Şeyhülislâm, vr. 101b-103a.



Çimenlikte, ortasında şarap ve meze olan bir sofaya oturmuş,  
 Çenk nalesi ve çalgıcı nağmesi dostlara şevk vermekte.  
 Resim, nakış ve şiirlerin terennümü, herkesin dilini süslemekte.  
 Gönüller ve tabiatlar mutlu olsun diye şiirler ve gazeller söylenmekte.  
 Özellikle [Nazmî], başlığının süsü dünyanın efendisinin övgüsü olan şiir.  
 İkbâl atının nalı, iki kutup yıldızının başında taç olan,  
 Tartışma meclisinde akıl sahiplerinin lal ve dilsiz oldukları,  
 Konuştuğu zaman sözünde İsa mucizesinin ortaya çıktığı,  
 Coşup bağışta bulunduğu zaman, yüreği ve eli deniz ve maden ocağı gibi  
 olup [herkesin] muradını veren,  
 Eşiğinin toprağı yıldızların gözünde sürme olan zamanın müftüsü,  
 Onun köşküne ve makamının yüksekliğine yedi gök merdiven olsa değer.  
 Zühal [yıldızı] onun saygın haremindedir akşamdan sabaha kadar bekçilik  
 eder.  
 Güneş ve ay, gündüz ve gece onun kapısının eşiğinde otururlar.  
 Eğer saba rüzgârı onun ahlâkının güzel kokusuyla gül bahçesine doğru git-  
 se,  
 Bu âlem meydanı aktar tablası gibi can burnunu güzel kokularla doldurur.  
 Ey adaletli [yönetimi] zamanında aslanla ceylan sırdaş olan!  
 Ey himayesinin korkusundan kurtta çoban özelliği oluşan!  
 Nasıl uygun olur, benim gibi birisi hem devletin hem zilletin mazharı olsun!  
 Tavla taşı gibi dünya gamında kapılar kapalı bir halde her an inlesin ve güç-  
 süz kalsın!  
 Ters çevrilmiş feleğin cefalarından dolayı bıçak kemiğine kadar dayansın!  
 Bülbül gibi zamanın gamından dolayı her an feryadı figanla hemdem olsun!  
 Yoksulluk ateşinden dolayı lale gibi her zaman yüreğinde gam ateşi gizli kal-  
 sın.  
 Herkes mutluluk ve nimetlerden faydalansın; bu kul ise su ve ekmeğe muhtaç  
 olsun!  
 Benim, sözünün akıcılığından şiiri meleklerin dilinde vird olan kişi.  
 Mana güzellerinin gözlerinin sürmelik mili benim kalemimdir.  
 Eğer konuşmamda ve sözlerimde sihir ve mucize olursa acayip olmaz.  
 Eğer dünyadakileri söz [yarışmasına] çağırırsam, benimle kim yarışabilir?  
 Bu güzel kasidenin ödülü [şahlara] lâyük hazine olsa değer.  
 Bu üstünlüğe ve başarıya rağmen benim sanattan kazancım zarar olursa, ya-  
 zık olur.  
 Belki senden gelecek merhametli bir bakış, benim şu anki düzenime  
 [Nazmî'ye] kefil olur.

*Ben zavallıya bir yardım et de senin yardımcın yardım istenilen [Allah] olsun.*

*Gökyüzünün dönüşünde ve döndürenin meyliyle bayram ayı ufuktan göründüğü sürece,*

*Ve âlemde zamanın değişimiyle bazen bahar bazen sonbahar olduğu sürece, Senin her günün bayram ve nevrüz olsun. Dünya var olup dünya kaldığı sürece,*

*Ebedî olarak mutlu ol ve her zaman yüreğin gamlardan uzak olsun.*

### Sâmi

Arpaemînzâde Mustafa Sâmi, Dîvân-ı Sultânî hocalarından Arpaemîni Osman Efendi'nin oğludur. Asıl adı Mustafa olup İstanbulludur. Arpa katibi, küçük evkaf muhasebecisi ve şehremini olarak görev yapmıştır. 1143 (1731) yılı sonlarında Sultan I. Mahmud zamanında Çelebizâde Efendi yerine vakânüvis tayin edilmiş ve ikibuçuk yıllık görevinde nefis bir tarih kitabı tertip etmiştir. 1145 (1732) veya 1146 (1733) yılında vefat etmiştir. Alipaşa-yı Cedîd Kabristan'nda medfundur. Şiiri ve nesri akıcı, yazısı ve imlası nefis hattat şairlerdendir. Gazel türünde meşhurdur. Fars edebiyatında Hint üslubunun öncü şairlerinden Şevket'i ve Urfî'yi takip etmiştir. Türkçe ve Farsça şiirlerinden oluşan mürettep *Divan*'ı vardır. Özellikle Rûhî'ye nazire olarak yazdığı terkibibendi eşsizdir. Türkçe bir gazeli:<sup>26</sup>

*Olursa kişver-i hüsnünde ger yasag nigâh*

*Hayâl-i dîdeye gelmez yine ferâg nigâh*

*Pür olsa bâis-i sermesti-i tahayyürdür*

*Mey-i müşâhede-i yâr ile ayâg nigâh*

*Değil henüz hem-âgûş-i aks-i ruhsârın*

*Aceb mi merdümek-i dîde olsa dâg nigâh*

<sup>26</sup> Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, I, 409-410 (1700); Arpaemînzâde Mustafa Sâmi, *Dîvân-ı Sâmi*, Bulak Matbaası, Bulak 1253; Erdem, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurfâ'sı*, 156-157; Kazasker Sâlim Efendi, *Tezkire-i Sâlim*, s. 331-334; Sâlim Efendi, *Tezkiretü 'ş-şu'arâ*, s. 381-384; Mustafa Safâyî Efendi, *Tezkire-i Safâyî*, s. 301-303; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, III, 7; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 232-234; Şemsettin Sâmi, *Kâmûsu'l-a'lâm*, IV, 2512; Kutlar, Fatma Sabiha, *Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmi, Dîvân*, Ankara 2004, s. 626-627; Değirmençay, *a.g.e.*, s. 575-576; Ahmed Rifat Efendi, *Lugât-ı Târihiyye ve Coğrafya*, İstanbul 1299, IV, 12-13; Çifçi, *Fatîm Davud, Hâtîmetü'l-eş'âr (Fatîm Tezkiresi)*, s. 211; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 534-535; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, vr. 247b; İsmail Belîğ, *Nuhbetü'l-'asâr Li Zeyl-i Zübdeti'l-eş'âr*, s. 144-148; İpekten, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, s. 424-425; Değirmençay, *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*, s. 574-575.

*Fetîl-i tâfte-i kârhâne-i hayret  
Hemîşe ser be-gerîbân olur çerâg nigâh*

*Tasavvur-i ruh-ı rengîn-i yârdır Sâmi  
Gül-i şüküfte-i gülbün-tırâz-ı bâg nigâh*

Sâmî'nin muhtemelen Sultan II. Mustafa ile birlikte Feyzullah Efendi'ye methiye olarak yazdığı Türkçe, Farsça ve Arapça mülemma bir mesnevisi vardır. Mesnevi, 21 beyitlik bir manzume olup hezec-i müseddes-i mahzûf yani mefâilün mefâilün feûlün vezninde kaleme alınmıştır.

Sâmî, manzumesine kendinden söz ederek başlar; kendisinin belalarla dost olduğunu, şaşkın şaşkın dolaştığını ve yoksulluk yüzünden bu birkaç mısrayı söylediğini dile getirir. Sultanın hizmetine baş koyduğunu; sadarettaki bu hizmeti için sultanın kendisine bağışta bulunup hilat giydirdiğini söyler ve “Levlâke sözünün muhatabı Hz. Peygamber’in hatırına Allah onu ve seni dünyada ebedî kılsın!” diyerek hem sultana hem de Feyzullah Efendi'ye dua eder.

Sâmî'nin samimî olarak yaptığı işleri ve hizmeti kabul görmüştür; ancak o, Mecusî ve Hıristiyan yani diğer dinden olanlarla yapılan mücadelelerden kavgadan başka bir ferahlık görmediğini; dolayısıyla rahatsız olduğunu bildirir; Rabbine kendisini insanların şerrinden kurtardığı için sonsuz hamdeder.

Sâmî, bundan sonra memduhu Sultanın huzuruna çıkar; rütbe ister; kendisinin insanların katında makbul olduğunu, ecrinin karşılığını beklediğini hatırlatır. Beş ay olmuş; ama arzusu gerçekleşmemiştir; bundan dolayı hayretler içindedir; huzura çıkıp söylemeye de yüzü yoktur, utanmaktadır. Evlatlarının ve eşinin beklemekte olduklarını; bahtsızlıktan hepsinin endişe ve ıstırap içinde kaldıklarını hatırlatır.

Sâmî, “Ey cömertlikte ve ilimde halkın övüncü olan! Ey şeref ve fazilette ululuğun üstünde olan! Çü sensin muktedâ-yı cümle ümmet, müfevvidir sana temyiz-i rütbet. Siz buyurabilirsiniz emanetleri kime, ayetlerin hükmüyle versinler ehline!” diye memduhu Sultana övgü dolu sözlerle seslenerek rütbe talebinin yerine getirilmesini rica eder. Şair, bundan sonra yine kendisinden söz eder; kâtip olduğunu; yazarlığının olmadığını; fakat bu kılığa büründüğünü utanarak söyler. Sultandan derdine çare bulması için kendisini reis dediği Feyzullah Efendi'ye göndermesini ister. Şair, sonuçta Feyzullah Efendi'nin ismini tevriyeli olarak anar ve “Sığınmak için huzuruna geldim; Feyzinle yüce makam isterim” diyerek talebini yineler; memduhuna dua ederek sözlerine son verir: *Yaradan dâim kılsın seni izzet ü zaferle, feleklerin dönüşü devam ettiği sürece.*

**9. Mesnevi (Mülemma)<sup>27</sup>**

*Hudut ikliminin seyyâh-ı tâmu  
Belâlar mûnisi sergeşte Sâmi*

*Böyle söyler Tanrı katında  
Yoksulluk yüzünden birkaç mısra:*

*Sultanımızın hizmetine itaat ettik, baş koyduk  
Her an, her zaman o hizmete baş koyduk*

*Hudâ tevfiik idüp gösterdi itmâm  
Gelüp tebliğe ettim sa'y ü ikdâm*

*Sadarete hizmet ettiğim için bana  
Bağıştâ bulundu, hilat giydirdi bana*

*Allah onu ve seni ebedî kılsın dünyada  
Levlâke sözünün muhatabı [Peygamber] hatırına*

*Delâlettir ki âsâr-ı hulûsem  
Karîn olup kabûle olmaya kem*

*Ben Mecusî ve Hristiyanla münazaada  
Bir ferahlık görmedim kavgadan başka*

*Hamdolsun yine hamdolsun yine hamd [olsun]  
Rabbim insanların şerrinden kurtardı beni [hamd olsun]*

*Benüm devletlü Sultanım Efendim  
Edâ-yı hidmetinle çünkü geldim*

*Böyle dedim: Çokluğundan takatim  
İşim rastgelir de rütbe elde ederim*

*Taki insanların katında oldum makbûl  
Sultandan ecrim oldu me'mûl*

*Beşinci ay olup hayrette kaldım  
Yüzüm yok ger ne ki haclette kaldım*

*Bak! Evlâd ü hânım beklemekteler  
Bahtsızlıktan hepsi endişe etmekteler*

*Ey cömertlikte ve ilimde halkın övüncü olan!*

<sup>27</sup> Mecmûatü Medâih-i Şeyhülislâm, vr. 168b-169a.

*Ey şeref ve fazilette ululuğun üstünde olan!*

*Çü sensin muktedâ-yı cümle ümmet  
Müfevvizdir sana temyîz-i rütbet*

*Siz buyurabilirsiniz emanetleri kime  
Âyetlerin hükmüyle versinler ehline*

*Ben kâtibim; ama yazarlığım yok  
Gerçi o kılığa büründüm [çok]*

*Beni ısmarla sultanım reise  
İlaç etsün bilür derdim ne ise*

*Sığınmak için huzuruna geldim  
Feyzinle yüce makam isterim*

*Yaradan dâim kalsın seni izzet ü zaferle  
Feleklerin dönüşü devam ettiği sürece*

### Manzumelerin Farsça Metni

#### ۱ - قصیده (واصلا)<sup>۲۸</sup>

#### هزج مثنی سالم: مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن

بفرمانِ نگینش گشته املاکِ سلیمانی	زهی ذاتی که باشد از برایش فیضِ سبحانی
که خورشید و قمر سازد سرایش را نگهبانی	چو خیلِ انجمِ مردم به دورش صبح و شام آیند
به دربانی آن رفعت پناه آیم به آسانی	فلک سرگشته می گردد که شاید در جهان روزی
ز خاکِ مقدمش شاید رسد گردی به پیشانی	تمام هفت اقلیم این تمنّا را بسر دارند
که فیضِ الله بودست از برای آلِ عثمانی	نزد از مادرِ گیتی چنین فرزند در ایام
نگهبانی شود در هر دو عالم شیرِ یزدانی	دعایی می کنم وقتِ سحر که کز دلِ پر خون
به تختِ سلطنت هر چند یوسف بود کنعانی	به جاهت کی برابر شد به مصر ار آمد و بنشست

<sup>۲۸</sup> مجموعه مدائح شیخ الاسلام فیض الله افندی، نسخه خطی به شماره ۲۸۴۳ اسعد افندی کتابخانه سلیمانیه، ورق ۸۳ ب - ۸۴ آ.

تمام صوفیان در گوشه خلوت دعا گویند  
 به کوه و بیشه و صحرا و بستان رفته و دیدم  
 سماقوس قزح در دست و سوسن خجری بر کف  
 مآب تو فضیلت اکتساب تو کمالاتست  
 زمرد همچو خضری آمد و بوسید دستت را  
 عقیق اندر دل کان سالها خون خورده می گوید  
 گهر اندر صدف در قعر دریا مدتی می گفت  
 تو هم حالا که فرصت هست باری دل بدست آور  
 به پابوس تو آمد و اصلا اسبی و خرجی ده  
 برون آید الهی دشمنانت ار پریشانی  
 تمام وحش و طیر از داد و عدلت در ثنا خوانی  
 هدف سازد هر آنکس کوز تو سازد بد الحانی  
 از آنرو روی خاور گر فزاید گشته نورانی  
 که من هم صاحب نامی شوم از لطف ربّانی  
 بود ما را نگین سازد به دست خویش انسانی  
 خدایا کی بود وقتی رسم بر تاج سلطانی؟  
 که فردا روز محشر سود کی دارد پشیمانی؟  
 بجز نام نکو کی ماند اندر عالم فانی؟

## ۲ - قطعه (کورانی)<sup>۲۹</sup>

### رمل مثنی محذوف: فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن

چشم شفقت بر گشا بنگر به حالم زانکه من  
 وقت شامست و غریبم راه را گم کرده ام  
 ساده دل افتاده در چاه سیه یوسف صفت  
 پیروی و بیچارگی بر دعوی حالم گواه  
 دادگر شو کش قلم بر صفحه لوح دلم  
 بی نوای مخلصت را از کرم فیضی رسان  
 دستها بر داشت کورانی به معراج قبول  
 کمترین داعیان و خاک دربان توام  
 طلعت صبحت<sup>۳۰</sup> نما مرغ سحر خوان توام  
 دستگیرم شو اسیر چاه کنعان توام  
 فقر مستولی شده محتاج دیوان توام  
 بوکه یابد زندگی در حکم فرمان توام  
 در خلوص بندگی دایم ثناخوان توام  
 قدسیان آمین کنان و من دعاخوان توام

<sup>۲۹</sup> مجموعه مدائح شیخ الاسلام فیض الله افندی، ورق ۹۳ ب.

<sup>۳۰</sup> صحبت: در اصل، صحبت

۳- غزل (عارف)<sup>۳۱</sup>

## رمل مثنیٰ مخبون مقطوع: فاعلاتن فعلاتن فعلن

شعله سرکش شود آن لحظه که با خس باشد	کمی غم عشق نهان در دلِ ناکس باشد
شش جهت در نظرش تنگ چو محبس باشد	چار دیوار عناصر که ازو هر که رهید
نگشاید دهن از غنچه که نورس باشد	نیست سنجیده سخناسازیِ کودک منشان
حرفی از چشمِ سخنگوی توام بس باشد	دهنِ شوخ به دشنامِ من آزرده مساز
قدِ خمگشته پیری که مقوس باشد	می رسد تیرِ مرامش به نشانگاهِ قبول
هر که را کار به اخلاص مؤسس باشد	در اساسش خللی راه نیابد عارف
مرحمت ساز هر آشفته و بی کس باشد	مدحت آرای ولیّ النعمی باش که او
مرکزِ بارگهش طارمِ اطلس باشد	آن فلک پایه جنابی که ز بس رفعت و شان
در چنین بادیه چون خضرِ مددرس باشد	آن کرمور که چو گمکرده رهی را بیند

۴- غزل (هاتف)<sup>۳۲</sup>

## رمل مثنیٰ مخبون مقطوع: فاعلاتن فعلاتن فعلن

نیک و بد جامه به اندازه هر کس باشد	در چمن شاهدِ گلغنچه ملبس باشد
ورقِ سبز ترا جامه اطلس باشد	غوره حلواست اگر صبر کنی این مثلست
بگذرد زود هر آن شعله که با خس باشد	نکند پخته درون مدعیان را صهبا
مرکزِ دائره چرخِ مقرنس باشد	پستیِ خاطرِ اشکسته رسد گر به کمال
حاوی چند چنین طارمِ اطلس باشد؟	دلِ داناست محدّد؟ غلطاندیش میباش

<sup>۳۱</sup> مجموعه مدائح شیخ الاسلام فیض الله افندی، ورق ۹۹ آب .<sup>۳۲</sup> مجموعه مدائح شیخ الاسلام فیض الله افندی، ورق ۹۹ ب .

عاقلان از خللی بادِ مخالف دانند      قامتِ تازه نهالی که مقوَس باشد  
 در کجا یادِ وطن می گذرد از خاطر      چو قفس سینه غربت زده محبس باشد  
 در ره کعبه مقصود ترا ای هاتف      ساقی فیضِ خدا خضرِ مَددرس باشد  
 سخنم مانده در معرضِ ناپیدایی      بحر را تحفه سیلاب کفی خس باشد  
 شاهدِ نظمِ مرا زیبِ بلاغت افزا      نظرِ پاکِ ولیّ النعمی بس باشد

### ۵- غزل (عازم)<sup>۳۳</sup>

#### رمل مثنیٰ مخبون مقطوع: فاعلاتن فعلاتن فعلن

مرد کی در پی آرایشِ اطلس باشد      جامه عریانی تن دوشِ مرا بس باشد  
 وطن از یادِ چو یوسف رود از چاه برون      هر که را چاه زنخدان تو محبس باشد  
 شکوه من که ز بیدادِ سپهر پیراست      داغهای کهنم زان گلِ نورس باشد  
 ناوکم از کجی خود ز هدف دور افتاد      ناله من نه ز گردونِ مقوَس باشد  
 نتوان بر رخت اربابِ هوس کرد نگاه      قلمِ شعله کجا جلوه گه خس باشد  
 سالکِ کعبه شوقت که بود گرم طلب      سایه سنگِ نشان خضرِ مَددرس باشد  
 غم مخور از ستم دردِ غریبی عازم      فیضِ حق در طلبِ مردم بی کس باشد

### ۶- قصیده (درّی)<sup>۳۴</sup>

#### رمل مثنیٰ مخبون مقطوع: فاعلاتن فعلاتن فعلن

زیبِ سر نوهوسان را گلِ نورس باشد      زین چمن سبزه خاییده مرا بس باشد

<sup>۳۳</sup> مجموعه مدائح شیخ الاسلام فیض الله افندی، ورق ۱۰۰ آ.

<sup>۳۴</sup> مجموعه مدائح شیخ الاسلام فیض الله افندی، ورق ۱۰۰ آب.



برگِ پژمرده‌ام از<sup>۳۵</sup> فصلِ خزان بس باشد  
 هر که در دایرهٔ چرخِ مقوس باشد  
 بی کسی ظلّ همای سرِ بی کس باشد  
 حُسن چون برق زند کون و مکان خس باشد  
 آسمان بر سرِ او خیمهٔ اطلس باشد  
 هر که را چینِ جبین نقشِ مقرنس باشد  
 مرغِ دل را قفسِ جسم که محبس باشد  
 که دمِ عیسی فرخنده مددرس باشد  
 که غلامی درش مطلبِ هر کس باشد  
 همه دم خاطرش انور، دلش اقدس باشد  
 حافظش زمرهٔ ارواحِ مقدّس باشد  
 خانهٔ دولتِ او قصرِ مؤسس باشد

از بهاران نه امیدم گلِ نورس باشد  
 هدفِ تیرِ حوادث نشود هیئاتست  
 عاقبت تختِ گهر تاجِ شهان می گردد  
 نخلِ صد طور نیارد به تجلی طاقت  
 هر که شد پادشهٔ ملکِ فنا چون ادهم  
 زود بینی که شود خانه خرابِ دولت  
 نشکفد غنچهٔ گلزارِ مرادش درّی  
 آن زمان بشکفد از فیضِ نسیمِ همت  
 پیشوای فضلا حضرتِ شیخ الاسلام  
 آن ولیّ النعمِ دهر که از فیضِ اله  
 یاورش عونِ خدا ناصرش اربابِ خدا  
 تا بود مسندِ فتوی به شریعت قائم

#### ۷- غزل (واثق)<sup>۳۶</sup>

#### رمل مثنیٰ مخبون مقطوع: فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن

چه نشاط آورد آن باده که نارس باشد  
 گوشه‌ای از خمِ ابروی توام بس باشد  
 قوهٔ ناطقه در پنجهٔ اخرس باشد  
 خوبتر می شود آن بت که ملبّس باشد  
 میوه کمتر دهد آن نخل که نورس باشد

عشقِ ناقص چه صفا بخشِ دلِ کس باشد  
 کی مرا رغبتِ این طاقِ مقرنس باشد  
 می کند بی خبران را به جدلِ جهلِ دلیر  
 معنیِ خوب دهد جلوهٔ رنگین به ادا  
 طمعِ وصل ز طفلانِ جفاجو کم کن

<sup>۳۵</sup> از : در اصل، ار

<sup>۳۶</sup> مجموعهٔ مدائح شیخ الاسلام فیض‌الله افندی، ورق ۱۰۱ ب .

واثقا هر که شود پیرو قطب العرفا پایگاهِ سخنش طارمِ اطلس باشد

### ۸- قصیده (نظمی)<sup>۳۷</sup>

#### خفیف اصلم (مخبون مقطوع): فعلاتن مفاعلن فع لن

دمِ صبحست و خوشتر آن باشد	که به کفِ راحِ ارغوان باشد
خاصه در موسمی چنین که درو	عید و نوروز همعنان باشد
وقت آن شد که عیدِ نوروزی	چهره پیرایِ بوستان باشد
وقت آن شد که شاخه گلزار	غیرتِ روضه جانان باشد
وقت آن شد که راهِ گلشن را	رونقِ راهِ کهکشان باشد
در رگ و برگ و ریشه اشجار	حکمِ فیضِ نما روان باشد
هر دم از زارِ غنچه بلبل را	بادِ نوروز ترجمان باشد
گل نشیند به صدرِ صفا ناز	بر سرش ابر سایبان باشد
صدرِ گلشن به فرّ فروردین	نسخه فرشِ آسمان باشد
بس که رقص آورست بادِ بهار	قدِ سروِ سهی چمان باشد
بر سرِ سرو هر سحر قمری	از ره راست در فغان باشد
دسته شد در چمن بنفشه از آن	از غم و غصه سرگران باشد
نرگس ازبس که مست و مخمورست	در کفش جامِ زرنشان باشد
در شبستانِ شاهِ گل هر شب	لاله فانوس و شمعدان باشد
گذرِ جوی صبحدم در باغ	مایه عمرِ جاودان باشد
در چنین فصل شاید ار باران	سوی بزمِ چمن روان باشد
دو سه یاری که هر یکی زیشان	زند و خوش طبع و نکته دان باشد

<sup>۳۷</sup> مجموعه مدائح شیخ الاسلام فیض الله افندی، ورق ۱۰۱ ب = ۱۰۳ آ.

در چمن صفه‌ای نشسته چنانک  
 ناله چنگ و نغمه مطرب  
 نقش و صورت ترنم اشعار  
 کار نظم و غزل به کار برند  
 خاصه نظمی [که] زیب عنوانش  
 آن که نعل سمند اقبالش  
 آن که در مجلس مباحثه اش  
 آن که گاه افاضه<sup>۳۸</sup> در نطقش  
 کامبخشی که وقت جوش و عطا  
 مفتی عصر آنکه خاک درش  
 شاید از<sup>۳۹</sup> قصر و قدر جاهش را  
 زحل اندر حریم حرمت او  
 مهر و مه روز و شب به درگاهش  
 گر صبا با شمیم اخلاقیش  
 صحن عالم چو طبله عطار  
 ای که اندر زمان معدلت  
 ای که از هیبت حمایه تو  
 چه روا باشد آنکه همچو منی  
 مهره وش در مُششدر غم دهر  
 از جفاهای چرخ و ارونش  
 همچو بلبل ز محنت ایام

باده و نقل در میان باشد  
 شوقبخش معاشران باشد  
 همه را زیور زبان باشد  
 تادل و طبع شادمان باشد  
 مدحت خواجه جهان باشد  
 افسر فرق فرقدان باشد  
 عقلا لال و بی زبان باشد  
 معجز عیسوی عیان باشد  
 دل و دستش چو بحر و کان باشد  
 سرمه چشم اختران باشد  
 هفت افلاک نردبان باشد  
 شام تا صبح پاسبان باشد  
 از مقیمان آستان باشد  
 عازم راه گلستان باشد  
 عطرسای مشام جان باشد  
 شیر همراز آهوان باشد  
 گرگ را خصلت شبان باشد  
 مظهر دولت و هوان باشد  
 دمبدم زار و ناتوان باشد  
 کارد تا مغز استخوان باشد  
 همدم<sup>۳۸</sup> ناله و فغان باشد

<sup>۳۸</sup> همدم ناله : در اصل، همدم و ناله

ز آتشِ فاقه لاله سان دایم  
هر کسی بهره یابِ عیش و نعیم  
منم آن که از سلاستِ گفتار  
دیده شاهدانِ معنی را  
منطقم را بدیع نبود اگر  
گر صلاهی سخن دهم به جهان  
صله این قصیده غرّا  
با چنین فضل و مایه لیک افسوس  
مگر از تو نگاهِ مرحمتی  
بر من زار اعانتی فرما  
تا [به] سیرِ سپهر و میلِ مدیر  
وز تصاریفِ دهر در عالم  
عید و نوروز باد هر روزت  
جاودان شاد باش و همواره

در دلش داغِ غم نهان باشد  
بنده محتاجِ آب و نان باشد  
شعرِ من وردِ قدسیان باشد  
خامه ام میلِ سرمه دان باشد  
سحر و اعجاز در بیان باشد  
کیست تا با من امتحان باشد  
شاید ار گنجِ شایگان باشد  
کز هنر سودِ من زیان باشد  
نظمِ حالِ مرا ضمان باشد  
تا معینِ تو مستعان باشد  
مه عید از افق عیان باشد  
گه بهار [و] گهی خزان باشد  
تا جهان است و تا جهان باشد  
دلت از غصّه در امان باشد

### ۹- ملمع مثنوی (سامی)<sup>۴۱</sup>

#### هزج مسدس محذوف: مفاعیلن مفاعیلن فعولن

حدود اقلیمک سیّاحِ تامی  
چنین گوید به درگاهِ خداوند

بلالر مونسِ سرگشته سامی  
ز رویِ مستمندی مطلعی چند

<sup>۳۹</sup> افاضة: در اصل، افاضة

<sup>۴۰</sup> ار: در اصل، از

<sup>۴۱</sup> مجموعه مدائح شیخ الاسلام فیض الله افندی، ورق ۱۶۸ ب = ۱۶۹ آ.

أَطَعْنَا خِدْمَةَ السَّلْطَانِ فِينَا      تَقَيَّدْنَا بِهَا أَنَا فَأَنَا  
 خُدا توفيق ايدوب كوستردى اتمام      كلوب تبليغه ايتدم سعى و اقدام  
 چو بردم خدمتم پيش صدارت      عطا كرد و مرا پوشيد خلعت  
 بقاه الله فى الدتيا و ايتاك      بحق من له آيات لولاك  
 دلالتدر كه آثار خلوصم      قرين اولوب قبوله اولميه كم  
 كه من در كشمكش با گبر و ترسا      نديدم انبساطى جز ز غوغا  
 فَحَمْدًا ثُمَّ حَمْدًا ثُمَّ حَمْدًا      نجانى ربى عن شر البرايا  
 بنم دولتسو سلطانم افندم      ادای خدمتكله چونكه كلدم  
 چنين گفتم ز بسيارى تايم      كه كارم راست آيد رتبه يابم  
 فَلَمَّا كَانَ عِنْدَ النَّاسِ مَقْبُول      مِنَ السَّلْطَانِ أَجْرِي كَانَ مَأْمُول  
 بشنجى آى اولوب حيرتده قلدتم      يوزم يوق گر نكه خجلتده قلدتم  
 نگر فرزند و زن در انتظارند      ز بى بختى همه در خارخارند  
 فَيَا فَخْرَ الْوَرَى جُودًا وَعِلْمًا      وَيَا فَوْقَ الْعُلَى شَرَفًا وَقَضَاءً  
 چو سنسن مقتداى جمله امت      مفوضدر سكا تمميز رتبت  
 شما دانيد فرموده امانات      به اهلى را دهند بانص آيات  
 أَنَا الْكَاتِبُ وَمَا عِنْدِي كِتَابُهُ      وَإِنْ كُنْتُ وَجِيهًا بِالْقِيَاْفِهِ  
 بنى اصمرله سلطانم رئيسه      علاج ايتسون بيلور دردم نه ايسه  
 در در گاهت آمد چون پناههم      به فيضت منصب عالى بخواهم  
 أَدَامَكَ خَالِقٌ عِزًّا وَنَصْرًا      إِلَى مَا دَارَتْ الْأَفْلَاكُ دَوْرًا

### Sonuç

Özellikle II. Mustafa devrinde Şeyhülislâmlık görevi dışında, devlet idaresinde, atamalarda, görevden uzaklaştırmada ve başka işlerde son derece etkili bir devlet adamı olan Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'ye birçok şair kendi işleri ve ta-

leplerinin yerine getirilmesi için, Türkçe, Farsça ve Arapça methiyeler kaleme almışlardır.

Bu şiirler, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 2843 numarada kayıtlı *Mecmûatü Medâih-i Şeyhülislâm* adlı yazma eserde toplanmıştır. Mecmuadaki şiirlerin kime ait olduğu bazen yazılmış bazen de hiçbir bilgi verilmemiştir.

Şu ana kadar Feyzullah Efendi hakkında yazılan sözkonusu şiirlerden Farsça olanları, birkaç şiir hariç, tarafımızdan tenkitli metni, Türkçe çevirisi, incelemesi ve kime ait oldukları tespit edilerek şairler haklarında bilgi de verilip farklı dergilerde makale olarak yayımlanmıştır.

Bu çalışmada; Feyzullah Efendi hakkında yazılan Farsça diğer şiirlerin tenkitli metinleri, Türkçe çevirileri ve incelemeleri yapıldı; ayrıca şairleri hakkında bilgi verildi. Bunlar; Vâsilâ, Kûrânî, Ârif, Hâtif, Âzim, Dürrî, Vâsık, Nazmî ve Sâmi'dir. Dürrî, Vâsık ve Nazmî'nin kim oldukları kesin olarak tespit edilemedi; ancak Feyzullah Efendi'nin devlet yönetiminde söz sahibi olduğu dönemde yaşamış (1099-1688; 1106-1115/1695-1703) olanları tespit edilip haklarında bilgi verildi. Gerçi bu şairlerin şiirleri, dil ve üslup olarak Fars şairlerinin ölçüsünde değildir, onlarla mukayese dahi edilemez; ancak dili Türkçe olan şairlerin Farsça şiir yazmaları ve taleplerini ana dilleri dışında başka bir dille ifade edecek kadar Farsça bildiklerini göstermeleri açısından önemlidir.

### Kaynakça

- Ahmed Rifat Efendi, *Lugât-ı Târihiyye ve Coğrafya I-VII*, İstanbul 1299.
- Ali Enver, *Semâ 'hâne-i Edeb* (nşr. Kitapçı Rifat), İstanbul 1309.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, İstanbul 1333 h.
- Çifçi, Ömer, Fatîn Davud, *Hâtimetü'l-eş'âr (Fatîn Tezkiresi)*, ekitap.kulturturizm.gov.tr.
- Değirmençay, Veyis, *Farsça Arûz ve Kafiye*, Erzurum 2012.
- , *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*, Erzurum 2013.
- , Seyyid Mehmed Sadreddin'in Seyhülislâm Feyzullah Efendi'ye Farsça Methiyeleri, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2015, Erzurum, Sayı 55, s. 55-76.
- , Nazîrîzâde Emin'in Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'ye Farsça Methiyeleri, *Doğu Esintileri, İnanoloji, Fars Dili ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, Erzurum 2015, Sayı 3, s. 195-227.

- , Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'ye Methiye Farsça Üç Şiir, *Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu (31 Ekim - 2 Kasım 2014 Erzurum) -Tebliğler-*, 2015, s. 273-287.
- , Esad Efendi'nin Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'ye Methiye Farsça Şiirleri, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul 2016/1, S. 28, s. 155-178.
- , Kesbî ve Sâhib'in Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'ye Methiyeleri, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Haziran 2016, Erzurum, Sayı 56, s. 53-72.
- , Selim'in Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'ye Methiyesi Farsça Bir Şiiri, *Beyazşehir, Palandöken Belediyesi Kültür ve Sanat Dergisi*, Bahar 2016, S 17, s. 135-136.
- , Mâilî'nin Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'ye Methiyesi Farsça Şiirleri, *Doğu Esintileri, İnanoloji, Fars Dili ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, Erzurum 2018, Sayı 9, s. 106-116.
- , Vefâ Efendi'nin Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'ye Methiye Farsça Bir Şiiri, *Doğu Esintileri, İnanoloji, Fars Dili ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, Erzurum 2018, Sayı 10, s. 229-248.
- Erdem, Sadık, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı*, Ankara 1994.
- Esrâr Dede, *Tezkiretü's-şu'arâ-yı Mevleviyye* (haz. İlhan Genç), Ankara 2000.
- İpekten, Haluk v.dğr., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Ankara 1988.
- İsmail Belig, *Nuhbetü'l-'asâr Li Zeyl-i Zübdeti'l-eş'âr* (haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu), Ankara 1999.
- Karatay, Halit, *Hattat Divân Şâirleri*, Ankara 2008.
- Kazasker Sâlim Efendi, *Tezkire-i Sâlim*, Dersââdet 1315, İkdâm Matbaası.
- Kütük, Rifat, *Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, Erzurum 2012.
- Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri, Hadâiku's-şakâik I* (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989.
- Mecmûatü Medâih-i Şeyhülislâm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 2843 Numaralı Yazma.
- Mehmet Sâlih Yümnî, *Tezkire-i Şu'arâ-i Yümnî* (haz. Sadık Erdem), Ankara 2013.
- Mehmet Serhan Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 527-528.

Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî I-IV*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308.

Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 628 Numaralı Yazma.

Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn* (nşr. İbnülemin Mahmud Kemal), İstanbul 1928.

Mu'în, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî I-VI*, Tahran 1371 hş.

Mustafa Safâyî Efendi, *Tezkire-i Safâyî* (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005.

Recep Cici, "Kûrânî", *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 426-427.

Sâlim Efendi, *Tezkiretü's-şu'arâ* (haz. Adnan İnce), Ankara 2005.

Şemsettin Sâmi, *Kâmûsu'l-a'lâm I-VI*, İstanbul 1306.

Tuman, Mehmet Nâil, *Tuhfe-i Nâilî I-II* (haz. Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı), Ankara 2001.

[www.loghatnaameh.org](http://www.loghatnaameh.org)

[www.vajehyab.com](http://www.vajehyab.com)



**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
**Sayı / Number 62, Haziran / June 2019, 137-144**

## **ОБРАЗ ВРЕМЕНИ В ПОЭЗИИ Б. ПАСТЕРНАКА**

**В. Posternak'ın Şiirlerinde Zaman Kavramı**

**Image of Time in B. Pasternak's Poetry**

(Makale Geliş Tarihi: 04.04.2019/ Kabul Tarihi: 13.05.2019)

**Gigla DZHINDZHOLIA \***

**Sevindj RAMAZANOV\*\***

### **Аннотация**

В статье рассматриваются образные средства (метафора, сравнение, перифраза), выражающие понятие времени. Имена времени и их образные параллели в разные периоды творчества Б. Пастернака не совпадают. Одни имена проходят через все его творчество (*ночь, заря, день, время* и др.), другие характерны для того или иного периода. Основная тенденция – расширение времени, движение от малых промежутков времени к большим. Для поэтического видения Б. Пастернака характерно мышление веками и вечностью.

**Ключевые слова:** метафора, сравнение, перифраза, образные средства, поэтическая картина мира.

### **Öz**

---

\* Doç. Dr., Batı Bohemya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, *University of West Bohemia, Faculty of Education*, [gigla@list.ru](mailto:gigla@list.ru), ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-3135-1976>

\*\* Öğr. Gör. Dr., Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü; *Lecturer Dr., Ardahan University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department Russian Language and Literature*, [seva.75@list.ru](mailto:seva.75@list.ru), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4542-5806>

Bu çalışmada zaman kavramına ait olan araçlar (mecaz, kıyaslama, dolaylı anlatım) incelenmektedir. B. Pasternak'ın çalışmalarının farklı dönemlerinde belirtilen paraleller ve zaman belirten sözcükler uyuşmamaktadır. Sadece bazı sözcükler onun bütün çalışmalarında geçer (gece, şafak vakti, gün, zaman vb.), diğer sözcükler ise bir ya da başka bir dönemin karakteristiğidir. Şairin eserlerindeki ana eğilimi; zamanın uzatılması, küçük zaman aralıklarından büyük zaman aralıklarına olan harektir. B. Pasternak'ın şiirsel vizyonu için, düşünce yüzyıllar ve sonsuzluk ile karakterizedir.

**Anahtar Kelimeler:** Mecaz, kıyaslama, dolaylı anlatım, kavram araçları, şiirsel dünya görüşü.

### Abstract

The article deals with figurative means (metaphor, comparison, paraphrase) expressing the concept of time. The names of time and their figurative parallels in different periods of the works of B. Pasternak do not coincide. Some names go through all of his work (night, dawn, day, time, etc.), others are characteristic of one or another period. The main trend is the extension of time, the movement from small intervals of time to large ones. Thinking through centuries and eternity is characteristic of the poetic vision of B. Pasternak.

**Keywords:** metaphor, comparison, periphrasis, figurative parallel, figurative means, poetic picture of the world.

Метафоризм – естественное следствие недолговечности человека и надолго задуманной огромности его задач. При этом несоответствии он вынужден смотреть на вещи по-орлиному зорко и объясняться мгновенными и сразу понятными озарениями. Это и есть поэзия. Метафоризм – стенография большой личности, скоропись ее духа.

Б. Пастернак

Предлагаемая статья написана на основе ранее опубликованных нами тезисов [2], в которые внесены существенные дополнения и изменения<sup>1</sup>.

Статья посвящена изучению поэтической картины мира Б. Пастернака в «призме» метафор, сравнений и перифраз, выражающих понятие времени, что позволяет непосредственно выйти на категорию художественного

<sup>1</sup> Джинджолия Г.П. Эволюция тропов в идиостиле Б. Пастернака // Наследие В.И. Лихоносова и актуальные проблемы развития языка, литературы, журналистики, истории. Материалы II Международной научно-практической конференции. – Краснодар, 2018. – С. 133-136.

времени.

Повышенный интерес к проблеме художественного времени проявляют лингвисты и литературоведы. Специальные исследования художественного времени затрагивают следующие аспекты: выявление возможных методологических подходов к проблеме художественного времени [14]; анализ пространственно-временных особенностей произведения, исследование художественного времени как элемента художественной структуры в общей системе художественно-композиционных приемов [1]; типология временных отношений в искусстве [13]; время грамматическое и время художественное [11], время в коммуникативном, нарративном режимах употребления языка [7].

Внимание к особому статусу времени в лирике привлекается в работах Т.И. Сильман [10], И.И. Ковтуновой [5]. Лирика, по мнению Т.И. Сильман, «моделирует отношения между личностью и окружающим миром через парадигму субъективного переживания и с установкой на обнаружение подлинной сути этого переживаемого отношения» [10, с. 25]. Лирическое стихотворение отражает особое, предельно напряженное состояние лирического субъекта, которое Т.И. Сильман называет «состоянием лирической концентрации» и которое в силу своей природы не может быть длительным. Лирике органически присуща предельная краткость, стремление не выходить за пределы «заданного» состояния. Эмпирические факты и подробности в лирике излагаются отраженно, через переживания лирического субъекта. Время протекания событий заменено здесь временем их переживания лирическим субъектом. Так что непосредственного развития во времени в лирическом стихотворении не происходит. Время здесь «совсем не ощутимо» (10, с. 25).

Особую и очень важную роль в формировании художественного времени Б. Пастернака играют тропеические обозначения времени (метафоры, сравнения, перифразы). Метафоры: *Ведь ночи играть садятся / В шахматы со мной / На лунном полу; И тихо, тихо ночь текла трусцой, / От тучки к тучке; Облетевшей листвой / И кладбищенским чертополохом / Дышит ночь.* Примеры сравнений: *Шатая ночь, как воспаленный зуб, / На полустанке лампочка коптила; Тревога подула с грядущего, / Как с юга дует сирокко; И ночь пронеслась, как из тучи с корнями вырванный шар.* Перифразы: *Ночь - чтец за старым фолиантом; Не сумерки – карандаши для грима; И фартук мясника – закат.*

Имена времени могут получать множественные образные соответствия. Так строится, например, стихотворение «Июль», которое представляет собой развернутый метафорический образ:

*По дому бродит привиденье.*

*Весь день шаги над головой.  
На чердаке мелькают тени.  
По дому бродит домовой...  
Везде болтается некстати,  
Мешается во все дела,  
В халате крадется к кровати,  
Срывает скатерть со стола.*

*Ног у порога не обтерши,  
Вбегает в вихре сквозняка  
И с занавеской, как с танцоршей,  
Взвивается до потолка.*

*Кто этот баловник-невежа  
И этот призрак: и двойник?  
Да это наш жилец приезжий,  
Наш летний дачник-отпускник.*

Для Б. Пастернака характерно взаимодействие тропов. Сравнение и перифраза входят в состав развернутой метафоры (стихотворение «Июль»). Генитивная метафора входит в состав другой генитивной метафоры: *Глаза зари в глаза воды глядят* и т. д.

Представленность имен времени в качестве опорных слов тропов в разные периоды творчества поэта неодинакова. Не совпадают и соответствующие им образные параллели. В зависимости от этого условно можно выделить три периода в творчестве поэта: ранний – до начала 30-х годов, средний – 30–40-е годы, поздний – 50–60-е годы.

Прослеживаются определенные закономерности. Имена *ночь, заря, время, день, год* в роли опорных слов тропов проходят через все поэтическое творчество Б. Пастернака. Они связаны с устойчивым кругом образов: мир человека, окружающий мир (светила, явления природы, растения и т. д.).

Для уподобления часто используются различные обозначения людей и названия частей тела (*бобыль, лыжник, изгнанник, уши, перст* и др.). В сравнительной конструкции сходятся *ночь* и *бобыль*: *И вот одна на свете*

*ночь идет / Бобылём по усопшим урочищам* (творительный падеж со значением сравнения). **День** сравнивается с **лыжником** и **изгнанником**: *С утра назавтра с кровли, с можжевельин / Льет в три ручья. Бурда бурдой. С утра / Промозглый день теплом и ветром хмелен, / Точь-в-точь как сами лыжники вчера. Параллель день – изгнанник*: *Случается: отпыхав в признаньях, / Исходит снегом время в ноябре, / И день скользит украдкой, как изгнанник, / И этот день – пробел в календаре.* Активна генитивная метафора. **Ночь – уши**: *В час, когда писатель только вероятье / Бледная догадка бледного огня / В уши душной ночи как не прокричать.* Уподобление **дни – перст**: *Но, как и земля, бывалым обессилен, / Но, как и снега, я к персти дней припал.*

Распространены (главным образом в ранний и средний период) образные ассоциации, относящиеся к внутреннему миру человека, выражению чувств, эмоций, к звукам, издаваемым человеком (*гнев, злоба, истома, вопль, поцелуй* и др.). **День** уподобляется *гневу, истоме, злобе; полдень – воплю* и т. д. Уподобление **день – гнев**: *О, верь, игре моей и верь / Гремящей вслед тебе мигрени / Так гневу дня судьба гореть / Дичком в черешенной коре.* Параллель **день – истома**: *Испытаннейшие часы в эфире / Переставляют, сверив по жару / Их переводят, сотрясают иглы / И сеют тень, и мают, и сверлят / Мачтовый мрак, который ввысь воздвигло, / В истому дня, на синий циферблат.* **День – злоба**: *Жаль, что на свете принято скрести / У входа в жизнь одни подошвы: жалко, / Что прошлое смеется и грустит, / А злоба дня размахивает палкой.* **Полдень – вопль**: *Базары, озаренья / Ночных эспри и мглы / А днем, в сухой спирее / Вопль полдня и пилы.*

Следующий весьма распространенный круг образов – предметы, сделанные человеком, строение, части строения (*кегли, ящик, кувшин, ткань, банный сруб, флакон, купол* и др.). **Дни – кегли**: *Бывали дни: как выбитые кегли / Ложились в снег.* **Ночь – ткань**: *Двух иноходцев сменный черед, / На одном только вечер рьяней. / Тот и другой. Их соберет / Ночь в свои тусклые ткани.* **Полдень – ящик**: *С утра жара. Не отведи / Кусты, и грузный полдень... / Он рухнет в ребрах и тотчас, / В разгранке зайчиков дрожащих, / Как наземь с потного плеча / Опущенный стекольный ящик.* **Ночь – (банный) сруб**: *Ночь горит, как старый банный сруб.* **День – флакон**: *В прозрачность заплаканных дней целиком / Губами и глаз полыханьем / Впивается, как в помутнелый флакон / С невыдохшимися духами.* **Полночь – купол**: *Разве нынче и полночи купол / Не разросшийся гомон в ушах?*

В разные периоды творчества поэта неоднократно повторяется уподобление *дня* с насекомыми, животными и совокупностями животных. **День – пчела**: *День пел, пчелой роясь.* **День – стадо**: *Дни, словно стадо антилоп, / В испуге топчут прерии.*

Для Б. Пастернака характерны образы живого мира. Это отражает взгляд поэта на мир как «одушевленный, одухотворенный, несущий в себе творческую динамику, мир, в котором всегда и везде присутствует живое творческое начало» (3, с. 132).

*День, ночь, полдень* иногда уподобляются растению, воде, светилам, природным явлениям. **День – камыш:** *Как камыш, кирпич колыша, / Дни несутся в вечера. Ночь – листья:* *Стучатся опавшие годы, как листья / В садовую изгородь календарей. День – волна:* *К волне до вас прошедших дней. Полдень – капля:* *Клонит ко сну чельные капли полудня. Ночь – солнце:* *Нет ночи: жгла она, как солнце, / Наведенное на посев.*

Вернемся к опорным компонентам тропов. В ранний период предпочтение отдается именам, обозначающим малые отрезки времени (*миг, мгновение, минута*): *И вот пришло заветное мгновенье. / Вот луч, покатайся с паутины, залег / В крапиве, но, кажется, это надолго, / И миг недалек, как его уголек / В кустах разожжется и выдует радуго.* Еще примеры: *Мгновенье длился этот миг, / Но он и вечность бы затмил; Все так же, катаясь в ту начальную рань, / Стоят времена, исчезая за краешком / Мгновенья. Все так же тонка эта грань. / По-прежнему давнее кажется давнешним.*

В средний период очень активны имена, обозначающие времена года и месяцы (*зима, весна, июль, январь, ноябрь, октябрь*). **Зима – баскак:** *Мздой облагает зима, как баскак, / Окна и печи, но стужа в их книгах – / Ханский указ на воцеленных брусках / О наложении зимнего ига. Зима ассоциируется с действиями и чувствами человека: *На улице, шагах в пяти, / Стоит, стыдясь, зима у входа / И не решается войти.**

То, что в природе периодически повторяется во времени и является закономерным, поэт изображает как увиденное впервые и неожиданное: *Зима, и всё опять впервые. / В седые дали ноября / Уходят ветлы, как слепые / Без палки и поводья.* Еще пример: *Тогда, как вечная случайность, / Подкрадывается зима.*

В поздний период в роли опорных компонентов тропов выступают имена *столетие, век, будущее*. Поэтическое видение мира Бориса Пастернака расширяется.

«Моментальное» «укрупняется», становится вечным:

*А затем прощалось лето  
С полустанком. Снявши шапку,  
Сто слепящих фотографий  
Ночью снял на память гром.*

*День «увеличивается» до «размеров» века:*

*И полусонным стрелкам лень*

*Ворочаться на циферблате,*

***И дольше века длится день,***

*И не кончается объятье.*

Еще примеры: *Не как люди, не еженедельно. / Не всегда, в столетье  
раза два / Я молил тебя: членораздельно / Повтори творящие слова;  
Воспоминание о полувеке / Пронесшейся грозой уходит вспять. / Столетье  
вышло из его опеки. / Пора дорогу будущему дать.*

Другая линия развития темпоральных тропов – движение от большого к малому. Век уподобляется малым отрезкам времени: *как август, жаркие  
века.*

В поздний период творчества время осмысливается через образные параллели, связанные с пространством, вечностью, с оппозициями «прошедшее-настоящее», «настоящее-будущее».

Ярко проявляется ассоциативный характер поэтического видения мира Б. Пастернаком. Показательно в этом плане расширение круга ассоциаций, связанных со временем, от раннего периода творчества к позднему. В ранний период преобладают ассоциации, связанные с отвлеченными понятиями: *И, как в неслыханную веру, / Я в эту ночь  
перехожу.* Для среднего и позднего периода характерна конкретизация ассоциаций. ***Сумерки – карандаши:*** *Не сумерки – карандаши для грима.  
Время – тесьма: По ветру время носилось, / Как с платья содранная  
тесьма.*

Подведем итоги.

Темпоральные тропы отражают художественное время и поэтическую картину мира Бориса Пастернака.

Имена темпоральных реалий и их образные параллели в разные периоды творчества поэта не совпадают. Одни имена проходят через все его творчество (*ночь, заря, день, время* и др.), другие характерны для того или иного периода. Основная тенденция – расширение времени, движение от малых промежутков времени к большим.

Сквозной образной параллелью является время – человек (названия человека, части тела, внутренний мир и др.), что отражает взгляд на мир «как одушевленный, одухотворенный» (И.И. Ковтунова).

В темпоральных тропях Бориса Пастернака возможен «переход»

человека во время («И, как в неслыханную веру, / Я в эту ночь перехожу») и времени в человека (*Но век в своей красе / Сильнее моего нитья / И хочет быть как я; миг - как мы*), времени в пространство, большого времени в малое и «моментального в вечное».

### Литература

- Бахтин М.М. (1975). *Вопросы литературы и эстетики*. М.Худ. лит., 346 с.
- Джинджолия Г.П. (2018). *Эволюция тропов в идиостиле Б. Пастернака // Наследие В.И. Лихоносова и актуальные проблемы развития языка, литературы, журналистики, истории*. Материалы II Международной научно-практической конференции. Краснодар.
- Ковтунова И.И. (1990). *Некоторые направления эволюции поэтического языка в XX веке // Очерки истории языка русской поэзии XX века*. Поэтический язык и идиостиль. М.: Наука
- Ковтунова И.И. (2003). *Очерки по языку русских поэтов*. М.: Азбуковник.
- Ковтунова И.И. (1986). *Поэтический синтаксис*. М.: Наука.
- Кожевникова Н.А. (1995) *Эволюция тропов в языке русской поэзии XX века // Очерки истории языка русской поэзии XX века*. Образные средства поэтического языка и их трансформация. М. Наука.
- Падучева Е.В. (1996). *Семантические исследования*. Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. М.: Языки русской культуры.
- Пастернак Б. (2003). *Полное собрание сочинений*. В 11 т. М.: Слово.
- Ревзина О.Г. (1990) *От стихотворной речи к поэтическому идиолекту //*



**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
**Sayı / Number 62, Haziran / June 2019, 145-159**

## **EYNƏLQÜZAT MIYANƏCİNİN HƏYATI VƏ ZƏNGİN İRSİ**

**Aynalkudat Miyaneci'nin Hayatı ve Zengin Kültürel Mirası**

**Life and Rich Heritage Aynalkuzat Miyanedji**

(Makale Geliş Tarihi: 10.04.2019 / Kabul Tarihi: 29.04.2019)

**Ülkər MƏMMƏDOVA\***

### **Özət**

Orta əsrlər müsəlman Şərqi mədəni inkişafında böyük xidmətlər göstərmiş şəxsiyyətlərdən biri də Eynəlqüzat Miyanəcidir. Mənbələrdə hər zaman mütəfəkkir XII əsrin böyük filosofu, şairi və ədibi kimi xatırlanır. Onun yaradıcılığı fəlsəfi istiqamətdən daha çox tədqiq olunmuşdur. Lakin əsərlərinin dili, ifadə xüsusiyyətləri ədəbi cəhətdən araşdırmaq imkanı yaradır.

Eynəlqüzat Miyanəcinin babası və atası dövrünün tanınmış şəxsiyyətləri sayılmışlar. Ümumiyyətlə, mənbələrdə mütəfəkkirin ailəsi, həyatı ilə bağlı məlumatlar azdır və bir-birlərini təkrarlayır. Lakin hər zaman orta əsr müəllifləri əsərlərində onlar haqqında yüksək fikirlər yazmışlar.

Məqalədə Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığı barədə məlumat verilmiş, onlardakı bədii xüsusiyyətlər daha geniş şərh olunmuşdur. Əqidəsi uğrunda öldürülmüş görkəmli şəxsiyyətin panteizm cərəyanının əsasını qoyması və sonrakı yüzilliklərdə yaşamış digər filosofların, İmadəddin Nəsiminin ondan təsirlənməsi bildirilmişdir. Burada əsas mənbə kimi alim "Qəribin şikayəti" əsərinə müraciət edilmişdir. Əsərdə dostluqla bağlı fikirlər Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin əsərlə müqayisə olunmuşdur.

---

\* Doç. Dr., Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu; Assoc. Dr., *Institute of Literature named after Nizami Ganjavi of Azerbaijan National Academy of Sciences* [u.z.m-9-9@mail.ru](mailto:u.z.m-9-9@mail.ru), ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

Əsərdə maraq yaradan mövzulardan biri Eynəlqüzat Miyanəcinin dini rəvayətə müraciətidir. Mütəfəkkir burada öz vəziyyətini Yusifin başına gələn əhvalatla müqayisə etmişdir. Müəllif ona istiqamətlənmiş ittihamların əsasında söylənilən üç məsələni deyil, cahillərin bacarıqlı insanlar qarşısında acizliyini göstərmişdir.

Ümumiyyətlə, Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığı XII əsrin elmi və ədəbi mühitinin qiymətli sərvətidir. Azərbaycan mədəniyyət tarixində onun öz yeri vardır.

**Açar sözlər:** Şərq, Azərbaycan, Eynəlqüzat Miyanəci, fəlsəfə, ədəbiyyat

### Öz

Azərbaycan'ın ünlü düşünürü Aynalkudat Miyaneci (1099-1131) ortaçağ Müslüman Şarkının kültürel gelişiminde büyük hizmetlerde bulunmuş şahsiyetlerden biridir. Kaynaklarda düşünür XII yüzyılın büyük filozofu, şairi ve edibi olarak anılıyor. Onun yaradıcılığı felsefi yönden daha çok araştırılmıştır. Fakat eserlerinin dili, ifade özellikleri edebi açıdan incelemek imkanı sağlar.

Aynalkudat Miyaneci'nin dedesi ve babası döneminin tanınmış şahsiyetleri sayılmışlardır. Genel olarak, kaynaklarda düşünürün ailesi, hayatı ile ilgili bilgiler azdır ve birbirlerini tekrarlıyor. Fakat her zaman ortaçağ yazarları eserlerinde onlar hakkında yüksek fikirler yazmışlar.

Makalede Aynalkudat Miyaneci'nin yaratıcılık konusunda bilgi verilmiş, onlardaki sanatsal özellikler daha geniş yorumlanmıştır. Akidesi uğruna öldürülmüş ünlünün panteizm akımının temelini koyması ve sonraki yüzyıllarda yaşamış diğer filozofların, İmadeddin Nesimi'nin (1369-1417) ondan etkilenmesi bildirilmiştir. Burada esas kaynak olarak alimin "Garipin şikayeti" eserine müracaat edilmiştir. Eserde dostlukla ilgili fikirler Şihabeddin Yahya Sühreverdi'nin (1154-1191) eserile mukayese edilmiştir.

Eserde merak yaratan konulardan biri Eynəlqüzat Miyaneci'nin dini rivayete başvurusudur. Mütəfəkkir burada kendi durumunu Yusuf'un başına gələn öyküyle karşılaştırmıştır. Yazar ona yönelik suçlamaların temelinde söylenilen üç konuyu değil, cahillerin becerikli insanlar karşısında acizliğini göstermiştir.

Genellikle, Eynəlqüzat Miyaneci'nin yaradıcılığı XII yüzyılın bilimsel ve edebi ortamının değerli servetidir. Azərbaycan kültür tarihinde onun muhteşem yeri vardır.

**Anahtar Kelimeler:** Şark, Azərbaycan, Aynalkudat Miyaneci, felsefe, edebiyat

### Abstract

The famous thinker of Azerbaijan Aynalkuzat Miyanedji (1099-1131) is one of the prominent personalities who made a great contribution to the cultural development of the medieval Muslim East. In the sources, the thinker is considered the greatest philosopher, poet and writer of the 12th century. His work was more studied in terms of the philosophical aspect. Expressive features, the language of his works allow to explore them from the point of view of literature.

Father and grandfather of Aynalkuzat Miyanedji were famous figures of the era. In general, information about the family and life of the thinker in the sources are very little and similar to each other. However, medieval writers have always written a lot about them.

The article provides information about the work of Aynalkuzat Miyanedji, whose artistic features have been described more widely. This outstanding person who was killed because of his life credo was the founder of pantheism and influenced other philosophers of the next century, including Imadaddin Nasimi (1369-1417). Here, as the main source, the scientist referred to his work "The complaint of Garib". Friendship ideas were compared with the works of Shihab al-Din Yahya al-Suhrawardi (1154-1191).

One of the topics of interest of Aynalkuzat Miyanedji is of religious tradition. The thinker compared his life position with the story of Joseph. The author did not show three questions raised on the basis of the charges directed against him, but the weakness of ignorant people in the face of skilled people.

As a result, we note that the work of Aynalkuzat Miyanedji is the precious wealth of the scientific and literary environment of the 12th century. He has an honorable place in the history of Azerbaijani culture.

**Keywords:** East, Azerbaijan, Aynalkuzat Miyanedji, philosophy, literature

### Giriş

XII əsrin görkəmli filosofu, şairi, ədibi Eynəlqüzat Əbülməali Abdulla ibn Məhəmməd ibn Əli Miyanəci (1099-1131) dövrün mənzərəsində filosof və söz xəzinəsinin sahibi kimi mühüm rol oynamış dahi şəxsiyyətdir. Aldığı yüksək təhsil, irəli sürdüyü dəyərli fikirlər, yaratdığı misilsiz əsərlər qısa ömür yaşamasına baxmayaraq, ona dövrünün zəka sahibləri arasında xüsusi mövqə qazandırmışdır. O, elm aləmində filosof kimi məşhur olmuş, dünyagörüşü daha çox tədqiq sahəsi seçilmişdir. Buna baxmayaraq, Azərbaycan ədəbiyyatının inkişafında onun danılmaz xidmətləri vardır.

Mənbələrdə Miyanəci nisbəsinin iki məkana aid olması göstərilir. Onlardan biri Şamda yerləşən Miyanəcdir. Digəri isə Azərbaycanın qədim şəhərlərindən biri Miyanədir. Şəhər Təbriz və Marağa arasında yerləşdiyindən belə adlandırılmışdır (əs-Səmani, 1984: 552; əl-Həməvi, 1977: 701).

Qaynaqlarda hər iki məkana aid görkəmli şəxsiyyətlərin adları göstərilir. Azərbaycanın Miyanə şəhərinə mənsub şəxsiyyətlərdən bəhs edərək Həmədan qazisi Əbülhəsən Əli ibn Həsən Miyanəci, onun oğlu Əbu Bəkr Məhəmməd Miyanəcinin adları qeyd edilir. Əbülhəsən Əli Miyanəci müsəlman Şərqində panteist fəlsəfəsinin banisi Eynəlqüzat Abdulla Miyanəcinin babasıdır. “Miyanəcilər XI-XII əsrlərdə istedadlı şairlər, görkəmli alimlər yetirmiş böyük nəsilədir. Onlardan Eynəlqüzat Miyanəcinin babası Əbülhəsən Əli Həsən oğlu Miyanəci mükəmməl təhsil görmüş hüquqşünas alim və incə təbli şair kimi tanınmışdır” (Məmmədov, 1994: 123)

### 1. Həyatı

Orta əsr mənbələrindən və bu sahədə aparılmış tədqiqatlardan məlumdur ki, mütəfəkkir əslən Azərbaycan şəhəri Miyanədən olsa da, “Həmədanda doğulub yaşadığına görə Həmədani kimi də məşhurdur. O, baş qazi vəzifəsində dərin hörmət qazandığından “Eynəlqüzat” (Ayn əl-qudat – Qazilərin gözü) fəxri adını almışdır. “Əbülmalı” ləqəbi isə “Fəzilətlər atası” deməkdir” (Məmmədov, 1994: 123).

Mütəfəkkirin babası Əbülhəsən Əli ibn Həsən Miyanəcinin həyatı və fəaliyyəti barədə geniş məlumat yoxdur. Dövrümüzə gəlib çatmış mənbələrdə fikirlər demək olar ki, bir-birini təkrarlayır. Mənbələrdə alim “Bağdadın məşhur fəzilətlilərindən biri” deyilərək təqdim edilir. Əli Miyanəci Bağdadda Əbu Tayyib Təbərindən (959-1058) fiqhi öyrənmiş, Əbülhəsən Əli Qəzvinidən (970-1050), Əbu Məhəmməd Həsən Xəllaldan (963-1047) və başqalarından hədis dinləmişdir. O, 1079-cu ilin aprel ayında sübh namazı vaxtı öz məscidində qətlə yetirilmişdir (əl-Əsnəvi, 1987: 212; əs-Subki, 1964: 252; əs-Səfədi, 2000: 182). Mənbələrdə Əli Miyanəci qazi olmaqla yanaşı, istedadlı şair kimi də təqdim edilir.

Əli Miyanəcinin dövrümüzə az sayda beyti gəlib çatmışdır. Maraqlı doğuran cəhətlərdən biri budur ki, məxəzlərdə Mauşan haqqında məlumat verərkən məkənin gözəlliklərini Əli Miyanəcinin və onun nəvəsi Eynəlqüzat Miyanəcinin şeirlərindən nümunələr verməklə tərənnüm etmişlər.

Eynəlqüzat Miyanəcinin atası Əbubəkr Məhəmməd ibn Əli ibn Həsən Miyanəci də adlı-sanlı hüquqşünas alim və Həmədan şəhərinin qazisi olmuşdur. Mənbələrdə o, Həmədanın qazisi, “fəzilətli, zəkali, xoş görünüşlü” kimi xatırlanır. Orta əsr müəlliflərindən biri onun haqqında yazmışdır: “Fəzilətli, fəzilətlinin oğlu və fəzilətlinin atası. Yəni o, Qazi Əli Miyanəcinin oğlu, Eynəlqüzat Abdulla Miyanəcinin atasıdır” (Məmmədov, 1992: 8).

Panteist filosof Eynəlqüzat Miyanəcinin həyatı haqqında xəbər verən müəlliflər fikirlərini qısa ifadə etmiş və əsasən, eyni faktları bildirmişlər. Onun həyatı barədə əldə geniş məlumat yoxdur. Yazılanlardan bu nəticəyə gəlinir ki, “Eynəlqüzat Əbülməali Abdulla ibn Məhəmməd ibn Əli Miyanəci 492-ci (1099) ildə Həmədan şəhərində anadan olmuşdur. O, çox kiçik yaşlarında təhsilə başlamış, Ömər Xəyyam, Əhməd Qəzali, Məhəmməd ibn Həmməveyh və başqa alimlərin yanında müxtəlif elmləri öyrənmişdir” (Məmmədov, 1978: 60).

Müasir dövrdə bütün düşüncə sahiblərinin öz fikirlərini, qənaətlərini sübuta yetirməsi adi haldır. Ötən yüzilliklərə nəzər saldıqda kəşflərin, ideyaların səslənməsi, bəyanı bəzən onun yaradıcılarının həyatı bahasına başa gəldiyinin şahidiyik. Bütün bunları qiymətləndirmək nə qədər çətin olsa da, orta əsr müsəlman Şərqiyyənin neçə-neçə görkəmli simaları bu tarixin acı reallığının qurbanı olmuşdur. Təəssüflə qeyd etmək lazımdır ki, ictimai fikrin inkişafında yaratdıqları orijinal ideyaların cəmiyyətdə qəbul edilməməsi, başa düşülməməsinin faciəsini yaşamış dahi şəxsiyyətlər arasında əslən Azərbaycandan olan mütəfəkkirlər də vardır. Ömürlərinin qısa olmalarına baxmayaraq, yazdıqları əsərlərlə, irəli sürdükləri ideyalarla müdrikliyin nümunəsini yaratmışlar. Təqiblərə məruz qalmış azərbaycanlılardan bəhs edərkən Eynəlqüzat Miyanəci otuz iki, Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi otuz yeddi, İmadəddin Nəsimi qırx səkkiz yaşlarında öz ideyalarının qurbanı olmuş şəxsiyyətlər sırasında yada düşür. Filosof, şair və ədib keyfiyyətlərini özlərində daşıyan, əsərlərində fəlsəfi məzmunu əks etdirən həmin şəxsiyyətlərin həyatı, əzmi və iradəsi daim örnək göstərilmişdir.

Qısa ömür sürmüş Eynəlqüzat Miyanəci hələ gənc yaşlarından öz iti mühakiməsi və orijinal fikirlərlə diqqəti cəlb etmişdir. Sufizmə maraq göstərmiş və panteist fəlsəfəsinin əsasını qoymuşdur. Çəkinmədən söylədiyi müddəalar ona qarşı çoxlu sayda əleyhidarlar yaratmışdı. Bunun nəticəsi olaraq digər azadfikirli filosoflar kimi o da öz ideyalarının qurbanına çevrilmişdir.

Mənbələrdə hər zaman mütəfəkkir haqqında yüksək fikirlər söylənilmişdir. Burada Eynəlqüzat Miyanəci “kəramətli imamların və müqəddəslərin böyüklərindən biri” kimi xatırlanır. Bildirilir ki, o, əsrin fəzilətlilərindən biri, fəqih, ədib, zəka və fəzilətdə nümunə göstərilmişdir. Sufizmə meyl etmiş, onların təsvirəgəlməz kəlamlarını, işarələrini əzbər bilmişdir. Mütəfəkkir dini və başqa əsərlərində Əbu Məhəmməd Qəzalinin ardıcılı olmuşdur. Alim libası geymiş zəmanə cahilləri ona həsəd aparmışlar (əl-Beyhəqi, 1351: 111; əl-Əsqəlani, 2002: 191; əl-Əsnəvi, 1987: 116; əl-Yəməni, 1997: 178).

Əksər mənbələrdə Eynəlqüzat Miyanəcinin qətlə yetirilməsində günahkar kimi vəzir Əbülqasim Dərgəzininin adı hallanır. Söylənilmiş fikirlərə aydınlıq gətirmək üçün onun kimliyi ilə bağlı yazılanlara diqqət yetirmək maraqlı olardı.

Qivaməddin Nasir ibn Əli Əbülqasimin əsli Nisabad qəsəbəsindəndir. Lakin o, özünü Dərgəzilərə aid etmişdir. 1123-cü ildə Sultan Mahmudun (1118-

1131) vəziri Şəmsülmülk Osman ibn Nizamülmülk Beyləqan yaxınlığında öldürüldükdən sonra Əbülqasim Dərqəzini 1124-cü ildə vəzir təyin olunur. O, vəzifəsinə keçdiyi vaxtdan saray daxilində fitnələr törətməyə, zor tətbiq etməyə, alimlərin qanını tökməyə başlayır. Buna görə də Sultan Mahmud onu 1127-ci ildə vəzirlikdən çıxarıb həbs edir. Yalnız Sultan Səncərin təhriki ilə Sultan Mahmud Dərqəzini 1128-ci ildə yenidən vəzir təyin edir. Sultan Mahmudun (1131) ölümündən azca əvvəl Dərqəzini bir sıra dövlət xadimlərini, o cümlədən Eynəlqüzat Miyanəcinin heyranlarından və müridlərindən Əzizəddin Əbu Nasir Əhməd ibn Hamid Mustavfini həbs edərək Tikritə göndərir və onun tərəfdarlarından da intiqam alır. Əzizəddin Mustavfi sonralar mütəfəkkirin həyatı, şəhidliyi haqqında məlumat verən müəlliflərdən İmadəddin İsfəhaninin əmisidir (Mahmudov, 1983: 135; Useyran, 1962: 3).

“Eynəlqüzat Miyanəci 28-29 yaşlarında azadfikirlilik üstündə müsəlman qanunçuları – fəqihlər tərəfindən təqiblərə məruz qalır. Ayrı-ayrı yerlərdə fəqihlər onu kafir elan edir, ölümünə fitva verirlər” (Məmmədov, 1978: 60).

Vəzir Əbülqasim Dərqəzini qərəzli yanaşaraq mütəfəkkirə qarşı qüvvələr hazırlamış, bəziləri onda eyib axtararaq kəlamlarını başqa yerə yozmuş, sənəd hazırlamışlar. Azadfikirli filosof vəzir Əbülqasim Dərqəzini Ənəsabadinin əmri ilə 1128-ci ildə Bağdad həbsxanasına göndərilir. Bir müddət qürbətdə saxladıqdan sonra onu yenidən Həmədana qaytarır və 1131-ci il may ayının 6-da otuz iki yaşında dərs dediyi mədrəsədə edam edirlər (Useyran, 1962: 3; əl-Hənbəli, 1989: 114; Məmmədov, 1978: 60).

Eynəlqüzat Miyanəci qərəzli yanaşaraq onu ittiham edildikləri və dediklərinin başqa cür yozulduğu üç məsələ barəsində Bağdad həbsxanasında olarkən qələmə aldığı “Qəribin şikayəti” əsərində yazmış, həmin mövzuları yenidən izah etmişdir.

## 2. Yaradıcılığı

Mütəfəkkirin və mənbələrin verdiyi məlumata əsasən on dörd əsərin müəllifidir. Lakin onların əksəriyyətinin ancaq adları məlumdur. Alim əsərlərini ərəb və fars dillərində qələmə almışdır. İran alimi Əfif Useyran filosofun “Həqiqətlərin məğzi” (“زبدة الحقائق”), “Müqəddimələr” (“تمهيدات”) və “Qəribin şikayəti” (“شكوى الغريب”) əsərlərini çap etdirərək onların hər birinə iri həcmli müqəddimələr yazmışdır. Bundan başqa alim mütəfəkkirin müxtəlif şəxslərə ünvanladığı məktublarını toplayaraq nəşr etdirmişdir.

“Həqiqətlərin məğzi” (“زبدة الحقائق”) əsəri ərəb dilindədir. Məzmun etibarlı ilə traktat burada göstərilmiş fəlsəfi fikirlərlə mütəfəkkirin dünyagörüşünü əks etdirir. “Filosof onu iyirmi dörd yaşında ikən yazıb başa çatdırdığını bildirir” (Məmmədov, 1978: 61).

Müəllif əsərini yüz fəsildə qələmə almışdır. Traktatda fəlsəfi təmayüllər həddən ziyadə çoxdur. Lakin buraya daxil edilmiş bəzi şeirlər ona bədii xüsusiyyətlər qatmışdır. Bu mövzuda isə daha sonra məlumat veriləcəkdir.

“Müqəddimələr” (“تمهيدات”) fars dilindədir. Əsər fəlsəfi məzmunu ilə yanaşı, rübailərlə də diqqəti cəlb edir. Burada müəllifin qələmindən çıxmış şeirlərlə yanaşı, müxtəlif dövrlərdə yaşamış filosofların və ərəb şairlərinin beytlərinə də rast gəlinir. Akademik Y.E.Bertels “Sufizm və sufi ədəbiyyatı” (“Суфизм и суфийская литература”) əsərində Eynəlqüzat Miyanəcinin farsdilli rübailərini yüksək qiymətləndirmişdir. Alim yazmışdır: “Son dərəcə maraqlı nəticələr bu rübailərin əhatə dairəsinin, hədislərlə, Qurandan sitatlarla, fəlsəfi kəlamlarla, onların rəmzlərinin açılması ilə əlaqəsinin və sufi həyatında poeziyanın tətbiqinin spesfik xüsusiyyətlərini yaratma imkanının tədqiqidir” (Bertels, 1965: 317). Filosof özünün panteist ideyalarının geniş şəkildə təhlil etmiş, rübailərlə ona gözəl bədiilik qatmışdır.

Mütəfəkkir yaradıcılığının əsas istiqamətlərindən biri onun dövrünün görkəmli şəxsiyyətlərinə ünvanladığı məktublardır. “Məktublar” “نامها” öz məzmunu və filoloji xüsusiyyətlərinə görə alimin fəaliyyətində xüsusi diqqətə layiqdir.

Eynəlqüzat Miyanəci əsərində bu barədə məlumat vermişdir: “Uzun illər ərzində Qazi imam Sədəddin Bağdadi, Xacə imam İzzəddin, imam Ziyaəddin və Xacə Kamil əd-dövlə və-d-dinə cildlər təşkil edən çoxlu risalə yazdım” (Məmmədov, 1978: 63).

Eynəlqüzat Miyanəcinin ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatının inkişafında xidmətindən söhbət açarkən “Qəribin şikayəti” traktatını göstərmək olar. Burada fəlsəfi fikirlərlə yanaşı, yüksək bədii meyillər aydın müşahidə edilir.

Traktat müəllifin fəaliyyətinin hesabı kimi də qiymətləndirilə bilər. Burada mütəfəkkir ittiham olunduğu məsələləri təhrifsiz, yanlış başa düşülməməsi üçün yenidən təqdim edir. Əsərin bədii xüsusiyyətlərə meyilli olaraq yazılması onu bir neçə istiqamətdən araşdırmaq imkanı verir.

Qısaca “Qəribin şikayəti” (“شكوى الغريب”) kimi tanınan “Ölkələrin alimlərinə vətənidən ayrı salınmış qəribin şikayəti” (“شكوى الغريب عن الاوطان الى علماء البلدان”) əsəri məzmunu, mahiyyəti etibarilə müəllifin dövrümüzə gələn digər risalələri və məktublarından fərqlənir. Burada adi məişət həyatında rast gəlinən münasibətlərlə, duyulan xoş və bədbin hisslərlə, iztirablarla bərabər yüksək zəkaya sahib filosofun dərin fəlsəfi fikirləri də əksini tapmışdır. Traktatda bədii təmayüllər həddən ziyadə çoxdur.

Bu əsər dərin məzmunu ilə yanaşı, dil sadəliyi, bədii ifadələrlə misilsiz ədəbi nümunədir. Mütəfəkkirin ədəbi-bədii yaradıcılığının ilk tədqiqatçısı Professor Malik Mahmudov “Qəribin şikayəti” traktatını Azərbaycan

ədəbiyyatında ərəbdilli nəsrin ilk nümunəsi saymış və bildirmişdir ki, “Şəkvə əl-ğərib”ə qədər ərəbdilli bədii nəsr belə bir orijinal əsər tanımırdı” (Mahmudov, 1983: 149).

Eynəlqüzat Miyanəcinin nəsr məzmunu etibarlı ilə nəzm yaradıcılığından fərqlənir. Bir əsərdə eyni məzmunun hər iki nitq növündə verilməsi onun şair və ədib keyfiyyətlərini aydın nümayiş etdirir. Əsərdə vətən sevgisi, təbiət gözəlliyi, zamanədən şikayət xüsusi təhlil olunan mövzulardandır. Mütəfəkkirin vətən həsrəti ilə qələmə aldığı fikirlər daha gözəl və poetikliyi ilə cəlbedicidir. Burada rast gəlinən təbiət təsvirləri üslubuna görə ərəb qəsidələrində əks etdirilmiş şeir ənənələrinə çox yaxındır.

Şeirlərində Eynəlqüzat Miyanəci həm dərin zəkaya sahib görkəmli filosofdur, həm də incə ruhlu şairdir. “Alim şeirlə məşğul olmağa bir əyləncə, öləri həvəs kimi baxmamış, müntəzəm surətdə, ömrünün sonuna qədər poeziya dünyasının üfüqlərində qanad çalmış, təbiətin gözəlliklərindən doğan ilhamlı hisslərini, həyatla bağlı fəlsəfi düşüncələrini şeir dilinə çevirmiş, şair qəlbinin hərərətini odlu sətirlərə səpmişdir” (Mahmudov, 1983: 159).

Azərbaycanda Eynəlqüzat Miyanəcinin fəlsəfi irsinin yeganə tədqiqatçısı AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov filosofun dünyagörüşünü araşdıraraq onun yaratdığı panteizm cərəyanının mahiyyətini izah etmiş və bütün bunlar bir neçə monoqrafiyada öz əksini tapmışdır. Bu barədə dissertasiyanın işlənmə dərəcəsinə məlumat verilmişdir. Alimin araşdırmaları sayəsində Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində digər cərəyanlarla yanaşı panteizm haqqında ətraflı məlumatlar əldə etmək mümkündür.

Çox zaman tədqiqatlara nəzər saldıqda sufizmin panteist fəlsəfəsinin İbn Ərəbidən (1165-1240) etibarən meydana çıxdığı bildirilir, ona qədər söylənilən fikirlərin ifadə deyil, meyl olduğu göstərilir. İ.P.Petruşevski yazır ki, “XII əsrin sonuna qədər sufizmin panteist fəlsəfəsi haqqında deyil, yalnız panteizmə meyl haqqında, sufilər içərisində panteist əhval-ruhiyyə haqqında danışmaq olar; belə bir fəlsəfə ancaq İbn Ərəbinin zamanəsindən etibarən meydana çıxmışdır” (Məmmədov, 1978: 154).

Panteist cərəyanının yaranmasını İbn Ərəbinin adı ilə əlaqələndirənlərin fikirlərinin yanlış olduğunu bildirən AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov həmin mülahizələri təkzib edərək yazmışdır: “Əslində sufizmin panteist fəlsəfəsi İbn Ərəbidən hələ yarım əsrdən çox əvvəl Azərbaycan mütəfəkkiri Eynəlqüzat Miyanəcinin əsərlərində dolğun şəkildə öz ifadəsini tapmışdır” (Məmmədov, 1978: 154). Alimin ilk dəfə gəldiyi qənaət Eynəlqüzat Miyanəcinin dünyagörüşünə verilmiş yüksək qiymətdir. Bu əslən azərbaycanlı alim və mütəfəkkirlərin Şərqi zəka xəzinəsinin zənginləşməsində xidmətlərinə, zamanında fikir ümmanına ilk töhfələr verməyə qadir olduqlarına bariz nümunədir.



Panteizmin banisi Eynəlqüzat Miyanəci sələflərinin yaratdığı bir sıra fəlsəfi biliklərə yiyələnmiş, panteist fikirlərilə xələflərinin ideya mənbəyinə çevrilmişdir. “Sufilərin dünyagörüşünün ya monoteist, ya da bu və ya digər dərəcədə panteist məzmun daşdığına nəzərə alaraq, ilk növbədə, həmin mütəfəkkirlərin yaradıcılığında “monoteizm” və “panteizm” anlayışlarını ifadə edən terminlərə diqqət yetirilməlidir. İslamda, eləcə də müsəlman sxoastlarının əsərlərində “monoteizm” ət-tauhid termini ilə ifadə olunur. Mötədil sufilər bu terminin məzmununa bir qədər mistik ünsür qatsalar da onu yenə də “monoteizm” kimi başa düşmüşlər. İfrat sufilərə gəldikdə, onlar ət-tauhid terminini panteizm mənasında anlamağa çalışmışlar” (Məmmədov, 1994: 65).

Bəzi məqamlarda Eynəlqüzat Miyanəcini XIV əsrin böyük şairi İmadəddin Nəsiminin ideya sələfləri saymaq mümkündür. Sələflərindən fərqli olaraq, Nəsimi yaradıcılığı tədqiqatçılar tərəfindən çox zaman görkəmli şair kimi araşdırılmışdır. Nəsimi şeirləri bədii ifadələrlə zəngin olmaqla yanaşı, dərin fəlsəfi məzmunu ilə də tədqiqatçıları özünə cəlb etmişdir.

“İmadəddin Nəsiminin dünyagörüşü Qədim Şərq, Qədim Yunanıstan, habelə orta əsrlərin müxtəlif ideya cərəyanları (peripatetizm, sufilik, işraqilik, xüsusən hürufilik) zəminində yaranıb formalaşmışdır. Onun əsərlərində Zərdüş, Pifaqor, Platon, Aristotel, Bistami, Həllac, İbn Sina, Eynəlqüzat Miyanəci, Şihabəddin Sührəvərdi və başqalarının, ən çox isə ilahiləşdirib pərəstiş etdiyi Fəzlüllah Nəsiminin təsiri duyulur” (Məmmədov, 1994: 266).

İmaməddin Nəsiminin panteist fikirləri mütəfəkkirin mülahizələrindən qaynaqlandığından şairi Eynəlqüzat Miyanəcinin xələfi saymaq mümkündür. Lakin onun panteist mövqeli fikirləri bir qədər başqa şəkildə təqdim olunmuşdur. “Nəsiminin panteizmini sufilərin fəlsəfəsindən fərqləndirən başlıca xüsusiyyət onun hürufi rəmlərindən istifadə etməsidir” (Məmmədov, 1994: 270).

Mütəfəkkirin yaradıcılığında “Qəribin şikayəti” traktatına nəzər saldıqda ona müxtəlif istiqamətlərdən yanaşmaq mümkündür. Azərbaycanlı alimin fikirlərinin mahiyyətini və ona qarşı irəli sürülmüş ittihamların səbəbini, əleyhinə olan şəxslərə ünvanlanmış cavablar onun Bağdad həbsxanasında qələmə aldığı “Qəribin şikayəti” (“شكوى الغريب”) əsərində yığcam şəkildə əksini tapmışdır. AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov bu əsər haqqında yazmışdır: ““Qəribin şikayəti” Eynəlqüzat Miyanəcinin son kitabıdır. Mütəfəkkirin ölüm ayağında qələmə aldığı bu traktatda öz yaradıcılıq fəaliyyətinə bir növ xitam verir, panteist doktrinalarına, mütərəqqi ictimai-siyasi baxışlarına bəraət qazandırmaya çalışır. Əsər dərin elmi-fəlsəfi məzmun daşmasına baxmayaraq, poetik nümunələrin geniş yer verildiyi yüksək bədii üslubda tərtib edilmişdir (Məmmədov, 1992: 12).

Mütəfəkkirin “Qəribin şikayəti” əsərini digərlərindən fərqləndirən cəhətlərdən biri elmi məsələlərin təhlilini qarşı qoyulmuş problemlərə cavab kimi təqdimidir. Burada oxucu Eynəlqüzat Miyanəcinin ittiham edildiyi üç məsələni

görməklə yanaşı, müəllifin onlara cavabı ilə də tanış olur. Bunlar peyğəmbərlik məsələsi, şeyx və mürid məsələsi, xalığın məxluqla əlaqəsi. Müəllif bu mövzuları “Qəribin şikayəti” əsərində yenidən qısa şəkildə izah etmiş, fikirlərinin təhrif olunduğunu bildirmişdir.

Bəzi tədqiqatlarda Eynəlqüzat Miyanəcinin qətlinin əsas səbəbi kimi onun irəli sürdüyü fikirlər göstərilir. Lakin ittiham mövzusu bu üç məsələ sayılsa da, məsələnin kökündə başqa motivlər dayanırdı. AMEA-nın mübir üzvü Zakir Məmmədov mütəfəkkirin həbsinin və qətlinin səbəbini dünyagörüşü ilə əlaqləndirmirdi. Alim bildirir ki, çox görkəmli fəqihlər, o cümlədən Əbu Hamid Qəzali, Əhməd Qəzali, Əbunnəcib Sührəvərđi, Əbuhəfs Sührəvərđi eyni zamanda sufi olmuşlar. Bununla belə onlar narazılıq doğurmamış, ittiham edilməmişlər (Məmmədov, 1978: 61).

İttiham olunduğu, həbs edildiyi və nəhayət qətlinə səbəb söylədiyi fikirlərin ayrı-ayrılıqda yenidən izahı əsərdə maraq doğuran məsələlərdəndir. Eynəlqüzat Miyanəci traktatda yaşa dolduqca dini elmləri öyrəndiyini və sufilərə meyl etdiyini etiraf etmişdir. Alim yazmışdır: “Bir traktatda yayılmış kəlmələri mən iyirmi ildən qabaq işlətmişəm. Onları yazmaqda məqsədim o halların şərhı idi ki, onları təsəvvüf əhli iddia edir. O sözlərin zühuru əql tövrünün arxasındakı bir tövrün zühuruna dayanır. Filosoflar o halları inkar edirlər, çünki onlar əqlin mənəgənəsində məhbusdurlar. Onlara görə, peyğəmbər əqlin ən son həddinə çatmış şəxsəndə ibarətdir” (əl-Miyanəci, 1962: 8).

“Qəribin şikayəti” əsərində özünə diqqət çəkən tərəflərdən biri də mütəfəkkirin öz fikirlərinə yaxın müddəalar söyləmiş, müxtəlif qruplara ayrılan yüzdən çox qadın və kişi sufinin adlarını traktata daxil etməsidir. Eynəlqüzat Miyanəci həmin sufilərin fəlsəfi baxışlarını və mövqelərini nümunə göstərməklə yanlış müddəa kimi ona deyilən məsələlərin əvvəllər də söyləndiyini, buna bənzər fikirlərin ondan əvvəl də böyük sufilər tərəfindən söyləndiyini bildirmişdir. O, yazırdı ki, mən həmin sufilərdən çox xoşuma gələn hekayətləri və sözləri götürüb əsərimə daxil etdim. Sufilər həmin sözləri öz aralarında işlədirdilər. Onlar aralarında işlətdiyi və kitablarına daxil etdikləri bu sözləri düzgün başa düşürdülər.

Eynəlqüzat Miyanəcinin yaradıcılığı fəlsəfi cəhətdən nə qədər dolğun və mükəmməldirsə, müəllifin əsərlərinin ifadə tərzı, bədiiliyi də bir o qədər maraqlıdır. Mütəfəkkir əsərində ittiham olunduğu məsələlərin elmi şərhilə yanaşı, onun hər hansı məntiqə sığmayan, insan xislətinin fəsadı sayılan təfərrüatlarından da bəhs etmişdir. Onun geniş söhbət açdığı və müxtəlif şairlərin şeirlərilə fikirlərinin təsir gücünü artırdığı mövzu bütün dövrlərdə fəzilətli insanların qarşılaşdığı həsəd hissədir. Alim yazdığı fikirlərə yaxın olan müddəaların ondan əvvəl neçə-neçə sufilər tərəfindən söyləndiyini, deyilənlərin cəmiyyətdə heç də məhvedici fəsadlarla nəticələnmədiyini bildirmişdir. İttiham səbəblərinə cavab verməklə hücumların səbəbini heç də elmi təkzib hesab etmirdi. Bu münasibətlə də

“ey Allahın bəndələri, həqiqətən, mənim heç nəyim yoxdur, yalnız rəqibim vardır” deyərək ona qarşı yönəlmiş hücumları ətrafdakıların fəziləti qarşısında cəhalətilə əlaqələndirir.

Öncə bildirilmişdir ki, Bağdad həbsxanasında olarkən Eynəlqüzat Miyanəci “Qəribin şikayəti” əsərini qələmə almış, bir sıra məsələlərlə yanaşı burada əleyhidarlarının onu ittiham etdiyi məsələlərdən söz açmışdır. Bu məqsədlə də müəllif traktatın təməlini digər əsərlərdən fərqli şəkildə qoymuş, onu cəlbədici, təsirli bir nida ilə başlamışdır. Mütəfəkkir niyyətini, söyləyəcəyi, hər kəsə bəyan etməyə çalışacağı fikirlərini aşağıdakı sözlərlə bildirmişdir: “Bu qibtə edilən alimlərə və fəzilətlilər içərisindəki məşhurlara (Allah onların kölgəsini dünya əhli üzərində uzun etsin, o kölgələrin yerləri onların son dərəcə işıqlandırıcı nurları ilə işıqlı olsun!) vətəninə didərgin qəribin və zamanın dönüklüklərinə mübtəla şəxsən söylədiyini kiçik xülasədir”.

Mütəfəkkirin əsərində maraqlı doğuran mövzulardan biri onun dostluqla bağlı fikirləridir. Burada müəllif ilk əvvəl günahsızlığını anlatmaq üçün ətrafda özünə həmfikir, əqidə dostları, düşər olduğu müsibətin ağrılarını, acılarını bölüşməyə həmdəm axtarır. “Dostların içərisində özünün bəzi münasibətlərini bildirəcəyi, onu öz dərdinə şərik etməklə təskinlik tapacağı bir həmdəm, dövrün dönüklüklərindən şikayətini söyləyəcək, ağır işdə ona əlac etmək üçün kömək diləyəcəyi bir qardaş yoxdur. O, uzun gecəni oyaq qalır, gündüzü isə belə deyildiyi kimi keçirir” (Əl-Miyanəci, 1962: 1). Bu kəlmələrlə mütəfəkkir təkcə şəraitin ondan üz çevirməsilə qarşılaşmasını deyil, eyni zamanda mənən tənhalığını anladır. Qəlbini incidən acılarını bölüşməyə yaxın insan axtarır. Müəllif sanki doğma birinin ona təskinlik verməsinə ruhunda hədsiz ehtiyac hiss edir. Lakin həyat elə bil hər cəhətdən onu sınağa çəkir, çətinliklər əhatəsində tamamilə yalnız qoyur. Bütün zamanların acı reallığı sayılan bu hal indi dahi mütəfəkkirin mübtəla olduğu ömür payıdır. Ona dözümlü verən yeganə əmil yalnız haqlı olduğuna əminlikdir.

Əgər Eynəlqüzat Miyanəci əsərində özünə həmdəm, dost axtarışına çıxaraq çətinliklərini bölüşəcəyi insana ehtiyac duyurdusa, XII əsrin digər əqidəsi uğrunda qətlə yetirilmiş işraqi filosof Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin dostluqla bağlı fikirləri tam fərqlidir. Mütəfəkkir “Quş haqqında traktat”ında “dost” kəlməsinin mahiyyətini anlatmağa çalışır. Traktatın əvvəlində Şihabəddin Sührəvərdi öz-özünə sanki sualla müraciət edir: “Dost nədir?” Çox keçmir ki, özü həmin sualına cavab tapır. O, adi görünən bu kəlməni uca tutaraq onu yüksək qiymətləndirir. Mütəfəkkir dost deyərəkən kədərə, qəmə şərik olacaq şəxsi nəzərdə tutur. Həyatın keşməkeşləri, müxtəlif dolaşmaları sanki onları böyük sınağa çəkir və bundan uğurla çıxmayanların sirdaşlığını, dostluğunu saf münasibət saymır. Şihabəddin Sührəvərdi möhtəklik girdabı ilə dolu olan dünyada xəyallarında yaşatdığı, arzuladığı dostu haradan tapacağını bilmir. Sadiq bir kəsi axtarmaq ona olduqca çətin görünür. İnsan adı günlərində deyil, özündə daxili boşluq duyarkən, ehtiyac

hiss edərkən bu cür şəxsin axtarışına başlayır. Müxtəlif gözəl bənzətmələrlə, bədii boyalarla o, həmin kəlmənin əzəmətini dolğun şəkildə verməyə çalışır.

Tarix boyu hər zaman cəmiyyətdə xeyirlə şərin, güclü ilə zəifin, fəzilətlilə cahilin mübarizəsi olmuşdur. İnsan xislətinin inkarolunmaz keyfiyyətlərindən sayılan bu xüsusiyyət həyatın mənfi tərəfləri kimi bütün dövrlərdə özünü göstərmişdir. Müsbət və mənfi qütblərin qarşılıqlı mübarizəsi cəmiyyətin bəlası sayılmış, eyni zamanda ədəbiyyatın aparıcı mövzularından olmuşdur.

Görkəmli filosof bəzilərinin qərəzli münasibətilə taleyində baş vermiş zərbələrdən gileylənir. Alim onları insafılı davranmağa, yanlış addın atmamağa çağırır. “Bəzilərinin sayəsində taleyin əlləri mənə qarşı cinayət işlətdi. Əsrin alimlərindən bir qrup məni məzəmmət etdi. Allah onları razılığa gətirsin, hər iki dünyanın xeyrinə yollarını düzləndirsin, ürəklərindən nifrəti uzaqlaşdırsın, öz işlərində onlara ağıl-kamal bəxş etsin” (əl-Miyanəci, 1962: 8).

Bəzən mütəfəkkir öz halını qədim dini rəvayətlərdən nümunə verməklə təsvir edir. Burada o, Yaqub peyğəmbərin oğlu Yusiflə bağlı hekayəti xatırlanır. “Gizli deyildir ki, həsəd Yusifin qardaşlarını onun qətlinə şövq etmişdir. O sarıdan ki, onu atalarına özlərindən daha sevimli görmüşlər. Ataları Yəqub əleyhissəlamı bununla azmaya bağlamışlar”. Quran onların haqqında hekayət edildiyi kimi: “Atamız açıq-aydın azmadadır”.

Orta əsr Şərq ədəbiyyatında dini rəvayətlərə müraciətə tez-tez rast gəlinir. Burada haqqında danışılan tarixi, əfsanəvi sayılan şəxsiyyətlərin əksəriyyətinin həyat yolu, nümunəviliyi, düzgün mövqeyinə görə təqiblərə məruz qalaraq çəkdiyi əzablar və bu kimi rəvayətlərdə baş verən hadisələr şairlərin, ədiblərin verə biləcəkləri ən gözəl bənzətmələr sayılmışdır. Eynəqüzat Miyanəcinin qarşılaşdığı vəziyyəti Yusifin hadisəsilə müqayisəsi əsərə fərqli bədii rən qatmışdır.

Yusifin başına gələnləri əks etdirən hekayətə Qurani-Kərimin “Yusif”, “Ənam”, “Qafir” surələrində rast gəlinir. Həmin rəvayəti qısa şəkildə yada salmaq maraqlı olardı.

Yusif Yaqub peyğəmbərin oğlanlarından biridir. Yusiflə Benyamin kiçik yaşlarında anaları Rahiləni itirmişdilər. Buna görə də Yaqub bu iki oğlunu digərlərindən çox istəyirmiş. Atanın onlara olan məhəbbəti qardaşlarında Yusif və Benyaminə qarşı həsəd yaradırmış. Kin-küdurət artdıqca onlar qəti qərar vermək istəmişlər. Hər biri öz təklifini söyləmiş, sonda qardaşlar arasında ən tədbirli olan Yəhya bildirmişdir ki, biz İbrahimin nəslindən Yaqubun oğlanlarıyıq. Bu işdə Yusifin günahı yoxdur, dində qətl pis əməl sayılır. Yusifi özümüzdən uzaqlaşdırmağın ən yaxşı üsulu onu aparıb Beytül-Müqəddəs yolu üzərindəki karvanların dayandığı yerdəki quyuya salmaqdır. Onu tapanlar uzaq bir yere aparırlar, biz arzumıza çatmaqla günah etməkdən də qurtarıq.

Qardaşlar atalarına Yusiflə gəzmək istədiklərini bildirirlər. Ata qəlbən narazı olsa da, övladlarının təkidilə razılıq verir. Ertəsi gün qardaşlar Yusifi istədikləri quyunun yanına gətirib onun yalvarışlarına məhəl qoymadan quyuya salırlar. Evə qayıdanda isə Yusifin qanlı köynəyini atalarına göstərib “onu qurd parçaladı” deyirlər.

Quyuda qorxu içində nə edəcəyini bilməyən Yusif bir qədər sonra karvan səsi, itlərin hürməsini eşitdi. Səs getdikcə onun olduğu yerə yaxınlaşır. O, diqqətlə danışıklara qulaq asır. Karvanbaşı qulama tapşırır ki, quyudan su götürüb heyvanları suvarsın. Qulam dolçanı quyuya salalarkən Yusif ipdən yapışib yuxarıya çıxır. Nur üzlü yeniyetməni görən karvanbaşı onu özlərilə birlikdə Misirə aparır və qulam kimi padşaha satır. Bununla da onun həyatının çətin sınaqları başlayır (Bəlaği, 1992: 59-64).

Eynəlqüzat Miyanəci ona qarşı haqsız hökmləri, ittihamları, söylədiyi fikirlərin məqsədli şəkildə səhv yozumu, həbsini və həyatının məchul sonunu günahsız Yusifin məkirlə quyuya atılması, başına müsibətlərin gəlməsilə müqayisə edir. Bu müqayisə eyni zamanda mütəfəkkirin çoxşaxəli üslubunun, klassik Şərq ədəbiyyatına xas olan dini rəvayətlərdən istifadə metodunun əsərdə ifadəsidir.

Mütəfəkkir nisgillə fikirlərinə əlavə edir ki, əgər peyğəmbərlərin övladları həsədin səbəbinə öz qardaşları və ataları haqqında bu cür cürətli qərarlar verə bilirsə, bizim kimilərin bu barədə qat-qat artıq cəsarətli olması təəccüblü deyildir. Belə düşüncə ilə o, bədxah insanların ona qarşı qərəzli ittihamları qarşısında dözümlülük qazanır.

Mütəfəkkir traktatda həsəd, qibtə hissini ən təhlükəli şey saymışdır. O, bildirirdi ki, həsəd həlakədicə şeylərin böyük günahlarından. Rəsulillahın fikrini irəli çəkir. “Üç şey var ki, ondan bir kəsin nicatı yoxdur: zənn, yüngülxasiyyətlik və həsəd”. Qurtulması imkansız sayılan bu mənfiliklərin cəmiyyətə vurduğu zərər böyükdür. Eynəlqüzat Miyanəci peyğəmbərin hədisinə əsaslanaraq göstərir ki, üç şeydən xilas olmaq çətinidir. O, həsədi təhlükəli amil saymış və bildirmişdi ki, “od odunu yediyi kimi həsəd də yaxşı olanları yeyir”. Alim peyğəmbərin digər fikrinə əsaslanaraq qeyd edir ki, altı adam məşhərdən qabaq altı şeyə görə cəhənnəmə daxil olur: cövrü sultanlar, təəssübkeş ərəblər, təkəbbürlü dehqanlar, cahillik edən qara camaat, xəyanətli tacirlər və həsədli alimlər. Həsəd az qala qədri məşğul edər. Buna görə Allah təala Məhəmmədə ondan xilas olmağı diləməyi əmr etmişdi. O demişdir: deyən nə böyükdür. “De, sübhün sahibindən xilas diləyirəm” onun bu sözüne qədər “həsəd aparırsa, həsəd aparının şərrindən. Həsəd aparandan, onun fasid qərəzindən, fəzilət əhli üçün bu rəzilətdən və onun ədavətindən mübtəla olduğum şeyin kifayətləndirdiyi mənim üzərimdədir” (əl-Miyanəci, 1962: 13).

Mütəfəkkir məsələyə başqa istiqamətdən yanaşmışdır. Bu hücumlarda həsəd çəkilən insanların hər hansı günahı varmı? Bütün davranışları süzgəcdən keçirərək o, həsəd çəkilənin günahı olmadığını söyləmişdir. Allah həsəd çəkiləni

fəzilətli yaratmışdır. Əgər məsələnin əsası bu olmasaydı, həsəd apararı onun kimi fəzilətli olmağı arzulamazdı. Alim qibtə çəkənləri də anlamağa çalışmışdır. Çünki o, bacarıqda ondan üstün olanlara qısqanlıqla yanaşmışdır. Eynəlqüzat Miyanəci bildirirdi ki, elm meydanında onu ötüb keçən kəslərə qarşı həsədlə yanaşan, özünün önə keçməsinə istəyənlər çoxdur. O, nüfuzu, bacarığı ilə “planetlərin zirvələrini tapdalaşmış”, hər kəsin qürur duyduğu, fəxr etdiyi zirvəyə yüksəlmişdir. Həsəd çəkənlərə ədavət bəsləməyi kəramətdən uzaq bir iş saymışdır. Çünki bu fəzilət qarşısındakı acizlikdən yaranmışdır.

Əsərində cəmiyyətdə alimə münasibətdən bəhs edərkən onun söylənilən fikirlərin düzgün qiymətləndirilməməsini dövrün bəlası saymışdır. Xüsusən, bir müsəlmanı alim olmasına baxmayaraq, etiqaadının düzgün qəbul edilməməsini qəbahət kimi qəbul etmişdir. “Gənclik halında yazdığım risaləni düşmənlərim olan həsəd apararıla bəhanə etmişlər, onunla üstümə düşmüşlər” (Əl-Miyanəci, 1992: 26).

### Nəticə

Eynəlqüzat Miyanəci (1099-1131) XII əsrin görkəmli filosofu, şairi, ədibidir. Alimin yaşadığı dövrə qədər Azərbaycanın ərəbdilli və farsdilli mədəniyyəti uzun, şərəfi tarixi yol keçmişdir. Mütəfəkkirin qiymətli irsi həm ədəbi, həm də fəlsəfi istiqamətlərdən hər zaman tədqiqatçıların diqqət mərkəzində olmuşdur. O, dəyərli fikirlərilə, yaratdığı misilsiz əsərlərilə qısa ömür yaşamasına baxmayaraq, XII əsrin mənzərəsində özünəməxsus zirvəyə yüksəlmişdir. Eynəlqüzat Miyanəcinin özünün və müxtəlif mənbələrin verdiyi məlumata görə on dörd elmi, bədii əsərin müəllifidir. Təəssüflər olsun ki, həmin əsərlərin çoxunun bu gün ancaq adları məlumdur. Onlar barədə heç bir məlumat yoxdur. Lakin əsərlərin keşməkeşlərindən keçərək dövrümüze gəlib çatmış əsərləri mütəfəkkirin irsinin elmi və bədii xüsusiyyətlərinə görə qiymətləndirməyə kifayət qədər imkan yaradır.

Eynəlqüzat Miyanəcinin ərəbdilli Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində rolu danılmazdır. Onun bədii yaradıcılığında nəsr və nəzm nümunələrinin hər ikisinə rast gəlinir. Mövzu etibarı ilə isə, o, rəngarəngdir. Ərəbdilli nümunələrdə mütəfəkkirin şəxsiyyəti iki istiqamətdən qiymətləndirilə bilər. Əsərində oxucuları üçün söylədiyi böyük ideyaları, həmfikir bildiyi görkəmli sufilərin adlarını ehtiramla çəkdiyinə görə kamil filosofdur, eyni zamanda dünyagörüşünü nəzmlə ifadə edən, həyat qayğılarını yaşayan və çətinliklərini dilə gətirən gözəl bir şairdir. Onun nəsr yaradıcılığı ərəb və fars dillərindədir. Bu əsərlərə bədii xüsusiyyətlərinə görə yanaşarkən mütəfəkkirin Azərbaycan ədəbiyyatı tarixindəki mövqeyi aydın görünür.

### Kaynakça

Bertels, Ye. E. (1965). *Sufizm İ Sufiyskaya Literatura*. Moskva: Nauka.

Əl-Beyhəqi. (1351). *Tətimmə Sivan Əl-Hikmə*. Lahut.

- Bəlaği, S. (1992). *Quran Qissələri*. Fars Dilindən Tərcümə Edən: Möhsün Nağısoylu. Bakı: Azərbaycan Bədii Tərcümə Və Ədəbi Əlaqələr Mərkəzi.
- Əl-Əsqəlani. (2002). *Lisan Əl-Mizan. Əl-Cuz Əs-Sədis*. Beyrut-Lubnan: Məktəbə Əl-Mətbuat Əl-İslamiyyə.
- Əl-Əsnəvi. (1987). *Təbəqat Əş-Şafiiyyə. Əl-Cuz Əs-Sani*. Beyrut-Lubnan: Dar Əl-Kutub Əl-İlmiyyə.
- Əl-Həməvi. (1977). *Mucəm Əl-Buldan. Əl-Məcəlləd Əl-Xamis*. Beyrut: Dar Sadər.
- Əl-Hənbəli. (1989). *Şəzərat Əz-Zəhəb. Əl-Məcəlləd Əs-Sadis. Təhqiğ Əbd-Əl-Qadir Əl-Ərnaut, Mahmud Əl-Ərnaut*, Beyrut: Dar İbn Əl-Əsir.
- Mahmudov, M. (1983). *Ərəbcə Yazmış Azərbaycanlı Şair Və Ədiblər (VII-XII Əsrlər)*. Bakı: Elm.
- Məmmədov, Z. (1978). *Azərbaycanda XI-XIII Əsrlərdə Fəlsəfi Fikir*. Bakı: Elm.
- Məmmədov, Z. (1994). *Azərbaycan Fəlsəfəsi Tarixi*. Bakı: İrşad.
- Məmmədov, Z. (1992). *Eynəlqüzat Miyanəci*. Bakı: Elm.
- Əl-Miyanəci. (1962). *Şəkva Əl-Ğərib. Qəddəmə Ləhu Və Həqqəqə Mətnəhu Əfif Useyran*. Tehran.
- Əs-Səfədi. (2000). *Əl-Vafi Bi-L-Vəfəyat. Əl-Cuz Əl-İşrunə. Təhqiğ Və İtina Əhməd Əl-Ərnaut, Turki Mustafa*. Beyrut-Lubnan: Dar İhyai Ət-Turas Əl-Arabi.
- Əs-Səmani. (1984). *Əl-Ənsab. Əl-Cuz Əl-Hadi Aşar. Haqqəqə Nususəhu Və Əlləqə Əleyhi Muhəmməd Ənvamə*. Əl-Qahirə: Məktəbə İbn Teymiyyə.
- Əs-Subki. (1964). *Təbəqat Əş-Şafiiyyə Əl-Kubra. Əl-Cuz Əl-Xamis. Təhqiğ Mahmud Muhəmməd Ət-Tənahi, Əbd Əl-Fəttah Muhəmməd Əl-Hulu. İsa Əl-Babi Əl-Hələbi*.
- Useyran, Ə. (1962). *Muqəddəmə Əla Şəkva Əl-Ğərib (Ayn Əl-Qudat. Şəkva Əl-Ğərib)*. Tehran
- Əl-Yəməni. (1997). *Mirat Əl-Cinan. Əl-Cuz Əs-Salis. Vədə Həvaşihə Xəlil Əl-Mənsur*. Beyrut-Lubnan: Dar Əl-Kutub Əl-İlmiyyə.

## **MUZDARİP RUHLARIN HUZUR ARAYIŞI: HİRİSTİYAN MİSTİSİZMİ**

### **Stricken Souls' Search of Tranquility: Christian Misticism**

(Makale Geliş Tarihi:10.04.2019 / Kabul Tarihi: 29.04.2019)

**Kutsi KAHVECİ\***

#### **Öz**

Bu çalışmanın amacı; dünya hayatından ziyade öte dünyaya önem veren, sabır ve metaneti telkin eden, semavi bir din olan Hıristiyan dininde, mistik hayatın varlığını incelemektir. Mistisizm yalnız düşünce de olanı, doğrudan ve aracısız sezgi yoluyla gerçek kılma çabasıdır. Gerçek anlamda Tanrı'yla birleşip Tanrı'yla bir olmaktır. Gerçek mistik sadece Tanrı'dan söz eden değil Tanrı'ya kavuşandır. Her dinin kendi özelliklerine göre mistik bir anlayışı vardır. Hıristiyan mistisizmi de özü itibariyle duygusaldır. Çıkış noktası, aşk ocağı olarak Tanrı duygusudur. Akılla ve duyularla değil, kişinin bizzat esasını oluşturan kalp ve irade ile Tanrı'ya ait oluşturmaktadır. Hıristiyan mistikler deruni hayatın dâhileri olarak ortaya çıkarlar. Bu bağlamda Hıristiyan mistisizminin büyük öncüsü Aziz Pavlus'tur. Tam mistiklik, büyük Hıristiyan mistiklerinin mistikliğidir.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı, İsa, Hıristiyan, Mistisizm, Mistik, Sezgi, Kurtuluş.

#### **Abstract**

The purpose of this study is to examine the existence of mystic life in Christian religion which is a divine religion giving importance to afterlife rather than world life and preaching patience and fortitude. Mysticism is an attempt to make tangible the intangible one, which is only in thought, through direct and unmediated love. It is, in real terms, uniting with God and being

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü; *Assist. Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy*, e-posta: [kkahveci@atauni.edu.tr](mailto:kkahveci@atauni.edu.tr) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-6752-6566>



identical with God. The true mystic is not the one who only talks about God but the one who comes together with God. Each religion has its own mystical sense in accordance with its characteristics. Christian mysticism is essentially emotional as well. Its starting point is the sense of God as the love seedbed. It is person's belonging to God not by reason and emotions but by the heart and will that constitute the essence of the person himself. Christian mystics emerge as geniuses of intrinsic life. In this context, the great pioneer of Christian mysticism is Saint Paul. Complete mysticism is the mysticism of the great Christian mystics.

**Keywords:** God, Jesus, Christian, Mysticism, Mystic, Intuition, Salvation

### Giriş

Mistisizm kavramı, Latince kökenlidir ve '*gizli olmak, dilsiz olmak, dudakları ve gözleri kapamak*' anlamlarında kullanılmaktadır (Kara, 1998: s.11). Pek çok tanımı bulunmakla birlikte kısaca mistisizm; '*insanın görünen nesnelere ardındaki gerçeklik, sonsuzluk ve birliğe ulaşma yönündeki ruhi tecrübesi ve bu tecrübeyi ifade eden doktrin*' (Kutluer, 2005: s.188-189), '*insanın akıl yoluyla ulaşamadığı bir yüceliğe, sezgi yoluyla doğrudan ulaşması, onunla herhangi bir aracı olmadan temas kurması*' (Güngör, 1982: s.17-18) ve '*Tanrı'dan bir parça olan ya da kendisinde tanrısal bir ateş ya da kıvılcım içeren insan ruhunun, uzun bir süre boyunca çile çektikten ve hazırlık yaptıktan sonra, Tanrı'yla, doğrudan bir temas içine girebileceğini, mistik bir birlik hali içinde Tanrı'ya erişilebileceğini savunan öğretisi*' (Cevizci, 1996: s.230) olarak tanımlanabilir.

Walter T. Stace'ye göre; örgütlü din doğası gereği mistisizmin ruhuna düşmandır. Tarih boyunca siyasallaşan din, mistiklere savaş açmış ve mistiklerin canını almıştır. Mistikler dini kurumlardan umut keserek, her türlü aracılığı ortadan kaldırarak, Tanrı'yı kendi içlerinde aramış ve insanın Tanrı olduğu düşüncesini taşımışlardır. Böylece çaresizlikten kaynaklanan umutsuzluğu gidermiş ve yaşama bağlanmışlardır (Stace, 2004: s.73) Bu bağlamda Hıristiyan mistisizmi de, bazı insanların kiliseden umudunu kesmesiyle kendi içine kapanması ve Tanrı'yı kendi içinde aramasından doğmuştur. Kişinin, her türlü aracılığı ortadan kaldırarak Tanrı'sıyla baş başa kalması ve onu kendine özgü bir anlayışla kavraması ve tapınmasıdır. Bu, kişinin bireysel ve kişisel bir gizidir –sırrıdır-. Kişiyi, derin ve tanrısal bir hayranlık, bir coşku verir. Çaresizlikte doğan umutsuzluğunu giderir ve yaşama bağlar. Hançerlioğlu'na göre mistisizm bu özelliğiyle: Sosyo - ekonomik tedirginliğin ve acıların zorunlu bir sonucudur. Birey Hıristiyanı yok eden kilise, Hıristiyanlığın kimi kişilerdeki tepkisi ve bireyin kendi kişiliğine dönmesi ve kavuşması olarak da yorumlanabilir. Buna karşı, Tanrı'yla birleşerek, Tanrı'nın varlığında kendi kişiliğini yok etmek olarak da ulaşılmıştır (Hançerlioğlu, 1993: s.334).

Mistisizmde amaç; hakikati bulmak, Tanrı'ya ulaşmak, ruhen tatmin olmak, kurtuluşa ermektir. Bütün dinler, Tanrı'yla insan arasında tek bir bağ kurma noktasında birleşirler. Bu bağın amacı birdir ve yeri ise insanın kalbidir (Mengüşoğlu 1983: 306). Mistik, *'Tanrı'da yok olma'*, *'İsa ile birleşme'*, *'Tanrı'yı müşahade etme'* gibi dini ifadeler kullanılırken, aslında tecrübenin kendisine dayanmaktadır. Hiçbir dine mensup olmayan bir kişide bu tecrübeye sahip olabilir. Dolayısıyla mistisizm dinle birlikte bulunabilir ancak bu onun için zorunlu değildir (Akdemir, 2017: s.132). Mistisizm üzerine araştırmaları bulunan İngiliz filozof Stace, ister inançlı olsun ister olmasın her insan mistik tecrübe yaşayabilir (Stace, 2004: s.73) düşüncesindedir. Kısacası felsefi açıdan, insanla Tanrı arasındaki bu bağ, dinlerin aracılığını gerektirmeyebilir ve aracısız da kurulabilir. Fakat insanı ağır şartlarla karşı karşıya bırakan böyle bir bağı kurabilmek ve dayanabilmek hiç de kolay değildir. Bu nedenle yalnız insanın kalbine, vicdanına dayanan, hiçbir karşılık beklemeyen ve istemeyen böyle bir ilişki istemek -kurabilmek- böyle bir ilişkiye dayanabilmek ancak kalbi aydınlık ve oldukça bağımsız olan mistik insanlara vergidir (Mengüşoğlu, 1983: s.306).

Gerçek mistisizm bütün dinsel hislerin temelinde bulunan *'yüksek'* ve *'yüce'* duygunun uyanması demektir. Mistisizmin kaynağı; dinlerin, felsefelerin, şiirin, sanatın, müziğin vs ilhamlarını aldıkları aynı kaynak; yani bu görünen dünyanın üstünde ve ötesinde görünmeyenin şuurudur (Sunar, 1979: s.101). Kısaca bütün mistik doktrinler görünenlerin temelinde bulunan asıl gerçeği araştırırlar. Çıplak gözle gördüğümüz dünya bir varlık-yokluk dünyasıdır. Önemli olan bu geçiciliği görünüşteki karmaşayı aşmak ve ardındaki mutlak yasaları yakalamaktır. Çünkü gelip geçicilik ve karmaşa ruhlara huzursuzluk verir. Mistisizm aynı zamanda parçalanmış insan ruhunu birleştirmeye çalışır (Bal, 2009: s.8) Bu bağlamda mistik olan dinin özü müdür, yoksa insanların hastalıklı bir sapkınlığından başka bir şey değil midir? sorusu düşünüldüğünde, cevaben söyleyelim ki; din özü itibarıyla mistiktir. Bizzat bundan dolayı din, Tanrı'ya, duyular ve akıl yoluyla ulaşılamayacağını ama kalp ve irade yoluyla ulaşılabilirliğini bildirmektedir. Çünkü Tanrı'yla hakiki anlamda birleşmek, ancak Tanrı'yı sevmekle olabilir (Smith, 2008: s.43).

Bütün dinler, iman edilmesini istediği bir takım sırlar ortaya koymaktadır. Ne var ki, mistik terimi, anormal vecd ve görü halleriyle sınırlandırılırsa, buradaki mistiğin istisna teşkil ettiğini teslim etmemiz gerekmektedir. Yine kabul etmek gerekir ki, inanan geniş çoğunluk içerisinde ilahi aşk, böylesine bir şevk ve istisnailik sunmaktan uzaktır. Sonuç olarak, bu istisnai durumların kendileri sapkınlık olmayıp yaratılışın gereğidir. Mistikler deli değildir. Nasıl ki dâhiler entelektüel hayatın üstün insanları ise, onlar da ahlaki hayatın üstün insanlarıdır (Blondel, 2008: s.120). Bu bağlamda mistik, aynı zamanda kendisine ilahi şeyler hakkında bir takım gizli olan bilgiler verilmiş olup, bunlar konusunda kimseye bir şey söylemesi gereken kişidir (Güngör, 1982: s.17).

Sezgiciliğin ünlü temsilcilerinden Henri Bergson (M.S. 1859-1941) ‘Din ve Ahlakın İki Kaynağı’ adlı eserinde, mistikliğin kaynağını bizzat Tanrı’nın sıfatlarıyla açıklamaktadır. Bergson’a göre insan zekâsının konusu madde âlemidir. Bu sebeple doğrudan doğruya zekâ ve zihin yoluyla Tanrı’yı bulmak imkânsızdır. Fakat zekânın ötesinde insanda bir sezgi vardır ki, onun aracılığıyla insan ruhunun Tanrı’yla ilişkiye geçmesi ve birleşmesi mümkündür. Ateş nasıl demiri kızdırırsa Tanrı da insan ruhunun içine işleyerek –geçerek- onu ısıtır. Şüphesiz ki, mistik haller, seçkin kimselere özgü bir meziyettir. Bununla beraber insanlığın inanç ve imanları bu mistik tecrübelerle beslenir. Bir dine mensup olanların çoğu mistikler derecesine yükselemezler, fakat dualarında ve ibadetlerinde en büyüklerine karşı yaptıkları hürmet ve saygı davranışlarıyla Tanrı’ya ulaşmak için çaba sarfederler. Bergson bu durumu şöyle bir benzetme ile anlatmaya çalışır: Herhangi bir öğretmen derslerinde basit sözlerle öğrencilerine bir takım bilgiler vermeye, telkinler yapmaya çalışır. Fakat öğrencileri arasında zeki, kabiliyetleri yüksek öyle öğrenciler çıkar ki, bunlar ileri de öğretmenlerinin sezemediği yüksek hakikatleri sezer ve keşfederler. Öğretmenin buradaki rolü, insan ruhunda bulunan yüksek sezgi kabiliyetlerini teşvik ve uyarıdır. İnsanların çoğunluğu da böyledir. Dualar ve ibadetler, seçkin bazı kimselerin ruhlarını harekete geçirir ve yüksek sezgi kabiliyetleriyle aracısız olarak Tanrı’ya ulaşırlar (Bergson, 1986: s.323).

Öte yandan biri ‘kısmî’ diğeri ‘mutlak’ birleşme şeklinde gerçekleşen, iki ayrı mistik tecrübeden söz edilebilir. Mutlak bir birleşme söz konusu olduğunda, insan ruhu mutlak ve yüksek bir gerçeklikle var olan her şeyle ya da Tanrı’yla birleşir ve onunla tam olarak özdeşleşir. Burada ben’le ben-olmayan, kul ile Tanrı ayırımı ortadan kalkar. Buna karşın, kısmî birleşmede mistik tecrübeyi yaşayan kişi, var olan her şeyle ya da Tanrı’yla doğrudan ve aracısız bir temas içinde olur, O’nunla ancak kısmen birleşir ki burada özne- nesne, ben, ben olmayan, kul ile Tanrı ayırımları var olmaya devam eder (Sunar, 1979: s.15). Mistikler, Tanrı ile birleştiklerini söylerler. Dolayısıyla da psikolojik açıklamanın üstüne çıkarlar. Böyle bir birleşmeyle de onlar, kendilerinin Tanrı tarafından tamamen kapsanmış olduklarını, içlerinde yaşayanın Tanrı’dan başka bir şey olmadığını anlatmak isterler. Bu bağlamda, mistik hallerin karakteristikleri kısaca şunlardır (Sunar, 1979: s.72):

1 - Mistik haller tanımlanamazlar; çünkü onlar, düşünce hali olmaktan ziyade his -sezgi- halleridir.

2 - Mistik haller, his halleri olmakla beraber, bir keyfiyete sahip olduklarından, aynı zamanda bilgi halleridir.

3 - Mistik haller uzun sürmezler.

4 - Mistikler tasfiye –arıtma, temizleme- yolu üzerinde bilgiye ve pratiğe çok önem verirlerse de, mistik hallerde daima verilmiş bir şeyin hissi vardır.

5 - Mistik hallerde her şeyin birliği şuuru vardır. Bu birlik şuuru, yaratılış bakımında bütünü Bir'in, Bir'in de bütünü içinde görülmesidir.

6 - Mistik haller, zaman dışı hallerdir. Zira bu haller zamansız bir niteliğe sahiptirler. Bu sebeple de zaman içinde geçen hallerden daha manalıdır.

7 - Mistik tecrübe, zamanda bir tecrübe olmadığından, fenomenal gerçek değildir.

Mistik tecrübelerin en karakteristik yönü, Tanrı ile aracısız bir temas kurmak için çeşitli pratiklerin olmasıdır. Hinduizm, Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm gibi Doğu dinleri, Grek-Helenistik mistik dinleri ve felsefeleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi semavi dinlerle ilgili araştırmalar sonucunda ulaşılan sonuç, bütün büyük dünya dinlerinde, mistisizmin ifade ediliş biçimleri arasında bir hayli fark bulunduğu ancak aynı zamanda tecrübe ve anlayışta belirgin şekilde birlik görüldüğüdür. Buna göre farklı dünya dinlerindeki mistik tecrübelerin mutlak hakikat, ilahi varlığın içkinlik ve aşkınlığı, benliğin Tanrı ile bir olması, evrendeki kötülüğün mahiyeti gibi ortak mesajları vardır (Kutluer, 2005: s.189). Mistik tecrübelerde hedefe, akıl veya duyu ile değil, doğrudan doğruya, sanki varlığın merkezinden fıskıran bir hal içinde ulaşılır. Mistisizm aşkın olanı hedefler ve belirli tecrübeleri gerektirir (Sunar, 1979: s.73). Kısacası mistisizm belli bir eğitimi gerektirir ve onun pratik yönü her zaman teorik yönünden önde gelir (Kara 1998: 13) Şu halde, mistisizm, her şeyden önce pratiğe aittir (Blamires, 1971: s.614). Denilebilir ki mistik deneyimde tüm dinler ya da felsefi sistemlerde bulunan ortak özellikler; *dış dünyaya karşı bir mesafe koyma, sezgiyle kavrayışa önem verme, bireysellik ve hakikate ulaşma* arzusudur.

Fransız sosyolog Roger Bastide'e göre; hemen hemen bütün toplumlar bir mistik hamlenin somutlaştırılmasından doğmuşlardır: Budizm, kutsal ağacın altında kurtarıcı vecde ermiş bulunan bir kimsenin telkinlerinin ardından gitti; İslamiyet, Hz. Muhammed'e bir melek tarafından ulaştırılan bir vahiyden çıkmıştır; Hıristiyanlık da bütün mistik olaylar bütünüyle birlikte Hz. İsa'nın havarilerin yanına inişindeki ruh akışından doğdu (Bal, 2009: s.18). Bastide'in düşüncelerine şu eklemeyi yapabiliriz: Ne zaman din katılmış ve cansız şekillere boyun eğmişse, mistiklik tekrar ortaya çıkmıştır (Topçu, 2002: s.170). Görüldüğü üzere, Batılı ve Doğulu felsefeciler mistisizmi aynı kökenlere, yani dinin ilk formlarına götürmektedirler.

### **Hıristiyan Mistisizmi**

Mistik deneyim düşüncesi, hakikat yalnız mistik tecrübeyle bulunur (Taylan, 1979: s.108) diyen erken dönem Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin en önemli temsilcisi ve Hıristiyan düşüncesine birlik ve bütünlük kazandıran, Hıristiyan inançlarına bilimsel bir anlam veren ve Hıristiyan dinini kabul edilebilir ilkelerle donatan Saint Arellus Augustinus (M.S. 354-430)'la başlamış, Alman teolog Eck-

hart Von Hochheim (M.S. 1260-1328), yaygın ifadesiyle Meister Eckhart'la da en üst düzeyine ulaşmıştır (Kahveci, 2014: s.35).

Ortaçağ felsefesini derinden etkileyen Augustinus'un felsefesi, Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin çıkış noktası ve bundan sonraki gelişmeyi belirleyen temeldir. Aynı zamanda bu öğreti genellikle Hıristiyan kilisesinin felsefesidir. Augustinus kendisine dönerek ben neyim? sorusunu sormakta ve şöyle cevap vermektedir: Ben, Sen (Tanrı)'in sevgi ateşinle yanıp, onun içinde erimediğim sürece bir yayılım olarak kalacağım. Ben geçiciliğimi, ardıllığımı, günahkârlığımı anlayarak ancak Tanrı'yla birlikte olabilirim. Tanrı ile bir olunca kendim ile de bir olurum. Kişi, Tanrı'yla bir olmaya ihtiyaç duyar (Çüçen, 2000: s.49. Bkz. Özcan 1999 Bkz. Augustinus, 1999). Nitekim Ortaçağ Hıristiyan tanrıbilimcilerinin geliştirdikleri mistik bilgi kuramı öğretilerinde, doğruluğa ya da hakikate, evrensel bir ilke olan tanrısal aydınlanış, ışık ya da kıvılcım aracılığıyla ulaşılabileceği savunulur (Koterski, 2003: s.879).

Hıristiyanlık dünya hayatından ziyade öte dünyaya önem veren, sabır ve metaneti telkin eden semavi bir dindir. Bu anlayış kutsal kitaplarda da kendisini gösterir: *'Yeryüzünde kendinize hazineler biriktirmeyin. Burada güve ve pas onları yiyip bitirir, hırsızlar da girip çalarlar. Bunun yerine kendinize gökte hazineler biriktirin. Orada ne güve ne pas onları yiyip bitirir, ne de hırsızlar girip çalar. Hazineğiniz neredeyse, yüreğiniz de orada olacaktır'* (Matta İncili, 2006: s.6: 19).

Yine Hıristiyanlık da dünya hayatının değersizliği şöyle anlatılır: *'Hiç kimse iki efendiye hizmet edemez. Ya birinden nefret edip öbürünü sever ya da birine bağlanıp öbürünü hor görür. Siz hem Tanrı'ya, hem de paraya kulluk edemezsiniz. Bu nedenle size şunu söylüyorum: Ne yiyip ne içeceğiz? diye, canınız için, ne giyeceğiz? diye bedeniniz için kaygılanmayın. Can yiyecekten, beden de giyecekten daha önemli değil mi? Gökte uçan kuşlara bakın! Ne eker, ne biçer, ne de ambarlarda yiyecek biriktirirler. Göksel Babanız yine de onları doyurur. Siz onlardan çok daha değerli değil misiniz? Hangi biriniz kaygılanmakla ömrünü bir anlık uzatabilir? Giyecek konusunda neden kaygılanıyorsunuz? Kır zambaklarının nasıl büyüdüğüne bakın! Ne çalışırlar, ne de iplik eğirirler. Ama size şunu söyleyeyim: Bütün görkemine karşın Süleyman bile bunlardan biri gibi giyinmiş değildi. Bugün var olup yarın ocağa atılacak olan, kır otunu böyle giydiren Tanrı'nın sizi de giydireceği çok daha kesin değil mi, ey kıt imanlılar? Öyleyse ne yiyeceğiz? ya da ne içeceğiz? ya da ne giyeceğiz? diyerek kaygılanmayın. Uluslar hep bu şeylerin peşinden giderler. Oysa Göksel Babanız bütün bunlara gereksinmeniz olduğunu bilir. O halde yarın için kaygılanmayın. Yarının kaygısı yarının olsun. Her günün derdi kendine yeter'* (Matta İncili, 2006: s.6: 24).

Diğer yandan: *'Kendini yücelten alçaltılacak, kendini alçaltan yüceltilecektir'* (Matta İncili, 2006: s.23: 12) denilmektedir. Yine Hıristiyanlar: *'Biri bana gelip de babasını, annesini, karısını, çocuklarını, kardeşlerini, hatta kendi canını bile*

*gözden çıkarmazsa öğrencim olamaz*’ (Luka İncili, 2006: s.14: 26) sözünü kendilerine rehber edinmişlerdir. Aynı zamanda ilk Hıristiyanlar; *‘eğer eksiksiz olmak istiyorsan, git, varını yoğunu sat, parasını yoksullara ver; böylece göklerde hazinen olur. Sonra gel beni izle*’ (Matta İncili, 2006: s.19: 21) sözünü emir olarak algılamışlar ve bu konuda birbirleriyle adeta yarışa girmişlerdir.

Mistisizmle ilgili önemli çalışmalarda bulunan Mohapatra’ya göre; Hıristiyan mistisizmi, en yüce değere ilişkin olağanüstü spiritüel (ruhsal-manevi) bir belgedir. Büyük Yunan filozofu Platon (M.Ö. 427-347), Hıristiyan mistisizminin babası olarak kabul edilebilir. Onun tüm felsefesi spiritüel ve mistik bir öz taşımaktadır (Mohapatra, 2002: s.204). Bu bağlamda mistik düşünceler doğrultusunda Hıristiyanlık, kendi ilkelerini ruhani bir bakış açısıyla harmanlayarak inananlara sunmaya çalışmaktadır. Bu açıdan Hıristiyan mistisizmi, Hıristiyanları kendi özüne döndüren ve onları dünya nimetlerinden vaz geçirerek, Hz. İsa gibi sade yaşamaya yönlendiren bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine Hıristiyan mistisizmi, dünyanın acı ve ıstıraplarından ancak İsa aracılığıyla uzaklaşarak, Tanrı’ya yeniden kavuşup Tanrı’yla bir olmayı umut etmekte ve İsa’yı mistik bir lider olarak kabul etmektedir. Demek ki Hıristiyan mistisizminin geçerliliği açısından en önemli unsur, şüphesiz İsa’dır. Bu açıdan Hıristiyan geleneğindeki mistisizmin köklerini, İsa’nın kendi yaşamında aramak gerekmektedir. İsa’nın Hıristiyanlıktaki konumu, bu dindeki mistik yapının şekillenmesinde büyük rol oynamaktadır. İsa’nın doğumu, yaşantısı yanında ölümüyle birlikte insanların günahları için kendisini feda eden *‘Tanrı Oğlu*’ imajı, Hıristiyan mistisizminde öne çıkmıştır. Dolayısıyla Hıristiyan mistisizminin merkezinde bizzat İsa’nın hayatının ve öğretilerinin yer aldığı ileri sürülmüştür. Buradan hareketle İsa’nın hakikate olan bakış açısı mistiktir. O, ancak içsel bir vizyonla Tanrı’nın bilinebileceğini *‘Ne mutlu yüreği temiz olanlara! Çünkü onlar Tanrı’yı görecekler*’ (Matta İncili, 2006 s.5: 8) sözüyle açıklamaktadır (Temiztürk, 2018: s.130-138-151) Ancak Mohapatra’ya göre Hıristiyan mistisizmi, sadece İsa Mesih ile sınırlı değildir, aynı zamanda Hıristiyan dini ve felsefesini de içermektedir (Mohapatra, 2002: s.204).

Bu bağlamda St. John ve St. Pavlus’un mistisizmi, Mesih mistisizmini şekillendirmiştir. John ve Pavlus’a göre: İsa Mesih hem yaşam, hem yaşam veren, hem vahiy, hem vahiy açıklayan, hem yol, hem de rehberdir. Yuhanna İncilin de, dinin mistik yönü inceleme konusu edilerek şöyle denilir: *‘Başlangıçta söz vardı ve söz Tanrı’yla idi. O, başlangıçta Tanrı’yla idi, her şey onunla var oldu ve olan hiçbir şey onsuz olmadı. Yaşam ondaydı ve yaşam insanın ışığıydı. Işık karanlıkta parlardı ve karanlık ışığa egemen olamadı. Artık herkesi aydınlatan ışık dünyaya geliyordu. O dünyadaydı ve dünya onunla var oldu. Henüz dünya onu tanııyordu*’ (Yuhanna İncili, 2006: s.1: 1). Demek ki John’a göre, dünya aynı zamanda yaratılışın bir aracı ve ona bir hazırlıktır. Yine John, Hıristiyanların Tanrı ile bir iç iletişim kuracaklarını kesin olarak vaat ederek şöyle demektedir: *O, size her şeyi öğretecek ve her şeyi aklınıza getirecek* (Mohapatra, 2002: s.204).

Öte yandan Pavlus, asketizm –çilecilik- ve mistisizmin kurulmasına önemli bir katkı sağlamıştır. Onun tüm mesajı, vaftizle gelen Mesih’le, bireysel birliğe uyararak yaşamayı teşvik etmekten ibarettir. Pavlus’un mistik bir vizyonu vardır ve o, dünya yaratılmadan önce Tanrı’nın takdir ettiği gizli Tanrı hikmeti hakkında bu vizyonla konuşmuştur. Mesih’in gizemi ile ilgili olarak İncil’de şöyle denilir: *‘Eğer bir insan Mesih’te ise, o yeni bir yaratıktır. Tüm eskiler yok olur; yenilenecek olan tüm şeylerin farkında ol. Tüm şeyler, bizi İsa Mesih aracılığıyla kendiyile barıştıran Tanrı’nındır’* (Pavlus’tan Korintliler’e 2. Mektup, 2006: s.5: 17). Pavlus’un Mesih ile birliğe, Mesih’in içimizde sürekli olarak kalmasına yaptığı vurgu, insanları Mesih mistisizmi konusunda konuşmaya itmiştir. Pavlus’un anahtar doktrini İsa Mesih’in içimizde sürekli olarak kalması ve bu içimizde bulunan bu ruhun, ona göre çarmla gerilen Mesih’in o an çarmla ölen adam ile kişisel bir bağı vardır. Aynı zamanda Mesih mistisizminde, Upanişadların saf Tanrı mistisizmi ile Gita’nın Bhakti mistisizmine eklenen önemli bir şey de vardır (Mohapatra, 2002: s.204. Jones 2006: s.133).

Bu bağlamda, Hıristiyan mistisizminin büyük öncüsü Miladi 1. Asırda yaşamış, Aziz Pavlus (M.S. 5 Tarsus, M.S. 67 Roma)’tur. Pavlus, Hıristiyanları tutuklamak amacıyla Şam’a yolculuk ederken, İsa kendisine görünmüş ve Pavlus bu olaydan sonra görme yeteneğini kaybetmiştir. Üç gün sonra Şam’lı Hananya, Pavlus’un gözlerinin tekrar şifa bulup açılmasına vesile olmuştur. Pavlus, bu yolculukta Hıristiyan olmuş ve bunun sebebi olarak da Şam yolculuğunda, Meryem oğlu İsa’nın kendisine göründüğünü dile getirmiştir. O günden itibaren Pavlus, Nasıralı İsa’nın İsrailoğullarının beklediği Mesih ve aynı zamanda Tanrı’nın oğlu olduğunu insanlara vaaz etmeye başlamıştır (Demirel, 2004: s.829). Kısacası, Aziz Pavlus’un Şam yolunda gördüğü ışık ve duyduğu ‘Paul! Paul! Niçin bana eziyet ediyorsun şeklindeki ses (Stace, 2002: s.45) Pavlus’un o anda tam olarak anlayamadığı bir deneyimdir. Sonraki yıllarda bu deneyimi Mesih tarafından kazanılmak olarak tanımlayabilmiştir (Cook, 2004: s.45-46).

Daha sonraları mistisizm, Hıristiyan adetlerinden yavaş yavaş kalkmıştır. Ama mistisizmin kiliseden bu yüzden tasfiye edilmediğini anlamamız gerekir. Adetlerin İsa ile kurtuluşu bildiren Havarilerin zamanında birdenbire kurulduğunu düşünmemeliyiz. Gerçekte her şey oluşturulacaktı. Elbette Yahudilikten dönenler hala Zebur’dan sureler okuyacaklar, peygamberlerin sözlerini sinagoptaki gibi yorumlayacaklardı. Ne var ki, pek çok eskiye uzanan umudun şiirleri Mesih için Tanrı’ya şükretmeye ve verdiği yeni iyilikler için onu kutsamaya yeterli gelemezdi. Paskalya yemeğini takip eden iyilikler, Hıristiyan’ın komünyondan yani şarap içme ve ekmek yeme ayininden sonraki coşkusuna karşılık gelmiyordu. Yeni dualar gerekliydi. Bunlar kendiliğinden ortaya çıktı. İsa’nın ‘Son Akşam Yemeği’ hatırasına kutlanılan Evharistiya Ayini’nden sonra Hıristiyanlar ayağa kalkıyor ve irticalen kutsama şarkıları söylüyorlardı. Kitab-ı Mukaddes okunduktan sonra, metnin İsa

açısından uygulamasını göstermek ve tek tek kendilerini hazırlamaları için cemaati teşvik etmeye bir peygamber ortaya çıkıyordu (Blondel, 2008: s.114-115).

Bu Mezmurların değeri nedir? Bu takdis dualarının değeri nedir? Bu vahiyler nedir? bilmiyoruz. Ama kilise örgütlendikçe, giderek daha az görünürler. Çok geçmeden kilise, resmi hale gelen, dindarlığı tek bir mecraya yönlendiren ve cemaati yaratıcı bir uğrak olarak, ibadete katılımı bir âmin ile sınırlı olan Sinagog cemaati gibi, talim almışlar rolüne sevk eden, bazı ilahi ve duaları benimser. Bütünlüğü içerisinde Hıristiyan hizmeti, bu andan itibaren peşinen belirlenir. Kamusal duanın terimleri otorite tarafından tespit edilir. Tek öncelik, vaazı veren papazdadır. Mistik özün kökü mü kurudu peki? Hayır, ama doğmakta olan kültürün örgütlenişine katkıda bulduktan sonra, bireysel sofulukta gelişip serpmek üzere resmi hayattan geri çekilir. Bugün hala mistik ruhlar binlerle ifade ediliyor. Bazıları temaşa esaslı tarikatların yöntem ve disiplinini benimsemişlerdir. Diğerleri ise deruni hayatlarını herkesin ortasında sürdürmüşlerdir (Blondel, 2008: s.115).

Aynı zamanda psikolog için olduğu kadar, teolog içinde değerli olan hakiki şaheserler, mistik risaleler mevcut değil mi? Bu bakımdan Aziz Bonaventure'yı, Gerson'u, Aziz Jean de La'yı, Azize Terasa'yı, Aziz Françosi de Sales'i hatırlatmak yeterlidir. Dikkat çekici bir konudur ki, öz yaşam öyküsü değillerse tüm bu risaleler, en azından kişisel tecrübeleri özetlerler. Özde birbirine o denli benzerler ki, adeta aynı bir ruhun tasviridirler. Mizaç, cinsiyet ve durum farklılıklarına rağmen bunlar, bütün Hıristiyanlar için mistik yolun temelde aynı olduğuna tanıklık ederler (Blondel, 2008: s.115-116).

Bu bağlamda mistik hayat, Tanrı'nın oraya girmek isteyen bir kişi olarak kalbe kendini duyurduğu gün başlar. İrade yalnızca korkuya itaat ettikçe ve bir ustanın buyruğunu ihlal etmemekle sınırlı kaldıkça, kölece davranır. Davranış doğrudur doğru olmasına, ama dindarca değildir. Dindar ruh, Tanrı'yla konuşmak ve Tanrı'ya tutuluşun tadını çıkarmak üzere, Tanrı'yla doğrudan doğruya bağlantılı olmaya çalışır. Karşılıklı bir bağışla sonuçlanacak iki aşkın bu diyalogunu başlatır. Çünkü Tanrı, kalbi birden değil yavaş yavaş kuşatır ve bu, bir dizi feragat ve deruni ölüme cevaben gerçekleşir. Kuşkusuz ilk adım Tanrı'dan gelir. Ruha, eğer itaat ederse onu bekleyen zevkleri hissettirerek, vicdanın neşesini tattırır. Ama feda ediş o zaman başlar. Şöyle bir yaşanan neşeyi yeniden bulmak, korumak ve arttırmak için, günahla bağı koparmak, kendinden vazgeçmek, her tür dünyevi duygudan kendini arındırmak ve duyulur şeylerden uzaklaşmak gerekir. Ta ki derunda yükselen sese, bir tek ona dikkat kesilebilsin. Tüm bunlara 'Arınma' adı verilir. Kendisiyle Tanrı'nın sevildiği aşk, günahlarla kirlenmişti, şimdi gözyaşlarıyla yıkanacaktır. Dünyevi meyillerle karışmış haldeydi, şimdi onlara karşı konulacak ve galip gelecektir. Kişi kendi iradesine sahiptir, şimdi artık iradesinin efendisi olmayacaktır (Politella, 1965: s.127).



Bu suretle kalp, ben'den arındırıldığında, Tanrı'nın nesnesi haline gelir ve bu yolla iki aşkın bir araya gelişi gerçekleşir. Bu ifade edilemez birliktelikte, insan, verdiği sonsuzca fazlasını nasıl almaz? Güçleri on katına çıkar, atılımı olağan gücünün ötesine doğru zenginleşir. Aynı zamanda ilk aşamada ilahi varlık kendini, derin bir sükûnet, ahlaki bir zenginlik ve duyularınkinden daha yumuşak, hoş ve güzel bir incelikle, bir neşe olarak ortaya çıkarır. İsa varken her şey iyidir ve hiçbir şey zor görünmez. İsa yokken her şey güçtür. İsa derunda konuşmayınca, her teselli pek azdır, ama İsa tek bir söz söyledi mi büyük bir güzellik, hoşluk ve incelik hissedilir. Bu, sağlıklı ruhun memnuniyetidir. Duanın rahatlığı ve cazibesidir. Tüm bunlarda düşüncenin ve doğal hayatın olağan akışı içerisinde henüz hiçbir şey değişmemiştir. Ama eğer şevk artarsa, ruh ve beden yeni hallere girecektir. Aşkın biricik nesnesi, ister istemez düşüncenin biricik nesnesi haline gelir. O halde hayal etme gücü ve duyular onun cazibesıyla hareket ederler. Tutuklusu olunan sevgili, ruhu kaplar, sarar ve insan, aşkın eksiksiz ifşaları/vahiylere olan binlerce deruni görüş ve işitişte kendini yeniden bulur. İdrakin kendisi de sırra yönelir ve orada şüphe olunamaz bir açıklığı keşfeder. Ruh, ebedi hayatın sırlarına bir anda nüfuz edecek derecede terbiye edilir; öyle ki bir başkası bunu on yıl ders görerek öğrenemez. Bazıları, böyle tüm kalpleriyle severek ilahi şeyleri öğrenirler. Bazıları onlardan hayranlık verici bir biçimde bahsederler (Blondel, 2008: s.117-118).

Diyebiliriz ki, azizlerin hayatında bolca rastlanan ifşalar/vahiylere bu şekildedir. Onlar gördükleri şeyi tasvire veya kalplerinde dillenen sözleri aktarmaya yetecek kadar kendilerindeydiler. Ama Aziz Pavlus gibi diğerleri de insanın söylemeyeceği ifade olunamaz sözler işittiler. 'Bazen aşk o denli harlıdır ki hayatın olağan akışını bir anlığına alt üst eder ve askıya alır. Bu kendinden geçme veya vecd halidir. İlahi aşk vecde getiricidir' diye yazar Denys I'Areopagite. Onun hükümlerinde seven artık kendinde değildir, ama sevilene aittir. Duyular perdelenir, biçimler görünüşler aşılır. Farklı hiçbir şey görülmez ve işitilmez. Artık her şey kalpte olur biter. Bu doğrudan tadılan ve duyulur mecazlarla sembollerin ötesinde iradeyle erişilen Tanrı'dır. Dahası Tanrı beşeri bir özellik taşımaz artık; O, ifade olunamaz ışıktır. Sarhoş edici güç ve aşktır. Ruhun bu baş dönmesi anında bedende biricik aşka uyumlu hale gelir. Hareketsiz ve duyumlara kapalıdır. Kalbin atışları hızlanmıştır yalnızca. Duygulanımsal varlık, gücünün sınırlarına ulaşmıştır. Gündelik hayatın akışında şüphe olunamaz güçler organizmayı destekler ve onun halini değiştirirler. François d'Assise manevi olarak yaralanmıştır. Azize Catherine kalbinin kendinden alındığını hisseder. Gerçekte bu aşırı gerilim hallerinin sürmesi demek ölüm demektir. Şaşırtıcı mı bu? Sonsuz, kendini sonluya açmıştır. Bu ne duyular bakımından ne de düşünce bakımından algılanabilir olmayan ama arınmış ve kutsallığa aç bir kalbi doldurmak üzere sunulmuş bir okyanus olan aşkın sonsuzudur. Artık Aziz Pavlus'un çılgılığı anlaşılıyor: '*Ayrılmak istiyorum*' (Blondel, 2008: s.117-118).

Hıristiyan mistikler deruni hayatın dâhileri olarak ortaya çıkarlar. Ahlaki yasanın gereklerini, cazibe ve faydalarını daima daha fazla hissettirişi bu seçkin ruhlarda oluşur. Nasıl ki aklın, bilimsel ilerlemeleri kendilerine borçlu olduğumuz kahramanları ve yaratıcıları varsa, aynı şekilde vicdanında, onun zenginliklerini boyuna daha çok keşfeden yenileyicileri vardır. Eski şeriatla ahlaki hayatın bu ifşacılarına Peygamber adı veriliyordu. Onların izini sürenler bizim mistiklerimizdir. Şöyle demişti Aziz Pavlus: Ruhu söndürmeyin, peygamberlikleri hor görmeyin; her şeyi temyiz edin, ama iyi olanı tutun (Blondel, 2008: s.119).

Daha öncede görüşlerini paylaştığımız Bergson, Hıristiyan mistisizmini genel olarak analiz ederken şöyle der: Tam mistiklik büyük Hıristiyan mistiklerinin mistikliğidir. Mistiklikle Hıristiyanlık birbirini şartlarlar. Hıristiyanlığın kaynağında Hristos (veya Kristos) bulunduğu göre, Hıristiyan mistisizminin başlangıçları da ona kadar götürülebilir mi? Evet. Bergson'a göre İsa'nın hayatı ve vaazları Hıristiyan mistisizminin de kaynağıdır. Özellikle İnciller'de de çok önemli bir yer tutan 'Dağ Üstünde Vaaz'a mistik bakımdan - eserinde de adını anmak suretiyle - ayrıcalık tanıdığı anlaşılıyor (Kök, 2001: s.93-94). Gerçekte, kaynağı itibariyle Hıristiyanlığın aşk ve şefkat ilkelerini yansıtan bu vaazın mistisizm içerikli bazı ifadeleri şunlardır: *Ne mutlu size, ey yoksullar! Çünkü Tanrı'nın egemenliği (saltanatı) sizindir. Ne mutlu size, şimdi açlık çekenler! Çünkü doyurulacaksınız. Ne mutlu size, şimdi ağlayanlar! Çünkü güleceksiniz. İnsanoğlu'na bağlılığınız yüzünden insanlar sizden nefret ettikleri, sizi toplum dışı edip aşağıladıkları ve adınızı kötileyip sizi reddettikleri zaman, ne mutlu size' O gün sevinin, coşkuyla zıplayın! Çünkü gökteki ödülünüz büyüktür. Nitekim onların ataları da peygamberlere böyle davrandılar. Ama vay halinize, ey zenginler, çünkü tesellinizi almış bulunuyorsunuz! Vay halinize, şimdi karnı tok olan sizler, çünkü açlık çekeceksiniz! Vay halinize, ey şimdi gülenler, çünkü yas tutup ağlayacaksınız! Düşmanlarınızı sevin, sizden nefret edenlere iyilik yapın, size lanet edenler için iyilik dileyin, size hakaret edenler için dua edin. Bir yanağınıza vurana öbür yanağınızı çevirin. Abanı alandan gömleğinizi de esirgemeyin. Sizden bir şey dileyen herkese verin, malınızı alandan onu geri istemeyin. İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın. Eğer sizi sevenleri severseniz ne mükâfatınız olur? Çünkü günahkârlar da kendilerini sevenleri severler. Ama siz düşmanlarınızı sevin, iyilik yapın, hiçbir karşılık beklemeden ödünç verin. Alacağınız ödül büyük olacak, Yüceler Yücesi'nin oğulları olacaksınız. Babanız (Tanrı) merhametli olduğu gibi, siz de merhametli olun (Luka İncili, 2006: s.6:20).*

Bergson'a göre İsa'nın bir insan olması veya olmamasının pek az önemi vardır. Çünkü O, bütün insanlarda ulûhiyet görmektedir. St. Pavlus, bir St. François, bir Jeanne d'Arc, taşkın faaliyetleriyle Hıristiyanlığı yaymaya çalışmışlardır. Şüphesiz bu Hıristiyan mistikleri de eski mistikliğin birçok niteliklerine benzer hallerden geçmişlerdir fakat bu sadece benzerlikten ibarettir ve Bergson'a göre onlar büsbütün yeni bir çabayla benzerlikleri üzerinde toplamışlar, adeta büyük bir hayat

akıntısına kapılmışlardır. Gitgide artan bu canlılıktan bu enerji, bu cüret, olağanüstü bir anlayış ve gerçekleştiriş gücü ortaya çıkmıştır (Kök, 2001: s.93-94).

Bu bağlamda Bergson, Hıristiyan mistisizmde, Grek ve Hint mistisizmlerinde görmediği bir dinamizm görmektedir. Onlardan birincisi bilgiyi harekete - aksiyona- üstün sayarak mistik insanı temaşa noktasında bırakmış, ahlaki ve dini tecrübe bakımından onun asla misyonunu tamamlamamıştır. Hayatın asla pasif bilgidен ibaret olmaması gerekir. Bilgi harekete dönüşüp hayata hükmetmedikçe, dünyamızı zenginleştirmedikçe spekülasyondan öteye gidemeyecektir. Keza Hint'in derin mistik tecrübesi de Nirvana gibi bir hiçlikte kaybolmakta, o da beşeri misyonu eksik bırakmaktadır. Bergson'a göre sadece Museviliğin gelişmiş ve evrensel hale gelmiş devamı olan Hıristiyanlıktır ki tam mistisizm sıfatına layık olmakta, hatta dünyayı fethedebilecek bir mistik dinamizme ulaşmaktadır (Kök, 2001: s.102-103).

Öte yandan mistisizm, felsefe akımı olarak zamana bağlı değildir. İnsan her çağda ve yaşamın her anında gözlerini kapatma, dünyadan uzaklaşma, kendi içine dönme ve orada ışıldayan ilahi kıvılcımı alevlendirme imkânına sahiptir. Mistisizm yoğun bir dini yaşamın ifadesidir. Dünya ve doğanın ayrıntılarına neredeyse hiç eğilmez, aksine sadece mistisizmin sonsuz kutupları etrafında döner: Tanrı ve Ruh (Störig, 2011: s.259-260).

Bu bilgiler ışığında Hıristiyan mistisizminin gösterdiği özellikleri kısaca şöyle özetleyebiliriz (Blondel, 2008: s.118-119):

1 - Kendiliğindedir. Paganlar, fiziki ve fizyolojik metotlara başvurmak suretiyle vecdi suni olarak kışkırttıkları halde, Hıristiyan, sadece ona layık olmayı hedefler ve Tanrı'dan gelecek zevki beklerler.

2 - Bu dünyada en üstün iyi olarak, kendinde bir amaç olarak görülmez. Arzunun esası çaba sırasında bir anlığına sevinç olarak, bir lütuf olarak kabul edilir. Hakiki Hıristiyan bağışlarından ziyade Tanrı'ya susuzdur. Dünyadaki Calvaire (Hıristiyan inancına göre İsa'nın çarmıha gerildiği tepe) deki birliği, Tabor'daki (bir Hıristiyan anlayışına göre Markos İncil'inde yer adı verilmeden belirtilen İsa'nın görünmesi Tabor dağında gerçekleşmiştir) birliğe tercih eder.

3 - Hıristiyan mistisizmi özü itibariyle duygusaldır. Çıkış noktası, aşk ocağı olarak Tanrı duygusudur. Hareketi arzuda bir artıştır. Nihayeti (yeryüzü için yaratılmış, geçici unsurlardan başka bir şey olmayan) akılla veya duyularla değil, ama kişinin bizzat esasını oluşturan kalp ve irade ile Tanrı'ya ait oluştur.

4 - Hâkim bir surette Sancti Fiante (Kutsal Oluş)'dir. Birliğe giden yoldan, saffet ve muhabbet olarak anlaşılın azizlikten başka bir şey değildir. Her türlü bencillik, Tanrı'nın kalbe girişine engeldir.

5 - Gerçek anlamda inşa edicidir. Yani ruh sermestliğinden olsa olsa zenginleşmiş olarak çıkar. Bu sayede yeni ışıklar derer ve pekinliği artar.

6 - Son olarak, hiçbir surette geri bir mevkiye düşürmez. Pagan mistiklerin çırpınışları çoğu kez şehvani hezeyan krizleridir. Oysa Hıristiyan vecd halleri, ne çılginca ne de hayâsızcadır. Gerçi bunlar, olağanlığı aşan her şey gibi şaşkınlık vericidir, ama asla şok edici değildir.

### Sonuç

Tarih boyunca siyasallaşan din, mistiklere karşı savaş açmış ve mistikler dini kurumlardan umut keserek, her türlü aracıyı ortadan kaldırarak, Tanrı'yı kendi içlerinde aramış ve insanın Tanrı olduğu düşüncesini taşımışlardır. Böylece çaresizlikten kaynaklanan umutsuzluğu gidermiş ve yaşama bağlanmışlardır. Mistisizmde amaç; hakikati bulmak, Tanrı'ya ulaşmak, ruhen tatmin olmak, kurtuluşa ermektir. Gerçek mistisizm bütün dinsel hislerin temelinde bulunan 'yüksek' ve 'yüce' duygunun uyanması demektir. Mistisizmin kaynağı; dinlerin, felsefelerin, şiirin, sanatın, müziğin vs ilhamlarını aldıkları aynı kaynak; yani bu görünen dünyanın üstünde ve ötesinde görünmeyenin şuurudur. Mistik doktrinler görünenlerin temelinde bulunan asıl gerçeği araştırırlar. Çıplak gözle gördüğümüz dünya bir varlık – yokluk dünyasıdır. Önemli olan bu geçiciliği görünüşteki karmaşayı aşmak ve ardındaki mutlak yasaları yakalamaktır. Çünkü gelip geçicilik ve karmaşa ruhlara huzursuzluk verir. Mistisizm aynı zamanda parçalanmış insan ruhunu birleştirmeye çalışır.

Din özü itibariyle mistiktir. Bizzat bundan dolayı din, Tanrı'ya, duyular ve akıl yoluyla ulaşılamayacağını ama kalp ve irade yoluyla ulaşılabileceğini bildirmektedir. Çünkü Tanrı'yla hakiki anlamda birleşmek, ancak Tanrı'yı sevmekle olabilir. Nasıl ki dâhiler entelektüel hayatın üstün insanları ise, onlar da ahlaki hayatın üstün insanlarıdır. Bu bağlamda mistik, aynı zamanda kendisine ilahi şeyler hakkında bir takım gizli olan bilgiler verilmiş olup, bunlar konusunda kimseye bir şey söylememesi gereken kişidir.

Mistik tecrübelerin en karakteristik yönü, Tanrı ile aracısız bir temas kurmak için çeşitli pratiklerin olmasıdır. Mistik tecrübede hedefe, akıl veya duyular ile değil, doğrudan doğruya, sanki varlığın merkezinden fıskıran bir hal içinde ulaşılır. Mistisizm aşkın olanı hedefler ve belirli tecrübeleri gerektirir. Kısacası mistisizm belli bir eğitimi gerektirir ve onun pratik yönü her zaman teorik yönünden önde gelir. Şu halde, mistisizm, her şeyden önce pratiğe aittir. Denilebilir ki mistik deneyimde tüm dinler ya da felsefi sistemlerde bulunan ortak özellikler; dış dünyaya karşı bir mesafe koyma, sezgiyle kavrayışa önem verme, bireysellik ve hakikate ulaşma arzusudur.

Ortaçağ'da mistik deneyim düşüncesi, Hıristiyan düşüncesine birlik ve bütünlük kazandıran, Hıristiyan inançlarına bilimsel bir anlam veren ve Hıristiyan dinini kabul edilebilir ilkelerle donatan Saint Arellus Augustinus'la başlamış, Alman teolog Meister Eckhart'la da en üst düzeyine ulaşmıştır. Ortaçağ felsefesini derinden etkileyen Augustinus'un felsefesi, Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin çıkış noktası

ve bundan sonraki gelişmeyi belirleyen temeldir. Aynı zamanda bu öğreti genellikle Hıristiyan kilisesinin felsefesidir. Nitekim Ortaçağ Hıristiyan tanrıbilimcilerinin geliştirdikleri mistik bilgi kuramı öğretilerinde, doğruluğa ya da hakikate, evrensel bir ilke olan tanrısal aydınlanış, ışık ya da kıvılcım aracılığıyla ulaşılabileceği savunulur. Çünkü Hıristiyanlık dünya hayatından ziyade öte dünyaya önem veren, sabır ve metaneti telkin eden semavi bir dindir. Hıristiyanlık da dünya hayatı değersizdir ve bu anlayış kutsal kitaplarda da kendisini gösterir.

Bu bağlamda mistik düşünceler doğrultusunda Hıristiyanlık, kendi ilkelerini ruhani bir bakış açısıyla harmanlayarak inananlara sunmaya çalışmaktadır. Bu açıdan Hıristiyan mistisizmi, Hıristiyanları kendi özüne döndüren ve onları dünya nimetlerinden vaz geçirecek, Hz. İsa gibi sade yaşamaya yönlendiren bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine Hıristiyan mistisizmi, dünyanın acı ve ıstıraplarından ancak İsa aracılığıyla uzaklaşarak, Tanrı'ya yeniden kavuşup Tanrı'yla bir olmayı umut etmekte ve İsa'yı mistik bir lider olarak kabul etmektedir. Demek ki Hıristiyan mistisizminin geçerliliği açısından en önemli unsur, şüphesiz İsa'dır. Bu açıdan Hıristiyan geleneğindeki mistisizmin köklerini, İsa'nın kendi yaşamında aramak gerekmektedir. İsa'nın Hıristiyanlıktaki konumu, bu dindeki mistik yapının şekillenmesinde büyük rol oynamaktadır. İsa'nın doğumu, yaşantısı yanında ölümlüyle birlikte insanların günahları için kendisini feda eden 'Tanrı Oğlu' imajı, Hıristiyan mistisizminde öne çıkmıştır. Dolayısıyla Hıristiyan mistisizminin merkezinde bizzat İsa'nın hayatının ve öğretilerinin yer aldığı ileri sürülmüştür.

Hıristiyan mistikler deruni hayatın dâhileri olarak ortaya çıkarlar. Ahlaki yasanın gereklerini, cazibe ve faydalarını daima daha fazla hissettirişi bu seçkin ruhlarda oluşur. Nasıl ki aklın, bilimsel ilerlemeleri kendilerine borçlu olduğumuz kahramanları ve yaratıcıları varsa, aynı şekilde vicdanında, onun zenginliklerini boyuna daha çok keşfeden yenileyicileri vardır.

### Kaynakça

- Akdemir, Süleyman Betül (2017). *Mistisizmin Felsefi Okuması*: Walter T. Stace'in Mistik Tecrübeye İlişkin Düşüncelerinin Bir Değerlendirilmesi, Sayı: 37, İstanbul: İslam Araştırmaları Dergisi.
- Augustinus (2009). *İtirafılar*, Dominiken Pamir (Çev), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Bal, Ali Asker (2009). *Doğu Mistisizmi ve Estetik Anlayışının Resim Sanatına Uygulanması Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme*, Basılmamış Sanatta Yeterlilik Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Bergson, Henri (1986). *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, Mehmet Karasan (Çev), Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları: 517.
- Blamires, David (1971). *A Comparison of Their Sermons on Homo Guidam Fecit Cenam Magnam, Modern Humanities Research, Association, the Modern Language Review*, Vol: 66, No:3.

Blondel, Maurice (2008). *Mistisizm*, Özkan Gözel (Çev), İstanbul: Dergâh Yayınları.

Cevizci, Ahmet (1996). *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları.

Cook, David (2004). *Filozoflar ve İnanç*, Leyla Güleç (Çev), İstanbul: Haberci Basım Yayın Dağıtım.

Çüçen, Kadir (2000). *Ortaçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Demirel, Hakkı (2004). *Kilise Babalarından ve Yazarlarından Alıntılar*, İstanbul: Ohan Matbaacılık.

Güngör, Erol (1982). *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Hançerlioğlu, Orhan (1993). *Dünya İnançlar Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Jones, W. T (2006). *Ortaçağ Düşüncesi/Batı Felsefe Tarihi*, 2. Cilt, Hakkı Hünler (Çev), İstanbul: Paradigma.

Kahveci, Kutsi (2014). *Bir Mistik Düşünür Meister Eckhart*, Erzurum: Eser Matbaacılık.

Kara, Mustafa (1998). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Koterski, Joseph, W (2003). *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man From Whom God Hid Noth*, Theological Studies; Proquest Religion.

Kök, Mustafa (2001). *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kutluer, İlhan (2005). *Mistisizm*, İslam Ansiklopedisi, Cilt: 30, Ankara: TDV Yayınları.

Luka İncili (2006). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.

Matta İncili (2006). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.

Mengüşoğlu, Takiyettin (1983). *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Mohapatra, Ranjan A (2002). *Dinsel Deneyim*, Metin Yasa (Çev), Tabula Rasa, Yıl: 2, Sayı: 5, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.

Özcan, Zeki (1999). *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, İstanbul: Alfa Basım.

Pavlus'tan Korintliler'e 2. Mektup (2006). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.

Politella, Joseph (1965). *Meister Eckhart and Eastern Wisdom*, Philosophy East and West, Vol: 15, No:2.

Smith, Laura (2008). *The Teaching Paths of Meister Eckhart*, CSJ, Saturday.

Stace, Walter T (2004). *Mistisizm ve Felsefe*, Abdullatif Tüzer (Çev), İstanbul: İnsan Yayınları.

Störig, Hans Joachim (2011). *Dünya Felsefe Tarihi*, Nilüfer Epçeli (Çev), İstanbul: Say Yayınları.

Sunar, Cavit (1979). *Mistisizm Nedir?* Ankara: Kılıç Kitabevi.

Taylan, Necip (1979). *İlim ve Din – İlişkileri, Sahaları, Sınırları-*, İstanbul: Çağrı Yayınları.

Temiztürk, Halil (2018). *Hıristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar*, Cilt: 20, Sayı: 37, Sakarya: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

Topçu, Nurettin (2002) *İsyan Ahlakı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

*Yuhanna İncili* (2006). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.

**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
**Sayı / Number 62, Haziran / June 2019, 177-200**

## **AHMETLİ İLÇESİNDE NÜFUS HAREKETLERİ**

### **The Population Movements in Ahmetli District**

(Makale Geliş Tarihi: 15.04.2019/ Kabul Tarihi: 13.06.2019)

**Ferdi AKBAŞ\***

#### **Öz**

Ege Bölgesi'nin Asıl Ege Bölümü sınırları içerisinde yer alan Ahmetli ilçesi, idari bakımdan Manisa iline bağlıdır. İzmir-Ankara karayolu üzerinde yer ilçe, kuruluşundan günümüze kadar birçok medeniyetin hâkimiyetinde kalmıştır. İlçenin İzmir, Aydın, Muğla, Denizli, Balıkesir, İstanbul ve Ankara gibi büyük şehirlerin yakınında yer alması göç hareketlerinin yön tayininde etkili olmuştur. Bu çalışmada göçler çeşitli boyutları ve kavramsal çerçeveleriyle ele alınarak çeşitli kriterlere göre sınıflandırılmıştır. Bunların yanında göçleri belirleyen esas ölçütler ile iç, dış ve mevsimlik göçler coğrafi açıdan analiz edilmiştir. TÜİK verilerinin kullanıldığı çalışmada, Ahmetli'deki mevcut nüfusun doğum yerlerine ve doğum yeri Ahmetli olan nüfusun illere göre dağılımı, Ahmetli'den göç eden ve göçle yoluyla ilçeye gelen nüfusun durumu tablo ve grafikler eşliğinde görsel hale getirilmiştir. İç ve dış göçlerin nedenleri ile cinsiyet analizleri resmi verilerin yanında anket ve mülakatların yardımıyla izah edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmetli, İç Göç, Dış Göç, Mevsimlik Göç.

---

\* Arş. Gör. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü; *Research Assistant Doctor, Faculty of Literature, Department of Geography, ferdi.akbas@atauni.edu.tr*, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1899-1458>



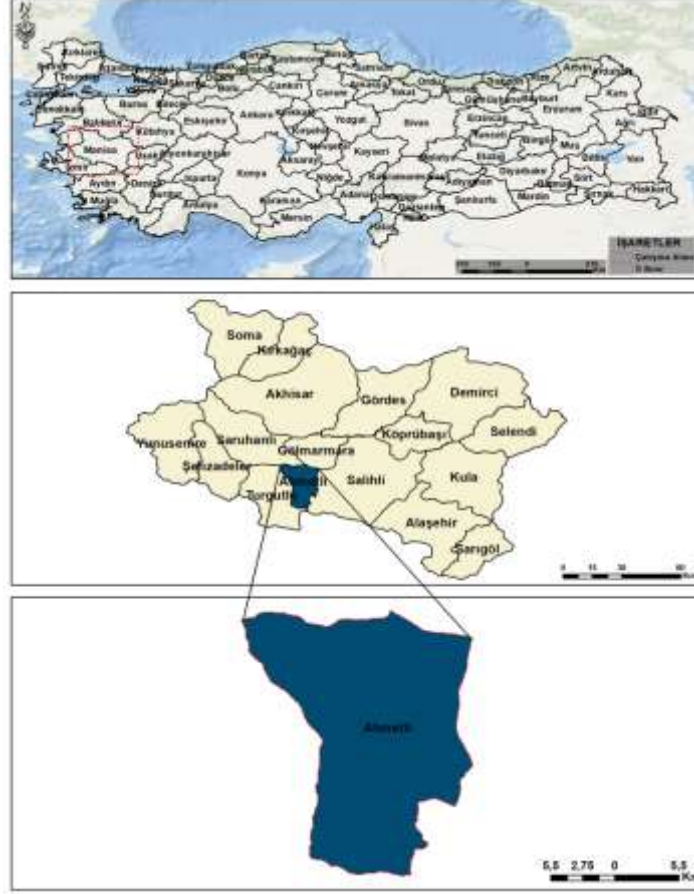
### Abstract

Ahmetli, which is located within the boundaries of the Aegean Region of the Aegean Region, belongs to Manisa province from the administrative point of view. The district, located on the İzmir-Ankara highway, has been dominated by many civilizations since its foundation. The location of the district near İzmir, Aydın, Muğla, Denizli, Balıkesir, İstanbul and Ankara was influential in determining the direction of migration movements. In this study, migrations were categorized according to various criteria by considering various dimensions and conceptual frameworks. In addition to these, the main criteria that determine the migrations and the internal, external and seasonal migrations were analyzed geographically. In the study using TÜİK (Turkish Statistical Institute) data, the distribution of the population to the place of birth of the current population in Ahmetli and the place of birth of the population Ahmetli, the situation of the population who migrated from Ahmetli and came to the district through migration was visualized by the help of tables and graphics. The reasons of internal and external migrations and gender analysis were tried to be explained with the help of questionnaires and interviews as well as official data.

**Keywords:** Ahmetli, Internal Migration, External Migration, Seasonal Migration.

### Giriş

Araştırma sahasını oluşturan Ahmetli İlçesi Manisa ilinin idari sınırları dâhilinde yer almaktadır. İlçenin kuzeyinde Gölarmara, doğusunda Salihli, batısında Turgutlu ile güneyinde Ödemiş (İzmir) ilçeleri bulunmaktadır. Araştırma sahasında 2018 yılı itibariyle 14 köy idari alanı bulunmaktadır. 2018 yılı TÜİK AD-NKS verilerine göre ilçede 8299 erkek ve 8231 kadın olmak üzere toplam 16530 kişi ikamet etmektedir.



Şekil 1. Ahmetli İlçesinin Lokasyon Haritası.

Nüfus hareketlerini ifade eden göç olayını günümüze kadar birçok kez tanımlanmıştır. Göç, insanların buldukları yeri daimî ya da geçici olarak çeşitli nedenlerle değiştirmeleridir (Akkayan, 1979: s. 20). Bir idari hudutu aşarak ikamet alanını kısa ya da uzun vadeli olarak değiştirme olayı olarak da tanımlanabilir (Tümertekin-Özgüç, 2009: s. 289). Nedenleri ve ortaya çıkardıkları neticeler itibarıyla göçlerle ilgili çeşitli sınıflandırmalar yapılmıştır. Bunlar arasında en yaygın olanı ve genel-geçer kabul edileni iç ve dış göçler şeklinde olup, belli bir mekâna göre yapılanıdır (Doğanay, 1991: s. 78-92). Yer değiştirme hareketleri ülke içinde olursa iç göç, ülke dışına doğru olursa da dış göç olarak tanımlanmaktadır. Göç kavramında gidilen yer kadar neden gidildiği de büyük önem taşımaktadır (Özgür, 1998: s. 3-6). Tarih boyunca meydana gelen savaşlar, yangınlar, depremler, heyelanlar, kan davaları gibi faktörler göç kavramını meydana getiren temel bileşenlerdir. Göçler bazen nüfus ile kaynaklar arasındaki dengenin ortadan kalkmasına ne-

den olduğu gibi yerleşim birimlerinin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapılarında da birtakım değışiklikler meydana getirmektedir (Tümertekin, 1994: 120-126; Koca, 2000: s. 87). Nüfusun mevcut yapısının da değışmesine neden olan göçler, işsizlik, altyapı sorunları, cinsiyetler arasında dengesizlik, çevre kirliliği, plansız yapılaşma ve iktisadi kaynakların aşırı kullanımına neden olmaktadır (Koca, 1994: s. 108-110).

Esasen ekonomik sıkıntılardan kurtulmak ve refah seviyesinin yükselmesi maksadıyla yapılan göçler, bazen de kan davaları, siyasi zorunluluk, eğitim ve sağlık hizmetlerinin yetersiz olması ile deprem, sel, heyelan gibi doğal afetler gibi çok çeşitli nedenlerden kaynaklanmaktadır. Dünyada olduğu gibi Ülkemizde de ulaşım ve haberleşmenin gelişmesi göçleri arttırmakla kalmamış aynı zamanda da hızlandırmıştır (Gök, 2006: s. 135-137). Karmaşık bir süreç olan göçleri ekonomik, sosyal, siyasal, askeri ve çevresel koşullardaki değışmeler tetiklemektedir (Deniz, 2009: s. 13-18).

Ahmetli ilçesinin de içinde yer aldığı Manisa ve yakın çevresi sahip olduğu doğal ve beşeri özellikleri sayesinde tarih boyunca birçok devletin egemenlik sahasında kalmıştır. Bu süreçler de doğal olarak nüfus yapısını ve dağılışını etkilemiştir. Nüfus bakımından hareketli bir bölgede bulunan araştırma sahasında Hititler, İyonlar, Frigyalılar, Lidyalılar, Persler, Makedonyalılar, Romalılar, Bizanslılar ile Selçuklular hakimiyet kurmuşlardır. İlçede Lidyalılar döneminden kalma çok sayıda Tümülüs (höyük-mezar) bulunurken, diğer medeniyetler herhangi bir eser bırakmamıştır. Bir önceki cümlede ifade edilen uygarlıkların ilçede hakimiyet kurmasında Miletos ve Efesus'tan başlayıp Orta Anadolu'dan Kızılırmak'ı geçerek Mezopotamya'ya kadar uzanan Kral Yolu'nun büyük etkisi olmuştur (Ahmetli Kaymakamlığı, 2019).

### 1. İç Göçler

Nüfusun göç eden bölümünün belirlenmesinde, ülke sınırları içerisinde meydana gelen iç göç ile ilgili kaynakların temin edilebilmesi için birtakım ölçütlerden faydalanılmaktadır. Bunlardan ilkinî doğum yeri kriteri oluşturmaktadır. Bu bakımdan, 2018 yılına ait ADNKS<sup>1</sup> verilerine göre Ahmetli'de doğan nüfusun ülke geneline dağılışı analiz edilebilir (Tablo 1).

Ülkemizde 1950'lü yıllarda hızlanmaya başlayan iç göçler, günümüz itibarıyla de artarak devam etmektedir. 1950'li yıllarda Türkiye'de doğan ve doğduğu ilin sınırları dışında ikamet edenlerin oranı % 8,4 (Tümertekin, 1968: s. 14),

<sup>1</sup> Göç verileri TÜİK ADNKS sisteminden alınmıştır. 2008 ile 2018 yılı itibarıyla TÜİK'te göçün cinsiyetler bazında verisi bulunmadığı için çalışma yapılırken genel olarak toplam göç değeri kullanılmıştır. Yalnızca sahada yaptığımız anket ve mülakat sonuçları cinsiyetler bazında tutulmuştur. Araştırma sahasının göç durumu değerlendirilirken, ilçede yapılan anketler ve yüzyüze yapılan görüşmelerden faydalanılmıştır. Tüm bunların sonucunda elde edilen rakamsal değerler SPSS ortamına aktarılmış ve çıkan değerler makalede işlenmiştir.

1970’de 20 senelik bir sürede, iki misli artarak % 16,7 olmuştur. Bu durum günümüz itibariyle de artan oranlarda devam etmektedir (Başkaya ve Gök, 2012: s. 109).

2008 yılı nüfus sayım sonuçları göre Ahmetli dışında yaşayan Ahmetli doğumlu nüfusun toplamı 21695 iken bu değer 2018 yılında 25244’e yükselmiştir. 2008’de yılı ilçenin toplam nüfusunun 16166, 2018 yılında ise bu değer 364 kişi artarak 16530 olmuştur. Türkiye’nin farklı illerinde ikamet eden Ahmetli doğumlu nüfus 2008 yılında mevcut nüfustan yaklaşık % 25, 2018 yılında ise yaklaşık % 35 daha fazladır (Tablo 1). 2008 yılında araştırma sahasının toplam nüfusu 16166’dır. İlçe nüfusunun geçen 10 yıllık süreçte 2.2 oranında azalması ilçe dışına yapılan göçlerin en net göstergelerinden biridir.

**Tablo 1.** Doğum Yeri Ahmetli Olan Nüfusun İllere Göre Dağılımı (2018).

İller	2008	%'si	2018	%'si
Adana	13	0,06	5	0,02
Adıyaman	7	0,03	4	0,02
Afyonkarahisar	46	0,21	52	0,21
Ağrı	9	0,04	13	0,05
Aksaray	6	0,03	12	0,05
Amasya	6	0,03	5	0,02
Ankara	140	0,65	276	1,09
Antalya	85	0,39	151	0,60
Ardahan	4	0,02	6	0,02
Artvin	0	0,00	2	0,01
Aydın	59	0,27	164	0,65
Balıkesir	59	0,27	99	0,39
Bartın	6	0,03	3	0,01
Batman	3	0,01	7	0,03
Bayburt	5	0,02	1	0,00
Bilecik	6	0,03	5	0,02
Bingöl	0	0,00	8	0,03
Bitlis	9	0,04	4	0,02
Bolu	2	0,01	12	0,05
Burdur	7	0,03	14	0,06
Bursa	62	0,29	120	0,48
Çanakkale	25	0,12	41	0,16
Çankırı	6	0,03	8	0,03
Çorum	1	0,00	3	0,01
Denizli	109	0,50	136	0,54
Diyarbakır	21	0,10	43	0,17
Düzce	3	0,01	7	0,03
Edirne	19	0,09	17	0,07
Elazığ	1	0,00	6	0,02
Erzincan	3	0,01	6	0,02

Erzurum	5	0,02	9	0,04
Eskişehir	23	0,11	63	0,25
Gaziantep	11	0,05	13	0,05
Giresun	3	0,01	2	0,01
Gümüşhane	1	0,00	7	0,03
Hakkari	4	0,02	21	0,08
Hatay	10	0,05	14	0,06
İğdir	2	0,01	5	0,02
Isparta	19	0,09	31	0,12
İstanbul	379	1,76	539	2,14
İzmir	4473	20,71	5482	21,72
Kahramanmaraş	3	0,01	2	0,01
Karabük	0	0,00	10	0,04
Karaman	2	0,01	3	0,01
Kars	16	0,07	7	0,03
Kastamonu	2	0,01	6	0,02
Kayseri	10	0,05	17	0,07
Kilis	3	0,01	6	0,02
Kırıkkale	2	0,01	7	0,03
Kırklareli	13	0,06	20	0,08
Kırşehir	2	0,01	1	0,00
Kocaeli	36	0,17	49	0,19
Konya	69	0,32	65	0,26
Kütahya	34	0,16	43	0,17
Malatya	21	0,10	16	0,06
Manisa	15416	71,39	17073	67,63
Mardin	5	0,02	14	0,06
Mersin	9	0,04	16	0,06
Muğla	98	0,45	172	0,68
Muş	15	0,07	18	0,07
Nevşehir	7	0,03	1	0,00
Niğde	6	0,03	3	0,01
Ordu	5	0,02	12	0,05
Osmaniye	2	0,01	1	0,00
Rize	3	0,01	6	0,02
Sakarya	8	0,04	27	0,11
Samsun	10	0,05	11	0,04
Şanlıurfa	8	0,04	9	0,04
Siirt	4	0,02	6	0,02
Sinop	7	0,03	6	0,02
Şırnak	15	0,07	13	0,05
Sivas	0	0,00	13	0,05
Tekirdağ	17	0,08	23	0,09
Tokat	3	0,01	4	0,02
Trabzon	15	0,07	19	0,08

Tunceli	12	0,06	4	0,02
Uşak	38	0,18	81	0,32
Van	4	0,02	21	0,08
Yalova	6	0,03	7	0,03
Yozgat	10	0,05	15	0,06
Zonguldak	7	0,03	1	0,00
<b>Toplam</b>	<b>21595</b>	<b>100,00</b>	<b>25244</b>	<b>100,00</b>

**Kaynak:** TÜİK ADNKS Verilerinden Derlenerek Hazırlanmıştır.

Ülkemizde özellikle 1950’li yıllardan itibaren gelişmeye başlayan ulaşım ve haberleşme ağları göçü etmeyi daha kolay bir hale getirmiştir. Bu göç hareketi daha çok kırsal kesimden kentlere doğru gerçekleşmiştir (Avcı, 1993: s. 250-252). Bunun doğal sonucu olarak ülkemizde iç göçlerde, göç eden kesim için büyükşehir daha cazip bir hale gelmiştir (Özgür, 1998: s. 40-43).

Günümüzün metropol kentleri olarak adlandırılan İzmir, İstanbul, Bursa, Ankara, Kocaeli gibi iller, 1950’li yıllarda sahip oldukları fiziki ve beşeri imkanlarla göç eden kitleler için oldukça büyük bir çekim merkezi konumuna yükselmişler ve bu durumlarını günümüz itibarıyla devam ettirmektedirler. Bu iller geçmişte olduğu gibi günümüzde de ülkemiz ortalamasının çok üzerinde göç oranına sahiptir (Işık, 1999: s. 385). İç göçlerin bu illere doğru olmasında fonksiyonel etki bölgelerinin büyük payı vardır. Detayda çok farklı yönleri olan göçler, etki bölgeleri ile yakın ilişki içerisinde (Doğanay, 1991: s. 140-142). Aynı durum araştırma sahasını oluşturan Ahmetli ilçesinde görülmektedir. İlçe sürekli ve sıkı bir ilişki içerisinde olduğu ve yakın çevresinde yer alan Manisa ve İzmir illeri ile bunların yakınındaki yerleşim birimlerine daha fazla nüfus vermektedir. İlçe, idari bakımdan bağlı olduğu Manisa ile sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel anlamda daha sık etkileşim kurduğu için Manisa ilindeki yerleşmelerde Ahmetli doğumlu nüfusun toplam değeri 2008’de 15416 kişi iken, 2018 yılında 17073 kişiye yükselmiştir. Bu değerler ilgili yıllardaki toplam nüfusla ilişkilendirildiğinde, 2008’de toplam nüfusun % 95’ine yakın kesiminin, 2018’de ise toplam nüfusun yaklaşık % 103’ünün Manisa ili içindeki yerleşmelerde ikamet ettiği ortaya çıkmaktadır.

2008 yılında Ahmetli doğumlu nüfusun % 94’ü, 2018 yılında ise % 91’i Manisa, İzmir ve İstanbul’da yaşamaktadır. Bu iller içerisinde özellikle Manisa ve İzmir, araştırma sahasının tamamını etkisi altına alması, nüfusun buralarda yığılmasına neden olmuştur. Bu illere doğru olan yoğun göç akışını, geçim sıkıntılarını ile beraber hemşehricilik bağları daha net ifade etmektedir. İzmir, Manisa ve İstanbul dışındaki diğer illerde Ahmetli doğumlu nüfusun oranı 2008’de % 6, 2018’de % 9’dur.

Ahmetli nüfusu doğum yerlerine göre analiz edildiğinde; 2008 yılında % 83,5’lik değer ile Manisa’nın ilk sırada aldığı görülmektedir. Ahmetli’nin idari bakımdan Manisa’ya bağlı olması ve Manisa’da özellikle son yıllarda gelişmeye baş-

layan sanayi ve ticaret faaliyetleri insanları buraya çekmiştir. Aynı durum 2018 yılına ait verilerle değerlendirildiğinde yine 12907 kişiyle Manisa öne çıkarak ilk sırayı almaktadır (Tablo 2).

**Tablo 2.** Ahmetli Nüfusunun Doğum Yerlerine Göre Dağılımı (2008-2018).

İller	2008	%'si	2018	%'si
Adana	19	0,12	44	0,27
Adıyaman	18	0,11	17	0,10
Afyonkarahisar	45	0,28	74	0,45
Ağrı	114	0,71	180	1,09
Aksaray	5	0,03	6	0,04
Amasya	3	0,02	16	0,10
Ankara	22	0,14	13	0,08
Antalya	32	0,20	37	0,22
Ardahan	3	0,02	5	0,03
Artvin	3	0,02	2	0,01
Aydın	50	0,31	70	0,42
Balıkesir	39	0,24	53	0,32
Bartın	-	0,00	-	0,00
Batman	133	0,82	169	1,02
Bayburt	0	0,00	0	0,00
Bilecik	0	0,00	0	0,00
Bingöl	10	0,06	13	0,08
Bitlis	448	2,77	502	3,04
Bolu	2	0,01	1	0,01
Burdur	1	0,01	2	0,01
Bursa	2	0,01	24	0,15
Çanakkale	3	0,02	11	0,07
Çankırı	3	0,02	8	0,05
Çorum	7	0,04	23	0,14
Denizli	42	0,26	32	0,19
Diyarbakır	173	1,07	226	1,37
Düzce	-	0,00	-	0,00
Edirne	4	0,02	-	0,00
Elazığ	9	0,06	37	0,22
Erzincan	8	0,05	3	0,02
Erzurum	93	0,58	118	0,71
Eskişehir	7	0,04	18	0,11
Gaziantep	9	0,06	18	0,11
Giresun	3	0,02	6	0,04
Gümüşhane	34	0,21	34	0,21
Hakkari	-	0,00	1	0,01
Hatay	9	0,06	10	0,06
Iğdır	4	0,02	5	0,03

Isparta	15	0,09	16	0,10
İstanbul	23	0,14	20	0,12
İzmir	131	0,81	256	1,55
Kahramanmaraş	2	0,01	8	0,05
Karabük	-	0,00	-	0,00
Karaman	1	0,01	8	0,05
Kars	19	0,12	29	0,18
Kastamonu	7	0,04	7	0,04
Kayseri	6	0,04	16	0,10
Kilis	7	0,04	0	0,00
Kırıkkale	4	0,02	11	0,07
Kırklareli	3	0,02	4	0,02
Kırşehir	-	0,00	2	0,01
Kocaeli	-	0,00	5	0,03
Konya	59	0,36	88	0,53
Kütahya	196	1,21	157	0,95
Malatya	8	0,05	9	0,05
Manisa	13441	83,15	12907	78,16
Mardin	45	0,28	141	0,85
Mersin	11	0,07	6	0,04
Muğla	25	0,15	22	0,13
Muş	256	1,58	267	1,62
Nevşehir	5	0,03	4	0,02
Niğde	4	0,02	27	0,16
Ordu	1	0,01	14	0,08
Osmaniye	4	0,02	4	0,02
Rize	5	0,03	3	0,02
Sakarya	5	0,03	1	0,01
Samsun	11	0,07	7	0,04
Şanlıurfa	285	1,76	399	2,42
Siirt	3	0,02	48	0,29
Sinop	2	0,01	2	0,01
Şırnak	4	0,02	2	0,01
Sivas	2	0,01	16	0,10
Tekirdağ	4	0,02	7	0,04
Tokat	20	0,12	18	0,11
Trabzon	6	0,04	18	0,11
Tunceli	0	0,00	2	0,01
Uşak	167	1,03	160	0,97
Van	4	0,02	7	0,04
Yalova	2	0,01	-	0,00
Yozgat	15	0,09	14	0,08
Zonguldak	-	-	3	0,02
<b>Toplam</b>	<b>16165</b>	<b>100,00</b>	<b>16513</b>	<b>100,00</b>



**Kaynak:** TÜİK Verileri ile Araştırma Sahasında Yapılan Anketler ve Mülakat Sonuçlarından Derlenerek Hazırlanmıştır.

Ahmetli’de 2008 nüfus sayımında Manisa’yı Bitlis (448 kişi), Şanlıurfa (285 kişi), Muş (256 kişi), Kütahya (196 kişi), Diyarbakır (173 kişi), İzmir (131 kişi) illeri izlemektedir. 2018 yılında gelindiğinde ise yine aynı illerin cüzi miktarda değişen rakamlarla benzer sıralarda yer aldığı görülmektedir (Tablo 2). Tablo 2’deki değerler detaylı incelendiğinde Manisa hariç tutulduğunda, Ahmetli’de nüfusun büyük bir bölümünü Doğu ve Güneydoğu Anadolu’dan gelen nüfus kitlesi oluşturmaktadır. Bu rakamlar mevsimlik göçlerde değinileceği üzere ilçeye özellikle yaz döneminde tarımda çalışmak amacıyla gelip sonraki süreçte daimi yerleşme olarak burayı seçen insanlar sayesinde ortaya çıkmıştır.

Doğum yeri kriteri uzun zaman içerisinde gerçekleşmiş göçlerin tespit edilmesi, göçler hakkında bilgi vermesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Ancak bazı durumlarda net sonuçlara ulaşmak zorlaşmaktadır. Çünkü sayım esnasında sayımın gerçekleştiği yerde olup, aslında orada ikamet etmeyen kişiler de sayıma dâhil olmaktadır. Bunun yanında uzun yıllar içerisinde mevcut olan göçleri kapsadığı için önceki dönemlerde göç eden nüfus kitlesinin bir kısmı ölmüş olabilir. Bu durum bir örnekle izah edilecek olunursa, Ahmetli’ye 1940’da ailesiyle birlikte göç etmiş 6 yaşındaki bir çocuğun 2018 yılında 84 yaşında olması gerekir. Bu kişi eğer yaşıyorsa göç ile gelen nüfus içerisine dâhil edilecek ve sayım işlemi bu durumun dikkate alınmasıyla tamamlanacaktır. Ancak eğer vefat etmişse göç eden nüfusa içerisinde olmayacaktır. Bir başka endişe veren durum ise, sağlık hizmetlerinin yetersiz olduğu özellikle de kırsal kesimdeki yerleşmelerde doğumlar buraya en yakın donanımlı hastanelerde yapılmaktadır. Bu durum da doğan bebeklerin o yerin nüfusuna kayıt edilmesine yol açmaktadır. Ancak ailenin ikameti bebeğin doğduğu yerde değildir. Bu durumda bebek göç etmemiş ve ailesiyle beraber yaşamaktadır. Nüfus sayımının yapıldığı dönemde bebeğin ailesiyle birlikte sayılmasına rağmen doğum yeri farklı bir yer çıktığından dolayı bebek, doğum yerine göre yapılan göç sınıflandırmasında göç edenler grubuna dâhil edilmekte ve göç etmiş gibi gösterilmektedir (Başkaya-Gök, 2012: s. 112). Aynı şekilde Ahmetli ilçesinde de imkânların yetersiz olduğu durumlarda doğumlar İzmir ve Bursa gibi yakın çevredeki illerde yapıldığı için burada dünyaya gelen bebekler Ahmetli nüfusuna kayıt edilememektedir. Nüfus sayım dönemlerinde aileleriyle birlikte Ahmetli’de yaşayan bebekler buranın nüfusunda sayılmaktadır. Buradan yalnızca doğum yerini esas alan kriterlere göre yapılan göç çalışmalarında bazı durumlarda yanıltıcı sonuçlar ortaya çıkarabileceği anlaşılmaktadır (Coşkun, 2012: s. 88). Nüfus sayımlarını yapan ve bu konuda Ülkemizdeki tek yetkili kurum olan TÜİK, bu durumun farkına çok eski zamanlarda varmış ve göç çalışmalarında yerleşim yeri nüfusunu ifade eden daimi ikametgâhı esas almaktadır. TÜİK göç istatistiklerini oluştururken, bireylerin bir önceki ikametgâhları ile mevcut ikametgâhlarını mukayese etmekte, bu ikisi arasındaki fark da alınan ve verilen göç miktarını ortaya çıkarmaktadır. Doğum yeri ölçütüne göre yanılma payının daha az olduğu ikametgâha göre tespit edilen yön-

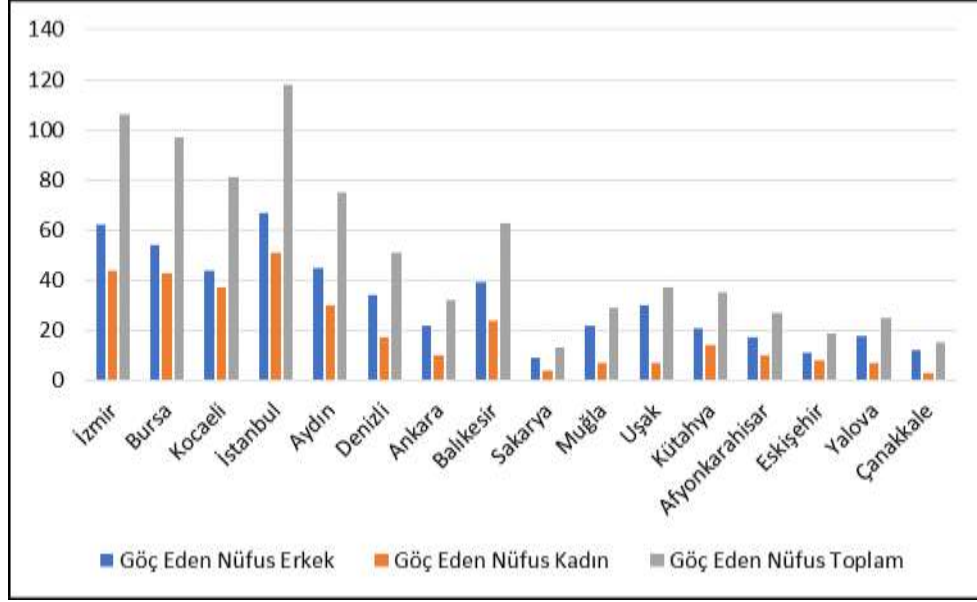
temle Ahmetli ilçesinin de göç verileri oluşturulmuştur. Ahmetli ilçesi diğer ilçelerle birlikte Manisa ilinin bir parçasıdır. Ahmetli ilçesinden dışarıya ya da dışarıdan Ahmetli ilçesine olan göçlerin illere göre dağılışı analiz edildiğinde, Ahmetli ilçesi sayılmadığı için idari bütünlük ortadan kalkmaktadır. Bu nedenle TÜİK tarafından tespit edilen göç istatistiklerinde ilçenin bulunduğu il içerisine olan göçler bu kategoriye dâhil edilmemektedir. TÜİK tarafından bu soruna çözüm olabilecek ilçeler bazında gerek alınan gerekse verilen göç verileri tutulmadığı için Ahmetli ilçesine ve Ahmetli ilçesinden olan göçler Manisa ili dışında analiz edilecektir (Başkaya-Gök, 2012: s. 112). Sözü edilen devrede Ahmetli'den göç eden toplam nüfus 823 kişi olup, göçe katılanların ise en fazla tercih ettikleri il İstanbul'dur. Bunu sırasıyla İzmir, Bursa, Kocaeli ve Aydın izlemiştir. Göçler oransal olarak değerlendirildiğinde ise İstanbul'un %14,3, İzmir'in %12,9, Bursa'nın %11,8, Kocaeli'nin %9,8 ve Aydın'ın %9,1'lik bir değere sahip olduğu görülmektedir (Tablo 3, Şekil 2). Buna göre adı geçen bu illere yapılan göçün, toplam göç oranı içerisindeki değeri yaklaşık %58'dir.

**Tablo 3.** Ahmetli İlçesinden Göç Eden Nüfusun Göç Ettikleri İllere Göre Dağılımı (2018).

Göç Verdiği İl	Göç Eden Nüfus			
	Erkek	Kadın	Toplam	%'si
İzmir	62	44	106	12.9
Bursa	54	43	97	11.8
Kocaeli	44	37	81	9.8
İstanbul	67	51	118	14.3
Aydın	45	30	75	9.1
Denizli	34	17	51	6.2
Ankara	22	10	32	3.9
Balıkesir	39	24	63	7.7
Sakarya	9	4	13	1.6
Muğla	22	7	29	3.5
Uşak	30	7	37	4.5
Kütahya	21	14	35	4.3
Afyonkarahisar	17	10	27	3.3
Eskişehir	11	8	19	2.3
Yalova	18	7	25	3.0
Çanakkale	12	3	15	1.8
<b>Genel Toplam</b>	<b>507</b>	<b>316</b>	<b>823</b>	<b>100.0</b>

**Kaynak:** TÜİK Verileri ile Araştırma Sahasında Yapılan Anketler ve Mülakat Sonuçlarından Derlenerek Hazırlanmıştır.

**Şekil 2.** Ahmetli İlçesinden Göç Eden Nüfusun Göç Ettikleri İllere Göre Dağılımı (2018).



**Kaynak:** TÜİK Verileri ile Araştırma Sahasında Yapılan Anketler ve Mülakat Sonuçlarından Derlenerek Hazırlanmıştır.

İstanbul, İzmir, Kocaeli, Bursa gibi illerin göç sahası olarak seçilmesinde bu illerin araştırma sahasıyla arasındaki mesafe farkının fazla olmaması göçü oluşturan nedenlerden sadece biridir. Ancak detaya inilecek olunursa, özellikle de sahada yapılan anket ve mülakatların işaret ettiği faktörlerin bir önceki cümlede ifade edilenden daha fazla etkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Yapılan anket ve mülakatlara göre ilçenin terk edilmesinin en temelinde ekonomik faktörler yatmaktadır. İşsizlik özellikle de genç nüfusun sahayı terk etmesine yol açmaktadır. Baba ya da dededen kalma meslekleri olan çiftçiliği devam ettirmek istemeyen bu nüfus kitlesi, asgari ücretli bile olsa sigortalarının ödendiği, nispeten gelecekteki emeklilik kaygılarını ortadan kaldıran ya da buna yardımcı olabilecek, işe giriş ve çıkış saatlerinin belli, tercihen hafta sonlarının veya haftanın en az bir günü istirahat edebileceği, yıllık izni olan, maaş ödeme tarihleri belli olan işler bulabilmek amacıyla ilçeden ayrılmaktadır. İlçeden yapılan göçlerin iş imkânlarının fazla olduğu büyükşehirlerde doğru olmasında buralarda özel sektöre ait birçok fabrika ve sanayi tesisinin bulunması etkili olmaktadır. Göçlerin küçük bir kısmı kamu kurumlarında çalışanların yer değiştirmeleri şeklinde gerçekleşirken, büyük bir bölümü ise özel sektöre ait kuruluşlarda çalışmak amacıyla yapılan işçi göçleri şeklinde olmaktadır.

İstanbul, İzmir, Kocaeli ve Bursa gibi illerin göç rotası olarak seçilmesinde bu illerin sosyo-ekonomik durumlarının yanında sosyo-kültürel altyapılarının da gelişmiş olması etkili olmaktadır. Buralarda insanların gelir seviyelerine göre sosyalleşebilecekleri, spor yapabilecekleri, kültürel ve sanatsal faaliyetlere katılabile-

cekleri imkânların mevcut olması göçün diğer nedenleridir. Aynı zamanda turizm koşullarının da bu illerde gelişmiş olması, sözü edilen illeri göç etmeyi düşünenler için cazip hale getirmektedir.

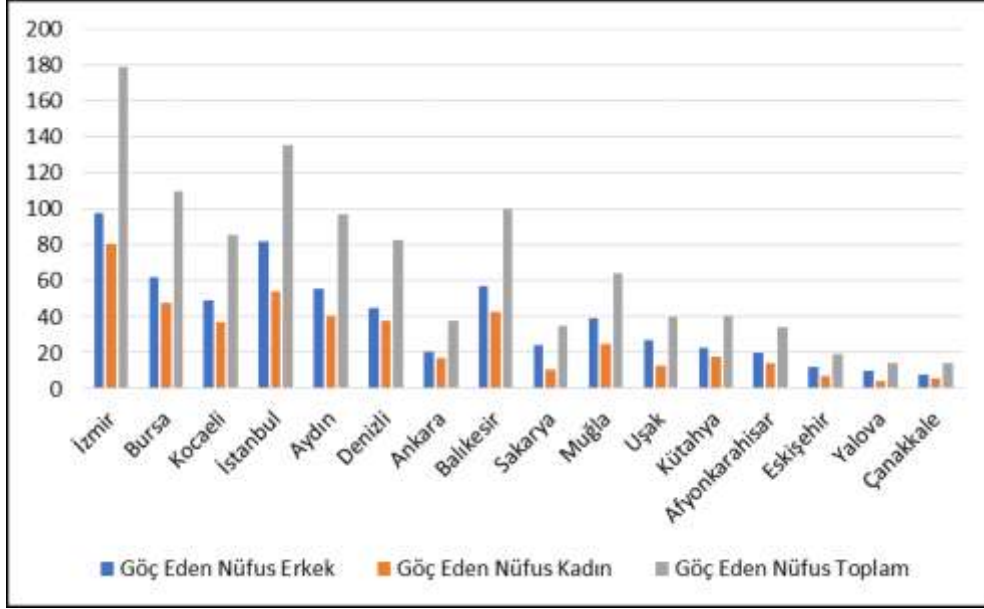
Ahmetli'ye göçle gelen nüfusun geldikleri iller analiz edildiğinde; tıpkı ilçeden olan göçlerde olduğu gibi İzmir ile İstanbul'un ilk iki sırayı aldığı ortaya çıkmaktadır. Bunları Muğla, Balıkesir, Ankara, Aydın ve Kocaeli illeri takip etmektedir. Genel olarak değerlendirilecek olunursa, bu altı ilin (İzmir, Bursa, İstanbul, Balıkesir, Kocaeli ve Aydın) ilçeye yapılan göçlerdeki toplam oranı bu gruptaki değerlerin %65'ine denk gelmektedir (Tablo 4, Şekil 3).

**Tablo 4.** Ahmetli İlçesine Göç Yoluyla Gelen Nüfusun Geldikleri İllere Göre Dağılımı (2018).

Göç Verdiği İl	Göç Eden Nüfus			
	Erkek	Kadın	Toplam	%'si
İzmir	98	81	179	16.4
Bursa	62	48	110	10.1
Kocaeli	49	37	86	7.9
İstanbul	82	54	136	12.5
Aydın	56	41	97	8.9
Denizli	45	38	83	7.6
Ankara	21	17	38	3.5
Balıkesir	57	43	100	9.2
Sakarya	24	11	35	3.2
Muğla	39	25	64	5.9
Uşak	27	13	40	3.7
Kütahya	23	18	41	3.8
Afyonkarahisar	20	14	34	3.1
Eskişehir	12	7	19	1.7
Yalova	10	4	14	1.3
Çanakkale	8	6	14	1.3
<b>Genel Toplam</b>	<b>633</b>	<b>457</b>	<b>1090</b>	<b>100</b>

**Kaynak:** TÜİK Verileri ile Araştırma Sahasında Yapılan Anketler ve Mülakat Sonuçlarından Derlenerek Hazırlanmıştır.

**Şekil 3.** Ahmetli İlçesine Göç Yoluyla Gelen Nüfusun Geldikleri İllere Göre Dağılımı (2018).



**Kaynak:** TÜİK Verileri ile Araştırma Sahasında Yapılan Anketler ve Mülakat Sonuçlarından Derlenerek Hazırlanmıştır.

Araştırma sahasına göçle gelen 633'ü erkek ve 547'si kadın olmak üzere toplamda 1090 kişi gelmiştir. Bu değer içerisinde bütün illerde erkek nüfus sayıca kadınlardan fazladır. İlçeye yapılan göçlerde atama yoluyla gelenler ile asker ve öğrenci olarak gelenler toplam sayının yaklaşık % 75'ini oluşturmaktadır. Bunun yanında emeklilik çağına gelerek emekliliği hak etmiş nüfus grubu ile emekli olmuş kitleden memleketlerine dönenler de % 10'luk bir paya sahiptir. Diğer göç kitlesinin ise ilçeyi tercih etmesinde, buranın büyükşehirlerle nazaran gürültü ve trafik gibi sorunlarının olmaması ile sakin ve huzurlu bir yaşam için gerekli olan şartları bünyesinden barındırması etkili olmuştur.

Belli bir yerin aldığı ve verdiği göç arasındaki farka net göç adı verilmektedir. Sahanın aldığı göç verdiği göçten fazlaysa net göç pozitif ibareyi, bunun tam zıttı yönde bir durum söz konusu ise net göç negatif ibareyi göstermektedir. Net göç hızı ise, göç edebilecek her 1000 kişi için olan net göç sayısını ifade etmektedir (TÜİK, 2005: s. 4; Başkaya-Gök, 2012: s. 115). Tablo 5'de ifade edildiği gibi 2018 yılında Ahmetli ilçesine göç eden nüfus 1090 kişidir. İlçeyi göç yoluyla terk edenlerin toplamı ise 823 kişidir. Sonuç itibarıyla bu değerler arasındaki fark, net göç miktarının pozitif pozisyona sahip olmasını sağlamıştır. Söz konusu yıl itibarıyla ilçenin hem aldığı hem de verdiği göç miktarlarında erkek nüfus fazladır. Araştırma sahasından ayrılan ile gelenler arasındaki net göç farkı 267'dir (Tablo 5, Şekil 4).

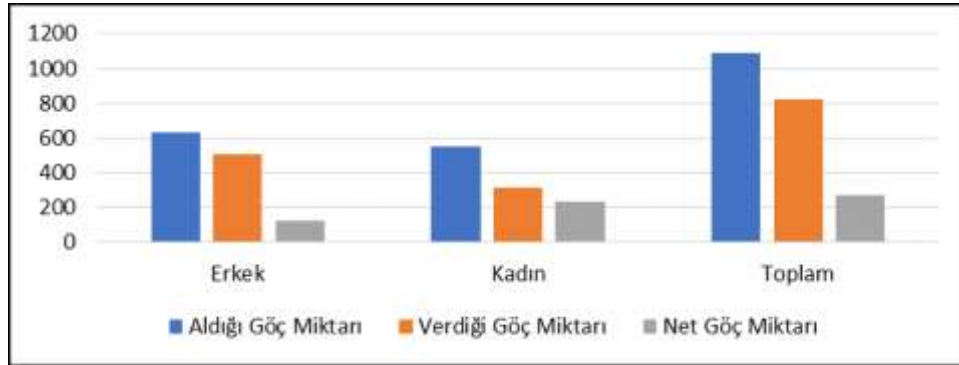
Ahmetli İlçesi'nin aldığı göç miktarının verdiğiinden fazla çıkması, buranın göç alan bir yerleşim birimi gibi algılanmasına neden olmaktadır. Ancak detaya inildiğinde durum biraz farklılaşmaktadır. Bu durumu sahada yaptığımız anket ve mülakatlardan elde edilen sonuçlarla açıklamak, göçün gerçek yüzünü ortaya çıkaracaktır. Şöyle ki, araştırma sahasına göçle gelen nüfusun % 63.3'ünü tayinle gelen nüfus kitlesinin (asker, polis, öğretmen, kaymakam, hâkim, savcı, doktor, hemşire, mühendis ve memur gibi) yanlarında getirdiği eş, çocuk, anne, baba, kardeş gibi bireylerle, eğitim için gelen öğrenciler oluşturmaktadır. Tüm bunlar birlikte değerlendirildiğinde makalenin geneline hâkim olan düşüncenin burada da gün yüzüne çıktığı görülmektedir. Şöyle ki makale bütününde Ahmetli göç veren bir yerleşim birimi olarak ifade edilmekte ve bu düşünce gerek TÜİK gerekse sahada yapılan anket ve mülakatlarla desteklenmeye çalışılmaktadır. Daha açık ifade edilecek olursa, ilçeyi terk eden nüfus kitlesi ekonomik nedenlerle ve kendi isteğiyle göçe katılırken, gelen nüfus grubunun büyük bir bölümü (yaklaşık % 75'i) atama gibi zorunlu şartlarla ve kendi tercihinin dışında göç olgusu içerisinde yer almaktadır. Göçle gelen kitlenin neredeyse tamamına yakını zorunlu hizmet yükümlüğü bitince ya da öğrencilik son bulunca ilçeden ayrılmaktadır.

**Tablo 5.** Ahmetli İlçesinin Aldığı, Verdiği ve Net Göç Miktarları (2018).

Göç Miktarı	Erkek	Kadın	Toplam
Aldığı Göç Miktarı	633	547	1090
Verdiği Göç Miktarı	507	316	823
Net Göç Miktarı	126	231	267

**Kaynak:** TÜİK Verileri ile Araştırma Sahasında Yapılan Anketler ve Mülakat Sonuçlarından Derlenerek Hazırlanmıştır.

**Şekil 4.** Ahmetli İlçesinin Aldığı, Verdiği ve Net Göç Miktarları (2018).



**Kaynak:** TÜİK Verileri ile Araştırma Sahasında Yapılan Anketler ve Mülakat Sonuçlarından Derlenerek Hazırlanmıştır.

Araştırma sahasındaki göç hareketlerinin nedeni de alınan ve verilen göç kadar önem taşımaktadır. Bu nedenler, iş arama / bulma, tayin / atama, hane fertlerinden birine bağımlılık, eğitim, evlilik olarak gruplandırılabilir. Sözü edilen sebepler arasında hem gelen hem de giden nüfus grubunda en fazla pay iş arama / bulmaya aittir. Çünkü ilçede istihdam oluşturacak ve nüfusu tutacak herhangi bir sanayi kuruluşu bulunmamaktadır. Mevcut sanayi tesisleri de küçük ölçekli bireysel işletmeler olup, bunlarda ortama 2 – 3 kişi istihdam edilebilmektedir. İlçeden işsizlik nedeniyle yapılan göçlerde erkek nüfus, kadın nüfustan daha fazla bir paya sahiptir. Bu değerlere göre giden nüfustaki kadınların oranı %38,3, erkeklerin ise %61,7'dir.

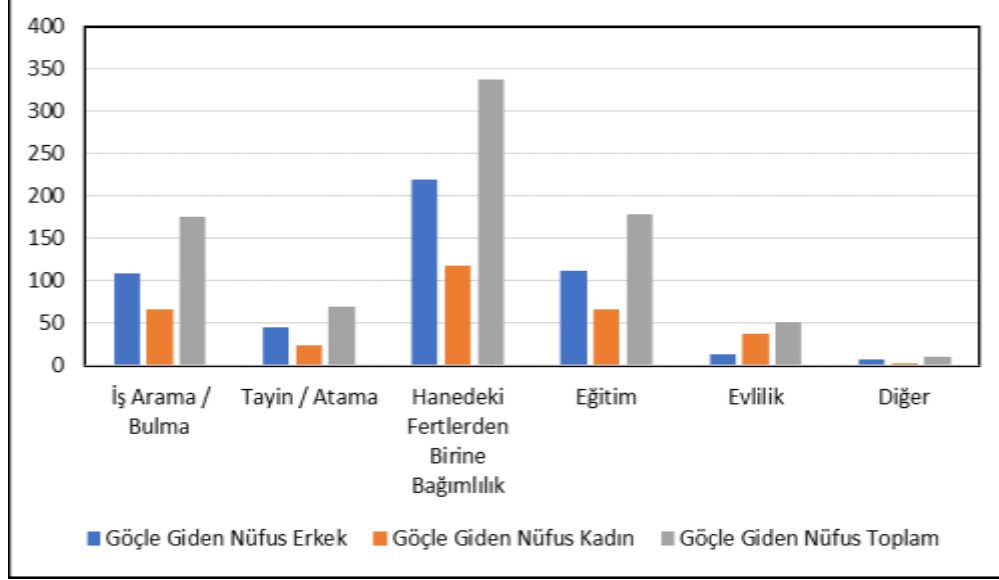
Hane fertlerinden birine bağlı olarak gerçekleşen göç hareketleri giden nüfusta %40,9, gelen nüfusta ise %32,3'lük bir paya sahiptir (Tablo 6, Şekil 5, Şekil 6). Hane fertlerinden birine bağlı olarak yapılan göçlerde, giden nüfusun toplamı 337 kişi iken, bu değer gelen nüfusta 352 kişidir. Giden nüfusun büyük bir bölümünün temel nedeni işsizliktir. Gelen nüfustaki bu rakam ise yarıdan fazlasını tayin / atama yoluyla gelenlerin yanlarında eşleri ve çocuklarını getirmeleri sonucunda oluşmuştur. Giden nüfus göç rotasını belirlerken geçim sıkıntısı yaşamayacağı, iş imkânlarının fazla olduğu, ailesinin refah düzeyinin yükselmesine yardımcı olabilecek illeri seçmektedir. Bu nedenle Marmara ve Ege Bölgesi'nde bu kriterlere uygun iller tercih listesinin başında yer almaktadır.

**Tablo 6.** Ahmetli İlçesinden Göç Eden ve İlçeye Göçle Gelen Nüfusun Göç Nedenleri (2018).

Göç Etme Nedeni	Göçle Giden Nüfus				Göçle Gelen Nüfus			
	Erkek	Kadın	Toplam	% 'si	Erkek	Kadın	Toplam	% 'si
İş Arama / Bulma	109	67	176	21.4	211	134	345	31.7
Tayin / Atama	45	24	69	8.4	63	38	101	9.3
Hanedeki Fertlerden Birine Bağımlılık	219	118	337	40.9	196	156	352	32.3
Eğitim	112	66	178	21.6	145	91	236	21.7
Evlilik	14	38	52	6.3	12	34	46	4.2
Diğer	8	3	11	1.3	6	4	10	0.9
<b>Toplam</b>	<b>507</b>	<b>316</b>	<b>823</b>	<b>100.0</b>	<b>633</b>	<b>457</b>	<b>1090</b>	<b>100.0</b>

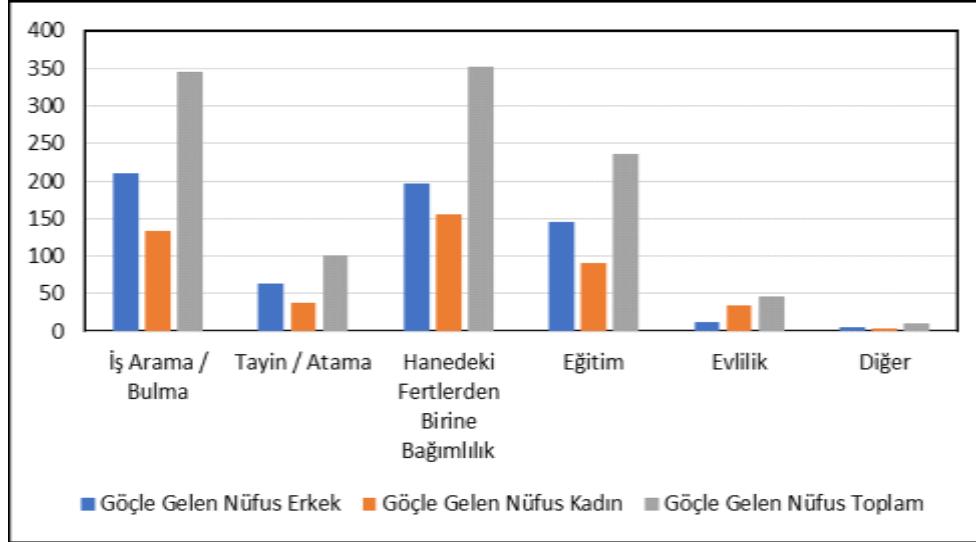
**Kaynak:** TÜİK Verileri ile Araştırma Sahasında Yapılan Anketler ve Mülakat Sonuçlarından Derlenerek Hazırlanmıştır.

Şekil 5. Ahmetli İlçesinden Göç Eden Nüfusun Göç Nedenleri (2018).



**Kaynak:** TÜİK Verileri ile Araştırma Sahasında Yapılan Anketler ve Mülakat Sonuçlarından Derlenerek Hazırlanmıştır.

Şekil 6. Ahmetli İlçesine Göçle Gelen Nüfusun Göç Nedenleri (2018).





**Kaynak:** TÜİK Verileri ile Araştırma Sahasında Yapılan Anketler ve Mülakat Sonuçlarından Derlenerek Hazırlanmıştır.

Giden nüfusta dikkat çeken bir diğer neden ise eğitime bağlı yapılan göçlerdir. Lise ve özellikle de üniversiteyi ilçe dışında hatta bağlı bulunduğu il dışında okumak isteyen nüfus grubu, başta İstanbul, İzmir ve Ankara gibi metropol kentleri tercih etmektedir. Çocuklarının yanından ayrılmak istemeyen aileler de imkanları ölçüsünde ilçeden ya öğrenim döneminde ayrılarak sonraki süreçte geri dönmekte ya da orada daimî ikametgah yeri olarak seçerek bundan sonraki hayatını orada sürdürmektedir. Eğitim amacıyla ilçeye gelen nüfusun 91'ini kadınlar, 145'ini ise erkekler oluşturmaktadır. Giden kesimin toplam değeri 178 olmakla beraber erkeklerin değeri kadınlardan yüksektir (Tablo 6, Şekil 5, Şekil 6).

Tayın / atama yoluyla gelen nüfusun oranı %9,3, giden tarafın ise %8,4'tür. Bu nedene dayana göçlerde, erkek nüfusun kadın nüfus karşısında bariz bir üstünlüğü söz konusudur. Bu duruma kadınların memleketleri dışında çalışmayı pek istemedikleri, ailesinin yanından ayrılmak istememeleri etkili olmuştur. Bu durum Ülkemiz genelinde de değerlendirildiğinde benzer durum ortaya çıkmaktadır (Başkaya-Gök, 2012: s. 117).

Ülkemizdeki mevcut aile yapısında genel itibariyle erkeklerin çalışma oranını kadınlardan fazla olduğu için kadınlar iktisadi anlamda erkeklere bağımlıdır. Bu durum aile içinde erkeğe çeşitli nitelikler yüklediği gibi göçlerde de öncelik sağlamaktadır (Başkaya-Gök, 2012: s. 117). Ahmetli'de evlilik nedenine dayanan göçlerde hem gelen hem de giden nüfus kitlesinde kadınların %70'in üzerinde bir orana sahip olması bir önceki cümlede geçen ifadeyi doğrulamaktadır.

Tüm bu nedenler dışında Ülkemizde özellikle 1950'lilerden sonra yaşanan ulaşım ve haberleşme alanındaki gelişmeler, kentler ile kırsal kesim arasındaki engelleri ortadan kaldırarak bu iki yer arasındaki bağları güçlendirmiştir (Sergün, 1977: s. 221). Son dönemler ise özellikle karayollarının modernize edilerek köprü, tünel gibi unsurların hizmete girmesi şehir ile kırsal alanlar arasındaki nüfus akışını etkilemiştir. Ahmetli ilçesinin İzmir – Ankara karayolunun (E-96 Double Karayolu) ile İzmir-Konya demiryolunun geçtiği güzergâh üzerinde yer alması göç hareketlerini arttırmıştır.

Göçler nedenlerine göre genel bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda gerek ilçeden ayrılan gerekse gelen nüfusta erkek nüfusun büyük sayılabilecek bir orandan üstünlüğü bulunmaktadır. Giden nüfusun % 55'ini, gelen nüfusun ise % 56'sını erkeklerden oluşmaktadır. Bu durumun ortaya çıkmasında özellikle giden nüfus grubunda göçlerin dayandığı temel nedenin genel itibariyle ekonomik kaynaklı olması ve mevcut toplumsal yapının erkeklerin yer değiştirmesinin daha uygun olacağını içeren sözsüz toplumsal kurallar etkili olmuştur.

Göçlerle ilgili bir diğer sınıflandırma da mevsimlik ya da dönemlik şeklinde olanıdır. Söz konusu göçü, yılın belli dönemlerinde bulunduğu yeri terk edip,

başka bir mevkiye taşınan bireyler oluşturmaktadır. Araştırma sahasında bu göç türünü özellikle yaz döneminde tarımda çalışmak amacıyla Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nden gelenler temsil etmektedir. Bu yer değiştirme hareketine dâhil olanların yaklaşık % 20'lik bir bölümü daimi yerleşim alanı olarak ilçeyi seçmektedir.

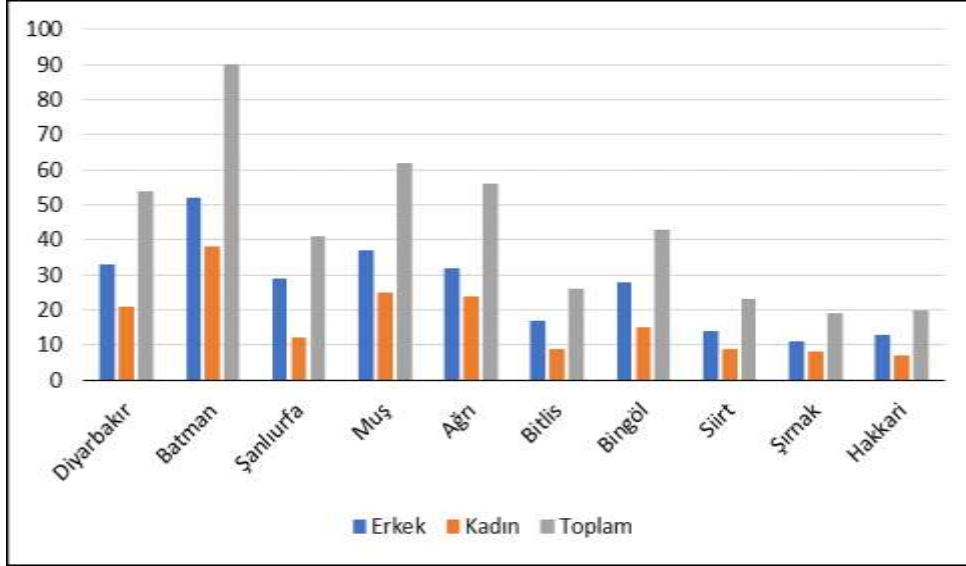
Araştırma sahasının sahip olduğu iklim özellikleri ile verimli toprakları, tarımsal ürün çeşitliliğinin fazla olmasını sağlamıştır. Bu durum ilçeye doğru olan mevsimlik işçi göçlerini arttırmaktadır. Tarla ve bahçe işlerinde çalışmak üzere gelen bu nüfus kitlesinin % 20.7'sini Batman, % 14.3'ünü Muş, % 12.9'unu Ağrı, % 12.4'ünü ise Diyarbakır'dan gelenler oluşturmaktadır (Tablo 7, Şekil 7). Göçle gelen kitlede diğer göç gruplarında olduğu gibi erkek nüfusun üstünlüğü söz konusudur. Gelenlerin büyük bir bölümü ailesiyle birlikte gelmektedir. Aile içerisinde çalışma koşullarına uygun yaşta olan herkesin bu işlerde çalışması sağlanarak bu şekilde aile bütçesine daha fazla kazanç getirilmesi amaçlanmaktadır.

**Tablo 7.** Ahmetli İlçesine Mevsimlik Olarak Gelen Nüfusun Geldikleri İllere Göre Dağılımı (2018).

Göç Edilen İl	Erkek	Kadın	Toplam	%'si
Diyarbakır	33	21	54	12.4
Batman	52	38	90	20.7
Şanlıurfa	29	12	41	9.4
Muş	37	25	62	14.3
Ağrı	32	24	56	12.9
Bitlis	17	9	26	6.0
Bingöl	28	15	43	9.9
Siirt	14	9	23	5.3
Şırnak	11	8	19	4.4
Hakkari	13	7	20	4.6
<b>Toplam</b>	<b>266</b>	<b>168</b>	<b>434</b>	<b>100.0</b>

**Kaynak:** Araştırma Sahasında Yapılan Anketler ile Mülakat Sonuçlarından Derlenerek Hazırlanmıştır.

**Şekil 7.** Ahmetli İlçesine Mevsimlik Olarak Gelen Nüfusun Geldikleri İllere Göre Dağılımı (2018).



**Kaynak:** Araştırma Sahasında Yapılan Anketler ile Mülakat Sonuçlarından Derlenerek Hazırlanmıştır.

## 2. Dış Göçler

II. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonraki süreçte 1952 ile 1954 yılları arasında ABD'nin savaştan zarar gören Avrupa ülkelerine yaptığı Marshall yardımı Almanya, Belçika, Avusturya ve Fransa gibi ülkelerin kalkınma sürecini hızlandırmıştır (Mutluer, 2003: s. 36). Bu yardımlar kısa sürede etkisini göstererek, söz konusu ülkeler sermaye birikimini gerçekleştirerek hızlı bir büyüme hamlesi yapmışlardır. Özellikle 1950'li yılların başlarında bu ülkeler sanayileşme sürecinin büyük bir bölümü tamamlayarak, bunlarda işgücü açığı ortaya çıkmıştır. Savaştan sonra İtalyanların büyük ilgi gösterdiği ve Fransa, Federal Almanya ve İsviçre'ye 1950-1960 arasında gerçekleşen göçlere Türkler katılmamışlardır. Ancak 1961'in ekiminde Federal Almanya ile Türkiye Cumhuriyeti arasında yapılan anlaşma neticesinde Türkler Almanya'ya kabul edilmişlerdir. Bu anlaşmadan sonra diğer Avrupa ülkeleri (Belçika, Hollanda, Avusturya, Fransa, İsveç) ile Türkiye arasında çeşitli anlaşmalar yapılmıştır. Bu şekilde Avrupa'nın kapıları Türkler açılarak binlerce Türk bu ülkelere göç etmiştir (Mutluer, 2003: s. 36; Başkaya-Gök, 2012: s. 122).

İnsanları kendi ülkelerini terk etmeye zorlayan çeşitli nedenler vardır. Bunların en başında iktisadi etkenler gelmektedir. Diğer nedenler ise savaşlar, çeşitli baskılar (dini, siyasal, sosyal, psikolojik, kültürel vb.), aile bütünlüğünün sağlanmak istenmesi ve doğal afetler (deprem, sel, kuraklık vb.)'dir (Mutluer, 2003: s. 11-18). Ülkemizde nüfus artışının fazla olması, kırsal kesimdeki içine dönük (kapa-

lı) ekonomik yapının bozulması, gelir dağılımındaki bozukluklar, yetersiz istihdam, kırsal kesimdeki gelirin düşük olması gibi nedenler Türk iş gücü göçünün artmasına neden olan etkenlerdir (Mutluer, 2003: s. 39).

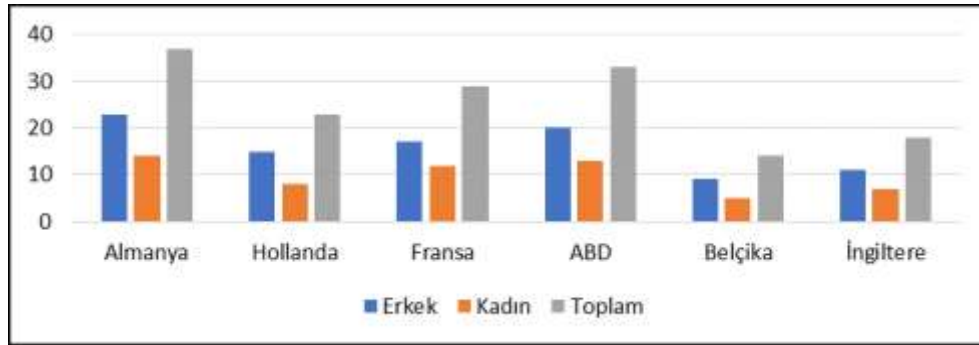
Türkiye'den yurtdışına yönelik işgücü göçünün çeşitli boyutları vardır. Göçün günümüze gelinceye kadar geçirdiği değişim, zamana yayılımı, ilgilenilen konum ve statüler, bireyleri göçe sürükleyen dâhili ve harici etkenler, göçlerden beklentiler ve bunların karşılanma düzeyi, göç sonucunda karşılaşılan aksaklıklar, geri dönüşün dayandığı temel faktörler vb. durumlarla beraber yurtdışına olan göçler çok boyutlu ve karmaşık bir yapıya sahiptir (Mutluer, 2003: s. 38-41).

**Tablo 8.** Ahmetli İlçesinden Yurtdışına Yönelik Göçlerin Ülkelere Göre Dağılımı (2018).

Göç Edilen Ülke	Erkek	Kadın	Toplam	%'si
Almanya	23	14	37	24
Hollanda	15	8	23	14.9
Fransa	17	12	29	18.8
ABD	20	13	33	21.4
Belçika	9	5	14	9.1
İngiltere	11	7	18	11.7
<b>Toplam</b>	<b>95</b>	<b>59</b>	<b>154</b>	<b>100.0</b>

**Kaynak:** Araştırma Sahasında Yapılan Anketler ile Mülakat Sonuçlarından Derlenerek Hazırlanmıştır.

**Şekil 8.** Ahmetli İlçesinden Yurtdışına Yönelik Göçlerin Ülkelere Göre Dağılımı (2018).



**Kaynak:** Araştırma Sahasında Yapılan Anketler ile Mülakat Sonuçlarından Derlenerek Hazırlanmıştır.

Araştırma sahasından yurtdışına olan göçler 1960'lı yıllarda başlamıştır. Bu süreçte Federal Almanya başta olmak üzere Hollanda, Fransa, ABD, Belçika ve İngiltere'ye doğru göçler yapılmıştır. Söz konusu göçlerin önemli bir bölümü ekonomik nedenlere dayandığı ve işçi statüsündeki bireyler tarafından yapıldığı için

buradaki temel amaç refah düzeyini yükselterek daha iyi yaşam koşullarına erişmektir.

Ahmetli’de yapılan anket ve mülakatlar neticesinde ilçeden yurtdışına olan göç miktarının fazla olmadığı ortaya çıkmıştır. Almanya 23 erkek ile 14 kadın olmak üzere toplamda 37 kişi ile ilk sırada yer alırken, bunu 33 kişi ile ABD, 29 kişi ile de Fransa izlemektedir. Genel toplama bakıldığında göç eden nüfusun yaklaşık % 62’simi erkekler, % 38’ini ise kadınlar meydana geldiği görülmektedir (Tablo 8, Şekil 8).

İlçeden yurtdışına olan göçler genelde işçi göçü şeklinde gerçekleştiği için ilk önce ailedeki erkekler göç etmiş, sonraki süreçte ise ailenin diğer üyelerinin de göç edilebilmesi için gerekli şartları sağlayıp onları da yanlarına almışlardır. Giden nüfusun küçük bir bölümü (yaklaşık % 10’u) uyum problemi, memleket ve aile özlemi gibi nedenlerle geri dönmek zorunda kalmıştır. Ancak gidenlerin büyük bir kısmı emekliliği hak edene kadar çalışmıştır. Emekli olduktan sonra ise özellikle deniz kenarında kendilerine bir ev alarak ya da yaptırarak kesin dönüş yapmışlardır. Mülakatlar ve anketler yurtdışı göçüne katılanların çocuklarının bir kısmının geri dönme konusunda isteksiz olduklarını ortaya çıkarmıştır. Genç nüfus olarak tabir edilen bu kesim pek fazla uyum sorunu yaşamamış, bu sorunu yaşayanlarda da genel itibarıyla adaptasyon süreci kısa sürmüştür. Çocukların bir bölümünün göç ettikleri ülkede doğmuş ve oranın vatandaşlığını almış olması, o ülkedeki mevcut imkânlar bu nüfus grubunun dönüş konusunda isteksiz olmasına neden olmuştur.

### 3. Sonuç

Araştırma sahası tarih boyunca birçok medeniyetin egemenliği altında kalmış ve çok farklı nüfus hareketlerine sahne olmuştur. İlçede farklı devletlerin hâkimiyetinde kalmasına rağmen bulunduğu coğrafi konumun avantajını daima muhafaza etmiştir. Fakat zaman içerisinde değişen dengelerle beraber özellikle 1950’li yıllardan itibaren başlayan göçlerden büyük ölçüde etkilenmiştir.

Araştırma sahasını oluşturan Ahmetli’nin belki de en önemli sorunlarından birini göçler teşkil etmektedir. İzmir-Ankara karayolu ile İzmir-Konya demiryolunun geçtiği güzergâh üzerinde yer alan ilçedeki yer değiştirme hareketlerinin temelinde ekonomik faktörler yatmaktadır. 2018 yılı göç verilerine göre hem gelen hem de giden nüfus grubunda ilk sırada iş arama / bulma amaçlı göçler yer almaktadır. İlçede iktisadi nedenlere dayanan göç olayı devam etmektedir. Bu durumun önüne geçebilecek ve insanları ilçede tutabilecek birtakım önlemler alınabilir. Bunların en başında sahaya yatırımlarla istihdam imkânı oluşturmak gelmektedir. Özellikle mevcuttaki sanayi tesislerin yetersiz olduğu göz önüne alınarak tarıma dayanan farklı ürünlerin işlenebildiği endüstri kuruluşunun inşa edilerek hammaddenin ilçeden temin edilmesi sağlanmalıdır. Bunun yanında yörede fabrikaların aktif halde kalabilmeleri için özel teşvikler verilmelidir. Böylece istihdamın kalıcı olması sağ-

lanabilir. Göç eden nüfus beraberinde sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel özelliklerini de götürmektedir. Bunun önüne geçebilmek için de yeni iş alanlarının oluşturularak gerekli eğitimlerin verilmesi ve mevcut değerlerin ilçede kalması sağlanmalıdır. Kırsal kesimdeki göçleri önleyebilmek için insanları bu mevkilerde tutacak üretimin sürmesini sağlayacak plan ve programların hazırlanması gerekmektedir. Tüm bunların özeti olarak;

- İlçedeki idari yöneticiler, özellikle göçle kaybedilen nüfusun gittikleri yerleşim birimlerinin fiziki ve beşeri yönden analiz edilmesini sağlamalıdır.
- Bu süreç sonunda yerel ölçekte göçü önlemek için alınacak olan tedbirler, uygulanabilir bir plan dâhilinde belirlenmeli ve bu süreçte valilik, büyükşehir belediyesi, kaymakamlık, kalkınma ajansları gibi ortak edilmelidir.
- İlçenin yönetim merkezi konumunda olan idari birimlerin ilçeyi geliştirmek için rasyonel, stratejik ve en önemlisi uygulanabilir programlar hazırlaması göç sorunu uzun vadede çözüme ulaştıracaktır.

Netice itibarıyla ülkemiz genelinde olduğu gibi araştırma sahasında insanları buldukları yerlerde sürekli tutabilmenin olanaksız olduğu herkes tarafından bilinen ve kabul edilen bir durumdur. Göçler tarih çağlarının başlangıcından bu yana hep vardı, bundan sonraki süreçte var olmaya devam edecektir. Zaten insanların belli bir mevkide sürekli kalmasını istemenin ve bunun için belli planlar uygulamanın anlamsız ve boş bir uğraştır. Bir önceki paragrafta ifade edilen önlemler ilçedeki göç sürecinin dengeli olarak devam etmesini ve sahanın mevcut yapısının çok fazla değişmemesini sağlayacaktır.

### Kaynakça

- Akkayan, Taylan. (1979). *Göç ve Değişme*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Basımevi.
- Aras, Seval & Çalışkan, Vedat. (2006). *Türkiye'nin Ekonomik Coğrafyası*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Avcı, Sedat. (1993). Türkiye'de Şehir ve Şehirli Nüfusun Dağılışı, *Türk Coğrafya Dergisi*, Sayı: 2, ss. 249-271.
- Başkaya, Zafer & Gök, Y. (2012). Osmaneli İlçesinde Göç Hareketleri, *Doğu Coğrafya Dergisi*, Cilt 17, Sayı: 27, ss. 105-127.
- Coşkun, Ogün. (2008). İç Göçler Açısından Erzurum İlinin Analizi, *Doğu Coğrafya Dergisi*, Sayı: 20, ss. 239-266.
- Coşkun, Ogün. (2010). İkizdere İlçesinin Beşerî ve Ekonomik Coğrafyası, Erzurum: Bizim Büro Yayınevi.
- Deniz, Orhan. (2009). *Uluslararası Göçler ve Türkiye'ye Yansıması*, İstanbul: Çantay Kitabevi.

- Doğanay, Hayati. (1991). *Demografya (Nüfus Bilimi)*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Ofset Tesisleri.
- Doğanay, Hayati. (1991). *Türkiye’de İç Göçler ve Başlıca Sonuçları*, Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, Sayı: 2, ss. 133-150.
- Gök, Yaşar. (2006). Horasan İlçesinde Nüfus Hareketleri, *Doğu Coğrafya Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 16, ss. 113-139.
- Gök, Yaşar. (2007). *Horasan İlçesinin Coğrafyası*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Işık, Şevket. (1999). İzmir’e Yönelik Göçlerin Coğrafi Boyutları, *Türk Coğrafya Dergisi*, S. 34, ss. 383-405.
- Koca, Halil. (1994). *Erdemli İlçesinin Beşerî ve Ekonomik Coğrafyası*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Koca, Halil. & Girgin, Mustafa. (2000). Alaşehir İlçesine Mevsimlik İşgücü Göçü, *Doğu Coğrafya Dergisi*, C. 6, S. 4, ss. 301-321.
- Koca, Halil. (2000). *Düziçi İlçesinin Coğrafyası*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Mutluer, Mustafa. (2003). *Uluslararası Göçler ve Türkiye*, İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Özgür, Ertuğrul. Murat. (1998). *Türkiye Nüfus Coğrafyası*, Ankara: GMC Basın Yayın.
- Sergün, Ümit. (1977). Türkiye’de Nüfus Artışı ve Sorunları, *İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Dergisi*, S. 20-21, ss. 211-222.
- Tandoğan, Alaeddin. (1998). *Demografik Temel Kavramlar ve Türkiye Nüfusu*, Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık.
- Tümertekin, Erol. (1968). *Türkiye’de İç Göçler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Tümertekin, Erol & Özgüç, Nazmiye. (2009). *Beşerî Coğrafya (İnsan, Kültür, Mekân)*, İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Tümertekin, Erol. (1994). *Beşerî Coğrafya*, İstanbul: Erenler Matbaası.
- Yılmaz, Ali. (2001). Samsun Merkez İlçe Kırsal Alanında Seçilmiş Dört Köyde

**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
**Sayı / Number 62, Haziran / June 2019, 201-230**

**DEĞİŞEN AİLE KURUMU İÇERİSİNDE KADIN VE KADININ GELİNLİK  
ROLÜ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME: AĞRI İLİ ÖRNEĞİ**

**An Evaluation on The Role of Women and Bridal Role of Women in The  
Changing Family Institution: Example of Ağrı Province**

(Makale Geliş Tarihi: 23.04.2019 / Kabul Tarihi: 08.05.2019)

**Selçuk AYDIN\***

**Muhammed BAHADIR\*\***

**Öz**

Toplum olarak yaşayabilmenin en temel unsuru, insanların kolektif yaşantılarını kurumsallaştıracak formları inşa etmeleriyle mümkündür. Bu formlar ise toplumsal kurum olarak anlam bulmaktadır. Toplumsal yapının sürekliliğinin sağlanmasında düzenli ve uyumlu bir sistematığın ortaya çıkmasında ise her kurum farklı bir takım fonksiyonları üstlenmiştir. Aile kurumu da toplumsal yaşantı bağlamında üstlendiği fonksiyonları itibariyle toplumsal yapının temel unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir. Aile, toplumun sürekliliğinin sağlanmasında; yeniden üretim ve sosyalleşme noktasında önemli bir kurumdur. Kurumlar süreklilikleri ve kalıcılıkları itibariyle toplumlar için hayati öneme sahiptir. Ancak, toplumsal kurumlar zaman içerisinde farklı bir takım nedenlerden ötürü değişimler yaşayabilmektedir. Toplumsal ihtiyaçlarda yaşanan değişim kurumları da dönüştürebilmektedir. Aile de toplumsal bir kurum olarak bu değişimden etkilenmektedir. Ailenin bir kurum olarak dönüşümü ise hem aile kurumunun yapısını değiştirmekte hem

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Assist. Prof. Dr. Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Sociology, [selcuk.aydin@atauni.edu.tr](mailto:selcuk.aydin@atauni.edu.tr). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8997-9283>

\*\* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Atatürk University Institute of Social Sciences, [muhammed.bahadir12@ogr.atauni.edu.tr](mailto:muhammed.bahadir12@ogr.atauni.edu.tr). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3046-6616>



de aile içerisindeki rol ve sorumlulukların farklılaşmasına neden olabilmektedir. Bu çalışma, toplumsal değişimle birlikte aile kurumunun geçirmiş olduğu değişimi kadın ve kadının gelinlik rolü üzerinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Aile, Kadın, Gelin, Gelinlik Etmek, Toplumsal Değişme

### Abstract

The most fundamental element of living as a society is possible by building forms that will institutionalize people's collective experiences. These forms have a meaning as a social institution. Each institution undertook different functions in the emergence of a regular and harmonious systematic in ensuring the continuity of the social structure. The family institution is also considered as one of the basic elements of the social structure in terms of the functions it undertakes in the context of social life. Family is an important institution in terms of reproduction and socialization in ensuring the continuity of the society. Institutions are of vital importance for societies due to their continuity and permanence. However, social institutions may experience changes over time due to different reasons. The change in social needs can also transform institutions. The family is also affected by this change as a social institution. The transformation of the family as an institution changes both the structure of the family institution and the changing roles and responsibilities within the family. This study aims to evaluate the change in the family institution with the social change through the role of women and bridal role of women.

**Keywords:** Family, Woman, Bride, Bridal, Social Change

### I. Giriş

Aile, akrabalık bağlarıyla birbirine bağlı olan ve yetişkin üyelerin çocukların bakımından sorumlu olduğu bir grup insandan oluşan toplumsal bir birimdir. Akrabalık bağları ise ya kan bağları ya da evlilik aracılığıyla oluşturulmuş olan ilişkiler bütünüdür (Giddens, 2000: s.148). Toplumsal bir birim olarak aile, toplumsal yapı içerisinde; neslin devamını sağlayarak (yeniden üretim), çocukların ve bireylerin toplumsal sosyalizasyonlarına yardımcı olmak ve bu kapsamda da önceden belirlenmiş rol ve sorumlulukların yeni nesillere aktarılması gibi işlevleriyle toplumsal yapının işleyişine katkıda bulunan başat toplumsal kurumlardan biridir. Toplumsal kurumlar, hem toplumun sürekliliğinin sağlanmasında hem de üyelerinin temel gereksinimlerinin temin edilmesi hususunda ortaya çıkan, belirli toplumsal ilgi alanlarını kapsayan, standartlaşmış davranış kalıpları olarak görülebilir. Bu çerçevede toplumsal kurumlar, bir toplumun temel kaygılarını ve faaliyetlerini düzenleyerek, toplumsal ihtiyaçları (inanç, düzen ve üreme gibi) karşılayan ve top-

toplumsal olarak bireylerin standart davranışlarından oluşan tüm yapısal bileşenleri içermektedir (Marshall, 2009: s.438). Ancak, süreç içerisinde ortaya çıkan bütün insan davranışlarını kurum olarak ele almak doğru değildir. Bu davranışlar arasından yalnızca kültür çevrelerinde bulunan ve uzun sürelerden beri devam edenlere toplumsal kurum denmektedir (Güçlü, 2017: s. 2). Kısaca, bir kültürün ana öğeleriyle (standart davranış biçimleriyle), bunlara bağlı olarak ortaya çıkan çeşitli oluşumlar, çoğu kez iyice yerleşmiş (kendini kabul ettirmiş) ve kültürün esas kısmı olarak kabul edilen daha büyük süreçler içerisinde örgütlenmiş yapılar toplumsal kurum olarak kabul edilmektedir (Akyüz, 2008: s. 9).

Genel sosyolojik bir eğilime göre de, kurumların doğuşu şu şekilde ifade edilmiştir: İnsanlar, temel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla bir eylemde bulunurlar, eylemler zaman içerisinde tekrarlanır. Tekrarlanan eylemler zamanla alışkanlığa dönüşür. Alışkanlıklar ise adet (gelenek) halini alır. Adet haline gelen alışkanlıklar kurallaştırılır (norm) ve nihayet normlar kurumlaşarak kurumsal bir kimliğe kavuşur. Bu bakış açısına göre, insan eylemlerinin uzun süreçler sonrasında kurumlaşması kısaca, “eylem-tekrar-alışkanlık-adet-norm-kurum” şeklinde formüle edilmiştir. Ancak, bu formülasyon bütünsel olarak düşünüldüğünde toplumsal kurumların tamamını açıklama hususunda yeterli değildir. Çünkü kurumlar, içerisinde meydana geldikleri ve geliştikleri toplumların organik veya mekanik oluşumlarına göre “kendiliğinden” ve “yapma” kurumlar olarak ikiye ayrılmaktadır. Mekanik (geleneksel) toplumlarda kurumlar, bir iç etkileşimin ürünü olarak, basit inanç ve kültürlerin etkisiyle “kendiliğinden” ortaya çıkmaktadır. Buna karşın organik (modern) toplumlarda ise, toplumu aşan kültür öğelerinin etkisiyle ortaya çıkan kurumlar daha çok “yapma” kurumlar şeklinde varlık kazanmaktadır. Dolayısıyla, kurumların ortaya çıkışında doğrudan toplumsal etkileşimin ürünü olan ve toplumsal etkileşimlere bağlı olmadan ortaya çıkan kurumlar şeklinde iki farklı tür oluşum söz konusudur (Aydın, 1997: s. 25-26).

Kısaca, toplumsal kurum, kolektif olarak organize edilmiş ve örgütlenmiş bir görelî bütün oluşturan, inançlar, düşünceler, gelenek-görenekler ve davranışlarla maddî öğelerden oluşan ve aynı zamanda sürekliliğe sahip olan yapılar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu tanımlamadan hareketle, toplumsal kurumların ortaya çıkabilmesi için organik bir görelî bütün oluşturmaları ve görelî bir sürekliliğe sahip olması gerekmektedir. Kurumlar, bireylerde belirli yerleşmiş davranışlar ya da başka bir deyişle alışkanlıklar oluşturur. Bu işleyiş ile kurumlar, toplumsal düzeni ve uyumu sağlamlaştırır ve belirginleştirir (Ozankaya, 1977: s. 111-112). Öte yandan bir kurumu, toplumsal bütünden ayrı, tek başına bağımsız bir birim olarak ele almak da mümkün değildir. Bir çarkın dişlileri gibi kendine has bir takım faaliyetleri ifa etmelerine rağmen kurumlar, aynı zamanda bütünsel olarak diğer kurumlarla birbirilerine bağlı olan ve diğerleriyle uyum içerisinde olması beklenen yapılaradır. Bu uyum sayesinde toplumsal düzenin devamlılığı ve sürekliliği sağlanmaktadır. Kurumlardan birinde meydana gelen herhangi bir problem veya aksaklık ise

doğrudan veya dolaylı olarak diğer kurumları da etkileyebilmektedir. Kurumların birbirilerine bir ağ ile bağlı/bağımlı olmaları her zaman kurumların düzenli bir bütünlük içerisinde çalıştıkları anlamını da akla getirmemelidir. Amaçları çakışan veya bir noktaya kadar uyumsuz amaçlar taşıyan kurumlarla da karşılaşmak mümkündür. Yine, toplumsal değişme bağlamında ortaya çıkan dönüşüm de kurumların yapılarını ve fonksiyonlarını değiştirebilmektedir. Değişim karşısında kurumların dönüşümü de her zaman aynı düzlemde karşılık bulmaz. Bu durum ise kurumlar arasında bir takım uyumsuzlukları ortaya çıkarabilir. Toplumsal değişme, aynı zamanda kurumların kendilerini yeni koşullara adapte etmelerine aracılık edebileceği gibi kurumların yapısının ve fonksiyonlarının da değişmesine neden olabilmektedir.

Toplumsal bir kurum olan aile de toplum için bir takım fonksiyonlar icra etmesine karşın değişim karşısında diğer kurumlar gibi form değiştirebilmektedir. Ailenin yaşadığı bu form değişimi ise hem toplumsal olarak ailenin dönüşmesine neden olmakta hem de aile içi ilişkileri ve davranış örüntülerini farklılaştırabilmektedir. Tarihsel süreç içerisinde Türk toplumunun yaşadığı değişim de doğal olarak Türk toplum yapısındaki kurumların bir takım değişiklikler yaşamasına vesile olmuştur. Başat bir kurum olan Türk ailesi de bu değişimden nasibini almıştır. Neslin sürekliliğinin sağlanmasında ve bireylerin toplumsallaşmasında temel kurumlardan olan aile, modernleşme süreciyle birlikte değişmeye ve dönüşmeye başlamıştır. Bu durum ise doğal olarak hem aile kurumunun yapısının hem de fonksiyonlarının değişmesine neden olmuştur. Ailenin bir kurum olarak yaşadığı değişim, bu kurumu oluşturan bireylerin rol ve davranışlarında da farklılaşmaların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Toplumsal olarak aile içerisinde ortaya çıkan bu yeni anlamlandırma süreci ise özellikle kadın üzerinden yeni bir forma bürünmüştür. Geleneksellik bağlamında kadına atfedilen toplumsal roller modernleşmeyle birlikte değişmiş, bu durum ise aile içerisinde hem kadın hem de erkek noktasında yaşantının, algıların, davranışların ve ilişkilerin farklılaşmasına neden olmuştur. Kısaca, geleneksel geniş aileden modern çekirdek aileye geçiş ile beraber aile içerisindeki roller de değişimden nasiplerini almışlardır. Bu değişimin en net görüleceği alanlardan biri de Anadolu coğrafyasında aile kurumu içerisinde anlam bulan “gelin ve gelinlik etmek” kavramında kendisini göstermektedir.

Gelin kavramı TDK’na göre “*evlenmek için hazırlanmış, süslenmiş kız veya yeni evlenmiş kadın, aileye evlenme yoluyla girmiş kadın*” (Türk Dil Kurumu, 2019) şeklinde anlamlandırılmaktadır. Gelinlik etmek ise gelinin kendisinden beklenen hizmetleri yapması olarak karşılık bulmuştur. Aslında gelinlik etmek yaşanan coğrafyanın kendi kültürel formasyonu uyarınca aileye evlilik yoluyla katılan kadından beklentilerini yansıtmaktadır. Bu beklentiler, kültürel farklılıklar uyarınca değişebilmektedir. Ancak özellikle Anadolu coğrafyasında gelinlik etmek, geleneksel kadınlık rollerinin yanı sıra eve yeni gelen kadının ailenin diğer fertleriyle olan ilişkilerinde uyması gereken bir takım davranış kalıplarına denk düşmektedir.

Bu davranışlar arasında en yaygın olarak bilinenler arasında; saklanmaktan başlayıp, kapanmak, örtünmek, konuşmamak, ad ile çağırılmamak, aile büyüklerinin yanında oturmamak ve kendi çocuğuyla ilgilenmemek gibi davranışlar yer almaktadır. Aile kurumunun yaşadığı formasyon değişimi doğal olarak farklı kuşaklar arasında hem gelin kavramına yüklenen anlamın hem de gelinlik etmek şeklinde formüle edilen davranışların/yaşantının değişmesini sağlamıştır. Anadolu coğrafyasında bir zamanlar yaygın bir olgu olan gelinlik etmek kavramı bu noktada ailenin geçirdiği değişimin anlaşılması hususunda oldukça önemlidir.

Araştırma kapsamında, dönüşüm yaşadığını düşündüğümüz aile kurumunu oluşturan kadınların kendilerine ve aileye dönük algıları ile somut bir veri olarak ele alacağımız gelin/gelinlik etmek kavramının geçirdiği dönüşüm, Ağrı ilinde ikamet eden 12 görüşmeci ile yapılan nitel görüşmelerle test edilmiştir. Görüşmeciler 6 yaşlı gelin, 6 genç gelin olarak belirli yaş aralığında özel olarak seçilmişlerdir. Bu hususi durum ile hem aile kurumunun hem de kadınlık ve gelinlik rollerinin, geleneksel ve modern dönemde nasıl değiştiği, görüşmecilerin yaşları üzerinden bir karşılaştırmaya tabi tutulmuştur. Görüşme süresi boyunca, araştırmanın derinliğini ve objektifliğini zedelememesi bakımından, görüşmecileri yönlendirecek söylemlerden kaçınılmıştır. Alınan cevaplar doğrudan, üzerinde herhangi bir düzenleme yapılmadan aktarılmıştır. Görüşmeler, görüşmecilerin bizimle kurmuş oldukları samimiyete göre değişkenlik göstererek ortalama yarım saat sürmüştür.

## II. Kavramsal Olarak Aile

Sosyal bilimlerde kavramları tanımlamak ve literatürde kabul edilebilir standart bir içeriğe kavuşturmak oldukça zordur. Aile kavramı da her ne kadar insanlara yakın ve tanımlanabilirliği kolay bir kavram gibi görünse de gerçek oldukça farklıdır. Aile kavramı, çok basit görünmesine karşın öylesine karmaşık ilişkiler yumağıdır ki, bu yumağı çözmek -ailenin ne olduğunu anlayabilmek- çok boyutlu bir incelemeyi gerektirmektedir (Sezal, 2003: s. 137). En bilinen tanımıyla aile, genellikle anne-baba ve çocuklardan oluşan bir birim olarak tanımlanır. Ancak bu tanımlama, evrensel anlamda geçerli bir aile tanımı olmamakla birlikte ailenin bir biçimi olan çekirdek aileyi anlatmaktadır. Oysa *çekirdek aile* kavramı, tarihsel süreç içerisinde oldukça yeni bir kavramdır. Bugün, gerek sosyoloji gerek kültürel antropolojide ailenin evrensel bir kurum olup olmadığının yanında, ailenin genel-geçer bir tanımının yapılabilirliği noktasında da ciddi tartışmalar yaşanmaktadır. Yapılan antropolojik araştırmalar ışığında elde edilen bulgulardan hareketle ailenin evrensel bir kurum olarak var olduğu iddia edilse bile, bu durum ailenin evrensel bir tanımının yapılabileceği anlamına gelmemektedir. Evrensel bir aile tanımı yapmak iki açıdan problemlidir. İlk olarak, aile, yer aldığı coğrafyaya, kültüre göre dünya çapında fazlasıyla çeşitlilik göstermektedir. Dolayısıyla bu çeşitliliği bir kenara bırakarak yapacağımız aile tanımları etnosantrik olmaktan öteye geçemeyecektir. Örneğin, TDK aileyi, “*evlilik ve kan bağına dayanan, karı, koca, çocuklar, kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu toplum içindeki en küçük birlik*” (Türk Dil Ku-

rumu, 2019) olarak tanımlamaktadır. Bu tanıma göre aile, karı-koca ve kuvvetle muhtemel biyolojik çocuklardan meydana gelmektedir. Ancak bilindiği üzere dünyanın farklı coğrafyalarında eşcinseller resmi olarak evlilik yapma haklarına sahiptir. Ayrıca biyolojik olarak çocuk dünyaya getirmek yerine bazı aileler evlatlık edinebilmeyi tercih edebilmektedir. Dolayısıyla, kendi kültürel dünyamızdaki yaşantıdan hareketle yaptığımız her tanım başka bir kültür için çokta anlamı olmayacaktır. Ailenin evrensel olarak tanımlanmasını zorlaştıran ikinci neden ise aile kurumunun tarihsel süreç içerisinde yaşadığı değişim süreciyle ilgilidir (Canatan, 2016: s. 60-62). Toplumsal değişme diğer kurumları nasıl etkiliyorsa aynı şey aile içinde geçerlidir. Toplumsal değişimle birlikte aile kurumu, hem yapısı hem de aile içi ilişkileri ve işlevleri noktasında dönüşüm geçirmekte bu dönüşüm ise aile hakkındaki tanımlamaların tarihsel süreç içerisinde değişimini gündeme getirmektedir. Bu değişimlerle beraber aile tanımları genişlemekte; birlikte yaşama, tek ebeveynli aile, eşcinsel evlilikler, evlat edinen aileler de zamanla aile başlığı altında toplanmaktadır (Yıldırım, 2016: s. 78-81).

Her ne kadar aile kurumunun, genel-geçer ve evrensel bir tanımını yapmanın oldukça zor olduğu anlaşılrsa da aile, sahip olduğu özellikler üzerinden tanımlanabilmektedir. Bu doğrultuda aile, *“içinde insan türünün belli bir biçimde üretildiği, topluma hazırlanma sürecinin belli bir ölçüde ilk ve etkili biçimde cereyan ettiği, cinsel ilişkilerin belli biçimde düzenlendiği, eşler ve ana-babalarla çocuklar (ailenin biçimine göre başka yakınlar) arasında belli bir ölçüde içten, sıcak, güven verici ilişkilerin kurulduğu, yine içinde bulunulan toplumsal düzene göre ekonomik etkinliklerin az ya da çok bir ölçüde yer aldığı toplumsal bir kurum”* (Ozankaya, 1977: s. 215) olarak tanımlanabilir. Anlaşılacağı üzere diğer kurumlar gibi aile de toplumsal yapının bir parçası olarak farklı birçok işlevi üstlenmiştir. Ancak toplumsal yapının tarihsel süreç içerisinde yaşadığı değişim ise bu yapının parçası olan aile kurumunun da değişmesine neden olmuştur. Dolayısıyla, aile kurumunun değişimi aile içerisindeki ilişkinlerin ve ailenin işlevlerini değiştirdiği gibi bu durum da aileye dönük tanımlamalarda tarihsellik olgusunun gündeme alınmasını gerektirmektedir. Bu nedenle aile tarihsel süreç içerisinde yaşadığı evrimsel süreç üzerinden tanımlandığında en genel anlamıyla geleneksel ve modern aile olarak ele alınmaktadır. Her ne kadar bizim toplumumuz açısından iki aile tipi de aynı zaman diliminde görülse de sanayi toplumu öncesi aile tanımlamaları geleneksel (geniş) olarak ifade edilmektedir. Modern (çekirdek) aile ise sanayi toplumu ve sonrasında ortaya çıkan aile biçimini anlatmak için kullanılmaktadır. Ailenin işlevleri ve özellikleri ise iki aile modelinde de farklılıklar göstermektedir.

Geleneksel geniş aile, genel olarak sanayileşmesini henüz tamamlayamamış toplumlarda karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde bu aile modeli oldukça geniş bir coğrafi alanda görülmüştür. İngiltere’den Ortadoğu ve Uzak Asya’ya, Amerika’dan Afrika’ya aynı kavramla aynı aile yapısı ifade edilmek istenmiştir. Geniş ailelerde devamlılık öylesine güçlüdür ki, ailenin kimlerle başladığını

ve kimlerle bittiğini saptamak oldukça zordur. Bu aile yapısı içerisinde yaşlı-geç, eski-yeni birden fazla aile bir arada yaşamaktadır. Bir arada yaşayan insanlar ise yalnızca aynı mekânı paylaşmakla kalmaz aynı zamanda sosyal ve ekonomik birliklik de yaşarlar. Üretim, genellikle kendi evlerinde; tarım, hayvancılık ile gerçekleştiği için aile üyelerinin neredeyse tamamı bu ekonomik faaliyete dahildir. Geniş ailelerde karar alma yetkisi genellikle ailenin en yaşlı erkek üyesine aittir. Ailenin geri kalan üyeleri ise bu kararlara riayet etmektedir. En yaşlı erkek üyenin ölümünden sonra bu yetki ondan sonra gelen en yaşlı erkek üyeye devredilir ve bu durum böyle devam edip gider (Sezal, 2003: s. 138).

Geleneksel geniş aile, özellikle sanayi öncesi toplumlarda ve kırsal yörelerde yaygın bir biçimde görülen bir aile türüdür. Geniş aile modeline sıklıkla sanayi öncesi toplumlarında rastlanması, geniş aile modelinin sanayileşme sonrasında ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Geniş ailelerde kuşaklar, anne ve ya baba soy bağıyla yayılım göstermektedir. Çocuklar evlilikleri sonrasında aileleriyle coğrafi yakınlıklarını korumaya devam etmektedir. Oldukça geniş bir gruptan oluşan bu aile tipinde üyeler, diğer aile üyeleri ve yakın akrabaları arasında birincil ilişkiler hâkimdir. Geniş aile çok işlevli bir içeriğe sahip olması nedeniyle ekonomi, din, siyaset ve eğitim gibi daha birçok işlevi tek başına üstlenmiştir (Aydın, 1997: s.45).

Bu işlevleri kısaca özetlersek ilk olarak geniş aile, ekonomik bir üretim birimi işlevine sahiptir. Ekonomik bir bütünsellik sergileyen geniş ailede gelirler tek bir merkezde toplanır ve ailenin harcamaları da bu tek merkezden yapılır. Yaygın olarak kırsal (tarım) toplumlarda görülen bu aile tipinde oldukça gelişmiş bir ekonomik işbölümü ve işbirliği söz konusudur. İkinci olarak bu aile türünde toplumsal prestijin kaynağı bizzat üyesi olunan ailenin kendisidir. Üyeler toplumdaki statülerini ailelerinden alırlar. Geleneksel geniş aile, eğitim işlevini de kendisi üstlenmiştir. Üyelerinin her türlü eğitimi aile tarafından sağlanmaktadır. Bu eğitim, hem yaşantı için gerekli olan temel bilgileri hem de toplumun sürekliliğini sağlayacağına inanılan dini ve geleneksel bilgileri kapsamaktadır. Yine geniş aile, üyelerini korumakla ve güvenliklerini sağlamakla mükelleftir. Bu koruma maddi veya manevi bütüncül bir içeriğe sahiptir. Geniş aile, üyelerine sadece dini eğitim vermekle kalmaz, aynı zamanda bir dini birlik için üyelerinin ibadetlerini de denetleyerek dinsel bir işlev de üstlenmiştir. Aynı zamanda geniş aile, üyelerinin dinlenme ve eğlenme ihtiyaçlarını karşılama hususunda da işlevlere sahiptir. Son olarak geniş aile, eşler arasında sevgiyi sağlama ve toplumun ihtiyaç duyduğu yeni nesillerin üretme noktasında temel bir işlevi yerine getirmektedir (Kongar, 1970: s. 63-64). Geleneksel geniş ailenin işlevleri bunlarla sınırlı değildir. Geniş ailenin önemli olan bir diğer işlevi de yeni üyeleri olan çocuklara, toplumun değerlerini ve normlarını öğretmek onların toplumsallaşmasına yardım etme işlevidir. Çocuklar geleceğe hazırlanırken, onları bekleyen sorumluluklar ve bu bağlamda da toplumsal rolleri öğretilir. Toplumsallaşma süreci tüm bireyler için ilk olarak ailede başlar.

Toplumsallaşmanın kaynağı bu nedenle ailedir. Birey, çocukluktan itibaren sorumluluklarını ve görevlerini ailesi yardımıyla öğrenmektedir.

Sanayileşme ile beraber yaygın olarak görülen ve modernleşme ile özdeşleştirilen çekirdek aile türü ise sanayileşme öncesinde de var olan ancak modern döneme göre nispeten daha az görülen bir aile türüdür. Çekirdek aile, en genel ifade tarzıyla “anne, baba ve evlenmemiş çocuklardan” meydana gelmektedir. Sanayileşme sonrasındaki kent toplumlarının aile yapısı olarak kabul edilmektedir. Çekirdek ailenin, geniş aileye göre en temel farkı hem işlevlerinde daralmalar yaşaması hem de sayı olarak küçülmesidir. Geniş ailenin yerine getirdiği bazı işlevler sanayileşme süreci sonrasında bürokratik örgütlenmelere devredilmiştir (Arslan-türk-Amman, 2011: s. 314). Bu hususta çekirdek aile, geniş aileye göre bir takım işlevlerini ya kaybetmiş ya da daha sınırlı bir hale gelmiştir. Ancak bu daralma nedeniyle çekirdek ailenin diğer işlevlerini tamamen yitirdiğini iddia etmek ise mümkün değildir.

Bu konuda önemli çalışmalara imza atan Parsons (1959) çekirdek ailenin, üreme ve küçük yaşlardaki çocukların sosyalleştirilmesi noktasında iki temel fonksiyona sahip olduğunu iddia etmiştir. Murdock ise çekirdek ailenin ekonomik işbirliğinin sağlanması, cinsel ihtiyaçların karşılanması, üreme-çoğalma ve çocuk bakımı-eğitimi (Murdock, 1949: 4-10) gibi dört temel işlevi olduğunu belirtmiştir. Genel olarak ise modern çekirdek aile; biyolojik (üreme), cinsel tatmin/psikolojik doyum sağlama, ekonomik ve eğitim/sosyalleşme gibi işlevler üstlenmiştir.

Esasında hem çekirdek hem de geniş ailelerin en önemli işlevlerinden biri neslin devamını sağlamaktır. Bu amaçla dünyaya -neslin devamını sağlamak için- çocuklar getirme işlevi, toplumsal bir konsensüsle eşlere verilmiştir. Farklı özellikler sergilemeler de tüm aileler için bu durum ortak bir işlev olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla çekirdek ailenin en önemli işlevi üreme işlevidir. Aynı zamanda çekirdek aile eşlerin cinsel tatmin sağlama noktasında da önemli bir fonksiyonu yerine getirmektedir. Ancak, modernleşme süreciyle birlikte aileye alternatif birlikte yaşamların çoğalması, eşcinsel evliliklerin artması gibi nedenler ailenin yeniden üretim ve cinsel tatmin sağlama işlevi noktasında sorgulanmasına neden olmuştur. Bu durum ise özellikle gelişmiş ülkelerde hem evlilik olgusuna dönük algının değişmesine hem de doğum oranlarında hatırı sayılır oranlarda düşüşler yaşanmasına kaynak teşkil etmiştir.

Modern çekirdek ailenin sahip olduğu işlevlerden bir diğeri ise psikolojik doyum sağlama işlevidir. Aile üyeleri birbirlerine kuvvetli bir duygusal bağ ile bağlıdır. Bu sebeple aile, üyelerinin her birine psikolojik doyum sağlama noktasında önemli bir işleve sahiptir. Aile içinde geliştirilen bu kuvvetli duygusal bağ sayesinde, aile üyelerinin moral yönden güçlenerek, yalnızlık hissine kapılmaları engellenmiştir. Modernleşme süreciyle birlikte artan bireyselleşme olgusu, bireylerin yalnızlık duygusuyla karşı karşıya kalmalarına neden olmuş, bu problemi aş-

mada ise aile, psikolojik doyum sağlama işlevi ile önemli bir sorumluluk üstlenmiştir.

Çekirdek ailenin ekonomik işlevi ise, modern öncesi döneme göre daralan bir karakterdedir. Sanayileşme sonrasında aile bir üretim birimi olmaktan çıkmış ve üretim artık aile dışında gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Üretimle ilgili olan görevler daha çok ekonomi kurumuna devredilmiştir. Günümüz dünyasında aile, modern öncesi döneme oranla daha az üretim sürecine katılmaktadır. Ancak aile, başta tüketim olmak üzere, ekonominin farklı düzeylerinde iktisadi işlevlerini halen daha sürdürmeye devam etmektedir.

Modernleşme süreci ile birlikte çekirdek ailenin daralan işlevlerden bir diğeri de eğitim işlevidir. Toplumsal bir varlık olan insanın, yaşadığı topluma uyum sağlaması, kendi toplumuna ait değerleri ve davranış örüntüleri öğrenerek toplumsallaşması için eğitilmesi gerekmektedir. İşte bu süreç ilk olarak ailede başlamaktadır. Geleneksel geniş ailede eğitim süreci tamamen aile üzerinden gerçekleştirilirken modernleşmeyle birlikte eğitim, planlı ve programlı bir biçimde aile dışında ortaya çıkan yeni kurumsal bürokratik yapılar üzerinden verilmektedir. Geleneksel ailede meslekler daha çok aile üzerinden aktarılırken modern toplumda bireylerin mesleklere geçişi kurumsal eğitimle gerçekleşmektedir. Aile, modernleşmeyle birlikte eğitim işlevini tamamen yitirmemekle birlikte (özellikle sosyalleşme), örgün eğitim kurumları ile bu işlevi paylaşmaya başlamıştır.

Yoğunlukla sanayileşme sonrasında karşımıza çıkan çekirdek aile bir takım özellikleri itibariyle de geleneksel geniş aile türünden ayrılmaktadır. Bu aile türünün kuruluşundaki eş seçimlerinden evlilik sonrası yer seçimlerine kadar, eşler beraber karar vermektedir. Ev içerisindeki otorite eşit dağılmakta ve bu anlamda bir cinsiyet ayrımı yapılmamaktadır. Mülkiyet, çocukların hepsine geçebilmekte ve mirastan kadınlarda pay almaktadır. Çekirdek ailede akrabalık bağları tamamen kopmamış ancak geniş aileye oranla bağlar daha da zayıflamıştır. Geleneksel geniş ailede görülen çok eşliliğe zıt olarak çekirdek ailede tek eşli evlilikler tercih edilmektedir. Eş seçimleri ise genel olarak egzogamik (grup dışından) eş seçimine dayanmaktadır.

Geleneksel geniş ailenin sanayileşme süreciyle modern çekirdek ailelere dönüşümü, araştırmamız içerisinde oldukça kıymetlidir. Geniş ailenin değişim sürecinden ebeveynler ve ailenin diğer üyeleri de etkilenmiştir. Aile üyelerinin rol ve statülerinde farklılıklar gözlemlenmiştir. Baba hem evdeki hem de işteki güçlü konumunu kısmen de olsa kaybetmiş ve aile içerisindeki otoriteyi eşiyle birlikte paylaşmaya başlamıştır. Buna paralel olarak anne ise, geleneksel geniş aileye kıyasla her açıdan daha önemli bir konum elde etmiştir. Anne, artık çocukların bakımını üstlenen, sadece ev işleriyle ilgilenen biri olmaktan çıkmış, ev içinde ve ev dışında farklı görevler üstlenen, en azından bu yönde arayışları olan bir aktöre dönüşmüştür.



### III. Türk Ailesinin Tarihsel Gelişimi

Tarihsel süreç içerisinde öncelikle toplumsal yapı sonrasında da ona bağlı olarak kurumlar farklı bir takım nedenlerden dolayı değişim yaşamışlardır. Değişim yaşayan kurumlardan biri de aile kurumudur. Aile kurumunda meydana gelen değişimlerden, ailenin fertleri de nasiplerini almışlardır. Modernleşme ile beraber kadının toplumsal konumu değişmiş ve kadın, sanayileşme öncesi geleneksel geniş ailedeki konumuna oranla daha iyi bir statü elde etmiştir. Ailenin yaşadığı bu evrimsel süreç Türk toplumu içinde geçerlidir. Türk ailesinin tarihsel gelişimini ele alacağımız bu bölümde en genel haliyle, eski Türklerde aile, İslami dönemde aile ve son olarak da modern dönemdeki Türk ailesi genel hatlarıyla incelenecektir. Dönemsel olarak ayırdığımız aralıklarda ailenin genel yapısının yanında, özellikle, aile kurumu içerisindeki kadının konumu ve incelenen dönemdeki rol ve statüsü kısaca ele alınacaktır.

Eski Türklerde ilk sosyal birlik olan aile, toplumsal yapının çekirdeği olarak kabul edilmiştir. Aile'nin teşekkülü ise kan bağına dayalı bir yapılanma sergilemiştir. Bu yapılanma sayesinde ise Türkler, dünya çapında oldukça geniş alanlara dağılmalarına rağmen mevcudiyetlerini aile kurumuna verdikleri önem sayesinde koruyabilmişlerdir (Kafesoğlu, 2010: s. 219).

Eski Türk ailesi “geniş aile” gibi görünse de, esasında “küçük aile” tipine dönük bir yapılanma sergiler. Kafesoğlu, Türk ailesinin, aile reisinin, adeta mülk sayılan aile fertleri üzerinde kesin söz hakkına sahip olduğu eski Yunan'daki “genose” ve Roma'daki “gens” (geniş aile) ailesinden farklı olduğunu, ayrıca Slavlar'daki gibi aile büyüğünün ailenin bütün fertlerine köleleri gibi hükmettiği, kolektif mülkiyete dayalı, tipik “geniş aile” olan “zadruga”ya ise benzemediğini belirtir. Öte yandan, Kafesoğlu, Türkçe’de izdivaç için kullanılan “evlenme” veya “evlendirme” kavramları göz önüne alındığında, bu kavramsallaştırmanın evlenen erkek ve kızın baba evinden ayrılarak başka bir ev (aile) kurduğuna da delil teşkil ettiğini iddia eder. Genelde dıştan evlenmenin (exogamie) esas olduğu ve baskı yerine yardımcı/dost anlayışına dayanan, baba hukukunun geçerli olduğu Türk ailesinde evlenen oğullar, kendilerine düşen paylarını alarak yeni aile kurmak üzere evden ayrılabilirler gibi baba evi ise evin en küçük oğluna devredilirdi. Öte yandan eski Türklerdeki göçebe yaşamda (dağınık çobanlık hayatı) bir bakıma “büyük aile” kuruluşuna elverişli değildi. Dolayısıyla, “küçük aile” düzeninde yaşayan eski Türkler, mevcut kültürel formasyonları nedeniyle daha özgür bireyler yetiştirme imkânına sahip olmuşlardır (Kafesoğlu, 2010: s. 220).

Eski Türklerde evin sahibi ve dayanağı ise kadındır. Bu yüzden ev kadınları için kullanılan en yaygın tabir *evci* şeklindedir. Bu nedenle de kadın saygı duyulması gereken bir karaktere sahiptir. Bunun en iyi örneğini eski Uygur şiirlerinde görmekteyiz. Bu şiirlerde “*ayıpsız kadına, erkeğin boynunu eğmesi gerek*” şeklinde bir tabir söz konusudur. Bu tabir, kadının toplumsal olarak değerini yansıtması

açısından oldukça önemlidir. Diğer taraftan iyi olarak anlaşılan kadın ise evinde olmalıdır. Çünkü eski Türklerde en önemli konu ev ve kadındır (Ögel, 1988: s. 253-254). Ailenin kuruluşunu “evlenmek” olarak adlandıran bir toplumda, yerleşik yaşamın en temel motifi ve simgesi olan “ev” doğal olarak önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü Türkçede evlenmek, “ev-bark sahibi olmak” şeklinde anlaşılmaktadır. “Bark” kelimesi Orhun abidelerinde “mabet”e karşılık gelmektedir. Dolayısıyla “ev” mukaddes bir mabet olarak kabul edildiği için “bark” adını almıştır. Bu durum ise Türklerin “ev” ve ondan türeyen ev’lenmeye atfettikleri önemi gösteren önemli bir kanıttır (Kurt, 2013, s. 338).

Öte yandan karı ve koca arasındaki bağ anne ve babaya duyulan sevgiden daha üstündür. Evlendikten sonra kocasının evine gelen kadının baba evi ile arasında artık bir sevgi bağı kalmıştır. Bu yüzden eski Türkler’de baba evine çok giden gelinlerine “misafir gibi” denmektedir. Evlenecek kız için ise “kalın” (başlık) istenmektedir. Kalın ve çeyiz, evliliğin maddi güvenceleridir. Kalın, süt hakkıdır. Çeyiz ise babanın kızına karşı bir yükümlülüğüdür. Ayrıca evlilik için araçlar da gerekmektedir. Kız ile erkek evlilik için önceden aralarında anlaşmış olsalar bile, evlilik antlaşması için, kızın ve erkeğin ailesi araçların yardımına ihtiyaç duymaktadır. Bu durum ise evlilik olgusunun töre ve kanun temeline oturtulmasını sağlamıştır (Ögel, 1988: s. 254-255).

Eski Türk ailesinde kadının konumu ise emsal topluluklarla karşılaştırıldığında oldukça ileri sayılacak bir içeriğe sahiptir. Kafesoğlu, eski Türk toplumunda özgür olan ve Asya Hunlarından beri ata binip ok atan, birçok farklı sporu yapan ve savaşlara katıldığı tespit edilen Türk kadınının çağdaşlarıyla kıyaslandığında toplumsal açıdan oldukça itibar sahibi olduğunu belirtmiştir (Kafesoğlu, 2010: s. 220-221).

Türkler, doğudan batıya doğru, Anadolu’ya gelirken dokuzuncu yüzyıl ile birlikte kitleler halinde İslam’a girmeye başlamışlardır. Türklerin din ve Tanrı anlayışları ile töre ve hukuk düzenlerinin İslam’la benzeşmesi yeni dinin benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Türkler, Anadolu’ya geldiklerinde sahip oldukları eski Türk kültür miraslarını da bu yeni coğrafyaya taşımışlardır. Geldikleri bu yeni coğrafyadaki halklarla temasları ise büyük bir kültür sentezinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Türklerin sahip olduğu bu kültür sentezi ise Osmanlı Devleti ile doruk noktasına ulaşmıştır.

Osmanlı, ulaşmış olduğu güçlü konumu sahip olduğu toplum yapısına borçludur. Bu noktada Osmanlı toplumsal yapısı, saray ve saray erkânının dışında yönetilenler şeklinde ikili bir ayrım göstermektedir. Toplumsal hiyerarşinin tepesinde saray ve saray erkânı bulunmaktadır. Saray erkânı Harem-i Hümayun (Osmanlı Saray Ailesi) ile kamu görevlilerinden oluşmaktadır. Kamu görevlileri ise kendi aralarında seyfiye (askeriye), ilmiye (ulema) ve kalemiye (bürokrasi) olmak

üzere üçe ayrılmaktadır. Yönetilenler de Müslüman ve Gayrı Müslim şeklinde ayrılmış olan reayadan<sup>1</sup> teşekkül etmiştir (Aksakal, 2018: s. 30).

İslami düşünce geleneğinde aile, toplumsal hayatın temelini oluşturulmuştur. Bu sistemin parçası olan Osmanlı ailesi ise askeri zümrede büyük aileye denk düşerken, geniş halk kesimlerini oluşturan reaya sınıfı ise genişletilmiş çekirdek aile görünümündedir. Osmanlı ailesinde ortalama çocuk sayısı ikidir. Dolayısıyla ailenin nüfus ortalaması 4-5 civarındadır. Bu rakama genelde anne ve babalarla kim-sesiz çocuklarda dahil edilebilir. Osmanlı toplum yapısında çok eşlilik serbest olmasına rağmen reel hayatta tek eşlilik<sup>2</sup> hâkimdir. Aile kurumunun oluşmasında ise miras ve mülkiyet anlayışının teşvik edici bir rolü söz konusu değildir. Çünkü İslam, mülkiyeti küçültme eğilimli miras hukukunu benimsemiştir. İslam'ın getirdiği bir başka temayül de evlilik yaşını erkeğin buluş çağına kadar indirmesi, bir başka değişle de erken evliliklere cevaz vermesidir (Tabakoğlu, 2013: s.33).

Tabakoğlu, bu tespitleri ile Osmanlı ailesinin geniş aileden ziyade çekirdek aileye benzediğini iddia etmiştir. Ancak bu konuda Ortaylı'nın tespitleri ise oldukça farklıdır. Ortaylı, Osmanlı ailesi hakkında: "*Ailenin temel üretim birimi olduğu bütün geleneksel toplumlardaki gibi, Osmanlı toplumunda da geniş aile tipi her yerde görülür. Bu geniş aile, üç kuşağın bir arada yaşadığı, ama yakın akraba ve kardeşlerin ailelerini de içeren daha geniş bir birleşik topluluğun üyesidir... Osmanlı tahrir defterlerindeki kayıtlara göre hane deneni birimi meydana getirenlerin nüfusunun beş kişi civarında hesaplandığını belirttik. Ancak hanenin her zaman bağımsız bir aile olduğunu düşünmek hatadır. Çoğunlukla bir avlunun etrafındaki konutlarda aynı ailenin üç kuşağından oluşan haneler bir sosyal ekonomik ünite halinde yaşarlar... Bu birliği, çoğu aynı mahallede bulunan yakın akrabalar tamamlar. Osmanlı mahallesinin sadece idari değil, aynı zamanda birbirinin zincirleme kefil olan yakın insanlardan müteşekkil bir sosyal topluluk olmasında, bu gerçek etkindir. Geniş ailenin bireyleri birlikte bir üretim birimi meydana getirirler...*" (Ortaylı, 2009: s.90) şeklinde tespitlerde bulunmuştur. Ortaylı bu tespitleriyle, Osmanlı ailesinin geleneksel geniş aileye denk düştüğünü ifade etmektedir. Hane, bağımsız olarak düşünüldüğünde sayıca küçük bir birim olarak görünmesine karşılık çevreye yayılmış, kan ve akrabalık bağları dikkate alındığında farklı hanelerden oluşan geleneksel geniş aile Osmanlı toplum yapısının temel birimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>1</sup> Osmanlı İmparatorluğunda yönetime katılmayan, askeri sınıf dışında kalan, geçimini tarım ve ticaretle sağlayan kesim.

<sup>2</sup> Klasik Osmanlı dönemi için tereke defterleri üzerinde yapılan çalışmalara göre birden fazla evlilik oranı %5-12 arasındadır. Yine birden fazla eşle evlilik oranı köylerde şehirlere göre düşüktür. Çok eşliliğin en büyük nedeni ise özellikle erkek çocuk sahibi olabilme isteğinden kaynaklanmaktadır. Bkz. Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı İçtimai Yapısının Ana Hatları", Düünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı, Ed. Memet Zencirkıran, Dora Yayıncılık, Bursa, 2013.

Özellikle şehirde yaşayan Osmanlı ailesinin kullandığı evlerin mimari yapısı ise kadının toplumsal konumu hakkında bilgiler vermektedir. Osmanlı ailesinin kullandığı evlerde ortak olan temel mekân avlu ve bahçedir. Bunlar ise ailenin gündelik işlerini kolay bir şekilde görebilmesi için dış dünyadan yüksek ve kalın duvarlarla ayrılmıştır (Tabakoğlu, 2013: s. 34). Bu mekân kavrayışı her ne kadar kadına ev içerisinde rahat bir hareket tarzı sunsa da aynı zamanda bu durum toplumsal olarak kadının ev içi roller ile özdeşleştirildiğinin de bir göstergesidir. Yaşam alanı olarak daha çok kendisi için dizayn edilmiş bir özel alan söz konusudur. Kadın, daha çok ev ve annelikle ilintili roller ifa eden erkeklerle kıyaslandığında özellikle dışsallık noktasında ikincil bir toplumsal konuma sahip bir varlık olarak kabul edilmiştir.

Kadının toplum içindeki konumunun tespit edilebilmesine yardım edecek anahtar kavramlardan bir diğeri de boşanma olgusudur. Her ne kadar boşanma aileye zarar verdiği, ailenin çocuk yapma, yetiştirme ve sosyalleştirme işlevini aksattığı için tüm toplumlarda denetlenmek ve kısıtlanmak istenmiş olsa da sonuçta bir hak olarak düşünüldüğünde bu hakkın kullanılış tarzı, aile ve kadın hususunda önemli ipuçları vermektedir. Osmanlı toplumunda ise boşanma yetkisi ilke olarak erkekte bulunmakla birlikte bazen bu yetkiye kadınlar da sahip olmuşlardır. Ancak bu hak çoğunlukla, şiddete maruz kalan sultan kızları ya da eşleri tarafından kullanılabilmiştir (Kurt, 2010: s. 346). Bu tespit üzerinden hareketle, toplumun çoğunluğunu oluşturan reaya ailesindeki kadınların boşanma noktasında erkekle kıyaslanamayacak dezavantajlı bir konuma sahip oldukları anlaşılmaktadır. Kısaca toplumsal anlamlandırma süreci hayatın birçok alanın da kadının aleyhine işlemektedir.

Osmanlı kadını bir bakıma Tanzimat'a kadar oldukça geleneksel ve kapalı bir dönem yaşamıştır. Tanzimat ile birlikte ülke de yaşanan değişim aynı zamanda Osmanlı kadını da yakından etkilemiştir. Bu değişimin en somut örnekleri olarak; kızlar için okullar açılmaya başlanmış, arazi kanunlarında yapılan değişikliklerle ölen babanın mirasından kız çocuklarının da pay alması sağlanmış, cariyelik sistemi yasaklanmış ve evlenen kızlardan alınan "gelinlik vergisi" ise ortadan kaldırılmıştır (Altındal, 1994: s. 181).

Geleneksel bir formasyon üzerine inşa edilmiş olan Osmanlı Devleti'nin modernleşmesinde temel olabilecek yapısal reformlar ise daha çok II. Meşrutiyet sürecinde hayata aksetmiştir. Modernleşme yalnızca siyasal yapıyı değil aynı zamanda toplumun yeniden yapılanmasında da etkili olmuştur. On dokuzuncu yüzyılla birlikte Osmanlı, sosyal, siyasal, ekonomik, hukuk ve eğitim gibi birçok alanda modern olarak atfedilen dünyaya ayak uydurmak ve ilerlemek adına yoğun bir değişim ve dönüşüm süreci geçirmiş, bu süreç ise hem Osmanlı ailesini hem de Osmanlı kadını doğrudan ve dolaylı bir şekilde etkilemiştir. Toplumun yeniden yapılandırılmasına dönük atılan çoklu adımlar, aynı zamanda Osmanlı kadının toplumdaki konumunun da değişmesine neden olmuştur. Dolayısıyla, Osmanlı kadını-

nın toplum içerisindeki konumu, modernleşme ile paralellik arz eden bir değişim sürecini yaşamıştır. Gelinen noktada geçmişte sadece ev içinde annelik ve eş rolleriyle sınırlandırılmış olan kadın, artık toplumsal yaşamda farklı statüler elde etmek için taleplerde bulunan bir aktöre dönüşmüştür (Çakır, 1996: s. 22).

Bu taleplere paralel olarak bu dönemde çoğu feminist karakterli olmak üzere çok sayıda kadın derneği kurulmuştur. Yine, Birinci Dünya Savaşına bağlı olarak ortaya çıkan erkek nüfus kaybı da kadınların toplum ve çalışma hayatına daha fazla katılmalarına yol açmıştır. Yenileşme süreci içerisinde ailenin eksen teşkil ettiği geleneksel hayat tarzı ise zamanla batılı bir hale evrilmiştir. Tabakoğlu, kadın erkek ilişkilerindeki klasik mahremiyet anlayışının da bu dönemle birlikte değiştiğini iddia etmiştir (Tabakoğlu, 2013: s. 34-35). Bütünsel olarak değerlendirildiğinde batılılaşma yönünde yenileşme hareketlerinin görüldüğü on dokuz ve yirminci yüzyıl, Türk toplumsal yapısında önemli kırılmaların yaşandığı bir dönem olarak kayıtlara geçmiştir. Bu dönemde yaşanan kırılmalar ise aile kurumunu ve toplumdaki kadın algısının çok yönlü değişimini gündeme getirmiştir. Bu gelişmelere paralel olarak Türk kadını toplumsal hayat noktasında hem özel alanda hem de kamusal yaşantı da geçmişle kıyaslanamayacak ölçüde kazanımlar elde etmiştir.

Cumhuriyet ve beraberinde yaşanan devrim süreci ise Türk toplumu için yeni bir hayatın kapılarını açmıştır. Tanzimat'la başlayan değişim süreci Türk Devrimleriyle zirveye çıkmıştır. Seküler ve modern bir toplum ideali üzerinden hayatın top yekûn değişimini öngören bu süreç hem Türk ailesinin yapısını hem de Türk kadınının toplumsal konumunu derinden etkilemiştir. Çağdaşlaşma hedefinin bir sonucu olarak Cumhuriyet, sosyo-ekonomik ve kültürel yaşamı değiştirmeye yönelik yasal düzenlemeler aracılığıyla Türk toplumuna yeni alışkanlıklar, yaşam tarzları ve davranışlar kazandırmaya çalışmıştır.

Merkezi yönetimin başlattığı siyasal ve yasal düzenlemelere ilaveten, tüm dünyada hızla yol alan modernleşme ve küreselleşme adımlarının da Türk toplumsal değişiminde belirgin etkisi olduğu açıktır. Temelleri büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında atılan batılılaşma süreci, Cumhuriyetle birlikte hız kazanmış ve toplum, bu yeni süreçte giyim-kuşam, adab-muaşeret, konuşma ve cinsiyet rolleri gibi gündelik yaşama dair birçok farklı unsuru içeren bir değişim sürecini yaşamıştır (Kurt, 2013: s. 351). Dolayısıyla Cumhuriyetle birlikte hem aile kurumu hem de kadının toplumsal konumu önemli bir değişim geçirmiştir. Bu değişim sürecinde Türk kadını hem siyasal hem de toplumsal açıdan birçok kazanım elde etmiştir. Kadınlar, medeni kanunla birlikte değişen koşullara bağlı olarak aile içerisindeki konumlarını hukuksal bir güvenceye kavuşturmuş bu durum ise aile kurumunun dönüşümünü sağlamıştır. Hem aile mallarının yönetiminde hem de ölümden sonra servetin paylaşılmasında kadın, erkekle eşit haklara kavuşmuştur. Evlilik anlaşmaları yasalar ile güvence altına alınmış ve erkeklerin çok eşli evlilikler yapması yasaklanmıştır. Daha birçok değişiklikle kadın ve erkek arasındaki geleneksel ilişki tarzı daha eşitlikçi bir hale dönüşmüştür. Geleneksel geniş aile mo-

deli yaşanan değişime paralel olarak özellikle kentleşmenin etkisiyle modern çekirdek aileye doğru evrilmiştir. Ailenin kurulma tarzı değişmiş, görücü usulü evlilikler yerini anlaşmaya dayalı evliliklere bırakmıştır. Artan eğitim ve kariyer olanakları evlenme yaşının yükselmesine neden olmuş ve kadının geleneksel annelik ve ev kadınlığı rolü toplumsal anlamlandırma sürecinde değişmeye başlamış bu durum ise kadınların kamusal hayatta daha etkin roller üstlenmesinin toplumsal ve hukuksal zeminini hazırlamıştır. Edilgen ve ikincil bir toplumsal konumdan, aktif ve erkeklerle rekabet edecek, eşitlik arayan bir kadın profili hayatın her alanına aksetmiştir.

#### **IV. Değişen Aile Kurumu ile Beraber Yaşlı ve Genç Gelin Karşılaştırması: Ağrı İli Örneği**

Aile kurumu içerisinde, gelinlik rolünü, yaşlı ve genç gelinler üzerinden gözlemlemek amacıyla Ağrı ilinde ikamet eden 12 gelin (6 yaşlı, 6 genç) ile birebir nitel görüşmeler yapılmıştır. Yaşlı gelinlerin yaş aralığı 45-70 iken genç gelinlerin yaş aralığı 25-40 aralığından oluşmaktadır. Görüşmeler için farklı yaş aralığında bulunan gelinleri seçmekteki temel amacımız; gelinlik/kadınlık rollerinin farklı dönemler içerisinde nasıl olduğunu ve gelinlik/kadınlık kavramının zaman içerisinde ne tür bir değişim geçirdiğini tespit etmektir.

Genç gelinler ortalama 15 yıldır evli oldukları için, sorulan sorulara, 15 yıllık gelinlik deneyimleri üzerinden cevaplar vermişlerdir. Yaşlı gelinler ise ortalama 25 yıllık evlilikleri göz önünde bulundurularak, genç gelinler ile yapılacak karşılaştırmanın önemi açısından, evliliklerinin ilk 15 yılında yaşadıkları deneyimler üzerinden yanıtlar vermeleri istenmiştir. Araştırma konusuyla bağlantılı olarak tüm görüşmecilere 15 ortak soru yöneltilmiştir. Görüşmeci genç ise; annelerinin veya aynı yaş grubunda yer alan yakın çevrelerinin gelinlik dönemleri ile kendi gelinlik dönemleri arasındaki kıyası, görüşmeci yaşlı ise; kızlarının veya yakın çevrelerinde aynı yaş grubunda bulunanların gelinlik dönemleri ile kendi gelinlik dönemlerini kendi gözlemleri üzerinden kıyaslamaları istenmiştir.

Görüşmeler, görüşmecilerin bizimle kurduğu samimiyete bağlı olarak ortalama yarım saat sürmüştür. Görüşme süresince görüşmeciye verdiği cevaptan saptıracak, yönlendirici bütün söylemlerden kaçınılmıştır. Görüşmeler, objektiflik ve derinlik iddiamız için, büyük bir hassasiyetle yürütülmüştür. Gelinlik, annelik, kadınlık rollerini anlatarak bize mahremiyetlerini açan gelinlere karşı, mahremiyetlerini gözeterek, olabildiğince açık ve şeffaf bir dil kullanılmaya gayret edilmiştir. Bu noktada özel hayatlarını detaylıca sorgulamamaya ve duygusal bir rahatsızlık vermemeye özen gösterilmiştir.

Görüşmelerin objektifliğini zedelememek için alınan yanıtlar, herhangi bir müdahalede bulunulmadan, doğrudan aktarılmıştır. Direkt olarak alınan cevaplar

görüşmecilerin genç-yaşlı oluşu ve yaşları belirtilerek, GG(yaşı)<sup>3</sup>, YG(yaşı) şeklinde aktarılmıştır.

Modernleşme ile birlikte aile kurumundaki değişimin temel parametrelerinin başında ailenin kuruluşundaki eş edinme yolları ve evlilik süreci temel konular arasında yer almaktadır. Geleneksel ailelerde sıkça görülen akraba evliliği ve görücü usulü evlilikler etkisini yitirmiş, eşler genel olarak tanışarak ve kendi özgür iradeleriyle aile kurmaya başlamışlardır. Ayrıca geleneksel dokunun önemli bir unsuru olarak evlilikleri belirleme de ebeveynlerin etkisi de zamanla azalan bir seyir izlemektedir. Bu durumu test etmek amacıyla görüşmecilere “Evlilik süreciniz nasıl gerçekleşti, tanışarak mı evlendiniz?” sorusu yöneltilmiştir.

*“Buraya öğretmen olarak atandıktan sonra eşimle aynı okuldaydık. Bir okul yemeğinde buluşup konuşmaya başladık bir ay konuştuk ve bana niyetinin ciddi olduğunu söyledi. Sonra nişanlandık 4-5 ay nişanlı kaldık. Tanışarak evlendik.”* (GG. Yaş 33)

*“Tanışarak evlendik. Eşimle 3 yıl arkadaşlığımız oldu sonra 2 yıl da nişanlı olarak kaldık. Sonra ailem eşimle görüştüğümü anladı ve önce rıza göstermediler ama ben onları ikna ettim.”* (GG. Yaş 37)

*“Tanışarak evlendik. Katıldığım bir düğünde eşim beni görmüş... Tanışmak istemişti. Sonra konuşmaya başladık 4 ay sevgili olduk. Sonra eşimin ısrarı üzerine nişanlandık ve 6 ay nişanlı kaldık. Bu süreç tam 10 ay sürdü sonra evlendik zaten.”* (GG. Yaş 29)

Genç gelinlere göre yaşlı gelinlerin eş seçimleri ve evlilik öncesi süreçleri daha farklı gerçekleşmiştir. Aynı soruya yaşlı gelinlerden daha farklı cevaplar alınmıştır:

*“Eşim amcamın oğluydu. Büyükler karar verdi... Nişanlandıktan sonra görüşmeye başladık”*(YG. Yaş 57)

*“Eşimi tanıyordum amcamın oğluydu. Babalarımız amca çocuğuydu... Onlar karar aldı biz almadık ki... Kader... Biz de ses etmedik. Namustur... Biz karşı gelemeyiz.”* (YG. Yaş 68)

*“Görücü usulü evlendim. Eşim eniştemin amcasının oğluydu. Araya birileri girdi öyle evlendik.”* (YG. Yaş 51)

Anlaşılabacağı üzere yaşlı gelinlerin eş seçiminde ve evlilik öncesi süreçte kendi kararlarından ziyade aile büyüklerinin kararlarının belirleyici olduğu ve genellikle de akraba evlilikleri yaptıkları anlaşılmaktadır. Buna karşılık genç gelinler

<sup>3</sup> Görüşmelere yer vereceğimiz bu bölümde görüşmeciler, görüşmecinin genç ve yaşlı olma kriterine bağlı olarak aralarındaki tesadüfi bir sıralamayla, genç ise GG (Genç Gelin), yaşlı ise YG (Yaşlı Gelin) olarak aktarılacaklardır. Bununla beraber görüşmecinin yaşı, yaşlı veya genç olduğunu belirten ifadenin yanında yer alacaktır.

ise tanışarak evlendiklerini, evlilik öncesinde ise belirli süreler dâhilinde eşleriyle görüşüklerini bildirmişlerdir. Yaşlı gelinler arasında, aralarındaki yaş farkına paralel olarak YG. (Yaş 68)'nin verdiği cevaplar, yaşlı gelin grubu arasında da evlilik sürecinin farklı bir şekilde geliştiğini göstermektedir. YG. (Yaş 68), tamamen ebeveynlerinin yönlendirmesiyle evlenmeyi kabul etmiştir. Ebeveynlerinin kendisi için uygun buldukları eş adayına olumsuz bir yanıt veremeyeceğini ve böyle bir durumda namusuna laf edileceğini *“namustur... biz karşı gelemeyiz”* sözleri ile aktarmıştır. Görüşmecilerin *“Tanışarak mı evlendiniz?”* sorusuna verdikleri cevaplara paralel olarak, yaşlı gelinlerin genellikle akraba evliliği yaptıkları ancak buna karşın genç gelinlerin ise akrabalık bağları bulunmayan eşleri ile tanışarak evlendikleri ve evlilik öncesi için de nişanlılık ya da flört diye adlandırılan bir süreyi beraber geçirdikleri gözlemlenmiştir. Eş edinme ve evlilik öncesi süreç iki grupta farklı şekillerde karşılık bulmuştur.

Evlilik yaşı da modernleşen aileyle beraber değişime uğrayan bir diğer konudur. Evrensel bir evlilik yaşı söz konusu olmasa da gelenekselden moderne doğru ilerleyen süreçte evlilik yaş ortalaması sürekli artan bir ivme göstermiştir. Evlilik yaşının, genç ve yaşlı gelinler arasındaki kıyası için görüşmecilere *“Kaç yaşında evlendiniz, ideal evlilik yaşı sizce kaçtır?”* sorusu sorulmuştur. Bu soruya yaşlı gelin görüşmeciler sırasıyla;

*“15 yaşında evlendim. Bence ideal evlilik yaşı 19-20’dir.”* (YG. Yaş 45)

*“20 yaşında evlendim. Bizim dönemimizde daha genç evlenirdi kızlar. 15-16 gibi... 21-22 için evde kaldı diyorlardı.”* (YG. Yaş 57)

*“18 yaşında evlendim. Biz biraz daha büyümeyi isterdik ama anne-babamız karar almış... Babamın evinde biraz daha kalmayı isterdim. O dönem sevgililik gibi şeyler yoktu. Şimdi konuşup anlaşıyorlar ama o dönemlerde aileler oturur karar verirdi... İkimizin de aklında evlilik yoktu.”* (YG. Yaş 68) yanıtlarını vermişlerdir.

Verilen yanıtlardan yaşlı gelinlerin genel olarak 20 yaş altında evliliklerini gerçekleştirdikleri ve onlara göre de ideal evlilik yaşının 19-20’li yaşlar olduğu anlaşılmıştır. Görüşmecilerden YG. (Yaş 57)'nin 20 yaşını aşan kızlar için *“evde kaldı”* olarak ifade ettiği durum ise toplumsal anlamlandırma sürecinde özellikle kadınların erken evlendirilmelerine dönük geleneksel toplumlarda var olan algıyı yansıtan somut bir örnek olarak okunabilir. Bu tür etiketlendirmeler aynı zamanda kadınların erken evlenmelerini veya evlendirilmelerini sağlamak için bir baskı ve yaptırım aracı olarak da kullanılabilir. Genç gelinlerden, aynı soruya alınan yanıtlar ise oldukça farklıdır:

*“Ben 20 yaşında evlendim ama ideal evlilik yaşı 25’tir. Ben biraz erken evlendim.”* (GG. Yaş 25)



“23-24 ideal evlilik yaşı bence... Ben de 22 yaşında evlenmişim.” (GG. Yaş 32)

“23 yaşındayken evlenmişim. İdeal evlilik yaşı bence 24-25... ben erken ayrıldım evden.” (GG. Yaş 31)

Yaşlı ve genç gelinlerin verdikleri cevaplardan evlilik yaşı ortalamasının zamanla yükseldiği ve buna bağlı olarak da yaşlı gelinlerin ortalama 20 olarak belirledikleri ideal evlilik yaşının, genç gelinlerde ortalama 25 yaşına çıktığı görülmektedir. Modernleşmeyle birlikte kadının kamusal yaşamda daha aktif olması, artan eğitim ve kariyer olanakları gibi etkenler nedeniyle evlilik yaş ortalaması her geçen gün yükselmektedir. Geleneksel toplumlarda görülen erken yaş evlilikleri modern yaşamla birlikte azalan bir seyir izlemektedir.

Değişimin anlaşılabilirliği alanlardan bir diğeri de evlilik sonrasında ailenin nerede ve kiminle yaşayacağıyla ilgilidir. Patrilokal (baba yerli) evlilik, yerleşim yerine göre geleneksel topluluklarda sıklıkla yapılan bir evlilik türüdür. Bu evlilik türünde evlenen kadın evlendiği erkeğin ailesine katılır ve onlarla beraber aynı mekânda yaşamını sürdürür. Günümüzde ise çiftlerin patrilokal (baba yerli) ya da matrilokal (ana yerli) evliliklerden ziyade neolokal (ev açma) evlilikler yaptığı sıklıkla görülmektedir. Ayrıca yeni evli çiftlerin neolokal evlilikler yapmaları, yeni bir ev içerisinde yaşamlarını sürdürmeleri, modern dönemle özdeşleşen çekirdek ailelerin ortaya çıkmasının temel nedenlerinden biridir. Değişim geçiren konulardan bir diğeri de başlık parasıdır. Örneklerine günümüzde de rastlayabileceğimiz başlık parası, geleneksel dönemde sıklıkla karşılaşılan bir ritüeldir. Nitekim günümüzde, tamamen ortadan kalmamakla birlikte, başlık parası olgusu geçmişle kıyaslandığında azalan bir seyir izlemektedir. Evlilik sonrası yerleşim yeri ve başlık parası olgusunu test etmek amacıyla, görüşmecilere “Evlilik için başlık parası alındı mı, evlendikten sonra yeni bir evde mi oturmaya başladınız?” soruları yöneltilmiştir. Görüşmecilerden;

“O dönemin parası ile benim için 200 lira başlık aldılar. O dönemler başlık alınması normaldi... Şimdiki gençler olmaz diyor. Evle birlik<sup>4</sup> geldim. Eltimle beraber evde 2 gelindik. Sonra elim evden ayrıldı ben kaynanamla kaldım. Kaynanam öldü çoktandır... Hala bu evdeyim.” (YG. Yaş 57)

“Başlık parası alındı benim için. Başlık evliliğin devamlı olması için önemlidir. Kızım için de başlık isteyeceğim sonra alıp ona vereceğim. Boşanmasın diye... Evle birlik geldim. 5 yıl kaldım. Sonra eşim işlerini düzeltince ayrıldık evden.” (YG. Yaş 48)

“Benim için başlık aldılar. Evet... Doğru. Evlendikten sonra evle birlik geldim. 8 yıl eşimin ailesiyle kaldım. Sonra çocuklar büyüdü... Eşim dedi ki biz

<sup>4</sup> Gelinlerin tamamı patrilokal (baba yerli) evlilik türüne, görüşme boyunca, *evle birlik-birlik ev* şeklinde ifade etmişlerdir.

*sıgırmıyoruz bu eve. Sonra kavga gürültü ile evden ayrıldık zaten.”* (YG. Yaş 68) yanıtları alınmıştır.

Yaşlı gelin grubunda yer alan 6 görüşmecinin tamamı için aileleri başlık parası almışlardır. Bu grupta yer alan 6 görüşmeci için ortak olan bir diğer nokta ise hepsinin patrilokal evlilik yapmış olmasıdır. Buna karşın, aynı sorulara genç gelinler ise;

*“Başlık parası alınmadı. Eşimin ailesini tanınmasaydık da almazlardı. Ama bence istenmeliydi. Eğer eşlerin ev kurma imkânı yoksa başlık alınıp onlar için harcanmalı... Evle birlik kalmaya niyetim yoktu ama eşimin durumu müsait değildi bu yüzden 5-6 ay evle birlik kaldım. Eşim işe girdiği gibi evden ayrıldık. Ayrı bir eve...”*(GG. Yaş 37)

*“Başlık parası benim için alınmadı. Zaten bizim ailede öyle bir şey istenmez ki... Eşimle direkt ayrı bir eve çıktık. Evle birlik hiç kalmadım.”* (GG. Yaş 29)

*“Başlık parası istenmedi. Öyle bir şey yok artık. Ben başlık alınmasına karşıyım... Kadının para karşılığında veriliyor olması manevi açıdan beni rahatsız ediyor. Maddi açıdan ise düğün zaten masraflı... Başlık iki tarafa da yük olur. Doğru bulmuyorum. Biz evlendikten sonra ayrı bir eve çıktık. Kendi evleri bize yetmez zaten. Hepimizin kalması mümkün değil.”* (GG. Yaş 33) yanıtlarını vermişlerdir.

Yaşlı gelinler için istenen başlık parası genç gelinler için söz konusu edilmemiştir. Aynı zamanda genç gelinlerden sadece birisi ekonomik yetersizlikler nedeniyle kısa bir süreliğine birlik olarak eşinin ailesi ile yaşadığını beyan etmiştir. Bu durumu da “eşim işe girdiği gibi evden ayrıldık ayrı bir eve çıktık” cümlesi ile açıklamıştır. Yine, GG (Yaş 37), başlık parasının alınmasını doğru bulduğunu aktarmıştır. Gerekçe olarak ise “eğer eşlerin ev kurma imkânı yoksa başlık alınıp onlar için harcanmalı” şeklinde ifade etmiştir. Alınan yanıtlar gelenekselden moderne geçişin örneği olarak hem başlık olgusu noktasında hem de patrilokal evlilikler hususunda önemli bir değişim yaşandığını göstermektedir. Bu durum ise kırsal toplumlarda aile ve kadın algısının geçirdiği değişimin somut bir göstergesi olarak okunabilir.

Öte yandan modernleşme süreciyle birlikte kadın aktif olarak üretime katılmaya başlamış ve ekonomik özgürlüğünü kazanmıştır. Geleneksel dönemde üretim genellikle ev içerisinde, hanede gerçekleşmekteydi. Kadın, üretim içerisindeki iş bölümünün bir parçası olsa dahi, çoğunlukla evin düzenini sağlamak, çocuklarla ilgilenmek, ev işlerini yapmak gibi sorumluluklarla yükümlüydü. Geleneksel dönemde kadının iş hayatında yer alması, nadir rastlanılan bir durumdu. Bu durumun gözlemlenmesi için görüşmecilere yönelttiğimiz “eşiniz çalışmanıza karşı mı / çalışmanızı ister miydi?” sorusuna karşılık olarak;

*“O zamanlar kadınlar pek çalışmıyordu. Tuhaf karşılanıyordu. Dışarıdan hoş görülmiyordu. Ama bir mesleğim olsaydı belki eşim izin verirdi... O dönem bir arkadaşım bakkala bakıyordu. Herkes kız çocuğu bu işi yapar mı diye düşünüyordu.”* (YG. Yaş 61)

*“Eşim asla istemezdi çalışmamı. Kadın çalışmaz... Ama bu dönemde gelin olsaydım çalışmayı isterdim.”* (YG. Yaş 48)

*“Kocam ev kadını istiyordu. O zamanlar kimse çalışmıyordu ki zaten. Şimdi kanun değişmiş kadınlar çalışıyor... Bizim okuma-yazmamız yok. Kim bizi işe alırdı... Ben imza atamıyorum.”* (YG. Yaş 68) cevaplarını vermişlerdir.

Yaşlı gelinlerin tamamı gelinliklerinin ilk yıllarında var olan mahalle baskısına atıfta bulunarak, genellikle o dönemde kadınların çalışmasının hoş karşılanmadığını, eşlerinin de bu duruma müsaade etmeyeceklerini bildirmişlerdir. Aynı soruya genç gelinlerden;

*“Eşim çalışmama karşı değil. Bir süre çalıştım ben zaten. Kadının çalışmasını doğru buluyorum. Ekonomik özgürlüklerini ellerine almaları lazım... Bir gelirim olması ev içinde alınan kararlarda beni ön plana çıkartıyor. Bu çok önemli... Bana söz hakkı veriyor.”* (GG. Yaş 37)

*“Bir mesleğim olsaydı izin verirdi tabii... Kamu görevlisi olsaydım çalışmamı isterdi. Eğer kadının mesleği varsa çalışmalı evde kalmamalı...”* (GG. Yaş 29)

*“İşim eşim için hiç problem olmadı. Zaten aynı ortamda çalışıyorduk. Öğretmen olmasaydım eğer kamu dışında çalışmama müsaade etmeyebilirdi. Şimdi bazen bana çok yorulduysan eğer ücretsiz izne ayrıl diyor. Çocuk da olunca biraz yoruluyorum açıkçası...”* (GG. Yaş 33) yanıtlarını aldık.

Genç gelinler, genel olarak çalışma ve ekonomik özgürlük konusunda yaşlı gelinlerden farklı cevaplar vermişlerdir. Verilen cevaplardan hem kadınların hem de eşlerinin çalışma konusundaki tavırlarının değiştiği anlaşılmaktadır. Özellikle kamu kurumlarında çalışma noktasında herhangi bir problem olmayacağı belirtilmiş ancak özel sektör bağlamında güven noktasında ise negatif bir algının olduğu verilen cevaplara yansımıştır. Öte yandan genç gelinlerin verdikleri cevaplarda, kadının çalışarak elde ettiği gelire birlikte ev içerisinde otorite paylaşımı noktasında da önemli kazanımlar elde edebileceğine ilişkin düşüncelere sahip oldukları görülmüştür. GG. (Yaş 37)'nin *“Bir gelirim olması ev içinde alınan kararlarda beni ön plana çıkartıyor. Bu çok önemli... Bana söz hakkı veriyor”* cümlesi bu durumu iyi bir şekilde özetlemektedir.

Geleneksel ve ataerkil toplum yapısında bireylerin rol ve davranışları erkek egemen bir bakış açısıyla dizayn edilmiştir. Bu durumu aile içi ilişkilerde de görmek oldukça olasıdır. Özellikle geleneksel geniş ailelerde kararlar genellikle erkekler tarafından alınmaktadır. Fakat zamanla aile içerisindeki kadın-erkek ilişkisi de

yeni bir forma bürünmüştür. Modern çekirdek ailelerde, aileyi ilgilendiren kararların alınmasında erkek kadar kadında söz sahibidir. Kararlar genel olarak ortak alınmaktadır. Artık kadın, alınan kararlara uymak zorunda olan pasif bir varlık olmak yerine, alınan kararlara bizzat katılan özne olma vasfına sahip bir karakterdedir. Bu değişimi gözlemek amacıyla görüşmecilere “evde kararları kim alır?” sorusu yöneltilmiştir:

*“Karar eşimin kararıydı hala da öyle... Onun dediği geçerliydi. Bana sıra gelmezdi ki...”* (YG. Yaş 51)

*“Bizim yörede ön planda kararları erkekler alır ama akıllı kadın kararları ortak almayı sağlar. Emrivakiyi sevmez. Tatlı dil ile... yavaş yavaş...”* (YG. Yaş 48)

*“Evle birlikte ne ben ne de Kemal (kocası) karar alamazdı. Kaynanamın sözü geçerdi. Evden ayrıldıktan sonra biz karar almaya başladık.”* (YG. Yaş 68)

Yaşlı gelinler kararların alınması hususunda verdikleri cevaplarda eşlerinin belirleyici olduklarını ifade etmişlerdir. Yine birlik evde oturan gelinler arasında kararların alınma hususunda kayınpeder ve kaynanaların da etkin oldukları anlaşılmıştır. Aslında geleneksel ataerkil formun halen daha aile içi kararlarda belirleyici olduğu görülmektedir. Aynı soruya genç gelinler ise;

*“Bizde bu durum değişiyor. Bazen o karar veriyor bazen ben... Konuya bağlı aslında. Ama küçük bir farkla benim daha çok karar aldığımı söyleyebilirim.”* (GG. Yaş 32)

*“Evde kararları birlikte alırız. Konuşuruz ikimizin de fikri olur. Maddi konular olduğunda ya da büyük kararlar olduğunda beraber alıyoruz.”* (GG. Yaş 29)

*“Eşim bana fikrini söylüyor. Ben de bana uyup uymadığını söylüyorum. Öyle karar alıyoruz. Yani ortak, konuşuyoruz mantığımıza hangisi uyuyorsa o kararı alıyoruz.”* (GG. Yaş 33) cevaplarını vermişlerdir.

Anlaşılabacağı üzere genç gelinler modernleşmeyle birlikte alınan kararlara daha yoğun katılmakta, karar alım süreci eşitlikçi bir tarza doğru evrilmektedir. Ayrıca, karar alma sürecinde ailenin diğer üyelerinin etkisinin ise oldukça azaldığı anlaşılmaktadır. Yaşlı gelin görüşmeciler “eşiniz ev işlerinde size yardım ediyor mu?” sorusuna ortalama yakın cevaplar vermişlerdir.

*“Yok, yok! Hiç yardım etmezdi. Bir bardak su bile içmezdi kendi başına.”* (YG. Yaş 57)

*“Kesinlikle yardım etmezdi. Ben de iş yapmasını istemem. Zaten dışarıda yoruluyor...”* (YG. Yaş 48)

*“Çok zaman yardım ediyordu ama bunu ailesinden gizliyordu. Ailesi olmadığı için çok ev işi yapıyordu.”* (YG. Yaş 51)

Bu yanıtlar ile eşlerin ev işlerine yardım etmedikleri görülmüştür. Yaşlı gelinler ortalama birbirlerine yakın cevaplar verirken aralarından sadece birisi eşinin ev işlerine yardım ettiğini söylemiş ancak bu yardımı da anne ve babasından gizlenerek yaptığını belirtmiştir. Geleneksellik erkeği dış dünyaya ait bir varlık olarak tanımladığı için ev ile ilgili işler erkeklikle tezat olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle geleneksel toplumlarda erkeklerin bu yönde eğilimlerinin kınanacak olması bu tür davranışların ya hiç yapılmamasına ya da gizli bir şekilde yapılmasına neden olmaktadır. Yine, görüşmecilerin verdikleri yanıtlardan hareketle, birlik olarak aynı evde yaşamının dezavantajları ise göz önüne serilmektedir. Çiftlerin arasındaki ilişkiye etkisi bakımından, kaynana-kayınpeder ya da diğer ev ahalisinin varlığının, eşlerin davranışı üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, görüşmecinin eşinin, sadece yakın çevresinin değil aynı zamanda sosyal çevresinin de etkisinde kaldığı hissedilmektedir. Nitekim süreç içerisinde aile yapısı değişse de yörede bulunan evli erkeklerin, eşlerine yardım etme konusunda mahalle baskısı olarak adlandırabileceğimiz sosyal çevrenin belirleyiciliği karşısında oldukça çekingen davranışları anlaşılmaktadır. Aynı durumun halen daha varlığını sürdürmesi genç gelinlerin verdikleri cevaplardan da anlaşılmaktadır:

*“Ev işlerine kocam yardım ediyor. Ben okuduğum için ev işlerinde biraz acemiydim. Bu yüzden yardıma ihtiyacım vardı. Burada birazcık şey var... Erkek yapmaz, erkek etmez gibi bir düşünce var. Eşim ilk zamanlarda yardım etmeyi kabul etmedi. Dışarıdan kimse evimizin içini görmüyordu, bilmiyordu ama eşim konuşurlar diye çekiniyordu. İlk zamanlar kabul etmese de sonraları bana yardım etmeye başladı.”* (GG. Yaş 29)

*“Bir kere tek yardım etti bana. Ben ameliyat olduğum için... Bana dedi ki Dilek bunu sakın kimseye söyleme dedi. İçinde bana yardım etme isteği var ama dışarıdan ne söylerler diye korkusu var. Onu maço, taş fırın erkeği bilsinler istiyor.”* (GG. Yaş 31)

Genç gelin görüşmecilerin yanıtlarından, erkeklik algısının, ailenin geçirdiği evrime oranla daha ağır bir şekilde dönüştüğü anlaşılmaktadır. Erkekler, eşlerine yardım etmek isteseler dahi bilhassa anne, baba ve sosyal çevrenin baskısı veya korkusuyla daha çekingen davranma eğilimi sergilemektedirler. Bu durum ise çevresel etkenlerin erillik duygusundaki baskınlığına işaret etmektedir.

Aile ve kadın olgusuna dönük değişimin somut bir şekilde gözlenebileceği alanlardan birisi de boşanma olgusudur. Geleneksel toplumlarda ömür boyu sürmesi beklenen bir ilişki tarzı olarak evlilik modernleşme ile birlikte farklı bir kimlik kazanmıştır. Eşler birtakım sebeplerden dolayı evliliklerini kolayca sonlandırabilmektedir. Aile sosyolojisi içerisinde, boşanma genel olarak “evliliğin başarısızlığı” olarak ele alınmaktadır. Oysa nasıl ki evlilik, toplum içerisinde doğal bir süreç olarak karşılanıyorsa, boşanma da eşlerin anlaşamaması durumunda gerçekleşebilecek normal bir olgudur. Boşanmaların son yıllarda nispeten artması ise kadın üzerinden

karşılık bulmaktadır. Mevcut geleneksel algı boşanmaların temel sebebi olarak, annelik ve ev kadınlığı rolleri ile özdeşleştirilen kadının yeni roller kazanması, sosyal yapı içerisinde yeni kimlikler edinmesi ve bu yüzden aileyi ve ona yüklenen sorumlulukları ihmal etmesi üzerinden açıklamaktadır. Aslında bu anlamlandırma bir bakıma ataerkil bakış açısından kaynaklanmaktadır. Yeni kazanımların birçoğundan mahrum olan geleneksel kadın, aile içerisinde şiddet veya aldatılma gibi tahammülü zor olaylar yaşasa dahi, evliliğini devam ettirmek zorunda kalmıştır. Nispeten geleneksel döneme daha yakın olan yaşlı gelinlerin tamamı “ne olursa evliliğinizi sonlandırırınız / herhangi bir sebepten ötürü boşanmak ister miydiniz?” sorusuna birbirine yakın yanıtlar vermişlerdir. Verilen yanıtlar, yaşadıkları tüm olumsuzluklara rağmen, kendi koşulları içerisinde bir hak iddia edemeyen yaşlı gelinlerin çarpıcı gerçekliğini gözler önüne sermektedir.

*“Sorunlarımız olsa da mecburen evliliğimizi devam ettirmek zorundaydık. Çocuklarım için... Adam (eşi) ne kadar kötü olsa da ben o çocuklara bakmak zorundaydım. O çocukları kime bırakabilirim ki... Ben her şeye çocuklarım için katlandım.”* (YG. Yaş 61)

*“Zor durumlara rağmen evliliğimize devam ettim. Şimdi gençler evliliğe değer vermiyor. Namus çok önemli, ha diye ayrılmaz! Çocuklarım vardı. Çocukların anneye ihtiyacı var...”* (YG. Yaş 48)

*“Beni aldattığını gözlerimle gördüm (eşinden bahsediyor) ama ben bunu hiç problem etmedim. Ben kocamı bir gün üzmedim. Aldatabilir erkektir... Çocuklarım vardı onları bırakamazdım.”* (YG. Yaş 51)

Yaşlı gelinler tüm zorluklara ve olumsuzluklara ortak bir payda çerçevesinde direnmek zorunda kalmışlardır. Yaşlı gelinlerin tamamı çocuklarını her ne olursa olsun bırakmak istememişlerdir. Erkeklik ve namus algıları yaşlı gelinlerin bilinçlerine o kadar derin işlemiştir ki; aldatmak gibi nahoş bir olay erkek cinsi üzerinden temize çıkartılmış, namus kavramı yalnızca kadınla özdeşleştirilmiştir. Hem toplumsal korku/baskı hem de erkeğe ekonomik olarak bağımlılık kadının tahammül sınırlarını olabildiğince genişletmiştir. Zaman içerisinde yaşanan değişim ise genç gelinlerin algılarında farklı bir karşılık bulmuştur;

*“Şiddet ve sorumsuzluk son olarak tahammül edemeyeceğim şeyler... Bunlara göz yumamam. Annem aynı sorunları yaşamış ona sorduğumda ben sizi bırakamazdım diyor. Ama şimdiki gelinler bunu düşünmezler ki... Kadın ayrıldıktan sonra devlet ona yardım ediyor artık. Eskilerde böyle bir şey olmadığı için kadınlar korkuyordu.”* (GG. Yaş 29)

*“Aileyi yıpratcak boyuta gelince anlaşmazlık... o zaman ayrılırsın. Mecbur değilsin. Kimse kimseyi çekmek zorunda değil ama küçük bir sorunu büyütüp ayrılmak mantıklı değil. Son noktaya geldiyse eğer iki kişi için de işkenceye çevirmeye gerek yok.”* (GG. Yaş 33)

Genç gelinler boşanma konusunda daha realist ve cesur bir karaktere sahiptir. Yine genç gelinlerin cevaplarından, evliliğin devamı için erkeklerinde en az kadınlar kadar sorumluluk almaları gerektiği sonucu çıkmaktadır. Namusun erkekler için de geçerli olduğunu nispeten daha iyi bilen genç gelinler, ailenin devamlılığının zedelenmemesi için, yaşlı gelinler gibi erkeklere alan ve şans tanımak yerine hem kendileri hem de eşleri adına daha geçerli olan ortak bir alan ve algı oluşturma taraftarıdır.

Anadolu coğrafyasında geleneksel geniş aile yaşamında sıklıkla karşılaşılan öğelerden bir diğeri de gelinlik etmek şeklinde kendisini gösteren olgudur. Gelinlik etmek, Türkiye'nin kırsal bölgelerinde yaygın bir davranış kalıbı olarak aileye dışarıdan katılan gelinin ailenin diğer fertleriyle olan ilişkilerini düzenleyen davranışlar olarak karşılık bulmaktadır. Ağrı yöresi de geleneksel öğelerin baskın olduğu bir toplumsal yapı örneği sunmaktadır. Gelinlik etmek bu yöre de en somut biçimde gelinin kaynatası, kaynanası, kayınları ve kendinden yaşça büyük olan eltileri ile konuşmaması gibi bir takım davranışları içermektedir. Gelinlik etmenin en somut biçimi, gelinin, eşinin ailesindeki kendinden büyük aile üyelerine karşı saygısını, susarak ifade etme biçimidir. Zaman içerisinde, kaynanası ile daha çok vakit geçiren gelin, onunla konuşabilir. Ancak gelin, kaynatasının bulunduğu ortamda konuşmamakla birlikte yemek yemez, su içmez ve kendi çocukları ile ilgilenemez. Gelinin bu tür davranışları layıkıyla yerine getirmesi toplum tarafından onun ne kadar saygılı olduğunun göstergesi olarak kabul edilir. Gelinlik etmek, ilk çocuğun doğmasıyla sona erebileceği gibi uzun yıllar da devam edebilir. Yine gelinlik etmek, aile büyüklerinin istekleri uyarınca sonlandırılabilir. Bunun için geline "hediyen baş üstüne, artık konuşabilirsin" denilerek izin verilmesi gerekir. Bir armağan ile beraber gelinin konuşması ve aile sofrasında büyükler ile beraber yemek yemesi istenir. Geline izin verilmesi de bu davranışı anında ortadan kaldırmaz. Gelin bir müddet daha kendi isteği ile bu davranışını devam ettirir. Görüşmecilerin tamamı gelinlik etmek kavramı hakkında bilgi sahibidir. Yaşlı gelinlerin tamamı gelinlik etme şeklinde formüle edilen davranışlara riayet etmiştir. Genç gelinler ise gelinlik etmek şeklinde ifade edilen davranışları yerine getirmemekle birlikte saygıyı ifade edecek alternatif davranışlar önermişlerdir. Bu bağlamda "eşinizin ailesi ile olan ilişkinizi anlatabilir misiniz" sorusuna;

*"Kaynanam baskıyla işlerini yürütürdü. Gelin onun için hizmetçiydi. Kayınpederimle konuşmazdım, yemek yemezdim. Şimdiki aklımla saçma görüyorum ama o dönem terbiyesizlik, saygısızlıktı. Onların önünde ayakta dururduk."* (YG. Yaş 57)

YG. (Yaş 45) için daha farklı bir durum söz konusudur. Kayınpederinin vefatı ile ailenin büyüğü olarak görülen büyük kayına gelinlik etmeye devam etmiştir. Aynı soruyu "20 yıldan fazla kaynanamla kaldım. Gelinlik yaptım. Kayınpederim öldüğü için büyük kayınma gelinlik yaptım. Yemek yemezdim, onunla konuşmazdım." şeklinde yanıtlamıştır.

Gelinlik etme konusunda YG. (Yaş 48)'in durumu ise biraz daha farklıdır: *“Eşimin ailesiyle anlaşıyorduk. Düğün sonrasında kayınpederime gelinlik ettim. Konuşmadım, yemek yemedim. Çocuklarımı sevemiyordum ama kayınpederim bana kızıyordu, izin veriyordu. Saygıdan bunları yaptık. Kendi ailemin büyüklerine de böyle davranıyordum.”*

Yaşlı gelinler bu durumu aile kurumunun doğası gereği geçmişten gelen bir gereklilik, zorunluluk olarak görmektedir. Onlar için evlik noktasında saygının en iyi ifade biçimi gelinlik etmek şeklinde kendisini göstermektedir. Oysa genç gelinler aynı durumu farklı bir biçimde yorumlamaktadır.

GG. (Yaş 37) eşinin ailesi ile olan ilişkisini *“5-6 ay aynı evde yaşadık. Çok fazla samimiyetimiz yoktu. Kayınpederimle yemek yedim, konuştum. Gelinlik etmedim onlar da istemedi”* diyerek anlatmaktadır.

Genç gelinler saygının başka şekillerde de ifade edilebileceğine vurgu yaparak gelinlik etmediklerini ve özellikle kaynanaları ile arkadaş gibi olduklarını belirtmişlerdir:

*“Eski dönemle bir değil... Kaynanamla arkadaş gibiyiz. Sohbet ediyoruz. Saygı gene var ama anne-kız gibiyiz... Kayınpederim de müsaade ediyor birçok şeye. Onlarla beraberken çocuğumla da ilgileniyorum.”* (GG. Yaş 25)

*“Kaynanamla aram çok iyi... Eski gelinlerin yaptıkları şeyleri de anlamlı bulmuyorum. Bunu saygı olarak görüyorlar ama hence saygı bu değil. Saygı daha başka... Biz kaynanamla iki arkadaş gibiyiz.”* (GG. Yaş 29)

Gelinlik etmenin saygı olarak görülmesine bir diğer eleştiri GG. (Yaş 33) tarafından yapılmıştır. GG. (Yaş 33) gelinlik etmeyi başka bir pencereden yorumlamıştır: *“Kayınpederim ve kaynanam bana çok sıcak davrandı. Buradaki geleneklerden korkuyordum ama korktuğum gibi çıkmadı. Bazı gelin davranışları dini boyutuyla yapılıyorsa eğer saygı duyuyorum. Öyle yapan gelinler bana dışlanmış gibi geliyor. Ben yadırgıyorum bu durumu. Benim elim de öyle davranıyor. Ben isterdim ki o da benim gibi kayınpederimle konuşsun, onunla yemek yesin...”*

GG. (Yaş 33)'ün hem farklı bir kültürden gelmesi hem de aldığı eğitim nedeniyle eltisiyle gelinlik etmek noktasında aynı bakış açısına sahip olmadığı anlaşılmaktadır. GG. (Yaş 33)'ün verdiği yanıtla halen daha gelinlik etme şeklinde ifade edilen davranışların kısmen de olsa varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Görüşmeler tamamlanmadan önce görüşmecilere, aynı soru, içerisinde buldukları gruba (yaşlı ya da genç) göre farklı bir şekilde sorulmuştur. Görüşmeci genç ise; *“kaynananızın ya da annenizin gelinlik rolleri ile kendi gelinlik rollerinizi kıyaslar mısınız?”*, görüşmeci yaşlı ise; *“gelininizin ya da kızınızın gelinlik rolleri ile kendi gelinlik rollerini kıyaslar mısınız?”* sorusu yöneltilmiştir. Bu soruyla gelinlerin, kendi dönemleri ile önceki/sonraki dönem arasındaki farkları nasıl yorumladıkları, kendi gözlemleri üzerinden test etmek amaçlanmıştır. Soruya, aynı grup



içerisinde yer alan görüşmeciler, birbirine benzer yanıtlar vermiştir. Bunlar arasında en dikkat çekici olanları;

*“Biz eşimle evle birlikten hiç alışverişe çıkmazdık. Söz hakkımız yoktu ama alışveriş yapmak, gezmek gençlerin de hakkı... Hayatlarını yaşasınlar. Kendi evleri olsun. Bizim zamanımızda evle birlik olmak zorunluydu. Hayatları ellerindeyken değerlendirsinler. Şimdiki evlilikler çok güzel. Bilgili oluyorlar. Çocukları da öyle... Ben torunumun bildiği şeyleri bilmiyorum”* (YG. Yaş 57)

*“Şimdiki gelinler daha şanslı ama gelinler değerini bilmiyor. Gelin, kaynana, eşler arasındaki ilişkiler daha iyi... Ama ne yapalım bizim zamanımızda şartlar öyleydi.”* (YG. Yaş 48)

*“Biz gençken gelinlik daha zordu. Ev işlerinin yanında eşimin ailesi hayvancılık ile uğraşıyordu. Ben de hayvanlarla ilgilenmek zorunda kaldım. Çok zorluk yaşadım. Alışana kadar çok fazla sıkıntı çektim.”* (YG. Yaş 61) yanıtlarıdır.

Yaşlı gelinler genel olarak kendi dönemlerinde gelin olmanın daha zor olduğundan yakınmışlardır. Dönem içerisinde şartların değiştiğini buna paralel olarak da gelinlik rollerinin kolaylaştığını aktarmışlardır. Genç gelinlerin bu soruya verdikleri yanıtlar ise yaşlı gelinlerin gözlemlerini destekler niteliktedir.

GG. (Yaş 37) bu soruya *“Kaynanama göre çok farklı bir gelinliğim var. Canları bir şey istediğinde yapamıyorlardı. Kaynana ve kayınpederden izin istiyorlardı. Bu devirde böyle bir şey yok. Kendi istediğin şeyi yapıyorsun. Birinin emri olmadan, rıza göstermelerini beklemeden yapabiliyorsun”*

GG. (Yaş 33) ise *“şimdilerde gelinler daha rahat. Eskiden evin bütün yükü gelinin üzerindeymiş. Ayrı özgür bir yaşam alanları yokmuş. Şimdilerde durumlar çok daha rahat”* yanıtlarını vermişlerdir.

Yaşlı ve genç gelinlerin aktarımlarına dayanarak, ailenin değişen yapısı ile beraber kadının ev ve ev dışı rollerinde de ciddi bir değişim yaşandığı anlaşılmaktadır. Bu değişim aynı zamanda kadınların gelinlik rollerine de yansımıştır.

## V. Sonuç

Tarihsel süreç içerisinde yaşanan toplumsal değişme, geleneksel geniş ailelerin çözülmesine ve modern olarak nitelenen çekirdek ailelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ailenin yaşadığı dönüşüm aynı zamanda aileyi oluşturan üyelerin de rol ve statülerinde farklılaşmaları gündeme getirmiştir. Geleneksel baba figürü, hem evdeki hem de işteki güçlü konumunu kısmen de olsa kaybetmiş ve aile içerisindeki otoriteyi eşiyle paylaşmaya başlamıştır. Buna paralel olarak anne ise, geleneksel geniş aileye kıyasla her açıdan daha önemli bir konum elde etmiştir. Anne, artık çocukların bakımını üstlenen, sadece ev işleriyle uğraşan biri olmaktan çıkmış, ev içinde ve ev dışında farklı görevler üstlenen ve geleneksele göre yeni arayışları/beklentileri olan bir aktöre dönüşmüştür.

Bu kapsamda geleneksel ailenin dönüşümünün somut göstergeleri arasında yer alan evlilik yaşı ve eş edinme yolları, ailenin zaman içerisindeki yaşadığı dönüşüme paralel olarak değişmiştir. Geleneksel toplumlarda sıklıkla görülen endogami (grup içinden) türü evlilikler yerini egzogami (grup dışından) türü evliliklere bırakmıştır. Değişim süreci ile birlikte akraba ve görücü usulü evlilikler azalmış, aile dışından ve tanışmaya dayalı evliliklerde ise belirgin artışlar göstermiştir. Kadının toplumsal hayatta daha aktif bir konum elde etmesi ve bu yönde irade koyması ise evlilik yaşı ortalamasının yükselmesini sağlamıştır. Nitekim iki farklı gelin grubundan alınan cevaplar da bu tespitleri doğrulamıştır.

Öte yandan geleneksel ailelere örnek gösterilen yaşlı gelinler, patrilokal (baba yerli) evlilikler gerçekleştirmişken modern dönemi yansıtan genç gelinler ise neolokal (ev açma) evlilikler yapmışlardır. Dolayısıyla yerleşim yerine göre yapılan evlilikler modernleşmeyle birlikte farklılaşma eğilimi sergilemiştir. Ayrıca geleneksel dönemi yansıtan başlık olgusu, yaşlı gelinlerin tamamı için belirleyici bir unsur olarak karşılık bulmuşken genç gelinlerde ise bu durum tamamen değişmiştir. Yaşlı gelinler için başlık, doğal bir olgu olarak anlam bulmuş buna karşın genç gelinler ise başlık olgusunun modern zamanlarda karşılığının olmadığını belirtmiştir. Bu durum ise değişen koşullarla ilintili olarak kadınların dünyayı anlamlandır- maya dönük bakış açılarının da kendi içlerinde farklılaştıklarını göstermektedir.

Geleneksel dönemde yalnızca evin düzenini sağlamak, çocuklarla ilgilenmek, ev işlerini yapmak gibi sorumluluklarla yükümlü görülen kadına bakış açısı zaman içerisinde değişmiştir. Modernleşme süreciyle birlikte kadın, iş hayatına girmeye başlamış ve bu bağlamda yeni roller kazanmıştır. Yaşlı gelinler geçmişte böyle bir durumun mümkün olmadığını, kadınların çalışmasının sosyal çevre tarafından hoş karşılanmadığı gibi eşlerinin de buna müsaade etmeyeceklerini vurgulamışlardır. Genç gelinler ise kadının ekonomik özgürlüğünü kazanması ve eşine bağlı kalmaması için çalışması gerektiğini ve bunun normal bir durum olduğunu iddia etmişlerdir.

Otorite paylaşımı hususunda geleneksel aileye mensup kadınlar/gelinler hem eşlerinin hem de diğer aile büyüklerinin doğrudan etkisinde olduklarını, ataer- kil aile düzeni nedeniyle erkeklerin karar alım sürecinde belirleyici olduklarını belirtmişlerdir. Ancak modern çekirdek ailenin üyesi olan genç kadınlar/gelinler ise karar alım sürecine daha aktif bir şekilde katıldıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca aile kurumunun değişimine karşı erkeklerin gösterdiği direncinde kırılmaya başlaması değişimin önemli göstergelerinden birisidir. Geniş ailelerin çekirdek ailelere doğru dönüşümü aynı zamanda ailenin erkek bireylerinin rollerinin de değişimine neden olmuştur. Yaşlı gelinler, eşlerinin ev işlerinde onlara yardımcı olmadıklarını belirtmiş genç gelinler ise müşterek yaşam noktasında eşlerinin yardımlarından söz etmişlerdir. Ancak, erillik kavramına yüklenen toplumsal anlamın daha ağır bir değişim seyri izlediği de tespit edilen unsurlardan biridir.

Ailenin ve kadın algısının değişiminin tespit edilebileceği alanlardan bir diğeri de boşanma olgusunun kavranışında kendisini göstermektedir. Yaşlı gelinler şiddet ve aldatılma gibi ailenin sürekliliğini tehdit eden ve kadının onurunu zedeleyen bir takım olaylar yaşamalarına rağmen çocuklarını gerekçe göstererek boşanma olgusuna karşı negatif bir tavır sergilemişlerdir. Kadınların sergiledikleri bu kadercî bakış açısı kırsal toplumlardaki namus algısına yüklenen anlamla doğrudan ilintili olsa da aynı zamanda kadın erkek ilişkisinin bağımlı karakterinin de bu hususta etkin olduğu unutulmamalıdır. Öte yandan genç gelinler ise şiddet ve aldatılma gibi olaylara karşı boşanmanın bir hak olarak kabul edilmesi gerektiğini bildirmişlerdir. Bu durum ise kadınların boşanma olgusuna dönük bakış açılarının zamanla değiştiğini göstermektedir.

Aile ve kadın algısındaki değişimin somut göstergelerinden bir diğeri de gelinlik eme hususunda yaşlı ve genç gelinlerin takındıkları farklı tutumlardır. Yaşlı gelinler eşlerinin ailesine duydukları saygıyı gelinlik ederek göstermeye çalışırken genç gelinler ise saygının farklı şekillerde gösterilebileceğini, gelinlik etmenin günümüz koşullarında karşılığının olmadığını savunmuşlardır. Yaşlı gelinler bilhassa kayınpederleri ve kendilerinden büyük kayınları ile konuşmaz, onlar ile beraber yemek yemez ve hatta onların önünde çocukları ile ilgilenemezken genç gelinler konuşmakta, yemek yemekte ve çocuklarının ihtiyaçlarını gidermekte herhangi bir sakınca görmemişlerdir.

Sonuç olarak araştırma kapsamında elde edilen yanıtlardan hareketle geleneksel geniş ailelerin zamanla modern çekirdek ailelere doğru bir evrim geçirdiği anlaşılmaktadır. Bu evrimsel süreç ise hem aile içerisinde rollerin farklılaşmasına hem de kadının toplumsal konumunun ve de anlamlandırma sürecinin değişmesine neden olmaktadır. Toplumun kadını kavrayışı bu süreçte farklılaştığı gibi aynı zamanda kadının da hem kendisine hem de topluma dönük algısının modernleşmeyle birlikte değiştiği anlaşılmaktadır. Ağrı ili kırsal bir yapılanma gösterse de araştırma bulgularından elde edilen sonuçlar değerlendirildiğinde, toplumsal değişme diğer bölgelerde olduğu gibi bu yörede de geleneksel yapıların ve algıların değişmesine neden olmuştur.

### Kaynakça

- Aksakal, E. (2018). *Sosyolojik Açıdan Osmanlı Toplum Yapısı*, Ankara: Gece Akademi.
- Akyüz, H. (2008). *Kurumlar Sosyolojisi-Tanımlar, Kurumlar ve Uygulamalar*, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Altındal, M. (1994). *Osmanlıda Kadın*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Arslan-türk, Z. Amman, T. (2011). *Sosyoloji- Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Aydın, M. (1997). *Kurumlar Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları.

- Canatan, K. (2016), “Ailenin Tanımı, Türleri ve İşlevleri”, *Aile Sosyolojisi*, (Ed. Kadir Canatan-Ergün Yıldırım), İstanbul: Açılım Kitap. ss. 53-64.
- Çakır, S. (1996). *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Giddens, A. (2000). *Sosyoloji*, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Güçlü, S. (2017). *Kurumlara Sosyolojik Bakış*. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık.
- Ozankaya, Ö. (1977). *Toplumbilime Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları .
- Kafesoğlu, İ. (2010). *Türk Milli Kimliği*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kongar, E. (1970). “Türkiye’de Aile: Yapısı, Evrimi ve Bürokratik Örgütlerle İlişkisi”, Ankara: *Amme İdare Dergisi*, Cilt:3 Sayı:2, ss.58-83.
- Kurt, A. (2013). “Dünden Bugüne Türk Ailesi”, *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, (Ed. Memet Zencirkıran), Bursa: Dora Yayıncılık, ss.335-367.
- Marshall, G. (2009), “Kurum, Toplumsal Kurum”, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınbay-Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, ss.438.
- Murdock, G.P. (1949). *Social Structure*, New York: The MacMillian Company.
- Ortaylı, İ. (2009). *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ögel, B. (1988). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Parsons, T. (1959). “The SocialStructure of Family” (Ed. by. R.N. Anshen), *The Family: It’s Function and Destiny*, New York: Harper and PowPublishers.
- Sezal, İ. (2003). *Sosyolojiye Giriş*. Ankara: Martı Yayınevi.
- Tabakoğlu, A. (2013). “Osmanlı İçtimai Yapısının Ana Hatları”, *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, (Ed. Memet Zencirkıran), Bursa: Dora Yayıncılık, ss.19-41.
- Yıldırım, E. (2016). “Aile ve Evlilik Türleri”, *Aile Sosyolojisi*, (Ed. Kadir Canatan-Ergün Yıldırım), İstanbul: Açılım Kitap, ss.65-82.
- [http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c220099a2f8f4.30456370](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c220099a2f8f4.30456370) (Erişim Tarihi: 25/12/2018)
- [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cb4691bb8fdf8.07235730](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cb4691bb8fdf8.07235730), (Erişim Tarihi: 25/12/2018)

#### **Kaynak Kişiler**

- Y.A. (Yaş 45), Okuryazar değil, Çalışmıyor
- B.D. (Yaş 48), Okuryazar değil, Çalışmıyor
- M.B. (Yaş 51), Okuryazar değil, Çalışmıyor
- S.B. (Yaş 57), Okuryazar değil, Çalışmıyor

- S.Y. (Yaş 61), Okuryazar değil, Çalışmıyor  
G.B. (Yaş 68), Okuryazar değil, Çalışmıyor  
L.B. (Yaş 25), Ortaokul mezunu, Çalışmıyor  
R.Y. (Yaş 29), Ön lisans mezunu, Hemşire  
D.K. (Yaş 31), Lise mezunu, Çalışmıyor  
D.B. (Yaş 32), Ortaokul mezunu, Çalışmıyor  
Y.B. (Yaş 33), Lisans mezunu, Öğretmen  
Ç.B. (Yaş 37), Ön lisans mezunu, Çalışmıyor.

## **MİZAHIN SAĞLIĞA ETKİSİ**

### **The Effect of Humor on Health**

(Makale Geliş Tarihi: 25.04.2019 / Kabul Tarihi: 11.06.2019)

**Yalçın KAHYA \***

#### **Öz**

İnsanlık tarihi ile eş tutulan mizah, bireylerin birbirleriyle iletişim kurması açısından vazgeçilmez özelliğindedir. Sosyal olarak kabul edilen mizah günümüzde kendisini yüzyıl öncekinden daha farklı bir boyuta taşımıştır. Her kültürde iletişimin ayrılmaz bir parçası olan mizah insan olmanın da bir bileşenidir. Mizah araştırmaları son yıllarda disiplinler arası bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Mizah bir toplumda ya da sosyal gruplar içerisinde yerine getirdiği işlevler açısından önem arz etmektedir. Aynı şekilde fiziksel, psikolojik ve toplumsal süreçleri içeren bir olgu olan sağlık, sosyal yapı içinde inşa edilirken kendi süreçleri ve koşulları bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada geçmişten günümüze farklı tanımlamalarla karşımıza çıkan mizahın toplumsal bir olgu olan sağlık ile olan ilişkisi, mizahın toplumsal boyutu, mizahın kişilerin sağlığı üzerinde tedavi edici bir araç olup olmadığı ve sağlık alanına nasıl entegre edildiği araştırılmaktadır. Literatür taraması sonucunda mizahın sadece eğlence aracı olmadığı ve bireylerin sağlığı üzerinde olumlu etki bıraktığı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Mizah, Sağlık, Tedavi, Sosyoloji.

#### **Abstract**

The humor that is associated with the history of humanity is indispensable for individuals to communicate with each other. Socially accepted humor has taken itself to a different dimension than it was a century ago.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü; *Assist Prof. Dr., Bandırma University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Sociology, [ykahya@bandirma.edu.tr](mailto:ykahya@bandirma.edu.tr), ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-4499-7204>*

Humor, which is an integral part of communication in every culture, is also a component of being human. In recent years, humor research has emerged as an interdisciplinary field. Humor is important in terms of functions it performs in a society or in social groups. Likewise, health, which is a phenomenon that includes physical, psychological and social processes, emerges in the context of its own processes and conditions when it is built within the social structure. In this study, it is explored how humor that comes up with different definitions from past to present is a social phenomenon, the social dimension of humor, whether humor is a therapeutic tool on the health of individuals and how it is integrated into the health field. As a result of the literature review, it is seen that humor is not only entertainment tool but it has a positive effect on the health of individuals.

**Keywords:** Humor, Health, Therapy, Sociology

## I. Giriş

Eski Yunan filozoflarının anlayışından bugüne kendisini uzak bir mesafeye taşıyan mizah çok farklı alanlarda kullanılmaktadır. Günlük dilde kullanılan mizahı açıkça tanımlamak zor bir süreçtir. Psikoloji ya da sosyoloji gibi insan özellikleri ve davranışlarıyla ilgilenen disiplinlerin çalışmalarında anahtar kelime olan mizahı bu yüzden sık görmek mümkün gözükmemektedir (Hagedorn, 2015: s. 8). Bischofberger (2008), mizahın hem bilişsel bir fenomen hem de bir duygu olduğunu yazmaktadır. Neşeli, eğlenceli ve aynı zamanda hicivli deneyimlerin zihinsel ve duygusal algısı sayesinde mizah giderek daha fazla zihinsel bir tutum haline gelmektedir (aktaran Luzia&Kristina, 2018: s.11).

Gülme ve mizah dünyadaki en eski çareler arasında görülmektedir. Binlerce yıldır mizah tüm uygar ve ilkel halkların herhangi bir terapisinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Aborjinlerin tavsiyelerine göre *“Mizah, refah için çok önemlidir. Çünkü gün boyunca güldürmeden ya da neşelenmeden asla uyunmamalıdır. Bu mümkün değilse, ayağa kalkılmalı ve hakkında gülmeye mutlu olmak için bir şeyler aranmalıdır.”* Tarihsel olarak bakıldığında Avrupa’da kahkahaların iyileştirici gücüne olan inanç 19. yüzyılın sonlarına kadar devam ederken Orta Çağ’da bir doktor’a göre: *“Hasta tüm kaygı ve üzüntüden kaçınmalıdır.”* On üçüncü yüzyılda bir cerrah olan Henri de Mondeville, kahkahaların ameliyattan sonra daha hızlı bir iyileşme sağladığını, Voltaire ise ilacın hastayı mutlu bir ruh hali içinde tutması gerektiğini söylemektedir (Klapps, b.t.). Victor E. Frankl II. Dünya Savaşı sırasında Nazi toplama kamplarında tutsak olarak yaşamıştır. Bu durumu *“İnsanın Anlam Arayışı”* adlı kitabında ele alan Frankl, hayatta kalabilmeyi sağlayan en önemli şeyin mizah olduğunu ve her gün ölümlerine şahit olduğu esirlerin karşısında gülebilecek birşeyler bulmanın yaşamak için bir anlam ve amaç oluşturduğunu dile getirmektedir (Frankl, 2009: s. 58-59). Sanayileşme sürecinde, geleneksel tıbbın gelişimi ve bilimin önemindeki artış mizaha olan ilgiyi azaltmıştır. Ancak 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren

dünyadaki pek çok ülke için mizah hem tıbbi hem de günlük yaşamda iletişimin ve terapi yöntemlerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bu bağlamda Mayıs 1999'da İngiltere, 2000 yılında İtalya ve 2001 yılından itibaren Fransa, Belçika ve Hollanda da sağlık sigortaları bu sağlık türünü ödeme kapsamına almışlardır (Klapps, b.t.).

Literatür çalışmalarında mizahın, fizyolojik, psikolojik, sosyal, bilişsel ve spiritüel anlamda iyileştirici etkisi bulunduğu öne sürülmektedir. Mizahın iyileştirici gücü ile ilgili bilimsel olarak yapılan çalışmalara bakıldığında kahkahaların vücut üzerindeki etkileriyle ilgilenen Zürih Üniversitesi'nden Willibald Ruch ve Karen Zweyer'in çalışmalarında (2001), deneklerin televizyondaki komedi filmlerine güldüklerinde ağrı toleranslarının önemli ölçüde arttığı tespit edilmiştir. Film bittikten 30 dakika sonra bile ağrı hala daha iyi tolere edilmektedir (Prehm, 2004: s. 29). Diğer bir farklı çalışmada ise ABD' de Ulusal Omurilik Örselenmesi Merkezinde yatan hastalarda mizahın ruh hali, üzüntülü düşünceler ve kaçınma davranışları üzerinde genel olarak olumlu bir etki yaptığı görülmüştür (Aktaran Güler&Güler, 2010: s. 98).

2008 yılında Uluslararası Kronik Obstrüktif Akciğer Hastalığı Dergisinde yayınlanan araştırmanın sonuçlarında gülümsemek ve hafif bir kahkaha kronik obstrüktif akciğer hastalığı semptomlarını azaltmaktadır. Kronik obstrüktif akciğer hastalığı havanın akciğerlerde sıkışması anlamına gelmektedir. Kahkahalar akciğerin hacmini azaltabilmekte ve semptomları hafifletebilmektedir (Urlesberger, 2010: s. 28). Mizahın sadece sağlığa olan olumlu etkisinin yanında iyileştirici gücünü kanıtlayan çok fazla çalışma olmasa da bilinen örneklerden biri Saturday Review'un eski direktörü Norman Cousins hakkındadır. 1964 yılında Sovyetler birliğinde yaptığı geziden dönerken ciddi bir kolojen hastalığıyla omuriliğindeki ve eklemlerindeki bağ dokusu parçalanmaktadır. Doktorlar tamamen iyileşme şansının 500'de 1 olduğunu ve hayati tehlike gösterdiğini Cousins'e söylerler. Cousins bu tahminleri dikkate almayarak kendi tedavisini kendi üstlenir. Cousins endokrin sistemindeki dengesizliklerin, artrit ve benzeri hastalıklara neden olduğunu hatırlar ve endokrin sistemindeki dengesizliklerin üzüntüden kaynaklandığını öğrenir. Bir süredir stres altında olan Cousins kendini olumlu duygular yoluyla tedavi edebileceğini düşünür. Ve hastaneden çıkarak bir otele yerleşerek kendini gülme tedavisine alır. Cousins on dakikalık içten bir gülüşün ağrı kesici etki yaptığını ve birkaç saat süren ağrısız ve acısız uykuya dalmanın gülmenin iyileşmenin ayrılmaz bir parçası olduğunu kanıtlar (Morreall,1997: s.153). Mizah araştırmacıları, hekimler, mizah çalışanları, kadın ve erkek hemşire uzmanları, psikologlar ve sosyologlar mizahın hastalıkları önleme ve tedavisi için nasıl kullanılabileceği konusunda çalışmaları devam etmektedir.



## II. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu çalışmada literatür taraması yöntemi ile mizahın bireylerin sağlığı üzerindeki etkileri ile mizahın sağlık alanındaki uygulamaları araştırılmaktadır. Çalışma sosyolojik anlamda ele alındığında, sağlığın toplumsal boyutunun sadece fizyolojik bir şey olmadığını ifade etmesi açısından önem arz etmektedir. Mizahın sadece eğlence aracı olmadığını, iyileştirici gücünün de olduğunu, stresi azalttığını vurgulaması literatüre yenilik kazandıracaktır. Bu çalışmanın amacı mizah yolu ile bireylerde baş gösteren ruhsal ve fiziksel hastalıklara karşı mizahın toplumsal olarak tedavi edici bir etkisi olup olmadığı araştırılmaktadır. Aynı zamanda mizahın sağlık alanına nasıl entegre edildiğine yönelik örnekler verilmektedir.

## III. Mizah Kavramı ve Mizah Teorileri

Mizah araştırmaları disiplinlerarası olarak kabul edilse de yapılan çalışmaların büyük kısmı sosyal psikoloji alanında gerçekleşmektedir. Bremmer ve Roodenburger (1999) bir zamanlar “*düşük bir zihinsel aktivite*” olarak kabul edilen mizahın günümüzde olumlu bir gelişme kaydettiğini ifade etmektedir. Kotthoff ise (2001) mizah anlayışı olan insanların daha popüler hale geldiğini söylemektedir. Kotthoff göre (1996) mizah, “sadece eğlence” den daha fazlasıdır ve genellikle söylenenden daha fazlasını ifade etmektedir. Berger (1987) “*Mizah bir gizemdir ve her yere yayılıyor*” derken espri anlayışı olmayan hiçbir kültürün olmadığını, mizahın çağdaş toplumlarda film, televizyon, kitap, gazete, konuşma ve grafiti gibi yerlerde görüldüğünü anlatmaktadır. Bremmer ve Roodenburg (1999) ise mizahı “*gülmek ya da gülmek için tasarlanan eylem, konuşma, yazı, resim ya da müzik yoluyla iletilen herhangi bir mesaj*” olarak görmektedir. Assadi’ye (2003) göre ise mizah bir kişilik özelliğidir (Aktaran Figl, 2009: s. 8-9). Sosyolojik taraftan bakıldığında mizah olgusu bir sosyal ilişki ve tasarım biçimi olarak görülmektedir. Hirsh’de (2005) “*sosyal bir yalan*” olarak adlandırdığı mizahın bireyler ve gruplar arasındaki ilişkiyi pozitif olarak etkilediğini varsaymaktadır. Ruscha’a (2005) göre insanın mizah anlayışı “insanı tanımlayan psikolojik bir parmak izidir.” (Aktaran Bellwalder, Clausen, Courtion, Frayand, & Lochmatter, 2008: s. 3,17,18).

Üç asır öncesinden bugüne kadar bilimsel çalışmaların konusu olan mizahın psikolojik ve felsefe bir bakış açısı ile değerlendirildiğini söyleyen Spieker’a göre (1987) mizah, sosyolojik yaklaşım açısından hiçbir şekilde tanımlanmamıştır. Kotthoff (2006) 18. yüzyıldan beri mizah araştırmalarının en önemli yaklaşımı olarak uyumsuzluk teorisini görmektedir. Bu teorinin kökenleri, Immanuel Kant ve Arthur Schopenhauer’a dayanmaktadır. Schopenhauer’e göre mizah ve kahkaha, tasarlanmış ve gerçek nesne arasındaki rekabet kavramının uyuşmazlığından kaynaklanmaktadır. Çeşitli yazarlar bu düşünceyi ele alıp kanıtlamaya çalışmaktadır. Henri Bergson’a göre bu, iki fikir sisteminin kesişimidir ve onları “çıkartım” olarak adlandırmaktadır. Diğer yandan, Arthur Koestler “Bisociation” dan söz etmektedir bu da birkaç uyumsuz birleşimlerin tesadüfünden kaynaklanmaktadır. Friedrich Theodor Fischer ise var olan anlam ve

saçmalıkları aynı anda tanımlamakta ve bunu “çelişki” olarak adlandırmaktadır. Uyumsuzluk teorisinin bir takım başka temsilcileri de var olmakla birlikte bu kavramın temel fikri: “Mizah deneyimi, anlaşmazlıklara ve hayal kırıklığına uğramış beklentilere dayanmaktadır” (Aktaran Kibjakova, 2012).

Başka bir yaklaşım ise, üstünlük teorisidir. Tissot ve Schneider’a göre bu modelin kurucusu Platon mizah araştırmalarının öncüsü olarak görülmektedir. Platon, mizahın gülünç duygusundan doğduğu düşüncesindedir. Buradaki gülünçlük, iyinin ve kâhkahanın bir üstünlük ve zafer hareketinin bir sapması olarak görülmektedir. Buna göre mizahın her zaman agresif bir karakteri vardır. Bu teorinin önde gelen temsilcileri Aristoteles ve Thomas Hobbes’dir (Aktaran Kibjakova, 2012). Bu yaklaşımda mizahı yapan kişi kendisini üstün görmekte ve eleştirdiği kişi ile kendisinin aynı duruma düşmeyeceği duygusu ile hareket etmektedir. Aynı zamanda mizahı yapan daima eleştirdiği kişi ve durumdan üstündür (Fedai, 2009: s. 1001).

Huzursuz edici duyguların serbest bırakılması olarak bilinen Rahatlama teorisinin temsilcisi Freud, mizahın en saf biçimine “darağacı mizahı” örneğini vermektedir. Bir pazartesi günü idama götürülen kişinin “*Güzel hafta iyi başlıyor.*” sözü her ne kadar uygunmuş gibi gözükse de diğer yandan anlamsız kalmaktadır. Çünkü o kişi için o hafta başka olay olmayacaktır. Diğer yandan gülmenin mekanizması üzerine Herbert Spencer’in açıklamalarına bakıldığında gülme yoğunlaşan duyguların sonucunda ortaya çıkan gereksiz enerjinin kaslar yoluyla boşaltılmasıdır. Freud’a göre huzursuz edici duyguların serbest bırakılması gülmenin ortaya çıkmasında en büyük engeldir. Burada Spencer ve Freud’un tanımlamaları arasındaki fark dikkat çekmektedir. Spencer’in kuramında enerji herhangi bir duygu için ortaya çıkmış ve aniden gereksiz hale gelmiş iken, Freud’un kuramında bu enerji duyguları bastırmak için kullanılmaktadır. Yani şaka yapılan kişi duygularını bastırmak için kullandığı enerjinin bırakılmasıyla gülmeye başlamakta, gülen kişi de bu enerji kadar gülmekte ve rahatlamaktadır (Freud, 2016: s.178, 258).

Bu üç yaklaşımdan farklı olarak Anton C. Zijderveld, kâhkaha ve mizah hakkındaki düşüncelerini bugüne kadarki en çarpıcı üç teorik yaklaşımın yetersizliği üzerine kurmaktadır. Ne antik dönemdeki üstünlük yaklaşımı ne Kant ve Schopenhauer’a göre uyumsuzluk teorisi ne de Freud’a göre rahatlama teorisi mizah alanının tüm yönlerini içermemektedir. İçeriği bir bütün olarak yakalamak, tutarlı bir bağlamsal tez oluşturmak ve doğrulamak için hepsi yetersizdir (Frohlinde, 2005). Sonuç olarak baktığımızda çok sayıda bilimsel ve uygulamalı disiplinlerin temsilcileri mizah terimini kendi profesyonel bakış açılarından tanımlamaktadır.

#### IV. Sağlık Açısından Mizah

WHO'ya göre sağlık; sadece hastalık ya da sakatlığın olmayışı değil, aynı zamanda fiziksel, ruhsal ve sosyal yönden tam bir iyilik hali olarak tanımlanmaktadır. Tanımdan hareketle, sosyal açıdan meydana gelen değişimler bireysel sağlığı etkilemektedir. Bu bağlamda sağlık bireysel olduğu kadar aynı zamanda toplumsal da bir olgudur. Sağlık açısından mizah; fizyolojik, bilişsel ve spiritüel anlamda teröpatik etkiye sahip, yaşamsal stresörlerle başetmede kullanılan bir araç olarak ifade edilebilir.

Bu anlamda sağlık, günlük etkileşim içinde bireyler tarafından sosyal olarak inşa edilmektedir (Macionis, 2012: 557). Bireylerin sağlığı üzerinde etkili olduğu düşünülen mizah hayatın her kesiminde ve her kültürde görülmektedir. İnsanlar günlük yaşamda genellikle “*gülmek sağlıklıdır*” ya da “*gülmek en iyi ilaçtır*” demektedir. Gerçekten bu sözler doğru mudur? sorusunun cevabını arayan Dr. Hunter “Patch” Adams 1971 yılında yapmış olduğu çalışmada hastaların daha sık güldüklerinde daha hızlı iyileştiklerini ortaya koymaktadır (Aktaran Fallmann, 2011).

Emanuel Jauch hayata karşı olumlu bir tutum sergileyen kişilerin hastalanma, enfeksiyon, enfarktüs (kalp krizi) ve felç geçirme olasılıklarının azaldığına vurgu yapmaktadır. Jauch, günlük yaşamı olumlu bakış açıları ve etkinliklerle, rahatlatma ve neşeye zenginleştirmeyi önermektedir. Komik filmlere bakmak stres hormonlarını, kan lipidlerini ve enflamatuvar seviyelerini azaltmaktadır. Gülmek ise kan damarlarını genişletmekte, kan dolaşımını artırmakta ve daha az ağrıya sebebiyet vermektedir (Jauch, b.t.).

Mizah ve kahkaha, vücudun kendi mutluluk hormonu üretimini arttırarak endomorfınler yoluyla kan stres hormonlarının (kortizol, adrenalin ve büyüme hormonu gibi) seviyelerini düşürerek bağışıklık sistemini güçlendirmektedir. Kahkaha kasların gevşemesine neden olurken ağrı daha az stresli olacak şekilde algılanmaktadır. Groucho Marx'a göre “*Gülmek iki kat daha hızlı çalışan bir aspirin gibidir.*” Kahkaha kalp kasını güçlendirmekte ayrıca yüksek tansiyonu düşürebilmektedir. Ağustos 2001'de Maryland Üniversitesi (ABD) tarafından kalp krizi geçiren 150 kişi ile sağlıklı bir kalbe sahip olan 150 kişi ile yapılan çalışmanın sonuçlarında kahkaha ve yaşama karşı mizahi bir tutum kan damarlarının iç duvarlarını koruyarak kalp krizlerini önlemeye yardımcı olmaktadır. Aynı şekilde doyurucu bir kahkahadan sonra nefes ritmi de normalleşmektedir. Son çalışmalar, kahkahaların kan akışını iyileştirerek kemikleri, tendonları ve bağları güçlendirdiğini göstermektedir (Klapps, b.t.). Yoğun kahkahaların kalp aktivitesini fiziksel aktiviteye kıyasla nasıl etkilediğini araştıran Fry, günde 100 sefer gerçekleşen sıradan bir gülmenin, 10 dakikalık kürek çekmeye benzer şekilde kalp aktivitesini uyardığını söylemektedir (Fry, 1993).

Wildfre'nin (2009) güncel beyin araştırmalarında ise gülmenin beyin akti-vitesini arttırdığını örneğın, beyinde mizahtan sorumlu belirli bir alan olmadığı, fa-kat gülmenin beynin birçok bölgesini aktive ettiğı ve böylece yeni bağlantılar ya-rattığını ifade etmektedir (Aktaran Herdram, 2012: s. 3). Leicht'ın 2015 yılında "Gülmek kişiyi sağlıklı yapıyor mu? Mizahın öğrenciler arasında başa çıkma stra-tejisi olarak etkisi" adlı araştırma sonucunda mizahın, stres belirtilerine karşı başa çıkmada pozitif etkiler gösterdiği tespit edilmiştir (Leicht, 2015: s. 26). Lotze (2003), mizah kullanımındaki başarısızlık riskinin her zaman mevcut olduğuna işa-ret etmektedir. Ancak, mizahı sadece zamanlama açısından değil, aynı zamanda uygunluğuyla yargılamanın da yolları olduğunu söylemektedir. Lotze, mizahın, mizah alıcısı için sinir bozucu deneyimlere yol açtığında, bunun zararlı olabileceğini belirtmektedir. Wied & Warmbrunn'a (2007) göre, hastaneler ve yaşlı bakım evleri (ziyaretçinin bakış açısından) ciddiye ve kederin baskın olduğu yerler oldu-ğu için hastaların, akrabaların ve hatta hasta bakıcıların, hastanenin itibarını koru-mak zorunda oldukları gerekçesiyle klinikte gülmeleri yasaklanmıştır. Bugün bile, hasta yanında sesi azaltma eğilimi vardır. İnsanların özel hayatları ile ilgili veya herhangi bir özüne yönelik ya da inançlarıyla ilgili mizah yapılmamalıdır. Ancak mizah hastaya göre uyarlandığı sürece cesaret verici ve sağlıklı olmaktadır (Akta-ran Bellwalder, Clausen, Courtion, Frayand, & Lochmatter, 2008: s. 17-18).

Sağlık alanında mizahın çocuklar açısından etkilerine bakıldığında hasta-nede özellikle çocuklar ciddi, anlaşılmaz ve yabancı ortamlardan muzdarip olmak-tadırlar. Hastalık onları her zamanki dünyalarından koparmakta, arkadaşlarından ayırmaktadır. Ancak 1985'ten beri kliniklerin kasvetli yaşamına karşı hastane pal-yaçoları yerlerini almaktadır. Hastanelerdeki palyaçolar için önemli olan küçük hastaya bireysel yaklaşımdır. Her ziyaretten önce, hastanın fiziksel ve psikolojik durumu hemşire ve doktorlardan istenmektedir. Gizliliğe tabi olan bu bilgi, çocuk-larla etkili çalışmayı sağlamaktadır. Palyaçolar gönüllü kahkahalara büyük önem vermektedir. Bir palyaço önce kapıyı çalmadan ve odaya girme izni almadan asla odaya girmemektedir. Bu tür projelerin nihai amacı, çocukları güldürmek ve rahat-latmaktır. Hastane palyaçoları ziyaretleri sırasında çocuğun eğlenceli tarafını teşvik etmekte ve kendi kendini iyileştirme gücünü harekete geçirmeye çalışmaktadır. Doktorların aksine, palyaçoların hastalıktan başka konuşma konuları söz konusudur. Hastalık konusu bilinçli bir şekilde görmezden gelinmekte ve hastaların ha-yalleri ve istekleri ile ilgilenilmektedir. Bu tür projelerin bir diğer amacı ise küçük hastaların yaşam tarzlarını ve özgüvenlerini güçlendirmektir. Palyaçoların odaya girme teşebbüsü sürekli başarısızlıkla sonuçlandığında çocuk tekrar tekrar başarısız olan sakar, şapşal bir yetişkin görmekte ve yüzündeki gülümsemesini ve iyimserli-ğini yitirmemektedir. Bir yetişkinin çocuğun yardımına ihtiyaç duyması küçük has-ta için özel bir şeydir, bu durum küçük hastayı güçlendirmekte ve başarısızlığında yaşamın bir parçası olduğunu öğrenmektedir. Bir diğer önemli hedef ise bu zor zamanlarda küçük hastaya arkadaş olmaktır. Genellikle doktorlar ve ebeveynler, çocuğu hastalığıyla ilgili yüzeysel iyimserliğin yardımı ile korumaya çalışmaktadır.

Palyaço doktorları ise her zaman açık bir kulağa sahiptirler ve çoğu yetişkin için tabu olan şeyler hakkında konuşmaktadır. Böylece, palyaço çocuğun arkadaşı haline gelmekte birlikte oynayabilmekte, gülebilmekte ve ağlayabilmektedir (Görke, b.t.).

Bu bağlamda Koç'un hastane palyaçolarının ameliyat öncesi dönemdeki çocukların ve ebeveynlerin kaygı düzeylerinin etkisini belirlemeye yönelik 7-14 yaş arası 64 çocuk hasta ve ebeveynleri ile yaptığı çalışmanın sonucunda, ameliyat öncesi dönemdeki çocukların ve ebeveynlerin anksiyete düzeylerinin azaltılması noktasında hastane palyaçolarının olumlu katkı sunduğu saptanmıştır (Koç, 2011:26). Terry Bennett'in "mizah arabası" tasarımı da mizahın hastanelerde uygulanabilmesinde farklı kılan bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Mizah arabasında hem hasta hem de hasta yakınları için boyama kitapları, yap-bozlar, mizah içerikli hikâye ve romanlar, video ve ses kasetleri, oyuncaklar ve mizahın sağlık açısından önemini anlatan kitaplar ve komik videolar gibi ürünler bulunmaktadır. Mizah arabası haftada iki sefer hastaları ziyaret ederek bu eğlendirici araç gereçler ile hastane ortamının gerginliğini, hastalığın negatif etkilerini kısa süreli olsa da gidermeye çalışmaktadır (Rankin Box, 2001:1977'den akt., Eker, 2014: s. 41).

Helmuth Plessner, kahkahaların neşeye ve sağlığa ait olduğunu vurgulamaktadır. Temel bir sevinç olan yaşama sevinci yüksek kahkahalardan daha sessiz içsel bir gülümsemeyle beşikte doğmaktadır. Gündelik hayatın rutininde, iş yükünün baskısı altında, zor ilişkilerin stresinde veya krizlerinde kahkahalar genellikle kaybolmaktadır. Bu mana da acı, sağlık, iyilik, mizah ve kahkahaların açık ve kalıcı olmadığı anlaşılmaktadır. Çoğu zaman, yaşamın zevkini yeniden keşfetmek için bazı özel çabalara ihtiyaç duyulmaktadır. Yeniden yapılandırma sürecinde gülme kulüpleri ve kahkaha yogaları devreye girmektedir. Bu tür uygulamalarda uzun süren ağrıların tekrar tekrar gülme yoluyla hafiflediği görülmektedir. Yoğun kahkaha kas eğitimi için de iyi bir zindelik sağlamaktadır. Duygusal düzeyde, kahkahalar, negatif stresi değiştirmekte daha sakin, dengeli ve pozitif bir ruh hali yaratmaktadır. Kahkaha, limbik sistemdeki nörotransmitterleri aktive etmektedir. Örneğin, serotonin gerilimleri tetiklerken ve endorfinler mutlu etmektedir. Kahkaha yogalarında günlük yaşamdaki kahkahaların kasten kullanılması söz konusudur (Kalin, 2010: s. 38).

Mizahı hasta ziyaretleri açısından değerlendiren Klein, hasta ziyaretlerine gidildiğinde sevimli oyuncaklar, oyunlar, eğlenceli kitaplar, fotoğraflar vb. hediyelerden oluşan bir armağan paketi götürülmesini tavsiye etmektedir. Eğer bireyin kendisi hastane de ise odasını komik tabelalar, yazılar ve posterlerle dekore etmesini, eğer hasta birey ayağa kalkabiliyorsa komik gözlükler takarak veya bir palyaço burnu takarak odanın içinde dolaşmasını önermektedir (Klein, 1989: s. 169). Sonuç olarak mizahın bireyin sağlığı üzerindeki etkilerini araştıran bilimsel araştırmalar artmakla birlikte mizahın uzun vadeli olumlu etkileri konusunda yeterli çalışmalar bulunmamaktadır. Bununla birlikte, tüm araştırmalar, neşe, iyimserlik ve

mizah gibi olumlu duyguların, kişinin kendi bağışıklık sistemi üzerinde güçlendirici bir etkisi olduğunu göstermektedir. Ayrıca mizahın sağlık alanında uygulamaları olan hastane palyoçaları, mizah arabası, gülme kulüpleri ve kahkaha yogalarının ortak yönü mizahın iletişimsel değerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda insanların başkalarıyla birlikteyken güldükleri birçok şeye yalnızken daha seyrek gülmele-ri toplumsal açıdan önem arz etmektedir. Başka bir deyişle gülmek grup halindeyken bir füzyon reaksiyonu gibi yayılmaktadır. Gülmenin toplumsal boyutuda onun bulaşıcı olduğunu göstermektedir (Morreall,1997: 160).

Yapılan çalışmalar mizahın tek çözüm yolu olmadığını ya da bir kahkaha ile tüm sorunların üstesinden gelineceğini söylememektedir. Başka bir deyişle mizah her şey ve herkes için bir tedavi yöntemi değildir. Ancak ne olursa olsun sorunlara mizahi bir bakış açısı sağlanırsa onlarla başa çıkma konusunda yeni perspektifler oluşmaktadır. Mizahın farklı alanlarda kullanımını toplumsal işlev açısından değerlendirildiğinde mizah mutluluğa, rahatlığa ve sağlığa giden yolu açmaktadır.

#### V. Sonuç

Araştırma sonuçları geçmişten günümüze kadar farklı disiplinlerde mizah üzerine çalışmalar yapıldığını, sosyal olarak değerli kabul edilen mizahın günlük iletişimin bir aracı olması sebebiyle hayatı kolaylaştırdığı, doğuştan olmayıp öğrenilebildiği ve hayatın akışında ilerleme sağlayabildiği görülmektedir. Mizah olgusu iletişim, kültür, günlük yaşam, sağlık, reklam, iş hayatı vb. alanlarda çok farklı gölgelerde karşımıza çıkmaktadır. Mizah sadece genel eğlenceye hizmet etmekle kalmamakta aynı zamanda stratejik bir iletişim aracı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Mizah konuşulan kelimeyi güçlendirmekte ve gerilimleri azaltarak birlik duygusu yaratmaktadır. İçerik düzeyinde ve ilişki düzeyinde mesajların taşıyıcısı olan mizah iklimi ve havayı değiştirmekte ve bir ruh hali barometresi işlevi görmektedir. Mizahın sonucu olarak ortaya çıkan gülme eylemi bireylerde kenetleyici bir etki yapmaktadır. Bu çalışmada örnekler arasında yer alan palyoçaların yapmış oldukları hareketler çok saçma bile olsa hastaların gülerken o insanla bir yakınlaşma sağlaması mizahın bütünleştirici bir etki yaptığını göstermektedir. Hastalar gülmenin etkisi ile içinde bulunduğu ortamdan uzaklaşmaktadır. Gülme kulüpleri ya da gülme yogaları uygulamaları ise bireylere yaşamı farklı bir şekilde yorumlamayı öğretmektedir.

Diğer taraftan bireylerin hasta ziyaretlerine giderken geleneksel yöntemlerden farklı olarak hastaya “rahatsızlığı ile ilgili komik olayları bir günlüğe yazması için günlük vermeleri ya da onu sadece hasta bir insan olarak görmeyip sürekli rahatsızlığından bahsetmeyip daha eğlenceli konular üzerine konuşmak gibi hasta ziyaretindeki ritüellerin değiştirilmesi uygun görünmektedir (Klein,1989:169-170). Tüm bunlar hastalığın hastanın tüm yaşantısını kaplamasına izin vermeyecektir. Hasta birisiyle paylaşılan bir gülüş eğer birlikte gülebiliyorsak benim senden farkım yok anlamına gelmektedir. Sen hasta bile olsan hala ortak birşeylerimiz vardır sonucu ortaya çıkmaktadır.”(Morreall, 1997:160).

Sonuç olarak hastanelerde görev yapan doktorlara, hemşirelere ve hasta bakıcılara mizah konusunda eğitimler verilmesi bu anlamda önemli görülmektedir. Mizahın sağlık alanındaki uygulamaları olan hastane palyaçoları, mizah arabası, gülme kulüpleri ve kakhaha yogaları yetkili kurumlar tarafından değerlendirilerek hayata geçirilmesi bireylerin olumsuz durumlarla başa çıkmasında önemli katkı sağlayacaktır.

### Kaynakça

- Bellwalder, Daria; Clausen, Jiona; Courtion, Myrtha; Frayand, Patricia & Lochmatter, Andrea. (2008). *Humor. Pflegekonzept*. (E.T: 02.04.2019). [http://www.humorplatz.ch/data/Ressources/95-Pflegekonzept\\_Humor.pdf](http://www.humorplatz.ch/data/Ressources/95-Pflegekonzept_Humor.pdf)
- Eker, Gülin Öğüt. (2014). *İnsan Kültür Mizah*. 2. Baskı Ankara. Grafiker Yayınları.
- Fallmann, Sabina. (2011). *Humor in der Pflege*. Munich, GRIN Verlag. (E.T:10.04.2019). <https://www.grin.com/document/215235>
- Fedai, Özlem. (2009). *Garip ve İkinci Yeni Şiirinde Bir Kaynak Olarak Humour ve İroni*. Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4 /1-I. (E.T: 15.03.2019). [http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20EDEBIYATI/ozlem\\_fedai\\_garip\\_ikinci\\_yeni\\_humour\\_ironi.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20EDEBIYATI/ozlem_fedai_garip_ikinci_yeni_humour_ironi.pdf)
- Frankl, Victor E. (2009). *İnsanın Anlam Arayışı*. (3.b.). (S. Budak, Çev.) İstanbul: Okuyan Us Yayınları
- Freud, Sigmund. (2016). *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*. (6.b.). (E. Kapkın, Çev.) İstanbul: Payel
- Frohlinde, Karoline Schulte. (2005). *Humortheorien der Gegenwart Anton C Zijdervelds Theorie der concepts of humor and laughter*. (E.T: 12.04.2019). Munich, GRIN Verlag, <https://www.grin.com/document/48969>
- Figl, Bettina. (2009). *Von Schmähführern und Schmähführerinnen. Eine qualitative Befragung österreichischer Karikaturist Innen, Kolumnist Innen und Fernsehkabarettist Innen*. Magisterarbeit. Universität Wien. (E.T: 12.01.2019). [http://othes.univie.ac.at/6064/1/2009-06-16\\_0609135.pdf](http://othes.univie.ac.at/6064/1/2009-06-16_0609135.pdf)
- Fry, William. F. (1993). *Die Kraft des Humors. Übersetzung: Michael Titze*. (15.04.2019). <http://www.humorcare.com/informationen/fachtexte/die-kraft-des-humors.php>
- Görke, Sabrina. (b.t.). *Klinikclowns*. (E.T: 11.04.2019). <http://www.humorcare.com/informationen/fachtexte/klinikclowns.php>
- Güler, Çağatay; Güler Bilge Ufuk. (2010). *Mizah, Gülme ve Gülme Bilimi*. Ankara. Yazıt Yayıncılık

- Hagedorn, Tanja. (2015). *Humor und Humorlosigkeit im Erzählwerk Theodor Fontanes*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie des Fachbereiches 05 – Sprache, Literatur, Kultur der Justus-Liebig Universität Gießen. (E.T: 22.01.2019). <http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2017/13011/>
- Jauch, Emanuel (b.t.). *Humor fördert die Gesundheit*. (E.T:10.04.2019). [https://www.praxisjauch.de/picture/upload/file/Breisgau\\_Kurier\\_17\\_11\\_11\\_Lachen.pdf](https://www.praxisjauch.de/picture/upload/file/Breisgau_Kurier_17_11_11_Lachen.pdf)
- Kälin, Karin. (2010). Lach Dich Gesund. Intensiv geübt wird's im Lachclub. [https://www.lachyoga-institut.com/tl\\_files/downloads/pdf/maturaarbeit-karin-kaelin-lach-dich-gesund.pdf](https://www.lachyoga-institut.com/tl_files/downloads/pdf/maturaarbeit-karin-kaelin-lach-dich-gesund.pdf).10.05.2019
- Kibjakova, Katharina. (2012). *Humor - Aspekte einer Soziologie des Alltagshumors*, Munich, GRIN Verlag. (E.T: 19.01.2019). <https://www.grin.com/document/198177>
- Klapps, Petra. (b.t.). *Humor, Gesundheit, Erfolg und Clownerie*, (E.T: 16.04.2019). <http://www.humorcare.com/informationen/fachtexte/humor-gesundheit-erfolg-und-clownerie.php>
- Klein, Allen. (1989). *Mizahın İyileştirici Gücü*. 1.Baskı. Epsilon Yayıncılık. İstanbul.
- Koç, Saliha. (2011). Hastane Palyaçolarının Ameliyat Öncesi Dönemdeki Çocuklar ve Ebevyenlerinin Anksiyete Düzeylerine Etkisinin Belirlenmesi. *Hemşirelikte Eğitim ve Araştırma Dergisi*. 8 (3): 26-31
- Leicht, Maria Christine. (2015). “*Lachen macht Gesund? Die Wirkung von Humor als Copingstrategie bei Studierenden*”, Leopold- Franzens- Universität Innsbruck. (E.T: 28.01.2019).[https://www.drstatow.de/tests/stress-und-coping-inventar/2015\\_Humor\\_Leicht.pdf](https://www.drstatow.de/tests/stress-und-coping-inventar/2015_Humor_Leicht.pdf)
- Luzia, Christen. & Kristina, Eigner. (2018). *Humor trotz(t) Stress? Bedeutungen, Möglichkeiten und Grenzen bemerkenswerter Phänomene Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften*. (E.T: 15.04.2019). [https://digitalcollection.zhaw.ch/bitstream/11475/14246/1/Christen\\_Luzia\\_Eigner\\_Kristina\\_PF16Dipl\\_BA.pdf](https://digitalcollection.zhaw.ch/bitstream/11475/14246/1/Christen_Luzia_Eigner_Kristina_PF16Dipl_BA.pdf)
- Macionis, J. J. (2012). *Sosyoloji* (13 b.). (H. Okçay, Çev.) Ankara: Nobel.
- Morreall, John. (1997). *Gülmeyi Ciddiye Almak* (1. b.). (K. Aysevener, & Ş. Soyer, Çev.) İstanbul: İris Yayınları.



**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
**Sayı / Number 62, Haziran / June 2019, 243-254**

## **GOGOL’UN “TARAS BULBA” ADLI ESERİNDE TÜRK İMAJI**

### **The Turkish Image in The Prose of Gogol's “Taras Bulba”**

(Makale Geliş Tarihi: 25.04.2019 / Kabul Tarihi: 13.05.2019)

**Kübra ÇAĞLIYAN ŞAKAR\***

#### **Öz**

Esere de adını veren Taras Bulba, cesur bir Kazak askeridir. Kendisi gibi iki oğlunu da savaşçı olarak yetiştirmek isteyen Bulba'nın hayatı savaş meydanlarında geçmektedir. Eserin önemli bir kısmında Kazakların, Lehlilerle yapmış oldukları savaşlara yer verilmesine rağmen, kitabın en başından itibaren Kazakların geleneksel düşmanı olarak Türkler gösterilmektedir.

Bu çalışmada, eserdeki Türk imajı üç alt başlığa ayrılarak incelenmektedir. İlk olarak, *Kazakların en azılı düşmanları: Türkler* başlığında Türkler ve Ruslar arasındaki düşmanlığın aslında dini sebeplere dayandığına, Türklerle mücadele sırasında esir düşüp tekrar ülkelerine dönebilmeyi başaran Kazak askerlerinin kahraman olarak gösterildiğine detaylı bir şekilde değinilmektedir. Çalışmadaki diğer bir alt başlık da *Türklerin dış görünüşleri ve dini inançlarıdır*. Bu bölümde de Türklerin kabul etmiş olduğu islam dininin dış görünüşlerine yansımalarının esere aktarılışı üzerinde durulmaktadır. Son olarak da *Türk ürünleri* adlı bölümde eserde geçen Türk ürünleri ve bunların kalite değerleri incelenmektedir.

---

\* Arş. Gör. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Slav Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Rus Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı; *Res. Ass. Dr. Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Human and Social Sciences, Department of Slavic Languages and Literatures, Department of Russian Language and Literature, [kubracagliyan@hotmail.com](mailto:kubracagliyan@hotmail.com), ORCID ID: <https://0000-0001-9524-1672>*

Tarihi bir eser niteliği taşıyan *Taras Bulba*, dönemin şartlarında Türklerin Ruslar üzerinde bırakmış oldukları imajı net bir şekilde çizmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Rus edebiyatı; Nikolay Gogol; “Taras Bulba”; imaj; Türk imajı.

### Abstract

Taras Bulba, who gave his name to the work, is a brave Cossack soldier. Bulba who wants to raise his two sons as warriors lives on the battlefield. Although an important part of the work includes the battles of the Cossacks with the Polish, from the beginning of the book, Turks are shown as the traditional enemies of the Cossacks.

In this study, the Turkish image in the work is examined under three subheadings. First, the most fierce enemies of the Cossacks: In the title of Turks, it is mentioned in detail that the enmity between the Turks and the Russians is based on religious reasons and that the Cossacks soldiers who are captured during the struggle against the Turks and managed to return to their countries are shown as heroes. Another subheading in the study is the *external appearance and religious beliefs of the Turks*. In this section, it is emphasized that the reflection of Islam accepted by the Turks to their external appearances is transferred to the work. Finally, the Turkish products and their quality values are examined in the *Turkish products* section.

Taras Bulba as a historical work clearly shows the image that Turks left on the Russians under the conditions of the period.

**Keywords:** Russian literature; Nikolai Gogol; “Taras Bulba”; image; Turkish image.

### Giriş

Gogol’un üzerinde yaklaşık olarak dokuz yıl çalıştığı *Taras Bulba*, onun en çok bilinen eserlerindedir. İlk baskısı 1835 yılında “Mirgorod” adlı derlemede gün yüzüne çıkmıştır. 1842 yılında tüm eserlerini kapsayan bir kitap çıkarmak isteyen yazar, eseri tekrar gözden geçirerek bazı eklemeler yapar. İlk baskısında dokuz bölümden oluşan *Taras Bulba*’yı yazar, bazı eklemeler ve yeni karakterler de dahil ederek 12 bölüme çıkartır (Tretyakov, 2014: 44).

Türk soyundan gelen Kazakistan Kazaklarından farklı olarak, hikayede konu edilen Rus Kazakları; özgürlüğüne düşkün, kanun-nizam tanımayan batıda Polonyalılara (Lehlilere), güneyde ise Osmanlı İmparatorluğu'na ve Kırım Tatar Hanlığı'na karşı savaştan küçük Ruslar (Ukrayna halkı)'dır.

Rus Kazakları; Rusya'nın güneye ve batıya karşı güvenliğini karadan ve denizden sağlamaya çalışan, kendilerini savaşa adayan, geçimlerini savaştıkları yerlerden topladıkları ganimetlerle sağlayan Rus savaşçılarıdır. "*Batıda Dinyeper nehri üzerinde yaşayanlarına Zaporog, Özü veya Ukrayna Kazakları, doğuda Don üzerindeki de Don Kazakları denmiştir*"(Yetişgin, 2006: 693). Eserde bahsi geçen Kazaklar, Zaporojye Kazaklarıdır.

Esere adını veren, aynı zamanda da eserin ana kahramanı olan Taras Bulba, savaşlarda topladığı ganimetlerle çok zenginleşmesine rağmen hiçbir zaman rahat bir yaşamı tercih etmeyen, savaşçı ruhunu her zaman içinde taşıyan ve bunu kendi çocuklarına da yansıtmaya çalışan, mert bir Zaporojye Kazağıdır.

*"Taras Bulba'nın suretinden bahseden edebiyat tarihçileri, tarihsel bir prototip bulmak için, onu birçok kez belirli tarihsel figürlerle tanımlamaya çalışmışlardır. Ancak bu yakınsamalar oldukça dayanaksız ve tesadüfidir. Gogol'un halk şarkılarında ve destanlarda olduğu gibi, tarihi kaynaklarda ve yıllıklarda gördüğü Kazakların, en iyi kahramanlık özellikleri Taras Bulba'da şekillendi"*(Naletova 2015:68).

Eserin büyük bir bölümünde Kazakların, Lehlilerle yapmış oldukları savaşlara değinilmesine rağmen, aslında Kazakların en azılı düşmanlarının Türkler olduğu daha kitabın en başından itibaren vurgulanmaktadır.

Eserde farklı açılardan kendini çok fazla hissettiren Türk imajı; *Kazakların en azılı düşmanları: Türkler, Türklerin dış görünüşleri ve dini inançları ve Türk ürünleri* olmak üzere üç alt başlığa ayrılarak detaylı bir şekilde incelenmektedir.

### **1.Kazakların En Azılı Düşmanları: Türkler**

Kiev papaz okulunda okuyan iki oğlunun eve dönüşünü kutlamak için bütün rütbedeki subayları yemeğe çağırın Taras Bulba, konuklarına dönerek şu ifadeleri kullanmaktadır:

*"Haydi ağalar, isteyen istediği yere otursun! Ee, aslan oğullarım benim, kaldırın kadehlerinizi! Tanrı sizi kutsasın! Sağlığına, Ostapım benim! Sağlığına, Andreyim! Savaşta hep kazanmanız dileğiyle içiyorum. Müslümanları, Türkleri,*

*Tatarları döveceğiz; dinimizi karıştırmaya kalkışlarsa Lehlileri de döveceğiz” (17)<sup>1</sup>.*

Daha eserin ilk sayfalarında Türklere karşı düşmanlığın hissedildiği eserde Taras Bulba’ya göre şu üç durumda kılıca sarılmak gerekmektedir: “*Birincisi, askerler atamanlarını saymazlar, karşılarında kalpaklarını çıkarmazlarsa; ikincisi Ortodoksluk'a dil uzatılır, atalardan kalma töreler çiğnenirse; üçüncüsüyse, Müslümanlar, Türkler yurda göz dikerlerse. Bu üçüncüsünde düşmana kılıç sallamak, Hıristiyanlık'ın savunulması bakımından ayrı bir önem taşırdı” (20).*

Henüz eve geleli bir gün olmasına rağmen, kutlamadan sonra oğullarını da alarak Zaporojye’ye giden Taras Bulba, yiğitlerin boş işlerle vakit geçirmesine dayanamayarak atamanın<sup>2</sup> karşısına dikilir ve Kazakların eğlenecek vakitlerinin geldiğini söyler. Bunun üzerine atamanla arasında geçen şu dialog çok çarpıcıdır:

- Eğlenecek durum mu var ki?

- Neden olmasın? **Türklerin**, Tatarların yurdu ne güne duruyor? Basalım oraları.

Ağa hiç istifini bozmadı, çubuğunu yeniden ağzına soktu.

- Olmaz, ne Türklerin, ne de Tatarların yurduna giremeyiz.

- Niçin giremezmişiz?

- Öyle işte. Söz verdik padişaha, barışı bozamayız.

- Ama onlar gavur! Kutsal kitabımız "Gavurları öldürünüz!" diye buyurmuyor mu?

- Hayır, yapamayız. Dinimiz üstüne ant içmemiş olsaydık yapabirdik. Ama şimdi olmaz.

- Olmayacağını nasıl söyleyebiliyorsun? Neden olmazmış? Bak, aslan gibi iki oğlum var, daha ne savaş yüzü gördüler, ne de düşman tanıdılar. Sen şimdi kalkmış, "Savaşıma hakkımız yok!" diyorsun. Bundan böyle Zaporojyeliler savaşmayacaklar mı yani?

- Hayır, savaşmayacaklar” (40).

<sup>1</sup> Burada ve bundan sonra parantez içinde sayfa sayıları belirtilen çalışmalar şu şekildedir: Gogol, Nikolay Vasilyeviç (2001). *Taras Bulba*. çev. Mehmet Özgül. İstanbul: Engin Yay.

<sup>2</sup> Rus Kazaklarının başbuğuna verilen ünvan.

Atamanla arasında geçen bu dialogdan sonra çok sinirlenen Bulba, bunu onun yanına bırakmamak için bir isyan başlatır ve bunun sonucunda da Kirdiyaga yeni ataman olarak seçilir. Eski atamandan öcünü aldığı ve onun yerine de yakın arkadaşını ataman olarak seçtiği için kendiyile gurur duyan Bulba, Zaporojyelileri eyleme sürüklemek için ilk olarak yeni atamanla görüşür. Bu görüşmenin sonucunda Kazakları bir araya toplayan yeni ataman bir konuşma yapar. Bir taraftan gençlerin savaş nedir bilmediğini ve Kazakların birbirlerine ve meyhanelere karşı çok borçlandığını söyleyen ataman diğer taraftan da "*Benim bunları Türklerle barışı bozmak için söylediğimi sanmayın sakın!*" (46) diyerek iki yüzlü bir tavır takınmaktadır. Aynı şekilde bir taraftan padişaha karşı savaş açmaya kalkışırsak günaha girmiş oluruz, dinimiz üzerine yemin ettik derken diğer taraftan da "*şu gençleri salsak da Anadolu kıyılarını kayıklarla şöyle bir kolaçan etseler nasıl olur?*"(46) diye sormaktadır.

Bunun üzerine galeyana gelen Kazaklar "*dinimiz uğruna kelimizi vermeye hazırız diyerek*" (46) Türklerle savaşa hazır olduklarını belirtmektedirler. Kazakların savaş için çok hevesli olduklarını gören Kirdiyaga onları şu sözlerle uyarır:

*"Madem öyle, sizin dediğiniz gibi olsun. Emriniz başım üstüne. Kutsal kitap "halkın istediği hakkın istediğidir" demiyor mu? Topluluğun düşündüğünden daha iyisini mi düşüneceğiz? Yalnızca şunu bilmenizi isterim: Padişah, gençlerimizin gönül eğlencesini yanımıza komaz. Savaşa hazırlanmış olsak, eksiklerimizi tamamlasaydık kimseden korkumuz olmazdı. Oysa şimdi buradan hep birden ayrılırsak Tatarlar saldırır yurdumuza. Onlar Türklerin çoban köpekleridir. Bizim karşıımıza çıkmayı göze alamazlar, yerimizde durdukça da yaklaşmaktan korkarlar. Ama bir yola çıkmaya görelim, hemen baldırlarımızı dalar, arkadan bizi ısırırverirler. Başka bir gerçek de şu: Hep birden gidersek ne kayığımız yeter, ne de barutumuz. Gene de siz bilirsiniz. İstekleriniz başım üstüne..." (47).*

Kirdiyaga'nın sözleri kafalarına girmiş, Kazaklar kendi aralarında bu konuyu görüşmeye başlamışlardır. Bunun üzerine de savaş için gerekli hazırlıklara başlanır. Fakat çok geçmeden içinde Kazakların olduğu büyük bir sal kıyıya yansır. İçindekilerden birisi kiliselerin artık Kazakların olmadığı, Yahudilerin elinde kirada olduğu, dua etmek için bile para ödenmesi gerektiği haberini verir. Dahası Ukrayna sokaklarında Katolik papazların dolaştığı, hayvan yerine arabalara da Ortodoksların koşulduğu ve Yahudi kadınların papaz cübbelerinden kendilerine etek yaptıkları haberlerini alan Kazaklar, Yahudileri öldürmek için kendilerine en yakın köye giderler. Fakat buradaki köylüler kiliseleri kiralayanların kendilerinden olmadığını, kendilerinin suçsuz olduğunu söylerler. Bu sözlere aldırış etmeyen Zaporojyeliler, Yahudileri ırmağa atmaya başlarlar. Fakat Yahudilerden biri, Taras Bul-

ba'nın ayaklarına kapanarak: “Efendim, benim soylu efendim! Kardeşiniz Doroş'u tanurdım. Yiğitlikte üstüne yoktu **Doroş**'un, Kazakların göz bebeğiydi. Türklere tutsak düştüğünde sekiz yüz altın verip onu kurtaran benim” (51) der. Bunun üzerine Taras, Yankel adındaki bu Yahudiyi bağışlar. Bu olaydan sonra Kazakların tek amacı Lehistan üzerine savaş açmak ve onurlarını kurtarmaktır.

Eserde Doroş gibi Türklerle mücadele sırasında çok darbe almış fakat yılmamış, tekrar vatanına dönmüş önemli askerlere de değinilir. Bunlardan birisi **Demid Popoviç**'tir. “Yıllardır Zaporojye'de boy gösteren bu sağlam yapılı Kazak ömründe çok şeyleri görüp geçirmişti. Bir akın sırasında Edirne kapılarına kadar varmış, orada yakalanıp ateşe atılmış, saçı –sakalı, bütün yüzü yanmış bir durumda, ölümden kıl payı kurtulup gene Zaporojye'ye dönmüştü” (85).

Diğer bir önemli karakter de **Balaban**'dır: “Kazakların en gözüpeklerinden biriydi Balaban. Denizlerde kaptanlık yaptığı sıralar birçok sefere katılmış, bir keresinde de Anadolu kıyılarını vurmuştu. Sayısız gümüşler, altınlar, zengin Türk giysileri talan ettiler. Ama dönüşte atılan güller kayıkların yarısını devirdi, birçok Kazak denize dökülüp boğuldu. Öteki kayıklar, iki yana bağlanmış sazlar sayesinde batmaktan kurtuldu. Kürekçiler kayıkların burnunu güneşe verip aralıksız kürek çekerek güneşten gözleri kamaşan Türklerin onları görmesini önlediler. Gece olunca taşlarla, kalpaklarla kayıklardaki sular boşaltıldı, delikler onarıldı, üstlerinde başlarında ne varsa kesilip yelken yapıldı; böylece hızlı Türk gemisinin ateşinden kurtuldular. Yurtlarına sağ-esen vardıklarından Kiev'deki Mejigor manastırı başrahibine sırmalı bir cübbe ile Zaporojye'deki Pakrov Kazak kilisesindeki aziz resimleri için gümüş çerçeveler getirmişlerdi. Banduracılar onların bu başarısını yıllarca dillerinden düşürmediler” (109).

Kahraman Kazak askerlerinden bir diğeri de **Şilo**'dur. Esir düştüğü Türklerin güvenini kazanarak onları bozguna uğratan Şilo'nun ülkesine kahraman olarak dönüş hikayesi eserde şu şekilde ifade edilmektedir:

“Türkler kendilerine bağlı bir uşak buldukları için kıvançlıydılar. Birgün şölende tıka-basa yediler, şarabın dinlerinde haram olmasına bakmaksızın körkütük sarhoş oldular. Mosiy Şilo, yanındaki altmış dört anahtarı teker teker arkadaşlarına dağıttı. Tutsaklar zincirleri çözüp denize attıktan sonra ellerine geçirdikleri gemideki bütün Türkleri doğradılar. Kazaklar Zaporojye'ye onurla döndüler, birçok savaş ganimeti getirdiler. Mosiy Şilo'nun ünü ozanların şarkılarıyla bütün ülkelere yayıldı” (106).

Doroş, Popoviç, Balaban ve Şilo gibi kahraman, gözü pek Kazak askerleri bu kahramanlıklarını Türkler karşısında savaşarak, onların esaretinden kahramanlık

örneği göstererek kaçıp tekrar ülkelerine dönmeyi başararak kazanmışlardır. Eserin genelinde Lehistan ile savaş yapılmasına rağmen tüm kahraman olarak gösterilen askerler Türklerle savaş sonrasında ülkelerinde değer görmüş, kahramanlıkları dilden dile yayılmıştır.

*"Çetin savaş yıllarında Anadolu kıyılarına, Kırım'ın bozkırlarına, tuzlu havuzlarına, Dinyeper'e dökülen küçük-üyük ırmaklara, koca nehrin bükümlerine, adalarına, hatta Moldav, Ulah illerine, Türk yurdunun içlerine sefere katılmış Kazaklardı hepsi de."* (97).

Eserde *"Türklerin çoban köpekleri"* (47) olarak tanıtılan Tatarlar, Zaporjyeye baskın yaparak Kazakların güzel yurtlarını talan etmiş, gizlemiş oldukları hazineleri çalmış, burda bulunan insanları da kılıçtan geçirip esir almışlardır. *"Bu gibi durumlarda Zaporjyeliler hemen atlarına atladıkları gibi çapırcuların peşlerine düşerlerdi. Çünkü tutsak Kazakların Anadolu pazarlarında, İzmir'de, Girit'te satılığa çıkarılmadan önce ele geçirilmesi gerekiyordu. Eğer geç kalırlarsa tepesi perçemli adamların kimlere satılıp, hangi konaklarda kölelik edeceklerini kimse bilemezdi"* (92-93).

İki yüz kayıkla Küçük Asya kıyılarında boy gösteren Zaporjyeliler Anadolu yakasının bereketli topraklarını talan edip *"yurtlarına neşeyle dönmek üzereydiler ki, on toplu bir Türk kalyonu yollarını kesti, açılan ateş sonunda Kazaklar çil yavrusu gibi dağıldılar. Kayıkların üçte biri denizin dibini boyladı, kalanlar ise on iki fiçı dolusu altınla Dinyeper kıyılarına ulaştılar"*(117).

Eserde sürekli Türklerle mücadele içerisinde olan Kazaklar, Türklerin esaretinden kurtulmayı başarıp ülkelerine dönebildikleri zaman gerçek bir kahraman olarak gösterilmektedirler. Bu da Türklerin gerçekten zor bir düşman olduğunun en büyük örneğidir.

## 2. Türklerin Dış Görünüşleri ve Dini İnançları

Milletleri birbirinden ayıran en belirgin özelliklerden birisi de şüphesiz ki giyim kuşamlarıdır. Her milletin kendine özgü, onu diğer milletlerden ayıran hem geçmişte hem de günümüzde önemli farklılıkları vardır. Bu farklılıkların oluşmasındaki en önemli faktörler; dini inançlar ve kültürel değerlerdir.

Türklerin islamiyeti kabul etmesiyle beraber giyim kuşamlarında da bazı değişiklikler gözlemlenmiştir. Bunların başında da başlarına taktıkları sarıkları gelmektedir. Her ne kadar sarık, müslümanlığın bir göstergesi olarak kabul edilse de, Osmanlı İmparatorluğunun ilk dönemlerinde sarık gayrimüslimlerce de kullanılmaktadır. Bu dönemde tıpkı müslümanlar gibi istediklerini giyinebilme hakkına

sahip olan gayrimüslimlerin haklarına, 16. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren müslüman halktan ayırmak için, bazı kısıtlamalar getirilmiştir. Gayrimüslimlerin müslümanlar gibi sarık takmaları yasaklanmıştır.

İslam dininin getirdiği diğer bir özellik de renk kavramıdır. Yeşil renk İslamiyetin bir sembolü olarak görülmüş ve gayrimüslimlerin bu renkleri kıyafetlerinde kullanmaları da padişahların fermanlarıyla yasaklanmıştır.

Kıscacı Osmanlı'da *“kıyafet ve özellikle başlık bir insanın dinini ve sosyal statüsünü belirleyen önemli unsurlardır”* (Arıç 2006). Eserde de Türklerin dini ve sosyal statüsünü belirleyen unsurlar şu şekilde ifade edilmektedir: *“Oralarda Tatarlar durmadan cirit atarlar, Türkler yerlerinden kıpırdamasalar bile, yeşil sarıklı başlarını çevirip sertçe bakarlardı..”*(37).

Başka bir yerde ise, Zaporojyeliler'in Anadolu yakasına iki yüz kayıkla deniz seferine çıktıkları, Anadolu'nun bereketli topraklarını talan edip, yakıp yıktıklarından bahsedilmiştir: *“Katrana bulanmış Kazak şalvarları, kara kırbaçlı, kaslı kollar dört bir yana korku saldı. Üzümler çiğnendi, asmalar söküldü, camiler pislendi”*. Bu hadisenin sonucunda da *“Yüzlerce müslüman sarığı renk renk çiçekler gibi deniz kıyılarına, kanla sulanmış savaş alanlarına saçıldı”* (117). Buradaki *“müslüman sarığı”* savaş esnasında ölen Türkleri temsil etmektedir.

İslam dininin getirdiği bir diğer gereklilik helal ve haram kavramlarıdır. *“Bir kavram olarak "haram"; yapılması, yenilip-içilmesi, kullanılması ve inanılması dinen yasak olan şeyler demektir. Helal ise, yasaklardan arındırılmış anlamına gelmektedir. Bu iki kavramı biri diğerinin zıddı olarak tanımlamak da mümkündür”* (Erdem 1997:151). Dini inancı gereği bir müslümanın haram olan içkiyi içmemesi gerekmektedir. Hikayede gözü pek bir Kazak askeri olarak tasvir edilen Şilo, Trabzon yakınlarında arkadaşlarıyla beraber Türklere esir düşmüştür. Birçok işkenceye maruz kalmalarına rağmen hiçbiri dinini değiştirmeyen, içlerinden yalnızca biri (Şilo) dinini değiştirerek başına müslüman sarığı takar. Bu şekilde Türklerin güvenini kazanır. Bu güvenin üzerine eline zindanın anahtarını verirler. Arkadaşlarına yapmadığı eziyet kalmaz. Fakat birgün şölende dinen haram olan şarabı içip kör kütük sarhoş olan Türklerin bu durumundan istifade eden Şilo, tüm arkadaşlarını kurtarır. Eserde müslümanların dinlerinde haram olan şarabı içmeleri ve bunun sonucunda da tutsak olan Kazakların Türkleri bozguna uğrattığı ülkelerine kahraman olarak dönüş hikayeleri şu şekilde ifade edilmektedir:

*“Türkler kendilerine bağlı bir uşak buldukları için kıvançlıydılar. Birgün şölende tika-basa yediler, şarabın dinlerinde haram olmasına bakmaksızın körkütük sarhoş oldular. Mosiy Şilo, yanındaki altmış dört anahtarı teker teker arkadaş-*



larına dağıttı. Tutsaklar zincirleri çözüp denize attıktan sonra ellerine geçirdikleri gemideki bütün Türkleri doğradılar. Kazaklar Zaporojye'ye onurla döndüler, birçok savaş ganimeti getirdiler. Mosiy Şilo'nun ünü ozanların şarkılarıyla bütün ülkelere yayıldı" (106).

Eserde dini inançları gereği sarık takan Türklerin, yine dini inaçları gereği yasak olan içkiyi içtikleri vurgulanmaktadır. Bu da bize aslında o dönemde dinin yükümlülüklerine sadece dış görünüş noktasında bağlı kalındığını göstermektedir.

### 3. Türk Ürünleri

"Türlere birçok yabancı ülkede savaşçı, acımasız, dünya kültür ve medeniyetine katkısı olmamış bir topluluk imajı verilmek istenmektedir"(Yalçıntaş, 1982: 142). Fakat bu görüşün aksine tarih sahnesinde en uzun varlığını ve bağımsızlığını korumuş, fethettiği topraklardaki insanlara ve tarihi eserlere hoşgörülle yaklaşmış, aynı zamanda da buralara kendi kültürünü de yansıtmış bir toplumdur. Bunun en güzel örneği İstanbul'dur. Fethedildiği tarihten (1453) bu yana Bizanslılara ait birçok tarihi eser günümüzde de hala sapasağlam durmakta ve ziyaretçilerini karşılamaktadır.

Bahsedildiği gibi Türkler savaşçı ve acımasız bir toplum değildir. Bu görüşün aksine üreten bir toplumdur. Yaşadığı bölgedeki ham maddelerden kendi ihtiyaçları olan birçok ürünü kendi icatlarıyla ya da savaşığı veya etkileşim içerisinde olduğu toplumlardan öğrenerek yapmaktadırlar.

"Türk hayatında tabii ilk ham madde ağaçtır. Ağaçların çokluğu ve rahat işlenebilir oluşu sebebiyle, ağaç eşya yapımının kolaylığı ilk olarak ağacın işlenmesini gerektirmiştir" (Baykara,2001:129). Bunun sonucu olarak da savaşta kullanılan tabanca ve kama<sup>3</sup> gibi malzemelerin süslemeleri yapılır. Bu yöntem eserde şu şekilde geçmektedir:

"Ateş rengi cepkenlerinin üstüne işlemeli kemerler kuşanmışlardı. Bu kemerlerde **Türk işi gümüş kakmalı<sup>4</sup> tabancaların** sapları gözükiyor, kılıçlar çizmelere vurdukça şakır şakır ediyordu" (23).

"Gözünü mal hırsı bürüdüğü için ölünün üstündekileri soymaya koyuldu. **Sapı sedef kakmalı Türk kaması** ile altın dolu kesesini kemerinden aldı;" (88)

Türkler zamanla gerek kendi yaptıkları gerekse de diğer toplumlardan öğrendikleri ürünlerde kendilerini çok fazla geliştirerek bir marka değeri kazanmış-

<sup>3</sup> Silah olarak kullanılan, ucu sivri, iki ağız da keskin uzun bıçak.

<sup>4</sup> Ağaç üzerinde veya diğer ahşap malzemede, mobilyada, belirlenmiş desen ve çizimlere göre oyulmuş yuvalara gümüş, sedef vb. süs maddeleri kakılıp oturtularak yapılan iş.

lardır. Bu ürünlerin başına getirilen Türk sözcüğü onun ne kadar kaliteli olduğunu kanıtlar niteliktedir. Eserde de özellikle savaş malzemesi olarak kullanılan ürünlere çok fazla rastlanılmaktadır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

“Çiçeği burnunda, acar bir Kazak olan Kobita, Leh ordusunun yiğit bir cenkçisiyle gırtlak gırtlığa kapışmıştı. Epeyce süren bir boğuşmadan sonra **tam sivri Türk kamasını** çekip düşmanının göğsüne saplamıştı ki, kendisi de şakağın-  
dan yediği yağlı bir kurşunla oracığa yığılıverdi”(87).

“ Ama ordu yazıcısı antlaşmayı getirip de ataman mührünü basınca, Taras Bulba **en has çelikten yapılma Türk işi yatağanını**<sup>5</sup> çekti; dizinin üstünde bir vuruşa ikiye böldükten sonra bir parçasını bir yana, öbür parçasını bir yana fırlattı (137).

Eserde ürünün tasviri için kullanılan “tam sivri” ve “en has çelikten yapılma Türk işi” gibi sözcüklerle ürünün kalitelisi ve niteliği vurgulanmak istenmektedir.

Türkülerimizde de geçen, ülkemizde “Acem şalı” olarak bilinen, İran’da dokunan şallar; Türk kadınlarının genellikle omuzlarını örtmek için kullandıkları değerli kumaşlardır. Eserde Zaporojyelilerin Anadolu topraklarını talan edip yakıp yıktıklarından, aynı zamanda burada buldukları değerli Acem şallarına da verdikleri zarardan şu şekilde bahsedilmektedir: “Kazaklar en güzelinden Acem şallarını kesip kesip kirli mintanlarının bellerine kuşak yaptılar” (117).

Bunların dışında eserde ev için gerekli olan malzemelerin de Türkiye’den ve başka ülkelerden geldiğine değinilmiştir: “Köşelerdeki dolapların **raflarına testiler, mavili-yeşilli sürahiler, şişeler, oymalı gümüş kupalar, yıldızlı kaseler** dizilmişti. Bunların her biri Venedik’ten, **Türkiye’den**, Çerkez illerinden gelmiş; o yiğitlik çağlarında sık sık görüldüğü üzere, Bulba’nın odasına girmeden önce kim bilir nereleri dolaşmış, kaç elden geçmişti.”(16).

### Sonuç

Yüzyıllardır Türkiye’nin kimi zaman savaşarak, kimi zaman da barış içerisinde en çok iletişimde olduğu devlet şüphesiz ki, Rusya’dır. Aralarındaki bu siyasi ilişkiler gelişip derinleşerek edebiyat gibi sanatsal alanda da kendini göstermektedir. Rus edebiyatının temel taşlarından biri olan Gogol’un *Taras Bulba* adlı eseri, bu iletişimi kanıtlar niteliktedir.

<sup>5</sup> Namlusu kavisli, iki yanı da kesici, bir tür uzun savaş bıçağı.

Eserin büyük bir kısmında Kazakların, Lehlilerle yapmış oldukları savaş sahnelerine yer verilmesine rağmen, aslında Kazakların en önemli düşmanlarının Türkler olduğu daha kitabın en başından itibaren vurgulanmaktadır. Türklerle yapılan savaşlar sırasında esir düşüp tekrar ülkelerine dönebilmeyi başaran Kazak askerleri gerçek bir kahraman olarak nitelendirilmektedir. Bu da Türklerin çok zor bir düşman olduğunu kanıtlamaktadır. Bunun dışında eserde, islam dininin Türklerin dış görünüşlerine yansıdığı da görülmekte ve Türk ürünlerinin kalite değerlerine değinilmektedir.

Eserde farklı açılardan kendini çok fazla hissettiren Türk imajı net bir şekilde çizilmektedir. Rusların gözündeki Türklere edebiyat kaynağından bakmamızı sağlaması açısından Taras Bulba tarihi bir eser niteliği taşımaktadır.

#### **Kaynakça**

- Arıg, Ayten Sezer (2006). "Türklerdeki Kıyafetin Kısa Tarihi". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C. XXII, Sayı: 64-65-66. <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-64-65-66/turklerdeki-kiyafetin-kisa-tarihi> (Erişim tarihi: 2019.01.23)
- Ataman, kama, kakma, yatağan* terimleri için: <http://www.tdk.gov.tr> (Erişim tarihi: 2019.02.19).
- Baykara, Tuncer (2001). *Türk Kültür Tarihine Bakışlar*. Ankara. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Erdem, Mustafa (1997). "İlahi Dinlerin Kutsal Kitaplarında Helal ve Haram Anlayışı Üzerine Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 37, Sayı: 1: 151-173.
- Gogol, Nikolay Vasilyeviç (2001). *Taras Bulba*. çev. Mehmet Özgül. İstanbul: Engin Yay.
- Naletova Tatyana Borisovna (2015). "Geroičeskiy Pafos Povesti N. V. Gogolya "Taras Bulba"". *Vestnik KGU im. N.A. Nekrasova*, № 3, s.68.
- Yalçıntaş, Nevzat (1982). "Yabancı Ülkelerde Türk Kültür Politikası". *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, Sayı: 31: 139-150.
- Tretyakov, Yevgeniy Olegoviç (2014). "Ot Mirgoroda do rima: "Ontologiçeskoye Obespeçeniye" Povesti "Taras Bulba" N.V. Gogol (Opıt İnterpretatsii Gogolevskogo "Lokalnogo Teksta" v Paradigme Semantiki Çetreh Stihiy)". *Natsionalny İssledovatel'skiy Tomskiy gosudarstvennyy universitet*. № 2. s. 44-69.

Yetişgin, Memet (2006). “Rusların Türk Toprakları Üzerinde Yayılmasının Sebepleri Üzerine Bazı Düşünceler”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:16: 671-702.

**MORFOLOJİK YÖNTEMLE ERZURUM HALK MASALI ÇÖZÜMLEMESİ: ÖLÜ  
YİYEN DERVİŞ**

**Erzurum Folk Tale Analysis by Morphological Method: Ölü Yiyen Derviş**

(Makale Geliş Tarihi: 03.05.2019 / Kabul Tarihi: 10.05.2019)

**Erdi AKSAKAL\***

**Öz**

Dünya ve ülkemizde çeşitli araştırmalara konu olan masalların araştırılmasında kullanılan yöntemlerden biri Propp'un Masalların Yapısal Çözümlemesi yöntemidir. Propp, bu yöntem ile kişi eylemlerini masalın temel bölümleri olarak kabul etmekte ve her eylemi anlatının akışı içinde bir yere konumlandırmaktadır. İşlev olarak adlandırılan bu eylemler anlatıyı oluşturan işlevlerdir ve masalların sürekli var olan öğeleridir. Propp bu yöntemle masalların temel hareketlerini tespit etmek ve masalın şemasını çıkarmak üzere genel bir yapıya ulaşmayı hedeflemektedir. Bu çalışmada Propp'un yapısal çözümleme yöntemi Erzurum halk masallarından olan 'Ölü Yiyen Derviş'e uygulanacak ve masalın fonksiyonları tespit edilip temel iskelesi ortaya çıkarılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Biçimbilim, Halk, Masal, Propp, Yöntem.

**Abstract**

One of the methods used in the research of tales which are subject to various researches in the world and in our country is Propp's Structural Analysis of Tales. Propp, by this method, accepts the actions of people as the basic parts of the tale and places each action somewhere in the flow of the narrative. These actions, called functions, are the functions that make up the narrative, and they are the permanent elements of tales. Propp aims to reach a general structure in order to determine the basic movements of the fairy tales and to draw the scheme of the tale. In this study, the structural analysis method of Propp will be applied to the 'Ölü Yiyen Derviş' which is one of the Er-

---

\* Arş. Gör. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü; *Res. Ass. Dr. Atürk University Faculty of Literature Department of Sociology*, [erdiaksakal@atauni.edu.tr](mailto:erdiaksakal@atauni.edu.tr). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3226-2876>

zurum folk tales, and the functions of the fairy tale will be found, and the basic scaffold will be revealed.

**Keywords:** Morphology, Folk, Tale, Propp, Method.

### Giriş

Masallar, halk bilimin en önemli ve yaygın ürünlerinden biridir. Tarihsel süreç içerisinde oldukça eskiye dayanan kökleri ile halkın ortak mahsulü olarak varlıklarını sürdürmüştür. Masallar, toplumsal yapının ya da gerçek hayatın bir yansıması olabileceği gibi aynı zamanda olağanüstü olay ve kahramanlara da yer vermektedir. Ancak daha çok inandırıcı özelliklerden uzak olan bu anlatı türünde eğitici ve eğlendirici unsurların yanı sıra yüzyıllarca nesilden nesle aktarılan bir yapı mevcuttur. İnançsızlığın askıya alındığı fantastik bir söyleme dayanmaktadır (Eco, 2009: 88). Bilinmeyen zaman ve mekânda geçen sözlü geleneğin ürünü olan bu anlatı, kendine has bir mantık çerçevesinde alışılan ve bilinen mantık ve düşünce ölçülerinin dışına çıkarak kimi zamanda kültürden izler taşıyarak söylenen sözlü anlatım türüdür. Masallar, anlatıldığı dönemden ve yapıdan da etkilenerek bünyesine bu yapıya ait malzemeler katan kültürel birikimleri sözlü olarak yansıtan bir anlatı türüdür (Boratav, 1999: 76). Masal, olağanüstü, olağandışı ve hemen hemen tamamı hayali olaylara ve kahramanlara yer veren halk hikâyeleri, sözlü anonim halk edebiyatının bir türüdür (YTA, 1985: 2216). Aynı zamanda masallar, destanların toplumsal yapı içerisinde halk ağzına geçen ürünleridir (Mutluay, 1979: 300). Sözlü gelenek içerisinde gelişen bu edebi tür, kullanıldığı dil ve beslendiği kültür ile her zaman okunur ve dinlenir bir özelliğe sahip olmuştur (Günay, 2009: 45). Günümüzde söz konusu sözlü anlatı geleneğinin incelenmesi bilimsel anlamda morfolojik bir yöntem olarak değerlendirilen Propp yöntemi ile yapılmaktadır. Bu bağlamda Propp Metodu ya da Morfolojik Yöntem olarak ünlenen çalışma tekniği önemli bir yol açmıştır. (“Morfoloji” kelimesi “şekillerin incelenmesi” anlamına gelmektedir.)

Göstergebilim, dilbilim ve anlatı çözümlemesi uzmanı olan Propp, bu alanda *Masalın Biçimbilimi* adlı eseri ile yer almaktadır. Yapısal anlatı çözümlemesinde yöntemsel bağlamda öncü olan Propp, Rus halk masallarını irdelemeye çalışmıştır. Bu bağlamda biçimbilimi, biçimlerin incelemesi olarak tanımlamış ve yapıyı düzenleyen kuralları ortaya koymanın olanaklı olduğunu düşünmüştür. Masalların tarihsel özelliklerinden ziyade yani bir anlamda hangi toplum ya da hangi zaman diliminde üretilmiş olmasından ziyade yapısal özellikleri ve hangi işlevler ile ortaya çıktığı önemli olmuştur. Propp bir anlamda masalların yapı yani biçim olarak incelenip sınıflandırılması gerektiğine inanmıştır. Propp, incelemeye aldığı metinlerde öncelikle masalların temel bölümlerini tespit etmiş ve bu bölümleri göz önünde bulundurarak masalları birbiri ile karşılaştırmıştır (Çıblak, 2005: 130). Propp’un bu aşamada nihai amacı masalların ortak işlevlerini tespit ederek sabit yasalar ortaya koymak ve değişmeyen fonksiyonları bir şema altında birleştirmektir. Rus folklorcu Vladimir Propp, yüz masal üzerinde yaptığı araştırma ile masalarda ne kadar çok karakter olursa olsun bunların gördükleri işin sınırlı olduğunu göstermiştir. Şahısların isimleri değişse de hareketleri ve oynadıkları roller değişmemektedir (Seyidoğlu, 1975: 18).

Bu çalışmada Vladimir Propp’un *Masalın Biçimbilimi* adlı kuramı ışığında Erzurum Halk masallarından olan ‘Ölü Yiyen Derviş’ adlı anlatı, kuram çerçevesinde değerlendirilecektir.

### 1. Vladimir Propp ve Masalın Biçimbilimi

Olağanüstü masalların yapısını belirlemeye çalışan Propp, metin çözümlemesi noktasında yöntem açısından yeni bir anlayış geliştirmiştir. Bu anlayış çerçevesinde göstergebilim, etnografya ve yapısalcılık alanında çalışma yapan isimlere önemli bir rehber olmuştur. Masallar içerisinde değişmeyen yapıyı arayan Propp, sabit öğelerin masal karakterlerinin eylemi olduğu sonucuna ulaşmıştır. Aynı zamanda karakter eylemlerinin masal sınıflandırması yapmanın bir aracı olduğunu düşünen Propp (1998: 74), kahramanlarının fonksiyonlarını incelemenin gerekliliğine vurgu yapmıştır. Masalları oluşturuca bölümlerini ayırt ederek analiz etmeye çalışan Propp, daha sonra bu bölümleri karşılaştırmaya başlamıştır. Bu oluşturuca bölümlerin hem kendi aralarında hem de bütünle bağlantı kurduklarını düşünen Propp, kahraman isimlerinin değişmesine rağmen kullanılan nesnelere değişmediği bir örnekle açıklamaktadır.

1. Bir Çar, kahramana bir kartal verir; kartal, kahramanı başka bir krallığa götürür. 2. İhtiyar bir adam, Sucenko'ya bir at verir; at, Sucenko'yu başka bir krallığa götürür. 3. Bir sihirbaz, İvan'a küçük bir kayak verir; kayak, İvan'ı başka bir krallığa götürür. 4. Prenses, İvan'a bir yüzük verir; yüzükten çıkan iri yarı adamlar, İvan'ı bir başka krallığa götürür (Çobanoğlu, 2010: 217).

Bu örnekle Propp, değişmeyen ve değişken değerler bulunduğunu iddia etmektedir. Değişken olan unsurlar kişi adları ve belki kendi hususi nitelikleridir. Değişmeyen ise kahraman eylemleri ve daha doğru ifade ile fonksiyonlarıdır. Yani bir yandan olağandışı çeşitliliğin olduğu ama bir yandan da olağanüstü sayılabilecek tekdüzeliğin olduğudur (Parsa ve Fatoş, 2002: 96). Neticede iddia edilen şey, masallar içerisinde aynı eylemler farklı isimler tarafından yerine getirilmektedir. Bu aksiyonlar fonksiyon olarak değerlendirilir ve sabit unsurlara göre tetkik edilir (Günay, 1975: 24). Masalın sözdizimsel boyutunu, yani anlatının akışını meydana getiren de bu fonksiyonlardır (Rifat, 1990: 111). Yani masal içerisinde ne kadar çok kişi olursa olsun yaptıkları eylemler sınırlı ve zaten belirlidir. Ve bu kişilerin yaptıkları eylemler işlev olarak değer kazanırlar. Bu işlevler masalın ana unsurları olup değişmez kısımlar olarak değerlendirilirler. Propp kişinin eyleminin bu aşamada dört farklı özelliği olduğunu iddia etmektedir.

1. Kişiler kim olursa olsun ve işlevler nasıl gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin, masalın değişmez, sürekli öğeleri, kişilerin işlevleridir, işlevler masalın temel oluşturuca bölümleridir.

2. Olağanüstü masalın içerdiği işlevlerin sayısı sınırlıdır.

3. İşlevlerin dizilişi her zaman aynıdır.

4. Bütün olağanüstü masallar yapıları açısından aynı türe bağlanırlar (Propp, 2011: 22-28).

#### 1.1. Masal Kahramanları ile İlgili Fonksiyonlar

Propp, masallarda bulunan fonksiyonların toplamda 31 tane olduğunu söyleyerek bunların hiçbir masalda değişmediğini ortaya koymuştur. Özellikle masallarda bir başlangıç durumu olduğunu düşünürken Propp, her işlevin özetini yaparak, tanımını ortaya koymaktadır. Şematik anlamda bir karşılaştırmaya olanak sağlasın diye her işleve bir sembol vererek, durum betimlemesi yapmaktadır. Ayrıca aile fertlerinin sayıldığı ve kahramanların işaret edil-

diği bu sistem içerisinde başlangıç durumu, işlev olmasa da biçimsel bir öge olarak önem kazanır ve  $\alpha$  ile gösterilir (Çıblak, 2005: 131). Biçimsel öge ile başlayan masallarda Propp toplamda 31 işlev olduğunu düşünerek sembol ve sırasıyla aşağıdaki gibi gösterir (Propp, 2011: 45-89).

1. Aileden biri evden uzaklaşır. (Tanımı: uzaklaşma, simgesi  $\beta$ )
2. Kahraman bir yasakla karşılaşır. (Tanımı: yasaklama, simgesi  $\gamma$ )
3. Yasak çiğnenir. (Tanımı: yasağı çiğneme, simgesi  $\delta$ )
4. Saldırgan bilgi edinmeye çalışır. (Tanımı: soruşturma, simgesi  $\epsilon$ )
5. Saldırgan kurbanı ile ilgili bilgi toplar. (Tanımı: bilgi toplama, simgesi  $\zeta$ )
6. Saldırgan kurbanını veya servetini ele geçirmek için onu aldatmayı dener. (Tanımı: aldatma, simgesi  $\eta$ )
7. Kurban aldanır ve istemeyerek düşmanına yardım etmiş olur. (Tanımı: suça katılma, simgesi  $\theta$ )
8. Saldırgan aileden birine zarar verir. (Tanımı: kötülük, simgesi A)
9. Kötülüğün ya da eksikliğin haberi yayılır; bir dilek veya buyrukla kahramana başvurulur, kahraman gönderilir ya da gider. (Tanımı: aracılık, geçiş anı, simgesi B)
10. Arayıcı-kahraman eyleme geçmeyi kabul eder ya da eyleme geçmeye karar verir. (Tanımı: karşıt eylemin başlangıcı, simgesi C)
11. Kahraman evinden ayrılır. (Tanımı: gidiş, simgesi  $\uparrow$ )
12. Kahraman büyüülü bir nesneyi ya da yardımcıyı edinmesini sağlayan bir sınamaya, bir sorgulamaya, bir saldırı vb. ile karşılaşır. (Tanımı: bağışçının ilk işlevi, simgesi D)
13. Kahraman ileride kendisine bağıştaki bulunacak kişinin eylemlerine tepki gösterir. (Tanımı: kahramanın tepkisi, simgesi E)
14. Büyüülü nesne kahramana verilir. (Tanımı: büyüülü nesnenin alınması, simgesi F)
15. Kahraman aradığı nesnenin bulunduğu yere ulaştırılır. Kendisine kılavuzluk edilir ya da götürülür. (Tanımı: İki krallık arasında yolculuk, bir kılavuz eşliğinde yolculuk, simgesi G)
16. Kahraman ve saldırgan bir çatışmada karşı karşıya gelirler. (Tanımı: çatışma, simgesi H)
17. Kahraman özel bir işaret edinir. (Tanımı: özel işaret, simgesi I)
18. Saldırgan yenik düşer. (Tanımı: zafer, simgesi J)
19. Başlangıçtaki kötülük giderilir ya da eksiklik karşılanır. (Tanımı: giderme, simgesi K)
20. Kahraman geri döner. (Tanımı: geri dönüş, simgesi  $\downarrow$ )
21. Kahraman izlenir. (Tanımı: izleme, simgesi Pr)



22. Kahramanın yardımına koşulur. (Tanımı: yardım, simgesi Rs)
23. Kahraman kimliğini gizleyerek, kendi ülkesine ya da başka bir ülkeye varır. (Tanımı: kimliği gizleyerek gelme, simgesi O)
24. Düzmece bir kahraman asılsız savlar ileri sürer. (Tanımı: asılsız savlar, simgesi L)
25. Kahramana güç bir iş önerilir. (Tanımı: güç iş, simgesi M)
26. Güç iş yerine getirilir. (Tanımı: güç işi yerine getirme, simgesi N)
27. Kahraman tanınır. (Tanımı: tanı(n)ma, simgesi Q)
28. Düzmece kahramanın, saldırganın ya da kötünün kimliği ortaya çıkar. (Tanımı: ortaya çıkarma, simgesi Ex)
29. Kahraman yeni bir görünüm kazanır. (Tanımı: biçim değiştirme, simgesi T)
30. Düzmece kahraman ya da saldırgan cezalandırılır. (Tanımı: cezalandırma, simgesi U)
31. Kahraman evlenir ve tahta çıkar. (Tanımı: evlenme, simgesi W)

Masalın son işlevle birlikte bittiğini düşünen Propp, işlevlerin sayısının sınırlı olduğunu iddia etmektedir. Bir masal içerisinde yalnızca bu 31 işlev saptanabilmektedir. Masallarda olay örgüsü bu işlevlerin sınırları içerisinde gelişmekte ve nihayete ulaşmaktadır. Aynı zamanda Propp'a göre bu işlevlerin yedi eylem alanı yani bu işlevleri yerine getiren yedi karakter bulunmaktadır. Bu masal tipleri, saldırgan (kötü kişi), bağışçı (sağlayıcı), yardımcı, prens ve babası (aranan kişi), gönderen (görevlendiren), kahraman ve düzmece kahramandır (Dündar, 2002: 116).

## 1.2. İşlevlerin Kişilere Göre Dağılımı

Propp'un incelemesinde kullandığı temel anlatı birimi işlevdir (Kıran ve Kıran, 2002: 115). Propp, bu aşamada çok sayıda işlevin mantıksal bağlamda çeşitli alanlara kümelendiğini belirterek kişilere uygun düşen eylem alanları belirlemektedir. İşlevlerin kişiler arasında nasıl bölüştürüldüğü sorusu üzerine bir çıkarım yapan Propp, masallarda çeşitli eylem alanlarını belirlemektedir. Bunlar;

*Saldırganın (ya da kötü kişinin) eylem alanı.* Şu işlevleri kapsar: Kötülük (A), çatışma ve kahramana karşı sürdürülen öbür kavga biçimleri (H), izleme (Pr). *Bağışçının (ya da sağlayıcının) eylem alanı.* Şu işlevleri kapsar. Büyülü nesnenin aktarılmasının hazırlanması (D), büyü nünesinin kahramana verilmesi (F). *Yardımcı'nın eylem alanı.* Şu işlevleri kapsar: Kahramanın uzamda yer değiştirmesi (G), kötülüğün ya da eksikliğin giderilmesi (K), izleme sırasında yardım (Rs), güç işleri yerine getirme (N), kahramanın biçim değiştirmesi (T). *Prensesin (aranılan kişinin) ve Babasının eylem alanı.* Şu işlevleri kapsar. Güç işleri yerine getirme isteği (M), bir özel işaretin zorla benimsettilmesi (J), düzmece kahramanın ortaya çıkarılması (Ex), gerçek kahramanın tanınması (Q), ikinci saldırganın cezalandırılması (Q), evlenme (W). Prensesin işlevleriyle babasının işlevleri arasındaki ayrım çok kesin olamaz. Güç işleri öneren, çoğunlukla babasıdır, bu davranış, nişanlı erkeğe karşı düşmanca bir tutumdan kaynaklanır. Öte yandan, düzmece kahramanı cezalandıran ya da cezalandırılmasını buyuran da çoğunlukla babadır. *Gönderenin eylem alanı.* Yalnızca kah-

ramanın gönderilmesi işlevini (geçiş anı, B) kapsar. Kahraman'ın eylem alanı. Şu işlevleri kapsar: Arayış amacıyla gidiş (C↑), bağışçının isteklerine tepki (E), evlenme (W). İlk işlev (C↑) arayıcı-kahramanı niteler, kurban-kahraman ise yalnızca öbür işlevleri yerine getirir. *Düzmece kahramanın eylem alanı da*, arayış amacıyla gidişi (C↑), bağışçının isteklerine karşı gösterilen ve her zaman olumsuz olan (olumsuz E) tepkiyi, özgül bir işlev olarak da asılsız savları (L) kapsar (Propp, 2011: 80-84).

Neticede Propp'a göre masal çözümlemesinde toplamda 31 tane işlev ve bu işlevlere ait semboller bulunmaktadır. Bu işlevlerin hepsi her masalda bulunmasa da her masalda işlev sırası Propp'un gösterdiği şekliyledir ve değişmemektedir. Propp'un tespit ettiği bu 31 işlev birçok alt başlığa ayrılmaktadır ve her masalın içerisinde bulunmaktadır. Aynı zamanda işlevleri yerine getiren kişilere uygun düşen eylem alanları bulunmaktadır ve saldırganın eylem alanı ile başlayıp, düzmece kahramanın eylem alanı ile bitmektedir. Zaten Propp'a göre eylem alanlarını yerine getiren saldırgan yani kötü kişi ile başlayan süreçte nihayetinde düzmece kahramana rastlanmaktadır.

## 2. V. Propp'un Biçimbilimsel Yaklaşımı Çerçevesinde 'Ölü Yiyen Derviş'

### 2.1. Ölü Yiyen Derviş (Çefterçürçe)

Varımış yohumuş Allah'dan gayrı kimse yohumuş. Bir herifinen bir garı varmış. Bunların çocukları heç olmazmış. Allah bene bir tene evlat versin, gız verirse ilk önce gurt gelse gurda vereceğim. Allah'dan niyaz bele edermiş. İt gelse ite vereceğim. Neyse Allah'dan bu adamın bir gızı olur. Üç gız olduhtan sonra bunnar böyümehde olsunlar. Bu çocuklar büyür. On beş on altı yaşlarına giriller. Bir gün babası çihir diyir ki düğirçi daşında bir ihdiyar adam oturur. Gelir annesine diyir ki peki Allah ele emretmiş verek. Allilllar bu ihdiyar adamı içeri. Bunu nikâh edirler gıza. Neyse ne getirirse getirir, alır gidir. Bu adam bunu götürir bir böyük daşı galdirir, daştan içeri alır gidir. Bu adam bir yere alır gidir gızı. Anahtarları alır çihardir bahir ki gırh oda. Gırhınında her biri içinde bir türlü şey. Birini açır ki ölüler hep kefeni, gemiği her bişeyi. Ölüleri getirmiş yemiş yemiş o odaya doldurmuş. Gız başlır gorgmaya. Bu Çefterçürçe anasının gıyafetine girir gelir. E hoş canım çışın gızım gözüm kör olsun di bu adam getirdi neyetti. Ecep neyedir, acep, aç mısan susuz musan? Yoğ ne acam ne susuzam. Bene her şey getirir ama bu çefterçürsi adam yiyir. Ölü yiyir an bele edir. Dedihçe adam bele edir, mır mır da dı mır. Dedihliyin Aman ana sen çefterçürsi mi ne yoh gızım aman ne söylürsen da di ne derdin var? Aman işde bele edir, bele ölüleri çihardir yiyir, diyir. Bu da gözlerin ağardir, bunu paramparça edir, buni çefterçürsi. Dir eleyse birez sonra bir iki gün sonra gidir ortancılına. Ona diyir ki bacısı isdir göresmiş, bacısını. Neyse ortancıl bacısını isdir verirler alır gidir.

Velhasıl oni da o türlü edir. Oda gidir. Gidir küçük bacısını isdir. Camı sıhılır diyir ki küçük bacım da gelsin bennen beraber. Peki diyiller onu da verirler alır gelir. Alır gelir bu küçük kız, küçükler akıllı olur, bu gı zanlır ki burda bacım maçım yok. Herhalde bu adamda bir hal var. Bu anahtarları çalır. Dört etrafını öğrenir. Neyse gelir anahdarları yerine goyir. Bu adam gelir, anasının gıyafetinde buna başlır sorup sual etmeye. Gızım neyedirsen, nasılsan? Ne ana ele eyem ele eyem bene bahir, her şey yedirir. Çoğ ey bahir. Ondan sonra da bişe demir. Ha bu bene garı olur. Ondan sonra bir de diyir ki ele ben kirlenmişem ki beni bir hamama götür. Bu adam düşür öne. Ne diyir. Ele altın tahir ele altın tahir, altın çoh emaret çoh. Elmaslara gömülür. Tahir buni peşine gidiller. Hamama geliller. Telleğe

epeyi para verir diyir ki bah burda behlerem bu daşın üstünde otiriram. Gir yuyun yıhan çih geyin. Peki diyir.

İçerde ağılır. Halıda oturir, yni yıhanir. Herkes yunir bu oturir ağılır. Nahir gelir so-  
rir ki gızım sen niye bu kadar inciye garkolmuşsan. Sen niye yıhanmırsan. Sen niye ağılır-  
san. Yoh benim derdim büyük..Ne derdin var bene söyle? Benim derdim an beleyken bele.  
Ondan kolayı ne var, sen bene çihart üstünü ver, altınların bene ver bende sene verim. Sen  
de çih get. O ki seni bulamaz. Oh nene diyir eline ayağına sarilir. Gulun gurbanım olim sen  
bilirsen. Hama buni soyundirir güzel geydirir. Bunları da verir ona. Alıp bohçalir. İtip batırır.  
Aha haman bu gız giyinir değneği eline alır, onun gıyafetinde gumburuni tike tike çihir.  
Önünden geçende bi şüphelenir. Bu ihtiyar adam bir de diyir ki yoh canım bu gaça gaça gi-  
dir. O evine getmede olsun hamamdan cıhıllar. Bahir da kimse kalmadı. Hamamcı kapısını  
kitlir. Yoh, hamamcının gapısını dutir. Benim hanımım burda galdi, açacağsan. Yoh baba  
kimse yoh, ne hanımı ne hal. Heç burda kimse galmadı. Gapımı kitlirem herife bir daha aç-  
dirim. İlan olir tavanlara çihir, gurbağa olir deliklere girir, neydirse faydasız. Çeftençürsi  
daha her gıyafete girir, heç yoh. Vah gız sen ettin ben galdım. Onlar gidir güzel kapılarını  
kitliller. Daha her gıyafete girir heç yoh. (Seyidoğlu, 1975: 181-182).

## 2.2. Ölü Yiyen Dervişin Epizotlarına Göre Özeti

Erzurum masallarından biri olan Ölü Yiyen Derviş (Çeftençüfe)'nin özeti aşağıdaki gibidir (Seyidoğlu, 1975: 34).

Allahtan kız isteyen bir adam kızı olursa büyüdüğü zaman onu ilk isteyen kişiye vermeyi vaat eder. Adamın toplamda üç kızı olur ve kızları büyüdüğünde yaşlı bir adam gelir ve en büyük olan kızı alıp gider. Yaşlı adam kıza kırk anahtar vererek kırkinci kapıyı açmamasını söyler. Ancak kız merakını yenemediği için kırkinci odayı açar ve içerisinde ölü kemiklerinin dolu olduğunu görür. Bunun üzerine yaşlı adam kızın annesi kılığına bürünerek kızın yanına gider ve kızın gördüklerini anlatmasına şahit olur. Bunun üzerine yaşlı adam kızı parçalayarak yer. Sonra aynı ailenin ortanca kızını almaya gider ve onu getirir. Büyük kızın yaşadığı olayları yaşayan ortanca kız da aynı kaderi paylaşır ve adam tarafından parçalanarak yenir. Bunun üzerine ailenin küçük kızını getiren yaşlı adam aynı olayların yaşanacağını düşünür ancak küçük kız akıllı çıkarak gördüğü ölü kemiklerini kimseye anlatmaz ve dervişten kendisini hamama götürmesini ister. Kız hamamda tellakla anlaşarak kaçır ve kurtulur.

## 2.3. Ölü Yiyen Derviş'te Yer Alan Olay Dizisi ve İşlevleri

### Hazırlık Bölümü

1. Ailenin en büyük kızı evden uzaklaşır. Yaşlı adam büyük kızı kendisine isteye-  
rek onu evinden alır ve kendi yaşadığı yere götürür. Aileden biri evden uzaklaşır. (Tanımı: uzaklaşma, simgesi β)

2. Ailesinden uzaklaşan büyük kıza, yaşlı derviş tarafından kırkinci odaya girmemesi gerektiği anlatılır. Kahraman bir yasakla karşılaşır. (Tanımı: yasaklama, simgesi γ)

3. Büyük kız bu yasağı merakına yenik düşer çiğner. Ve kırkinci odayı açarak çok fazla ölü kemikleri ile karşılaşır. Yasak çiğnenir. (Tanımı: yasağı çiğneme, simgesi δ)

4. Odanın sahibi ve yasağı koyan derviş durumdan şüphelenerek bilgi edinmeye çalışır. Kızın annesi kılığına girerek büyük kıza halini hatırını sormak suretiyle yaşananları öğrenmeye çalışır. Neticede kızın odadaki kemikleri gördüğünü ve bu durumdan rahatsız olduğunu öğrenir. Saldırgan bilgi edinmeye çalışır. (Tanımı: soruşturma, simgesi ε)

5. Yaşlı derviş kurbanı olan kız ile ilgili bütün bilgileri toplar ve kızın yaşlı adamın insanları parçalayarak yediğini anladığını öğrenir. Yani derviş, kızın kırkinci oda ile ilgili tüm bilgilere sahip olduğuna emindir. Saldırgan kurbanı ile ilgili bilgi toplar. (Tanımı: bilgi toplama, simgesi ζ)

6. Yaşlı derviş koymuş olduğu yasağın çiğnendiğini düşünerek kızın annesinin kılığına girip kızı aldatır. Kurbanını elde etmek ve parçalayıp yemek için plan yaparak onu tuzağa düşürür ve onu öldürür. Saldırgan kurbanını veya servetini ele geçirmek için onu aldatmayı dener. (Tanımı: aldatma, simgesi η)

7. Yaşlı dervişin yanında ki kız adamın yapmış olduğu plan ve tuzağa düşerek aldanır ve adamın insanları parçalayarak yemesi alışkanlığına katkıda bulunur. Kız derviş tarafından parçalanır. Kurban aldanır ve istemeyerek düşmanına yardım etmiş olur. (Tanımı: suça katılma, simgesi θ)

#### *Birinci Kısım*

8. Yaşlı derviş ailenin büyük kızını öldürdükten sonra ortanca kıza yaşadığı yere getirir. Büyük kızın yaşlı adamla ilgili olan yasakları çiğnemesi gerçeği ile tekrar yüzleşir ve ortanca kıza da aynı tuzağı hazırlar. Saldırgan aileden birine zarar verir. (Tanımı: kötülük, simgesi A)

10. Ortanca kız ablasının olmadığı görür. Ve yasak olan odanın kapısını açarak ölü kemiklerini görür. Aynı şekilde derviş tarafından tuzağa düşürülen ortanca kız annesinin kılığında gelen yaşlı adama gördüğü her şeyi anlatır ve adam tarafından öldürülür. Arayıcı-kahraman eyleme geçmeyi kabul eder ya da eyleme geçmeye karar verir. (Tanımı: karşıt eylemin başlangıcı, simgesi C)

11. Ortanca kızın ölümünden sonra yaşlı derviş ailenin küçük kızını getirir. Küçük kız evinden ayrılır ve adamın yaşadığı yere gelir. Kahraman evinden ayrılır. (Tanımı: gidiş, simgesi ↑)

12. Masalın asıl kahramanı olarak işlevlerde bulunmaya başlayan küçük kız yaşlı adamın evine geldiğinde diğer ablaları gibi birtakım yasak, sorgulama ve saldırı ile karşılaşır. Kahraman büyülü bir nesneyi ya da yardımcıyı edinmesini sağlayan bir sınama, bir sorgulama, bir saldırı vb. ile karşılaşır. (Tanımı: bağışçının ilk işlevi, simgesi D)

14. Diğer kızların ölümünden sonra yaşlı derviş odaların anahtarını küçük kıza teslim ederek kırkinci odanın açılmaması gerektiğini anlatmıştır. Bütün olay örgüsüne yön veren ve ölü kemiklerinin içinde saklandığı anahtar kızın elindedir. Büyülü nesne kahramana verilir. (Tanımı: büyülü nesnenin alınması, simgesi F)

17. Küçük kız yaşlı adamın yaşadığı yerde olağan dışı durumların olduğunu sezmektedir. Diğer ablalarının orada olmaması onu kuşkulandırmıştır. Kırkinci odanın hususi bir anlam taşıdığının farkındadır. Kahraman özel bir işaret edinir. (Tanımı: özel işaret, simgesi I)

18. Yaşlı adam küçük kızın zekâsına yenik düşmektedir. Küçük kız ablaları gibi bir sonla karşılaşmamak için yaşlı adamdan hamama götürmesini ister. Orada bulunan tellakla anlaşarak kılık değiştirerek hamamdan kaçır. Saldırgan yenik düşer. (Tanımı: zafer, simgesi J)

#### *İkinci Kısım*

29. Küçük kız hamamda tellakla anlaştıktan sonra yaşlı bir kadın kılığında hamamdan çıkar ve kendini gizler. Bu sayede hamamdan kaçarak yaşlı dervişten kurtulur. Kahraman yeni bir görünüm kazanır. (Tanımı: biçim değiştirme, simgesi T)

Sonuç olarak masalın bütün işlevleri bir araya getirildiğinde masalın şeması şu şekilde ortaya çıkmaktadır:

$\beta \gamma \delta \varepsilon \zeta \eta \theta A C \uparrow D F I J T$

#### **2.4. Anlatının Eylem Alanları**

Masalın olay örgüsü genel olarak dikkate alındığında işlevler ile kişi yani kahramanların eylem alanları örtüşmektedir. Eylem alanları karakterlerin anlatı içerisinde hareket alanlarını belirlemektedir. Bu bağlamda Propp'un eylem alanları olarak tasvir ettiği sınırlar ile karakterlerin işlevleri arasında bir bağlantı bulunmaktadır. Propp, işlevlerin toplamda kaç kişinin alanında meydana geldiği sorusu üzerine çeşitli eylem alanları belirlemektedir. Saldırganın eylem alanı; bağışçının (sağlayıcı) eylem alanı; yardımcının eylem alanı; prensesin (aranılan kişi) ve babasının eylem alanı; gönderenin eylem alanı; kahramanın eylem alanı ve düzmece kahramanın eylem alanı. Ölü Yiyen Derviş anlatısında eylem alanları şu şekilde ortaya çıkmaktadır;

Saldırganın (ya da kötü kişinin) eylem alanı: Anlatı içerisinde saldırgan kimliğine ve işlevlerine sahip olan yaşlı derviştir. Derviş kötü kişi olarak düşünülmekte ve eylemleri buna ispat niteliği kazandırmaktadır. Kötülüğe anlatıda bulunan kişilerle tanışmadan ve hayatına girmeden başlayan dervişin, kırkinci oda olarak tasarladığı odanın kemiklerle dolu olması gösterilmektedir. Saldırganın eylem alanı kendi yaşam alanı olarak tasarladığı mekândır. Bu mekân dervişin insanları paramparça ederek öldürdüğü odasıdır.

Gönderenin eylem alanı: Anlatının başlamasına ve çeşitli olaylar ile bir bütün oluşturmasına neden olan üç kızın babasıdır. Çünkü baba, Allah'a yalvararak kızının olması durumunda isteyen ilk kişiye kızını vereceğini vaat etmektedir. Bu şartlar altında kızını almaya gelen yaşlı bir adama vaat ettiği durumdan dolayı karşı çıkmayan ve kızını yaşlı dervişe teslim eden baba, olay örgüsünün başlamasına neden olmaktadır. Bu bağlamda anlatının göndericisi aynı zamanda kızlarını yaşlı dervişin evine gönderen babadır.

Kahramanın eylem alanı: Anlatının kahramanı olay örgüsünün bir anda yön değiştirmesine neden olan küçük kızdır. Küçük kız başlangıçta anlatı içerisinde oldukça pasif konumdadır. Ancak yaşlı dervişin diğer iki kızı öldürmesinden dolayı onların yerini doldurmak için başvurduğu ve evine getirdiği küçük kız anlatının kahramanı olmaya başlamıştır. Çünkü küçük kız diğer kızlardan farklı olarak yaşlı adamın niyetini çözmekte ve ona tuzak kurmaktadır. Anlatının başından itibaren planlar yapan ve kişileri tuzağa düşüren saldırgan masalın kahramanı tarafından tuzağa düşürülmüştür. Küçük kızın kahramanlığı ve başarısını gösterdiği mekân gittiği hamam olmaktadır. Burada zekâsı ile kılık değiştirerek saldırganı aldatan küçük kız, ölmekten kurtularak özgür kalmayı başarmıştır.

Anlatı içerisinde eylem alanları saldırgan, gönderen ve kahraman işlevleri ile somutluk kazanmaktadır. Aynı mantık çerçevesinde anlatı içerisinde Propp'un ifade ettiği üzere kişiler çeşitli özelliklerinden dolayı sınıflandırılmaktadır. Anlatı içerisinde gelişen olaylar ve sonuçta elde edilen durum ile kişilerin işlevlerinin yanı sıra birtakım belirleyici özellikleri bulunmaktadır. Bunlar;

İyi

Kızlar

Korkak

Büyük ve ortanca kız

Dürüst

Büyük ve ortanca kız

Bahtlı

Küçük kız

Kötü

Yaşlı Derviş

Cesur

Küçük kız

Hilekâr

Yaşlı derviş ve küçük kız

Bahtsız

Aile, yaşlı derviş

**Sonuç Yerine**

Propp'un yapısal çözümleme mantığı ile ele alınan bu anlatıda on beş fonksiyonun ortak olduğu tespit edilmiştir. ( $\beta \gamma \delta \varepsilon \zeta \eta \theta A C \uparrow D F I J T$ ). Propp'un yönteminde anlatıldığı gibi anlatı bir başlangıç durumu ile başlamaktadır. Özellikle anlatının hazırlık bölümü olarak ele aldığımız bu süreç, büyük kızın evden ayrılması ile başlamaktadır. Propp'un ifade ettiği üzere masallar içerisinde belirli olan ve her masalda olması gereken unsurlara rastlanmıştır. Propp olay örgüsünün ve işlevlerin sırasının değişmeden anlatılarda yer aldığı iddiası bu çalışmada içerisinde ve Ölü Yiyen Derviş masalında tekrar ortaya çıkarılmıştır. İsmi ya da cinsiyeti ne olursa olsun işlevlerine oranla karakterlerin belirli eylem alanlarına sahip olduğu açığa çıkarılmıştır. Bu eylem alanları ile doğrudan bağlantılı olarak karakterlerin nitelikleri de somut bir şekilde varlığını korumuştur. Özellikle iyi ve kötü, korkak ile cesur, dürüst ve hilekâr bahtlı ile bahtsız çok net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Ancak anlatı içerisinde bazı kişilik özellikleri karakterler arasında gidip gelmektedir. Daha doğrusu birden çok kişilik özellikleri bazı karakterler ile örtüşmektedir. Olay örgüsünün işleyişine göre bahtsız olan karakter bahtlı ya da dürüst olan kişi hilekâr olabilmektedir. Özellikle evden en son ayrılan küçük kız dürüst olarak ayrıldığı evinden hayatını kurtarmak için hileye başvurmaktadır. Hamamda tellak ile anlaşarak yaşlı dervişi aldatmış ve bu yolla ölmekten kurtulmuştur.

Propp'un çalıştığı masallar içerisinde en net ve başlangıçta gördüğü anlatının bir kötülükle başlamasıdır. Bu anlatı içerisinde de kötülük yaşlı adamın büyük kızını evine götürmesi ve onu öldürmesi ile başlamakta, kötülük devam etmektedir. Kötülüklerin belirli bir aile ve çevrede eksiklik yaratması herhangi bir karakterin bu eksikliği gidermeye çalışması ile sonuçlanmaktadır. Bu söz konusu eksikliği fark eden anlatı içerisinde küçük kız olmuştur. Yapısal anlatı çözümlemesi için bir yöntem geliştiren Propp, masalların farklı olmasına rağmen aynı biçimselliğe sahip olduğuna ısrarla vurgu yapmaktadır. Dünya genelinde bulunan masalların bu şekilde kaynaklandığı ana yapıyı ortaya çıkararak masal incelemeleri adına bir model geliştirmiştir. Bu bağlamda olağanüstü olarak kabul edilen masallar için de bir tanım ortaya çıkmıştır. Bir kötülükle ya da bir eksiklikle başlayıp ara işlevlerden geç-

rek evlenmeye ya da düğümü çözme olarak kullanılan başka işlevlere ulaşan masallar tanı-  
mı bu sayede ortaya çıkmıştır.

Bütün masallar bir kötülük ile başlayıp sonuç olarak bir kahramanın çabası ile ber-  
taraf edilen anlatının bir göstergesidir. Propp, olağanüstü masalda gösterdiği işlevlerin ortak  
olduğunu düşünerek masal kahramanlarını nitelik olarak birbirine yaklaştırmaktadır. Ölü  
Yiyen Derviş anlatısında da Propp'un gösterdiği işlev ve eylem alanlarına rastlanmış, fonk-  
siyonların sırası değişmeden varlığını koruduğu anlaşılmıştır.

### Kaynakça

- Boratav, P. Naili. (1999). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Çıblak, Nilgün. (2005). V. Propp'un Masal Çözümleme Metodu. *Türk Dili*, 638, 127-140.
- Çobanoğlu, Özkul, (2010), *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*  
(5. Baskı), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dündar, Hülya. (2002). Vladimir Propp ve Masalın Biçimbilimi, *Milli Folklor*, 55, 115-  
118.
- Eco Umberto, (2009), *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*, (4.bs.), (çev. Kemal Atakay), Can  
Yayınları.
- Günay, Umay. (2009). *Türk Kültürüne Eleştiri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Günay, Umay. (1975). *"Elazığ Masalları"*, Doktora Tezi, Erzurum.
- Kıran, Zeynel ve Ayşe Eziler Kıran, (2002). *Yazınsal Okuma Süreçleri: Dilbilim, Göster-  
gebilim ve Yazınbilim Yöntemleriyle Çözümlemeler*, Ankara: Seçkin Kitabevi.
- Mutluay, Rauf. (1979). *100 Soruda Edebiyat Bilgileri*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Parsa Seyide ve Alev Fatoş. (2002). *Göstergebilim Çözümlemeleri*, İzmir: Ege Üniversitesi  
Basımevi.
- Propp, Vladimir (1998). *Folklor Teori ve Tarih*, çev. Necdet Hasgül, Tolga Tanyel, İstan-  
bul: Aveste Basım Yayınları.
- Propp, Viladimir. (2011). *Masalın Biçimbilimi*. (Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat). İstanbul:  
Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rifat, Mehmet. (1990). *Dilbilim ve Göstergebilimin Çağdaş Kuramları*, İstanbul: Düzlem  
Yayınları.
- Seyidoğlu, Bilge. (1975). *Erzurum Halk Masalları Üzerine Araştırmalar*, Erzurum: Atatürk  
Üniversitesi Yayınları.
- Yeni Türk Ansiklopedisi, (1985). Masal bölümü, C. 6, İstanbul.

**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
**Sayı / Number 62, Haziran / June 2019, 267-281**

**A MODERN EXILE: HOME AND BELONGING IN *FOR LOVE ALONE***

**Modern Bir Sürgün: *For Love Alone* Romanında  
Yuva ve Aidiyet İncelemesi**

(Makale Geliş Tarihi: 04.05.2019 / Kabul Tarihi: 28.05.2019)

**Zeynep HARPUTLU SHAH\***

**Abstract**

This study examines the transforming notions of home, belonging and exile in *For Love Alone* by Christina Stead and suggests that the heroine Teresa represents a modern exile who searches for love, knowledge and freedom in the imperial context of the early twentieth century. Teresa's experiences are both shaped and constrained by her family relations, gender, colonial and imperial status, and her cultural and geographical bonds with Great Britain. Her voyage from Sydney to London, in this sense, symbolises a continuous struggle against all kinds of social, cultural and historical pressures at the intersection of modernity and imperialism in the 1920s and 1930s. Teresa, as an Australian white woman, cannot develop a sense of belonging by oscillating between exploited and colonial lands. In time, she gets rid of her ties to objects, people and places, and for her the real home becomes a world of love, knowledge and independence.

**Keywords:** *For Love Alone*, Home and Belonging, Modern Exile, Christina Stead

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Mütercim-Tercümanlık Bölümü (İng); *Assist. Prof. Dr., Siirt University, School of Foreign Languages, Department of Translation and Interpreting (Eng)*, [zeyneharpumlu@siirt.edu.tr](mailto:zeyneharpumlu@siirt.edu.tr), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7839-9758>



### Öz

Bu çalışma, Christina Stead'in *For Love Alone* adlı eserinde yuva, aidiyet ve sürgün kavramlarını incelemekte ve kadın kahraman Teresa'nın yirminci yüzyılın başlarında sevgi, bilgi ve özgürlüğü arayan modern bir sürgünü temsil ettiğini öne sürmektedir. Teresa'nın deneyimleri, onun aile ilişkileri, cinsiyeti, sömürgeci ve emperyal durumu, ve Büyük Britanya ile olan kültürel ve coğrafi bağlarıyla hem şekillenir hem de kısıtlanır. Bu anlamda, Sidney'den Londra'ya yaptığı yolculuk, 1920 ve 1930'larda modernite ve emperyalizmin keşişme noktasında her türlü sosyal, kültürel ve tarihsel baskıya karşı sürekli bir mücadeleyi sembolize eder. Avustralyalı beyaz bir kadın olan Teresa, sömürülen topraklar ile sömürgeci topraklar arasında kalarak, bir aidiyet duygusu geliştiremez. Zamanla nesnelere, insanlara ve mekanlara olan bağlarından kurtulur ve onun için asıl yuva, sevgi, bilgi ve bağımsızlık dünyası olur.

**Anahtar Kelimeler:** *For Love Alone*, Yuva ve Aidiyet, Modern Sürgün, Christina Stead

### 1. Introduction

In her novels, Christina Stead (1902-1983) combines art with experience and provides an intellectual outlook on critical issues, such as marriage, love, independence and accessing knowledge. She presents the drama of human beings "struggling against interwoven psychological and socio-economic pressures", such as "the tensions of family bonds, the burdens of money and poverty, the constraints of social values and expectations" (Strauss, 1982: p. 86).<sup>1</sup> *For Love Alone* (1945), in this respect, shares mutually related themes with her preceding novels such as *The Salzburg Tales* (1934), *Seven Poor Men of Sydney* (1934), *House of All Nations* (1938) and *The Man Who Loved Children* (1940).<sup>2</sup> In the novel, Teresa is presented as a young, intelligent and imaginative woman living with her family near the harbourside in Sydney, Australia. Discontented with her family life, financial concerns and cultural restrictions, she is committed to finding true love and traveling to London to become an independent woman and accessing knowledge at the cultural centre of the British Empire. Throughout the narrative, Stead gradually reveals Teresa's disillusion with her life, drawing a complex psychological charac-

<sup>1</sup> Stead identifies her novels as psychological narratives that present "the drama of the person" (Raskin, 1970: p. 75). *For Love Alone* is dramatic in the sense that the characters are presented without any subjective statement from the narrator and they are only subject to the reader's judgement (Blake, 1994: p. 119).

<sup>2</sup> Stead's later novels include *A Little Tea, a Little Chat* (1948), *The People with the Dogs* (1952), *Dark Places of the Heart* (1966; UK title *Cotters' England*), *The Little Hotel* (1973), and *Miss Herbert (The Suburban Wife)* (1976).

ter rather than an idealized female figure. Teresa's ambitions are balanced with "*consequent delusion and self-deception*" in both Sydney and London (Blake, 1994: p.119). *For Love Alone*, in this sense, is distinctive in its psychological depth, unique style and expression, and its emphasis on the vitality of the human need for love, artistic expression and independence.

Teresa's experiences as a white colonial Australian woman and her quest for love, knowledge and freedom in Sydney and London cultivate a number of questions on the notions of home, exile and belonging: what is home? Is home a place, a thing or a person? How do the imperial, cultural and familial factors influence Teresa's sense of belonging, as well as her physical, intellectual and spiritual journey? What makes her an exile and her voyage modern? What is the significance of love, freedom and knowledge in *For Love Alone*? What does Stead's youth tell us about Teresa's experiences in the novel? In line with these questions, this study suggests that Teresa represents a modern exile who searches for eternal love, knowledge and freedom in the imperial context of the transforming world of the early twentieth century. Her experiences are both shaped and constrained by her family relations, her gender, her colonial and imperial status, her cultural bonds with Great Britain, and the geographical distance between Australia and England. Her voyage, in this sense, symbolises a continuous struggle against all kinds of social, cultural and historical pressures at the intersection of modernity and imperialism in the British Empire in the 1920s and 1930s. As a young intellectual woman, Teresa gradually frees herself of attachments to things, people and places. She lacks a strong sense of belonging or attachment to either England or Australia; instead, home for her is the world of love, knowledge and independence. In the novel, Stead presents the drama of a modern exile as she oscillates between the colonised and the colonial land, unsettled in both places. The autobiographical background of the novel also provides us with Stead's critical perspectives on modernity, literature and imperial exploitation in the period.

The present study examines the transforming notions of home, belonging and exile in *For Love Alone* in three distinctive ways. In the first section, the problematic definitions of place, home and sense of belonging in the modern world are elaborated, along with a brief discussion of gender discrimination as one of the reasons for Teresa's estrangement from her Australian culture. Stead's unsentimental third-person prose in the first few chapters regarding Teresa's family life and Malfi's marriage is dramatic in the sense that these issues are exposed to only the reader's judgement without "*any subjective statement from the narrator*" (Blake, 1994: p. 119). In the second section, the relationship between home, modernity and voyage for Australian women immigrating to England is discussed in the imperial context of the 1920s and 1930s. Teresa's exemplary voyage from Sydney to London, in particular, discloses her spatial, psychological and intellectual journey within the flux of a changing and modernising world. The third section examines home as the world of love, independence and knowledge through Teresa's experiences in Lon-

don and her relationships with Jonathan Crow and James Quick. Her experiences with Jonathan and James also provide the reader with a complete picture of her disillusion, ambitions and her search for love.

## 2. Place, Home and Sense of Belonging

In *Space and Place: A Perspective of Experience* (2001), Yi Fu Tuan describes the experience of space as being either "direct and intimate" or "indirect and conceptual", focusing on the ways in which we gain knowledge of a place (p. 6).<sup>3</sup> In this respect, home is identified as an "experiential space" in which we learn using all our senses and experiences, whilst our country is a "symbolic and conceptual space" in which we can have only limited experience (p. 6 & p. 18). This symbol-making strategy, however, does not inhibit a passionate attachment to very large places such as nation states (p. 18). Home is more likely an intimate place in which our need for safety, security, nourishment and shelter are satisfied (p. 144). It is endowed with value through "enchanted images of the past" evoked not only by the concrete building, but also by smaller and more familiar things stored in the memory (p. 144). Home can also be understood as "an emotional investment that a person makes in a particular place, which may be reinforced by repeated, ritualized ways of being [...] Notions of home are both deeply personal and are inextricably bound up in cultural and historical contexts" (Houston Jones, 2007: pp. 59-60). In this sense, the notion of belonging closely overlaps with the concept of home, identity and place attachment (Davis, 2018: p. 45).

Place, however, does not always refer to a spatial phenomenon. Above all, "for the young child, the parent is his/her primary place" and "the caring adult is for him/her a source of nurture and a haven of stability" (Tuan, 2001: p. 138). The child makes sense of the world with the help and presence of the adult (p. 138). A more mature individual depends less on other people and can find "security and nourishment in objects, localities, and even in the pursuit of ideas" (p. 138). Intellectuals and talented people can choose to live for art and science in any part of the world. Others may prefer to live alone in nature and avoid any material possessions. However, for many people, other human beings still remain quite valuable and the source of meaning besides their valuing of possessions and ideas (p. 138). Old couples or young lovers, for instance, may "rest in another's strength" or "[dwell] in another's love" more than they are attached to any places or material conditions (p. 138). Home, therefore, can be a human being, an object, an idea, or the world of art and science for an individual. Whilst objects and places are enduring and dependable, human beings lack these qualities; yet, "in the absence of the

---

<sup>3</sup> Yi Fu Tuan (2001) describes space as "a more abstract [concept] than place" and suggests that "what begins as an undifferentiated space becomes place as we get to know it better and endow it with value" (p. 6).

*right people, things and places are quickly drained of meaning so that their lastingness is an irritation rather than comfort*" (p. 140).

The opening chapters of *For Love Alone* suggest that Teresa's home as an experiential space is not an intimate one in which she can develop a sense of belonging and/or emotionally invest. Teresa and her younger sister Kitty are presented as two young women sharing the role of the mother, taking care of the house after their mother's death. They continue their lives without the affection and nurturing of a mother figure, and their father, Andrew Hawkins, is far from being a caring parent. Their parents, as their "*primary place*", therefore, seem to have failed to provide a sense of emotional security and stability. In the novel, the house where Teresa and her family live is barely described. Instead, as the title of the first chapter (*Brown Seaweed and Old Fish Nets*) also suggests, connotations and images of the sea pervade in Stead's writing (Blake, 1994: p. 118).<sup>4</sup> The Hawkins family lacks the strong emotional bond that could keep them together for a long period. Andrew's persistent emphasis on beauty as a sublime phenomenon and the significance of love as a uniting power among human beings is developed as an ironic stance, which draws attention to the absence of love among the family members. Andrew's narcissistic personality and his tyrannical approach to the young Teresa, on the other hand, turn the house into a place in which she is emotionally injured and cannot develop a sense of attachment to her family and home. She believes that her family members torture her, in particular her father, who frequently ridicules and criticises her behaviours. In the absence of nurturing parents, the house is stripped of its meaning and value, and Teresa's life at home becomes irritating rather than comforting.

Establishing a sense of belonging to home or other places became deeply problematic for many individuals in modern societies due to the speed of change (Houston Jones, 2007: p.60). At the start of the novel, as a young woman, Teresa is committed to finding romantic love and she invests all her hope in a poor young tutor in Sydney, Jonathan Crow. Jonathan, however, is unable to meet her expectations and ultimately disappoints her. Teresa also reflects the characteristics of young intellectuals and artists "*mov[ing] through spaces*" with "*no settled attachment to a place*" in the early twentieth century, which reflects a modernity "*that constantly subverts any discourse of place as settled attachment*" (Thacker, 2003: p. 192). She is gradually freed of her attachment to her home, relatives and Australia, and decides to abandon the continent to achieve her goals of finding love, accessing knowledge and becoming an independent woman. The narrative style of the novel also reflects these problematic relations and gradual changes. Although the text begins with a prologue written in lyrical prose or prose poem style, in the first chapters the narrative suddenly shifts to unsentimental and conversational

---

<sup>4</sup> Stead herself "lived from the age of 15 in a house at Watsons Bay which ran down to the waters of the harbour" (Blake, 1994: p. 118).

prose to describe Teresa's family relations and her disillusionments about her life in Sydney. Stead's satirical approach to white Australia through Teresa's family and Malfi's marriage, and her presentation of many redundant details about the wedding signify the absurdity of their everyday life with overwhelming style. In this way, Stead provides a juxtaposition between real life and Teresa's dream of living for love alone.

Teresa's experience of displacement and lack of sense of belonging is shaped and further constrained by her gender and colonial status in Australia. In the novel, problems of gender discrimination and racial hierarchy are presented with a satirical approach through the scenes about Andrew's self-love and Malfi's wedding. As a white colonial man, Andrew considers himself superior to the colonised indigenous women on the island continent. He declares that he worships beauty, yet his speech is full of discriminative vocabulary: "*She was sitting on the ground nursing her black baby*"; "*she asked how it was possible for a man to have such beautiful white feet as mine*"; "*I have always been admired for my beautiful white skin*"; "*the darkies*"; "*women have kissed this hand*" (Stead, 1978: pp. 5-9). In the same chapter, he is introduced as "*a tall man with a powerful chest and thick hair of pale burning gold and a skin pale under many summer's tan*", and also described as "*the golden-haired man*" with "*brilliant oval-blue eyes*" and "*marvellous hair*" (pp. 5-9). He is disappointed that he does not have "*lovely*" daughters and believes that Teresa does not have the qualities a woman should possess (p. 8): "*It is a pity, for you have no attraction for a man as you are now, and it might be better if you knew how to lure men [...] You are too cold*" (p. 11). He also emphasises how little she knows about sexuality: "*I determined to lead you out of all the temptations of your sex, for there are many - many of which you are not aware [...] A woman's honour means something else from what you imagine*" (p. 13).

Nevertheless, Teresa rejects this male-dominated Australian culture "*which sees female gender as a handicap*" (Yelin, 1993: p. 185). She refuses "*sexual difference as disability*" and believes in the power of love combined with sexual independence in the exotic environment of the island continent (pp. 193-4). In this context, Stead does not seem to "*privilege women over men*", instead she searches for social equity for women and men in a more humanistic way (Yelin, 1998: p. 3).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> On the issue of feminism, Yelin suggests that Stead "*expressed little or no solidarity with other women and eschewed identification as a feminist or with feminism*" (1998: p. 3). She nonetheless seems to share the idea that women and men are equal because "*the experience of the female is as much primary human experience as that of the male*" (Strauss, 1982: p. 87). However, Stead was an author writing in an era '*when – unlike both the late twentieth century and the late nineteenth century – female voices and feminist perspectives were not in favour*' and "*war and economic catastrophe had foregrounded more 'masculine' concerns and the literary mainstream was often misogynistic*" (Birns, 2015: p. 29).

However, the scene in Harper's Ferry, "*a wild landscape*" in Australia, signifies the possible threat of the sexual vulnerability of women to male sexuality in the wilderness (Yelin, 1993: p. 195). This endows the exotic nature of the island continent with erotic connotations (p. 194). Teresa's approach to marriage is also ambiguous and complicated: while she does not wish to become an old maid, which she describes as "*a miserable mass writhing with desire and shame*", her approach to marriage is not a traditional one either (Stead, 1978: p. 20). To illustrate, the end of Malfi's wedding is described as "*the splendid intoxication of the burning air, reeking with food and body smells and cheap perfume and faded flowers*" (pp. 45-6). The poverty and powerlessness of Teresa's aunts and cousins seem to generate a dislike for traditional notions of marriage. Teresa's discontent with her life and search for romantic love gradually drives her into her own fantasy worlds. In this sense, she might be identified as a "*love-hungry girl*" who seeks a wider arena for infinite love, knowledge and, "*less explicitly, of some larger destiny which is not to declare itself till much later*" (Geering, 1969: p. 24).

### 3. The Imperial Context: National Identity, Voyage and Modernity

Besides home, homeland is another significant type of place at the medium size (Tuan, 2001). Many human groups consider their homeland as the centre of the world, which implicitly attests to the worth of their location (p. 149). Besides a sense of belonging to home, attachment to the homeland is a kind of human emotion that can be intense, yet "*its strength varies among different cultures and historical periods. The more ties there are, the stronger is the emotional bond*" (p. 149 & p. 158). However, Tuan suggests that, "*while it takes time to form an attachment to place, the quality and intensity of experience matters more than simple duration*" (p. 198). A homeland can be known either intimately or conceptually, neither of which inhibit a strong attachment. In the imperial context in particular, "*negotiations of national identity refer primarily to roots in terms of common origin, tradition and bounded culture*" (Wangler, 2012: p. 121). However, in a modernising and changing world, establishing a sense of attachment to one's homeland has become more problematic and complicated because modernity "*constantly subverts any discourse of any settled attachment*" (Thacker, 2003: p. 192). In this sense, Teresa, as a white colonial Australian woman, represents a modern exile who holds an in-between status in the imperial hierarchies of the British Empire and denies any attachment to places by continuously moving through spaces.

In the 1920s and 1930s, London was considered the centre of the British Empire and it was one of the largest cities in the world; Australia's remoteness from England thus generated a sense of "*distance from the full intellectual life of the old world, from music and art*" (Woollacot, 2001: p. 3). Arts and urban oppor-

---

tunities in London attracted more white colonials to the imperial metropolis, which was a sign of achievement and ambition for artists (p. 5). The many reasons that colonials were drawn to London included shopping, "*inherited cultural memory, the site of ancestral connections, the setting of major historical episodes and the desire to visit relatives who had left Australia and settled in England*" (p. 5). The industrialisation of travel increased the connectedness and movement between the centre and the colonial settings of the British Empire, such as Australia, New Zealand and West Indies, and women's "*modern ambitions for education, jobs, and careers promoted their mobility*" (p. 8). Therefore, the flow of white colonials to England increased steadily from the 1880s to the 1950s and indeed it normalised the flight of Australian women to London as "*a recognized cultural ritual*" to the centre in order to act upon their ambitions as a response to social and cultural limitations on women's entrance into the public domain in Australia (p. 6). Despite the racial and patriarchal cultural context of both places, Australian women found more opportunities for work in England and their distance from their family facilitated their integrity in the public domain (p. 7). London also offered white colonial women more flexible opportunities to contest the social and sexual imperial order through "*sexual subjectivity, expression and autonomy*" (pp. 183-6). Through "*becoming sexually active while claiming the status of respectable women, and in pursuing their own ambitious careers*", Australian women contributed to modernism's engagement with sexuality and the cultural change of the period (p. 186). London, therefore, became a site of exchange between old world and new, with their respective contributions to the social and cultural life.

Colonials from Australia lived, at the same time, in a site "*where colonialism and modernity intertwined*" (Woollacot, 2001: p. 10). Teresa's experience of modernity is intimately linked to the connectedness and movement between Sydney and London in the imperial history.<sup>6</sup> In the period, the steamship was the symbol of the modern world as it accelerated the speed of sea-travel to Europe. In an age in which travel writing was also becoming popular, voyages and moving through spaces indicated experiencing different places and never settling in a particular place that would evoke a sense of attachment or belonging (Thacker, 2003: pp. 194-5). Intertwined imperial histories of London and of Sydney developed a modernity established between the metropolis and the colony (pp. 199-211). In the letters, diaries and journals of traveling Australian women, voyages often meant "*interconnectedness and traffic between different points of empire*" (Woollacot, 2001: pp. 1-46). In the novel, although Teresa is born and raised in Australia, she

---

<sup>6</sup> Various journeys between "*first world metropolitan spaces and third world imperial spaces*" also suggest that these spatial relations are "*manifestly relations of power*" that maintain a meaningful connection between modernism, imperialism and the metropolis (Thacker, 2003: p.6). "*Circulation and profit issues*" played a crucial role in the "*connection between colonial territories and the imperial center*" (Said, 1994).

does not regard the island continent as the centre of the world. London is a symbolic and conceptual place she has never been, yet it is the cultural centre of the empire and she works and almost starves herself for three years to collect sufficient money for her voyage. After her arrival in London as a colonial migrant, she believes that "*being a stranger is the norm rather than an exception*" in the metropolis, which addresses a "*postcolonial notion of belonging and exile*" (Thacker, 2003: p. 196 & p. 214). In this respect, Teresa is a voluntary or self-imposed exile who does not experience "*a painful or punitive banishment from [her] homeland' since her home is no longer considered 'safely habitable'*" (Naficy, 1999: p. 19).<sup>7</sup> Simultaneously, she represents white Australian colonials "*who were at once colonizers of indigenous people*" and now occupied an ambiguous status between the colonised and metropolitan Britain (Woollacot, 2001: p. 9).

In the prologue of the novel, entitled *Sea People*, Stead provides us with a slightly different approach to Australians' self-conception and sense of belonging to their homeland. First of all, as Susan Sheridan notes, this introductory part looks like "*a prose poem which gives a positive twist to the colonial-expatriate myth characterizing Australia*" (1988: p. 60). At the end of this lyrical prose, Australians are described as a separate race: "*To this race can be put the famous question*" (Stead, 1978: p. 2). Their ancestors are described as "*people [who] came, all by steam; or their parents, all by sail*" or "*born wanderers of the sea-world*" (p. 1). Australians are thus considered a separate race/nationality with a common inheritance of Britishness. The juxtaposition between Australia and England, on the other hand, not only draws attention to the vast distance between the two far-away continents, but also reflects some stark differences and paradoxes between the two parts of the world:

*In the part of the world Teresa came from, winter is in July, spring brides marry in September, and Christmas is consummated with roast beef, suckling pig, and brandy-laced plum pudding at 100 degrees in the shade [...] This island continent lies in the water hemisphere [...] The other world - the old world, the land hemisphere is far above her as it is shown on maps drown upside - down by old world cartographer.* (Stead, 1978: p. 1)

In this passage, the reader is presented with world cartography with spatial boundaries from an Australian point of view. The narrative also informs the reader about the history of exile in an imperial context. Australia is described as "*a fruitful island of the sea-world*", whereas England is identified as "*a scarcely noticeable island up toward the North Pole*" (p. 1). Although England is an ideal place in the

---

<sup>7</sup> Diaspora, like exile, is "*a concept suggesting displacement from a center [...] Exile may be solitary, but diaspora is always collective*" (Naficy, 1999: p. 20). Dissimilarly, nomadism "*dispenses altogether with the idea of a fixed home or center. For nomads, home is mobile [being at home everywhere, but lacking a fixed ground]*" (pp. 20-1).



old world as a cultural centre, Teresa finds the exotic nature of Australia more beautiful and attractive. Teresa's spatial, intellectual and sexual journey towards her "*secret desires [...] to Cytherea*" starts from an exotic island, "*a great Ithaca*" (p. 192 & p. 2). The prologue informs the reader that Australia has a rich and undomesticated natural beauty that attracted Europeans to the continent. Nevertheless, the differences between the old and new worlds generate a two-dimensional destiny and experience for the colonials who leave for the imperial metropolis (Sheridan, 1988: p. 60). From a broader perspective, Teresa's restless journey from Sydney to London represents the transition of ideas of white colonials into the newly modernising imperial culture, in which the world and they themselves are in a flux of change.

In *For Love Alone*, the expatriate voyage of Teresa from the new world to the old suggests a new mode of life, and new exhilarating experiences at the crossroads of modern ideas. Her journey may be described as an "*extensive walk through and across the cities, continents, social identities*", modern ideas and cultural transformation within the British Empire (Parsons, 2000: p. 124). In Australia, the number of colonial women departing for London outnumbered men in the early decades of the century. Despite the restrictions of femininity and cultural limitations, women's immigration was not prohibited (pp. 1-19). For Teresa, voyage means economic independence, accessing knowledge and an escape from gender limitations. Thus, her voyage to Cytherea means the "*fulfilment of desires forbidden by civilization's repressive order*" (Brydon, 1987: p. 80). She also believes "*firmly in the power of will to alter things and force things to an end*" (Stead, 1978: p. 87). As a citizen of the empire, she is determined to get a job in an office and to live independently. As the title of the second part of the novel - *Port of Registry: London* - suggests, England is her port of origin, but she is not settled there. Woolacott suggests that many Australians considered their voyage to England as a journey "*home*" and it was like "*a secular pilgrimage to Mecca*" (2001: p. 18).

Teresa's physical, spiritual and intellectual voyage is not limited to London. Her voyage to Cytherea is more than a response to living on the borders of the empire: "*She would go to Europe and perfect herself*" (Stead, 1978: p. 203). As a modern self-imposed exile, she keeps moving through spaces and denies any sense of attachment to places. Home for her is the world of love, independence and knowledge. For Jonathan, however, London is a place where he can advance his educational skills with a scholarship (p. 239). In the novel, Teresa, Jonathan and James Quick represent "*the others*" who change both their own destiny and the metropolis with their quests. The "*other*" in modernism, in this respect, is a "*self definition since the beginnings of colonial expansion in the Renaissance*" (Armstrong, 2005: p. 135). Colonials and other immigrants are the producers of modernity to a large extent in the geography of the empire and London is "*the scene of broader cultural encounter*" (p. 136).

#### 4. A Journey towards Love, Knowledge and Independence

In *For Love Alone*, the significance of universal themes, such as love, accessing knowledge and being independent, are highlighted against the constraints of the imperial history and culture of Great Britain. Home or homeland for Teresa is neither the colony/her birthplace Sydney, nor London, as the cultural centre of the empire. As an intellectual woman in search of her goals, her voyages, displacement and unstable national identity show her to be a modern woman with no settled attachment to a place. Home, therefore, is a world of love, knowledge and independence, rather than a settlement or a place. In this sense, it is difficult to consider her as an Australian woman dreaming of returning to her homeland since she leaves Australia decisively with certain ambitions and objectives. In the modern world, nationality is often regarded as "*an artefact, an invented, fabricated, heterogeneous product of a fictive identity*" and, for Teresa, "*no single set of identity categories*" such as race, ethnicity, language or citizenship seem to take priority (Yelin, 1998: p. 3). In this sense, Teresa is "*un-Australian, un-English*", a displaced person who sets out to explore the meanings of displacement (p. 3).

Teresa's relationship with Jonathan affects her journey and her quest for love to a great extent throughout the novel. Jonathan is a "*member of petit-bourgeoisie, and an obscure man without wealth or influence*" (Harris, 2000: p. 175). He is an instrument of bourgeois realism based on exploitation and power. He is aware of the corruption of social and education system and survives by exploiting them for his own purposes (p. 175). His sexual relations with the maid at the boarding house and his "*experiment of love*" on girls, including Teresa, indicate his tendency to exploit the system. He tends to see Teresa as a rejected sister who needs help. For him, love is a primal instinct in women and it is very rare. He believes that people are afraid of love because "*it dissolves society, it's unpopular*" (p. 236). For Teresa, on the contrary, love is "*subversive, even revolutionary, because [it is] egalitarian and unlimited*" (Brydon, 1987: p. 81). Moreover, Teresa's "*earnest sexual idealism gives the novel the intensity of a romantic quest*" (Blake, 1994: p. 120). As Sheridan points out, "*her two passions, for knowledge and for love, merge and focus on him [Jonathan]: he becomes a symbol of life she wants*" (as cited in Harris, 2000: p. 180). Indeed, she likens herself and Jonathan to birds preying on one another to achieve their aims through each other's companionship: "*We don't know anything, that is why we are so miserable. We prey on each other, but we don't want to*" (Stead, 1978: p. 219). However, Stead seems to confirm Teresa's belief that love is significant and "*that commitment to the joy and the pain of loving is necessary for vitality, and that this applies to both sexes*" (Strauss, 1982: p. 90).

After Jonathan arrives in London, he mentions the dark side of this civilized city in his letters and complains about abject poverty and otherness in the metropolis:

*You have no idea of poverty here. Wait till you come and you'll see. Imagine, there are regular beggars who show their sores in public, and the waiters and the servants are beggars, too, they all expect tips, because they are underpaid. [...] Sir is used everywhere by everyone to everyone. He sirs me but I'm damned if I'll sir the next, I will teach them a little Australian [...] I can never adapt myself to their social strata, all signaled by different accents. A man with my accent is an outsider, I could not possibly get a job at the L.S.E. (Stead, 1978: pp. 247-49).*

At this point, he refers to his lower status as an Australian colonial in the imperial hierarchy. The distinction between Australia and England is more clearly described on a cold snowy day when they go for a walk. Snow is described as "something heroic, primeval, belonging to the possible antique history of their race", whilst "their land of sun [Australia] seemed to them sparkling land, set in blue seas, and much preferable"; however, "they had to go, called out by the sea, driven forth on its ships, they couldn't stay in the busy port of Sydney and not that all chances it offered of distant seas" (p. 189). Although they find Australia more attractive and prefer living there, they feel that they have to stay in London just to access all the opportunities it offers:

*The intercontinental magnet drawing Australians was [...] a cultural one [...] Apart from this the problems of poor, intellectually ambitious youth in an urban society where social and sexual restrictions are intensified by economic depression are not very specific to Australia as distinct from England or America" (Strauss, 1982: p. 84).*

As an Australian woman working in London, Teresa enters the public space and gains the opportunity to have "[her] own voice in the city" (Parsons, 2000: p. 84). After her failed relationship with Jonathan, she meets James Quick, an American living in the metropolis. Birns claims that, *the failed relationship of Teresa and Crow limns an antipathy that yet implies a world of dependency, vulnerability and mutual caring. Teresa's acceptance of a complex world, a world she once thought was animated by love alone, is informed by her romantic disillusionment, but this does not represent an utter disappointment. The modernity described by the novel is multi-layered and multipolar, and although its heroine struggles with genderhierarchies and ideologies, she still manages to navigate forward within its systems. (2015, pp. 38-9).*

Teresa soon explores her power as an attractive, intelligent and creative woman. She gets a better insight into politics, art and literature in Quick and his friends' presence. Her unspoken sexual relations with Harry Girton, a friend of Quick, also creates a passage to her secret desires:

*She had reached the gates of the world of Girton and Quick and that it wastowards them she was only now journeying, and in a direction unguessed by them; it wastowards them and in this undreamed direction that she had been traveling all her life, and would travel farther, without them; and she felt many thou-*

*sands of shadows, pressing along with her, storming forwards, but quietly and eagerly, though blindly.* (Stead, 1978: p. 494)

In fact, the parallels between Stead's life and Teresa's experiences in the novel gives us a retrospective approach to her youth and confirms the notion of her being a modern exile, both in real life and in fiction. Stead confirms the autobiographical aspect of her work by suggesting that her life is "*somewhat rearranged, but it is there*" (as cited in Stern, 1995: p. 57). A number of other major characters, such as Andrew, Jonathan and James, are also derived from the people in Stead's life. James Quick, for instance, represents William Blake, Stead's lifelong partner after her move to London. Stead was herself born into a British colonial family in Australia, just like Teresa, and she lived in different cities in Europe and America, such as London, Paris, Zurich and New York. The settings of her novels also travel through spaces and deny any settled attachment. *For Love Alone* is set in Sydney and London from 1933 to 1937. *Seven Poor Men of Sydney* is the only novel set entirely in Australia and *The Man Who Loved Children* is set in the USA. In fact, these books were published "*internationally in the USA and UK in the 1930s, but not in Australia until the mid-1960s, after Australian academics had begun to notice Stead*" (Birns, 2015: p. 28). Therefore, her "*works embody cosmopolitanism [...] equally at home in Australia, the USA and the UK and even in Germany and France*" and "*stylistically it was influenced by the Russian novel*" (p. 26).

Although Stead has often been considered an expatriate writer, her relationship with Australia is slightly different from other expatriate or displaced writers (Birns, 2015: p. 26). Jonathan Franzen claims that Stead "*fled the country decisively*" (p. 26). As an author who lives "*in an age when literature was often associated with expatriation, exile and internationalism*", her Australian origins were regarded as very significant at the time (p. 27). However, she deliberately distanced herself from Australian national critics such as Nettie Palmer and did not "*wish to be bound by Australia*" (p. 28). Moreover, in an interview with Lidoff (in *England Through Colonial Eyes*), Stead admits that her first impression of England in the late 1920s was that it was an "*old fashioned and backward looking*" country that "*cling(ed) to the past*" (Whitehead, 1974: p. 106). She believed that Australia was a more egalitarian country, with its historical ties with the industrial age and "*lacking a feudal past*", which made it "*naturally [...] a labour commonwealth*" (p. 240 & p. 107). From this statement, it is clear that she disliked the imperial exploitation and the class system of the British Empire (pp. 106-7).

## 5. Conclusion

In *For Love Alone*, Stead successfully portrays the changing notions of home, belonging and exile at the intersection of modernity in the British Empire in the 1920s and 1930s. Although home is often associated with an intimate experience of place and/or locality, its meaning (in modern societies) has been extended

to include a sense of attachment to an object, an idea, or a person, too. As a young intellectual woman, Teresa is unable to develop a sense of belonging to her family and home in Sydney due to maternal absence and her father's manipulative approach. She is further constrained by her colonial status as a white Australian woman, social and cultural pressures, and her impoverishment in Sydney. Although she at first invests all her hopes in finding love in a person, such as Jonathan, she soon finds out that her journey should be towards love itself, art, knowledge and independence. Her voyage from Sydney to London, thus, sy

mbolises a physical, intellectual and spiritual journey between the colonial and the colonised spaces. As a citizen of the empire, Teresa becomes a modern exile unsettled in both Australia and England, and gradually learns how to navigate through cultural and socio-economic systems and frees herself from all attachments to places and people. The autobiographical account of the novel also discloses Stead's criticism of cultural and gendered constraints, imperial exploitation, and her continuous search for infinite love, artistic expression and freedom.

### References

- Armstrong, T. (2005). *Modernism*. Cambridge: Polity Press.
- Birns, N. (2015). "Christina Stead: Australian in Modernity", in *Contemporary Australian Literature: A World Not Yet Dead* (pp. 25-44). Sydney: Sydney University Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt19qgddn.6>
- Blake, A. (1994). "An Ocean of Story: The Novels of Christina Stead". *Critical Survey* 6 (1), pp.118-124. <https://www.jstor.org/stable/41556568>
- Brydon, D. (1987) *Christina Stead*. Totowa: Barnes & Noble Books.
- Davis, K. & Halleh, G. & Peer S. (2018). *Contested Belonging: Spaces, Practices, Biographies*. UK: Emerald Publishing.
- Geering, R. G. (1969). *Christina Stead: Australian Writers and Their Work* Melbourne: Oxford University Press.
- Harris, M. (2000). *The Magic Phrase: Critical Essays on Christina Stead*. St Lucia, Qld.: University of Queensland Press.
- Houston Jones, E. (2007). *Spaces of Belonging: Home, Culture, and Identity in 20th Century French Autobiography*. Amsterdam: Rodopi.
- Naficy, H. (1999). *Home, Exile, Homeland: Film, Media, and the Politics of Place*. New York: Routledge.
- Parsons, D. L. (2000). *The Metropolis: Women, the City and Modernity*. New York: Oxford University Press.
- Raskin, J. (1970). "Christina Stead in Washington Square". *London Magazine*, 9 (11), pp.70-75.
- Said, E. W. (1994). *Culture and Imperialism*. New York, First Vintage Books.
- Sheridan, S. (1988). *Christina Stead*. Bloomington: Indiana University Press.
- Stead, C. (1978 [1945]). *For Love Alone*. London: Virago Press.

- Stern, K. M. (1995). "Stead Biography Celebrates its Subject". Review of Christina Stead by Hazel Rowley. *Antipodes*, 9 (1), pp. 57-60. <https://www.jstor.org/stable/41956593>
- Strauss, J. (1982). "An Unsentimental Romance: Christina Stead's For Love Alone". *Kunapipi*, 4(2), pp. 82-94. <http://ro.uow.edu.au/kunapipi/vol4/iss2/12>
- Thacker, A. (2003). *Moving through Modernity: Space and Geography in Modernism*. Manchester: Manchester University Press.
- Tuan, Y. (2001). *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wangler, A. (2012). *Rethinking History, Reframing Identity*. Germany: Springer.
- Whitehead, A. (1974). "Christina Stead: An Interview", *Australian Literary Studies* 6 (3), pp. 230-248.
- Woollacott, A. (2001). *To Try Her Fortune in London: Australian Women, Colonialism and Modernity*. New York: Oxford University Press.
- Yelin, L. (1993). "Buffoon Odyssey'? Christina Stead's For Love Alone and the Writing of Exile". *Yale French Studies*, 82 (1), pp.183-203. <https://www.jstor.org/stable/2930220>
- Yelin, L. (1998). *From the Margins of Empire: Christina Stead, Doris Lessing, Nadine Gordimer*. London: Cornell University Press.

**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
**Sayı / Number 62, Haziran / June 2019, 283-291**

**KONSTANTİN İVANOV’UN *NARSPİ* MANZUMESİ İLE MİRJAKIP  
DUVLATULI’NIN *BAKITSIZ JAMAL* ROMANI ÜZERİNE  
KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME\***

**A Comparative Study on Konstantin Ivanov’s Poem *Narspi* and  
Mirjakıp Dawlatulı’s Novel *Baqıtsız Jamal***

(Makale Geliş Tarihi:07.05.2019 / Kabul Tarihi: 23.05.2019)

**Albina KIRAN\*\***

**Öz**

Türk boyları tarih boyunca farklı coğrafyalara dağılmış olsalar da ortak edebiyat ürünlerine sahip olmuşlardır. Birbirlerinden ayrı tutulmaya çalışılan Türk boyları, kültürlerini, değerlerini korumaya çalışmışlardır.

Bu çalışmada, Çuvaş ve Kazak halk edebiyatından yazılı edebiyata geçiş döneminde yazılmış olan *Narspi* ve *Bakıtsız Jamal* eserlerinin karşılaştırması yapılacaktır. Bu iki eserin benzer ve farklı yönleri belirtilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Çuvaş Edebiyatı, Kazak Edebiyatı, Konstantin İvanov, Mirjakıp Duvlatulı, *Narspi*, *Bakıtsız Jamal*.

**Abstract**

Even though the Turkish tribes were scattered throughout the history, they had common literature products. The Turkish tribes tried to protect their

---

\* Bu çalışma, 17-18 Eylül 2015 tarihlerinde Hacettepe Üniversitesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü tarafından düzenlenen Uluslararası Türk Dilbiliminde Tanımlama ve Belgeleme III – Çuvaşçanın Belgelenmesi/100. Ölüm Yıldönümünde Konstantin İvanov adlı çalışmada sözlü olarak sunulmuştur.

\*\* Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, *Atatürk University, Institute of Turkic Studies, PhD Student*, [albina.kiran@atauni.edu.tr](mailto:albina.kiran@atauni.edu.tr), ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-2854-7898>

culture and values.

In this study, it will be compared Konstantin Ivanov's poem *Narspi* with Mirjakıp Dawlatulı's novel *Baqıtsız Jamal* which were written in the period of transition from oral literature to written literature. Similar and different aspects of these two works will be indicated.

**Keywords:** Chuvash Literature, Kazakh Literature, Konstantin Ivanov, Mirjakıp Duwlatulı, *Narspi*, *Baqıtsız Jamal*.

## I.Giriş

Çuvaş edebiyatının İdil-Bulgar döneminde başladığı bilinmektedir. Lakin o dönemden günümüze az eser ulaşmıştır. Çuvaşlar bu durumu *Kinekene hirlı ĭne şise yanı* (Kitapları kırmızı inek yemiş) tabiriyle ifade ederler (Gorşkov, 1989: 25). Modern Çuvaş edebiyatından önce Çuvaş halk edebiyatı zengin bir şekilde varlığını sürdürmüş ve sonra yazılı edebiyata da önemli ölçüde etki etmiştir. Modern Çuvaş edebiyatının Konstantin İvanov'un *Narspi* adlı eseri ile başladığını söylemek mümkündür.

Kazak halk edebiyatının da yazılı Kazak edebiyatını etkilediği açıktır. Bu çalışmada ele aldığımız Duwlatulı'nın *Bakıtsız Jamal* adlı eseri, Kazak edebiyatında ilk roman olarak kabul edilmektedir. Ancak eserin roman tekniği açısından eksikleri olduğunu da kabul etmek gerekir. Romanda halk edebiyatı unsurlarının daha ağır bastığı gözükmektedir.

Modern Çuvaş edebiyatının temellerini İvan Yakovlev tarafından açılmış Çımpır Çıvaş Şkulı (Simbir Çuvaş Okulu)'ndan mezun olan Çuvaş gençleri atmıştır. Bu gençler Çuvaş okulunu bitirir bitirmez Çuvaşistan'ın ücra köylerine ulaşmış, öğretmenlik yapmış, halk edebiyatı ürünlerini derleyip yayımlamışlardır. Dönemin Puşkin, Tolstoy, Lermontov, Krilov, Nekrasov gibi önde gelen ediplerinin eserlerini Çuvaşçaya çevirmişlerdir. Bu çeviriler modern Çuvaş edebiyatına büyük katkı sağlamıştır. Buradan yola çıkarak Çuvaş nazım ve nesrinin Rus edebiyatından önemli ölçüde etkilendiğini söylemek mümkündür. Fodorov'un *Arşuri* (Orman Devi) adlı eseri Konstantin İvanov'un *Narspi* manzumesine örnek teşkil etmiştir. Çuvaş nesrine 1906'da Kazan'da çıkmaya başlayan *Hıpar* (Haber) gazetesinin de etkisi büyük olmuştur. Gorşkov, "1889'da Yurkin'in *Etemın pırı tutlı kuşı vişi* (İnsanın Karnı Tok, Gözü Aç) ve *Mul* (Mal) adlı uzun hikâyeleri bu türün gelişmeye başladığını gösteren Çuvaş nesrinin ilk örnekleridir" demektedir (Gorşkov 1989: 129). Çuvaş edebiyatında roman türünde ilk eserler ise 1920-1930 yıllarında yazılmaya başlamıştır.

Kazaklarda da yazılı edebiyat başlayana kadar zengin bir halk edebiyatı olduğu bilinmektedir. Bu gelişmeler XIX. yüzyıldaki Kazak Edebiyatına belirli bir anlamda katkıda bulunmuştur. O dönemki Kazak gençleri medreselerde veya Rus



okullarında eğitim görmüşlerdir. “Kazakların sadece Rus ve Batı edebiyatından değil, Doğu edebiyatından da etkilendiği görülmektedir. Bu etkileşimlerin Kazaklar arasında da beğeni ile karşılandığı, ilerleyişinin Rus, Doğu, Batı ve komşu Türk halkları olan Tatar, Başkurt edebiyatları ile sıkı bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir...” (Koç vd., 2007: 200-201).

Konstantin İvanov'un *Narspi* manzumesi 1908 yılında yayımlandığı bilinmektedir. Konstantin İvanov'un kısa hayatının en verimli dönemi 1907-1908 yılları olmuş, *Narspi*, çağdaş Çuvaş edebiyatının başlangıcı sayılmıştır. Bu dönemde sözlü edebiyatta da yazılı edebiyatta da nazmın/şiirin daha yaygın olduğu bir gerçektir. Mirjakıp Duvlatulı, *Bakıtsız Jamal* adlı eserini 1910 yılında kaleme almıştır. Bu roman, Kazak halk edebiyatından yazılı edebiyata geçiş dönemine ait önemli eserlerden biridir. Ekim Devrimi'nden önce yazılan eserler aslında tam “roman” özellikleri taşımamaktadır. *Bakıtsız Jamal*'dan sonra Kazak edebiyatında başka roman denemeleri de olmuştur. Örneğin; Tayır Jomartbayulı'nın *Kız Körelilik* ve Sultanmaxmut Torayğırulı'nın *Kamar Suluv* romanlarıyla devam etmiştir. Kazak edebiyatında gerçek anlamda roman denemeleri Ekim Devrimi'nden sonra yazılmıştır.

## II. Kadın Meselesi

Kadın problemi, Türk dünyasında farklı coğrafyalarda yaşayan akraba halkların birçoğunda ilk romanın konusu olmuştur.

İlk Kırgız romanı 1936'da yayımlanan Mukay Elebayev'in *Uzak Col* “Uzun Yol” adlı yapıtıdır. “*Roman, tarihi bir olayı yani 1916 yılında yaşanmış millî ayaklanmayı, bir ailenin hayatını olduğu gibi anlatan bir eserdir. Yazar, halkı ezerek ve sömürerek yaşayan Çarlık Rusya ve işbirlikçi yerli zenginlerin portresini net bir şekilde ortaya koymuştur eserinde*” (Elebayev, 2015: 4). Bu romanda tarihi bir olayı ele alırken iki kız kardeşin trajik hikâyesini de anlatmıştır. Kırgız edebiyatında kadın konusu işlenen *Uzun Yol* romanı dışında *Acar* adlı uzun hikâyeye de kayda değer bir eserdir. *Acar*, Kırgız halk edebiyatından yazılı edebiyata geçiş döneminde yazılmış ve süje açısından *Narspi* ve *Bakıtsız Jamal* adlı eserlere benzemektedir. “Kırgızlar, Ruslarla olan savaşın başarısız sonuçlanmasıyla Çin'e göç etmeye başlarlar. Çinliler, Kırgızların bu durumundan faydalanarak kızlarını üçüncü ve dördüncü eş olarak alırlar. Eserin başkahramanı olan *Acar* yaşlı birisine üçüncü eş olarak satılır. Sonra tekrar başka birisine satılır. Bu zor hayata dayanamayıp kaçmaya karar verir. Kaçarken kurtlara yem olur” (Bayalınov, 2014: 271-286). Özbeklerde 1922 yılında yayımlanan ilk roman, Abdulla Kadiri'nin *Ötgen Künler* adlı eserde aynı tema işlenmiştir. Azerbaycan Türklerinde ilk roman sayılan *Reşit Beyle Saadet Hanım* adlı eserde de kadın ve aşk konusu ele alınmıştır. Türkmen edebiyatında ise Hıdır Deyayev'in *Ganlı Penceden* diğer adı *İkbal* romanında sevdiği ile evlenemeyenin *Uzukcemal*'in başından geçen olayları anlatırken aşk konusu işlenmiştir.

Kazak edebiyatının ilk romanı olarak kabul edilen eser Duvlatulı'nın *Ba-*

*kıtsız Jamal* eseridir. Bu eser de kadın meselesini ele almıştır. Yukarıdaki örneklere bakılırsa Türk dünyası halklarında ilk roman konusunun kadın olduğu görülmektedir. Bu örneklerin yanına Çuvaş edebiyatından da *Narspi* manzumesini eklemek mümkündür.

Modern Çuvaş edebiyatının ilk eserlerinden olan *Narspi* ile Kazak edebiyatının ilk romanı olan *Bakıtsız Jamal*'ı karşılaştırdığımızda her ikisinde de kadın probleminin ele alındığı görülür. *Narspi*'de Narspi ile Setner'in büyük aşkı anlatılmaktadır. Konstantin İvanov bu büyük aşkı anlatmaya girişmeden önce, eserine kışın gidişini, baharın gelişini betimleyerek başlamaktadır. Yazar, coşkulu baharın, kahramanların yaşadığı Silpi köyünü de etkilediğini şairane bir biçimde anlatır. Konstantin İvanov, *Narspi*'yi en ince ayrıntılarına kadar betimler. Kız, çalışkanlığı, becerikliliği, güzelliği, sevimliliği ile dikkat çeker. Narspi, genç kız olur olmaz babasının kararıyla para karşılığı zengin ve yaşlı bir adam olan Tıhtaman'a eş olarak satılır. Narspi'nin babası Miheter, köyün en zenginidir. Şehirliler gibi bir eve sahip olduğundan kızının en iyi şekilde yaşaması gerektiğini düşünmekte ve kızını komşu köydeki zengine layık görmektedir. Onun düşüncesine göre ancak Tıhtaman kızını en iyi şekilde yaşatabilecektir. Kızının Setner'e olan aşkını anlayamamaktadır. Narspi'nin babası ile annesi kızlarının yoksul bir genç olan Setner ile birlikte olmasını asla istememekteyler (İvanov, 2001).

*Bakıtsız Jamal*'da da kadın meselesi, başlık parası karşılığı satılma ve sevdiğine kavuşamama bağlamında ele alınmıştır. "Hacmi roman türüne oldukça uzak olan *Bakıtsız Jamal* çok açık biçimde nazımdan nesre, halk hikâyesinden de hikâyeye geçiş özelliği göstermektedir. Aslında *Bakıtsız Jamal*'da aşkları anlatılan Ali ile Cemile, Leyla ile Mecnun, Ferhat ile Şirin, Kerem ile Aslı gibi halk arasında namı bilinen âşıklardan farksızlardır" (Arıkan, 2008: 41-42). Yazar esere Kazakların genel durumunu ve bu romanın yazılış sebebini anlatan *Söz Başı* bölümüyle başlamaktadır. Asıl romana geçerken Duvlatulı da Konstantin İvanov gibi ilkbaharı tasvir etmektedir. Jamal da ailenin beklenen çocuğu olduğundan sevilerek ve şımartılarak büyütülmüştür. Atalarından zenginlik kalmamasına rağmen Jamal'ın babası da zamanla varlıklı biri olmuştur. Jamal'ın babası Sarsenbay, kızını zengin birinin oğlu ile başlık parası karşılığı nişanlamıştır (Duvlatulı 1996: 147).

### III. İki Gencin Aşkı

Miheter, varlıklı olduğundan kızını da zengin birisine vermek istemektedir. Miheter için damadın uzakta yaşaması ve yaşlı olması önemli değildir, önemli olan zenginliğidir. Ancak Narspi köyden başka bir delikanlıya, Setner'e âşıktır. Setner'in ise cesur bir yürekten, yaşlı bir anneden ve güzel bir attan başka varlığı yoktur. Yani Miheter'e damat olabilecek zenginliği yoktur ama sahip olduğu her şeyden daha değerli olan sevgilisi Narspi vardır. Narspi ile Setner çeşme başında buluşurlar, Narspi çeşmede su doldururken Setner de atını sular ve böylece sohbet ederler. Şiir gibi konuşurlardı, birbirlerine aşklarını itiraf ederler. Setner, Narspi'nin ev-

leneceğini de çeşme başında öğrenmiştir. Hatta kız evindeki düğün esnasında da Narspi ile Setner buraya kaçmışlar fakat yakalanıp geri getirilmişlerdir. Bunun cezasını Narspi, Tıhtaman ile evlendikten sonra acı bir şekilde ödemiştir. Tıhtaman, Narspi'nin âşığı ile kaçtığını hatırladıkça onu döver.

Jamal ile Ali'nin de dillere destan bir aşkı vardı. Fakat Jamal'ın babası Sarsenbay, kızını başlık parası karşılığı Baycan'ın işe yaramaz oğlu ile nişanlamıştır. Bu nişan sürecinde bir düğünde Jamal ile Ali tanışır ve birbirine âşık olurlar. Yazar romanda, onların buluşup tanışmasını, sohbetlerini en sonunda birlikte türküler söyleyişlerini, atışmalarını ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Yazar, Ali'yi zeki, eğitilmiş ve terbiyeli olarak tanıtmaktadır. Ali düğünde arkadaşlarının ısrarı üzerine bir kere daha şarkı söyler. Jamal'a âşık olduğu, doğaçlama söylediği sözlerden anlaşılmalıdır. Ali kendisini ele vermemeye çalışır, bu gibi sözlerin tüm delikanlıların güzel kızlara söylediği sözler olduğunu belirterek bitirir türküsünü. Jamal, ona cevap verirken kızların kaderinden, başlık parasına satılmasından, genel olarak kadının mağduriyetinden bahseder. Gençler, aşklarına sadık kalarak mutlu bir hayat için kaçmayı başarsalar da ömür boyu mutluluğu yakalayamazlar. Mutluluğu Ali'nin ölümü ile sona erer ve Jamal, Baycan'ın oğlu Cuman ile evlendirilir. Cuman da kendisi ile nişanlıyken başkası ile kaçtığı için Jamal'ı devamlı döver. Jamal'ın da Narspi gibi kocasından dayak yediğini görürüz.

#### IV. Halk Kültürü Unsurları

*Başlık parası:* Her iki eserde de ait oldukları kültürlerin örf ve âdetleri hakkında ayrıntılı bilgi bulunmaktadır. Çuvaşlarda *gelenek-görenek* teriminin karşılığı “yıla-yırke”dir. Narspi'de ele alınan “yıla-yırke”, genç kızların başlık parası karşılığı evlendirilmesidir. Bayram, Narspi eserinde halk kültürü öğeleri ve geleneksel Çuvaş dini inanışları hakkında geniş bilgi vermiştir (Bayram, 2011: 76-82).

*Misafirperverlik:* Çuvaşlar için misafir çok değerlidir. Misafirler, ekmek ve tuzla karşılanır. Günümüzde de bu gelenek devam etmektedir ama ekmek ve tuzun yanına *sıra* (bira) da eklenmiştir. Eserde düğüne gelen misafirlerin aynı şekilde karşılandığı görülmektedir.

*Dua, yaşlıları ve ölüleri anma:* Çuvaşlar bir işe başlamadan önce mutlaka *Şülti Turı* ya yani “Yukarı Tanrı”ya dua ederler. Eserde, düğüne başlamadan önce ölüleri yâd etme duası yapıldığı görülmektedir:

*Nineler ve atalar,*

Mekânınız cennet olsun.

Ekmeğimiz ve tuzumuz,

Daima sizi doyursun.

Kızımız Narspi'ye,

Mutlu hayat veriniz.

Daima iyi ve huzurlu hayatı olsun (İvanov 2001: 36).

“Eski Türklerde de atalara saygı duyulur, sözlerine kulak verilir ve tecrübelerine güvenilirdi. Aile düzeninde ata gücü ve koruyuculuğu ile soyun çoğalmasını sağlardı. Ata ruhlarına gösterilen saygının bir nişanesi de, onlara kurbanlar sunmak, onların yaşadığına inanılan mağaraları ziyaret etmek şeklinde ortaya çıkar. Bu tür hareketlerle onların ruhları memnun edilmeye, rızaları alınmaya çalışılırdı” (Dıykanbayeva, 2016: 56).

Düğüne gelen misafirler de genç çifte iyi dileklerde bulunur ve dua ederler:

Sağlıklı olsunlar, var olsunlar.

Çoluklu çocuklu olsunlar,

İyi geçinsinler,

Kötü söz duymasınlar (İvanov 2001: 42).

Çuvaşlar tarımla uğraşan bir millet olduğundan, ekin ve hasat zamanları onlar için her zaman önemli olmuştur. Eserde, ekine başlamadan önce yapılan dualar da karşımıza çıkmaktadır: *Tanrım, sağlık ver. Ektiğimiz buğdayı bereketlendir.* (İvanov 2001: 16).

*Eğlence:* Eserde halk eğlencelerine de yer verilmiştir. Bu gelenek daha çok gençlerin bir yerde toplanıp şarkı, türkü söylemesi, oyunlar oynayıp eğlenmesi şeklinde kendisini göstermektedir. Gençler kışın kapalı bir yerde, genellikle bir evde, yazın ise sokakta toplanmaktadırlar. Gençler ve genç kızlar millî kıyafetler giyip süslenip gelirler. Birbirleriyle tanışıp arkadaş olurlar.

*Düğün:* *Narspi*'de Çuvaşların düğün geleneği de güzel anlatılmıştır. Düğün önce baba evinde sonra da damat evinde olmaktadır. Kızın babası ile annesi, ev ev dolaşarak köy halkına *sıra*<sup>1</sup> ikram edip düğüne davet ederler. Gelinin başı örtülüdür. Arkadaşları geline hüznü türküler söylerler. Gelin baba evinden uğurlanırken ölümler ve yaşlılar tekrar anılır. Damat evinde düğün alayı ekmek tuz ve *sıra* ile karşılanırlar.

Kazaklarda ise *gelenek-görenek* teriminin karşılığı *adet-ğurıp*'tır. *Bakıtsız Jamal*'da geleneklerle ilgili birçok örnek bulunmaktadır.

*Misafirperverlik:* Kazaklar için de misafir kutsal ve değerlidir. Göçebe hayat yaşadıkları için et yemekleri daha ağır basmaktadır. Eserde, Rus başkanı obaya misafirliğe gelmeden önce, koruması ve çalışanı koyun kesmeye giderler. misafir-

<sup>1</sup> Çuvaşların geleneksel içeceği

lere koyun kesildiği ve kıymız ikram edildiği de görülmektedir (Duvlatulı 1996: 138, 142). Ayrıca Kazak halkı misafirin bereket getireceği inancındadır. “Öğretmen Sarsenbay’ın evinde kaldığında, Şolpan erkek evlat dünyaya getirir. Bu sebeple ayağı uğurlu, bereketli geldi diye Sarsenbay, öğretmeni çok iyi mükâfatlandırır.” (Duvlatulı 1996: 144).

*Eğlence*: Toy, Kazak gençleri için önemlidir. Bir kutlama vesilesi ile bir araya toplanan gençler yemekli, şarkılı türkölü eğlence yaparlar. Kızlar ve delikanlılar birbirleriyle atışır, dombıra eşliğinde şarkılar söyler, birbirleriyle tanışır. Eserde de Jamal ile Ali’nin bu tür bir eğlencede tanıştığı görülmektedir. (Duvlatulı 1996: 147-149).

*Dua*: Dua etme geleneği de Kazaklarda, hem eserin yazıldığı dönemde hem de bugün yaygın bir şekilde devam etmektedir. *Bata* (Fatıha) okuyan kişi özellikle *aksakal* olmalıdır. “Bu eserde de hem *alğıs* hem *qarğıs* karşımıza çıkmaktadır” (Kıran 2012: 52).

## V. Kötü Son

Hem *Narspi*’de hem *Bakıtsız Jamal*’da kadın kahramanlar, sevdikleri ile uzun yıllar birlikte yaşama fırsatı bulamamıştır. Sevdikleri ölmüş, onlar da canlarına kıymışlardır. Narspi, sevdiği ölmeden önce, Jamal da sevdiği kişi öldükten sonra başlık parası karşılığı satılmış oldukları resmî kocaları ile evlenmek zorunda kalmıştır. İki kadın da kocalarından kötü muamele görmüştür. Bir yandan sevdiklerini kaybetme acısı bir yandan kocalarının kötü muamelelerine dayanamayıp intihar etmişlerdir. Eserde Jamal’ın doğrudan intihar ettiği anlatılmaz. Dayanma gücünü kaybettiğinde, soğuk bir kış günü kendini bozkıra bırakır ve nereye gittiğini bilmeden yürürken donarak ölür. Narspi de yaşadığı zor hayattan kurtulmak için kendini ormanda bir ağaca asar.

## VI. Sonuç

Çalışmada Çuvaş ve Kazak edebiyatının ilk romanları sayılabilecek *Narspi* ve *Bakıtsız Jamal* tematik olarak incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda ortaya benzer ve farklı taraflar çıkmıştır. Tematik açıdan daha çok benzer tarafların görüldüğünü belirtmek mümkündür.

### İki esrin benzer tarafları:

- Konstantin İvanov, esere doğayı, ilkbaharı betimleyerek başlar. Duvlatulı da *Söz Başı* kısmında Kazaklarla ilgili kısa bir bilgi verdikten sonra konuya doğayı ve ilkbaharı anlatmakla devam eder.
- İki eserde de genç kızlar başlık parası karşılığı satılır.
- İki eserde de babalar tarafından uygun görülen damatlar zengindir.
- Hem Narspi hem Jamal, Çuvaş ve Kazak kızlarını en iyi şekilde temsil

ederler.

- e. Her iki eserde de kadın problemi ağır basmaktadır.
- f. İki kahraman kız da töreler karşısında çaresizdir.
- g. Her iki eserde de kızların sevgilileri yani Setner ile Ali fakirdir.
- h. Her iki eserde kızlar önce sevdikleri ile kaçmakta fakat sevdikleri ölmektedir.
- i. Her iki kadın kahramana da kocaları kıskançlık yüzünden kötü davranır.
- j. Her iki eserde halk edebiyatı ve halk kültürü öğeleri mevcuttur. Ali ile Jamal şiir yazarak mektuplaşırlar. Narspi ile Setner de buluştuklarında manzum olarak konuşurlar.
- k. Her iki kadın kahraman da ölüme yürür.
- l. Her iki eserde de âşıklar kavuşup mutlu bir hayat süremezler.
- m. Her iki eserde de olay köyde geçmektedir.

#### İki eserin farklı tarafları:

a. *Narspi*'de, Narspi'nin zorla evlendirildiği kişi yaşlı, *Bakıtsız Jamal*'da Jamal'ın zorla evlendirildiği erkek gençtir.

b. *Narspi* tamamen manzum iken, *Bakıtsız Jamal*'da sık sık nazma başvurulmuştur.

c. Konstantin İvanov, Narspi'nin eğitim durumu ile ilgili bilgi vermez, Duvlatulı ise Jamal'ın okuma yazmayı öğrendiğinden bahseder.

d. *Narspi*'de, manzum yazıldığından olsa gerek, atasözüne rastlanmaz. *Bakıtsız Jamal*'da ise çok sık atasözü kullanılmıştır.

#### Kaynakça

- Arıkan, Metin (2008). "Kazak Edebiyatında İlk Roman "Bakıtsız Jamal". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 3/7 Fall*, s. 46 – 82.
- Bayalinov, Kasımalı. (2014). *Acar, Mayramgül Dıykanbayeva (Çev.). Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 53, s. 271-286.
- Bayram, Bülent. (2011). "Konstantin İvanov'un "Narspi" Manzumesinde Geleneksel Çuvaş İnançları". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt 8, Sayı 2, s. 67-82.
- Dıykanbayeva, Mayramgül. (2016). *Kırgızların Atalar Kültü*. Konya: Kömen Yayınları.

Duvlatulı, Mirjakıp. (1996). *Şıǵarmaları*. I C. Almatı: Gılım Baspası.

Elibayev, Mukay. (2015). *Uzun Yol*, Mayramgöl Dıykanbayeva (Çev.). Ankara: Bengü.

Gorşkov (1989). *Revolyuksiçenhi Çıvaş Literaturi*. 1C. Şupaşkar: Çıvaş K□neke İzdatelstvi.

İvanov, Konstantin. (2001). *Narspi*, Anatoliy Smolin (Çev.). Çeboksarı: Çuvaşskiy Gosudarstvenniy İstitut Gumanitarnıh Nauk.

Kıran, Albina. (2012). "Bakıtsız Jamal Romanında Kazak Halk Kültürü", Afyonkarahisar: *Türkoloji Üzerine Araştırmalar*, Sayı 1, s. 49-57.

Koç, Kenan; İşina, Almagül; Korganbekov, Bulat. (2007). *Kazak Edebiyatı 2*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
**Sayı / Number 62, Haziran / June 2019, 293-303**

**MYSİA BÖLGESİ MEZAR STELLERİ ÜZERİNE  
İKONOĞRAFİK DEĞERLENDİRME\***

**Icoographic Evalution of Funerary Stele in Mysia Region**

(Makale Geliş Tarihi: 09.05.2019 / Kabul Tarihi: 14.05.2019)

**Ahmet Cuneydi HAS\*\***

**Öz**

Mermer ya da taştan yapılan ve yüzeylerinin düzeltilmesi ile elde edilen mezar stelleri, üzerlerindeki yazıt ve betimlerle ölümsüzlüğü simgeleyen antik dönem insanının mesajlarını yansıtan eserlerdir. Bu eserlerde gördüğümüz figürler gerek vücut diliyle gerekse de bir takım sembollerle nasıl bir geçmişe sahip olduklarını, erdemlerini, mesleğini ve ölümden sonra nasıl bir hayat sürme arzusunda olduklarını ifade etmeye çalışmışlardır. Bu istek sadece ölen kişinin değil bazen de ailesinin ilgi alanlarını ve yaşamını açıklayan birçok sembol ve nesnelere ibaretti. Antik Dönemde Mysia olarak anılan bölge, mezar steli üreten diğer merkezlere göre özel bir yere sahipti. Bu ayrıcalık kendini steller üzerinde işlenen mimari, mitoloji, doğa ve insan figürleri gibi unsurlarda göstermekteydi. Geçmişin bir aynası olarak değerlendirilebileceğimiz mezar stelleri üzerinde, oturan ya da ayakta duran erkek-kadın figürleri, çocuk figürleri, sunu yapan hizmetçi tipleri ile birlikte ölen kişileri ya da ailesini temsil eden unsurlar ele alınarak verilmek istenen mesajlar yorumlanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mezar steli, Mysia, İkonografi

---

\* Bu makale Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Anabilim Dalında gerçekleştirilen “Kyzikos Heykeltıraşlık Eserleri” adlı doktora tez çalışmasının bir bölümünden türetilmiştir.

\*\* Arş. Gör. Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü; Res. Assist., *Ataturk University, Faculty of Letters, Department of Archaeology*, [ahmetc-has@gmail.com](mailto:ahmetc-has@gmail.com), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4503-0257>



### Abstract

Funerary steles which are obtained by glazing their surfaces and made of marble or stone with the purpose of those who are deceased are the works symbolizing eternity with the inscriptions and descriptions on. The figures seen on those works try to represent what kind of history they have, their virtues, professions and what kind of life they would like to have after death through their body languages and various symbols. This wish is sometimes made up of many symbols and materials explaining not only the deceased but also the interests and lifestyle of the family of the deceased. The region called Mysia in the Ancient Period (most parts of the Southern Marmara) had a special place in proportion to the other centres where funerary steles are produced. This privilege is based on the presentation of elements such as architecture, nature, mythology and human figures on funerary steles within a wide composition. Funerary steles which are evaluated as the mirror of the past will be explained through the messages which are given via symbols of male, female and child figures, and serving maidens.

**Keywords:** Funerary steles, Mysia, Iconography

### Giriş

Mysia Bölgesi, Balıkesir ilinin tümünü, Manisa'nın kuzey, İzmir'in kuzeybatı, Bursa'nın güneybatı, Kütahya'nın batı ve Çanakkale ilinin de doğu uç bölümünü kapsamaktadır (Ful, 2008: s. 9). Mysia Bölgesi sınırları içerisinde bulunan önemli kentler arasında: Kyzikos, Miletopolis, Daskyleion, Stratonikeia, Apollonia, Zeleia, Apollonia ad R. Gambreion, Teodosiopolis, Pergamon, Parion, Hadrianeia, Prokonessos ve Priapos gibi kentleri sayabiliriz (Resim 1). Stratejik konumu gereği geçiş bölgesi olarak da nitelendirebileceğimiz Mysia her dönemde önemini koruyan bir yer olmuştur. Bugün İstanbul Arkeoloji Müzesi, Balıkesir Kuvay-i Milliye Müzesi, Bursa Arkeoloji Müzesi, Çanakkale Arkeoloji Müzesi, Bandırma Arkeoloji Müzesi ve yurt dışındaki müzelerde Mysia Bölgesi kentlerine ait çok sayıda mezar steli bulunmaktadır.

Mezar stelleri taş veya mermer blokların çeşitli şekillerde kesilerek, perdelenen yüzeylerine işlenen kabartma betim ve yazıtlarıyla antik dönemi aydınlatan bilgiler veren eserlerdir (Meral 2016: s. 145). Zenginliğin göstergesi olarak da nitelendirebileceğimiz mezar stelleri, sadece heykeltıraşlık açısından değil aynı zamanda siyasi, sosyal ve kültürel anlamlarda da geniş bilgiler sunması açısından oldukça önemli eserler arasında yer alır (Meral 2016: s.146). Bu eserler çoğunlukla beyaz, sarı veya grimsi renkte değişik boyutlu kristallerden oluşan mermerlerden yapılırlardı. İşçiliği ön ve yan yüzlerde belirgin olan, çelik veya demir keski ile yontularak düzeltilen mezar stellerinin arka yüzleri genellikle kabaca bırakılırdı (Şahin 2000: s. 1).

Mezar stellerindeki bütün figürler hem birtakım nesnelere hem de sahnedeki işlenişleriyle birer mesaj niteliği taşımaktadırlar. Dolayısıyla sahip oldukları kişilerin hakkında bilgi verirken aynı zamanda onları ölümsüzleştiren bir rol üstlenmişlerdir. Bölgenin mezar stelleri yüzeysel düşünüldüğünde benzer özellikler göstermesine rağmen ayrıntıda zengin ikonografilere sahiptirler (Şahin 2000: s. 1). Bu stellerde figürlerin mevkilerini, erdemlerini ve uğraşlarını belirtmek için birden fazla nesnenin bir arada betimlenmesi bu zenginliğin göstergesidir.

Mysia Bölgesi stellerinin ikonografisinde en önemli bölümü “Ölü yemeği” (Resim 2) sahneleri oluşturmaktadır (Şahin 1996: s. 21-29), (Uzunoğlu 2015: s. 398-399). Arkaik dönemden itibaren görülmeye başlanan symposium sahneli mezar stelleri, ölen kişilerin yüceltilmesi ve onurlandırılması amacıyla erken dönemlerden itibaren özellikle de Hellenistik Dönem’de görülen bir özelliği (Pfuhl - Möbius, 1979: s. 353), (Saraçoğlu, 2000: s. 181), (Yaylalı, 2007: s. 124). Klineli steller üzerinde görülen zenginlik ve bolluğun göstergesi olan bu ziyafet sahneleri, tanrılara ve kahramanlara özgü nitelikleri olan ve sıkça kullanılan sahneler arasında yer almıştır.

Bu hareketli sahnelerde kline üzerinde betimlenen ana figürlerin işleyişine yanlardaki figürlerden daha çok önem verilirdi. Figür sayısının fazla olduğu klinelerde sağ kolun genelde omuzlar üzerine atılması ve sol ellerinde de farklı formlarda kap tutar şekilde işlenmeleri stellerde bir canlılık kazandırmıştır (Saraçoğlu, 2000: s. 183), (Resim 3). Klinelerde uzanan ya da oturan figürler arasında kadınlara çok az yer verilmiş genellikle erkek figürler tercih edilmiştir. Ölü yemeği sahneli mezar stellerinde kadın betimleri tek ya da hizmetlileri ile kişisel eşyalarının olduğu kompozisyonda işlenirdi. Kadın figürleri, genellikle onurlu ve ahlaklı kişiliğin temsili şeklinde değerlendirilirdi. Örneğin stellerde işlenen yün işçisi kadınlar, yaşadıkları evin ekonomisine katkıda bulunmalarının yanı sıra onların yeteneklerini de göstermekteydi (Kosmopoulou, 2001: s. 281-301). Bu sahnelerde figürlerin giysilerindeki kumaşın bol kıvrımlı oluşu, etraftaki kaplar, yiyecekler ve hizmetliler yine ölen kişinin zenginliğinin ifadesiydi. Bu kapsamda ölen kişinin gündelik yaşamda kullandığı ayna daha çok genç kadınların gençliğini yaşayamadan öldüğünü vurgulamak için betimlenen bir objeydi (Ruth, 1997: s. 683-699).

Kline figürlerinde vücudun sağ üst kısmını örten kısa kollu khiton üzerine giydikleri hymation, kıvrımlar halinde belin altından geçerek sol omuzdan aşağıya doğru dökümlü işlenmekteydi. Mezar stellerinin her iki tarafında iskemlede oturan kadın figürleri  $\frac{3}{4}$  oranında profilden veya hafif eğik açıyla cepheden verilirlerdi. Bunlar bir kolu kenarda diğer kolunun dirseği ona dayalı boyun ve çene seviyesinde başa kadar çekilen mantonun kenarından tutar biçimde “Pudicitia” tipinde işlenirdi (Şahin, 2000: s. 59).

Mezar stellerinde özellikle ölen kişilerin mesleklerini ifade eden örneklerle de sıkça rastlanmaktaydı. Bu stellerde çiftçi, gladyatör, demir ustası ve bakır ustası gibi pek çok meslek grubuna ana kabartma alanının altında açılan küçük podyumlarda yer verilirdi (Resim 5). Yine sporcu kişiliğe sahip insanlar da ayrıcalıklı sınıfa sokulmuş ve bunlar da stellerde, strigilis, alabastron gibi nesnelere belirlenmeye çalışılmıştır (Pfuhl-Möbius, 1979: s. 374, Taf. 219, Nr. 1517).

Arkaik dönemden itibaren görülen ve klinelerin önünde ya da ana figürlerin hemen yanında işlenen hizmetçi figürleri ise çocuklardan ibaretti. Ayrıca kadın figürün yanında kadın, erkek figürün yanında erkek hizmetçi betimleri şeklinde işlenirlerdi (Canlı, 2015: s. 107). Stellerde betimlenen figürlere yardımcı görevi üstlenen eden bu figürler bir anlamda yaptıklarıyla efendilerinin soyluluklarını vurgulamaktaydılar. Bu tipteki yardımcı figürlerin işlenişinde kompozisyonda çok büyük bir farklılık olmamasına karşın biçimsel olarak farklılıklar görülebilirdi. Örneğin Hellenistik Dönemin sonlarında sıkça yer verilen bu figürlerin diğer figürlerden ayırt edilebilmeleri için küçük boyutlu işlendikleri görülmekteydi (Atalay, 1990: s. 291). Sonraki dönemlerde ise hizmetçi çocukların daha çok tanrılar ve symposium sahnelerinde yaygın biçimde işlendiklerine tanık olunmaktadır. (Abay, 2016: s. 81). İlerleyen süreçlerde kısa kollu khiton ve ellerinde sunu kapları ile verilen hizmetçiler önemini kaybetmiş ve bir doldurma motifi olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir (Şahin, 2000: s. 81). Sahnelerde yer alan krater, kantharos, omphalos, skyphos gibi kaplar sunu ile ilgili olmanın yanı sıra ölen kişinin zenginliğini de ifade etmekteydi. (Kanel, 1992: s. 109-116). Mezar stellerinde genellikle hayata genç yaşta veda ettiklerini düşündüğümüz çocuk betimleri ise sevdikleri hayvanlar ya da oyuncaklarıyla verilirlerdi. (Bener, 2008: s. 108). Her yaş aralığında işlenebilen çocuk figürleri ağırlıklı olarak çıplak halde işlenirlerdi.

Klinenin hemen önünde sahnenin ortasında stilize edilmiş keçi, aslan geyik ya da panter ayağı şeklinde üçayaklı işlenen küçük masalar, üzerinde çeşitli yiyeceklerle betimlenirlerdi (Resim 4), (Pfuhl-Möbius, 1979: s. 364). Bunlar arasında kolay betimlenebilecek ve küçük boyutlu olan ekmeğe, kek, üzüm, nar, elma ya da şeftali türü yiyeceklere yer verilirdi (Pfuhl-Möbius, 1979: s. 354). Bu yiyecekler kare ya da piramidal şekilde görülür ve bazı stellerde tütsü kabı gibi nesnelere de yer verilirdi (Pfuhl-Möbius, 1979: s. 354). Bu nesnelere daha çok kadınların ilgi alanlarını, uğraşlarını açıklayan aksesuarlardı. Klineli cenaze yemeği sahnesinde yaygın olarak kullanılan bu şema refah, bolluk ve bereketin sembolü şeklinde yorumlanırdı. Bu kline önündeki masalar üzerinde işlenen yiyecekler aynı zamanda stelin bulunduğu bölgenin ekolojik yapısı hakkında da bilgiler verebilmekteydi.

Stellerin köşesinde işlenen ağaç dallarına sarılı biçimde işlenen yılan betimleri (Pfuhl-Möbius, 1977: s. 183), (Schmidt, Abb. 35 (Kültür Park Env. Nr. 4322) ölen kişiyi heroize etmenin yanında sunu ve kurban sahnelerinde görülmekteydi (Pfuhl-Möbius, 1977: s. 46). Ölen kişinin ve kutsal alanların koruyucusu olarak da yorumlanan bu figürlere duvar pervazı, kline veya masa üzerinde

de yer verilirdi (Durugönül, 2015: Kat. Nr. 69), (Resim 2-4). Bölgedeki mezar stellerinin vazgeçilmez unsurlarından birisi olan at betimleri ise zaferlerin simgesi olarak kahramanlaştırılan kişileri sembolize ederlerdi (Pfuhl-Möbius, 1979: s. 44, Taf. 190-210), (Meral, 2016: s. 148). Ölen kişinin savaşçı yönünü ve gücünü simgeleyen bu betimler ya başlarıyla ya da bir seyisle birlikte bütünüyle işlenirlerdi (Resim 6).

Mezar stelleri üzerinde deniz ticareti ile uğraşan tüccarları veya savaşçıları niteleyen antik çağın değişik tipteki gemileri de dikkat çekicidir (Casson, 2002: s. 120). Lampsakos, Miletopolis ve Kyzikos'tan ele geçen mezar steli örneklerinde bugün yurt içi ve yurt dışı müzelerinde sergilenen savaş veya ticaret gemilerinin alçak kabartma şeklinde tasvir edildiği örnekler mevcuttur (Erdoğan, 2010: s. 61-78). Bu tasvirler bizlere hem bölgenin denizle olan sıkı ilişkisini hem de stel sahiplerinin meslekleri hakkında aydınlatıcı bilgiler sunmaktadır (Resim 3-7). Çiftçilikle uğraşan kişiler mezar stellerinde tarla sürerken veya at arabasıyla yük taşıırken betimlenmekteydi (Resim 8). Çiftçilikle uğraşan erkeğin saban sürerken betimlenmesi aynı zamanda çalışkan ve aydın insanları da nitelediği şeklinde yorumlanmaktaydı (Can, 2014: s. 87).

Mezar stellerinde özellikle Hellenistik ve Roma dönemlerinde sıkça görülen (Çekilmez, 2008: s. 46) farklı alanlara işlenen çelenkler, ölen kişinin saygın ve onurlu bir aileye mesup olduğu şeklinde yorumlanmaktaydı (Resim 9). Stellerde aile bireylerinin birlik ve bütünlüğünü ifade eden tokalaşma sahnelerinin (Resim 10) barışı temsil etmesinin yanında bir nevi vedalaşma anlamlarını da içerdiği düşünülmekteydi (Canlı, 2015: s.35). Antik Çağda ideal bir vatandaş olarak anılan kişiler eğitilmiş ve mantığını ön plana çıkaran kişilerdi. Mezar stellerinde bahsettiğimiz bu özellikler kalem, hokka ve kâğıt rulosu gibi nesnelere vurgulanırdı (Pfuhl-Möbius, 1979: s. 420, Taf. 251) (Resim11).

Mysia Bölgesi stellerinde ölenin erdemli yaşam sürdürdüğünün belirtisi olarak nitelenen palmye dalı sıkça görülen sahneler arasında yer alırdı (Resim 12). Genellikle ayakta durur pozisyonundaki figürlerin ellerinde tuttıkları palmye dalları, sporcuların kazanmış olduğu müsabakaları gösteren nesnelere yorumlanmaktaydı (Pfuhl-Möbius, 1977: s. 82, Taf. 32, Nr. 140-141).

Yine bölge kentlerinde özellikle de Balıkesir ili Erdek ilçesinde yer alan Kyzikos'ta (Pfuhl-Möbius, 1979: s. 545, Taf. 319), (Koçhan, 2010: s. 11), (Meral, 2016: s. 149, Foto. 10), hem kazılar sonucunda hem de farklı yollardan kayıt altına alınıp müzelere kazandırılan çok sayıda mezar steli bulunmuştur. Günümüzde Bursa'nın 80 km. batısında Mustafakemalpaşa ilçesinin 5 km kuzeybatısında konumlanan ve Bursa-Balıkesir karayolu üzerinde bulunan Miletopolis kenti de Antik Mysia Bölgesi sınırları içerisinde önemli bir kavşak noktasında konumlanıyordu (Şahin, 2000: s. 2), (Okçu, 2007: s. 548). Bu kentten ve civarından çıkarılan çok sayıda mezar steli de günümüzde Bursa Arkeoloji Müzesi'nde

bulunmaktadır. Balıkesir ilindeki Manyas Kuş Gölü'nün güneydoğusunda Hisarteppe'de yer alan Daskyleion Antik Kenti Perslerin Anadolu'daki hâkimiyeti boyunca satraplık (valilik) merkezi olarak varlığını sürdürmüştür. Bu kültürün ürünleri ve arkeoloji literatüründe "Greko-Anadolu-Pers" olarak bilinen eserler arasında mezar stelleri önemli yer edinmiştir.

Özellikle Yunan ve Pers sanatının baskın olduğu Symposium sahnelerinin yanında cenaze alayı sahnelerine de yer verilmiştir (Polat, 1991: s. 41), (Saraçoğlu, 2003: s. 181), (Resim 13). Stellerde kabartma alanının ortasında iki atın çektiği üstü kavisli, büyük tekerlekli arabanın ölen kişinin lahdi olduğu yorumları yapılmaktadır (Resim 14). Bu ikonografinin yoğun bir biçimde kullanılmasının en önemli nedeni görkemli ve zengin bir yaşamın Pers İmparatorluğu'nda da önemli olmasıdır (Polat, 2017: s. 186). Bu ziyafet sahneleri soylu ve yönetici sınıfa mensup kişilerin mezar stellerinde sıkça kullanılırdı.

### Sonuç

Mysia Bölgesinin bulunduğu konum itibari ile geçiş noktasında olması pek çok önemli kentin doğmasını ve gelişmesini sağlamıştır. Bölgenin hem karadan hem de denizden aktif olarak siyasi, sosyal ve kültürel ilişkilerde olması şüphesiz heykeltıraşlık sanatına da yansımıştır. Bu yansımanın delilleri arasında günümüze kadar ulaşan en güzel somut arkeolojik bulgular arasında yer alan mezar stelleri de nasibini almıştır. Mysia sınırları içerisinde gerek arkeolojik kazılardan gerekse de farklı yollardan bulunan çok sayıda mezar stelinin zengin ikonografileri bu görüşümüzü desteklemektedir. Aynı zamanda form olarak da çeşitlilik arz eden bu mezar stelleri, üzerinde işlenen sahnelerle yapıldığı dönemin yansımasıdır diyebiliriz. Özellikle Mysia Bölgesi'nde konumlanan Kyzikos, Miletopolis ve Daskyleion gibi önemli antik kentlerdeki mezar stellerinin zengin ikonografileri ve stilistiğinden dolayı bu bölgelere ağırlık verilmiştir. Stellerin ana kabartma alanında genellikle yüksek kabartma biçiminde görülen kompozisyon, alt kısımlardaki pano ve podyumlarda ise alçak kabartma şeklinde görülmüştür. Bu çalışmada bölgenin mezar stellerinde, klineli ölü yemeği, kline üzerinde uzanan erkek figürleri, her iki köşede oturan kadın figürleri, hizmetçi çocuklarla birlikte sıklıkla kullanılan nesnelere ön plana çıkmıştır.

### Kaynakça

- Abay, Nizam. (2016). "Hellenistik Dönem'e Ait Bir Mezar Steli", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, s. 152-160.
- Aslan, Erdoğan. (2010). "Antik Dönem Mezar Stelleri Üzerinde Betimlenen Simetrik Karinalı Ticaret Gemileri", Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, s. 61-78.
- Atalay, Erol. (1990). "Doğu Grek Hellenistik Çağ Mezar Stellerinde Çocuk ve Hizmetçi Figürleri", X. Türk Tarih Kongresi, 1. Cilt, s. 285-292.

- Bener, S. Selvi. (2008). Eski Yunan ve Roma'da oyun ve oyuncaklar. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- Canlı, Handegül. (2015). Hellenistik ve Roma Dönemlerinde Mezar Stellerinde Semboller, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Mersin.
- Casson, Lionel. (2002). Antik Çağda Denizcilik ve Gemiler. İstanbul: Homer Kitabevi.
- Çekilmez, Murat. (2008). Tire Müzesinden Hellenistik ve Roma Dönemi Mezar Stelleri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Aydın.
- Ful, Şengül Dilek. (2008). Yazıtların Işığında Mysia Bölgesi Kültürleri, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Erzurum.
- Kanel, Rudolf. (1992). Zwei Hellenistische Grabstelen Aus Der Umgebung Von Kyzikos in Basel, Studien zum antiken Kleinasien II, Asia Minor Studien, Sayı: 8, s. 109-116.
- Koçhan, Nurettin. (2011). Kyzikos Tarihi ve Mimari Kalıntıları, Bursa: Renkvi-zyon Ofset Form Matbaacılık. 2011.
- Kosmopoulou, Angeliki. (2001). Working Women: Female Professionals on Classical Attic Gravestones, The Annual of the British School at Athens, Sayı: 96, s. 281-319.
- Leader, E. Ruth. (1997). "In Death not Divided: Gender, Family and State on Classical Athenian Grave Stelae", American Journal of Archaeology, Sayı: 101, s. 685-699.
- Okçu, Recep. (2007). "Sikkeler Işığında Bursa İlindeki Antik Kentler", Birol Can-Mehmet Işıklı (Ed.). Doğudan Yükselen Işık Arkeoloji Yazıları, (s. 545-550) İstanbul: Zero Prod. Ltd.
- Pfuhl, Ernst – Hans Mobius. (1977/1979). Die Ostgriechischen Grabreliefs I/II. Text und Tafel. Mainz: Verlag Philipp von Zabern,
- Polat, Gürcan. (1991). Daskyleion ve Cevresinden Ele Gecen Anadolu Satraplık Dönemine Ait Mezar Stelleri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İzmir.
- Polat, Gürcan. (2017). "Anadolu'da Pers Etkili Taş Plastik Eserler", Kaan İren-Çiçek Karagöz-Özgün Kasar (Ed.). Persler Anadolu'da Kudret ve Görkem, (s. 186-203) İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.
- Meral, Korkmaz. (2016). "Yunan ve Roma Mezar Stellerinin Gelişimi" Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi, s. 144-160.
- Saraçoğlu, Aslı. (2000). "Kyzikos'tan Figürlü Mezar Kabartmaları", OLBA, Sayı: III, s. 181-198.

Stefan, Schmidt. (1991). Hellenistische Grabrelief, Köln: BÖHLAU Verlag Köln Wien.

Şahin, Mustafa. (1996). “Bursa Arkeoloji Müzesi’nden Yeni Bulunmuş İki Tane Mezar Steli”, Arkeoloji ve Sanat, s. 21-29.

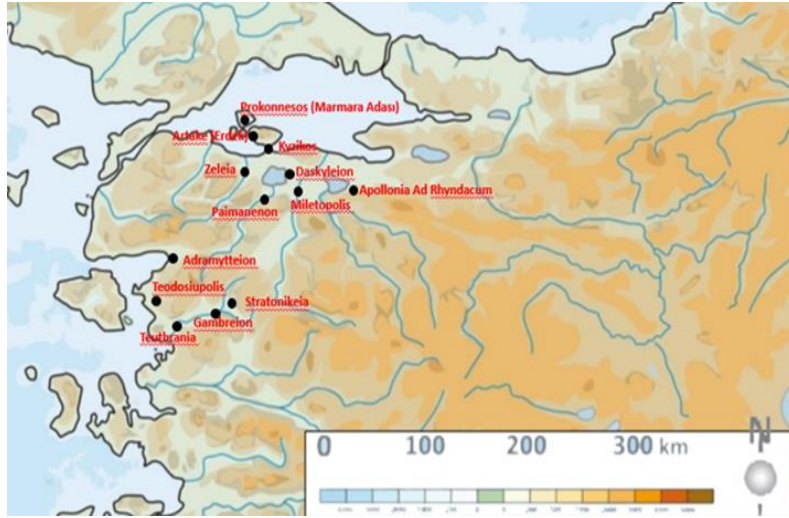
Şahin, Mustafa. (2000). Miletopolis Kökenli Figürlü Mezar Stelleri ve Adak Levhaları. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Uzunoğlu, Hüseyin. (2015). “Bursa Müzesi’nden Ölü Ziyafeti Sahneli Yeni Mezar Stelleri”, OLBA XXIII, s. 397-415.

Yaylalı, Abdullah. (2007). “Kyzikos’tan Bir Mezar Steli”, Doğudan Yükselen Işık Arkeoloji Yazıları, Birol CAN-Mehmet İŞIKLI (Ed.). Atatürk Üniversitesi 50. Kuruluş Yıldönümü Arkeoloji Bölümü Armağanı. s. 123-128.

Yıldırım, C. Ömer. (2014). Çanakkale Müzesindeki Antik Çağ Mezar Stelleri, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.

### Harita ve Resimler



Harita 1- Mysia Bölgesi Kentleri



Resim 1



Resim 2



Resim 3

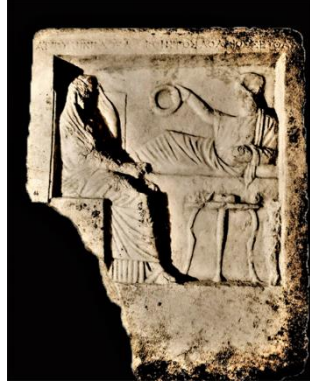


Resim 4



Resim 5





Resim 6



Resim 7



Resim 8



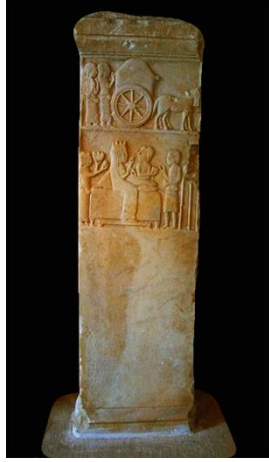
Resim 9



Resim 10



Resim 11



Resim 12



Resim 13

**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
**Sayı / Number 62, Haziran/ June 2019, 305-316**

**STEFAN ZWEIG'IN "SABIRSIZ YÜREK" ADLI ROMANINDA ACIMA  
VE SUÇLULUK DUYGUSU**

**Sense of Pity in The Novel "Beware of Pity" of Stefan Zweig**

(Makale Geliş Tarihi: 13.05.2019 / Kabul Tarihi: 24.05.2019)

**Cemile AKYILDIZ ERCAN\***

**Dursun BALKAYA\*\***

*"Bizler hayaletlerden ya da anılardan başka bir şey değiliz"*  
Stefan Zweig

**Öz**

1942 yılında ikinci eşi ile birlikte intihar eden Yahudi asıllı Avusturyalı yazar Zweig yaşadığı yüzyılda yazdığı uzun öyküler ve yaşadığı döneme damgasını vuran kişiliklerin biyografileri ile tanınan bir yazardır.

Stefan Zweig'in tamamlayabildiği tek romanı olan Sabırsız Yürek'te psikanalitik bir çözümleme yaparak karakterlerin içinde bulunduğu ruh dünyasını açığa çıkartacağız. Özellikle Freudyen bir çözümleme gerektiren bu eser Zweig'in uzun öykülerinde de söz konusu ettiği huzursuz ya da ruhu acı çeken bireylerin çevresi ile ilintili ilişkilerine değineceğiz. Biz çalışmamızda hasta ve sağlıksız olan Edith'in yakınındaki kendisine değer veren insanlara karşı acımasızca sergilediği ruh dünyasına yer vereceğiz. Kendisine gösterilen merhametin sınırlarını zorlayan hatta bazen ileri boyuta kadar götürebilecek sanrıları ile birlikte hem fiziksel hem de ruhsal engellerinin yansımalarını ortaya koymaya çalışacağız.

---

\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü; Assoc. Prof. Dr., Ataturk University, Faculty of Letters, Department of German Language and Literature, [yildizercan@atauni.edu.tr](mailto:yildizercan@atauni.edu.tr), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3395-9651>

\*\* Doktor Öğretim Üyesi, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü; Prelector Dr., Ataturk University, Faculty of Letters, Department of German Language and Literature, [dursunbalkaya@atauni.edu.tr](mailto:dursunbalkaya@atauni.edu.tr), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8738-0816>

**Anahtar Kelimeler:** Stefan Zweig, Sabırsız Yürek, Freud, Acıma ve suçluluk duygusu.

### Abstract

The Austrian Jewish writer Zweig who committed suicide in 1942 with his second wife, is a writer known for his long stories and biographies of famous people in the century that he lived. In the only novel that Stefan Zweig completed, *The Impatience of the Heart*, a psychoanalytic analysis will be made to reveal the mental states of the characters. The work that requires Freudian analysis, will be examined according to the relationship of uneasy and suffering characters with their environment which is also mentioned in long stories of Zweig. In this study, the mental state of ill and unhealthy character Edith who aggressively behaves people who care about him will be examined. It is tried to be revealed the reflection of both physical and mental barriers with delusions that push the limits of compassion shown to him, sometimes leading to further dimensions.

**Keywords:** Stefan Zweig, The Impatience of the Heart, Freud, Pity, Guilt.

### I. Giriş

20. yüzyılın en önemli yazarlarından biri olan Stefan Zweig, 28 Kasım 1881 yılında Avusturya/ Viyana'da dünyaya gelmiş ve 23 Şubat 1942 yılında ikinci eşi Lotte Altmann ile birlikte Petropolis'te intihar etmiştir. Yahudi asıllı olan yazar özellikle edebiyat dünyasında bir dedektif gibi araştırma yaparak yazdığı biyografik eserleri ile kendinden oldukça söz ettirmiş ve yazdığı novellerle birlikte eserleri birçok dile çevrilmiştir.

Çok yönlü bir yazar olan Zweig yazmaya gençlik yıllarında şiirler ve dönemin ünlü yazarlarından çeviriler yaparak başlar. Aynı zamanda tiyatro eserleri ve noveller yazar. Öykü, şiir, deneme, biyografi ve oyun türünde farklı türleri kaleme alır. İki Dünya Savaşına tanıklık eden Zweig I. Dünya Savaşında savaş arşivinde görev yapmıştır. 1933 yılında Hitler iktidara geldikten sonra kitapları yasaklanmış hatta yakılmış ve Yahudi olduğundan dolayı vatanını terk etmek zorunda kalmıştır. Gittiği her ülkede kendisini kucaklayan hayranları ve yetkililer ona sınırsız saygı duymuşlar, ama yine de Zweig'ın içindeki vatan ve dil özlemini giderememişlerdir. Hatta vatansızlığının ve bir ülkeden başka bir ülkeye savrulmasının ruhunda yarattığı etki, kanımızca bir arkadaşına söylediği şu cümlede gizlidir: "*Eski yazar, yeni vize uzmanı*" (Prochnik, 2014/2016: s. 19). Hitler'in Avrupa'yı ele geçirmesinden sonra İngiltere'nin de savaşa dahil olması, yazarın Hitler iktidarın karşı konulamaz gücünü daha da yakından hissetmesine neden olur ve endişeleri gittikçe artar. Bunun üzerine yazar İngiltere hükümetinin göçmen vatandaşlara uyguladığı negatif yaptırımlarından dolayı bu ülkeden gitmek ister. İkinci eşi olan Lotte ile birlikte Zweig İngiltere'den ayrılır ve ilk önce Amerika, sonrasında ise Brezilya'ya gider.

Kendinden 26 yaş küçük olan ikinci eşi Lotte Altmann ile birlikte Brezilya'nın Petropolis kentine yerleşirler, ama Zweig gibi yolculukları, araştırmayı, yazmayı seven biri için çok zordur burada yaşamak. Hatta 1938 yılında ayrıldığı ilk eşi Friderike von Winternitz'e yazdığı 27 Ekim 1941 tarihli mektubunda ruhindaki yılgınlıkları ve yaratamama sürecini şöyle dile getirir: "*Bir büyük esere başlayabilseydim benim için çok iyi olacaktı. Fakat hangi konuyu ele alsam belge yokluğu engeliyle karşılaşıyorum*" (Zweig, 2006/2015: s. 440).

Friderike von Winternitz ile boşanmalarına karşın dostlukları, mektuplaşmaları hep devam etmiş, hatta 18 Şubat 1942 tarihli yani intihar etmeden önce yazdığı son mektupta ne kadar ümitsiz ve bezgin olduğunu ifade etmiştir. İlk eşine verilmesi için kasasına bıraktığı 22 Şubat tarihli mektubuna "*Ben kendimi eskisinden çok daha iyi hissedeceğim*" sözleriyle başlamış ve "*her şeye karşın rahata ve mutluluğa kavuştum*" (Zweig, 2006/2015: s. 457-458) sözleriyle bitirmiştir. Yazarın ruh dünyasını derinden etkileyen yoksunluğunu çektiği yazma eylemi, Hitler'in durmak bilmeyen ilerleyişi sonucunda yapılan vatansız yolculuklar ve kendini bir kapana kısılmış gibi hissetmesi ve sonunda karısı ile birlikte intihar ederek bu dünyadan vazgeçer. Hatta veda mektubunda kendi arzusu ve zihninin açık bir şekilde bu kararı verdiğini yazar ve bütün dostlarına şöyle bir cümle yazar "*uzun gecenin sonunda doğacak şafağı görmelerini çok arzularım! Sabırsız ben, onlardan önce gidiyorum*" (Zweig, 2006/2015: s. 457) ve 23 Şubatta hayata eşi Lotte ile birlikte intihar eder.

Zweig denilince ilk akla gelen biyografik eserleridir. Aynı zamanda yazdığı noveller onun dünya çapında tanınmasına neden olmuştur. Ölmeden önce kaleme aldığı ve 1942 yılında basılan "*Dünün Dünyası-Bir Avrupalı'nın Anıları*" adlı otobiyografik romanı ile kendi özel bilgilerinden çok geçmişte kalan Avrupa'yı aktarır. Avusturya'nın ve kültürün, sanatın merkezi olan Viyana'nın geçmişine bir yolculuk yaparak, eserinde hem toplumsal hem de kültürel bir panorama çizer. Özellikle iki dünya savaşına tanıklık eden Zweig bu otobiyografik eserinde tarihsel bilgiler de verir.

Zweig'in yaşamının son dönemlerinde kaleme aldığı ama bitiremediği ve 1981 yılında yayıncısı Knut Beck tarafından tamamlanan taslak romanı "*Clarissa*"da, Avusturyalı bir subayın kızı olan Clarissa'nın hayatı ve 1902 yılından birinci dünya savaşına kadar olan süreç anlatılır. Bu romanı tamamlayamamıştır yazar. Biz çalışmamızda Zweig'in yaşadığı süreçte tamamlayabildiği psikolojik romanı "*Sabırsız Yürek*"i odak noktamıza aldık.

Stefan Zweig'in tamamlayabildiği tek roman olarak kabul edilen "*Unge-duld des Herzens*" (*Sabırsız Yürek*) 1938 yılında yayınlanmıştır. Yazar, romanın odağına merhamet duygusunu yerleştirerek, bu duygunun insan yaşamında nasıl yıkıcı bir etkiye dönüştüğünü gözler önüne serer. Zweig novellerinde olduğu gibi bu romanında da insanın ruh dünyasını yansıtmaya çalışarak, insanoğlunun çaresiz-

liğini, masumca yapılan bir iyiliğin nasıl ölümcül sonuçlara yol açtığını anlatır. Yazar, merhamet gösterilen kişinin her geçen gün daha da acımasız bir şekilde merhamet gösteren kişilere karşı yıkıcı, suçlayıcı tavırlar takınıp, psikolojik bir baskı uygulayarak onları çaresizce kıvrandırmasını ve yıkıma sürüklenmesini gözler önüne serer. "*Sabırsız Yürek*" romanına önsöz yazan Joan Acocella bu roman için, "*bildiğim kadarıyla, suçluluk duygusunu alet eden duygusal şantajın edebiyattaki ilk örneği bu kitaptır*" (Zweig, 1943/2006: s. 9) der.

Acıma ya da merhamet duygusunun zamanla görev duygusuna dönüştüğü bu romanında Zweig, yakından da tanıma şansı elde ettiği ünlü Avusturyalı Psikanalist Sigmund Freud'un öğretilerinden faydalanmış ve böylece ortaya psikolojik bir roman çıkmıştır. Yazar 1931 yılında yazdığı "*Die Heilung durch den Geist*" (*Ruh Yoluyla Tedavi*) adlı biyografi çalışmasının giriş bölümünde sağlık ve hastalığı betimler ve sağlıklı beden içinde bulunduğu ruh dünyası bu bağlamda önemlidir:

*"Hastalık birdenbire yabancı biri gibi içeri dalar, korkudan dehşete düşen ruha sanki saldırır ve onun içindeki sorular yumağını sarsarak uyandırır. (...) Hastaya sorgulamayı, düşünmeyi ve dua etmeyi öğretir, ürpermiş gözlerini boşluğa dikmeyi ve korkusunu götüreceği bir varlık bulmayı öğretir"* (Zweig, 1931/2018: s. 9).

Zweig, bu romanında da uzun öykülerinde de yaptığı gibi, karakterlerin iç dünyasında yaşadığı gelgitleri derinlemesine vermiş ve kanımızca iyi bir analist olduğunu göstermiştir. Romanda olay örgüsünün merkezinde yer alan Edith bedensel engellidir ve bedensel engelli oluşunun ruhsal dünyasında yarattığı sıkıntıyı öncelikle en yakınındakilere yansıtmaktadır. *Sabırsız Yürek* 'in diğer ana karakterlerden biri olan 25 yaşındaki Teğmen Anton Hofmiller'in ise, bilinçsizce yaptığı bir gaf sıradan hayatının gidişatını tamamen değiştirir, böylece Hofmiller de kendi içsel dünyasına derin bir yolculuk yapma olanağı bulur. Bu yolculuklar çoğu kez pişmanlıklarla doludur ve hatta Hofmiller'i intihar düşüncesine kadar sürükler.

Acıma duygusuyla başlayan bu içsel yolculuk aynı zamanda Hoffmiller'in olgunlaşmasını ve gelişmesini de sağlamıştır. Ruhunun derinliklerinde sürekli vicdan muhasebesi yapan Teğmen Hofmiller ilk başlarda yaptığı gaftan dolayı kendini affettirmeye çalışır, ama acıma duygusuyla başlayan bu kendini affettirme düşüncesi zamanla farklı bir boyuta geçer ve Hofmiller tamamen vicdanının kölesi olur. Özellikle romanın hemen önsözünde ve ilerleyen sayfalarında, yazarın Freudyen bir havaya büründürdüğü Doktor Condor iki tür acıma olduğunu dile getirir:

*"İki tür acıma vardır. Birincisi, duygusal ve zayıf olanı, başka birinin yaşadığı felaketlerden kaynaklanan acı ve hüzünden olabildiğince çabuk kurtulmak için çırpınan yüreğin sabırsızlığıdır. Bu, bir acıyı birlikte hissetmek değil, ruhun yabancı bir derde karşı kendini içgüdüsel olarak savunması anlamındaki acıma duygusudur. Diğer, tek gerçek acıma duygusu ise duygusal olmayan, ama yaratıcı*

*olan, ne istediğini bilen; sabırla, gücü yettiğinde, hatta gücünün bile ötesinde katlanmaya ve dayanmaya kararlı olunan acıma duygusudur"* (Zweig, 1943/2006: s. 33).

Zweig'in daha önce de ifade ettiğimiz gibi novellerinde ve romanının odağında "saplantılar", "suçluluk duygusu" ve "zihnin insana oynadığı oyunlar" yer alır. İnsan zihninin derinlikleriyle uğraşan hem yazar hem de psikanalist olan Viyanalı Arthur Schnitzler ile Psikanalizin babası sayılan Sigmund Freud'un Zweig'i etkilediği çok açıktır. Yazar eserlerinin çoğunda karakterlerine suçluluk duygusu yüklemiş ve bunları yansıtırken de insan zihninin muammalarına yer vermeye çalışmıştır. Romanın başlangıcında Doktor Condor'un ağzından iki türe ayırdığı suçluluk duygusunun ilk türüne romanındaki Hoffmiller'i ve ikincisine ise uyguladığı tedavi başarısız olduğu için kör olan hastasıyla evlenen Doktor Condor'u örnek olarak verebiliriz. Her iki örnekte de acıma duygusuyla başlayan süreç önü alınamaz bir suçluluk duygusuna dönüşür.

Merhamet duygusundan dolayı kendi kişiliğinden isteklerinden, arzularından vazgeçmeye başlayan ve ikilem yaşayan Teğmen Anton Hofmiller ile kendisine gösterilen merhamet duygusuna, felçli olduğu, yürüyemediği için karşısındakilere eziyet ederek karşılık veren, bencil ve emredici, Edith'in yaşadıkları olay örgüsünde odak oluşturur. Tıpkı Luise Rinser'in "Kızıl Kedi" adlı kısa öyküsündeki ben anlatıcısı gibi geçmişte yaptığı eylemin vicdan muhasebesini yaparak kediyi öldürmesinin ne kadar doğru olup olmadığını bilmediği gibi Hofmiller de yaşanmış ve geçmişte kalmış ama aynı zamanda yaşadığı zamanı da içine almış bütün hayatını şekillendiren olayı yıllar geçmesine karşın unutamamıştır.

Teğmen Anton Hofmiller, Kekesfalva'ların evindeki bir davette felçli olduğunu bilmeden evin kızını dansa davet eder. Hikayenin odak noktasını oluşturan asıl kesit böyle başlar.

Zweig romanını adeta tüm olup bitenlerin genel bir değerlendirmesini yapan Anton Hofmiller'in şu sözleriyle başlatır:

*"Tüm olay bir beceriksizlik, Fransızların deyişiyle bir "gaf" ya da başka bir ifadeyle benim affedilebilir bir salaklığımınla başladı. Daha sonra bu beceriksizliğimi düzeltmek için çok uğraştıysam da aceleyle dişlileri yerinden çıkmış bir saati onarmaya çalışmak genellikle mekanizmanın tamamen bozulmasına yol açar. Yıllar sonra, bugün bile salt bu beceriksizliğim nerede bitip esas hatamın nerede başladığını tam olarak kestiremiyorum. Kim bilir; belki de bunu asla bilemeyeceğim"* (Zweig, 1943/2006: s. 35).

Roman I. Dünya Savaşına katılan ve savaştan sonra düşüncelerini kaleme döken bir şekilde geçmişle hesaplaşan ve o geçmişte yaşadığı olay hayatına da damgasını vurmuş olan bir askerin anılarıdır aynı zamanda. Teğmen Anton Hofmiller'in "gaf" "benim salaklığım" diye adlandırdığı olay, 1913 yılında, Macaristan

sınırında herkesin birbirini tanıdığı, hem Viyana'ya hem de Budapeşte'ye yakın olan küçük bir sınır kasabasında cereyan eder.

Hofmiller, Avusturya- Macaristan ordusunun 10. mızraklı süvari alayında göreve başlayan kendi değimiyle 25 yaşında "toy bir teğmen"dir. Çocukluğu yoksulluk içinde geçen ve yaşamı hep askeri okullarda geçtiği için hayatı tanıma fırsatı bulamayan bu genç askerin hayatı, basit ve sıradan gibi görünen bir olayla tamamen değişecek ve acıma duygusu onu çatışmalara sürükleyip sonunda büyük bir açmaza sokacaktır.

Teğmen Hofmiller bir gün tesadüfen kasabada şeker fabrikası ve Viyana'da saygın bir konumu, çeşitli yerlerde malı mülkü olan kasaba halkı tarafından tanılaştırılan Bay Kekesfalva'nın yeğeni Ilona ile tanışır ve Kekesfalva ailesi onu akşam yemeğine davet eder. İçki ve alışık olmadığı zengin insanlarla çevrili bu ortamın büyüğü ile kendinden geçer. Gece boyunca orada bulunan kadımlarla ve Kekesfalva'nın yeğeni Ilona ile dans eder. Evin kızı Edith ile dans etmediğini fark eder. Hofmiller evin kızı Edith'in felçli olduğunu, yürüyemediğini bilmiyordur. Onu dansa kaldırmak için yanına gider ve bu arada kızın şaşkın bakışları içinde masaya tutunarak kalkmaya çalışmasına bir anlam veremez. Gururu incinen Edith ağlama ve hıçkırık nöbetine girerek adeta bir sinir krizi geçirir. Genç Teğmen neler olup bittiğini tam kavrayamaz. Sarhoş olduğu için kabalık mı ettim diye kuşkuya düşer.

Bunun hemen akabinde neler olup bittiğini öğrenmek için Iona ile konuşur ve yaptığı büyük hatayı ancak o zaman anlar:

*"Delirdiniz mi siz?.." diye haykırdı. "Bilmiyor musunuz?.. Görmediniz mi?.."*

*"Hayır," diye kekeledim, bu yeni ve benim için anlaşılmasız tepkinin ezikliği içinde. "Neyi görmedim mi? Hiçbir şey bilmiyorum ki!.. Bu eve ilk kez geliyorum!"*

*"Yoksa Edith'in ... felçli olduğunu... fark etmediniz mi? Güçsüz, çarpık bacaklarını görmediniz mi? Koltuk değnekleri olmadan iki adım bile atamaz o... ve siz... siz hay..." (küfretmemek için kendini zor tuttuğu anlaşılıyordu) "Siz onu dansa davet ettiniz... inanılır gibi değil... korkunç bir şey bu... hemen onun yanına gitmeliyim..."*

*"Hayır" diye haykırdım şaşkınlık içinde Ilona'yı kolundan çekiştirerek. "Bir dakika! Bir dakika... Benim adıma ondan özür dileyin lütfen! İnanın bilemezdim ... onu yalnızca masada otururken gördüm, o da yalnızca bir saniye sürdü... Lütfen bunu ona açıklar mısınız..." (Zweig, 1943/2006: s. 50).*

Bu konuşmanın ardından dehşeti ve utancı bir arada yaşayan teğmen kaçarcasına evi terk eder.

Evin kızı Edith yalnız bu sahnede böyle sinir krizi geçirmez. Zweig, roman boyunca bizi Edith'in bu ağlama nöbetleriyle karşı karşıya bırakır. Edith, ne zaman



yaptırım gücünün zayıfladığını fark etse ya da kendisine değer veren insanların zayıflığını hissetse, özellikle babasına ve Hofmiller'e karşı bu ağlama ve hıçkırık nöbetlerini bir silah olarak sık sık kullanmaktan çekinmez. Böylece acımasız, bencilce ve şeytani bir biçimde ona değer veren insanları üzmemekten ve onların merhametini, sevgisini kullanmaktan geri kalmaz.

Annesini küçük yaşlarda kaybetmiş olan Edith babası sayesinde kazaya kadar mutlu bir çocukluk geçirmiştir. Bay Kekesfalva kızının mutluluğunu her şeyin üstünde tutan ve onun mutlu olması için her şeyi yapan kızına aşırı düşkün bir babadır. Artık Bay Kekesfalva yalnız değildir, çünkü Teğmen bilinçsizce yaptığı hatayı telafi etmek için Edith'i arkadaşlığı ve ilgisi ile mutlu etmeye çalışır, böylece babası ve kuzeni Ilona'nın dışında biri daha Edith'in ağına takılmış olur.

Hofmiller bir taraftan merhamet duygusu, bir taraftan yoğun bir şekilde yaşadığı suçluluk duygusuyla Edith'i ziyaret etmeye başlar ve bu durum hem babasını, hem kuzeni Ilona'yı, hem de özellikle de Edith'i memnun eder. Çünkü malikâneye hastalıkla birlikte sinen hüznün ve acı bu teğmen sayesinde birazda olsa azalmış ve ortama canlılık ve neşe gelmiştir. Diğer yandan bu ziyaretler ilk başlarda, hayatı askeri okullarda geçtiği için aile sevgisi ve ilgisinden uzak Hofmiller'e de iyi gelmiştir, çünkü Kekesfalva ailesi tarafından benimsenmesi ve önemsenmesi onun için hiç de yabana atılacak bir şey değildir. İlk defa böyle bir lüks yaşamın içine dâhil olmuş, ailenin gösterdiği ilgi, Tony Hofmiller'in kendisini özel ve birileri için vazgeçilmez olduğunu hissetmesine neden olmuştur. Ayrıca o zamana kadar askeri eğitim aldığından hep çevresinin erkeklerle örülmüş olması ve belirli kadınlarla ilişkisi dışında, kendi yaşlıları olan kızlarla ve özellikle üst sınıfa ait kızlarla hiç iletişiminin olmamasının da genç adamın kendini iyi hissetmesinde büyük rolü vardır. Kekesfalva Malikânesinde hem Edith hem de Ilona ile birlikte vakit geçirmekten mutludur:

*"Aslında her gün o iki kızla buluşmak istemememin çok daha farklı, kendime bile itiraf etmediğim çok daha gizemli bir nedeni daha vardı. Askeri okula verildiğimden bu yana, yani yaklaşık on- on beş yıldır yalnızca erkeklerden oluşan, erkeklere özgü ve erkeklere ait bir çevrede yaşıyordum. ... Biz tecrit edilmişler, prangaya vurulmuşlar kısa etekli perilere masal kahramanları olarak bakar, onlarla bir kez olsun konuşmayı ulaşılamaz bir düş olarak görürdük. Bu tür sıkıntılardan, ezikliklerden kurtulmak hiç de kolay değil! Daha sonra çeşitli tipte kadınlarla yaşadığımız kısa süreli, çoğunlukla ucuz maceraların hiçbiri bu duygusal delikanlılık düşlerinin yerini dolduramazdı; ... Ve işte şimdi birdenbire, delikanlılık yıllarından kalma bastırılmış bir arzu, kaba bıyıklı erkek arkadaşlarla kurulan dostluklar yerine genç kızlarla samimi dostluklar kurma arzusu tam anlamıyla gerçekleşmişti. Her akşamüstü iki genç kızın arasına, sepette kuluçkaya yatmış bir tavuk gibi çöküyor, seslerindeki dişilik, okşayıcı ton bende-başka türlü ifade edilmesi olanaksız- bedensel bir hoşnutluk duygusu uyandırıyor"* (Zweig, 1943/2006: s. 83-84).

Hofmiller bir taraftan kendi ruhunu iyileştirirken, bir taraftan da kırmış olduğu bir ruhu iyileştirebileceği, dolayısıyla bu aileye iyilik yaptığı gibi safça bir düşünceye kapılır. Hofmiller başkalarına mutluluk verme düşüncesiyle avunurken, romanın ilerleyen sayfalarında, kendini bu yola sokan merhamet duygusu tamamen bir görev şekline dönüşecek, bu tatlı avunma ve oyalanmanın yerini içsel çatışmalar alacak ve koskoca bir çıkmaz içine düşecektir.

Zweig'ın acıma ve suçluluk duygusunu yaşattığı diğer bir figür ise Kekesfalva'dır. Günün birinde Bay Kekesfalva Hofmiller'den Edith'in doktoru aynı zamanda ve ailenin yakın bir dostu olan Condor'dan kızının hastalığı ile kendisine anlatmadığı bilgileri öğrenmesi için bir ricada bulunur. Doktor Condor Kekesfalva ailesi hakkında teğmenin o zamana kadar bilmediği bütün hikâyeyi anlatır. Hofmillerler, aile ile bu kadar samimi olmasına karşın bunları bilmemesine de şaşırmıştır, çünkü Kekesfalva olarak bildiği zengin ve soylu adamın eskiden fakir bir Yahudi ailesinin çocuğu Leopold ya da Laemmel Kannitz olduğunu öğrenir. Kekesfalva, nasıl emlak zengini olduğunu ve nasıl fırsatların peşine düşerek ucuz yolla insanların elinden mallarını mülklerini aldığını hastanede karısı ölüm döşegindeyken Doktor Condor'a bizzat kendi anlatmıştır.

Kekesfalva'nın karısı aslında daha önceden dolandırmaya çalıştığı insanlardan biridir ve Kekesfalva kadının masumiyeti, saflığı karşısında kendisini suçlu hissetmekle birlikte kadına karşı özel duygular beslemeye başlar, bir gün bu kadına gerçekten âşık olur ve evlenirler. Suçluk duygusu hissettiği, hiçbir şeyde gözü olmayan bu saf kadın, hizmetkârlığını yaptığı prensesten yüklü bir miras (Kekesfalva ve Orosvár malikâneleri, şeker fabrikası, haralar, Budapeşte'deki saray) kalacak olan Fräulein Annette Beate Dietzenhof'tur. Asıl adı Leopold Kanitz olan bu adam böylece bu servetin sahibi ve en önemlisi Kekesfalva adını alıp bir Macar soylusu olur. Bu bağlamda Hofmiller'in acıma ve suçluluk duygusuna eşlik eden unsur ile Kekesfalva'ninkine eşlik eden unsur temelde aynıdır. Her iki figürün de acıma ve suçluluk duygularının eyleme dönüşmesine kendi eksikliklerini giderme eşlik etmiştir.

Kekesfalva, karısı öldükten sonra kızı Edith ile ilgilenir ve bütün zamanının kızına adar. Kızının bu hastalığından sonra ise yaşamının tek amacı kızının hastalığına çare bulmak olur, bunun için bütün servetini bu uğurda harcamaya hazırdır. Hep bir umutla kızının iyileşeceği günü bekleyen bu adam için endişe eden Doktor Condor, "*Beni asıl endişelendiren Edith değil babası... Korkarım yaşlı adam daha fazla dayanamayacak*" (Zweig, 1943/2006: s. 137) sözleriyle babanın da sağlığının iyi olmadığını dile getirir.

Zweig'ın özellikle romanında kullandığı şu cümle bu bağlamda önemlidir: "*kaderin yaraladığı bir insan ne olursa olsun hep yaralı kalıyor*" (Zweig, 1943/2006: s. 350). Gerçekten de ne olursa olsun Kekesfalva'nın, Edith'in ya da diğerlerinin yaşamak zorunda kaldığı acı deneyimler yaşamlarında her zaman bir yara olarak kalacak ve kalmaya da devam edecektir.

Doktor'dan Kekesfalva ve ailesinin hüznü ve acı dolu geçmişi öğrendikten sonra şaşırın hem de sürekli aileyle vakit geçirmesine karşın bunları bilmediği için kendisine bir anlamda kızan Hofmiller kendisini toparladıktan sonra Kekesfalva'nın kendisinden doktora sormasını istediği Edith'in sağlığı ile ilgili soruları sorar.

Teğmene Edith'in iyileşip iyileşemeyeceği konusunda net bilgiler vermekten ziyade iyileşmesinin zor olduğunu söyler ve yine de bir doktor olarak hiçbir zaman umudunu kaybetmeyen Doktor Condor bir makaleden söz eder. Böylece tıp alanında gelişen sürece de göndermede bulunur Zweig. Belki de bu makalede yazılanlar gerçek olabilir zamanla, çünkü tıp sürekli ilerleme gösteren bir alandır. Bir doktorun bu gibi hastalıklarda hasta yakınlarına asla umut verici cümleler kullanmaması gerektiğine inanan Condor, asıl sorunun hastanın değil hasta yakınının olduğunu söyler:

*"Biliyor musunuz, bizim meslekte asıl zor olan hastalar değil, onlara karşı nasıl davranmamız gerektiğini bilebiliyor; bu konuda bir yöntem geliştirebiliyorsunuz. ... Bizim için yaşamı asıl zorlaştıran yakınlardır; onları hiç ilgilendirmediği halde hastayla doktoru arasına girip, sürekli 'gerçeği' öğrenme çabasında olan hasta yakınları. Hepsi yeryüzündeki tek hasta kendi hastalarıymış ve yalnızca onun tedavisiyle ilgilenmesi gerekmiş gibi bir davranış içindedirler" (Zweig, 1943/2006: s. 135).*

Gerçekten de hastadan ziyade hasta yakınları doktorun yüzündeki mimiklerden ya da söyleyebileceği en küçük olumlu-olumsuz bir söze çok fazla anlamlar yüklerler. Zweig *"Ruh Yoluyla Tedavi"* adlı biyografik eserinde yazdığı şu satırlar bu düşüncüyü doğrular niteliktedir: *"Ama sözlerin, konuşulanların nasıl bir mucize yaratacağını, dudakların boşluğa doğru yaptığı büyüklü bir titreşimin sayısız dünyaları kurup sayısız dünyaları yıktığını kim bilir?" (Zweig, 1931/2018: s. 19).* Yapılan istemli ya da istem dışı her eylemden anlam çıkartan hasta ya da hasta yakını bütün olumsuzluklara karşın küçücük bir umuda sıkı sıkıya sarılıp, o söylenen kelimenin üzerine odaklanırlar. Özellikle hasta bir çocuk ise anne-baba çocuğunun o durumdan bir an önce kurtulabilmesi için ve tekrar sağlığına, eski günlere dönebilmesi için her şeyi yapmak isterler. Bu durumu Zweig romanındaki baba Kekesfalva şahsında ayrıntılı bir şekilde vermiştir. Kekesfalva gözünü, dostu Doktor Condor'un söylediklerine dikip, hep içinde taşıdığı umuda destek sağlayacak sözcükleri cim-bızla çeker gibi alır ve kızının bir gün tekrar eskisi gibi koşacağı mutlu ve neşeli haline döneceği düşüncesi onu ayakta tutar.

Hofmiller, Doktor Condor'dan Edith'in belki de asla iyileşemeyeceğini öğrenmesine karşın, kendisinden güzel haberler bekleyen babanın çaresizliği karşısında umut verici sözler sarf eder. Böylece yeni umutların yeşermesine neden olur. Gelişen güzel haberlere koşut olarak Edith'in Hofmiller'e günden güne daha fazla bağlanması ve bununla birlikte âşık olması bu durumu daha da karmaşık hale geti-

rir. Hofmiller'in kendisine aşkını itiraf eden Edith'i o zamana kadar bir kadın olarak görmemesi ve onun da her genç kız gibi âşık olabileceğini düşünmemesi tamamen Edith'in bedensel özünden kaynaklanmaktadır. Bedensel engeli, aynı zamanda sanki sevmek sevilme isteyeceği engelini de beraberinde getirmiş gibi algılanır Teğmen tarafından. Oysa Edith sadece bedensel engellidir, duyguları ise her genç kız gibi sevmek ve sevilme üzerine kurulmuştur:

*“Ancak, bu hasta, bu sakat kızcağzın bir kadın olarak sevebileceği ve sevilme isteyeceği, işte bunu hiç düşünmemiştim. Bu yarım insanın, bu sakat çocuğun, henüz gelişimini tamamlamamış (onu başka şekilde tanımlayamıyorum) zavalı yarattığın âşık olabileceğini, gerçek bir kadın gibi bilinçli ve şehvetli bir aşk istemeye cesaret edebileceğini aklıma bile getirememiştim. Her şey aklıma gelirdi, ama kendi vücudunu taşıyacak gücü bile olmayan bu kader kurbanının başka birine, yalnızca acıdığı için yanına gelip kendisiyle ilgilenen birine âşık olacağı, onun da karşılık vermesini bekleyecek kadar yanlış anlayabileceği asla aklıma gelmezdi. ...bu merhamet budalasından başka anlamda duygusal bir yakınlık beklemesinde asıl kabahatin benim tutkulu acıma duygum olduğunu dehşetle farkına vardım. Bu arada ben, dünyanın en büyük aptalı olan ben, onu tamamen bilinçsiz bir şekilde yalnızca acı çeken, sakat bir çocuk olarak görmüş, içindeki kadını anlayamamıştım” (Zweig, 1943/2006: s. 274).*

Hofmiller acıma duygusundan dolayı yakınlaştığı ve kader kurbanı zavallı diye düşündüğü bu genç kızın kendisine âşık olabileceğini hiç düşünmemiştir, daha doğrusu böyle bir şeyi karşısındaki kadına yakıştıramamış, böyle bir beklenti içinde olabileceğini dahi hesaba katmamış, bu genç kızın içindeki âşık kadını görememiştir. Edith'in Teğmeni dudağından öpmesi ve sonrasında aşkını ilan etmesi sonucunda Teğmen bu hasta kıza hiçbir şey hissetmemesine karşın yine sırf acıma duygusundan dolayı parmaklarına nişan yüzüklerinin takılmasına izin verir. Bu nişanı arkadaşlarından saklayan ve öğrenmeleri durumunda düşeceği komik durumdan utanan Hofmiller, kendisiyle sürekli bir iç hesaplaşma içine girer. Kendisini o kadar büyük çıkmazda ve çaresizlik içinde hisseder ki, tam intihar edeceği sırada komutanı ona engel olur ve apar topar yüzüklerin takıldığı akşamın gece yarısında onu başka bir yere görevlendirir ve uzaklaştırır.

Yine merhamet duygusundan ve Edith'in daha önce kendisini öldürmeye çalıştığı sahne gelir aklına ve Viyana'da Doktor Condor'un yanına gidip ona durumu anlatmak ister. Doktora ulaşamaz ve bir mektup bırakır, fakat mektup ne doktorun ne de Edith'in eline geçmiştir. Mektupta Hofmiller eğer Edith'in bütün yaptıklarına karşın kendisini affedebilirse onunla nişanlı kalacağını yazar. Ama mektup Edith'in eline geçmeden intihar eder ve baba Kekesfalva kızının acısına birkaç gün dayanabilir, o da ölür. Edith'in intihar ettiği gün Veliht Prensi Franz Ferdinand suikast sonucu öldürülür. Aynı gün Teğmen Edith'in ölümünü de öğrenir. Vicdan azabı ve ölüme bir an önce ulaşabilmek için savaşta en ön saflarda yer alır, yine de vicdan azabından kurtulamaz ve savaş bittiğinde dahi bu yaşananları unutamaz.

### Sonuç

Stefan Zweig, tamamlayabildiği tek roman olan *Sabırsız Yürek*'te insan ruhunun derinliklerine işleyen ve bilinçsizce yapılan bir eylemin nasıl bir olumsuzluklar zincirinin ortaya çıkmasına neden olduğunu gösterir. Her yapılan eylemin bir sonraki olumsuzluğun halkalarını oluşturduğunu ve iyi niyetle yapılan eylemlerin aslında olumsuz sonuçlar ortaya çıkarabileceğini gösteren çok katmanlı bir romandır.

Romanda yer alan bu çatışmaları ve çıkmazı anlatan kesitler okura, vicdan ile merhamet olgularının daha başka açılardan da ele alarak çözümlenmesi gerektiğini düşündürmektedir. Acıma duygusunun insanı sürüklediği eylemlere insanın kendi eksikliklerinin de eşlik ettiği, hatta desteklediği Hofmiller'in şahsında açıkça ortaya konmaktadır. Diğer yandan Edith'in şahsında ise, yaşadığı olumsuzluk ve eksiklikten dolayı duyulan merhamet duygusunun bir insanın elinde nasıl bir silaha dönüşeceği gösterilmektedir. Zweig, genç Teğmeninki kadar masum olmayan Kekesfalva'nın hikâyesine de acıma ve sonucunda doğan suçluluk duygusu yerleştirmiştir. Babanın hikâyesi her ne kadar Teğmeninki kadar masum değilse de, babanın acıma ve suçluluk duygusuna da tıpkı Teğmende olduğu gibi eksiklikleri giderme eşlik etmektedir.

Romanda özellikle Anton Hofmiller ve Doktor Condor karakterleriyle acıma duygusunu bütün yönleriyle ele almaya çalışan Zweig, bu duyguyu roman boyunca iki yanı keskin bir bıçak olarak sunar. Bir taraftan acımanın hasta olan kişiye zarar verebileceğini ve sınırlandırılması gereken bir duygu olduğunu düşünen biraz Freudyen özelliklere de bürünmüş olan deneyimli Doktor Condor karakteri ile diğer taraftan acıma duygusunu her geçen gün artırarak karşısında çaresizlikten kıvranan bir insanı öylece bırakamayacağı ve o insana iyi geleceğini düşündüğü için umut veren toy teğmen arasındaki zıtlıkları da vermeye çalışır. Burada her iki karakter ile ruh analizi yapan yazar, Freud'un ruh analiz kuramlarını da kullanmaktan çekinmemiştir. Joan Acocella, bazı eleştirmenlere göre Zweig'in ele aldığı konularındaki kilitlenme noktalarının, karakterlerindeki psikolojik saplantılar olduğunu belirtir ve bu eleştirmenlerin "*roman karakterlerinin bir ölçüde klinik bulgulara, nevrotik hastaları anlatan ders kitaplarına benzediğini*" (Zweig, 1943/2006: s. 15) ileri sürdüklerini söyler.

**Kaynakça**

- Prochnik, Georg. (2014). *İmkansız Sürgün Stefan Zweig Dünyanın Sonunda*. Yeşim Seber (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (2016).
- Zweig, Stefan; Zweif, Frederike. (2006). *Mektuplaşmalar 1912-1942*. Ahmet Arpad (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (2015).
- Zweig, Stefan. (1943). *Sabırsız Yürek*. Çiğdem Öztekin (Çev.). İstanbul: Can Yayınları. (2006).
- Zweig, Stefan. (1931). *Ruh Yoluyla Tedavi*. Hüseyin Salihoğlu (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi (2018).

**OYUN, KÜLTÜR VE ZAMAN\***

**Game, Culture and Time**

(Makale Geliş Tarihi: 14.05.2019 / Kabul Tarihi: 20.05.2019)

**Sait GÜLSOY\*\***

**Öz**

Bu çalışmada antikiteden günümüze oyun ve kültür arasındaki ilişki incelenecektir. Oyunun kültür yapıcı, toplumsal değişmeyi tetikleyici, yaratıcı ve eğlendirici özellikleri üzerinde durulacaktır. Oyunların yapısı toplumların gelişimine paralel şekilde karmaşıklaşmaktadır. Antik Roma’da çocuk, küçük bir yetişkin kabul edildiği için oyun savaş ile ilgilidir. Antik dönemlerde çocuğun oyun aletleri ebeveynlerinin eskiden gündelik işlerini yaptıkları eşyalardır. Antik Yunan’da oyun kamusal alanların içerisindeydi. Modern dönemde oyunun anlamı genişlemiş ve dünya oyun alanı olarak tasvir edilmeye başlanmıştır. Modern dönemde oyun, boş zaman aktivitesidir ve ekseriyetle çocuğun işidir. Günümüzde oyunlar dijital dönüşüm geçirmiştir ve bu da gündelik yaşamımızın dijitalleşen yapısıyla paralel bir değişimdir. Ancak oyunlar, günümüzde birer kültür endüstrisi ürünü olarak ideoloji yüklü tüketim ürünlerine dönüşmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Oyun, Kültür, Zaman, Toplumsal Değişme

**Abstract**

In this paper, the relationship between game and culture from antiquity to the present will be analysed. Culture-building, social change triggering, creative and entertaining features of the game will be discussed. The structure of the games is complicated by the development of societies. The

---

\* Bu çalışma yazarın, “Dijital Oyuncu Kimliğinin İnşası ve Sunumu” adlı doktora tezinden türetilmiştir.

\*\* Arş. Gör. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü; Dr. Res Assist. Ataturk University, Faculty of Letters, Department of Sociology, [sait.gulsoy@atauni.edu.tr](mailto:sait.gulsoy@atauni.edu.tr), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9613-0528>

game in ancient Rome is about the war since the child is considered a small adult. In ancient times, the child's game instruments are the items that their parents used to do their daily work. In ancient Greece, the game is in public spaces. In the modern era, the meaning of the game has expanded, and the world has been portrayed as a playground. In modern times, game is seen as the activity of leisure and is often the child's work. Nowadays, games have undergone a digital transformation, which is parallel to the digitalization of our daily lives. However, games have turned into ideology-laden consumption products as a product of cultural industry.

**Keywords:** Game, Play, Culture, Time, Social Change

## 1. Giriş

Oyun, insanlık tarihinin belki de en eski sosyal edimlerinden birisi olması bakımından sosyal bilimciler için oldukça önemli bir çalışma alanı sunmaktadır. İnsanlığın izini sürmeye çalıştığımızda antik medeniyetlerden günümüze kadar oyun(ların) oynandığı bilinmektedir. Hatta bir zara ve piyonu ilerletmeye dayalı oyunların çok da değişmeden asırlar, medeniyetler, coğrafyalar aşarak günümüze değin ulaştığı da bir gerçektir.

Oyun, kimi zaman dini ritüellerle kimi zaman ise toplumsal yapılarla dolayısıyla kültürle iç içe geçebilen bir özelliğe sahiptir. Konu üzerine çalışan sosyal bilimcilerin tartıştığı iki konuyu çalışmanın başlangıcında belirtmek gerekir. Bunlardan ilki, oyunların toplum tipleri hakkında bilgi verdiği; ikincisi ise oyunların kültür ile doğrudan olan ilişkisidir. Başka bir ifadeyle ve bu iki ortak paydayı birleştirerek söylemek gerekirse oyunlar, insanlık tarihinin sosyalleşme pratiklerinin ve toplumsal değişme dinamiklerinin odağında kültür ile birlikte oluşumsal bir hüviyete sahiptir denilebilir.

Bu çalışmada oyun ve oynamak ile ilgili tarihsel değişimi ve oyunun yapısını tanımlayacak şekilde yapılan literatür taraması doğrultusunda öncelikle oyunun tanımı ve oyunu ve oynamayı betimleyen parametreler anlatılacak ve ardından oyunun zaman içerisinde ne şekilde var olarak kültüre, dolayısıyla da toplumsal yapıya etki edişinin izi sürülecektir. Hemen sonrasında ise antik çağdan günümüze oyunun amacı, şekli ve oynamanın bağlamı üzerindeki değişimlere yer verilecektir. Çalışmanın sonuç bölümünde ise toplumsal değişme ve gelişme sosyolojisi bağlamında, oyunların günümüzdeki yaygın formu olan dijital oyunlara ve sosyoloji çalışmalarının bu konudaki azlığına, gerekliliğine dikkat çekilecektir ve oyun çalışmalarını için bir sınıflandırma önerilecektir.

## 2. Oyununun Tanımı ve Parametreleri

Oyunun sözlük anlamına bakıldığında Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde on farklı kullanımla karşılaşılır. Bu kullanımlardan ilki oyunu "yetenek ve zekâ geliştirici, belli kuralları olan, iyi vakit geçirmeye yarayan eğlence" şeklinde tanım-



lamaktadır. Oyun sözcüğü için Türkçe sözlükteki ikinci anlam “tiyatro veya sinemada sanatçının rolünü yorumlama biçimi”, sözlükteki üçüncü anlam ise “müzik eşliğinde yapılan hareketler bütünü” tanımlarını verir. “Seslendirilmek veya sahne- de oynanmak için hazırlanmış eser, temsil, piyes” kelimenin dördüncü anlamı olarak sözlükte yer almaktadır. “Bedence ve kafaca yetenekleri geliştirmek amacıyla yapılan, çevikliğe dayanan her türlü yarışma” tanımı beşinci anlam için verilirken “şaşkınlık uyandırıcı hüner” kelimenin altıncı anlamıdır. Kelimenin yedinci anlamı ise kumardır. Sözlükte yer alan sıra izlenilmeye devam edilirse sekizinci ve dokuzuncu tanımlarda spor terimi olarak ‘oyun’ kelimesinin tanımlandığı görülür ve sırasıyla “güreşte rakibini yenmek için yapılan türlü biçimlerde şaşırtıcı hareket” ile “teniste, tavlada taraflardan birinin belirli sayı kazanmasıyla elde edilen sonuç” anlamlarına rastlanır. Oyun kelimesinin Türkçe sözlükteki onuncu ve son anlamı ise “hile, düzen, desise, entrika” olarak geçmektedir (‘oyun’, TDK, 2017).

Oynamak fiilinin Türkçe sözlükteki anlamına bakıldığında ise on sekiz ayrı tanım söz konusudur. “Vakit geçirme, eğlenme, oyalanma vb. amaçlarla bir şeyle uğraşmak” fiilin ilk tanımı olmakla beraber diğer tanımları gruplandırmak mümkündür (‘oynamak’, TDK, 2017):

- Bireyin kendini ya da bir nesneyi, kısmi ya da tamamen hareket ettirmesi.
- Bir sahne ya da beyaz perde eserinde rol yapmak veya eserin sahne- de/gösterimde olması hali.
  - Spor faaliyetleri ya da müzik ve ritimle ilgili hareketeler.
  - Oyalanıp boşa vakit geçirmek, tehlikeli duruma sokmak, önemsememek, aldatmak, rahatsız edici, aldatıcı davranmak.
- Bir bilginin, durumun değişiklik göstermesi ya da tahrif edilmesi eylemi.
- Kolaylıkla bir işi yapabilme kabiliyeti.

Oyunun sözlük anlamı çeşitli dillerde ve kültürlerde takip edildiğinde pek çok farklı kelimeyle karşılanan, insan ömrünün çeşitli dönemlerinde gerçekleştirdiği edimleri veya kültüre özgü olguları nitelediği görülür. Bu niteleme bazen tek bir kelime ile bazen de birden çok kelime ile ifade edilir (Huizinga, 2013; Caillois, 2001). Türkçede oyun olarak yer alan kavram İngilizcede ‘game’ ve ‘play’ olmak üzere iki kelimeyle ifade edilmektedir. Sözlük anlamlarından da görüleceği üzere ana ekseninde ‘game’ oyunu ‘play’ ise oynama fiilini karşılarsa da Türkçe karşılıklarıyla birbir örtüşmek yerine iç içe geçmekte, dilin oluştuğu kültüre has bir doku taşımaktadırlar.

Etimoloji sözlüğüne bakıldığında ‘game’ kelimesinin köken izi 1200’lere kadar sürülebilmektedir. Kavram Avrupa coğrafyasının farklı bölgelerinde temelde eğlenme anlamına gelecek şekilde sevinç, neşelenme, oyalanma, tatmin, cümbüş, birlikte katılım anlamlarına da gelmektedir. Atletizm mücadeleleri, satranç, tavl gibi uğraşları tanımlamak için kullanılır ve kurallara bağlı olarak eğ-

lenmek ya da kazanmak amacıyla yapılır. Kavramın avlanma uğraşını niteleyen bir terim olarak kullanımına 1300'lerde rastlanır. 1830'da bir oyunu kazanmak için gerekli olan puanlar bütünü anlamında kullanılır. Oyun planı olarak Amerikan futbolunda 1941'de kullanılan terim, 1961'de ise radyo, tv yarışma programlarını ifade edecek şekilde oyun şovu (gameshow) anlamında kullanılmıştır. İsim kökeninin yanı sıra fiil kökenine bakıldığında ise yaklaşık 1500'lerde 'oyun oynamak' ile günümüzdeki anlamına yakın bir kullanımla dilde yer aldığı görülür ('game', 2017a, <https://www.etymonline.com/word/game>) ve bu anlam günümüzde dijital oyunları da niteleyecek şekilde genişletilebilir.

Antik Yunanda oyun ile ilgili kelimelere bakıldığında 'paidia' kelimesi çocuğa, çocukluğa işaret etse de çocuksu olmayan oyunları tanımlar. 'Athurâ' gerçek hayatta işe yaramayan anlamına gelir ve 'agôn' ise ritüelleri olan törensel oyunlara işaret eder. Sanskritçe olarak oyunu niteleyen kelimelere bakıldığında ise 'kridati' çocukların, yetişkinleri ve hayvanların oynadığı tip oyunları ifade etmek için kullanılır. 'Divyati' ise öncelikle zar oyunları olmakla beraber şans oyunlarını ve şaka-laşmaları tanımlar. 'Lîla' kelimesi ise kaygısız olmayı ve taklit etme davranışlarını nitelemektedir. Çince, Japonca, Kızılderili dili, Latince, Sami dilleri, Germanik diller gibi pek çok dil grubu oynama hallerinin türevlerini karşılayan kendilerine has anlamlarıyla, kendilerine ait kelimelere sahiptirler. Dildeki bir kelime zıddı ile kavramsal karşıtlık bağı kurar. Oyunun zıddı ciddiyet, ciddiyetin zıddı alaycılık ve şakadır. Dolayısıyla ciddiyet oyunu dışlarken, oyun ciddiyeti kolaylıkla içerebilir (Huizinga, 2013: s.52-69).

Oyun, oynayanın oluşumsal olarak yaşadığı bir deneyimdir. Bu deneyim öğrenmeyi sağlayabileceği gibi mutlak surette çabalamayı, araştırmayı, keşfetmeyi, deneyip yanılmayı, ilişki kurmayı, kontrol etmeyi ve problem çözmeyi de gerektirir. Başka bir ifadeyle oyun analitik düşünme ve eyleme sürecidir. Oyun araştırma, öğrenme, keşfetme, kontrol etme, öğrenilenler arasında ilişki kurma ile gerçekleşir ve en nihayetinde bir deneyimleme sürecidir (Sormaz, 2012: s.128). Oyun özgür katılımlı, zaman mekân sınırları içinde belirlenmiş, serbest ve sonucu belirsiz, kurallaştırılmış, kalıplaştırılmış, düzenlenmiş ya da doğaçlama bir uydurma hali olarak ama neticesinde maddi bir çıktı üretmeyen aktiviteleri tanımlamaktadır. Oyun ilerleme, teknolojik gelişme ve toplumsal değişme ile ilgili başta kültür olmak üzere pek çok unsurla ilişkilendirilebilir (Huizinga 2013; Caillois 2001; Bauman, 2016/1; Sormaz, 2012).

Huizinga oyunu kültürle, gündelik yaşamla ve medeniyetle olan ilişkisi çerçevesinde olmazsa olmaz bir toplumsal kurum olarak ele almak gerektiğini söylemektedir. Ona göre oyun hem kültürün içinde bir devinim aracı hem de özü itibarıyla kültür yapıcı bir yetkinliktir. Ona göre oyunların varlığı ve gelişimi kültür oluşumuna, değişimine bitişik bir süreç olarak var olmaktadır. Ancak, oyun eylemlilik hali ile yani başka bir ifade ile form olarak gündelik yaşam faaliyetlerinden de ayrılan bir olgudur (Huizinga, 2013: s.20-21). Huizinga'nın oyunun kurmuş oldu-

ğu alanın bağımsızlığı savı Caillois tarafından da onaylanmaktadır. Caillois'e (2001: s.62) göre oyunun inşa ettiği alan gündelik yaşam pratiklerine paralel ancak bağımsız bir aktivite alanıdır.

Oyun doğası gereği istikrarsızdır. Oyunun kuralının ihlali ya da başka bir iç neden ve hatta oyunu bozacak bir oyun dışı sebepten ötürü gerçek hayat her an oyuncular üzerinde egemen olabilir (Huizinga, 2013: s.41). Bu durumun tersi de söz konusudur; oyunun zaman-mekân açısından 'taşması', gündelik yaşamı bozan bir durumdur. Gündelik yaşamda oyunun kuralları değil yaşamın kuralları geçerlidir ve yaşamın kuralları oyunun özgür ruhu gibi esnetilebilir değildir. Esneme normsuzluğa ve hatta kişinin hayatını riske etmesine kadar gidebilecek bir sürece sebep olur (Caillois, 2001, s.50). Oyun özgürdür, ayrıktır, belirsizdir, üretimsizdir, kurallarla kuruludur ve inandırıcıdır. Oyunun özündeki eğlence onun özgür olmasından kaynaklanır; zoraki bir oyun eğlenceden mahrumdur. Zaman-mekân sınırında kurulan oyun böylece gerçek hayattan ayrıktır. Oyunun gidişatı ve sonucu baştan belirli değildir. Oyunda mal ya da refah üretimi söz konusu değildir. Oyuncular arasında bir değişim söz konusu olabilir, ancak toplam, oyunun başlangıcına denktir. Oyunlar özgün kurallarıyla kendi evrenini kurar ve oyuna eşlik eden gündelik yaşam gerçekliği söz konusu olduğundan oyuncu, kendi gerçekliğinin de farkındadır (Bateson ve Martin, 2014; Caillois, 2001: s.9-10).

Burns (2015) oyunları yarış, savaş ve bölge oyunları olarak sınıflandırmaya başlar ve sonrasında kumarhane, kâğıt, aile, eğitim, sportif ve dış mekân oyunları olarak sınıflandırmasını tamamlar. Bu noktada özellikle dikkat edilmesi gereken, sınıflandırmasındaki ilk üç oyun türüdür ki bunlar insanlığın gelişimiyle doğrudan alakalıdır. Burns'e göre, insanların ilk oyunları muhtemelen yarışma ya da yakalama biçimindedir. Zira insanların gündelik yaşamlarında o dönem için yaşamsal ihtiyaç olan yarışma, başka bir ifadeyle kovalama, yakalama ya da kaçma eylemleridir. Yarış oyunları ortak payda belirlenen noktayı ilk geçen olmak, öldürülmekten ya da esir alınmaktan kaçınmak şeklinde işleyen bir yapıda kurulur. Oyunlarda zar kullanıldığı için çoğunlukla şans başat faktördür ancak strateji<sup>1</sup>de etkili olabilir. İnsan topluluklarının gelişimine paralel olarak birbirleriyle savaşmalarını konu alan savaş oyunlarının ortak noktası, rakip ordular arasında geçmesi ve şans ya da saldırganlıkla değil, akılcı stratejilerle kazanılabilmesidir. Doğa incelendiğinde birçok canlı türünün kendine ait bölge kazanmak ve elde tutmak için canı pahasına saldırı ya da savunma amaçlı savaşaçağı görülür. İnsanlar da bu gruptadır (Burns, 2015: s.26-72). "*Savaş oyunları insan ırkının taktikler kullanarak zafer kazandığını gösteriyorsa, bölge oyunları da savaşların neden ortaya çıktığını gösterir: yeni toprak elde etme hırsı ve toprakları koruma güdüsü*" (Burns, 2015: s.71). Savaş oyunları

<sup>1</sup> Örneğin tavla bir yarış oyunudur. Rakipten önce pulları kaçırmayı amaç edinse, hareket mesafesi şansa bağlı olarak zarlarla belirlense de yoğun bir strateji de içermektedir.

ve bölge oyunları insanlığın ilkel yanını temsil ediyorsa eğer şans oyunları da yaşama bağlılıklarını temsil etmektedir. Şansın, rastgele oluşu onu oyunsallaştırırken ilahi olanla da bağdaştırmaktadır (Burns, 2015: s. 202).

Oyuna sevk eden dürtü paidia oyunsal olanın özünde yatanı da temsil etmektedir. Paidianın zıddında ise ludus yatmakta ve kurallı oynamaları, başka bir ifadeyle kurumsallaşmış oyunu temsil etmektedir Paidia insan davranışlarındaki özgüllüğü ve yaratıcılığı serbest bırakan bir dürtüdür. Paidia ile başlayan oyunlar ilerleyen zaman içerisinde inşa edilen yapılar ve kurallarla ludus halini alırken bir yandan da farklı sosyal kurumların değişim dönüşümlerine etki ederler. Oyunun kutsal ile olan ilişkisi de bu noktada ortaya çıkar. –miş gibi yapımlar toplumsal değişmeyi de beraberinde getiren oyunsal edimin önemli bir yan çıktısı olmaktadır (Huizinga, 2013). Özben'in (2015) yapay kutsallıklar olarak kavramsallaştırdığı toplumsal değişme biçimi olarak, kutsallıkların gündelikleşip gündelik olanların kutsallaşması da bu oyunsal –miş gibi yapımlarla biçimlenmiştir.

Paidia ve ludus dürtülerini Huizinga'dan (2013) alan Caillois (2001) onun oyunlara karşı bakış açısını incelediği eserinde daha detaylı bir ayrıma gider ve oyunları mekân ve erek üzerinden sınıflandırır. Aşağıda bu sınıflandırmanın şematik hali görülmektedir.

Tablo 1. Oyunların Sınıflandırılması (Caillois, 2001: 36)

	AGON Yarış/Mücadele	ALEA Şans	MIMICRY Temsil/Taklit Simülasyon	ILINX Adrenalin/ Baş dönmesi
PAIDIA Ses çıkarma Sallanma Gülme	yarış } düzenli güreş } olmayan vs.	saymalı şeyler tekerleme vs. yazı tura	çocukların oyun girişimleri halyı sal(mış) gibi kul- lanması	çocukların kendi et- raflarında dönmesi at binme salıncakta sallanma seksek oynama dans vals
Kelime bulmaca Uçurtma uçurma	boks, bilardo, futbol, satranç, eskrim, dama, vs.	bahis rulet vs.	illüzyon oyunları silahlar maskeler	
Soliter Satranç	spor turnuvaları olimpiyatlar vs.	basit, karmaşık, düzenli, sürekli şans oyunları	gösteri sanatları tiyatro vs.	valadar karnaval gezmek dağcılık cambazlık
LUDUS				

Sınıflandırmanın her kategorisi benzer ama farklı oyunları barındırır. Her kategoride oyunlar iki temel unsur etrafında farklılaşır. Oyun oynamaya sevk eden iki temel güdü, Paidia ve Ludus. Paidia, doğaçlama, oynamak için oynama, kuralsız oynama edimini; ludus ise kurallı, düzenli, rekabet etmek ve kazanmak için oynama edimini tanımlar. Mücadele gerektiren ve rekabete dayalı oyunlar agonaldır. Futbol, bilardo, satranç vb.'leri bu türdendir. Şans oyunları alea kategorisine girmektedir. Rulet, loto, piyango vb.'leri alea kategorisindeki örneklerdir. Simülasyon, taklit veya temsil söz konusu olduğunda oyunlar micry kategorisine girer ki

tüm sahne sanatları ve özellikle de tiyatro oyunları bu kategoridedir. Son olarak da oyunsal bir yapıda insanlar ekstrem eylemlerle adrenalin peşinde koşuyorsa, vertigo arayışındaysa bu tarz oyunsal aktivitelerin kategorisi ilinx olur. Yamaç paraşütü, ip cambazlığı, bungee jumping buna örnek olarak verilebilir. Bu sınıflandırmanın tüm oyun evrenini kapsamı mümkün değildir, bazı oyunlar ya da oyunsal aktiviteler pek tabi ki bu sınıflandırmanın dışında kalacaktır (Caillois, 2001: s.12-13).

### 3. Oyun, Sosyalleşme ve Kültür İnşası

Sosyal bilimcilerin oyunun ne olduğuna ilişkin tanımlamaları bazen birbirini destekleyen, bazen de birbirine zıt ifadeler içerir. Yapmak istenileni kurgulayıp yapmaya olanak sağlayan oyunlar, kendini ifade etme aracı olarak gönüllü ve özgür bir edim olarak tanımlanmaktadır. Ancak oyuna, sonucu gözetilmeyen bir edim ya da fazla enerjinin boşaltımı olarak bakıldığında ise oyun, hayvansal bir dürtüden fazlası değildir. Hayatın gelecek dönemlerine hazırlık olarak bakılması ise ancak yetişkinlerin rollerini taklit etme üzerine dayalı oyunlar için ifade edilebilir.

İnsanlık tarihi boyunca oyunlar pek çok amaca hizmet eden araçlar olarak işlev görmüşlerdir. Sosyalleşme, değişik etkileşim türleri ve iletişim gibi konularda oyunların önemli bir yer teşkil ettiği söylenebilir. İnsanlara ait tüm uygarlıklar oyun temelinde, oynama edimi güdümünde, oyunun içinde ortaya çıkmıştır Huizinga'ya göre. Ona göre akıllı insan anlamındaki homo sapiens ya da imalat yapan anlamındaki homo faber kavramsallaştırmaları, sosyal faaliyet, toplumsal hareketlilik ve toplumsal değişim ve dönüşüm süreçlerini ifade etmekten uzak biyolojik bilişsel sınıflandırmalardır. Bu kavramların yerine oynayan insan anlamındaki homo ludens kavramını öneren Huizinga (2013), oynama edimini ve dolayısıyla oyun olgusunu sosyal yapının merkezine koymuş olur. Tarih sahnesinde pek çok toplumsal değerlendirmeden geçen oyun ve oynama edimi, modernlik sonrasında tasasız olma halini almıştır. Başka bir ifade ile oyun ve oynamak günümüzde yenilenme veya eğlence amaçlı boş zaman aktivitesi olarak tanımlanmaktadır (Bekir, 1992: 365-367).

Oyun sosyal çevreye uyum sağlamanın çok yönlü bir aracıdır. Toplumsallaşma, kültürlenme, kültürleşme; oyun, oyuncak ve oyunun sosyal işlevi aracılığı ile gerçekleşir (Sormaz, 2012: s.133-159). Oyun insanoğlunun yaratıcılığını tetikler ve yeniliklere imkân tanır. Oyun oynamak uzun süreçte biyolojik evrimi de etkilemektedir (Bateson ve Martin, 2014: s.11). Uluğ ise oyunu, “zekâ, yetenek, sosyalleşme, öğrenme vb. değerleri kapsayan kişiliğin temel malzemesi” (akt. Sormaz, 2012: s.132) şeklinde tanımlar.

İnsanoğlu henüz bebekken içgüdüsel olarak oyun ile tanışır. Bebek oral uyarımında nesneye, yani ‘ben olmayana’ yönelir ve bu onu düşün sürecine katar; böylece nesneyi sahiplenip onunla oyun ilişkisi kurması mümkün olur. Ancak bebegin oyun alanını kurgulaması kendini güvende hissettiği bir alanda mümkün olabilmektedir. Oyunda mekân kavramı çocuğun anne ile ilişkisinde başlar ve mekân

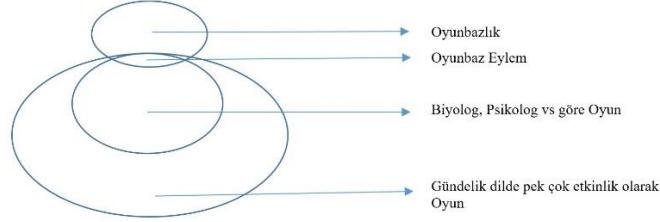
kültürel inşaaya imkân sağlayıcıdır. Oyun bebeğe ne içseldir ne dışsaldır, ancak geçiş imkânı sunan bir olgudur. Bu geçiş bebeklikten başlayarak, çocuklukta ve sonrasında dünya ile yaratıcı ilişki kurma imkânını meydana getirmektedir. Oyundaki yaratıcı özgürlük hali kişinin kendi olmasına, kendini gerçekleştirmesine de olanak sağlar. Oyun oynama edimi yaratıcı olma özgürlüğü ve özgürce yaratma imkânı dâhilinde de ele alınabilir (Winnicott, 2014).

Oyun sağlığa, büyümeye, grup kurmaya, imkân sağlar. Oyun, kişinin kendisiyle ya da başkasıyla iletişim kurma sahası ve imkânıdır (Winnicott, 2014: s.62). Oynamak sadece bireysel geçmiş zaman değildir (Caillois, 2001: s.37). Oyunlar amacına ancak birliktelik duygusunu tetiklediğinde ulaşır (Caillois, 2001: s.39). *“Kültürel deneyimin yerleştiği yer, birey ile çevre (başlarda nesne) arasındaki potansiyel mekândır. Aynı şey oyun oynama için de söylenebilir. Kültürel deneyim, ilk olarak oyunda tezahür eden yaratıcı yaşamla başlar.”* (Winnicott, 2014: s.126).

Kültürlerin, medeniyetlerin kaderi toplumların tercih ettiği, beğendiği oyunlarla tecelli etmiş olabilir. Oyunun yapısal özelliklerine göre agon, alea, mimicry ya da ilinx kategorisinde olması toplumun ne yönde ve hızda bir toplumsal değişme ortaya koyduğuna rehberlik edebilir. Ayrıca oyunbaz karakterde oynayan ya da eyleyen bireyler, başka bir ifadeyle de enerjisini paidiaya yönelten toplumlar yeni icatlar yapabilme konusunda daha şanslılardır (Bateson ve Martin, 2014; Caillois, 2001: s.35).

Oyunbazlık bireyin yaşam tarzına, karaktere sinerse oyunbaz oyun yaratıcı olmaya imkân sağlar; düşüncüyü yeni yolları arayışları tetikler, bunu yaparken eğlenmeyi salık verir ve nihayetinde yeni durumlara uyum sağlamak başta olmak üzere kurumlarla ve pek çok yapıyla insanların var olmasına, evrimleşmesine ve gelişmesine imkân tanır. Her oynanan oyun yaratıcılığa ve evrime olanak sağlamamaktadır. Örneğin spor müsabakaları ‘ciddi’ oyunlardır, hatta profesyonel iş formundadırlar ve içerdiği saldırgan rekabetçilik yaratıcılığa imkân tanıyan oyunbaz oynama edimini yok etmektedir (Bateson ve Martin, 2014). Ancak, Caillois tam aksine stadyumda oynanan oyunların seyirciyi de dâhil etmesi sebebiyle bir temaşa olduğunu söyler. Seyircinin izlediğini oyun olarak tanımlar ve oyuncunun profesyonel mesleğini icra ettiğinin altını çizer ama Bateson ve Martin’in söylediğinin tersine medeniyet kurucu rolü stadyum oyunlarına atfetmektedir (Caillois, 2001). Ancak, oyunlara kültür yapıcı form kazandıran oyunbaz oyunlar, sınıflandırılan pek çok oyun türünü kapsamadığından oyun ve kültür arasındaki gelişim ilişkisi açıkça anlaşılammamaktadır (Bateson ve Martin, 2014).

Tablo 2. Oyunun Tanımsal Alanı ve Oyunbazlık İlişkisi



Oyunbazlık kendisini oyunların, oyuncakların ortaya çıkma sebebinde açıkça göstermektedir. Caillois'in yetişkinlerin kullanmadıkları aletleri çocuklarına bırakmaları sonucunda oyunların oluştuğuna yönelik savı oyunbazlığın yaratıcılıkla ilgisini ortaya koyan bir örnektir. Antikitede ya da Ortaçağ'da çocuk sapanla, mızrakla oynuyorsa babası ve etrafındaki büyükler gündelik yaşamda bir iş dâhilinde o sapanı, mızrağı kullanıyordu. Modernitenin savaş araçları çocukların oynamaları için modellenmiştir ancak burada oyunbazlık değil, pazarın oyuna müdahalesi görülmektedir. Çocukların öğrenmelerinde taklit önemli olduğu için çevrelerini taklit ederek ya da çevresindekilere öykünerek haz duyarlar ve oynarlar (Caillois, 2001: s.61-62), oyunbazlık oynama ediminde gömülü olarak mevcuttur, her zaman ortaya çıkmayabilir.

Gündelik yaşamda oyunlardan daha az olmayacak şekilde kurulan gündelik hayatın sebep sonuç ilişkisi yapılan her eylemde onun mesuliyetini de yanında getirir. Davranışlar ve etkilerin gerçek yaşamdaki sonuçları sabitken oyun evreninde farklı rollerin farklı etkileri ile sonuçlanabilir. Kültür oyun ilişkisi, kültürün çeşitliliğiyle oyunun karakteristiği arasında kurulur (Caillois, 2001: s.65-66) ve toplumsal etkileşim olarak oyunun figüratif yapısı tarafından oluşumsal bir belirlenime dâhildir. Bu ilişki insan toplulukları arasında halk oyunlarındaki değişimlerde gözlenebilir (Karahasan, 2013). Dolayısıyla, oyunlar ile oynandıkları gruplar arasında ciddi bir bağ vardır. Oyunun sosyal grupça kabul görmesi, insanların onu oynarken tercih ya da alışkanlık olarak adlandırması, beğenileri sonucunda tercih etmeleri ve eğitim ya da antrenmanlarının oyunu içermesi ile ilgilidir (Caillois, 2001: s.82-83).

Mücadelenin tadı, şansın peşinden koşmak, simülasyon ya da taklit olsun temsilin keyfi ve son olarak da ekstrem hazların çekiciliği oyunların temel karakteristikleridir ve bu karakteristik özellikler pek çok yönden sosyal hayata taşmaktadır. Bu eksende düşünüldüğünde medeniyetlerin evrimi oyunlar üzerinden okunabilir. Mimicry (temsil) ve ilinx (ekstrem haz) ilkel duyguları, dolayısıyla ilkel toplumları; agon (mücadele) ve alea (şans) ise daha gelişmiş toplumları ve duyguları ifade eder, yansıtır. İlk grupta sosyal yaşamdaki tabi ilkel duyguların peşinden, ikinci grupta ise medeniyetin getirisi olan uzlaş, mübadele ve mücadelenin izi sürülebilir. Farklı toplumlarda bu oyun karakteristikleri birlikte ama asimetrik olarak her toplumda farklılaşacak şekilde mevcuttur. Örneğin maske, ritüeller ve oyunsallık formu ile gelişme olgusunun bir örneğidir ancak tarih boyunca tüm uygarlıkların ve kültürlerin oluşmasında ve gelişmesinde başat rolde olması mümkün değil.

dir. Caillois'ın ifadesiyle sosyal evrim sadece maske dâhilinde olsaydı çok acı ve yavaş, umulmaz bir gerçeklik olurdu. Ancak topluluklar sosyal yaşam ve dini öğretilerinde mücadele ve şansı içeren formlar da barındırıyorlardı (Caillois, 2001: 85-100) ve böylece toplumlar birbirlerinden farklı hızlarda gelişme imkânı bulabilmiştir.

Hukuk kurallarına varıncaya kadar yönetimle ve yönetmekle alakalı olan her şey agonal yapıdaki oyunlardan doğup evrilmiştir. İlinx ve mimicry yapısındaki oyunlar ise bireyselliği yabancılaştırarak mücadelenin, şansın olmadığı, hırsların peşinde koşmamayı ve yaşamı heba etmemeyi salık veren toplumsal anlayışları doğurmuştur. Böyle toplumlarda uhrevi ve manevi olanın temsili gündelik hayatı biçimlendirirken, agonal ile aleal oyun formlarının olduğu toplumların bireyleri risk ile ödül arasında bir mukayese ile eylemlerine yön verirler ve farkında olmadan örflerin, yasaların temelini atıp, oluşmalarını da sağlamış olurlar. Ayrıca mimicry ve ilinx gündelik yaşamda toplumun kabul ettiği uç sınırdaki eğlenceye de kaynaklık edebilmekte; sapkınlık olarak etiketlenseler dahi kimi yaygın oyunusal etkinliklerin gerçekleştirilmesine imkân sağlayabilmekte, alt kültür formları oluşturabilmektedirler. Ancak sosyal düzenin öyle bir yapısı vardır ki toplumsal ilerleme bazen doğrusal olmayabilir. Maske toplumsal yapıyı ve kültürü biçimlendirirken kendisi de yapıyı değiştirebilir. İlkel ve geleneksel toplumlarda gizliliği, sırları himaye eden maskenin yerini modern toplumlarda üniforma alır. Üniforma maskenin işlevinin tam zıddını yerine getirir, gizlemek yerine açığa çıkartır, kanunu ve resmîyeti temsil eder. Ve fakat personayı aynı maske gibi gizler ve modern toplumların üniformaya dayalı trajedileri, ilinx formundan etkilenerek 'ben x mesleği yerine getiren memurum' gerçekliğinden 'ben devletim' haline dönüşmeye kadar varan bir aşırılığın (Caillois, 2001: 109-129) sonuçlarına göz göre göre gebe olabilir (Bauman, 2016/2).

### 3.1. Oyun ve Oyunağın Kutsal ile İlişkisi

Oyun tüm kültürlerin üzerinde bir çatı kurum olmakta ya da en azından tüm kültürlerde yer alması nedeniyle, kültüre karşı kendi bağımsız ontolojisinde var olmaktadır (Huizinga, 2013; Caillois, 2001). "*Kültürün bir evrim süreciyle oyundan kaynaklandığını, yani başlangıçta oyun olan şeyin başka bir şeye dönüşebildiğini ve buna artık kültür denildiğini de iddia etmiyoruz. Kültür oyun şeklinde doğar ve başlangıcından beri oynanan bir şeydir*" (Huizinga, 2013: s.70). Başka bir ifadeyle Huizinga kültürden önce oyunların olduğunu değil ama insan davranışında güdüsel olarak paidianın olduğunu söylemektedir. Bu söylemin bir sonucu olarak da oynama edimiyle kültürel gelişimin arasında -ağırlıklı önemin oynama ediminde olmak üzere- sebep-sonuç ilişkisi olduğunu söylemektedir. Huizinga (s.72) oyunun hiç mevcut olmayan bir kültürel forma dönüştüğünü değil, kültürün oyun biçiminde, -mış gibi formunda geliştiğini ifade etmektedir. Kültürün oyunmuş gibi gelişmesi, kutsalın da -mış gibi dönüşmesini sağlamaktadır (Özben, 2015). Ancak Caillois, Huizinga'nın kurduğu oyun-kutsal ilişkisinin sorgulanmaya



açık olduğunu, oyunsal niteliğin her zaman oyun olmadığını, oyunsallıktan çıkıp oyuna dönüşen ritüellerinse kutsalın yapısını bozduğunu söylemektedir (Caillois, 2001: s.4).

Tarihsel iz düşümüne bakıldığında oyun, kutsal olan ile ilişki içindedir. Kutsal olan ile oyunun ilişkisi bazen dini ritüellerde, bazen askeri alanlarda bazen de mitolojik anlatılarda keşfedilebilmektedir. Oyunların Antik Yunan'da çocukların yanı sıra yetişkinlerin de bir meşgalesi olduğu yapılan arkeolojik kazılarda görülmektedir. Oyun oynayan iki yetişkin insan figürü, Antik Yunan döneminin arkeolojik bulgularında sıkça rastlanan bir bulgudur. Antik Yunanda eğlendirici, entelektüel ve sofistike bir kimliğe sahip olan oyunlar genellikle tapınaklarda yapılan arkeolojik kazılarda keşfedilirken, Antik Roma döneminde ise daha yaşamsal konularda tasarlanmış, askeri konseptte kurgulanmış oyunlardır ve çoğu oyun alanı askeri alanlardaki arkeolojik kazılarla ortaya çıkarılmıştır (Selvi-Bener, 2013; Burns, 2015). Antik çağın ortak özelliği ise oyun tablalarının kamusal alanların önünde birer ikişer yer almasıdır. Hamamlar, meydanlar, kamu binaları, tapınaklar hep oyun alanı barındırmaktadır (Selvi-Bener, 2013: s.91).

Oyun olgusuyla kutsalın iç içe oluşu Hindu yaratılış mitlerinde, dünyanın Tanrı'nın oyunu olarak geçmesinde kendi ifadesini bulur (Dursun, 2014: s.21). İlkel toplumlarda özünde oynama edimini barındıran çokça ritüelden söz etmek mümkündür ancak, zaman içerisinde oyunlar ya da oynama edimi değil fakat oynamanın sosyal fonksiyonu değişir. Örneğin maske kullanımında medeniyetlerin gelişimi dahi gözlenebilir. Maske kullanımında oyunsal öz vardır, -mış gibinin ilk halidir, kutsala ve oyunun özgürleştirici doğasına göndermede bulunur (Caillois, 2001: s.59). Aslında ilkel toplumlarda maske kullanımı etnografik bir gizemdir, 'neden maske?' sorusunun tam bir cevabı olmamakla birlikte maskenin kullanımına eğlenceler, festivaller ve ayinler gibi sosyal hayatın pek çok yanında rastlanmaktadır. Maskenin işlevinin mevcut realiteyi, sonradan kurulmak kaydıyla perdelemek olduğu düşünülmektedir. Böylece vertigonun, ilinxin, temsilin ve genel anlamıyla -mış gibi yaparak oyunsallığın yolu maskeden geçmektedir. Maskenin olduğu ortam belirsizliğin ve düzensizliğin kendince bir yapısının olduğu, gündelik yaşamın normlarının kirlendiği ve fakat kişilerin özgür edimlerine imkân bulduğu bir ilinx ortamı olmaktadır; maskeli festivaller ve uzun eğlenceler buna örnek gösterilebilir (Caillois, 2001: s.87-89).

Seksek antikitede ruhu simgeleyen taşın çıkışa yani kurtuluşa itildiği bir labirenttir; Ortaçağ Hristiyanlığında ise geometrik şekillerle birlikte bu labirent cehennemden cennete doğru yapılan bir kurtuluş yolculuğu biçimine gelir. Uçurtma da bir başka örnektir. 18.yy sonuna doğru Avrupa'da oyuncak olan uçurtma doğu Asya'da sahibinin ruhunu sembolize eder. Kore'de ise günah keçisi işlevi gören uçurtma, gökyüzüne sahibinin günahlarını taşımaktadır. Aynı coğrafyada ve farklı bir kültür olan Çin'de ise sadece haberleşme aracıdır. Kimi kültürlerde oyun dünyevi köklere de sahiptir. Örneğin Eskimolar 'cup-and-ball' oyununu sadece ilkba-

har ekinoksunda oynar, ertesi gün avlanılmayacaktır ve amaç rahatlamak, meşgale bulmaktır. Aynı şekilde İngiltere’de topaç çevirmek için uygun görülen takvim zamanları söz konusudur (Caillois, 2001: s.59-60).

Antik Yunan’da küçük çocuk oyuncuğu olan çingirakta kullanılan kurt dişi ve mercan kötü ruhları kovma görevindedir (Selvi-Bener, 2013: s.143). Antik Yunan’da özellikle stadyum oyunları için, her birinin bir tür dinsel törenin ayini olduğu da söylenmektedir. Bu oyunlarda kurban etme, ilahi bir adanmışlık, çaba, yetenek ve hırsın iz düşümü görülmektedir (Caillois, 2001: s.60). Aşık oyununda kullanılmak üzere döneminde popüler bir oyuncak olan aşık kemiğinin aynı zamanda kutsal bir adak olduğu, Delphi’deki Karykeion Mağarası’nda bulunan 2.781 aşık kemiği sayesinde tespit edilmiştir. Çocukların oynadığı aşık kemiği aynı zamanda ölümlere sunulan bir armağandır (Selvi-Bener, 2013: s.94-95).

### 3.2. Oyun ve Gündelik Yaşam

Kutsalla ilişkisi olsun ya da olmasın, gündelik yaşamda oyun olgusu insanlık tarihinin başlangıcından bu yana mevcuttur denilebilecek olmakla beraber tarih vermek gerektiğinde milattan öncesine ilişkin bulgulara rastlanmaktadır. 1997’de İngiltere’de yapılan bir arkeolojik kazıda, Romalılar tarafından askeri üs olarak kullanıldığı bilinen bir kasabada başlangıç komutu verili ve taşları dizili olarak bir oyun tahtası bulunmuştur (Burns, 2015: s.6). British Museum’da milattan önce 80 yılında kalma bir kil heykelde ‘aşık’ oynayan iki kız çocuğu tasvir edilmektedir (And, 2007: s.42; Sormaz, 2012: s.123).

Oyunların tarihi kültürün kökeninde yer alsada sonuç itibarıyla oyunlar ve oyuncaklar kültürün tarihsel kalıntılarıdır. Araştırmalar yetişkinlerin kullandıkları aletleri ya da önemsemedikleri işleri çocuklara terk etmesi sonucunda gündelik hayatın oyunsallaştığını, oyunların kurulduğunu göstermektedir. Oyunlar özgürleştirir, icat eder, hayal ettirir ve kural oluşturur (Caillois, 2001: s.57-58).

Tarihteki ilk oyunlar muhtemelen tamamen şansa dayalıydı. Kaç adım ilerleneceğini belirleyen zarlarla oynanırdı ve oyuncunun şansı haricinde yaptığı tek seçim hangi taşının ne kadar ilerleteceğini belirlemektir. Bunlar şansa bağlı, şans oyunlarıydı. İnsanın ve insan topluluklarının fiziksel, zihinsel ve çok boyutlu şekilde sosyal gelişimi oyunlara da yansımıştır. Şans faktörü korunsa da belirli ölçüde strateji de ilerleyen dönemlerde işin içine katılmıştır. Antik uygarlıklardan kalma yazılı kaynaklarda ‘tic tac toe’ gibi basit oyunlardan bahsedilir. İnsanın ve insan toplumlarının gelişimi oyunların karmaşıklaşmasını da beraberinde getirir (Burns, 2015: 6-10).

Antik Yunanlı vazo sanatçısı Eksekias, Akhilleus ile Aias’ı tabla oyunu oynarken resmetmiştir ve kendisinden sonra bir akıma dönüşen bu imge Antikite ve sonrasında da pek çok defa resmedilmiştir. Tabla oyunlarının sosyal yaşamda önemli bir yeri olduğunu da ifade eden bu duruma ek olarak, bulunan İlkçağ tabla oyunları hakkında kesin bilgi ve doğrudan ulaşılmış bir kaynak olmadığını söyle-

mek gerekir. Ayrıca sonraki dönem kaynaklarından çıkarılan iki oyun ismi, strateji anlamına gelen petteia ve zar anlamına gelen kubeia antik dönem tabla oyunları hakkında şans ve strateji içermeleri haricinde pek bir bilgi sunmamaktadır. Oyunlarda kullanılan pulların çevresel ve kültürel faktörlerle şekillendiği ve farklı biçimlerde oldukları bilinmekle birlikte taşınabilir oyun tablalarının da kullanıldığı anlaşılmaktadır (Burns, 2015; Selvi-Bener, 2013).

Antikite’de ve Ortaçağ’da oyun çeşitliliği, dönemlerine göre boldur denilebilir. Oyunlar küçük çocuklara sayısal ve dil becerileri kazandırmaktan genel kültür artırımına kadar geniş bir yelpazede oynanırlar ve hatta dönemselsel olarak gündeme ilişkin konuları ya da gelecek tasavvurlarını da yansıtır. Tabla (ve modernite sonrasında kutu) oyunlarının bir kısmı ya da genel anlamda oyunların pek çoğu öğretici rol ile tasarlanmaktadır. Özellikle çocuk, genç ve genel kültür oyunları öğretme ve bilgi aktarma görevini yerine getirerek geçmişin önemli olaylarını, tarihi figür ve kişileri ve hatta dini, örfî kuralların aktarılmasında araç olabilmektedirler (Burns, 2015: s.10-12). Antik oyunlar ufak coğrafi farklılıklar haricinde oldukça aynı yapıdadırlar. Oyunlar arasında kentler arası kültürel farklar etkili olabilir. Oyunlar zaman içinde evrilir. Bazen yeni biçim ve kurallarla elden geçirilir bazen de mevcut hali korunarak gelen nesillere aktarılır. Duodecim scriptorum adlı oyun üç sıralı bir oyun tahtasına sahiptir, ancak aynı oyunun türevi olan, orta sıranın kalktığı iki sıralı alea adını alan daha hızlı bir versiyonu da vardır. Alea Batı Roma dünyasında duodecim scriptorum oyununun yerini almışsa da Aphrodisias ve Perge gibi kentlerde 5. Ve 6. yüzyıllarda da hala duodecim scriptorum tablalarına rastlanmaktadır. İmparatorluğun doğusu oyunu muhafaza etmiştir (Selvi-Bener, 2013: s.67).

Günümüzün popüler tabla oyunlarından biri olan satranç Hindistan kökenli bir oyun olmakla beraber oyunun Hindistan’dan Avrupa’ya tarihsel seyri aynı zamanda oyun ile kültür arasındaki etkileşimi ortaya koyan en belirgin anlatılardan da birini sunmaktadır. Bir savaş oyunu olarak tasarlanan oyunda önce taşlar belirginleşip standartlaşmış, savaş arabaları yerlerini fillere ve piyonlara bırakmıştır. Oyundaki taşlar ve oynanış sabitlendikten sonra oyun, oynandığı coğrafyaların kültüründen de etkilenerek dönüşmeye devam etmiştir. Hindistan’da dört şah ile oynanan oyunun Avrupa’ya ulaşma zamanı Ortaçağ’dır. Dört şah öncelikle ikiye inmiştir. Sonrasında ise Cults of Virgin ve Courtly Love geleneklerinin<sup>2</sup> de etkisiyle oyundaki şahlardan birisi en güçlü taş olarak belirecek olan kraliçeye (queen) dönüşmüştür (Burns, 2015; Caillois, 2001). Oyunun yapısı, oynanışı, ifade ettiği anlam değişmekte ancak oyundaki devamlılık ile birlikte oyunun özü korunmaktadır. Satranç oyunu ülkemizde de batılı kültürün belirlediği ve evrensel kabul edilen oy-

<sup>2</sup> Cults of Virgin ve Courtly Love; metafizik terimlerin değerli olduğu Ortaçağ Avrupası’nda dini ve toplumsal etkileşim temelli, saraydaki soylu kadınlara en azından sembolik olarak verilen değerın iki farklı temsilidir.

nanişla oynanıyor olsa da toplumsal kültür dikkat çekeceği üzere Avrupa'nın kraliçe olarak adlandırdığı taşı vezir olarak tanımlamıştır.

Savaşların ve savaş eksenli kaygıların olduğu Roma dönemi ve sonrasında Ortaçağ boyunca oyun ve çocukluk günümüzdeki anlamından oldukça uzak bir şekilde tanımlanmaktaydı. Ölüm ihtimalini barındıracak denli 'gerçekçi' savaş temalı oyunlar, hem çocukların hem de yetişkinlerin oynama pratiklerini kapsıyordu. Çocukluk ise bir gelişim dönemi olarak yetişkinliğe hazırlanma ya da yetişkinliğin ilk evresi gibi yorumlanmaktaydı (Bekir, 1992: s.368-369).

#### 4. Oyunun Endüstrileşmesi ve Tüketici Oyuncu

20.yy oyun kelimesinin anlam genişleme çağıdır. Dünya bir oyun alanıdır ve pek çok sosyal kurum ve aktör için her eylem adeta bir oyunsal hal almıştır. Siyasi oyunlar, politik oyunlar, strateji oyunları, ekonomi-piyasa oyunları oyunsallaşan gündelik yaşamın bazı kavramlarıdır (Dursun, 2014: s.11). Gündelik yaşamın bu kurumsal alanlarında yer alan her bir aktöre de oyunu oynamak düşeceğinden piyasa oyuncusu olmak ya da bir siyasi devletin politik konuda safını belli etmesinde oyuncular kartlarını masaya koydu benzetmeleri gündelik yaşamda ve medya dilinde sıkça karşılaşılan ifade biçimleridir.

Keskin toplumsal değişimler, köklü kültürel değişimleri de beraberinde getirmektedir. Eğitim sistemlerinin uluslaşma ve sonrasında geçirdiği değişimler, sürekli yeniden kurgulanan toplumsal cinsiyet farklılaşmaları, toplumlardaki yetişkinlerin oyuna ve çocuğa ilişkin algısı, televizyondan internete her türlü medya bileşeninin çocuklar üzerindeki etkisi gibi pek çok unsur oyunu ve oynamayı etkilemektedir. Özellikle seri üretimi tetikleyen Birinci Dünya Savaşı, peşinden ise savaş teknolojilerinin pek çok endüstriye eklenmesiyle sonuçlanan İkinci Dünya Savaşı ile birlikte oluşan tüketim toplumu en nihayetinde 'oyunu artık çocuk mu kurguluyor yoksa endüstri mi sunuyor' sorusunu sordurmaktadır (Sormaz, 2012: s.159-175).

Geçmişten günümüze kimi oyunlar tarih sahnesinden silinirken kimilerinin de popülerliğini yitirmesi aslında oyunun toplumsal yapının gereksinimleri dışında kalması ile ilgili bir durumdur; başka bir ifadeyle oyunun yaratıcı tavrı artık kabul görmüyorsa oyunun özgür ortamı, oynamanın özgürleştirici karakteri ve en nihayetinde oyunun kendisi kaybolur (Caillois, 2001: s.44). Modernite ve sonrası toplumsal dönüşümleri tasvirlerle betimleyen Bauman (2016/1), oyun için tamamen klasik bir tanım yapmaktadır: Oyun akla uygun hiçbir amaca hizmet etmez ve insan için elzem değildir. Bununla birlikte ciddidir ve oynanmaya başlanıldığında tek gerçeklikmiş gibi kabul edilir. Oyun ciddi olanın en iyi halidir zira oyunun kurulması için gerekli olan varsayımlar reddedildiği an gerçek gündelik yaşama dönüşmektedir. Oyun gerçeklik dünyasının içinde zamansal ve mekânsal duvarlar arkasına kurulan güvenli bir alandır. Oyun başlamadan başlamaz, bittiğinde ise devam etmez ve fakat yeniden başlatılabilir veya tekrar edilebilir. Rövanş seçeneği ya da mevcudiyeti

mağlubiyeti yumuşatır. Zaman oyun içinde akar, tekrarlanabilirlik zamanın gerçek hayattaki etkisini oyunda ortadan kaldırır. Oyun sonucunda maddi üretim olmaz ancak oyuncunun becerisi, coşkusu, yorgunluğu çoğalır. Oyunun kalıcı etkisi yoktur, yapışıp kalmaz. Kurallar oyunun düzenidir, sınırlandırıcı ve hatta isyanı ve olumsuz davranışı engelleyen anayasasıdır. Kurallar sayesinde oyunbozan tespit ve ifşa edilir. Oyun gönüllülükle başlayan oynama sürecinde gönüllülüğün sona ermesiyle tortu bırakmadan kaybolur. Oyun zamanı öyle bir yapıdadır ki oyun zamanının içinden geçilmez, içinde olunur. Oyundaki düzen nasıl devam edileceğinin bilgisini de veren bir bilgi stoku envanteri sunar. İsmarlama sahneler ve kurgular oyunun tüketimini, oynama edimini bulanıklaştırır (Bauman, 2016/1).

Oyunun klasik tanımı gündelik yaşamda, oyun olmayan ve oyun arasındaki ayrımı net şekilde çizmektedir. Oyunun ciddi olanın karşısında konumlanması aynı zamanda yetişkinliğin karşısında da konumlanmasını beraberinde getirir. Ancak, 'artık oynamıyorum büyüdüm ben' diyen yetişkinin oyun denen daha tehlikeli aktivitelere yönelmesi sorunsalını doğurur. Oyun adına ne denilirse denilsin çocuktan yetişkinliğe insan yaşamı boyunca salt oyun olarak bazen de sadece oyunbaz davranış olarak var olacaktır (Caillois, 2001: s.63). Modern toplumlarda oyun edimi iş olmaktan ziyade ihtiyaç ve gereklilik haline dönüşmüştür. Kendine ait alanı, zamanı ve yazılı olmayan kuralları olan oyun ve oynama edimi, insanların sosyalizasyon sürecinde etkili olmaya devam etmektedir (And, 2003: s.27-35; Huizinga, 2013: s.16-48). Özellikle de oyunlar, Antikiteden bu yana büyükleri taklit etmelerine imkân tanıyarak çocukları geleceğe hazırlama işlevini sürdürmektedir (Caillois, 2001: s.63). Ancak, endüstrileşen her alanda öne çıkan maddi kaygılar oyun sektörü için de söz konusudur. Sormaz'a (2012: s.110-116) göre uzunca bir süredir çocuklar medyanın ve iletişim araçlarının hedefindeki ilk kullanıcılar ve aynı zamanda iletişim teknolojilerinin de tüketicisi olarak kabul edilmektedirler. Geleneksel sosyalleşme unsurları gelişen teknolojiler eşliğinde dijitalleşmekte ancak bu durum çocukları sosyalleşmekten alıkoymak yerine onlara sosyalleşebilecekleri yeni bir uzam sağlamaktadır. Ancak reklamların hedefinde yer alan çocuklar tüketimin de aktörü konumundadırlar. Her ne kadar ailelerin bütçesi söz konusu olsa da harcama yapılmasına olmasa bile harcama yapıldığında neye, nasıl bir şeye olduğuna çocuk karar vermektedir.

Klasik oyun kuramlarının geçerliliği günümüz oyunlarında ortadan kalkmış değildir. Caillois'in dediği gibi her tarz oyunu açıklaması mümkün olmasa da; oyunbaz davranışı, paidia ve ludusu (Huizinga, 2013) ve luneparkta ilinx, lotoda alea, tiyatrodaki mimicry, spor müsabakalarında agon şeklinde açıklama ve tanımlamalara imkân vermektedirler (Caillois, 2001: s.133-134). Gelişen teknoloji, öncesinde televizyon şimdilerde internet aracılığıyla, kısmi seyirciye olanak sunan masa oyunlarının da kitlelerce izlenebilirliğini mümkün kılmıştır. Günümüzde pek çok klasik ve masa üstü oyun bilgisayar ortamında oynanabilmektedir. Her zaman olduğundan daha fazla oyuncu, seyirci ve takipçiye sahiptir oyunlar (Burns, 2015:

s.7-10), dolayısıyla stadyum oyunlarının kültür yapıcı özelliğine satranç gibi masa oyunları da paydaş olmuşlardır.

Bu paydaşlığın bir sonucu olarak oyunlarla gündelik yaşamın ciddi alanlarının birbirine bulaşmasına bir örnek 1990 yılında verilen önemli bir iş ilanında görülmektedir. Amerika'nın önemli finans kurumlarından olan Bankers Trust en prestijli satranç dergilerinden biri olan Satranç Hayatı dergisine 1990 yılında belirli pozisyonlar için iş ilanı vermiş ve bu ilana binin üzerinde başvuru almıştır (Burns, 2015: s.7-8). Bu ilan sonucunda işe alınan satranç ustalarından ziyade böyle bir ilan verilmiş olması oyunların ciddi olana hazırlıyor olması, oyunların deneyim olması, oyunusal becerilerin gündelik yaşama aktarılabilir olması şeklinde oyunun ne işe yaradığına yönelik oyun kuramlarını destekleyecek bir anlama işaret etmektedir. Ayrıca pek çok farklı firma, pek çok strateji odaklı spor dalından farklı iş pozisyonları için iş ilanı vermeye devam etmiştir.

Endüstri devriminden sonra 'ludus' yeniden yapılanarak gündelik yaşamda daha da belirgin bir form almıştır. Toplama, biriktirme, bazı hedeflere ulaşma şeklinde tecelli eden bu form hobi olarak adlandırılmaktadır (Caillois, 2001: s.31-32). Kutu oyunları da biriktirilebilirlik konusunda ilgi çekici bir sahip olma arzusu ile oyun sektörünü endüstri devrimi sonrası krizleri de aşacak şekilde ayakta tutabilmiştir. Modern dönemin ilk kitlesel oyunları masaüstü ya da diğer adıyla kutu oyunlarıdır. Yeni üretim sistemi ve fabrikalarla tanışan insanlar henüz oturmamış bir iktisadi pazarın kırılabilirlikleriyle ve hukuki iş iyileştirme süreçleriyle bocalarken bir yandan da gündelik yaşamın zorluklarından sıyrılmak adına oyunlarla vakit geçirmeye başlamışlardır. Kapitalizmin ilerleyen dönemlerinde, çalışanların boş zaman aktiviteleri onları hobilere yönlendirmiş ve pek çok insan oyun oynamayı hobi olarak seçmiştir. Burns (2015: s.11) bu değişimin 20.yy'da üretilen ticari kutu oyunları için önemli bir sahne ve süreç olduğunu söylemektedir. Günümüzde hâlihazırda ilgi çeken, bilinip oynanan Monopoly, Trivial Pursuit, Scrabble piyasaya ilk sürüldüklerinden bu yana milyonlarca adet satmıştır ve satmaktadır.

Kutu oyunları içerisinde belki de en popüler olan Monopoly'nin tarihi 1930'lardan öncesine uzanmakla birlikte oyunun bugün bilinen adı ve lisans hakları 1930'lardan bu yana Amerika'nın önde gelen kutu oyunu şirketi 'Parker Kardeşler'dedir. Monopoly, yirmiden fazla dile çevrilmiş, piyasaya sürüldüğü kırktan fazla ülkede, ülkelere özel oyun tahtaları yapmış ve toplamda yüz milyon adetten fazla oyun seti satmıştır. Monopoly'nin yakaladığı küresel başarı oyunun adını kapitalist ekonomiye simgesel sermaye olarak eklemiştir. Ancak oyunun ortaya çıkış hikâyesine bakıldığında söz konusu ironi yukarıda bahsettiğimiz sanayi toplumunda gündelik yaşamın zorluklarından kaçış olarak oyuna sığınma savına bir örnek teşkil etmektedir. Burns'e göre kapitalist sistemin sancılarının yaşandığı Büyük Buhran zamanında gündelik hayatın zorluklarından kaçmak için oynanan bu oyun sunduğu rekabet ortamıyla eğlendiren bir fenomene dönüşmüştür. Büyük Buhran'dan kötü

etkilenen pek çok üretimci gibi kutu oyun şirketi Parker Kardeşler de finansal toparlanma imkanını Monoply ile sağlamıştır (Burns, 2015: s.13-15)

Scrabble günümüzde görme engelliler alfabesi olarak bilinen Braille alfabesini de içerecek şekilde otuzu aşkın dile çevrilmiş, neredeyse tüm dünyada denilebilecek şekilde yüz yirmi ayrı ülkede piyasaya sürülmüş bir kelime oyunudur. İlk çıkış tarihi 1940'dan bu yana küresel ilgiye mazhar bir oyun olagelmıştır. Scrabble en çok oynanan kelime oyunudur. Oyunda puan kazanmak için oyuncu kelime dağarcığı ile oyun tahtasını kullanma stratejisini birleştirmelidir. Bu oyun da Büyük Buhran'ın izlerini üstünde taşır; Büyük Buhrada işini kaybetmiş bir mimar, oyunun ilk yaratıcısıdır. Oyun İkinci Dünya Savaşı sonrasında yeniden ele alınıp sadeleştirilmiştir ve 1949'da elde üretilen oyun setleri ilk yıl 2400 adet satılmıştır. Sonrasındaki 2,5 yılda ise oyun seti satışı 4,5 milyona ulaşmıştır (Burns, 2015: s.10-20).

Önemsiz uğraş anlamına gelen Trivial Pursuit 1980'lerin sonlarına doğru oldukça popüler olmuş bir aile oyunudur. İlkel oyun sınıflandırmasına göre bir yarış oyunu olan Trivial Pursuit, genel kültür soruları ile şansını birleştiren bir oyundur. Yirmiden fazla dile çevrilmiştir ve televizyona bilgi yarışması formatıyla da uyarlanmıştır. Oyunun pazara sürülme hikâyesi ilginçtir. İlk olarak 1982'de üretilen oyunun üretimi 75 dolar, fiyatı ise 15 dolardır. 1983'te New York Oyuncak Fuarı'nda boy gösteren oyun daha öncesinde Hollywood yıldızlarına promosyon amaçlı yollanmış ve ağızdan ağıza reklam yoluyla ün kazanması umulmuştur. Umulan olmuş, oyun oldukça merak uyandırmıştır ve ertesi yıl 3 milyon bir sonraki yıl ise yirmi milyon adet oyun seti satmıştır (Burns, 2015: s.23-24).

Tüketim kültüründe endüstrileşen oyun sektörü gerek kutu gerekse dijital olsun yerel kültürden hareketle değil sermayenin seçtiği kültürel bileşenlerle inşa edilmektedirler. Özellikle de dijital oyunlardaki şiddet pek çok kültür için aşırıdır, cinsellik anlatısı pek çok kültür için uygunsuzdur ancak sermayenin oyun içeriğini belirlemesi de beklenmesi gereken bir durumdur. Oyunlara ve oyuncağa (hatta çocuklukla ilgili olan her şeye) ideolojik anlam yüklemek modern zamanların bir kültürleme unsuru olmuştur. Günümüzde bu misyonu dijital oyunlar üstlenmektedir (Sormaz, 2012, s.178-194). Ayrıca, oyun endüstrisi diğer endüstrilerle de dönemin mali yapısal bütünlüğü gereği iç içe geçmiştir. 1970'lerden bu yana sevilen masaüstü oyunlar ve sonrasında dijital oyunlar beyazperdeye uyarlanmıştır. Sinemaya uyarlanan ilk oyunlardan biri masaüstü dedektiflik oyunu olan Cluedo'dur (Burns, 2015: s.11). O zamandan günümüze doğru bir izlek çizildiğinde oyun ve sinema-TV sektörleri arasında sevilen oyun, sinema, edebiyat ya da TV karakterlerinin birbirine uyarlandığı bir ortak pazar da söz konusudur.

Dijital oyunlarla ve sanal mecralarla ilgili yapılan çalışmalarda oyuncuların reel gündelik yaşamlarındaki habituslarını sanalda/dijitalde de yeniden konumlandırdıkları görülmektedir. Böylece benzer beğenilere sahip oyuncu/tüketiciler bir

araya gelmektedir (Binark ve Bayraktutan-Sütçü, 2009: s.277). Böylece gündelik yaşamın uzamı genişlemiş olmaktadır ve gerek oynama edimi gerekse de piyasanın varlığı bu uzamda kendisine hareket alanı bulmaktadır.

Sanal kimlik gerçek kimliğin bir uzantısıdır. Başka bir ifadeyle gündelik kimlik öğeleri sanal uzamda da temsil edilir - (Binark ve Bayraktutan-Sütçü, 2008: s.56-57). Habituslarını reelden sanala taşıyan oyuncular (kullanıcılar, tüketiciler vs.) sosyal ve kültürel sermayelerini de yanlarında getirmektedirler (Binark ve Bayraktutan-Sütçü, 2009: s.278). Ekonomik sermaye ise oyuncunun neyi ne kadar ve nasıl oynayacağını, teknolojiyi nasıl satın alacağını veyahut oyundan para kazanıp kazanmayacağını belirleyecek şekilde konumlanmaktadır (Gülsoy, 2015). Ancak, kitle iletişim araçlarının insanlar üzerindeki etkisini tanımlamak için Gerbner'in (1973) ekilim teorisi olarak ifade ettiğine göre insanların algıları vakit geçirdikleri ortamda şekillenmektedir ve böylece davranışlar, tutumlar vs. yeniden biçimlenmiş olmaktadır. Buna göre, oyunların da bir yeni medya aracı olarak, etkileşimsel doğasının izin verdiği ölçüde algı şekillendirme gücünün olduğu göz ardı edilmemelidir.

### 5. Sonuç

Oyun, tarih boyunca insanın var olduğu yerde onun kültür inşa etmesine ve inşa ettiği kültürün içerisinde var olmasına, kültürü değiştirip dönüştürmesine aracı olan bir sosyal olgudur. Oyunun izini sürerken aynı zamanda kutsaldan sekülere doğru evrilen gündelik yaşamın izini de sürmek mümkündür. Oyunun tarihine baktığında, oyunların yapısal gelişimine paralel insanlık tarihinin de geliştiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle oyunların zaman içerisinde karmaşıklaşması, toplumsal yapıların da gelişmiş formlara evrilmesi anlamına gelmektedir. İnsanlığın gelişiminde başat rol oynayan edimlerden olan oyun, bebeğin, çocuğun ve ergenin kimlik inşasında, yetişkinin ise gündelik yaşamın sıkıntılarından uzaklaşmasında sosyalleşme aracıdır.

Oyun, oynama ve oyuncak modern çağın başından günümüze değin gündelik yaşamlarımızda boş zaman aktivitesi olarak yer almaktadır. Kutu oyunların seri üretimi, sinema ve televizyon sektörlerindeki yapımların oyun ve oyuncak endüstrisine yönelik ürünler ortaya koyması, gelişen teknolojiler eşliğinde dijital oyunların ortaya çıkması ve kültür endüstrisinden rol çalması, en nihayetinde oyunların film endüstrisinden daha büyük bir sektöre dönüşmesini sağlamıştır.

Bu noktada, sonuç olarak oyun ve oynama edimi için bir yeni sınıflandırma önermek anlamlı olacaktır (Gülsoy, 2017/1: s.137).

Zaman	Anlık	Döngüsel	Periyodik
Mekân	Gerçek		Sanal
Efor	Beden		Zihin



Araç	Var		Yok	
	Reel	Sanal		

Gündelik yaşamlarımız sadece reel zaman-mekânda yaptıklarımızla değil, sanal uzam olarak adlandıracağımız mecralarda da tecelli etmektedir (Gülsoy, 2017/2). Bu mecralar yeni medyanın herhangi bir bileşeni dolayısıyla da dijital oyunlar da olabilir. Oynama ediminin yaygın olarak minimum fiziksel maksimum zihinsel ve iletişimsel bir hal aldığı dijital oyunlar, oyunların sınıflandırılması noktasında sanal olanın da dâhil olduğu bir tanımlamaya ihtiyaç duymaktadır.

Önerilen sınıflandırma oyunları zaman, mekan, efor ve aracı nesne olarak sınıflandıran bir mantıkla biçimlendirilmiştir. Buna göre oyunların zamanı anlık, döngüsel ya da periyodik olabilmektedir. Oyunun mekânı reel ya da sanal uzam olabilmektedir. Böylece dijital oyunlar, sanal gerçeklik ve artırılmış gerçeklik teknolojileri de bu sınıflandırmaya dâhil edilebilir. Efor ise oyuncunun beden ağırlıklı mı yoksa zihin ağırlıklı mı oynadığını belirtecek bir kategoridir. Efor bedende yüklü iken araçlı ya da araçsız olarak gerçekleşebileceği gibi aynı şekilde efor zihinde yüklüken de araçlı ya da araçsız olarak oynama edimi gerçekleşebilir. Ancak, efor zihinde yüklüken araç reel olabileceği gibi sanal da olabilmektedir.

Görüldüğü üzere gelişen teknolojiler oyunu ve oyunun yapısını değiştirirken toplumun parçası olan oyuncuyu da değiştirmektedir. Bu değişimler oyunun, kültürle ve toplumların gelişimiyle olan sıkı bağının bir kanıtı olarak ele alınabilir. Sokakta futbol oynayan çocukların günümüzde güvensiz dışarıya yerine güvenli ev ortamında, dijital futbol oyunları ile vakit geçirmesi bu değişimin bir örneğini oluştururken, taş sesleriyle tanınan okey oyununun yetişkinlerce dijital ortamda sıklıkla oynanıyor olması da değişimin bir diğer örneğidir aslında. Dolayısıyla oyunlar, toplumsal değişimin başat unsurlarından biri ve belki de Huizinga'nın dediği gibi en önemlisi olmaya devam etmektedir. Sosyal bilimciler içerisinde iletişimcilerin eğildiği bu konu üzerine sosyologların da eğilmesi, farklı zihinlerden farklı toplumsal yapı ve değişme tasavvurları çıkması açısından önemlidir.

### Kaynakça

- And, M. (2016). *Oyun ve Bugu: Türk Kültüründe Oyun Kavramı*. İstanbul: YKY.
- Bateson, P. ve Martin, P. (2014) *Oyun, Oyunbazlık, Yaratıcılık ve İnovasyon*. Songül Kırgan (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2016/1). *Postmodern Etik*. Alev Türker (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2016/2). *Modernite ve Holokaust*. Süha Sertabiboğlu (Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Binark, M. ve Bayraktutan-Sütçü, G. (2009). "Devasa Çevrimiçi Oyunlarda

- Türklüğün Oynanması: Silkroad Online’da Sanal Cemaat İnşası ve Türk Klan Kimliği.” M.Binark, G. Bayraktutan-Sütçü ve I.B. Fidaner, (Ed.). *Dijital Oyun Rehberi: Oyun Tasarımı, Türler ve Oyuncu*. (s.275-312). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Binark, M. ve Bayraktutan-Sütçü, G. (2008). *Kültür Endüstrisi Ürünü Olarak Dijital Oyun*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Burns, B. (2015). *Oyun Kitabı*. T. Tunç Bilgin (Çev.). İstanbul: Kuzey Yayınları.
- Caillois, R. (2001). *Man, Play and Games*. Chicago: University of Illinois Press.
- Dursun, Y. (2014). *Oyunun Ontolojisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları
- ‘Game’. (2017). Online Etymology Dictionary, erişim 09.01.2017, 18:00 <https://www.etymonline.com/word/game>
- Gerbner, G. (1973). *Communications Technology and Social policy: Understanding the New Cultural Revolution*. New York: Interscience Publication.
- Gülsoy, S. (2017/1). *Dijital Oyuncu Kimliğinin İnşası ve Sunumu*. Yayımlanmamış doktora tezi. Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Gülsoy, S. (2017/2). “Bir Uyarılma Denemesi: Dijital Oyunlarda Sahne”. *Sosyoloji Divanı*, Sayı: 9, s.149-164.
- Gülsoy, S. (2015). “Video Oyunları Sosyolojisi: Bir Kavramsallaştırma Denemesi”. Üstün Özel ve ark. (Ed.) *Uluslar Arası Oyun ve Oyuncak Kongresi Bildiri Kitabı*. (s.1069-1076). Kayseri: Orka Ofset
- Huizinga, J. (2013). *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*. Mehmet Ali Kılıçbay (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Karahasan, A. (2013). *Laz kültüründe oyuna dair örüntüler: Fındıklı ilçesinde yapılan niteliksel çalışma, 2012*. Yayımlanmamış, yüksek lisans tezi, Maltepe Üniversitesi, İstanbul.
- Onur, B. (1992). “Tarih Boyunca Oyunlar ve Oyuncaklar.” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Sayı:25/2, s. 365-386 DOI: 10.1501/Egifak\_0000000594
- ‘Oynamak’. (2017). Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, erişim 09.01.2017, Saat 18:00, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5a039aa99df7a0.32813102](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5a039aa99df7a0.32813102)).
- ‘Oyun’. (2017). Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, erişim 09.01.2017, 18:00 [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5a038c82b25e83.57145920](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5a038c82b25e83.57145920)).

Özben, M. (2015). *Yapay Kutsallıklar*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Selvi-Bener, S. (2013). *Antikçağda Oyun ve Oyuncaklar*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Sormaz, F. (2012). *Çocukluk, Oyun ve Oyuncak: Sosyo-Kùltrel Bir Analiz*. İstanbul: İkinci Adam Yayınları.

Winnicott, D.W. (2014). *Oyun ve Gerçeklik*. Tuncay Birkan (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
**Sayı / Number 62, Haziran / June 2019, 339-350**

**BURSA İPEK BÖCEKÇİLİĞİNİN ZİRVEDEN DÜŞÜŞÜ: I. DÜNYA  
SAVAŞI**

**Bursa Sericulture Losing Popularity: World War I**

(Makale Geliş Tarihi: 17.05.2019 / 15.06.2019)

**Yücel ÖZTÜRK\***

**Öz**

Anadolu'daki serüveni İstanbul ile başlayan ipekçilik zamanla Marmara ve Akdeniz Bölgesine yayılmıştır. Özellikle Bursa, 15. yüzyılda sadece Osmanlı'nın değil dünya ipek ticaretinin de merkezi haline gelmiştir.

16. yüzyılda büyük bir üne ve ticari kazançta kavuşan Bursa ipekçiliği dünyadaki gelişmelere bağlı olarak belli dönemlerde gerilemeler yaşasa da I. Dünya Savaşı yıllarına kadar ipek ticaretinde en ön sıralarda yer almayı başarmıştır. Diğer bir ifade ile Anadolu ve Bursa ipekçiliğinin en büyük düşüş ve kayıpları, I. Dünya Savaşı ile başlamıştır.15.

Çalışmada Bursa ipekçiliğinin I. Dünya Savaşı öncesinde hangi aşamada olduğu, savaş esnasında görülen gerilemenin sebepleri ve sonraki yıllardaki gelişimi istatistiki veriler ışığında değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İpek böceği, Bursa, I. Dünya Savaşı, Koza, İpek

**Abstract**

This adventure of silk which started with Istanbul in Anatolia, spread over Marmara and Mediterranean regions. Especially in the 15th century, Bursa became the center of not only the Ottoman Empire but also the world silk trade.

---

\* Dr., [yturk1526@hotmail.com](mailto:yturk1526@hotmail.com), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7540-7030>

Bursa silk trade, which gained great reputation and commercial gain in the 16th century, achieved to be at the forefront of the world silk trade until the World War I period even though there were some recessions in certain periods due to the developments in the world. In other words, the greatest losses of the Anatolian and Bursa silk art began with the First World War.

In this study, Bursa sericulture will be evaluated in terms of its place in the years of World War I and the reasons of losing value, and its situation in the pre-war period and in the following years in the light of the statistical data.

**Keywords:** Silkworm, Bursa, World War, Cocoon, Silk

## 1. Giriş

*“İpek böcekleri tarafından salgılanan, glisin ve alanin amino asitleri bakımından zengin ve antiparalel beta yaprakları şeklinde düzenlenmiş birden fazla polipeptit zincirinden oluşan, molekül ağırlığı 350000 Dalton kadar olan, kozayı oluşturan fibroin ve serisin proteinlerini içeren ipliksi madde”* (Karol, Suludere, Ayvalı, 1998) olarak tanımlanan ipek, tarih boyunca katma değeri yüksek ticari hammaddelerden biri olmuştur. İpek böceği kozasından elde edilen ipeğin ana besin kaynağı dut ağacının yetiştirilmesinden başlayarak ham ipek elde edilinceye kadar geçen süredeki tüm aşamaları kapsayan ipek böcekçiliği (Günbulut, 2013: s. 1), yardımcı bir tarım koludur. Kısa zamanda ürün alınabilmesi yönüyle de bu üretim alanı çiftçilerin vazgeçemediği, ilgi gösterdiği bir sektör olmuştur (Zeytinoğlu 1976: 208). Büyük bir yatırım gerektirmemesi, aile fertlerinin emeklerinin korunması, özellikle kırsal alanda gizli işsizliği önlemesi (Atav- Namırtı, 2011: s. 117) gibi sebepler ipek böcekçiliğini bir meslek ve sanat alanına dönüştürmüştür.

İpek böcekçiliği geçmişinin insanların örtünme, iklim ve çevre koşullarına bağlı giyinme ihtiyacının belirginleşmeye başladığı zamanla paralel seyrettiği bilinmektedir. MÖ 2.600 yıllarında Çin’de başlamış olan ipek böcekçiliği MÖ 200 yılında Batı Asya’da boy göstermiştir. İpekböceği MS 552 yılında Bizanslılar döneminde Anadolu’ya girmiştir. Bu dönemde Bizans İmparatoru Justinianos ipek böcekçiliğini İstanbul’a getirtmek için, Çin’e iki papaz göndermiştir. Dinî faaliyetler kapsamında Çin’de kalan papazlar, bastonlarının altına açtıkları gizli deliklere, dut ve ipek böceği tohumlarını saklayarak İstanbul’a getirmişlerdir (Çolak, 2002: s. 8).

Miladi 551-560 yılları arasında Bizans İmparatoru Justinianos’un özel çabaları sayesinde İstanbul’a getirilen bu uğraş alanı başlangıçta İstanbul ve çevresinde yer alan İzmit, Gemlik, İzmit, Bursa, Mürefte ve Şarköy’e; zamanla Akdeniz Bölgesine yayılmıştır. İpek böceği tohumu 1432’de İstanbul’dan İtalya’ya, 1495 yılında ise Fransa’ya götürülmüştür (Karaesmen, 1950: s. 11-12). Ancak ipek böcekçiliği için insan, iklim ve coğrafi özellikleri ile en uygun kaynağı teşkil eden ve

kurucu eski başkent olan Bursa, diğer yerlere nazaran çok önemli gelişmeler kaydetmiş ve alanın temsilcisi haline gelmiştir. 15. yüzyılda Bursa artık dünya ipek ticaretinin merkezi olmuştur (Akıncı, 1986: s. 19).

16. yüzyıl başında ipekli dokumacılık büyük gelişme göstermiş ve dünya genelinde yaygın bir üne kavuşmuştur. Bu yüzyılın ortalarından itibaren Anadolu üreticileri; Avrupa üreticileri ile yaşanan zorlu rekabet, ipeğe ve ipekli kumaşlara konulan ağır vergiler ve Doğu ülkeleri ile yapılan savaşlar gibi sebeplerle ipekli dokumacılıktan vazgeçerek ham ipek ihracatına yönelmek zorunda kalmıştır. Anadolu ikliminin dut ağacı ve ipek böceği yetiştirilmesine elverişli olması ve Avrupa’da hızla gelişen ipekli dokumacılığın hammadde ihtiyacına yönelik Türkiye’nin ipekçiliği teşvik etmesi ile 1800’lü yılların başlarında kaliteli kozalardan çekilmiş ham ipekler rakipsiz duruma gelmiştir (Karaca, 2008: s. 1).

İpek böcekçiliğinin Osmanlı Devleti topraklarına girişi ile üretilen kozalara Avrupa pazarlarında olağanüstü şekilde rağbet gösterilmiştir. Ancak gelişen teknolojik koşullara bağlı olarak; filatür (buhar gücüyle çalışan iplik çekim) fabrikalarının olmaması, ilkel aletlerle kozalardan çekilen ipeklerden yüksek randıman alınmaması ve elde edilen ipek kalitesinin koza düzeyini yakalayamaması, ipeklerin Avrupa pazarlarında kozanın gördüğü rağbeti bulamamasına yol açmıştır. Bu durumun ortadan kaldırılmasına yönelik olarak 1844 yılında açılan dört mancıklı bir filatür fabrikasında, Fransız ustalardan, kaliteli ipek çekme işlemi ve sanatı öğrenilmeye başlanmıştır. Böylece eğitilmiş Türk üreticileri sayesinde bahsedilen sorunlar giderilmeye çalışılmış, bu alan yaygınlaştırılarak ipeğin de koza gibi arzulanan rağbet ve kazanım seviyesine ulaşabilmesi yoluna girilmiştir (Karaesmen, 1950: s. 12).

Dünyada meydana gelen değişimlere paralel olarak belli dönemlerde gerilese de I. Dünya Savaşı’na kadar Bursa ipekçiliği dünya ipek ticaretinde başat rol oynamayı sürdürmüştür. Savaş sebebiyle 1914-1918 yıllarında ülkenin içinde bulunduğu açmaz ile ekonomik ve sosyal faktörlerle paralel seyreden ipek böcekçiliği;

1. Böcekçilerin hırs ve açgözlülük ile cehaleti,
2. Uzakdoğu ipeklerinin rekabeti,
3. Fiyat artışları dolayısıyla amele yevmiyesinin yükselmesi,
4. Suni ipekten üretilen ipeklerin rağbet görmesi gibi sebeplerle (Aykurt, 1927: s. 10) gerilemiştir.

Çalışmamızda Bursa ipekçiliğinin I. Dünya Savaşı öncesi hangi aşamada olduğu, savaş esnasında görülen gerilemenin sebepleri ve sonraki yıllardaki gelişimi istatistiksel veriler ışığında değerlendirilmiş, özellikle bu alanda yaşanmış gerilemeyi doğuran sebepler üzerinde durulmuştur.

## 2. Bursa'da İpekçiliğin Tarihi Seyri Ve I. Dünya Savaşı'nın Etkisi

1250'lerden itibaren yaygınlaşmış olarak ülkelerin hem ekonomisini hem de politikasını şekillendiren ipek ticaretinden Osmanlı Devleti belirli oranlarda faydalanmıştır. Anadolu'dan geçen önemli ticaret yolları kavşağında yer alan Bursa (Yenal, 1996: s. 11), 13. yüzyıldan itibaren Türk ipekli dokumacılığı ile dünya ipek ticaretinin merkezi haline gelmiştir (İnalçık, 1960: s. 51).

16. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı-İran savaşları başta olmak üzere kalitesiz işçilik gibi sebeplerden dolayı ipekli dokumacılık ve ticareti yerini ipek böcekçiliğine bırakmıştır. 17 ve 18. yüzyıllarda sürekli gelişim gösteren kozacılık, 19. yüzyılda Bursa merkezli olmak üzere büyük bir ilerleme kaydetmiştir. Buharlı filatür fabrikalarının kurulmasının da etkisiyle Osmanlı ham ipeği, Lyon ve Londra piyasalarında aranan ürün haline gelmiştir (Yıldırım, 2013: s. 578-579).

Gelinen seviye ipek borsasının zirvesine ulaşınca Osmanlı Devleti, Bursa'da filatür fabrikalarının sayılarını artırma yoluna gitmiştir. Böylece daha kaliteli ipek çekmenin yolu açılmıştır (Karaesmen, 1950: s. 12). 1845 yılında ise Bursa'da buharla çalışan ve 60 mançınığı bulunan ilk Harir (ipek) Fabrikası kurulmuştur. 1856 yılında fabrikaların sayısı 37'ye, bunlardaki mançınık sayısı ise 3000'e ulaşmıştır. 1860 yılında ipek böceklerinde görülen karataban hastalığı ve 1869 yılında Süveyş Kanalı'nın açılmasıyla Avrupa piyasalarına gelen ucuz Çin ve Japon ipekleri nedeniyle Bursa'da ipek böcekçiliği gerileme sürecine girmiştir (Eldem, 1994: s. 68-69). 1870 yılında "*tohumu alınacak kelebeklerin kanını önce mikroskopta muayene etmek, hastaliksız olduğu anlaşıldıktan sonra tohumlarını saklamak*" suretiyle uygulanan Pasteur usulü ile hastaliksız tohum üretme uğraşları (Dalsar, 1960: s. 425; Çiftçi, 2012: s. 912) ile bir süre olumlu sonuçlar alındıysa da ithal edilen yumurtaların kontrol edilmemesi sebebiyle karataban hastalığı yaygınlaşmıştır (Akkuş, 2008: 5). 20 Aralık 1881'de "Muharrem Kararnamesi" ile Hüdavendigâr Vilayeti'nin aşar geliri Düyun-u Umumiye'ye bırakılmıştır. Böylelikle bu alanın gelişimine destek sağlayan gelirlerin katkısı ortadan kalkmıştır. İpekböcekçiliği kurumunu ıslah çalışmaları kapsamında eğitim almak üzere 1880 yılında Fransa'ya gönderilen sekiz öğrenciden biri olan Kevork Torkamyan'ın teklifi ile yerli ipek böceği tohumu üretilmesi için Bursa'da "Harir Darüt Talimi" (İpekböcekçiliği Okulu) kurulmuştur (Karaesmen, 1950: s. 12; Karaca, 2008: s. 1). Bu okul Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar ağırlıklı Bursa sektörüne olmak üzere toplam 5000 öğrenci yetiştirmiştir (Taşlıgil, 1997: s. 241).

İpekböcekçiliği ilgili tüm bu girişimler ve yetiştirilen öğrencilerin alanda faaliyet göstermesiyle birlikte kısa sürede olumlu gelişmeler görülmeye başlamıştır. İpekböceği yetiştiriciliğindeki ilk başarı "Muharrem Kararnamesi" ile getirilen verginin, elde edilen gelirle Düyun-u Umumiye'ye ödenmesi suretiyle sağlanmıştır. İdarenin aldığı teşvik edici kararlar, Pasteur sisteminin uygulanması, ipekçilik ens-

titüsünün açılmasıyla yeniden oluşturulmuş dut bahçeleri ile kozacılık, karataban salgınından önceki seviyesine yeniden ulaştırılmıştır. İpekböcekçiliğinde yaşanan bu son gelişme ve başarılar, I. Dünya Savaşı'na kadar varlığını sürdürmüştür (Akıncı, 1986: s. 39).

Avusturya-Macaristan İmparatorluğu veliahdı Saraybosna'da bir Sırp tarafından öldürülmüştür. Böylelikle gizli ittifaklar oluşturularak sömürge arayışları ve artışları doğrultusunda, patlamaya hazır bomba haline getirilmiş dünya için fitil ateşlenmiştir. Akabinde 28 Temmuz 1914 tarihinde I. Dünya Savaşı başlatılmıştır. Savaşın önemli aktörlerinden Osmanlı Devleti de uzun yıllar boyunca sürdürdüğü savaşların yaralarını bile saramadan, ekonomik ve askerî yönden yokluklar içerisinde Almanya'nın temsil ettiği grup ülkeler yanında, zaruret ile savaşa dâhil olmuştur.

Osmanlı ordusu, I. Dünya Savaşı boyunca Çanakkale, Kafkasya, Irak, Filistin, Hicaz ve Yemen cephelerinde vatani müdafaa etmiştir. Galiciya, Makedonya ve Romanya gibi Avrupa cephelerinde de müttefiklerinin yardımına koşmuştur. Birçok cephede başarı elde etmiş olmasına rağmen müttefiklerinin yenilgileri ve savaştan çekilmeleri ile Osmanlı ordusu da savaşı mağlubiyetle tamamlamıştır. Bu tarihe kadar ekonomik baskıların son derece etkili olduğu, emperyalist arzuların canlı ve insanı böylesine değersizleştirdiği ve ekonomik hayatın paramparça edilerek dönüşüme zorlandığı bir savaş görülmemiştir (Eldem, 1994: s. 19).

Savaş yıllarında Osmanlı topraklarında yaşanan askerî ve ekonomik sıkıntılar Bursa ipek böcekçiliği sektörünü de son derece olumsuz etkilemiştir. I. Dünya Savaşı'nın ipek böcekçiliği üzerindeki olumsuz tesirlerini beş ana maddede değerlendirmek mümkündür (Aykurt, 1927: s.13):

1. Anadolu'da I. Dünya Savaşı'na katılmak üzere ilan edilmiş seferberlik nedeniyle ipek böcekçiliği ile uğraşan birçok kişinin askere gitmesi sonucunda ipek böceği yetiştiricilerinin sayıca azalması:

Savaş nedeniyle çalışan insanlar yürüttükleri işlerinden ayrılarak orduya katılmak zorunda bırakılmıştır. Ani olarak gelişen ve öncesinde ikame kaynağı düşünülmemiş iş kolları kısmen veya tamamen terkedilmek sürecine girmiştir. I. Dünya Savaşı örneğinde olduğu gibi yıkımın fazla şekilde seyrettiği durumlarda neredeyse insan gücüne dayalı temel gıda ihtiyaçları bile karşılanamamıştır. İnsan gücüne bağlı olarak yaşanan bu zorlu süreçler doğrultusunda yaş koza üretimi de düşüş sürecine girmiştir. (Karaca, 2008: s. 2). Eğitimli insan gücü ve üretimde fabrikalaşma ile yükseliş eğiliminde olan Bursa ipekçilik alanı; savaşın insan kaynağını yok edilişinde kaçınılmaz olarak yükselişten sönme noktasına evrilmiştir.



**Tablo 1: Bursa'da Koza, Ham İpek Üretim ve Dışa Satımı (Ton)**

Bursa'da Koza, Ham İpek Üretim ve Dışa Satımı (Ton)				
Dönemler	Yaş Koza Üretim	Dışa -Satım	Ham İpek Üretim	Dışa Satım
1885-1886	2.700	731	531	455
1890-1891	3.960	926	726	570
1896-1897	5.390	1.502	1.093	872
1899-1900	6.150	1.870	1.160	944
1905-1906	7.440	2.347	1.555	1.023
1907-1908	7.500	2.689	1.476	965
1908-1909	7.550	1.628	1.831	1.190
1909-1910	7.710	1.071	1.970	1.520
1913-1914	6.820	1.271	1.327	1.181
1914-1915	3.070	-----	870	-----

**Kaynak:** Eldem, Vedat. (1994). *Harp ve Mütareke Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Yukarıda Tablo 1'de yer almış veriler, özellikle filatür fabrikalarının kurulması ve ipekçilik okulunun açılıp alana yetiştirilmiş eleman kazandırılması ile 1885'ten itibaren koza üretiminin aşama aşama ilerleme evresine girişini gözler önüne sunmaktadır. Ancak savaşın başlangıç yılı olan 1914'ten itibaren ise üretimde yarıdan fazla düşüş ve geriye ket vurma gözlemlenmektedir. Burada yer alan düşüş ve geriye gidiş savaşın yok ettiği insan gücüne dayandığı için son derece büyük öneme sahiptir. Çünkü oluşabilecek diğer sorunlar zaman alsa da bir şekilde çözüm bulunabilecek tiptedir. Ancak alandan giden insan bir daha geriye gelemecektir.

**Tablo 2: Yıllara Göre Bazı İhraç Maddelerinin Türkiye Geneli Üretim Mevcutları**

Bazı İhraç Maddelerinin Üretim Miktarları (1000 Ton)							
Yıl	Yaş Koza Reji İd.	Tütün Reji İd.	K. Üzüm Ege	K. İncir bölgesi	Fındık Karadeniz	Pamuk Adana	Zeytinyağı Ege
1913	2.700	53.31	69.0	20.9	51	120	49
1914	3.960	43.87	60.8	17.6	52	135	20
1915	5.390	13.87	50.4	15.4	21	15	22
1916	6.150	14.91	44.8	19.8	19	10	16
1917	7.440	17.01	33.6	15.4	14	10	8
1918	7.500	21.04	28.0	17.6	18	15	6

**Kaynak:** Eldem, Vedat. (1994). *Harp ve Mütareke Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Tablo 2’de görüldüğü üzere koza, ülkede yetişen diğer ürünlerle kıyaslanarak ele alınmıştır. Bu tablo Bursa ve ipekçilik özelinde olmamakla birlikte savaşın etkisinin ülkenin bütünü ve diğer ürün alan yetiştiriciliği ile kıyas yapılabilmesi amacıyla çalışmaya dâhil edilmiştir. Savaşın insan gücü üzerine yarattığı kıyıcı, yok edici, yıpratıcı etkinin, tüm ürünlerin yetiştirilip üretilmesinde, yine ülke genelinde büyük oranlı düşümlere sebebiyet vermiştir.

İpekçilikte süresinden, emeğin yoğunluğundan, üretim metotlarından kullanılan işgücünün çeşidine kadar her husus son derece önem taşımaktadır. Hepsisi de insan gücü ile payidar olabilmektedir. Yukarıdaki verilerden savaş yıllarında üretimin düşüklüğü açıkça görülmektedir. Önceki yıllara göre bu kadar gerileme sebeplerinin başında ise savaş sırasında elde edilen ürünlerin yeterli insan gücü olmamasının yanı sıra ulaşım yollarının kapalı olmasına dayalı taşıma ve ihraç etme imkânlarının ortadan kalkmasının da etkili olduğu düşünülebilir (Eldem, 1994: s. 37- 38). Nitekim savaş nedeniyle ürünlerin yeterli insan eli ve güvenli olarak nakil edilebilmesi mümkün olamamıştır. Var olduğu değerlendirilen hayvanlı motorlu tüm ulaşım vasıtaları da seferberliği ilan ile insanlar gibi cephelere sürülmüştür.

1906 ile 1915 yılları arasında Bursa’daki ipek fabrikası sayısı ile ham ipek üretimindeki istatistiksel veriler de I. Dünya Savaşı’nın ipek böcekçiliğine yaptığı olumsuz etkiyi ve yaşanan gerilemeyi çarpıcı şekilde ortaya koymuştur. 1906 yılında Bursa’da 44 ipek fabrikası bulunurken 1913 yılında bu sayı 41’e inmiştir. Yine Bursa merkezde 1906 yılında 2.364 mancınık bulunurken 1913 yılında ham ipek imalatında toplam olarak 1.824 mancınıklı 32 ve 1915 yılında 1.158 mancınıklı 20

fabrika çalışır durumda kalmıştır. Bununla birlikte 1909-1914 yılları arasında Bursa ilinde koza üretiminin de yıllar itibariyle giderek azaldığı verileri gözlemlenmiştir. 1914 yılında koza üretiminin 1909 yılına nazaran yaklaşık 2.9 kat azaldığı tespit edilmiştir (Bayram, 2013: s.58).

2. Üretilen ipek böceği tohumlarının yabancılara olan ihracatının sıfıra inmesi ve içteki sevkiyatın sekteye uğraması:

Tablo 3'te yer almış olan ihracat verileri Bursa ipekçiliğinin yurt içi ve dışı ihracat rakamlarıdır. Görüleceği üzere 1908 yılına kadar yurt içi ve yurt dışı olmak üzere istikrarlı artışlar göze çarpmaktadır. Kuru kozanın yurtdışı ihracatı ise dikkat çekici şekilde büyüme ile dikkat çekmektedir. Bu durum için yabancı ülkelerin hammadde ihtiyaç fazlalığı ve Bursa kozasının kalitesinin ve fiyatının uygunluğu ile şekillenmiştir değerlendirilmesi yapılabilir. Bursa ipek böcekçiliği iç pazar ihracatlarının gerçekleştirilememesi ise savaşa bağlı duraklama ve güvenle sevkiyatların yapılamamış olması ile açıklanabilir.

**Tablo 3: Yıllara Göre Bursa Bölgesine Bağlı İhracat Miktarları**

Bursa Bölgesi İhracat Miktarları							
Yıllar	1902	1903	1908	1908 1909	1909 1910	1913 1914	191 419 15
Yurt İçi Satışı Gerçekleşen İpek Tohumu Miktarı	14518 ons	22200					
Yurt Dışı Satışı Gerçekleşen İpek Tohumu Miktarı	34772 9 ons 36224 7 kilo	298148	36215 3 ons				
Yurt Dışı Satışı Gerçekleşen Kuru Kozası Miktarı	408 kilo	86046	47471 kilo				
Yurt Dışı Satışı Gerçekleşen Delik Kozası Miktarı	27236 kilo	40695	51332 9 kilo				

za Miktarı							
Yurt Dışı Satış Gerçekleşen Ham Filatör <sup>1</sup> İpeği	33156 5 kilo	360931	42433 8 kilo				
Yaş Koza				1.628	1.071	1.271	---- --
Ham İpek				1.190	1.520	1.181	---- --

**Kaynak:** Aykurt, Asım. (Kasım 1927). “Böcekçilik”. *Asri Çiftçi*, Sayı: 4, s. 12-13

3. Hububat ve diğer gıda maddelerinden elde edilen gelirin kozadan sağlanan kâra nispeten katbekat fazla olması:

Bu durum savaşla birlikte kozanın üretim maliyetinin artması ile satış fiyatının yüksekliği, alım gerçekleşmeyince fiyat indirimine gidilmesi sonucunda ise kar payının daralması ürünün değerini azaltmıştır. Bunun yanında fiyat artışı getiren iş gücü yetersizliği bu seferde üretim süreçleri zorlu olan koza ve ipekçiliğin üretimini sekteye uğratmıştır. Zorlu süreç bir de işgücü yetersizliği ile buluşmuştur. Tüm bu sebepler emek yoğunluklu ve kıt üretimle maliyetin düşürülemeyeceğine ve kârlılığın artırılmayacağına delil olduğundan vazgeçmekte karar kılmak daha anlaşılır olacaktır.

I. Dünya Savaşı'ndan önce Türkiye'de yaygın halde bulunan ham ipek imalatının ana merkezi olan Bursa'da sanayi sektöründe 4 bin kadar işçi çalışmakta ve 1 milyona yakın ham ipek üretilmekteydi. Savaş sırasında ihracat yollarının kapanması, iş gücü yetersizliği ile yerel üretimin azlığı ürün kalite ve miktarının düşüklüğü sonucunda ürünün değer kaybına uğraması, ipek böcekçiliğinin yapılmamasına ve dutlukların sökülmesine sebep olmuştur. Duyun-Umumiye idaresine bırakılan ipek öşür miktarı savaş öncesi 30 milyon kuruş iken savaş sonrası 5 milyondan aşağı düşmüştür. Bu durum kurumun ipek böcekçiliğini teşvik etme, geliştirme çabalarını boşa çıkarmış (Eldem, 1994: s. 172), ipek böcekçiliği çöküş dönemine girmiştir.

4. Yunan askerinin işgali altında kalan bölgelerde binlerce dönüm dutluğun tahribata uğraması:

<sup>1</sup> 10 kozadan çekilen ipeğe filatör ipeği denilmektedir.

Bu süreç bitmiş olan I. Dünya Savaşı'nın etkisinin geçmemesi ile oluşmuştur. Çünkü savaş bitmiş ancak ardından imza bulmuş olan Mondros Mütarekesi'nin 7. maddesi gereğince ülkenin kritik bölge ve şehirlerinin galip devletlerin güvenliklerine hanel getirebileceği değerlendirilmesi ile işgaller başlamıştır. Bursa da bu bağlamda Yunanlılar tarafından işgal edilmiştir. İşgal edilen süreçte yaşanan yıkım ve yakım kıyamından kozanın hayat alanı dutluklar da payını almıştır.

Dut ağaçlarının sökülmesi, böcek kafeslerini kullanılamaz hale getirmiş bununla birlikte kısa zamanda yenilenme imkânı da kalmamıştır. Savaş ve işgal sırasında çıkarılan yangınlarla tezgâhlar kullanılamaz hale gelmiş, Rum ve Ermeni ustalarının da göç edip ülkeyi terk etmeleri ile kalifiye usta ve girişimcilerden de yoksun kalınmıştır. Böylelikle ipek böcekçiliği sektöründe yaşanan çöküş doruk noktalara ulaşmıştır (Akıncı, 1986: s. 47).

Savaş sadece ipek böcekçiliğinin merkezi olan Bursa'yı değil Anadolu'nun diğer şehirlerinde yapılan ipek böcekçiliğini de etkilemiştir. Buradaki temel unsur tohumun diğer şehirlere ulaştırılmasında yaşanan güçlük olmuştur. Anadolu'nun başlıca ipek böceği tohumu merkezi olan İstanbul'un İtilaf Devletleri ve Bursa'nın da Yunanlılar tarafından işgal altında bulundurulması da ülkenin diğer yörelerinde yapılan ipek üretimini olumsuz etkilemiştir (Müdersioğlu, 1990: s. 46-47).

5. Anadolu'ya göç etmeden önce ipek böcekçiliğiyle uğraşmadıklarından adı geçen sanata karşı yabancı olan mübadeleye tabi muhacirlere hükümet tarafından verilen dut bahçelerindeki ağaçların yerine toprağın yapısına uygun olmayan eskiden beri alıştıkları tütün ve benzeri ürünleri yetiştirmeye çabalamaları gibi birçok sebepten dolayı ipek böcekçiliğinin tam manasıyla dibe vurduğu, sonraki yıllardaki istatistiksel verilerin incelenmesinden anlaşılmıştır.

İpek böcekçiliğinin bu şekilde gerilemesi, 4. madde de değinildiği gibi savaşın bitmiş ancak etkisinin yapılan antlaşmalar, düzenlemeler, nüfus mübadeleleri gibi uygulamalarının etkisinin bitmemiş olmasına bağlı olarak meydana gelmiştir. Nüfus değişimleri de 1. maddede ifade edilen insan gücünün yok edilmesinin bir başka boyutlu yansımasıdır. Savaş zaten insan gücünü ya yok ederek ya da sakat bırakarak çalışamaz hale getirmiştir. Bunun üzerine bir de savaşa gitmeyen elde kalmış zinde ve sağlam kısmı da uyruk, ırk yahut inanç farkı gibi sebeplerle ülkelerini değiştirmek yoluyla ikinci yıkımı yaşatmıştır. Ayrıca bu alanda üretici ya da müteşebbis olanların çoğunluğu azınlık sınıfına mensuptur. Böylece her açıdan elinden alınan insan gücü sonucu Bursa ipekçiliği son bulma aşamasına getirilmiştir. Bu sebeple Bursa ipek böcekçiliğine tarihi boyunca vurulmuş en büyük darbenin I. Dünya Savaşı ile yaşandığını söylememiz mümkündür.

I. Dünya Savaşı sırasında ipek böcekçiliğindeki sanayi, ekonomi ve tarım alanında yaşanan olumsuzluklar ile uygulanan iskân politikasının getirdiği maddi zararların ne kadar fazla olduğu malumdur. Bunun dışında ipek böcekçiliğini etkileyen faktörlerden birisi de dört yıl süren savaş boyunca verilen insan zayıyatıdır.

Şehit düşenlerin yanında göç, açlık ve yokluklar da ölümlere sebebiyet vermiştir (Eldem, 1994: s. 132). Bu durum ipek böceğinin yetiştirilmesi için gerekli olan erkek işgücünün yok oluşu demektir.

1914 yılında dünya savaşının başlaması, savaş yıllarında yaşanan sevk ve iskân uygulamalarına bağlı olarak nüfus yapısında meydana gelen değişim (Bayram 2013: s. 58), ipek tezgâhları ve böcekhaneleri bulunan Ermenilerin tutuklanması (Akkuş, 2010: s. 10) gibi faktörler de Bursa ve çevresinde ipek böcekçiliği ve ipek üretimini büyük ölçüde geriletmiştir.

Ayrıca savaş yıllarında, denizlerin kuşatma altında olması sebebiyle deniz yoluyla yapılan ticaret ürünlerinin satış imkânlarının kısıtlanması da ülkenin tarım ve ipek-koza ekonomisini sarsacak kadar etkili olmuştur (Eldem, 1994: s. 59).

#### 4. Sonuç

Çalışmada Bursa ipekçiliğinin I. Dünya Savaşı öncesinde hangi aşamada olduğu, savaş esnasında görülen gerilemenin sebepleri ve sonraki yıllardaki durumu istatistiki verilere dayanılarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Savaşın Bursa ipekçiliğinin gerilemesinde, çöküşe sürüklenmesinde başat rolü üstlenmesi yanında savaşa katılan devletlerin esas tahribatı milli gücü oluşturan nüfus, ekonomi, sosyo-psikoloji gibi yapıları temelden etkilediği gerçeği de bir kez daha görülmüştür.

Ayrıca savaşlar sonunda ayakta kalmayı başarmış olan devletlerin sırrının yitime giden milli gücün temel unsuru olan insan kaynağını ikame edebilmede veya yedekleyebilmede yattığı da görülmektedir. Bu konuda Rusların başarılı olduğu bir gerçektir. Savaşların ardından 1917 yılında Bolşevik İhtilali ile yıkıma giriş sürecinin erkek yerine ikamesi olarak kadının sahneye sürülmesi ile olumsuz gidişatın nasıl tersine çevrildiği bilinen bir gerçektir. Bu noktadan hareketle Osmanlı döneminde Bursa’da ipek böcekçiliği sektöründe kadınların çalışıyor olmaları bir avantajmış gibi düşünülebilir. Diğer ifade ile bu sektörün kadınların varlığı ile sürdürülebilirlik düzeyinin artması beklenebilirdi. Ancak Rusya örneğinde olduğu şekilde ön plana alınan ve örgütlü bir kadın yapılanması ülke geneli ve Bursa özelinde mevcut olamamıştır. Tek bir çıkış yolu olan bu durumun da kullanılmaması olmasın neticesinde Bursa’da ipek böcekçiliği çöküş dönemine girmiştir.

#### Kaynakça

- Akinci, Ersoy. (1986). *Doğal İpekte Sermaye Birikimi (Bursa Örneği)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Yayınları.
- Akkuş, Mine. (2008). “19. Yüzyılda Bursa’daki İpek Ticaretini Geliştirmeye Yönelik Bir Kurum: Vapur Kumpanyası ve Nizamnamesi”. *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM*, Sayı:24, s. 1-20.

- Akkuş, Turgay. (2008). “Birinci Dünya Savaşı Sürecinde Bursa’da Sevk ve İskân Uygulamaları ve Sonuçları”, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM*, Sayı: 23/23, s. 1-52.
- Atav, Rıza; Namırtı, Osman. (2011). “İpek Liflerinin Dünü Bugünü”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Mühendislik Bilimleri ve Tasarımı Dergisi*, Sayı: 1/3, s. 112-119.
- Aykurt, Asım. (Kasım 1927). “Böcekçilik”. *Asri Çiftçi*, Sayı: 4, s. 10-15.
- Bayram, Nuran. (2013). “1837-1923 Sürecinde Bursa’da İpekçilik Sektörünün Sosyo-Ekonomik Analizi”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 24, s. 45-58.
- Çiftçi, Cafer. (2012). “Hudâvendigar Vilayetinde İpekböcekçiliğinin Canlandırılmasında Düyûn-u Umumiyye İdâresinin Rolü”. *Belleten*. Sayı: 76/277.
- Çolak, Melek. (2002). “Cumhuriyet Döneminde Muğla’da İpekböcekçiliği ve İpekli Dokumacılık”, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 8.
- Dalsar, Fahri. (1960). *Türk Sanayi ve Ticaret Tarihinde Bursa’da İpekçilik*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları.
- Eldem, Vedat. (1994). *Harp ve Mütareke Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Günbulut, Ahsen. (2013). *Cumhuriyet Döneminde Antalya’da İpekböcekçiliği Eğitimi (1926-1960)*. Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Antalya.
- İnalcık, Halil. (1960). “15. Asır Sanayi ve Ticaret Tarihine Dair Vesikalar”. *Belleten*, Sayı: 24/93, s. 45-102.
- Karaca, Esra. (2008). “Bursa’da İpekböcekçiliği ve İpek Üretiminde Mevcut Durum, Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *Kök Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Vakfı*. s. 1-7.
- Karaesmen, Fikri. (1950). *İpekböcekçiliği*. Ankara: Doğu Matbaası.
- Karol, Sevinç; Suludere, Zekiye; Ayvalı, Cevat, vd. (1998). *Biyoloji Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
**Sayı / Number 62, Haziran / June 2019, 351-371**

**ANLAMLI ETKİNLİKLERE KATILIM ÖLÇEĞİNİN  
PSİKOMETRİK ÖZELLİKLERİ: TÜRKİYE’DE İLERİ YAŞ  
ÖRNEKLEMİ ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA**

**Psychometric Properties of Engagement in Meaningful Activities  
Survey: A Study on Later Life Sample in Turkey**

(Makale Geliş Tarihi: 17.05.2019 / Kabul Tarihi: 21.05.2019)

**Cengiz KILIC\***  
**Hande ŞAHİN\*\***  
**Gülay GÜNAY\*\*\***

**Öz**

Çeşitli etkinliklere katılım, bireylerin yaşam kalitelerini ve refah düzeylerini arttıran önemli bir unsurdur. Bu çalışmanın amacı Goldberg ve arkadaşları (2002) tarafından geliştirilen, daha sonra Eakman ve arkadaşları (2010) tarafından yaşlı bireylerle geçerlilik ve güvenilirlik çalışması yürütülen “Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeği”nin Türkçe formunun psikometrik

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Açık Öğretim Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü; *Dr. Lecturer Member, Atatürk University, Open Education Faculty, Department of Social Work*, [cengiz.kilic@atauni.edu.tr](mailto:cengiz.kilic@atauni.edu.tr) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-1640-0132>

\*\* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü; *Assoc. Prof. Dr., Kırıkkale University, Faculty of Health Sciences, Department of Social Work*, [hane\\_k1979@yahoo.com](mailto:hane_k1979@yahoo.com) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-0012-0294>

\*\*\* Prof. Dr., Karabük Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü; *Prof. Dr., Karabük University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Social Work*, [ggunay@karabuk.edu.tr](mailto:ggunay@karabuk.edu.tr) ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-8234-6683>



analizlerinin yapılmasıdır. Araştırma Karabük (n=150) ve Kırıkkale (n=135) illerinde yaşamlarını sürdüren, 60 ve daha yukarı yaş grubunda olan toplam 285 birey ile yürütülmüştür. Ölçeğin psikometrik özelliklerini test etmek amacıyla istatistiksel olarak hem açımlayıcı hem de doğrulayıcı faktör analizleri uygulanmıştır. Açımlayıcı faktör analizi, ölçeğin orijinal formuna benzer şekilde “Kişisel yeterlilik bileşeni” ve “Sosyal deneyim bileşeni” olarak adlandırılan iki alt boyuttan oluştuğunu ve toplam varyansın %60.8’sini açıkladığını göstermiştir. Doğrulayıcı faktör analizi ise ölçeğin 12 maddeden oluşan iki faktörlü yapısının iyi uyum indekslerine sahip bir model olarak doğrulamıştır. AEK ölçeğinin geneli için Cronbach Alfa .90, “Kişisel yeterlilik bileşeni” için .81 ve “Sosyal deneyim bileşeni” için .86 olarak hesaplanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İleri Yaş, Etkinlik, İleri Yaşta Etkinlik, Anlamlı Etkinlikler, Yaşlılıkta Anlamlı Etkinlikler

### Abstract

Participation in various activities is an important element that increases the quality of life and welfare of individuals. The aim of this study was to determine the validity and reliability of Engagement in Meaningful Activities Survey of the Turkish version, which was developed by Goldberg et al. (2002) and then carried out validity and reliability analysis with older sample by Eakman et al. (2010). The study conducted with a total of 285 individuals who is 60 and over age group and living in Karabük (n=150) and Kırıkkale (n=135) city center. In order to test the psychometric properties of the scale, both exploratory and confirmatory factor analyzes were applied statistically. According to the results of the exploratory factor analysis, it was found that the Engagement in Meaningful Activities Survey consisted of two sub-dimensions called “Personal–Competence component” and “Social–Experiential component” similar to the original form, and had a structure explaining 60.8% of the total variance. According to the confirmatory factor analysis, the two-factor structure of the scale with 12 items was confirmed as a model with good fit indexes. The Cronbach Alpha .90 for the whole of Engagement in Meaningful Activities Survey, .81 for the “Personal–Competence component” and .86 for the “Social–Experiential component” show that the reliability level of the scale is high.

**Keywords:** Later Life, Activity, Activity In Later Life, Meaningful Activities, Meaningful Activities In Aging

### GİRİŞ

Günümüzde modernleşme sürecinde ekonomik, çevresel, politik ve sosyal yapıda meydana gelen değişimler, bireylerin alışkanlıkları, inançları, tutumları, değer yargıları gibi yaşam tarzlarını da gittikçe farklılaştırmaktadır. Diğer taraftan modern yaşam hem insanların yaşam sürelerinin uzamasına hem de ileri yaşta olan

bireylerin toplumsal yaşamda sayılarının artmasına neden olmuştur. Tüm bunlara bağlı olarak yaşlılık ve yaşlanma çeşitli kültürlerde yaratılan ve toplum tarafından verilen bir sosyal statü olarak hem çeşitlilik hem de değişkenlik göstermektedir (Morgan ve Kunkel, 1998: s.411; Tufan, 2003: s.37).

Modernleşme süreci birey, grup ve toplulukların kolektif davranışlarının ortadan kalkmasını ve yeni yaşam tarzlarının ortaya çıkmasını da beraberinde getirmektedir. Bu kapsamda modern dönemin yaşlıları yeniliklere açık olma, yaratıcılık, kişilik gelişimleri gibi özelliklerini daha çok ön plana çıkararak yaşamdan zevk alma, topluma faydalı ve üretken olma, sosyal ilişkilerini sürdürme ve geliştirme, kültürel etkinliklere katılma, genç yetişkinlerle daha fazla birlikte olmak gibi etkinliklere katılarak yaşam kalitelerini ve yaşam memnuniyetlerini arttırmaya çalışmaktadırlar (Hannam, 1997:s.69; King, 2004: s.72; King, Hicks, Krull & Del Gaiso, 2006: s.180; Tufan, 2003: s.28). Dolayısıyla ileri yaşlarda toplumsal yaşamdan ve sosyal ilişkilerden kopuşun yerine yeni yaşam tarzlarına bağlı olarak anlamlı etkinliklere katılım sağlamak daha fazla önem kazanmaktadır.

Son yıllarda gerontoloji alanındaki çalışmalarda anlamlı aktivitelere katılım pek çok akademisyen ve araştırmacı tarafından çalışılan konu alanlarından birisi haline gelmiştir. İleri yaşlarda anlamlı etkinliklere katılımın özellikle üretken ve başarılı bir yaşlılık dönemi geçirme, yaşam doyumu ve yaşam kalitesinin sürdürülmesi ve geliştirmesinde önemli bir belirleyici olduğu ileri sürülmektedir (Harmer & Orrel, 2008: s.550; Eakman, Carslon & Clark, 2010: s.111; Lennartsson & Silvertin, 2001: s.336; Pergolotti, Cutchin & Muss, 2015: s.1217; Han, Radel, McDowd & Sabata, 2016: s.116).

Anlamlı etkinliklere katılım kavramı iş ve uğraş terapisi alanında sıklıkla kullanılmasına rağmen alan yazında açık ve net bir tanımı ortaya konulmamıştır (Leufstadius, Erlasnsso, Björkman, & Eklund, 2008: s.27; Eakman, 2013: s.99). Egan ve DeLaat (1994: s.96) anlamlı etkinlikleri, *“kişisel veya kültürel açıdan önemli bir amaç veya amacı yerine getiren aktiviteler”* olarak tanımlarken (Akt: Law, Polatajko, Baptiste & Townsend, 1997, p. 36), Morley ve arkadaşları (2014: s.79) ise bakım evlerinde kalan yaşlı bireylerin duygusal refahlarını, bilişsel durumlarını ve fiziksel işlevlerini geliştirebilecek veya sorunlu davranışlarını azaltabilecek eğlenceli etkinlikler şeklinde tanımlamaktadır. İngiltere Ulusal Sağlık ve Klinik Mükemmellik Enstitüsünün (NICE – The National Institute of Health and Care Excellence) (2013) yaptığı tanıma göre anlamlı etkinlikler *“kişinin ihtiyaçlarına ve tercihlerine göre tasarlanmış fiziksel, sosyal ve boş zaman etkinlikleri”*ni içerir. Etkinlik; giyinme, yemek yeme ve yıkanma gibi günlük yaşam aktivitelerinden okuma, bahçecilik, sanat, zanaat, konuşma ve şarkı söyleme gibi eğlence etkinliklerine kadar çeşitlilik gösterir. Zaman zaman etkinlikler gruplar veya bireyler için planlanabilir veya kendiliğinden ortaya çıkabilir. Aynı zamanda aile, arkadaşlar ve bakıcılar veya daha geniş toplulukların da katılımı sözkonusu olabilir. Etkinlik duygusal, yaratıcı, entelektüel ve ruhsal stimülasyon sağlayabilir (NICE, 2013).

Anlamli etkinliklere katılım bireylerin biyolojik, psikolojik ve kültürel ihtiyaçlarının karşılanması olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca bu etkinlikler bireylerin yeni bilgileri keşfedebilme, kapasiteyi aktif olarak kullanabilmesini, yaratıcılık yeteneğini ortaya çıkarılmasını, kendine değer verme duygularının teşvik edilmesine olanak sağlamaktadır (Goldberg, Brintnell & Goldberg, 2002: s.18).

Yaşama anlam katacak, zevkli deneyimler için fırsat sağlayacak, yaşam kalitesini arttıracak, iyi olma halini ve sağlığı geliştirecek anlamli etkinlikler insan doğasının bir parçasıdır (Harmer & Orrell, 2008: s.550). Wilcock'a (2003: s.157) göre anlamli etkinlikler günlük yaşamın bir parçası olduğu için değersiz gibi görünmekle birlikte, insanları temel ihtiyaçlarını karşılamaya ve potansiyelini geliştirmeye teşvik eder, bunun sonucunda da tatmin duygusu ortaya çıkar.

İş-uğraş terapisi alanında çalışan bazı araştırmacılar, anlamli etkinliklerin bireylerin üç öznel deneyimlerinden oluşabileceğini ileri sürmektedirler. Birincisi, anlamli aktivite, başkalarına katkıda bulunma veya başkalarına değer verme ve eğlenceli sosyal etkileşimler gibi sosyal deneyim niteliklerine sahiptir. İkincisi, anlamli etkinliğin yönleri algılanan kontrol, görevi tamamlamadaki başarı ve genellikle zevk ve memnuniyet deneyimleriyle ilişkili olan hedef ilerleme gibi motivasyon ve amaçlı eylemleri yansıtır. Üçüncüsü ise kişisel değerler ve inançlar, bireylerin anlamli bir etkinliği nasıl deneyimlediklerini etkilemektedir (Eakman, 2013: s.101).

Anlamli etkinlikler insanların kendilerini ifade etmelerine ve diğer insanlarla bağlantı kurmalarına yardımcı olan faaliyetlerdir (Vernooij-Dassen, 2007: s.359). Yaşlılık döneminde yaşam kalitesinin ve refah düzeyinin yükseltilmesi için formal ve informal anlamli etkinliklere katılım oldukça önemlidir. Informal düzeyde anlamli etkinlikler olarak; şarkı söylemek, arkadaşlarla buluşmak gibi faaliyetler sıralanabilirken, formal olarak özellikle demanslı yaşlılar için psikolojik tedaviler, hatırlatma terapileri, kişisel anıların anlatılması gibi faaliyetler sayılabilir (Nyman & Szymczynska, 2016: s.100).

Anlamli etkinlikler yaşlıların günlük yaşamlarında bir amaç duygusu hissetmelerine yardımcı olmaktadır. Yaşlılar ve demans yaşayanlar için çeşitli anlamli etkinlikler sunmanın önemli olduğunu gösteren dokuz neden bulunmaktadır. Bunlar; zihinsel uyarılma ve bilişsel sağlık, fiziksel aktivite ve genel sağlık, sosyal etkileşim, uyku alışkanlıklarında gelişme, benlik saygısında artış, depresyon ve anksiyete de azalma, davranışsal zorlukların en aza indirilmesi, yaşam kalitesinin artırılması ve bakım verenlere fayda sağlamasıdır (Heerema, 2018). Aynı zamanda ruh sağlığı ve fiziksel sağlık için anlamli etkinlikler psikolojik iyi oluşun önemli faktörlerinden biri olarak tanımlanmaktadır (Eakman, 2013: s.113; Jarrott & Bruno, 2003: s. 31).

İş-uğraş terapisi alanında çalışan araştırmacıların bir engelliliği olan (özellikle zihinsel) bireylerin anlamli etkinliklere katılımının yaşam doyumu üzerin-

deki etkisini belirlemek için geçerli ve güvenilir ölçme aracına ihtiyaç duymaları Goldberg ve arkadaşlarının (2002: s.22) ciddi ve kronik zihinsel engelliliği bulunan 32 birey ile Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeği'ni geliştirmesini sağlamıştır. Ölçeğin 65 ve daha yukarı yaş grubunda olan yaşlı örneklem ile geçerlilik ve güvenilirlik çalışması Eakman ve arkadaşları tarafından (2010: s.113) 154 yaşlı birey ile yapılmıştır. Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeği'nin Türkiye'de geçerlik ve güvenilirlik çalışması daha önce yapılmamıştır. Bu çalışma kapsamında Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeğinin Türk kültürü içinde psikometrik özelliklerinin incelenerek literatüre kazandırılması amaçlanmaktadır. Böylece ülkemizde yapılacak olan çalışmalarda da bu ölçekten yararlanılabilecektir.

## YÖNTEM

### Örneklem

Anlamlı Etkinlikler Ölçeğinin geçerlilik ve güvenilirlik çalışması iki farklı örneklem ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın örneklemini Karabük ve Kırıkkale de yaşamlarını sürdüren 60 ve daha yukarı yaştaki bireyler oluşturmaktadır. Bu doğrultuda 60 ve daha yukarı yaş grubunda olan Karabük ilinde yaşamlarını sürdüren 150 birey ve Kırıkkale ilinde yaşamlarını sürdüren 135 birey olmak üzere toplam 285 bireyin gönüllü katılımı ile çalışma gerçekleştirilmiştir.

### Süreç

Anlamlı Etkinlikler ölçeğinin Türkçe formunun geçerlilik çalışması gerçekleştirilmeden önce gerekli izinler alınmıştır. Çalışılan örneklem grubunun fiziksel ve psikolojik özelliklerinden dolayı anket formu araştırmacılar tarafından katılımcılarla yüz yüze yapılan görüşmeler ile doldurulmuştur. Bu aşamada öncelikle katılımcılara çalışma hakkında bilgi verilmiş, araştırmaya katılımın gönüllü olduğu belirtilmiş, çalışmaya katılmak istemeyen bireyler dahil edilmemiştir. Araştırmanın verileri Eylül – Ekim 2016 tarihleri arasında toplam 5 haftada araştırmacılar tarafından toplanmıştır. Anket formunun katılımcılar tarafından doldurulması 25 – 40 dk. arasında sürmüştür.

### Çalışma Kapsamında Kullanılan Ölçme Araçları

Araştırmanın amacı doğrultusunda Goldberg ve arkadaşları (2002) tarafından geliştirilen Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeği, Diener ve arkadaşları (1985) tarafından geliştirilen Yaşam Doyumu Ölçeği, araştırmacılar tarafından hazırlanan yaşamın genel olarak değerlendirilmesine ilişkin 5 ifadeden oluşan bir ölçme aracı kullanılmıştır. Aynı zamanda araştırmaya gönüllü olarak katılan bireyler hakkında bilgi edinmek amacıyla demografik bilgi formu hazırlanmıştır.

*Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeği (AEKÖ):* Goldberg ve arkadaşları (2002) tarafından bireylerin farklı etkinliklere katılımlarını ne kadar anlamlı olarak algıladıklarını belirlemek amacıyla geliştirilmiştir. Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeği geniş bir yelpazede değerler sistemi ve ihtiyaçlar için uyumlu olma, etkinlik

için yeterlilik ve yetenek sağlama, sosyal ve kültürel değerlere sahip olma gibi kavramsallaştırmaları yansıtmaktadır (Goldberg ve diğerleri, 2002). 12 maddeden oluşan ölçek “1=Hiçbir zaman, 2=Nadiren, 3=Bazen, 4=Çoğunlukla, 5=Her zaman” seçeneklerinden biri ile değerlendirilebilecek 5’li Likert tarzında bir ölçektir. Ölçekten alınan puanlar 12 ile 60 arasında değişmekte olup, alınan puanlar yükseldikçe anlamlı etkinliklere katılım da artış göstermektedir (Eakman ve diğerleri, 2010). Goldberg ve arkadaşları (2002) 63 zihinsel engelli birey ile yürüttükleri çalışmada ölçeğin güvenilirlik katsayısını .84 olarak hesaplamışlardır.

Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeğinin psikometrik özellikleri 2010 yılında Eakman ve arkadaşları tarafından yaşları 65 ile 100 arasında değişen 154 yaşlı örneklem grubu ile tekrar çalışılmıştır. Eakman ve arkadaşlarının (2010) yaptıkları geçerlilik ve güvenilirlik çalışmasında AEKÖ’nin özdeğeri 1’in üzerinde iki alt boyuttan oluştuğu belirlenmiştir. 1., 2., 3., 4. ve 5. maddelerin yer aldığı birinci alt boyutun kişisel yeterlilik veya başarı deneyimleri, benliğin ifadesi ve kişisel yaratıcılığa ilişkin etkinlik anlamını içermesinden dolayı “Kişisel Yeterlilik Bileşeni” olarak adlandırılmıştır. Kişisel Yeterlilik Bileşeni alt boyutunda yer alan maddelerin madde yük değerleri .63 – .73 arasındadır. “Sosyal Deneyim Bileşeni” olarak isimlerinden ikinci alt boyutta 6. - 12. maddeler yer almakta olup, bu alt boyutun madde yük değerleri .56 – .86 arasında değişmektedir. Bu alt boyutta yer alan ifadeler başkaları tarafından değerli bulunma ve başkalarına yardım etme ile ilgili haz, memnuniyet, kontrol ve mücadeleye ilişkin aktiviteleri yansıtmaktadır. Güvenilirlik testleri sonucuna göre ölçeğin geneli için Cronbach Alfa .89 olarak bulunmuştur. İki hafta arayla yapılan test-tekrar test güvenilirliğinin orta düzeyde olduğu ( $r=.56$ ;  $p<.01$ ), madde toplam test korelasyonunun ise .48 ve .72 arasında değiştiği görülmüştür (Eakman ve diğerleri, 2010).

Yaşam Doyumu Ölçeği: Yetişkin bireylerde kullanıma uygun, bireylerin yaşam kaliteleri ile ilgili hissettiği memnuniyet düzeyini ölçen 5 maddelik öz bildirim tarzı bir ölçektir (Diener ve arkadaşları, 1985). Ölçekte yer alan 5 madde 7’li Likert seçeneklerinden (1=Kesinlikle katılmıyorum – 7=Kesinlikle Katılıyorum) biri ile değerlendirilebilmektedir. Ölçekten alınabilecek puanlar 7 ile 35 arasındadır. Alınan puanlar yükseldikçe yaşam doyumu da artış göstermektedir. Diener ve arkadaşları (1985) tarafından yapılan geçerlilik ve güvenilirlik çalışmasında ölçeğin Cronbach Alfa değeri .87 olarak, iki ay ara ile gerçekleştirilen test-tekrar test değeri .82 olarak hesaplanmıştır. Yaşam Doyumu ölçeği 1991 yılında Köker tarafından Türkçe’ye çevrilmiş ve ölçeğin güvenilirlik değeri (Cronbach Alfa) .85 olarak belirlenmiştir. Durak ve arkadaşları (2010) tarafından Yaşam Doyumu Ölçeğinin psikometrik özellikleri yaşlı örneklem ile tekrarlanmıştır. Yapılan doğrulayıcı faktör analizine göre ölçeğin tek faktörlü yapısının iyi uyum indeksi kriterlerini karşıladığı belirlenmiştir. Durak ve arkadaşları (2010) yaşam doyumu ölçeğinin Cronbach Alfa değerini .89 olarak bulmuşlardır. Yapılan bu çalışma kapsamında Yaşam Doyumu ölçeğinin güvenilirlik katsayısı .76’dır.

*Yaşamın Genel Olarak Değerlendirilmesi:* Araştırmacılar tarafından literatür bilgileri ışığında bireyin geçmiş, şimdiki ve gelecek yaşamına ilişkin genel değerlendirme yapmasını sağlamak amacıyla toplam beş ifadeden oluşan bir ölçme aracı hazırlanmıştır. Bu ölçme aracında yer alan ifadeler “Genel olarak yaşamınızı değerlendirdiğinizde mutluluk düzeyiniz nedir?”, “Geçmiş yaşamınızı değerlendirdiğinizde mutluluk düzeyiniz nedir?”, “Gelecek yaşamınızı düşündüğünüzde mutluluk düzeyinizi nasıl değerlendirirsiniz?”, “Geçmiş yaşamınız ile şimdiki yaşamınızı karşılaştırdığınızda mutluluk düzeyinizi nasıl değerlendirirsiniz?” ve “Şimdiki yaşamınız ile gelecek yaşamınızı karşılaştırdığınızda mutluluk düzeyinizi nasıl değerlendirirsiniz?” sorularından oluşmaktadır. 5’li Likert seçeneklerinden biri (1=Çok mutsuz-5=Çok mutlu; 1=Daha kötü-5=Daha iyi) ile değerlendirilmektedir. Araştırmacılar tarafından hazırlanan bu beş ifadenin iç güvenilirlik katsayısı .74’dür.

*Demografik Bilgi Formu:* Çalışmaya katılan yaşlı bireyler hakkında bilgi edinmek amacıyla bireylere; cinsiyet, öğrenim durumu, medeni durum, aylık gelir düzeyi, çalışma durumu, genel sağlık durumu, fiziksel aktivite düzeyi ve birlikte yaşanan bireyler vb. gibi sorular yöneltilmiştir.

### **Verilerin Analizi**

Araştırma kapsamında elde edilen verilerin analizinde “SPSS for Window” ve “LISREL 8.80” istatistik programları kullanılmıştır. Anket formu ile toplanmış olan veriler “SPSS for Window” istatistik programına girildikten sonra sıklık dağılımları, ortalama ve standart sapmalar hesaplanmıştır.

Ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik analizleri kapsamında öncelikle Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) uygulanmıştır. Açıklayıcı Faktör Analizi sonucunda elde edilen iki faktörlü yapının geçerliğini sınamak amacıyla verilere Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) uygulanmıştır. Bunun üzerine temel bileşenler (explanatory) faktör analizi, güvenilirlik analizi ve madde analizi çalışmaları gerçekleştirilmiştir.

Anlamlı Etkinliklere Katılım ölçeğinin Türkçe formunun geçerlilik ve güvenilirlik çalışması kapsamında; dil ve kapsam geçerliliği, yapı geçerliliği ve uyum geçerliliği ile iki yarı test güvenilirliği, Cronbach Alfa güvenilirliği, madde toplam puan korelasyonu açısından incelenmiştir.

### **BULGULAR**

Araştırma kapsamına alınan bireylerin %77.9’unu kadınlar, %22.1’ini erkekler oluşturmaktadır. Yaşlı bireyler arasında ilköğretim mezunu olanlar (%35.1) ilk sırada yer almakta olup, Karabük (%26.0) ve Kırıkkale (%45.2) açısından da bu sıralama değişmemektedir. Çalışmada bekar olduğunu belirten yaşlıların oranı (%60.0) evli olduğunu (%40.0) belirtenlerden daha yüksektir. Yaşlı bireylerin %44.2’si emekli olduğunu ve çalışmadığını belirtirken, bunu sırasıyla %43.5 ile emekli olmayan ve çalışmayanlar, %6.7 ile emekli olup çalışanlar ve %5.6 ile

emekli olmayıp çalıştığını belirtenler izlemektedir. Yaşlıların yarısından biraz fazlası (%53.3) genel sağlık durumlarının ne iyi ne de kötü olduğunu belirtmişlerdir. Hem Karabük (%59.3) hem de Kırıkkale (%46.7) örnekleminde de genel sağlık durumunun ne iyi nede kötü olduğunu belirtenler önde gelmektedir. Yaşlılar arasında fiziksel aktivite düzeyini orta olarak algıladıklarını belirtenler yarıya yakın (%45.6) olup ilk sırada yer almaktadır. Çalışmaya katılan yaşlılar arasında eşi ile birlikte yaşadıklarını (%47.0) belirtenler ilk sırada yer almakta, bunu sırasıyla yalnız (%21.4) çocukları ile birlikte (%18.2), eş ve çocukları (%13.3) ile birlikte yaşadıklarını ifade edenler izlemektedir. Çalışma kapsamına alınan bireylerin yaşları 60 ile 92 arasında olup, yaş ortalaması 68 (S=6.4)'dir (Karabük Ort.=68.3; S=6.4; Kırıkkale Ort.=67.6, S=6.4). Yaşlı bireyler arasında "70 yaş ve daha küçük" (%74.0) olanların oranı "71 yaş ve daha büyük" (%26.0) olanlardan daha fazladır. Yaşlı bireylerin aylık gelir düzeyi ortalaması 1843,1 (S=1261,1) TL olup, aylık gelir 600,00 TL ile 10.000,00 TL arasında farklılık göstermektedir (Tablo 1).

**Tablo 1. Demografik Bilgiler**

Demografik Değişkenler	Karabük		Kırıkkale		Toplam	
	N	%	N	%	N	%
<b>Cinsiyet</b>						
Kadın	103	68,7	119	88,1	222	77,9
Erkek	47	31,3	16	11,9	63	22,1
<b>Öğrenim Durumu</b>						
Okur-yazar değil	26	17,3	26	19,3	52	18,2
Okuryazar	27	18,0	19	14,1	46	16,1
İlkokul mezunu (5 yıl)	39	26,0	61	45,2	100	35,1
Ortaokul mezunu (8 yıl)	21	14,0	9	6,7	30	10,5
Lise mezunu (12 yıl)	23	15,3	11	8,1	34	11,9
Üniversite mezunu (16 yıl)	14	9,3	9	6,7	23	8,1
<b>Medeni Durum</b>						
Bekar	96	64,0	75	55,6	171	60,0
Evli	54	36,0	60	44,4	114	40,0
<b>Çalışma Durumu</b>						
Emekliyim hala çalışıyorum	12	8,0	7	5,2	19	6,7
Emekliyim çalışmıyorum	66	44,0	60	44,4	126	44,2
Emekli değilim hala çalışıyorum	10	6,7	6	4,4	16	5,6
Emekli değilim çalışmıyorum	62	41,3	62	45,9	124	43,5
<b>Genel Sağlık Durumu Algısı</b>						
Çok Kötü	3	2,0	9	6,7	12	4,2

Kötü	19	12,7	20	14,8	39	13,7
Ne iyi ne de kötü	89	59,3	63	46,7	152	53,3
İyi	38	25,3	38	28,1	76	26,7
Çok İyi	1	0,7	5	3,7	6	2,1
<b>Fiziksel Aktivite Düzeyi Algısı</b>						
Çok Kötü	4	2,7	12	8,9	16	5,6
Kötü	25	16,7	22	16,3	47	16,5
Orta	80	53,3	50	37,0	130	45,6
İyi	34	22,7	47	34,8	81	28,4
Çok İyi	7	4,7	4	3,0	11	3,9
<b>Birlikte yaşanan aile üyeleri</b>						
Eş ile birlikte	77	51,3	57	42,2	134	47,0
Çocukları ile birlikte	20	13,3	32	23,7	52	18,2
Yalnız	35	23,3	26	19,3	61	21,4
Eş ve çocuklarla birlikte	18	12,0	20	14,8	38	13,3
<b>Yaş (Ort.=67.9; S=6.4)</b>						
70 ve daha az	105	70,0	106	78,5	211	74,0
71 ve daha fazla	45	30,0	29	21,5	74	26,0
<b>Gelir (Ort.=1843.1; S=1261,1)</b>						
1000 TL ve daha az (Kötü)	37	24,7	50	37,0	87	30,5
1001 TL – 2000 TL (Orta)	54	36,0	66	48,9	120	42,1
2001 TL ve daha fazla (Yüksek)	59	39,3	19	14,1	78	27,4

### Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeğinin Psikometrik Özellikleri

*Dil ve Kapsam Geçerliği:* Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeği'nin Türk kültürüne uyarlanması sürecinde öncelikle dil geçerliğine yönelik çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeği'nin kapsam (içerik) geçerliliğini sağlamak amacıyla, maddeleri ve yönergesi öncelikle araştırmacılar ve bir dilbilimci (filolog) tarafından birbirlerinden bağımsız olarak Türkçeye çevrilmiştir. Türkçeye çevrilen ölçek maddeleri sosyal hizmet alanında çalışan iki akademisyen ile Türk Dili ve Edebiyatı bölümü öğretim üyesi tarafından, çevirilerin orijinallerine uygunluğu, Türkçe dilbilgisi, etkinliklere katılıma ve uyarlanmak istenilen kültürün özelliklerine uygunluğuna yönelik davranışları ölçme durumu açısından değerlendirilmiştir. Alanında uzman olan kişiler tarafından alınan geribildirimler doğrultusunda yeniden düzenlenen ölçek maddeleri, uzmanlar tarafından tekrar incelenmiş, gerek dilbilgisi gerekse ölçülmek istenen davranış açısından uygun olduğu konusunda görüş birliğine varılmıştır.



Ölçeğin çeviri geçerliliği için yapılan çalışmaların tamamlanmasından sonra deneme uygulamasını yapabilmek için bir çalışma grubu seçilmiş (n=35) ve deneme formu bu çalışma grubuna araştırmacılar tarafından uygulanmıştır. Böylece uyarlanan ölçekle orijinal ölçeğin anlamsal eşitlik, deyimsel eşitlik ve kavramsal eşitliğe sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçlara dayanarak dil ve kapsam geçerliğinin sağlandığı sonucuna ulaşılmıştır.

**Yapı Geçerliliği:** Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeğinin yapı geçerliliğini incelemek amacıyla Karabük ilinde yaşayan, 60 ve daha yukarı yaş grubundaki bireylerden toplanan verilere açımlayıcı faktör analizi, Kırıkkale ilinde yaşayan, 60 ve daha yukarı yaş grubundaki bireylerden toplanan verilere doğrulayıcı faktör analizi uygulanmıştır.

**Açımlayıcı Faktör Analiz (AFA):** Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeği'nin faktör yapısı incelenmek üzere Karabük ilinde yaşayan bireylerden (n=150) toplanan verilere Temel Bileşenler Analizi uygulanmıştır. Varimax eksen döndürmesi tekniği kullanılarak yapılan analizlerde verilerin faktör analizine uygun olup olmadığına bakılmıştır. Bu amaçla, öncelikle KMO ve Bartlett testi yapılmış ve KMO örneklem uygunluğu test sonucu .88 olarak bulunmuş, Bartlett normal dağılım test sonucu da anlamlı çıkmıştır ( $X^2=1011.816$ ,  $SD=66$ ,  $p<0.001$ ). KMO katsayısının .60'dan büyük olması ve Bartlett testinin anlamlı çıkması verilerin faktör analizine uygun olduğunu ve normal dağılım gösterdiklerini ifade etmektedir. Analizler sonucunda, ölçeğin özdeğeri 1'in üzerinde (6.07, 1.23) olan ve toplam varyansın % 60.8'ini açıklayan iki faktörlü bir yapısının olduğu saptanmıştır. İki faktörün açıkladığı bu varyans miktarı kabul edilebilir düzeydedir (Büyüköztürk, 2013:124).

Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeği'ne uygulanan açımlayıcı faktör analizi (AFA) sonucunda ortaya çıkan madde faktör yükleri, özdeğer ve açıklanan varyans oranları Tablo 3'de verilmiştir. Faktör analizi sonuçları ölçeğin Türkçeye çevrilmiş formunun, özgün ölçekte olduğu gibi iki boyutlu bir yapısının olduğunu göstermiştir.

Eakman ve arkadaşları (2010: s.114) tarafından uygulanan faktör analizi sonuçlarına göre orijinal AEK ölçeğinin Kişisel Yeterlilik Bileşeni alt boyutunda 5 madde, Sosyal Deneyim alt boyutunda 5 madde yer almıştır. Ölçeğin Türkiye formunda yer alan madde dağılımları AEK ölçeğinin orijinal formu ile benzerlikler göstermektedir.

Kişisel Yeterlilik Bileşeni olarak adlandırılan birinci faktörün özdeğeri 6.07 olup açıkladığı varyans oranı %50.6'dır. Toplam 4 maddeden oluşan Kişisel Yeterlilik Bileşeni alt boyutundaki maddelerin madde yük değerleri .60 ile .76 arasında değişmektedir.

AEK Ölçeği'nin Türkçe uyarlamasında 2. faktör özgün ölçekteki Sosyal Deneyim Bileşeni boyutu ile benzerlik göstermektedir. Sonuç olarak toplam 8 maddeden oluşmuş olan bu boyutun özdeğerinin 1.23 olduğu ve toplam varyansın %10.3'ünü açıkladığı belirlenmiştir. Sosyal Deneyim Bileşeni alt boyutunda yer alan maddelerin madde yük değerlerinin ise .60 ve .77 arasında olduğu görülmüştür. Ancak orijinal AEK Ölçeğinden farklı olarak Kişisel Yeterlilik Bileşeni alt boyutunda yer alan "Yaptığım aktiviteler becerikli hissetmeme katkıda bulunmaktadır." maddesi Türk kültürüne uyarlama kapsamında Sosyal Deneyim Bileşenleri alt boyutu altında yer almıştır (Tablo 2).

**Tablo 2. Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeğinin Açıklayıcı Faktör Analizi Sonuçları**

Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeğinin Maddeleri	Faktör 1	Faktör 2	MTK	MSCA
<b>Kişisel Yeterlilik Bileşeni Alt boyutu</b>				
1_ Yaptığım aktiviteler kendi kişisel ihtiyaçlarımı karşılamama yardımcı olmaktadır	,76		,52	,60
2_ Yaptığım aktiviteler benim nasıl biri olduğumu yansıtmaktadır.	,70		,65	,70
3_ Yaptığım aktiviteler yaratıcılığımı ifade etmektedir	,64		,74	,73
4_ Yaptığım aktiviteler bana bir şeyler başarmışlık hissi kazanmamda yardımcı olmaktadır	,60		,59	,67
<b>Sosyal Deneyim Bileşeni Alt boyutu</b>				
10_ Yaptığım aktiviteler kişisel değerlerimi ifade etmekte bana yardımcı olmaktadır.		,77	,73	,75
11_ Yaptığım aktiviteler bana tatmin duygusu vermektedir		,75	,73	,75
8_ Yaptığım aktiviteler bana keyif vermektedir.		,71	,75	,77
6_ Yaptığım aktivitelere diğer insanlar tarafından değer verilmektedir.		,67	,67	,67
9_ Yaptığım aktiviteler bana kontrolün bende olduğunu hissettirir.		,66	,58	,67
7_ Yaptığım aktivitelerle diğer insanlara yardımcı olurum.		,63	,61	,65
12_ Yaptığım aktiviteler tam kararında bir zorluk derecesine sahiptir		,61	,25	,89
5_ Yaptığım aktiviteler becerikli hissetmeme katkıda bulunmaktadır.		,60	,67	,48
Özdeğer	6.069	1.230		
Açıklanan Varyans	%50.6	%10.3		
Cronbach Alfa	.86	.81		

\* MTK:Madde Toplam Korelasyonu, MSCA: Madde Silindiğinde Cronbach's Alpha

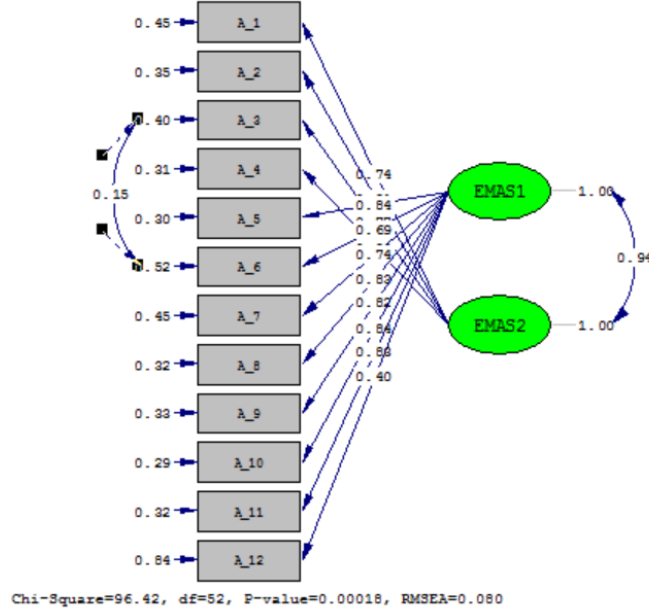
**Doğrulayıcı Faktör Analizi:** Temel bileşenler analizi sonucunda elde edilen iki faktörlü yapının geçerliğini sınamak amacıyla verilere Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) uygulanmıştır. Anlamli Etkinliklere Katılım Ölçeği'nin Türkiye formu için doğrulayıcı faktör analizi sonuçları literatürde yaygın olarak kullanılan indekslerin sınır değerleri ile karşılaştırılmıştır (Tabachnik & Fidell, 2007: s.68; Kline, 2005: s.119; Şimşek, 2007: s.32). Sınır değerler dikkate alındığında Anlamli Etkinliklere Katılım Ölçeği'nin 2 boyutlu yapısının Türk kültürü için değişmediği hipotezi kabul edilmiş; Türkçeye uyarlanan ölçeğin orijinal ölçekteki boyutlar ve madde dağılımına sahip olduğu belirlenmiştir. Tablo 3'de gösterilen iki faktörlü modele ilişkin  $X^2$  değeri anlamli olmakla birlikte, örneklemin küçük olduğu durumlarda kullanılması önerilen  $X^2/sd$  değerinin 1.85 (96.42/52) olduğu görülmektedir. Büyük örneklemlerde  $X^2/sd$  değerinin 3'ün altına olması mükemmel uyuma, 5'in altında olması orta düzeyde uyuma karşılık gelmektedir (Çokluk ve arkadaşları, 2010: s.324). Bu çalışma kapsamında da  $X^2/sd$  oranının 3'ün altında olması mükemmel uyumu gösterdiği söylenebilir. Ayrıca model  $X^2/sd$  ölçütünün yanı sıra GFI=0.89, CFI=0.98, RMSEA=0.080 ve AGFI=0.84 göstergeleri açısından da kabul edilebilir düzeyde uyumlu görünmektedir.

**Tablo 3. Anlamli Etkinliklere Katılım Ölçeğinin Türkiye Formu İçin Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları**

Model	İki Faktörlü Model
$X^2$	1011,816 *
$X^2/sd$	1011,816/52 =1.8
CFI	0,98
GFI	0,89
AGFI	0,84
RMR	0,031
SRMR	0,038
RMSEA (%90 GA)	0,080 (0,054 – 0,10)

\*p < 0.001

Ölçeğin Türkiye kültüründe işleyen faktör yapısını ve maddelerin faktörlere dağılımını belirlemek amacıyla uygulanan Temel Bileşenler Faktör Analizi sonuçlarının yapı geçerliğine ilişkin bilgi verici olacağına karar verilmiştir (Şekil 1).



**Şekil 1. Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeğine İlişkin Path Diagramı ve Faktör Yükleri**

### Güvenilirlik

Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeğinin güvenilirliğini belirlemek için madde-toplam test puanı korelasyonu ve Cronbach Alfa iç güvenilirlik katsayına ve iki yarı test güvenilirliğine bakılmıştır. Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeğinin güvenilirlik analizleri için Cronbach Alfa iç güvenilirlik katsayısı kişisel yeterlilik bileşeni için .81, sosyal deneyim bileşeni için .86 ve geneli için .92 olarak hesaplanmıştır. Madde ile toplam ve madde ile alt boyutlar arasındaki korelasyon katsayılarını belirlemek için yapılan istatistiksel analiz de ölçeğin düzeltilmiş madde-toplam korelasyonlarının .48 - .89 arasında değiştiği belirlenmiştir. AEK ölçeğinin iki yarı test güvenilirliğinde test maddeleri ilkyarı-sonyarı olarak iki eş yarıya ayrılmıştır. İkiye ayrılan eş parçaların her biri 6 maddeden oluşmaktadır. Bu eş parçaların iç tutarlılık katsayısı birinci yarı için .89 ve ikinci yarı için .84 olarak hesaplanmıştır. Ayrıca Guttman iki-yarı test güvenilirlik değeri .88, Spearman Brown formülü kullanılarak testin tamamı için hesaplanan korelasyon katsayısı .88'dir. Bu güvenilirlik analizlerine göre ölçeğin geneli ve alt boyutlarına ilişkin madde-toplam test puan korelasyonları ve Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayılarının yüksek olduğu söylenebilir.

Tablo 4’de ölçme aracının geneli, alt boyutlar ve demografik değişkenlerle olan korelasyonu verilmiştir. Elde edilen korelasyon katsayıları incelendiğinde; AEK Ölçeği’nin geneli ile Kişisel Yeterlilik Bileşeni ( $r=0.90$ ,  $p<.01$ ), Sosyal Deneyim Bileşeni ( $r=0.97$ ,  $p<.01$ ) alt boyutları arasında pozitif yönlü güçlü bir ilişki olduğu görülmektedir. Ayrıca Kişisel Yeterlilik Bileşeni ile Sosyal Deneyim Bileşeni alt boyutunun birbirleri ile 0.001 düzeyinde pozitif yönde anlamlı ( $r=.77$ ,  $p<.01$ ) bir ilişkisinin olduğu saptanmıştır. Ayrıca anlamlı etkinliklere katılım ölçeğinin yaş değişkeni ile 0.001 düzeyinde negatif yönde bir ilişkisinin ( $r=-.17$ ;  $p<0.01$ ), yaşama ilişkin genel değerlendirme ( $r=.29$ ;  $p<0.01$ ) ve yaşam doyumu ( $r=.24$ ;  $p<0.01$ ) ile pozitif yönde düşük düzeyde anlamlı bir ilişkisinin olduğu görülmektedir (Tablo 4).

**Tablo 4. Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeği ile Alt Boyutları ve Demografik Değişkenler Arasındaki Korelasyonu**

Değişkenler	Ort.	S	1	2	3	4	5	6	7
1. Yaş	68,0	6,4	1						
2. Aylık Ortalama Gelir	1843,1	1261,1	-,02	1					
3. Yaşama İlişkin Genel Değerlendirme	17,4	3,0	-,19**	,12*	1				
4. Yaşam Doyumu	22,4	7,4	-,17**	,09	,42**	1			
5. Kişisel Yeterlilik Bileşeni Alt boyutu	14,6	2,9	-,13*	,10	,25**	,25**	1		
6. Sosyal Deneyim Bileşeni Alt boyutu	29,6	5,1	-,18**	,07	,29**	,22**	,77**	1	
7. Anlamlı Etkinliklere Katılım	44,2	7,6	-,17**	,08	,29**	,24**	,90**	,97**	1

\* $P<0.05$ ; \*\* $p<0.01$

Anlamlı etkinliklere katılım puan ortalaması ile demografik değişkenler arasındaki ilişkinin belirlenmesine yönelik gerçekleştirilen t-testi ve tek faktörlü varyans (ANOVA) sonuçları Tablo 5’te gösterilmektedir. Anlamlı etkinliklere katılım puan ortalaması yaşlı bireylerin cinsiyetlerine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir ( $t=0.204$ ;  $sd=283$ ;  $p=.839$ ). Kadınların puan ortalamaları (Ort.=44.3;  $S=7.9$ ) erkeklerin puan ortalamalarından (Ort.=44.0;  $S=6.4$ ) yüksektir. Anlamlı etkinliklere katılım puan ortalaması yaşlı bireylerin öğrenim durumları açısından istatistiksel olarak önemlidir ( $F=2.388$ ;  $sd=5-279$ ;  $p<0.05$ ). İstatistiksel olarak ortaya çıkan bu önemli farklılığın hangi grup ya da gruplar arasındaki farklılıktan kaynaklandığını belirlemek amacıyla uygulanan “Tukey” çoklu karşılaştırma testine göre farklılık “okur-yazar olmayan” (Ort.=42.1,  $S=8.6$ ) bireyler ile “üniversite mezunu” olan (Ort.=48.2,  $S=9.9$ ) bireyler arasında farklılıktan kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan yaşlı bireylerin öğrenim durumları yükseldikçe anlamlı etkinliklere katılım puan ortalaması da artış göstermektedir. Bireylerin evli olma ya da bekar olma durumlarına göre anlamlı etkinliklere katılım puanları istatistiksel olarak önemlidir ( $t=3.102$ ;  $sd=283$ ;  $p<0.05$ ). Bekar olan yaşlı bireylerin anlamlı etkinliklere katılım

puan ortalamaları (Ort.=45.3, S=6.4), evli olan (Ort.=42.5, S=8.7) yaşlı bireylerden daha yüksektir. Bireylerin anlamlı etkinliklere katılım puan ortalamaları hem genel sağlık durumu algısı (F=8.998; sd=04-280; p<0.001) hem de fiziksel aktivite düzeyi algısı (F=9.588; sd=4-280;p<0.001) açısından istatistiksel olarak önemli bir ilişkiye sahiptir. Çoklu karşılaştırma testi olan Tukey testinin sonuçları Tablo 5’de detaylı olarak yer almaktadır (Tablo 5).

Yaşlı bireylerin anlamlı etkinliklere katılım puanları aynı zamanda birlikte yaşanan aile üyeleri değişkeni açısından da istatistiksel olarak anlamlıdır (F=7.248; sd=3-281; p<0.001). Bu anlamlı farklılık eşi ile birlikte yaşayanlar (Ort.=44.6, S=6.4) ile eş ve çocukları ile birlikte yaşayanlar (Ort.=48.5, S=5.9), çocukları ile birlikte yaşayanlar (Ort.=41.9;S=9.4) ile eş ve çocukları ile birlikte yaşayanlar (Ort.=48.5, S=5.9), yalnız yaşayanlar (Ort.=42.5; S=8.0) ile eş ve çocukları ile birlikte yaşayanlar (Ort.=48.5, S=5.9) arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır (Tablo 5).

**Tablo 5. Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeği ile Bağımsız Değişkenlere İlişkin İstatistiksel Analiz Sonuçları**

Demografik Değişkenler	Tanımlayıcı İstatistikler				İstatistiksel Analiz
	N	%	Ort.	S	
<b>Cinsiyet</b>					
Kadın	222	77,9	44,3	7,9	t=0.204; sd=283; p=.839
Erkek	63	22,1	44,0	6,4	
<b>Öğrenim Durumu</b>					
1. Okur-yazar değil	52	18,2	42,1	8,6	F=2.388; sd=5-279; p=.038* Okur-yazar değil – Üniversite mezunu
2. Okuryazar	46	16,1	43,5	7,3	
3. İlkokul mezunu (5 yıl)	100	35,1	44,3	6,8	
4. Ortaokul mezunu (8 yıl)	30	10,5	44,4	5,2	
5. Lise mezunu (12 yıl)	34	11,9	45,3	7,4	
6. Üniversite mezunu (16 yıl)	23	8,1	48,2	9,9	
<b>Medeni Durum</b>					
Bekar	171	60,0	45,3	6,4	t=3.102; sd=283; p=.004*
Evli	114	40,0	42,5	8,7	
<b>Çalışma Durumu</b>					
1. Emekliyim hala çalışıyorum	19	6,7	47,0	5,2	F=1.068; sd=3-281; p=.363
2. Emekliyim çalışmıyorum	126	44,2	43,9	7,9	
3. Emekli değilim hala çalışıyorum	16	5,6	45,2	8,7	
4. Emekli değilim çalışmıyorum	124	43,5	44,0	7,3	
<b>Genel Sağlık Durumu Algısı</b>					
1. Çok Kötü	12	4,2	34,8	12,7	F=8.998; sd=4-280; p=.000** 1-3;1-4;1-5;2-3;2-4;2-
2. Kötü	39	13,7	41,2	6,5	
3. Ne iyi ne de kötü	152	53,3	44,8	6,1	

4. İyi	76	26,7	45,5	8,3	5
5. Çok İyi	6	2,1	50,3	8,0	
<b>Fiziksel Aktivite Düzeyi Algısı</b>					
1. Çok Kötü	16	5,6	35,8	12,0	F=9.588; sd=4-280; p=.000** 1-3;1-4;1-5;2-3;2-4
2. Kötü	47	16,5	41,4	6,4	
3. Orta	130	45,6	44,8	5,7	
4. İyi	81	28,4	46,1	7,9	
5. Çok İyi	11	3,9	46,9	10,8	
<b>Birlikte yaşanan aile üyeleri</b>					
1. Eş ile birlikte	134	47,0	44,6	6,4	F=7.248; sd=3-281; p=.000** 1-4;2-4;3-4
2. Çocukları ile birlikte	52	18,2	41,9	9,4	
3. Yalnız	61	21,4	42,5	8,0	
4. Eş ve çocuklarla birlikte	38	13,3	48,5	5,9	
<b>Yaş</b>					
70 ve daha az	211	74,0	44,6	7,9	t=1.631; sd=283; p=.104
71 ve daha fazla	74	26,0	42,9	6,5	
<b>Gelir</b>					
1. 1000 TL ve daha az (Kötü)	87	30,5	43,2	7,8	F=1.543 sd=2-282; p=.216
2. 1001 TL – 2000 TL (Orta)	120	42,1	44,3	6,5	
3. 2001 TL ve daha fazla (Yüksek)	78	27,4	45,2	8,7	

\*P<0.05; \*\*p<0.001

## TARTIŞMA

Anlamli Etkinliklere Katilim Ölçeği, bireylerin sosyal etkileşim sürecinde davranışlarını ve rollerini keşfetmelerini, yaşlılık döneminde yaşamlarını gözden geçirmelerini, kendileri için anlamli olabilecek, yaşam kalitelerini ve yaşam doyumlarını arttırabilecek etkinlikleri araştırmalarını, geliştirmelerini ve yaratıcılıklarını ön plana çıkarabilecekleri davranışlarını sorgulayan bir ölçme aracıdır. Anlamli etkinliklere katılım yaşa bağlı olarak ortaya çıkabilecek olan fiziksel, duygusal ve sosyal kayıplarla bireylerin başa çıkabilmelerini destekleyecek, yaşama dair amaçlarını yeniden değerlendirebilecekleri, tatmin edici bir anlam duygusu kazanmalarında yol gösterici olabilir. Bu çalışma Anlamli Etkinliklere Katilim Ölçeği'nin (Eakman ve diğerleri, 2010: s.113) Türkiye'ye uyarlama ve Türkçe formunun geçerlilik güvenilirliğini test etmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu amaç doğrultusunda çalışma 60 ve daha yukarı yaş grubunda olan Karabük il merkezinde yaşayan 150 birey ile Kırıkkale il merkezinde yaşayan 135 birey olmak üzere toplam 285 birey ile yürütülmüştür. Çalışmanın doğrulayıcı ve temel bileşenler faktör analizi sonuçları Eakman ve arkadaşları (2010) tarafından elde edilen bulgularla benzerlik göstermektedir.

Faktör yapısının AFA ile incelenmesi, bir ölçme aracının geçerliliğinin belirlenmesi için önemli bir kanıt sağlar (Thomson, 2004: s.31). Anlamli Etkinliklere

Katılım Ölçeği'nin faktör yapısını belirlemek amacıyla uygulanan temel bileşenler analizi ve doğrulayıcı faktör analizlerinin sonuçları ölçek maddelerinin varyansın %60.8'ini açıklayan iki faktörlü bir yapısının olduğunu ve iki faktörlü modelin verilerle daha uyumlu olduğunu göstermiştir. Sosyal bilimlerde yapılan analizlerde %40 ile %60 arasında değişen açıklanan varyans oranları yeterli kabul edilmektedir. Ölçek maddelerinin iki faktör altında açıklanan bu varyans oranı kabul edilebilir düzeydedir (Büyüköztürk, 2013: s.124).

Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeği'ne ait iki alt boyuta ilişkin elde edilen faktör yük değerleri .60 ile .76 arasında farklılık göstermektedir. Sosyal Bilimlerde faktör analizinde aynı yapıyı ölçmeyen maddelerin ayıklanmasında, maddelerin yer aldıkları faktörlerdeki yük değerinin 0.45'in üstünde ve tek bir faktörde yüksek yük değerine sahip olmalarının önemli olduğu vurgulanmaktadır (Büyüköztürk, 2013:125; Şimşek, 2007:74). Bu sonuçlara göre, iki alt boyutta bulunan maddelerin faktör yüklerinin tamamının 0.45'in üzerinde olması maddelerin içerisinde bulunduğu yapı ile uyum sağladığını göstermektedir.

Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeği'nin Türkçe'ye uyarlaması sırasında Türkçe formunun iki faktörlü bir yapısının olduğu ve ölçeğin önerilen ve araştırma bulgularıyla genel olarak desteklenen (Eakman ve diğerleri, 2010: s114) iki faktörlü yapısıyla da uyum içerisinde olduğu gözlemlenmiştir. Benzer şekilde Bozek ve Tokarz (2017) anlamlı etkinliklere katılım ölçeğinin geçerlilik ve güvenilirlik çalışmasını 237 kişilik bir örneklem ile Polonya kültüründe gerçekleştirmişlerdir. Bozek ve Tokarz (2017) Polonya versiyonunun da orijinal formunda olduğu gibi iki faktörlü yapıya sahip olduğunu saptamışlardır.

Goldberg ve diğerleri (2002), Anlamlı Etkinliklere Katılım ölçeğinde yer alan maddelerin, bir kişinin faaliyetlerini kişinin değer sistemi ve ihtiyaçları ile uyumlu olma kapasitesi, yetkinlik ve ustalık kanıtı sağlama ve birinin sosyal ve kültürel değerine sahip olma kapasitesi de dahil olmak üzere anlamla ilgili kriterleri yansıtmayı amaçladığını ileri sürmüştür. Aynı zamanda tek faktör altında yüksek yük değerlerine sahip olacağını varsaymışlardır. Ancak farklı örneklemelerde gerçekleştirilen faktör analizi sonuçları (Goldberg ve diğerleri, 2002: s.29-31; Bozek ve Tokarz, 2017: s.922; Eakman ve diğerleri, 2010: s.116) ölçeğin iki alt boyuttan oluşan bir yapıya sahip olduğunu göstermiştir.

Güvenirlilik analizlerinin sonuçlarına göre ölçeğe ait iki alt ölçeğin Cronbach alfa içtutarlık katsayısı sırasıyla *Kişisel Yeterlilik Bileşeni* .81, *Sosyal Deneşim Bileşeni* .86 olarak bulunmuştur. İki yarı test güvenilirliği .89 ve .84 olarak, Guttman iki yarı test güvenilirlik değeri .88 olarak belirlenmiştir. Ölçeğin alt ölçek puanları ve toplam ölçek puanı arasındaki korelasyonun anlamlı olduğu gözlemlenmiştir. Dolayısıyla, geçerlik ve güvenilirlik analizi sonuçlarının Anlamlı Etkinliklere Katılım Ölçeği'nin Türkçe formunun iki faktörden oluşan geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğuna işaret ettiğini söylemek mümkündür. Diğer taraftan bi-



reylerin etkinlik kavramını algılayış biçimi ve etkinlik örüntüleri kültüre bağlı önemli farklılıklar gösterebileceği araştırmacılar tarafından kabul edilen bir olgudur.

Çalışma kapsamında aynı zamanda Anlamli Etkinliklere katılım puanları ile demografik değişkenler arasındaki ilişki istatistiksel olarak da incelenmiştir. Anlamli etkinliklere katılım puan ortalamaları ile yaşlı bireylerin öğrenim durumları, medeni durumları, genel sağlık durum algıları, fiziksel aktivite düzey algısı ve birlikte yaşanan aile üyeleri ile istatistiksel olarak anlamli bir ilişki sözkonusu iken, cinsiyet, çalışma durumu, yaş ve aylık ortalama gelir düzeyi arasındaki ilişkinin önemsiz olduğu bulunmuştur. Diğer bir ifade ile yaşlı bireylerin öğrenim düzeyleri yükseldikçe anlamli etkinliklere katılım puan ortalaması da artış göstermektedir. Evli olan yaşlı bireylerin bekâr olanlara göre daha yüksek puan ortalamasına sahip oldukları belirlenmiştir. Ayrıca genel sağlık durum algısı ve fiziksel aktivite düzeyleri iyi yönde artış gösterdikçe etkinliklere katılım puan ortalaması yükselmektedir. Eşi veya eşi ve çocukları ile birlikte yaşayanların yalnız ve sadece çocukları ile birlikte yaşayanlara göre daha yüksek anlamli etkinliklere katılım puan ortalamasına sahip oldukları görülmüştür. Bu durumda ileri yaşlarda bireyin çevresindeki insanlarla iyi ilişkilere sahip olması, iyi bir öğrenim görmüş olması, sağlık düzeyinin iyi olması ve yeterli fiziksel kapasiteye sahip olması gibi etkenler anlamli etkinliklere katılım puanları üzerinde önemli bir etkiye sahiptir.

Anlamli Etkinliklere Katılım Ölçeğinin gerek açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizlerinin geçerli değerlere ve iyi uyum endekslerine sahip olması, gerekse güvenilirlik iç tutarlılık (Croncach Alfa) katsayısının yüksek olması sonucunda, ölçeğinin psikometrik özellikleri açısından Türk kültüründe işlediği ve Türk örneklem üzerine yapılacak çalışmalarda rahatlıkla kullanılabilceği kanaatine varılmıştır.

Bununla birlikte çalışmanın bazı sınırlılıklarının da bulunduğunu belirtmekte yarar vardır. Bu sınırlılıklardan en önemlisi örneklem grubunun yeterince büyük olmayışıdır. Bir diğer sınırlılık çalışmanın Karabük il merkezinde ve Kırıkale il merkezinde yaşayan 60 ve daha yukarı yaş grubunda olan bireylerle yürütülmesidir. Bu konuda yapılacak olan çalışmalarda farklı ve daha büyük örneklemelerin kullanılmasında yarar görülmektedir.

### **Kaynakça**

Bozek, Agnieszka; Tokarz, Aleksandra (2017). The Polish Adaptation of The Engagement Meaningful Activities Survey (EMAS). *Roczniki Psychologiczne/Annals of Psychology*, 20(4), 895–929.

Büyüköztürk, Şener (2013). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (7.Basım). Ankara: Pegem A Yayıncılık.

- Çokluk, Ömay; Şekercioğlu, G.; Büyüköztürk, Ş. (2010). *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara, Pegem Yayıncılık.
- Vernooij-Dassen, Myrra (2007). Meaningful Activities for People with Dementia. *Aging & Mental Health*, 11(4): 359–360.
- Diener Ed; Emmons Robert A; Larsen Randy J; Griffin Sharon (1985). The Satisfaction with Life Scale. *Journal of Personality Assessment*, 49(1):71–75.
- Durak Mithat; Şenol-Durak Emre; Gençöz Tülin (2010). Psychometric of The Satisfaction with Life Scale among Turkish University Students, and Elderly Adults. *Social Indicators Research*, 99(3):413–29.
- Eakman, Aaron M. (2013). Relationships between Meaningful Activity, Basic Psychological Needs, and Meaning in Life: Test of the Meaningful Activity and Life Meaning Model. *OTJR: Occupation, Participation and Health*, 33(2):99–109.
- Eakman, Aaron M.; Carlson, Mike E.; Clark, Florence A. (2010). Factor Structure, Reliability and Convergent Validity of The Engagement in Meaningful Activities Survey for Older Adults. *OTJR:Occupation, Participation and Health*, 30, 111–121.
- Egan, Mary; DeLaat, Denise M. (1994). Considering Spirituality in Occupational Therapy Practice. *Canadian Journal of Occupational Therapy*, 62(2):95–101. (Aktaran: Law, M., Polatajko, H., Baptiste, S., & Townsend, E. (1997). Core Concepts of Occupational Therapy. In Townsend, E. et al. (Eds.), *Enabling Occupation: An Occupational Therapy Perspective*, CAOT Publication ACE, Ottawa. p:29–56).
- Goldberg, Bluma; Brintnell, Sharon E.; Goldberg, Jack (2002) The Relationship Between Engagement in Meaningful Activities and Quality of Life in Persons Disabled by Mental Illness. *Occupational Therapy in Mental Health*, 18(2):17–44.
- Han, Areum; Radel, Jeff; McDowd, Joan M.; Sabata, Dory (2016). Perspectives of People with Dementia about Meaningful Activities: A Synthesis. *American Journal of Alzheimer's Disease & Other Dementias*, 31(2): 115–123.
- Hannam, Deborah (1997). More Than A Cup of Tea: Meaning Construction in an Everyday Occupation. *Journal of Occupational Science*, 4, 69–74.
- Harmer, Barbara J.; Orrell, Martin (2008). What is Meaningful Activity for People with Dementia Living in Care Homes? A Comparison of The views of Older People with Dementia, Staff and Family Careers. *Aging and Mental Health*, 12(5):548–558.

- Heerema, Esther (2018). Meaningful Activities and People with Dementia. <https://www.verywellhealth.com/activities-are-important-for-people-with-dementia-97704> (13.02.2019).
- Jarrott, Shannon; Bruno, Kelly (2003). Intergenerational activities involving persons with dementia: An observational assessment. *American Journal of Alzheimer's Disease and Other Dementias*, 18:31–37.
- King, Gillian A. (2004). The meaning of life experiences: Application of a Meta-Model to Rehabilitation Sciences and Services. *American Journal of Orthopsychiatry*, 74:72–88.
- King, Laura A.; Hicks, Joshua A.; Krull, Jennifer L.; Del Gaiso, Amber K. (2006). Positive Affect and The Experience of Meaning in Life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1:179–196.
- Kline, Rex B. (2005). *Principles and Practices of Structural Equation Modeling* (2nd ed.). New York: Guilford Press p:146–149.
- Köker, Süreyya (1991). Normal ve Sorunlu Ergenlerin Yaşam Doyumu Düzeylerinin Karşılaştırılması (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Lennartsson, Carin; Silvertin, Merril (2001). Does Engagement with Life Enhance Survival of Elderly People in Sweden? The Role of Social and Leisure Activities. *The Journals of Gerontology. Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*, 56(6):335–342.
- Leufstadius, Christel; Erlasnsso, Lena-Karin; Björkman, Tommy; Eklund, Mona (2008). Meaningfulness in Daily Occupations among Individuals with Persistent Mental Illness. *Journal of Occupational Science*, 15:27–35.
- Morgan, Leslie A.; Kunkel, Suzanne (1998). *Aging: The Social Context*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
- Morley, Jhon E.; Philpot, Carolyn D; Gill, David; Berg-Weger, Marla (2014). Meaningful Activities in the Nursing Home. *Journal of the American Medical Directors Association–JAMDA*, 15:79–81.
- NICE (2013). Mental wellbeing of older people in care homes. <https://www.nice.org.uk/guidance/qs50/chapter/quality-statement-1-participation-in-meaningful-activity> (27.04.2019).
- Nyman, Samuel R.; Szymczynska, Paulina (2017). Meaningful Activities for Improving The Wellbeing of People with Dementia: Beyond Mere Pleasure to Meeting Fundamental Psychological Needs. *Perspectives in Public Health* 136 (2):99–107.

- Pergolotti, Mackenzi; Cutchin, Malcolm P.; Muss, Hyman. B. (2015). Predicting Participation in Meaningful Activity for Older Adults with Cancer. *Quality of Life Research*, 24(5): 1217–1222.
- Şimşek Ömer Faruk (2007). *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş, Temel İlkeler ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Ekinoks s.4-22.
- Tabachnick, Barbara G.; Fidell, Linda S. (2007). *Using Multivariate Statistics* (5th ed.). New York: Allyn and Bacon.
- Thompson, B. (2004). *Exploratory and Confirmatory Factor Analysis: Understanding Concepts and Applications*. Washington, DC, US: American Psychological Association.
- Tufan, İsmail (2003), *Modernleşen Türkiye’de Yaşlılık ve Yaşlanmak: Yaşlanmanın Sosyolojisi* İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Wilcock, Ann A (2003). Occupational Science: The Study of Humans as Occupational Beings. In P. Kramer, J. Hinojosa, & C.B. Royen (Eds.), *Perspectives in Human Occupation, Participation in Life*. Philadelphia, PA: Lippincott Williams and Wilkins. P:156–180.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi  
Atatürk University Journal of Faculty of Letters  
Sayı / Number 62, Haziran / June 2019, 373-390

MADDE BAŞLARI TÜRKÇE OLAN İLK OSMANLI TÜRKÇESİ  
SÖZLÜKLERİNDEN BİRİ: CEVÂHİRÜ'L-ELSİNE

One of The Initial Ottoman Turkish Dictionaries Including Turkish Lexical  
Entries: Jawahir Al-Alsina

(Makale Geliş Tarihi:21.05.2019 / Kabul Tarihi: 27.05.2019)

Serkan ÇAKMAK\*

Öz

Osmanlı dönemi Türk sözlükçülüğü, 17. yüzyıla kadar madde başları Arapça ve Farsça, açıklama ve karşılıkları ise Türkçe olan edilgen karakterli sözlüklerle temsil edilmiştir. Osmanlı Türkçesi döneminde on yedinci yüzyıla kadar madde başları Türkçe olan bir sözlüğe rastlanmaz. İlk kez, İbrahim Miskin'in 10 Safer 1075 tarihli *Elfâz-ı Türkî-Farsî* adlı sözlüğünde, Türkçe madde başları ile karşılaşılır. Bu sözlüğü 18. yüzyılda sırasıyla Osanzâde Ahmed Tâib'in *Mir'âtü'l-Müşkil*, Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi'nin *Lehçetü'l-Lügat* ve İbrahim Vedîd'in *Cevâhirü'l-Elsine* isimli sözlükleri takip eder. Osmanlı Türkçesinin etken karakterli dördüncü sözlüğü olan *Cevâhirü'l-Elsine* bu makalenin konusudur.

Makalede *Cevâhirü'l-Elsine* tüm yönleriyle tanıtılmaya çalışılmıştır. Zira tarihî kıymeti yüksek olan bu sözlük hakkında kaynaklarda oldukça sınırlı malumat verilmiştir. Bu çalışmada eserin adı, yazılış tarihi, müellifi, bölümleri, nüshası, sözcük dağarcığı, bazı imla ve dil hususiyetleri hakkında eldeki yegâne nüshasından hareketle edinilen bilgiler sunulmuştur. Ayrıca eserin mukaddimesinin yazı çevirimi yapılmış ve el yazması nüshadan birkaç sayfanın görüntüleri makaleye eklenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Cevâhirü'l-Elsine, Osmanlı Türkçesi, Sözlükçülük

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü; Assist Prof. Dr., Atatürk University Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature, [serkancakmak@atauni.edu.tr](mailto:serkancakmak@atauni.edu.tr), ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0632-5861>

### Abstract

Turkish lexicography of the Ottoman era was represented until 17<sup>th</sup> century by passive dictionaries including Arabic and Persian lexical entries also Turkish remarks and meanings. Any dictionary including Turkish lexical entries had not been written until 17<sup>th</sup> century in the Ottoman Turkish period. The first dictionary including Turkish lexical entries in the Ottoman Turkish period is *Alfaz-i Turkî-i Fârsî* written by İbrahim Miskîn on 25 Safar 1075. In the 18<sup>th</sup> century, Osmanzade Ahmed Tâib's *Mir'ât Al-Mushkil*, Shaykh al-Islam Mehmed Esad Efendi's *Lahjat al-Lughat* and İbrahim Vedîd's *Jawahir al-Alsina* followed the dictionary, respectively. The topic of this article is *Jawahir al-Alsina* which is the fourth active dictionary of the Ottoman Turkish period.

In the article, *Jawahir al-Alsina* has been tried to be introduced with all aspects. There is restricted information in resources regarding this important dictionary. In this paper, acquired information with reference to the unique manuscript copy about the name, the author, the chapters, the manuscript copy, the vocabulary and the grammatical features of *Jawahir al-Alsina* have been presented. Furthermore, the preface of *Jawahir al-Alsina* has been transcribed and the images of the several pages of the manuscript copy have been added into the article.

**Keywords:** *Jawahir al-Alsina*, Ottoman Turkish, Lexicography

### Giriş

Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânu Lugâti 't-Türk* adlı sözlüğüyle ilk örneğini veren Türk sözlükçülüğü, Türk dilinin farklı gelişim saha ve devirlerinde çoğu kez Türkçenin edilgen dil konumunda olduğu sözlüklerle temsil edilmiştir. Türkçe kelimelerin madde başı yapıldığı etken sözlüklerin sayısı, tüm tarihî devirler içerisinde edilgen sözlüklere oranla daha azdır. Az sayıdaki bu sözlükler, yazıldıkları dönemde Türkçenin ilgili gelişim sahasındaki diğer prestijli diller karşısında öneminin arttığını göstermesi bakımından önemlidir.

Türkçe kelimelerin madde başı olduğu tarihî sözlükler; Türkçe-Arapça, Türkçe-Farsça, Türkçe-Arapça-Farsça veya Türkçe-Arapça-Farsça-Diğer Diller şeklinde düzenlenmiş iki ve çok dilli sözlüklerdir. Türk dilinin tarihsel sözlükleri arasında yalnızca *Dîvânu Lugâti 't-Türk* ve Memlûk Kıpçak sahası ürünlerinden *Kitâbu 'l-İdrâk li-Lisâni 'l-Etrâk*'ın sözlük bölümü Türkçe-Arapça şeklindedir (Yavuzarslan, 2009: 9). Türkçe-Farsça şeklinde düzenlenen tarihî sözlüklerin büyük bir kısmı Çağatay sahası mahsulleridir. *Bedâyi'ü 'l-Lugat*, *Senglah*, *Hulâsa-i Abbâsî*, *Et-Tamga-yı Nasirî*, *Lugât-i Etrâkiye*, *Kitâb-ı Zebân-ı Türkî (Kelürnâme)*,

*Lugat-ı Türki* İran ve Hindistan bölgelerinde yazılmış çok sayıdaki Çağatayca-Farsça sözlükten öne çıkanlardır<sup>1</sup>.

Türkçe kelimelerin yukarıda ifade edilen şekillerde madde başı yapıldığı sözlüklerin büyük bir kısmı da Osmanlı Türkçesi devrinde kaleme alınmıştır. Türk dilinin bu en uzun ve en gelişmiş devrinde Türk sözlükçülüğü, uzunca bir süre edilgen sözlüklerle temsil edilmiştir (Boz, 2013: 80). Osmanlı Türkçesi döneminde gerek manzum gerekse mensur surette; iki dilli, çok dilli ve tek dilli sözlükler telif edilmişlerdir. El yazması sözlükler yanında özellikle matbaanın 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı topraklarında Türkler tarafından kullanılmaya başlamasıyla çok sayıda sözlük yeniden düzenlenmiş ve basılmıştır<sup>2</sup> (Yavuzarslan, 2009: s. 13).

Yukarıda da ifade edildiği gibi Osmanlı Türkçesi döneminde Türkçe kelimelerin madde başı olduğu sözlük örnekleriyle epeyce geç karşılaşılr<sup>3</sup>. Bu dönemin etken karakterli ilk sözlüğü, İbrahim Miskin'in *Elfâz-ı Türki-Farsî* adlı eseridir. Türkçeden Farsçaya düzenlenen bu sözlük, 10 Safer 1075 (2 Ekim 1664) tarihinde telif edilmiştir<sup>4</sup>. Osmanlı Türkçesi döneminde bu sözlüğü, 1136 (1724) yılında vefat eden Osmanzâde Ahmed Tâib'in kaleme aldığı *Mir'âtü'l-Müşkil* isimli Türkçe-Arapça-Farsça üç dilli sözlük takip eder. Birçok kaynakta uzunca bir aradan sonra Türkçe kelimelerin madde başı olduğu ilk sözlük olarak tanıtılan<sup>5</sup> Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi'nin *Lehçetü'l-Lügat* adlı eseri 1725-1732 yılları arasında düzenlenmiştir. Türkçe-Arapça-Farsça şeklinde tertiplenmiş bu üç dilli sözlük, aslında Osmanlı Türkçesi döneminde Türkçe kelimelerin madde başı yapıldığı üçüncü sözlüktür.

<sup>1</sup> Adı geçen sözlükler ve diğer Çağatay sahası sözlükleri hakkında daha fazla bilgi için bakınız: Eren, 1950: s. 145-163; Kargı Ölmez, 1998: s. 137-144; Caferoğlu, 2000: s. 223-229; Öz, 2010: s. 308-334.

<sup>2</sup> Osmanlı matbaalarında düzenlenen iki dilli, çok dilli ve tek dilli sözlüklerin toplu tanıtımları ve değerlendirmeleri için bakınız: Gökçe, 1998; Yavuzarslan, 2009: s. 15-284; Akçay, 2010: s. 16-55.

<sup>3</sup> Osmanlı Türkçesi döneminin belli başlı sözlüklerinin etken ve edilgen olmaları açısından sınıflandırılmış listesi için bakınız: Boz, 2013: s. 80-86.

<sup>4</sup> Sözlüğün gerek mukaddimesinde gerekse itmam kaydında adı yazılmamıştır. Manisa İl Halk Kütüphanesi yazma eserler bölümünde 2886 numarada bulunan yegâne nüshası, *Elfâz-ı Türki ve'l-Fârisi* adıyla kayıtlıdır. Eser üzerine metin, inceleme ve dizin çalışmaları yapmış olan Ayşe İlker, ilgili yayınında sözlüğün adını *Elfâz-ı Türki-Farsî* olarak anar. Bu nedenle bu çalışmada da sözlük, bahsi geçen isimle anılmıştır. Eser hakkında daha fazla bilgi için bakınız: İlker, 1998; Öz, 2010: s. 197.

<sup>5</sup> Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi'nin *Lehçetü'l-Lügat* isimli sözlüğünün uzun bir aradan sonra Türk dili tarihinde Türkçe kelimeleri madde başı yapan ve esas alan ilk sözlük olduğu, konuyu ele alan birçok yayında dile getirilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Levend, 1960: s. 163; Beyreli, 1988: s. III, XXII; Kurkılıç, 1999: s. XV; Yavuzarslan, 2009: s. 15.

*Lehçetü'l-Lügat*'i takiben Osmanlı Türkçesi döneminde Türkçe kelimelerin madde başı yapıldığı dördüncü sözlük ise bu çalışmanın konusu olan *Cevâhirü'l-Elsine* adlı lügattir.

### 1. Cevâhirü'l-Elsine

Osmanlı dönemi Türk sözlükçülüğü açısından tarihî değeri yüksek olmasına rağmen birkaç kaynak dışında *Cevâhirü'l-Elsine*'nin adına dahi rastlanmaz. Farsça el yazması eserler için hazırladığı katalogda yegâne nüshasından bahisle sözlük hakkında ilk bilgi veren kişi Ahmed Münzevî'dir. Münzevî, katalogun üçüncü cildinde sözlüğün yazarı, yazılış tarihi, tertibi ve sözlükteki Türkçe kelime sayısı hakkında bilgiler verir (1969: s. 1980). Münzevî'nin verdiği bilgilerden hareketle Türkiye'de *Cevâhirü'l-Elsine*'den ilk bahseden kişi ise Yusuf Öz'dür. Öz, tarihî Farsça-Türkçe sözlükler üzerine hazırladığı doktora çalışmasında,<sup>6</sup> İran-Azerbaycan sahasında yazılmış sözlükler arasında *Cevâhirü'l-Elsine*'ye de yer verir (2010: s. 311-312). Öz'ün ardından onun yukarıda ifade edilen çalışmasına atıfla Emin Eminoğlu, Türk dilinin sözlükleri ve sözlükçülük üzerine hazırladığı kaynakçada, Türkçe-Farsça-Arapça yazma sözlükler arasında *Cevâhirü'l-Elsine*'yi de anar (2010: s. 74).

*Cevâhirü'l-Elsine* hakkında bilinenler, yukarıda ifade edilen kaynaklardaki bilgilerle sınırlıdır. Bu nedenle aşağıda, sözlüğün bilinen yegâne nüshasına dayanarak *Cevâhirü'l-Elsine* hakkında detaylı bilgiler verilecek ve sözlüğün mukaddime kısmının yazı çevirimi sunulacaktır.

#### 1.1. Eserin Adı

Üç dilli bir sözlük olan eser, “dillerin mücevherleri” anlamına gelen Arapça “cevâhirü'l-elsine” tamlamasıyla adlandırılmıştır. Eserin ismi bizzat müellif tarafından verilmiştir. Müellif, mukaddimenin ahirinde sözlüğünü *Mir'at-ı Müşkil* gibi kolay bir tarzda hazırlamaya giriştiğini ve eserini *Cevâhirü'l-Elsine* diye adlandırdığını şu sözlerle ifade eder: “*Mir'at-ı Müşkil beyân-ı âsânı üzere cem' ü tertib ve zam u terkibe mübâderet ve iğdâm ve Cevâhirü'l-Elsine ile ta'yîn-i nâm kıldı*” (4b/1-4).

*Cevâhirü'l-Elsine* ismi, sözlüğün sonundaki Arapça itmam kaydında da anılmıştır: “*ğad vağ' a'l-ferâğ min cemî'ci hazîhi el-luğatu'l-mevsûme bi-cevâhiri'l-elsineti*” (167a/13-15).

#### 1.2. Eserin Müellifi

Sözlüğün müellifi olan İbrahim Vedîd, eserinin mukaddimesinde kendi adını açıkça anarak Allah'ın yardımıyla bilgisizlik çölünden kurtulup bilgi tahsili-

<sup>6</sup> Bu makalede, Öz'ün doktora tezine değil daha sonra bu tezden üretilen ve Türk Dil Kurumu yayınları arasında yayımlanan kitaba atıf yapılmıştır.



nin gül bahçeli sarayına adım attığını ve talebeler için en gerekli, acemi öğretmenler için ise önemli bir giriş hükmünde kıymetli bir ilim olan sözlüğe büyük bir istek duyup gücü yettiği kadar istifadeye çalıştığını ifade eder. Eldeki yegâne nüshanın 2b sayfasında yer alan ifadeler şöyledir:

“bu ‘aṭā-cū-yı dergāh-ı mecīd bende-i kemīne **İbrāhīm Vedīd** destyārī-i perverdigār ile dāmen-keş-i ḥāristān-ı ḡaflet ve ḳādime-cünbān-ı gülşen-sarāy-ı taḥşīl-i maṣrifet olduğda elzem-i levāzım-ı ṭālibān ve mukaddeme-i mühimme-i nev-āmūzān olan fenn-i celīlū’l-ḳadr lūgate ‘āzīm ṭālib ve ‘alā ḳadri’l-vus‘ ve ṭ-ṭāḳa aḥz u istifādesine müteḳaddim ve muvāzīb olup” (2b/2-9).

İbrahim Vedīd’in doğum tarihi, yeri ve hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Eserin yazılış tarihinden 1182 (1768) ve eserinin mukaddimesinde *Lehcetü’l-Lūgat* müellifi Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ile *Miratü’l-Müşkil* müellifi Osmanzāde Ahmed Tāib’den bahsetmesinden 18. yüzyıl Osmanlı müellifi olduğu anlaşılır.

Eserden bahseden kaynaklarda müellifin adı farklı şekillerde sunulur. Münzevî, hazırladığı katalogta müellifin adını İbrahim **Vedīd**-i Türk şeklinde (1969: 1980) ifade ederken ona referansla sözlük hakkında bilgi veren Öz ise müellifin adını İbrahim **Velīd**-i Türk olarak kaydeder<sup>7</sup> (2010: 311). Eldeki yegâne nüshada müellifin adı açıkça “İbrāhīm **Vedīd**” (2b/2) şeklinde yazılıdır. “Türk” nisbetine nüshanın herhangi bir yerinde rastlanmaz.

### 1.3. Telif Tarihi

Sözlüğün sonundaki Arapça itmam kaydında eserin hicri 1182 (1768) yılında telif edildiği şu ifadelerle belirtilmiştir: “ḳad vaḳ‘ a’l-ferāḡ min cemī‘ i hazīhi el-luḡatu’l-mevsūme bi-cevāhiri’l-elsineti fī sene işnā ve şemānīn ve mā‘e ve elf” (167a/13-17).

### 1.4. Sözlüğün Tertibi, Bap ve Fasılları

Üç dilli bir sözlük olan *Cevāhirü’l-Elsine* üç sütun hâlinde düzenlenmiştir. Birinci sütunda Türkçe, ikincide Arapça üçüncü sütunda da Farsça sözcükler yer alır. İlk sütunda Türkçe sözcükler bulunduğu yani Türkçe kelimeler madde başı yapıldığı için sözlüğün bapları ve fasılları Türkçe sözcüklere göre oluşturulmuştur. Sözlüğün baplarının hazırlanmasında Türkçe kelimelerin ilk harfleri dikkate alınırken fasıllar ikinci harflere göre düzenlenmiştir.

Sözlükteki baplar öncelikle Türkçe kelimelerin ilk harfleri esas alınarak Arap alfabesindeki sıraya göre dizilmiştir. Hemze harfiyle başlayan bu alfabetik dizim yā (ي) harfiyle son bulur. Arap alfabesindeki šā (ث), zāl (ذ), dād (ض), zā (ظ)

<sup>7</sup> Öz’ün eserine referansta bulunarak çalışmasında *Cevāhirü’l-Elsine*’ye yer veren Eminoğlu da müellifin adını İbrāhīm Velīd-i Türk olarak kaydeder (2010: s. 74).

ve ğayn (غ) harfleriyle başlayan kelimeler sözlüğe dâhil edilmediği için bu harfler dışında kalan 23 Arap harfi bapların düzenlenmesinde ve sıralanmasında esas alınır. Sözlükte, Türkçe /p/ sesine bā (ب), /ç/ sesine cīm (ج) ve /g/ ve /ñ/ seslerine kāf (ك) harfine tahsis edilen bap ve fasıllarda yer verilir. Vâv harfi dışında her harf; sırasıyla meftuha, meksure ve mazmume şeklinde üç baptan oluşur<sup>8</sup>. Vâv harfinin meftuha ve meksure bapları bulunur ancak mazmume babı yoktur. Vâv harfinin mazmume babı hariç, 23 harfin her birinin üç baba ayrılmasıyla sözlükte toplam 68 bap yer alır.

*Cevâhirü'l-Elsine*'deki her bap, Türkçe kelimelerin yazımında kullanılan ikinci harfe göre fasıllara ayrılmıştır. Bir bapta bulunan fasıllar Arap alfabesindeki sıraya göre dizilirken fasıllarda yer alan kelimelerin dizilişinde herhangi bir sıra takip edilmez. 675 fasılın yer aldığı sözlükte baplara göre fasıl sayısı değişiklik gösterir. Fasılların başlıklandırılması baplarda olduğu gibi Arapçadır. Sözlüğün bilinen tek nüshasında bu başlıklandırma için iki şekilde karşılaşılr. İlk fasılların başlıkları, “faşlu'l-bā' ma'a'l-cīm” örneğinde olduğu gibi Türkçe kelimenin ilk harfi ile ikinci harfinin isimleri arasına Arapça “... ile birlikte” anlamlarına gelen “ma'a” edatının getirilmesiyle oluşturulur. Buna karşın sekseninci fasılın (faşlu'l-bā' ve'l-ķāf) ardından<sup>9</sup> fasıl başlıkları, kelimenin birinci ve ikinci harflerinin isimleri arasına Arapça “ma'a” yerine “ve” edatıyla yazılmıştır<sup>10</sup>.

### 1.5. Bazı ses ve imlâ özellikleri

1. Arapça ve Farsça asıllı kelimelerin bazıları Türkçe telaffuzuna göre yazılmıştır: aba (أبَا) 5a/9 // 'abā' (عَبَاء) <sup>11</sup>, abtal (أَبْطَال) 5a/12 // ābdāl (أَبْدَان), acamı (أَجَامِي) 6a/11 // a'cemī (أَعْجَمِي), esbab (أَسْبَاب) 10b/9 // eşvāb (أَشْوَاب), fudul (فُذُول) 113a/6 // fużül (فُذُول)

<sup>8</sup> Eldeki yegâne nüshada Türkçe kelimelerin ilk harfleri; bābu'l-bā'ü'l-meftūha, bābu'l-bā'ü'l-meksüre ve bābu'l-bā'ü'l-mazmūme örneklerindeki gibi başlıklandırılan üç baba ayrılır. Ancak nüshada tā (ط) harfindeki üç babın ve cīm (ج) harfindeki meftuha babının, sınırları belirlenmesine rağmen başlıkları sırasıyla bābu't-tā' ve bābu'l-cīm şeklinde yazılmıştır.

<sup>9</sup> İlk 79 fasılın başlıkları içerisinde yalnızca 76. fasılın başlığı (faşlu'l-bā' ve'l-ķāf) “ve” edatıyla oluşturulmuş diğer tüm fasılların başlıkları “ma'a” edatıyla yazılmıştır.

<sup>10</sup> *Cevâhirü'l-Elsine*'nin bilinen tek nüshasında bazı fasılların başlıkları yanlış yazılmış, bazı başlıkların yerleri karıştırılmış ve bazı fasıllara ise hiç başlık yazılmamıştır.

<sup>11</sup> Tüm çalışma boyunca el yazması nüshadan alınan örneklerin adından ilgili örneğin yazma nüshada bulunduğu yer, sayfa/satır yöntemiyle gösterilmiştir. Eğik çizgiye (/) kadar olan kısımda rakamla yapılarak numarasına a ve b harfleriyle de sırasıyla yaprağın ön ve arka yüzlerine işaret edilmiş, eğik çizginin ardından ise rakamla örneğin bulunduğu satır belirtilmiştir. Ayrıca bu maddede çift eğik çizgiye (//) kadar olan kısım, yazma nüshada Türkçe madde başının yazılışına buradan sonraki kısım ise kelimenin orijinal dildeki yazılışını gösterir.

2. Ön damak-patlamalı-tonlu “g” sesinin yazımında çoğunlukla üç noktalı kef (ك) harfi ve nadiren kef (ك) harfi kullanılmıştır: egilmek (اِكْلَمَكْ) 15b/1, egsi (اَكْبِي) 15b/4, eger çaşı (اَكْرُ فَاشِي) 16b/7; eglendirmek (اَكْتَنْدِرْمَكْ) 15a/12, egri (اَكْرِي) 15a/13, egmek (اَكْمَكْ) 15b/2, eger (اَكْرِي) 16b/5
3. Bugün ölçünlü Türkiye Türkçesinde farklılaşmış olan bazı kelimeler, dönemin telaffuzuna uygun surette yazılmış ve harekelenmiştir<sup>12</sup>: ac (اَجْ) 6a/14 ‘aç’, açkmağ (اَجْفَمَقْ) 6b/1 ‘acıkmak’, ağıstos (اَغِسْتُوسْ) 13a/9 ‘ağustos’, enlü (اَنْلُو) 18b/14 ‘enli’, içürmek (اِجْوَزْمَكْ) ‘içirmek’
4. Damak-akıcı-tonlu-geniz sesi “ñ”, çoğunlukla üç noktalı kef (ك) harfi ile yazılmıştır: aңыз (اَكْرِي) 15b/10, añağ (اَكْمَقْ) 15b/12, añlatmağ (اَكْلَاثْمَقْ) 15b/15, eñse (اَكْسَه) 16b/1. Ancak kef (ك) harfiyle yazıldığı örneklere de rastlanır: eñek (اَكْكْ) 16a/14, añsızın (اَكْسِزِيْن) 16a/10, eñser (اَكْسِرْ) 16a/12, ana (اَكْا) 16b/2.

#### 1.6. Türkçe madde başları hakkındaki bazı hususlar

Toplam 4201 Türkçe madde başının tespit edildiği el yazması nüshada, ilk sütunda yer alan Türkçe madde başlarıyla ilgili olarak aşağıdaki hususlar gözlemlenmiştir:

1. Sözlükte Türkçe fiiller, /-mAK/ mastar ekiyle madde başı yapılmıştır: Fiillerin olumsuz biçimlerinin de mastar ekiyle madde başı yapıldığı birkaç örneğe rastlanır: ırılmamağ 23a/1
2. Türkçe madde başları arasında Arapça ve Farsça kökenli alıntı sözcüklere ve tamlamalara da sıklıkla rastlanır: āb-ı hayat 5a/8, ateş-perest 6a/3, aşılzāde 12a/7, emīr 18b/1, , cān 58a/2, çerāğ 59a/15, cehennem 62a/14, ħācet 67a/13, ‘asker 109b/10, fudul 113a/6, misk 147b/11, nağğāş 151b/1, ‘ūdu’l-ğahr 111a/6
3. Türkçe madde başları arasında çokça birleşik fiil de bulunur. Büyük çoğunluğu isim+yardımcı fiil yapısında olan birleşik fiillerin yanı sıra deyimlere ve az sayıda tasvir fiilleriyle kurulmuş birleşik fiillere de rastlanır.
  - a. İsim+yardımcı fiil yapısında olanlar: epsem olmağ 4b/12, epsem étmek 4b/13, açık olmağ 6a/7, āñir olmağ 7a/2, āzād eylemek 10a/6, enlü étmek 19a/1, ah étmek 20a/15, inkār étmek 26b/2, şikāyet étmek 94a/15, ‘inād étmek 111a/3
  - b. Deyimleşme yoluyla oluşmuş birleşik fiiller: açığdan söylemek 6a/12, açık yüzlü olmağ 6a/13, adı sanı olmamağ 7a/8, ad komağ 7a/6, ardına uymağ 9a/8, arzu çekmeğ 9b/7, aş yermek 11a/7, alçağlık göstermek

<sup>12</sup> Ölçünlü Türkiye Türkçesindeki biçim örneğinin ardından tek tırnak (‘...’) işareti içerisinde gösterilmiştir.

- 18a/9, ödünç virmek 28b/6, göz ucuyla yapmak 138a/15, kin tutmak 136a/6
- c. Tasvir fiilleriyle oluşturulmuş birleşik fiiller: itivirmek 22a/9, şalıvir-mek 97a/8
4. Birleşik fiiller yanında sözlüğün Türkçe söz varlığı listesinde birleşik isim-ler de hayli fazladır: ağustos böceği 13a/9, ebegümece 5a/1, ebucehil karpuz-ı 5a/2, atkuyruğu 5b/14, ağaçkağan 13b/13, akbaba 14b/7, akarsu 15a/9, Akdeñiz 15a/6, çobandegneci otı 65a/7, şehadet parmağı 93b/10, kara yağız 115a/8, karakulak 115a/13
5. *Cevâhirü'l-Elsine*'nin Türkçe söz varlığında dikkati çeken bir başka husus bitki adları bakımından oldukça zengin olmasıdır. Bitki isimlerinin çok bü-yük bir kısmı belirtisiz isim tamlaması yoluyla oluşturulmuş birleşik isim-lerdir: ebegümece 5a/1, ebucehil karpuzı 5a/2, atkuyruğu 5b/14, acı marul 6b/8, acı badem 6b/11, eşek marulu 11b/12, eşek hıyarı 11b/13, ağzı açık tohumu 13a/4, iştir otı 25a/1, çobandegneci otı 65a/7, gürgen ağacı 137b/6
6. Sözlüğün Türkçe sözcük dağarcığı içerisinde azımsanmayacak sayıda hay-yan adıyla karşılaşılır: ağustos böceği 13a/9, ağaçkağan 13b/13, akbaba 14b/7, çoban aldanıncı kuşu 65a/6, tavşancıl kuşu 105b/11, toyğar kuşu 109b/2, karakulak 115a/13, kırkayak 121b/2.
7. Türkçe madde başları arasında sayı adları da yer alır: altı 17a/12, altmış 17a/13, elli 17b/1, üç 28a/8, beş 40a/11, dört 78b/13, kırk 121b/1, seksen 87a/12, yedi 155b/15. Hatta sözlük bilimi açısından kalıcı bir sayı adı oluş-turmadığı için günümüz Türkçe sözlüklerinde yer almayan, aralarında çarpma ilişkisi bulunan ve bir sıfat tamlaması ile temsil edilen (Daşdemir, 2013, s. 325) sayılar da *Cevâhirü'l-Elsine*'nin Türkçe madde başları ara-sında yer alır: altı yüz 17a/14, altı biñ 17a/15, elli biñ 17b/2, üç biñ 28a/10, beş yüz 40a/12, dört biñ 78b/15.
8. *Cevâhirü'l-Elsine*'de ikileme şeklindeki Türkçe madde başları da mevcut-tur: çarı köca 115b/12
9. *Cevâhirü'l-Elsine*'de yineleme şeklindeki Türkçe madde başlarına da rast-lanır: şöyle şöyle 94b/10
10. *Cevâhirü'l-Elsine*'de özel isimler de Türkçe madde başları sırasına alın-mıştır: Berât Gecesi 38b/1, Medîne-i Münevvere 144a/10
11. *Cevâhirü'l-Elsine*'nin birer sözcük birimi olarak Türkçe madde başları içeri-sine aldığı bazı yapılar kalıcı kavram işaretleri meydana getirmediği için günümüz Türkçe sözlüklerinde bir leksik unsur olarak değerlendirilmez. Çeşitli bağdaştırmalarla bir araya getirilen iki veya daha fazla kelimeden oluşan bu madde başları, çoğunlukla Arapça tek sözcükle karşılanan bir sözcük birimidir. Söz konusu madde başlarının yapıları ve bu yapılardaki bazı örnekler aşağıdaki gibidir:
- a. Belirtisiz isim tamlaması yapısında olanlar: at şadâsı 5b/7, at omuzu 5b/9, arslan şadâsı 7b/10, arslan yuvası 7b/12, arka kemüğü 8a/11, arka

- yasdığı 8a/12, ağaç gölgesi 13b/3, ağaç kökü 13b/12, eñse kılı 16b/12, eger baltası 16b/6, eger yaşadığı 16b/8, iplik yumağı 22a/7
- b. Sıfat tamlaması yapısında olanlar: erkek maymun 8a/1, erkek kedi 8a/4, erkek baykuş 8a/6, eski kaftan 10b/12, eski bez 10b/13, aq ipek 14b/15, egri oq 16b/4, ekşi yoğurt 16b/13, ekşi süd 16b/14, alçak boylu 18a/14, taş ev 104b/1, müzellef kişi 148b/12
- c. Zarf tamlaması yapısında olanlar: anadan doğma kör 19b/2
- d. Sıfat yan cümlesiyle kurulmuş sıfat tamlamaları: açılmamış çiçek 6a/10, aşağı verilen şey 11a/13, ekin ekilen yer 15b/11<sup>13</sup>
- e. Nesne+yüklem yapısındaki fiiller: edeb öğretmek 7b/2, ağaç dikmek 13b/1, odı yalınlandırmak 28b/4, māl dağıtmak 146a/10
- f. Özne+yüklem yapısındaki fiiller: māl çoğalmak 146a/9

### 1.7. Nüsha Tavsifi

*Cevâhirü'l-Elsine*'nin bugüne kadar yalnızca bir nüshası tespit edilebilmiştir. Sözlüğün bilinen bu tek nüshası, Tahran'daki Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî'de 854 arşiv numarasıyla kayıtlı bulunmaktadır.

İstinsah tarihi ve müstensihi hakkında herhangi bir kayıt bulunmayan nüsha, 167 yaprakтан oluşmaktadır. 32 x 16 boyutlarında olan nüsha, harekeli talik bir hatla istinsah edilmiştir. Nüshanın yazımında kırmızı ve siyah mürekkep kullanılmıştır.

Aharlı ve sarı yaprakları bulunan nüshada metin, sayfalar üzerine kırmızı mürekkeple çizilmiş dikdörtgen cetvel çizgilerinin içine yazılıdır. Yalnızca 1b ve 2a sayfalarında kırmızı cetvel çizgileri içine iç içe iki altın renkli cetvel daha çizilmiştir. Altın renkli cetveller kırmızı çizgiden, dışta bulunan ise içtekinden daha kalındır.

1b ve 167a sayfaları hariç, her sayfada 15 satır yazı bulunur. 1b sayfasında tezhipli bir serlevha bulunduğu için besmeleyle birlikte 13 satır, 167a sayfasında ise itmam kaydının bulunduğu kısmın aşağıya doğru daralarak yazılması nedeniyle 17 satır yer alır. Ana metin dışında gerek satır aralarına gerekse sayfa kenarlarına kırmızı mürekkeple kelimeler hakkında çeşitli notlar düşülmüştür. Yazma nüshada bazı maddelerin Farsça karşılıkları ise yazılmamıştır.

Yaprak ekşiği bulunmayan nüshada özellikle mukaddime kısmının yazılı olduğu ilk beş yaprakta muhtemelen ıslanma nedeniyle sayfaların bazı bölgelerinde mürekkep akmış ve bu kısımlar okunamaz hâle gelmiştir. Nüshanın başında dört sonunda ise altı sayfa vikaye sayfası olarak boş bırakılmıştır.

<sup>13</sup> Bunların yanı sıra sıfat-fiil eki alan yüklem kısmı eksiltilmiş sıfat tamlamaları da bulunur: ana baba bir arkadaş 19b/1, bir tavla at 45b/2

Nüşanın yaprakları koyu kahverengi bir deriyle ciltlenmiştir. Kapak kenarları altın renkli bordürlerle süslenmiştir. Cilt üzerinde şemse, salbek, köşebent gibi başka bir süsleme mevcut değildir.

Nüşanın başında ve sonundaki zahriye sayfalarında çeşitli mühür ve kayıtlar yer alır. Nüşanın baş kısmındaki bir zahriye sayfasında yer alan mühürde şu ifade bulunur: “*şāh ḥüseyn ḥazret-i ḥāk-pāy-ı risāletdir*”. Muhtemelen bir batılı müsteşrik tarafından temellük edildiğini gösteren bir kayıtsa nüşanın sonundaki zahriye sayfasındadır. Latin harfleriyle ve kırmızı kalemle yazılan bu kayıta G. R. Maulet adı ve alt tarafında 71 sayısı yazılıdır.

### 1.8. Sözlükten örnek metin: Sözlüğün mukaddimesi

*Cevāhirü'l-Elsine*'nin müellifi, kaynakları ve yazılma amacı gibi eserle ilgili önemli noktalar hakkında bilgi sunması nedeniyle sözlükten örnek bir metin olarak mukaddime bölümü seçilmiştir. El yazması nüshasının 1b-4b sayfaları arasında yer alan mukaddime bölümü, bahsi geçen sayfalarda yer yer yaprakların ıslanması nedeniyle mürekkep dağılmıştır<sup>14</sup>. Mürekkebin dağıldığı bazı yerlerde metin okunamaz hâldedir. Okunamayan bu kısımlar, aşağıda köşeli parantez içerisindeki üç noktayla ([...]) gösterilmiştir.

#### *Bismillāhi'r-raḥmani'r-raḥim*

**1b** (1) ḥamd u sitāyiş u āferīn ol āferīd-gār-ı cihān-āferīn (2) cenābınıñ dergāh-ı ulūhiyyet ve bārgāh-ı rubūbiyyetine [...] (3) yakīn eḥakk u ḫarīndir ki kāffe-i mevcūdāt-ı gūnāgūnu (4) terkīb-i kāf u nūndan ibrāz ve zümre-i nev'-i beşeri (5) cevher-i girān-māye-i nuḫ u 'irfān ile mümtāz eyledi ve gevher-i (6) yegāne-i şalavat icābe-t-i mev'ūd ve dürr-i yetīm tahiyet-i 'amīm (7) olur ve ol sāye-endāz-ı maḫām-ı maḫmūd tāvus-ı (8) ḥarem-serāy vemā yentiḫu 'ani'l-hevā [...] (9) in hüve illā ḫayyun yuḫā ḫabīb-i bī-hemtā [...] (10) muḫammed muştafā 'aleyhi mine's-şalatu mā hüve illā [...] ḥazretleriniñ (11) āvīze-i ṭāk-ı türbe-i 'arş-fersāları olsun ki (11) 'illet-i gā'ile-i vücūd-ı mümkināt [...] **2a** (1) mevcūdāt ancak zāt-ı cemilü's-şifāt ve celilü'l-āyetleri (2) olduğu levlāke levlāk ḫiṭāb-ı müstetābiyla mübeyyen (3) vemā erselnāke illā raḫmeten āyet-i bāhoretü'l-beşaretiyle müberhendir (4) [...] dürrer-i taḫiyāt-ı bī-gāye ve cevāhir-i gurer-i teslīmāt-ı (5) bī-nihāye ol serverān-ı memālik-i dīn ve rehberān-ı (6) mesālik-i yakīn şaf-nişinān-ı pīşgāh-ı şafā (7) [...] aḫḫāb u āl sa'ādet-intimā cenāb-ı ma'ālī (8) [...] iṣār olunur ki her biri rükn-i ḫānedān-ı (9) diyānet ve şem'-i cihān-efrūz-ı hidāyet olmağla (10) lisān-ı belāğat-ı beyān u zebān-ı feşāḫat-ı unvānlarıyla (11) müzmerrat-ı elfāz-ı ḫurāniyyeyi ḫall u izḫār ve rumūzāt-ı (12) eḫādiş-i nebeviyyeyi keşf ü āşikār buyurup (13) [...] sa'y-i bī-ḫuşūr ve hidāyet ḫalkda (14) [...] maḫdūr eylemişlerdir rızvānullāhi ta'ālā 'aleyhim (15) [...] ve ḫīn ilā yevmü'd-dīn **2b** (1) ve ba'de ḫazā zamāyir-i fiṭnat-ı me'aşir-i iḫvān-ı sūḫandān (2) pūşide ve nihān olmaya ki bu 'aṭā-

<sup>14</sup> Yazma nüshada mürekkebin dağıldığı kısımlar için bakınız: Ekler

cū-yı dergāh-ı mecīd (3) bende-i kemīne İbrāhīm Vedīd destyār-i perverdigār ile (4) dāmen-keş-i hāristān-ı ğaflet ve kādime-cünbān-ı (5) gülşen-sarāy-ı taḥşīl-i ma'rifet olduḡda elzem-i (6) levāzım-ı tālībān ve mukaddeme-i mühimme-i nev-āmūzān olan (7) fenn-i celīlū'l-ḡadr lūgate 'āzīm tālīb ve 'alā ḡadri' (8) l-vus' ve 't-tāka aḡz u istifādesine müteḡkaddim (9) ve muvāzīb olup mışra' her kīşi alur ābını miḡdār-ı sebū (10) maḡāl-i rengīn māli üzere ol [...] (11) ḡatre-vār ḡişse-mend ve vāye-dār olmaḡla şūkrān (12) 'alā 'ināyetü'l-mennān fenn-i mezkūr-ı lāzım [...] (13) bir eşer-i yesürü'l-beyān daḡi ihvan-ı rüzgāra bizden (14) bir yādigār olsa diyü leyl ü nehār ol fikr-i dūrādūr ile (15) evḡāt-güzār iken dā'ire-i bend-i çemen-soffa-i ... **3a** (1) muḡlişān-ı pākize-i fu'āddan bir habīb-i erīb bu şūreti (2) şevk u terḡīb eyledi ki güzīde-i fuḡalā-yı Rūm ve zübde-i (3) 'ulemā-yı rūsūm olan müftī-i fezā'il-i mersūm Mevlānā (4) Es'ad Efendi merhūmuñ lisān-ı 'Arabīyye ve zebān-ı (5) Fārisīyyeye tālīb ve rāḡīb olanlara vāzīḡ ve āsān (6) ve mübeyyen ve nümāyān olması için beyne'l-fuḡūl mu'teber (7) ve maḡbūl olan mü'ellefāt-ı mesbūka ve muşannefāt-ı (8) mevsūḡadan esmā-i mevcūdāt ve ḡayvānāt ve sā'ir (9) esmā-i el-vān ve mürekkebātı mutaḡammīne olan kelimāt-ı (10) 'Arabīyye ve Fārisīyyeyi bade'z-ḡabt ve't-tahrir ma'ānī-i (11) Türkiyyesini ber-nehc-i ḡurūf-ı teheccī ifāde ve beyānda (12) keşīde-i silk-i taştīr olunan Lehcetü'l-Lūḡāt (13) nām eser-i merḡūb bedī' u'l-uslūbları egerçi pirāye-i (14) saḡāyif-i rüzgār olmaḡa sezā-vār bir yādigār-ı bī-manend (15) [...] cihān-pesend olduḡu vābeste-i ḡayd-ı maḡāl **3b** (1) perde-peḡir-i iškāl degildir lakin 'andelīb-i gülīstān-ı (2) belāḡat ve tūfī-i şeke-ristān-ı feşāḡat sūḡan (3) -güzārān-ı Rūmuñ ser-bülendi 'Oşmānzāde Tā'ib (4) Efendiniñ Miratü'l-Müşkil 'unvānıyla revnaḡ-yāfte-i (5) iştihār olan te'lif-i muḡtaşar-ı ḡalīlū'l-işārları (6) her-çend şūret-i icmālde cilveḡer olup tafşīl-i (7) beyānda ol sābīḡu'z-zikriñ 'aşr-i 'aşīrine beraber (8) degilse daḡi şāhid-i uslūb-ı matbū'ları 'alā vechi (9) 't-tevarūd çehre-nümā-yı āyine-i vuḡū' olmaḡla lisān-ı (10) Türkiyyede meşhūr-ı rāyḡān olan ba'zı ma'ānī-i (11) lāzımu'l-beyāniñ birinde vücūd-peḡir ve āḡirinde metrūku' (12) t-tahrīr olduḡu saḡīfe-bāz nefāyis [...] (13) zāhir ve bedīārdır eger ol vedī'a [...] (14) nisyān olan ma'ānī elfāzıñ daḡi yegān (15) yegān nigāşte-i saḡāyif-i beyān [...] **4a** (1) teşmīr-i sāk-ı ihtimām ve tahrīk-i ḡāme-i iḡdām oluna (2) ḡaleb-kārān-ı vuḡūf-ı 'irfān bir kitābıñ derūnunda (3) sā'il-i maḡlūbesine vuşūl-yāb ve bir niḡābıñ (4) zīrinde iki' arūs-ı maḡşūd ile kām-yāb olup (5) ıztırāb-ı tetebbu'-ı āşārdan rehā-yāb olur idi lā-cerem (6) bu bende-i kem [...] daḡi ol kār-ı hemvāra hevesnāk (7) olup ve ḡāh bī-ḡāh ba'zı zevāt-ı zū'l-intibāh (8) ile hem-nişīn dā'ire müzākere olduḡça henüz raḡam-zede-i (9) kilik-i taḡrīr olmamış biraz kelimāt-ı Türkiyye ki resīde-i (10) [...] fakīr olur idi anıñ daḡi zāmīme-i sümuḡ (11) intizām olması istiḡsān-kerde-i aḡbāb-ı kirām olup (12) [...]taḡdırce ol emr-i maḡlūbu'l-ityān şıḡlet (13) -āver [...] dānişverān olacaḡı ḡarār-dāde-i aştāb-ı (14) iz'ān olmaḡla binā'en-'aleyh me'ḡaz-ı mevsūḡ-ı celilde (15) [...] saḡīfe-i tafşīl olan elfāz-ı müterādifenīñ **4b** (1) eşher ve müte'arīf-i ihtiyār olunup Mir'at-ı Müşkil (2) beyān-ı āsānı üzere cem' ü tertīb ve zām u terkībe (3) mübāderet ve iḡdām ve Cevāhirü'l-Elsine ile ta'yīn-i nām (4) ḡılındı ümīd-vārım ki

*mānend-i gül-deste elden ele (5) bir yādigār ve hem-cuşişe-i lāle-zīver mevāki'-i i'tibār (6) olup bahāne-i zıkr ü du'ā ve sebeb-i (7) ğufrān u rızā ola*

### Sonuç

*Cevāhirü'l-Elsine*, uzun süre yalnızca madde başları Arapça ve Farsça olan sözlüklerle temsil edilen Osmanlı dönemi Türk sözlükçülüğünün etken karakterli yani madde başları Türkçe olan sözlüklerinin ilk örneklerinden biridir. Kronolojik olarak etken karakterli Osmanlı Türkçesi sözlüklerinin dördüncüsü olan bu sözlüğün yalnızca bir nüshası tespit edilebilmiştir. Sözlük hakkında bilinenler Tahran'daki Kitābhāne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî'de 854 arşiv numarasıyla kayıtlı bulunan bu yegâne nüshasından hareketle edinilenlerden ibarettir. Sözlükten ve müellifinden bahseden herhangi bir tarihî kaynağa ise henüz ulaşamamıştır. *Cevāhirü'l-Elsine*'den ilk bahseden eser, bahsi geçen kütüphanedeki el yazması eserlerin kataloğudur. Sözlük hakkında kataloğun verdiği sınırlı bilgiler daha sonra kataloğa atıfla ikinci dereceden kaynaklarda da aynen zikredilmiştir. Sözlük, daha önce hiçbir monografinin konusu edilmediği gibi sözlük hakkındaki bilgiler bahsedilen katalog bilgilerinden öteye geçmemiştir. Sözlük ilk kez bu çalışmayla tüm yönleriyle tanıtılmıştır. Ancak sözlüğün tamamının metin neşrinin yapılması ve dil özelliklerinin tüm yönleriyle ortaya koyulması, *Cevāhirü'l-Elsine* ve Osmanlı dönemi Türk sözlükçülüğü açısından daha faydalı olacaktır.

Türkçe söz varlığı oldukça zengin olan *Cevāhirü'l-Elsine*'de Arapça veya Farsça kökenli kelime ve kelime gruplarına da Türkçe madde başları arasında sıklıkla yer verilmesi, hatta bunların bir kısmının Osmanlı Türkçesinde telaffuz edildiği şekliyle kaydedilmesi söz konusu sözcük birimlerinin Türkçeleşmiş olduğunu gösterir. Öte yandan kalıcı kavram işareti oluşturmayan kimi söz grupları da Türkçe madde başları arasında yer alır. İlgili madde başlarının büyük çoğunluğunun Arapça karşılıklarının tek kelime olması, Türk sözlükçülüğünün Arap sözlükçülüğü temelinde gelişmesi ve büyük oranda tesiri altında kalmasıyla ilgili olmalıdır. Nitekim *Cevāhirü'l-Elsine*'nin Arap sözlükçülük geleneğine göre bap ve fasıllara ayrılması da bu etkinin yansımasıdır.

### Kaynakça

- Akçay, Yusuf. (2010). *Osmanlı Dönemi Sözlükçülüğü ve Karahisârî'nin Şâmilü'l-Luga İsimli Sözlüğü Üzerine Bir İnceleme*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Beyreli, Latif. (1988). *Lehçetü'l-Lugat*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Boz, Erdoğan. (2013). Etken ve Edilgen Sözlükler Bağlamında Türk Dilinin Gelişim Sürecine Bakış. *Geçmişten Geleceğe Türkçe Elginkan Vakfı I. Türk Dili ve Edebiyatı Kurultayı Bildirileri 17-19 Nisan 2013* (s. 79-90). İstanbul: Elginkan Vakfı.



- Caferoğlu, Ahmet. (2000). *Türk Dili Tarihi II*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Daşdemir, Muharrem. (2013). "Türkçede Miktar Kavramı ve Sayı Sistemi". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(13), s. 309-336.
- Eminoğlu, Emin. (2010). *Türk Dilinin Sözlükleri ve Sözlükçülük Kaynakçası*. Sivas: Asitan Yayıncılık.
- Eren, Hasan. (1950). "Çağatay Lügatleri Hakkında Notlar". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 8(1-2), s. 145-163.
- Gökçe, Aziz. (1998). *Türkiye Türkçesinin Tarihi Sözlükleri*. Ankara: Kebikeç Yayınları.
- İlker, Ayşe. (1998). *İbrahim Miskîn Elfâz-ı Türkî-Farsî Türkçe-Farsça Sözlük (Metin-İnceleme-Dizin)*. Manisa.
- Kargı Ölmez, Zuhâl. (1998). "Çağatayca Sözlükler". *Kebikeç Sayı: (6)*, s. 137-144.
- Kırkkılıç, Ahmet. (1999). *Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi Lehçeti'l-Lügat*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Levend, Agah Sırrı. (1960). *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Münzevî, Ahmed. (1969). *Fihrist-i Nüşahâ-yı Hattî-i Fârsî (Cilt III)*. Tahran: Müessese-i Ferheng-i Mintika'î.
- Öz, Yusuf. (2010). *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yavuzarslan, Paşa. (2009). *Osmanlı Dönemi Türk Sözlükçülüğü*. Ankara: Tiydem Yayıncılık.

### Ekler

*Cevâhirü'l-Elsine*'nin Tahran'daki Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî'de 854 arşiv numarasıyla kayıtlı bulunan yegâne nüshasının 1b, 2a, 2b, 3a, 3b, 4a, 4b, 5a, 166b,167a sayfaları:



Ek 1: 1b-2a sayfaları



Ek 2: 2b-3a sayfaları



Ek 3: 3b-4a sayfaları





Ek 5: 166b-167a sayfaları

**NEDİM’İN “OLMUŞ SANA” REDİFLİ GAZELİNDE RENKLERİN  
KULLANIMI**

**Use of Colors in the Ghazel of Nedîm with the Redif “Olmuş Sana”**

(Makale Geliş Tarihi: 22.05.2019 / Kabul Tarihi: 30.05.2019)

**Sedat KARDAŞ\***

**Öz**

Tarihi insanlık tarihi kadar eski olan renkler, insanlar tarafından duyguların ifadesinde çokça kullanılmıştır. Edebi eserlerde de gerek doğaya ait unsurların ifadesinde, gerekse insana ait duygu ve düşüncelerin yansıtılmasında renklerin sahip olduğu anlamlar ve çağrışımlardan yararlanılmıştır. Özellikle sanat endişesi ve şairane üslubun esas alındığı Divan şiirinde renklerin özel bir yeri vardır. Klasik şiir estetiğine bağlı olarak şiirler yazan Divan şairleri, mensubu oldukları estetik anlayış gereği, duygu ve düşüncelerini ifade ederken kullandıkları özgün veya klasik simge ve sembollerde, tasvir ve çağrışımlarda renklerden faydalanmışlardır. Şairler sevgilinin güzelliğinden bahsederken, bunları nesnelere benzetmişlerdir. Zamanla artık bu nesnelere kullanılmadan, istiare yoluyla ifade ettikleri anlamlardan yararlanılarak sadece renklerle sevgilinin güzelliği anlatılmıştır.

Klasik şiir anlayışının en başarılı şairlerinden olan Nedîm de renkleri ve ifade ettikleri anlamları şiirlerine taşıyan şairlerden biridir. Yaradılışı itibarıyla renkli bir kişiliğe sahip olan Nedîm, bu özelliğini şiirlerindeki renkli hayaller ve tasvirlerde ortaya koymuştur. Nedîm’in kendine has üslubunun, şairlik kudretinin ve renk kullanımının yansımaları “olmuş sana” redifli gazelinde görülür. Şair, konu birliği sağladığı ve her beyitte sevgilisinin bir vasfını anlattığı bu gazelinde, renklerin simgesel özelliğinden faydalanmış ve her beyitte farklı bir rengi ön plana çıkarmıştır. Bu sebeple çalışmamızda, söz konusu gazelin her beyti sırasıyla ayrı ayrı değerlendirilerek, beyitlerde renk-

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü; *Assist Prof. Dr., Atatürk University Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature*, [sedat.kardas@hotmail.com](mailto:sedat.kardas@hotmail.com), ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-3444-0106>

lerin kullanım şekli ve amacı ile birlikte hâkim renkler tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Divan Şiiri, Nedîm, Renkler, Renk Simgeçiliği, Renk Tenasübü.

### Abstract

Colors which are as old as the history of mankind have been widely used by people in the expression of emotions. In literary works, the meanings and connotations of colors have been used both in the expression of the elements of the nature and in reflecting the feelings and thoughts of the human. Especially in Divan poetry based on artistic worry and poetic style, colors have a special place. Divan poets, who wrote poems depending on classical aesthetics, benefited from colors in the original or classical symbols, depictions and associations that they used to express their feelings and thoughts as a necessity of the aesthetical poetry understanding they belonged to. When poets talked about the beauty elements of their beloved, they likened them to objects. In time, without using these objects, only through colors, the beauty of the lover was explained by using the meanings which they expressed with metaphors.

One of the most successful poets of classical poetry, Nedîm is one of the poets who carried the colors and the meanings they expressed into his poems. Nedîm, who had a colorful personality from his creation, revealed this feature in the colorful dreams and descriptions in his poems. The reflections of Nedîm's unique style, power of poetry and use of colors are apparently seen in his ghazel with the redif "olmuş sana". This ghazel in which he provided subject unity and mentioned the beauty of the beloved in every couplet, he used the symbolic feature of colors and emphasized a different color in each couplet. For this reason, in our study, each couplet of the ghazel in question was separately evaluated respectively, and the dominant colors were tried to be determined with the way and the purpose of the use of colors in the couplets.

**Keywords:** Divan Poetry, Nedîm, Colors, Color Symbolism, Color Proportion.

### Giriş

İnsanlar, dış dünyayı tanıma, tanımlama, algılama, anlama, anlatma gibi eylemlerinde duyu organlarından yararlanır. Bu duyu organlarından bir tanesi de görme duyusudur. Görme duyusuna işlevlik kazandıran etmenlerin başında ise renkler gelmektedir. Tarihin en eski dönemlerinden günümüze varlıkları tanıma ve sınıflandırmada renklerden istifade edilmiştir. Bir kaynaktan ya da bir cisim üzerinden yansdıktan sonra gelen ışığın farklı dalga boylarına bağlı olarak gözde bıraktığı ayırt edici duyum olarak tanımlanan renkler, insanların dış dünyadaki cisim



ve maddeleri birbirinden ayırt etmesine katkıda bulunmaktadır. Dolayısıyla insanın dünyayı tanıma çabası hususunda renklerin önemli bir yeri vardır.

*“Renkler, nesne ve olayları tanıma, tanııtma ve bildirmede insanların kullandığı en belirleyici unsurlardan biri olmuştur. İnsanların kendileri de dâhil olmak üzere varlık âlemindeki her şeyin ayırıcı bir rengi vardır. Zamanla renklerin sadece dış dünyayla ilgili olmadığı, insanların iç dünyasıyla da ilgili olduğu anlaşılmıştır. Bu itibarla her rengin insanlar üzerinde farklı psikolojik etkileri olduğu, bilimsel olarak tespit edilmiştir. İşte insanların iç ve dış dünyalarını bu kadar yakından ilgilendiren renklerin, zaman içinde simgesel anlamlar yüklenmesi kaçınılmazdır”* (Yıldırım, 2006: s. 129).

İnsan yaşamı için bu kadar önemli olan renk kavramına zaman içinde farklı anlamlar yüklenmiş, çeşitli sahalarda renk kavramından faydalanılmıştır. Bu anlamlandırma ve faydalanma kişiliğe ve kültüre göre değişiklikler gösterebilmektedir. Renklerin ifade ettiği anlamlar az veya çok insandan insana değişmekle birlikte, bu konuda kültür ve medeniyet ekseninde genel bir bakış açısı oluşmuştur. Bakış açılarının oluşumunda ırk, coğrafya, iklim şartları, yaşam tarzları, ekonomik şartlar, siyaset, düşünce ve inanç gibi pek çok faktörün etkisi vardır (Eren, 2008: s. 32). Renkler, doğal temellere dayanmakla birlikte, değişik kültürel kullanımlara konu olagelmüşlerdir. Dolayısı ile renklerin bir doğal, bir de kültürel kullanımından söz etmek gerekmektedir (Karabaş, 1996: s. 7).

Renklerin, sadece varlığı tanımada bir yardımcı gösterge olmanın ötesinde, insanların ruh dünyasıyla ilgili olduğu anlaşılmıştır. Bugün modern bilim, insanın psikolojisi, kişiliği ve ruh dünyası ile renkler arasında kesin bağların olduğunu ortaya koymuştur. Bütün bunlara bağlı olarak renklerin insanlığın tedavisinde ve manen rahatlatmasında da sıklıkla kullanılmıştır (Yıldırım, 2006: s. 130).

Renklerin iletişimde kullanılması da daha çok psikolojik duygularla ilgilidir. Birey kendi iç dünyasını, zevklerini, duygularını ve psikolojisini beğendiği renklerle yansıtmaktadır. Bu da bizi her bireyin renk seçiminin farklı olduğu sonucuna götürmektedir (Uğur, 2009: s. 13). Renkler söz konusu olduğunda ilk akla gelen sahalardan biri de psikolojidir. Renklerin insan psikolojisi üzerindeki etkisi çeşitli deneylerle tespit edilmiştir. Yine tasavvuf da, renk sembolizmi açısından zengin bir içerik arz eder (Eren, 2008: s. 33).

İnsanlık tarihi yazıyı keşfetmeden önce resim dili ile anlaşmıştır. Mağaralarda ve dıştaki kaya yüzeyleri üzerinde bulunan boyalı resimler ve çizgiler buna örnek teşkil eder. Resimlerle anlatımın gelişmesiyle de bir iletişim dili ortaya çıkmıştır. O dönemlerde resim bir anlatım aracı işlevini yüklenmiştir. Yani resim ve renk simge olarak özel bir dil olgusu yaratmıştır (Uğur, 2009: s. 14).

İnsan ve toplum üzerinde çeşitli etkilere sahip olan renklerin, insanın psikolojik olarak, toplumların ise sosyolojik olarak araştırılmasında, çözümlenmesinde

ve değerlendirilmesinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü insanlar çoğu zaman duygu ve düşüncelerini ifade ederken doğrudan kelimeler ile değil simge ve sembollerle anlatmayı tercih ederler. Renklerin birer dil oluşu, evrensel ve öznel anlamlarının olması, insanların renkleri birer simge ve sembol olarak kullanmasında etkili olmuştur (Çakıcı, 2018: s. XIV).

İnsanlar, soyut ve kompleks düşünceleri anlatmak için simgelerden yararlanmışlardır. Efsaneler, mitler, masallar, destanlar hep bu simgesel anlatımlarla karşımıza çıkmaktadır. Sadece insanlığın bu ortak değerleri simgesel bir anlatıma sahip değillerdir; ilahî kutsal metinler ve insanların bireysel anlamda ortaya koydukları edebi ürünler de bu anlatım türü üzerine kurgulanmıştır (Yıldırım, 2006: s. 130).

Görsel ve güzel sanatların birçok dalında görme duyusuna hitap edecek şekilde renklerden yararlanılmıştır. Estetik kaygının ön planda olduğu resim, mimarlık, heykel, edebiyat gibi alanlarda renklerin doğrudan kullanımı söz konusudur. Renklerin, duygu ve düşüncelerin ifadesinde kullanıldığı alanlardan biri de edebiyattır. Edebî eserlerde gerek insan ve tabiatla ilgili tasvirlerde, gerekse duygu ve düşünceler yansıtılırken renklerin sahip olduğu anlamlar geniş bir ifade sahası açar. Hemen her dönemde şair ve yazarlar sözü daha sanatsal kılmak için renklerin görsel çağrışımından faydalanmıştır (Eren, 2008: s. 31).

Köklü bir geçmişi ve çok zengin bir kültür birikimi olan Divan şiirinde de renkler, şairlerin duygularını anlatırken sıkça yararlandığı unsurlardan biri olmuştur. Mutluluklarını, acılarını, hasretlerini kısacası insan ve tabiata dair pek çok duyguyu şiirlerinde anlatırken sadece kelimeler ve anlamlarıyla yetinmemiş renkleri de bu duygu aktarımında kullanmışlardır (Uymaz, 2013: s. 133).

### 1. Divan Şiirinde Renkler

Şiir, hayal dünyasının renkli manzaralarının kelimelerle canlandırılması, görülür, duyulur hale getirilmesi, bir bakıma tablolaştırılması sanatıdır. Şair, iç âleminde tezahür eden manzaraları, mana ve söz güzellerini okuyucunun gözünde canlandırmak için renk karşılığı olan kelimeleri, terkipleri özenle seçer. Bu bağlamda renk sıfatları büyük önem teşkil eder. Zira renkleri ifade eden kelimeler, salt bir varlığın rengini göstermek, işaret etmekle kalmaz, şairin ruh dünyasının derinliklerine ve beslendiği kültür kaynaklarına da ışık tutar (Kaplan, 2013: s. 1794).

İlim ve irfanla donanmış, kıvrak zekâyâ, yaratıcı düşünceye ve yüksek ifade becerisine sahip şairler tarafından oluşturulan ve asıl malzemesi dil olan klasik şiir estetiğine bağlı Divan şairleri de, kelimeleri seçerken titiz davranmış ve tercihlerinde renk bildiren kelimelere önem vermişlerdir (Güfta, 2009: s. 1315). Renkler, klasik şiirin vazgeçilmez bir parçası gibidir. Bu anlayışla yazılan eserlerde renklerin çok boyutluluk halinde karşımıza çıktığını görürüz. Onlar artık renk olmaktan ziyade şair için pek çok varlığın hatırlatıcısı konumundadır (Uğur, 2009: s. V).

Divan şairleri, renklerin zengin ifade tarzından, zihinde uyandırdığı çağrışımlardan ve yüklendiği anlamlardan faydalanarak şiirlerine zenginlik katarlar. Bu bağlamda, şiirlerde renkle ilgili kelime, sıfat, deyim, atasözleri, tamlama ve terkipler sık olarak kullanılır. Renkleri, bazen doğrudan kırmızı, al, beyaz, ak, siyah, kara vb. kelimelerle, bazen de dolaylı olarak tabiatta bulunan nesnelere çağrışımlarından yararlanarak ifade eden şairler, renklerin dildeki zenginliğinden faydalanarak çeşitli söz oyunları, bu zenginliği daha da artırırlar (Öztürk, 2011: s. 37-38).

Renkler, Divan şiirinde daha çok teşbihler, tenasüpler, tevriyeler, istiareler vasıtasıyla oluşturulan tasvirlerle kendilerine yer bulmaktadır. Tabiat manzaralarını tasvir etmek için renkler şairlerin elindeki en önemli araçlardır. Şair, tabiatı bunların yerine kullanılan sözcüklerle gözler önüne serip, duygu ve düşüncelerini sembolik ifadelerle dile getirir (Kaplan, 2013: s. 1793).

Mesela kırmızı renk, Divan şiirinde çoğu kez kırmızı renkli unsurların birbirine teşbihi ve tenasübü yoluyla, ele alınan konuların idealize edilmesinde kullanılır. Sevgilinin güzelliğinin anlatımında, tabiat tasvirlerinde, âşıkla ilgili anlatımlarda, aşkın, ayrılığın ve derdin bir yansıması olarak mübalağalarda estetik bir unsur olarak yer alır (Eren, 2008: s. 34). Anlatımın güçlendirilmesinde en çok izlenen yol ise teşbihtir. Renkler, teşbihler aracılığıyla şiire mana yönünden hem zenginlik, hem de farklılık katarlar (Öztürk, 2011: s. 38). Renk sözcüğünün çeşitli anlamlara gelmesi şairlere hüner gösterme fırsatı vermiş, tevriye yoluyla beytin derinlik kazanması, birden fazla anlam katmanı oluşması sağlanmıştır (Demir, 2016: s. 25). Taşdıkları anlamlar yanında "hile" anlamına da sahip olmaları *al* ve *reng* sözcüklerinin çoğu zaman tevriyeli olarak kullanılmasına neden olmuştur.

Şairler, sevgilinin güzelliklerini anlatırken sevgilinin gözü, kaş, kirpikleri, dudakları ve teni gibi pek çok unsuru kullanırken bunları nesnelere benzetmekle yetinmemiş, renk unsurlarını da bu nesnelere beraber kullanmıştır. Zaman zaman artık bu nesnelere kullanılmadan, direkt olarak renklerle sevgilinin güzelliği anlatılmıştır (Uymaz, 2013: s. VII).

Ayrıca, şairler şiirleriyle övünürken de benzer ifadeler kullanarak şiiri renkli varlıklara teşbih etmişlerdir. Varlıkların renkleri sayesinde daha çarpıcı, daha güzel görünmesi gibi, şiirler de renkli varlıklara benzetilerek daha dikkat çekici biçimde sunulmuştur (Demir, 2016: s. 22). Hem şairler hem de tezkireciler, şiirin bu yönünü ön plana almak için rengin sözcüğünü kullanmışlardır.

Şairler genellikle tek beyitte birden fazla renge yer vererek şiirin görsel bir etki uyandırmasını sağlamışlardır. Özellikle büyük şairlerin, uyumlu veya zıt renklere dengeli bir şekilde yer vererek canlı tasvirler, estetik bütünlük arz eden kompozisyonlar oluşturdukları görülmektedir (Demir, 2016: s. 175).

Renklerin tasvirî, simgesel, çağrışım ögesi olma ve estetik özelliklerinden faydalanarak şiirlerine görsel zenginlik katan şairlerden biri de, bu zenginlikleri hayal gücüyle de birleştirerek şiirlerine yansıtan Nedîm'dir.

## 2. Nedîm'de Renkler

Nedîm, yaradılışı itibarıyla renkli bir kişiliğe sahiptir. Bu özelliğini ise şiirlerinde ince ve renkli hayaller şeklinde yansıtmıştır. Şairi, çağdaşları arasında farklı kılan özelliklerinden biri de yeni ve farklı hayaller, denenmemiş benzetmeler ve renklerin ifade ettiği anlamlar vasıtasıyla oluşturduğu canlı tasvirlerdir. Bilhassa renklerin çağrışımlarından yararlanarak yaptığı tenasüp, teşbih, tevriye ve istiareler onun şairlik kudretinin ve şiirlerinin muhtevastaki orijinalliği gösteren temel unsurları arasında yer almaktadır.

Muhammet Emre Çakıcı, *Nedîm Dîvânı'nda Renkler* başlıklı tezinde konuyla ilgili şu sözleri sarfetmiştir:

“Sanat kaygısının ön planda olduğu klasik dönem şairlerinden Nedîm Dîvânı renklerin duygu ve düşüncelerin ifadesinde ne derece önemli ve güzel olduğunun göstergesidir. Nedîm aşkını, sevgisini, sanatını, özlemlerini, hüznünü, mutluluğunu, hayallerini kısacası maddî-manevî yönüyle şiire yansıyan hayatını renklerin yardımı ile anlatmış, tasvir ve tarif etmiştir” (Çakıcı, 2018: s. XIV).

Nedîm'in şiirlerinin içyapısında dikkat çeken en belirgin özelliklerden birisi hayalleridir. Şair, üstün sanat zevki ile ince ve renkli hayaller yaratabilen bir şairlik yeteneğine sahiptir. Nedîm'in muhayyilesi o kadar verimlidir ki muhayyilesinden bir gül istese muhayyilesi ona gül bahçesi dolusu gül verir (Mazıoğlu, 1988: s. 52):

*Tab'im o bâğ-bân-ı girân-dest-mâyedir*

*Kim bir gül istesem bana bir gülsitân verir* (Nedîm, K.4/56: 21)

*Her harf-i şûhu bülbül-i şeydâya nazmımın*

*Bir gülsitân tebessüm-i gül armağan verir* (Nedîm, K.4/57: 21)

(Yaratılışım öyle becerikli bir bahçıvandır ki ondan bir gül istesem bana bir gül bahçesi verir. Şiirimin her şuh harfi, çılgın bülbüle bir gülistan dolusu gül tebessümünü armağan verir.)

Nedîm, şair yaratılışının ve muhayyilesinin bu özelliğini, renkli ve parlak benzetmelerden istifade ederek kaleme aldığı “gelir” redifli kasidesinin fahriyesinde de dile getirmiştir:

*Her sözüm gülşen-i ma'nâya gönül bezminden*

*Gül gibi renkli nergis gibi mestâne gelir* (Nedîm, K.16/39: 66)

*Kad-i güftârıma evvel biçilüp câme-i reng*

*Sonra fersûdesi bâzâr-ı bahârâna gelir* (Nedîm, K.16/40: 66)

(Her sözüm, gönül meclisinden mananın gül bahçesine, gül gibi renkli, nergis gibi kendinden geçmiş vaziyette gelir. Renk elbisesi önce sözümün boyuna göre biçilir, sonra eskimiş olanı baharlar pazarına gelir.) diyen şair, şiirlerindeki yenilik ve renkliliği ön plana çıkarmıştır. Nedîm'in eski bahar pazarına getirdiği yeni, taze ve rengârenk elbise yenibaharın işaretidir. Böylece Nedîm şiire getirdiği yeniliği, kalıpların dışına çıkışını yeni rengârenk elbiseye benzeterek dile getirir. Şair yine, Ali Paşa'nın övgüsünü yaptığı kasidenin nesib bölümünde, yaratılışı ile tavus kuşu arasında renk bakımından bir benzerlik ilgisi kurmuştur:

*Reng reng etdi çerâğındaki pertev bezmi*

*Mağz-ı tâvûsdan almış gibi tab'im revgan* (Nedîm, K.2/8: 8)

(Yaratılışının çırası, yağını tavusun beyninden almış gibi, meclise renk renk ışık saçtı.)

Nedîm, soyut mefhumları somutlaştırmak suretiyle farklı bir söyleyiş tarzı göstermektedir. "Tebessümün rengi, uyku kokusu, nazın nefesi, naz büyüü" gibi soyut kelimelerin somut kavramlara benzetilmesi yeni bir söyleyiş özelliğidir. Bu türlü söyleyişe şiir zevki gelişmiş Divan şairlerimizde ara sıra rastlansa da Nedîm kendi söyleyişi ile bir gülistan gibi verimli olan muhayyilesinin yarattığı renkli hayallerle şiirimize yepyeni bir ses getirmiştir (Mazıoğlu, 1988: s. 56).

Şair, nesib kısmında Sa'dâbad tasvirine yer verdiği kasidesine ait aşağıdaki beytinde ise sesi renkli olarak ifade etmiştir:

*Turfa reng-â-reng âheng eylemiş sahrâyı pür*

*Kûh ses verdikçe şeydâ bülbülün efgânına* (Nedîm, K.21/8: 80)

(Dağlar, çılgin bülbülün feryatlarına ses (karşılık) verdikçe, ovayı görülmemiş, çeşit çeşit nağmeler kaplar.)

Nedîm'in şiiriyle ilgili diğer bir övgüsü, şiirini yedi renkli kumaşa benzettiği beytidir. Beyitte, Nedîm'in yedi renkli kumaşı, yedi yıldızın (feleğin) yüce makamlarını süslemek için sakladığı söylenir. Şair, yedi temel renge ya da gökkuşağının yedi rengine gönderme yapmıştır. Yedi gezegenin ise yedi renk ile bağlantısına ve insanların duygu, düşünce ve karakter yapılarına etkisine de gönderme vardır. Böylece beyitte renklerin çeşitli duygu ve düşünceleri simgelediği, farklı karakter yapılarını sembolize ettiği dile getirilir. Yedi temel rengin temsil ettiği sevinç, hüznün, mutluluk, karamsarlık gibi farklı duyguların Nedîm'in şiirlerinde yer alması, şiirlerinin yedi renkli kumaşa benzetilmesindeki temel etkidir (Çakıcı, 2018: s. 43):

*Nedîmâ bu kumâş-ı heft-reng-i âlem-ârâsın*

*Tırâz-ı mesned-i vâlâ-yı heft-ecrâm için saklar* (Nedîm, G. 19/9: 283)

(Ey Nedîm! Dünyayı süsleyen yedi renkli bu kumaşı (gökkuşağına benzeyen güzel şiirini), yedi yıldızın yüce makamını süslemek için saklar.)

Nedîm'in şiirlerine giyim kuşam ve süslenmeyle ilgili unsurların dil ve üslup bakımından katkılarını ve gelenekten farklı yönlerini de ayrıca değerlendirmek gerekir. Şair, söz konusu unsurları şiirlerinde daha çok benzetme amacıyla kullanmakla birlikte soyut kavramları somutlaştırmakta da yaralanmıştır. Nedîm'in şiirlerinde çeşitli giyim eşyaları ve bunların özellikleriyle ilgili bazı telmih unsurlarına da rastlamak mümkündür. Şair, giysilerle güzelin güzellik unsurları arasında renk, koku, biçim vb. yönlerden çeşitli ilgiler kurarak benzetmeler yapmıştır. Deyimlerle, kelimelerin gerçek ve mecaz anlamlarıyla farklı anlatım yolları bulmuştur. "Gül renginden elbise", "yasemin kokusundan gömlek", "nazla işlenmiş mendil" gibi alışılmadık bağdaştırmalar ve somutlaştırmalardan yararlanmıştır (Batislam, 2007: s. 279-280).

Özetle Nedîm, şiir, âşık, sevgili, sevgilinin güzellik unsurları, bezm unsurları (meclis), doğa ve bahardan söz ettiği beyitlerinde, şairliği ve kişiliği ile ilgili beyitlerde renklerden istifade etmiştir.<sup>1</sup>

### 3. Nedîm'in "Olmuş Sana" Redifli Gezelinde Renkler

Makaleye konu olan gazelin Arap alfabesiyle yazılmış şekli ve transkripsiyonu şu şekildedir:

1	Haddeden geçmiş nezâket yâl ü bâl olmuş saña Mey süzülmüş şîşeden ruhsâr-ı âl olmuş saña	حده دن كچمش نزاكت يال و بال اولمش سكا مى سوزلمش شيشه دن رخسار آل اولمش سكا
2	Büy-ı gül taqtîr olunmuş nâzîñ işlenmiş ucu Biri olmuş hoy birisi dest-mâl olmuş saña	بوى كل تقطير اولمش نازك ايشلنمش اوجى برى اولمش خوى بريسى دستمال اولمش سكا
3	Sihr ü efsün ile dolumuşdur derûnuñ ey kalem Zülf-i Hârûtuñ demek mümkün ki nâl olmuş saña	سحر و افسون ايله طولمشدر درونك اى قلم زلفى هاروتك ديمك ممكن كه نال اولمش سكا
4	Şöyle gird olmuş Firengistân birikmiş bir yere Şoñra gelmiş güşe-i ebruda hâl olmuş saña	شويله كرد اولمش فرنكستان بريكمش بر يره صكرا كلمش گوشه ابروده خال اولمش سكا
5	Oi büt-i tersâ saña mey nüş eder misiñ demiş El-amân ey dil ne müşkilter su'âl olmuş saña	اول بت ترسا سكا مى نوش ايدر ميسك ديمش الامان اى دل نه مشكلتر سوال اولمش سكا
6	Sen ne câmiñ mestisin âyâ kimiñ hayrânısıñ Kendin aldirdiñ göñül n'olduñ ne hâl olmuş saña	سن نه جامك مستيسك ايا كيمك حيرانيسك كندن آلدردك كوكل نولدك نه حال اولمش سكا
7	Lebleriñ mecrûh olur dendân-ı sîn-i büseden La'liñ öpdürmek bu hâletle muhâl olmuş saña	لبلك مجروح اولور دندان سين بوسه دن لعلك اوپدرمك بو حالته محال اولمش سكا

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için ilgili teze bakılabilir (Çakıcı, 2018).

8	Yok bu şehir içre seniñ vaşf etdiğñ dilber Nedîm Bir perî-şüret görünmüş bir hayâl olmuş saña (Macit, 1997: s. 273; Gölpınarlı, 2015: s. 249)	یوق بو شهر اچره سنك وصف ایتدیك دلبر ندیم بر پری صورت کورنمش بر خیال اولمش سکا
---	---	--

Gazel, genel olarak anlam açısından her beyti bağımsız bir nazım biçimidir. Fakat Nedîm'in bu gazelde konu birliği sağladığı ve her beyitte sevgilisinin bir vasfını anlattığı görülüyor (Özkırımlı, 1998: s. 42). Şair bunu yaparken renklerin simgesel özelliğinden faydalanmış ve her beyitte farklı bir rengi ön plana çıkarmıştır. Bu sebeple çalışmamızda, söz konusu gazelin her beyti sırasıyla ayrı ayrı değerlendirilerek, beyitlerde renklerin kullanım şekli ve amacı ile birlikte hâkim renk tespit edilmeye çalışılacaktır:

*Haddeden geçmiş nezâket yâl ü bâl olmuş sana*

*Mey süzülmüş şîşeden ruhsâr-ı âl olmuş sana*

(Nezâket, haddeden geçmiş sana boy bos olmuş; şarap (da) şîşeden süzülmüş sana al yanak olmuş.) Nedîm, ilk beyitte sevgilinin güzellik unsurlarından boy ve yanağı üzerinde durmuştur. Şair, sevgilinin güzelliğini tasvir etmek için abartı derecesinde hayaller kurmuş ve bu hayallerini açıklamak için renk bakımından birbirine uygun olan mazmun ve kelimelerden yararlanmıştır.

Şaire göre, soyut bir kavram ve davranış biçimi olan incelik manasındaki nezâket, daha da incelmek için, erimiş hâldeki sıcak madenlerden tel çekmeye yaran ve üzerinde değişik çaplarda delikler bulunan *hadde* aletinden geçerek daha da incelip sevgiliye boy ve pos olmuştur. Bu hayaldeki *hadde* kelimesi, erimiş ve sıcak maden dolayısıyla ateş kavramını hatırlattığı için kırmızı rengi çağrıştırmaktadır.

Yine şarap ve yanak arasında ilgi kurulan beytin ikinci mısraında ise Nedîm, sevgilinin yanağındaki allığın şîşeden süzülen şarap dolayısıyla olduğunu söyler. Divan şiirinde, sevgilinin yüzü ve yanağı renk, şekil yönünden şarap ve kadehe teşbih edilir (Kandemir, 2008: s. 346). Burada sevgilinin yanağının kırmızı olması ile şaraba benzemesinin yanında şarap içenin yüzünün kızarmasına da gönderme yapılmıştır. Şarabın içildikçe yüzün, yanağın ve burnun kızarmasını sevgilinin şîşesindeki şarabın süzülmesi ile bitmesini/içilmesini kastetmektedir (Çakıcı, 2018: s. 75). Sevgilinin yanağının kırmızı oluşunun nedenini açıklamak için oluşturulan beytin ikinci mısraında şair, şarap içtikten sonra sevgilinin yanaklarının kızarmasını, sevgilinin içki meclislerinin müdavimi oluşu ile açıklamaktadır. Yani, sevgili sürekli içki meclislerinde yer alır ve sürekli sarhoştur, yanağının kırmızılığı da bu nedendir. Divan şiirinde yanağı kırmızı renkli olan sevgili, tercih edilen sevgili tipidir. Nedîm'e göre ise gelenekçi şairlerin bahsettiği kırmızı yanak, sevgi-

linin doğal görüntüsü değil, içtikten sonraki fizyolojik bir durumun göstergesidir (Gültekin, 2017: s. 314).

Burada, şarap manasında kullanılan *mey* kırmızı renklidir. Cam şişe manasında kullanılan ve içine konulan sıvının rengini alan *şişe* de içine şarap konulunca kırmızı renkli olacaktır. Yine, *ruhsâr-ı âl* terkinde, yanak manasındaki *ruhsâr* ve alev rengi parlak kırmızı anlamına gelen *âl* sözcükleri de kırmızı rengiyle yakından ilgilidir.

Görüldüğü gibi, beyitte sevgilinin güzellik unsurlarından boyu ve yanağını tasvir etmek için renk tenasübünden yararlanılmış ve kırmızı rengi çağrıştıran mazmun ve kelimeler bir arada kullanılmıştır. Şair bu şekilde adeta kırmızılar içinde bir tablo çizmiştir.

*Bûy-ı gül taktîr olunmuş nâzın işlenmiş ucu*

*Biri olmuş hoy birisi dest-mâl olmuş sana*

(Gülün kokusu damıtılmış, nazın ucu işlenmiş; sana biri ter, biri de mendil olmuş.) İkinci beyitte de sevgilinin kokusunun güzelliğini ifade etmek için abartılı hayallerden istifade edilmiştir. Şair, mübalağa yoluyla sebk-i Hindî'nin bir özelliği olan soyut-somut karşıtlıklarını kullanarak oluşturduğu bu beyitte, sevgilinin terinin gül gibi güzel koktuğunu ifade etmeye çalışmıştır. Gülün kokusunun damıtılarak sevgilin teri olması imkânsız olup gerçek hayata ait değildir. *Gül*, renk bakımından çeşitlilik gösteren bir çiçek olsa da, Divan şiirinde sevgilinin güzellik unsurları söz konusu olunca kırmızı renkli olur. Gül yetiştirmenin çok zahmetli bir iş oluşu onun adeta nazla beslenip büyümesi şeklinde ele alınır (Pala, 2004: s. 171). Nazın ucunun işlenip sevgiliye mendil olması da ancak hayal dünyasında olabilecek bir durumdur. Bilindiği gibi kumaş parçalarının etrafı işlenerek mendil yapılır. Burada *nâz* istiare yoluyla beyaz kumaş gibi algılanmıştır (Macit, 2007: s. 110). Halk arasında ucu işlemeli mendil olarak bilinen *dest-mâl*, beyitte ucu işlemeli naz olarak düşünülmüştür. Devrinin sosyal hayatından izler taşıyan bu benzetme, Nedîm'deki mahalileşmenin boyutlarını göstermesi açısından önemlidir. Şair, nazı, sevgilinin elinden hiç düşürmediği çok değerli bir nesneye benzeterek âşıklarını avlamak için kullandığı bir tuzağa da işaret etmektedir. Ayrıca mendil, ilgi duyulan âşıklar için bir davetiye görevinde gelenekselleşmiş bir haberleşme aracıdır (Gültekin, 2017: s. 314). Eskiden sevgililerin birbirlerine kenarlarına âşıkâne dizeler yazılmış *destmâlleri*, yağlıkları bergüzâr verme âdeti vardır. Divan edebiyatında mendil genellikle iki ucuna nakış yapılması özelliğiyle anılır. Sevgilinin gül suyu kokusunu taşır. Âşığın kanlı gözyaşlarının izleri *destmâlde* bir nakış oluşturur (Battıslam 2007: s. 272).

Görüldüğü üzere bu beyitte şair, soyut ve somut varlıklar arasında kurduğu benzerlik ilgisini renkler vasıtasıyla kurmuştur. Gül mazmunu genel itibarıyla kırmızı rengi anımsatırken, bu beyitte beyaz rengi çağrıştıran *dest-mâl* sözcüğüyle bir



arada kullanıldığından dolayı beyaz olarak da düşünülebilir. Böylelikle beyitte hâkim rengin beyaz ile kırmızı renkler olduğu söylenebilir.

*Sıhr ü efsûn ile dolmuştur derûnun ey kalem*

*Zülf-i Hârûtun demek mümkün ki nâl olmuş sana*

(Ey kalem! İçin sihir ve büyü ile dolmuştur. Hârût'un saçı sana kamış kalem içindeki lif olmuş demek mümkündür.) Şair bu beyitte ise kalemine hitap ederek, kaleminin sihirli olduğunu dile getirmiştir. Nedîm, hayalî sevgili mazmununu bir kenara bırakarak bir fahiye özelliğindeki bu beyitte kendi şiirinin büyüleyici güzellikte olduğuna değinmektedir. Sanki bu beyit bu gazele ait değilmiş de gazele sonradan dâhil olmuş hissi uyandırıyor. Sevgiliden ve vasıflarından bahsederken birden kalemine yönelmesi bu hissi ortaya çıkarıyor (Gültekin, 2017: s. 315). Sihir alanında üstat olarak kabul edilen Hârût'un saçı bu kalemin içindeki mürekkep olarak tahayyül edilmiştir. Büyü yapılırken saç tellerinin kullanıldığı bilinmektedir. Burada onun saçı sihirli sözler söyleyen kalemin içindeki lifler olarak düşünülmüştür.

Eskiden kamış kalemle, daha iyi sertleşsin diye gübreyle yatırılmış. Bu durumda bir süre sonra asıl rengi sarı olan kalem yanarak kahverengiye çalan bir siyahlık kazanmış (Şentürk, 2016: s. 47). Beyitte, *nâl* olarak bilinen kamış kalemlerin içindeki zarımsı lifler ile Hârût'un saçları arasında bir bağ kurulmuştur. Hârût'un saçı, kalemin içindeki teller olunca, kalemin büyü ve sihirle dolduğu söylenir. Büyüleyici güzellikte sözler yazan şair şiirdeki başarısını buna bağlamaktadır. Kalem, saç ve kalemin ucundaki teller siyah rengin ifade edilmesi açısından önemlidir. Çünkü yazı için gerekli olan siyah mürekkep Hârût'un siyah saçları olmuştur (Çakıcı, 2018: s. 136).

Beytin tamamında siyah rengi çağrıştıran kavram ve mazmunlara yer verilmiştir. Beyitte geçen *sıhr*, *efsûn* ve *Hârût* kötü olanı ve karanlığı temsil etmeleri yönüyle, *kalem* ve *nâl* içindeki mürekkep dolayısıyla, *zülf* rengi dolayısıyla siyah rengiyle ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla beyit genelinde siyah renk etrafında oluşturulan bir renk tenasübü söz konusudur.

*Şöyle gird olmuş Firengistân birikmiş bir yere*

*Sonra gelmiş gûşe-i ebrûda hâl olmuş sana*

(Frenk ülkeleri (Avrupa) şöyle toplanmış bir yere birikmiş, sonra gelmiş kaşının köşesinde sana ben olmuş.) Dördüncü beyitte yine siyah rengi temsil eden mefhumlar vasıtasıyla oluşturulan bir renk tenasübü söz konusudur. *Firengistan*, Divan şiirinde küfr (kâfir) nedeniyle zülfle ilgili olarak kullanılır. Sevgilinin saçları için kullanılan zülf siyahtır. Yine kaş manasına gelen *ebru* da siyah renklidir. Kaşın köşesindeki ben için kullanılmış olan *hâl* zülfe yakındır ve ben de siyahtır. Böylece birinci mısradaki anlatılmak istenen şey açıklık kazanıyor. Firengistân bütün kâfir milletlerin ve Avrupalıların yaşadığı yer olarak bilinir. Nedîm bu milletlerin birle-

şerek sevgilinin kaşında bir ben olduğunu söylemiştir. Sevgilinin beni, bütün güzelliklerin toplandığı yer olarak düşünülüp Firengistân'a teşbih edilmiştir (Kandemir, 2008: s. 388). Öte yandan Firengistân'ı Frenklerin yaşadığı yer (Fransa) olarak düşünürsek, Avrupa ülkesinin haritada bir kaşı andırdığı ve Fransa'nın da bu kaşın köşesinde bir ben olarak durduğu söylenebilir. Şair, sevgilinin beninin ne kadar siyah ve güzel olduğunu belirtmek için mübalağa sanatına başvurarak, bütün Avrupa'yı bir bene dönüştürmektedir (Macit, 2007: s. 112). Hepsi kâfir ve siyah olan şeyler bir yere yani yüze birikmiş, yüz kâfiristanla çevrelenmiştir (Özkırımlı, 1998: s. 43). Nedîm bu düşünceyi başka bir beytinde daha dile getirmiştir:

*Hâl kâfir zülf kâfir çeşm kâfir el-amân*

*Ser-be-ser iklim-i hüsnün kafiristân oldu hep (Nedim, G. 9/3: 277 )*

Sevgilinin kâfir unsurlarından biri olan ben, kaşın yanında oluşması ile diğer kâfir unsurlardan göz, kirpik, kaş ve perçeme yakın olması, birleşmesine göndermedir. Bunların birleşmesi beyitte bütün kâfirlerin aynı bölgede toplanmasına benzetilmiştir (Çakıcı, 2018: s. 145).

Divan şiirinde kâfir imgesi, renkler içerisinde siyah ile ilişkilendirilir. Küfr kökünden türetilmiş olan kâfir sözcüğü dini terim olmaktan başka gece, karanlık, siyah bulut, ekilen tohumu toprakla örttüğü için çiftçi anlamlarına da gelmektedir (Onay, 2009: s. 301).

Öteki kurgusu, bir grubu veya bir topluluğu yeniden tanımlamaya, kategorize etmeye dayanır ve bunun en basit araçlarından biri de dış görünüştür. Yüzeysel izlenimler sonucunda oluşan bu tanımlamalar, genellikle alaycı ve aşağılayıcı anlamlar çağırır. Osmanlı şairinin muhayyilesinde, kâfir ordusunun kıyafeti ve bayrağı siyahtır. Belki imparatorluk tebaası olan gayrimüslimlerin koyu renk giymesini emreden fermanlara da bu zihinsel arka plân kaynaklık etmektedir. Kişinin hangi dine ve mesleğe mensup olduğunun dış görünüşünden anlaşılması esasına dayanan fermanlar, gayrimüslimlerin Müslümanlardan daha gösterişli giyinmelerini engellemek üzere, genellikle koyu renklerde ve göz alıcı olmayan elbiseler giymeyi zorunlu kılmaktaydı. Günlük hayatta tanık olunan gerçek görüntüler, zihinsel arka plândaki *kara kâfir* imgesini pekiştirmiş ve şiirde de gayrimüslimleri tavsif eden olumsuz bir imge olarak kullanılmıştır (Demir, 2013: s. 438). Nitekim beyitte şaşırma ifadesi olan *el-amân* sözü de gündelik konuşma diline ait bir kelime olup Nedîm'in şiirindeki gündelik hayatın yansımalarından sadece bir tanesidir.

*Ol büt-i tersâ sana mey nûş eder misin demiş*

*El-amân ey dil ne müşkilter su'âl olmuş sana*

(Ey gönül! O put gibi olan Hristiyan güzeli sana şarap içer misin demiş. Aman! Sana ne kadar zor bir soru olmuş.) Nedîm, beşinci beyitte meyhanede şarap içen bir insan şeklinde tasavvur ettiği gönlüne seslenmiştir. Bilindiği gibi Osmanlı'da meyhaneleri işletme işi gayrimüslimlere verilmiştir ve çok fazla dikkat çek-

memesi için harabe şeklindeki yerler meyhane olarak kullanılmıştır. Harabat kelimesinin meyhane yerinde kullanılması da bununla ilgi olmalıdır (Gültekin, 2017: s. 316). Divan şiirinde de bunun bir sonucu olarak, meyhanelerde sakiliği put gibi güzel olan Hristiyan gençleri yapmaktadır. Bu güzellerden birinin işi gereği şaire şarap içer misin diye sorduğu soru, şair ve gönlüne oldukça zor gelmiştir. Bir önceki beyitte yer alan kâfir-siyah ilişkisi bu beyitte de sürdürülmüştür.

Beyitte yapılan meyhane tasviri bağlamında, put anlamına gelen *büt* ve Hristiyan manasındaki *tersâ* siyah rengi temsil ederken, şarabın karşılığı olarak kullanılan *mey* ise kırmızı rengi simgelemektedir. Şair, bu beyitte yine kırmızı ve siyah renklerini bir arada tasvir ögesi olarak kullanmıştır.

*Sen ne câmin mestisin âyâ kimin hayrânısın  
Kendin aldırдын gönül n'oldun ne hâl olmuş sana*

(Ey gönül! Sen hangi kadehin (şarap) sarhoşusun, acaba kimin hayranısın. Kendini mi aldırдын ne oldun, sana ne hal olmuş.) Nedim altıncı beyitte yine gönlüne seslenmektedir. Gönül kendini sevgiliye aldırmış, yani şair âşık olmuştur. Üstüne bir de mest olmuştur. Bu şarap sarhoşluğu olacağı gibi aşk sarhoşluğu da olabilir. Şarap sarhoşuna *mest*, afyon sarhoşuna ise *hayran* denilmektedir. Burada hayran kelimesi tevriyeli olarak kullanılmıştır. Beyitten öyle anlaşılıyor ki şair hem şarap içmiş hem de afyon çekmiştir. Afyon haşhaş bitkisinden elde edilmektedir. Haşhaş bitkisi yeşil, çiçeği ise beyaz renkli olup şekil olarak kadehe benzemektedir. Beyitte geçen *câm* kelimesinden mecaz-ı mürsel yoluyla içindeki şarap anlaşılmaktadır.

Bir cismin hangi renkte görüldüğü cisimden yansıyan ışığın hangi dalga boyunda olduğuyla ilişkilidir. Eğer bir cisim yüzeyine çarpan bütün dalga boylarındaki ışığı yansıtıyorsa beyaz görünür. Bütün ışığı yansıtabilen kusursuz bir ayna beyaz renklidir. Fakat günlük hayatta kullandığımız aynalar çoğunlukla soluk yeşil renktedir (What Color is a Mirror?, 2019). Tıpkı ayna gibi saydam bir madde olan cam da normal şartlar altında renk olarak beyazımsı bir yapıdadır. Fakat dikkatli bakılırsa aslında camın yeşil ve bulanık yeşil renkli olduğu görülecektir (What is the color of glass?, 2019).

Beyitte, kadeh manasında kullanılan cam ve hayran kelimesi ile çağrışım yapılan haşhaş yeşil ve beyaz renklerine sahiptirler. Divan şiirindeki şarap ise kırmızı renklidir. Bu sebeple beyitte renk simgeciliği bakımından kullanılan renkler yeşil, beyaz ve kırmızıdır.

*Leblerin mecrûh olur dendân-ı sîn-i bûseden  
La'lin öpdürmek bu hâletle muhâl olmuş sana*

(Ey sevgili! Buse kelimesindeki sin harfinin dişlerinden dudakların yaralanır. Dudağını öpdürmek bu durumda senin için imkânsız olmuş). Nedîm'in ince ve nazik söyleşi o derece ileridedir ki beyitte görüldüğü gibi hayallerde kurulan kötü-

lüklerden bile sevdiği adına endişe duyar. (Çakıcı, 2018: s. 36). Nedîm yukarıdaki beyitte, dudağını öptürmeyen sevgili tipini ön plana çıkararak kendine has şuhâne üslubunu ortaya koyuyor. Sin harfinin dişleri, şekil olarak insan dişine benzer. Bu benzerliği ustaca mazmuna çeviren şair, naz konusunda sınır tanımayan sevgilinin dudağını öpmek mümkün olamadığından, sevgilinin dudağını öpmeme nedenine kendince bir izahat yapmış (hüsn-i talîl) ve eğer sevgili dudağını öptürürse, buse kelimesindeki sin harfinin dişlerinden dudaklarının yaralanacağını ifade etmiştir (Gültekin, 2017: s. 317).

Sevgilinin dudağı renk, şekil ve tadı itibariyle çeşitli hayal unsurlarına konu olur. Sevgilinin dudağı ölümsüzlük suyudur. Âşık, o ölümsüzlük suyuna ulaşmak için bin ömür vermeye hazırdır (Kandemir, 2008: s. 348). Çünkü sevgilinin bûsesini almak, âşığın hayatının en önemli amacıdır.

Şair burada sevgilinin dudağı etrafında bir renk tenasübü yapmıştır. “Parlak kırmızı renkte değerli bir süs taşı; eskiden hattatlar ve tezhipçiler tarafından kullanılan kırmızı renkli bir tür mürekkep; Kırmızı böceğinden çıkarılan parlak kırmızı boya, kırmızı boya; rengi kırmızı olan, kırmızı” (Çağbayır, 2007: s. 2933) manalarına gelen *la'l* kelimesi Divan şiirinde renginden dolayı sevgilinin dudağı ve kırmızı şarap yerine de kullanılmaktadır. O halde beyitte teşbih ilgisi kurulan *leb* ve *la'l* mazmunları arasında kırmızı renk bakımından bir tenasüp söz konusudur. Diş manasına gelen *dendân* kelimesi ise renk bakımından beyazdır. Dolayısıyla beyitte renk simgeciliği açısından ön plana çıkan renkler kırmızı ve beyaz renkleridir.

*Yok bu şehir içre senin vasfettiğin dil-ber Nedîm*

*Bir perî-sûret görünmüş bir hayâl olmuş sana*

(Nedîm! Senin vasıflarını saydığım güzel bu şehirde yok. Sen bir hayal görmüşsün, sana bir peri yüzlü güzel görünmüş.) Şair son beyitte, gazel boyunca vasıflarını saydığı güzelin bu şehirde olmadığını ifade ederek, aslında var olmadığını, bahsettiği güzelin hayalî olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. En gerçekçi senaryo ile şaire bir peri görünüp kaybolmuştur. Peri ile hayal kelimesi arasında anlam ilgisi vardır. Duyularla alınan bir uyarı söz konusu olmaksızın ve gerçekte var olmayan şeyleri zihinde şekil vererek canlandırma yetisi olan hayal kelimesi aynı zamanda “zihinde tasarlanan, canlandırılan ve gerçekleşmesi istenen şey” (Çağbayır, 2007: s. 1909) manasına da gelmektedir. Durum böyle olunca, Nedîm’in şiir boyunca nitelendirdiği bir güzelin hayalini kurduğu ve böyle bir güzeli arzuladığı da düşünülebilir.

Hasan Gültekin’e göre, Nedîm bu beyitte, gelenekçi şairlerin tasvir ettikleri sevgilinin kendi yaşadığı şehirde bulunamayacağını belirterek, benim şiirlerimde sözünü ettiğim sevgili kanlı canlıdır, hayalî değildir; önemli olan da gerçek sevgili için güzel sözler yazabilmektir, diyerek cesaret gerektiren bir iş yaptığını belirtmeye çalışmıştır (Gültekin, 2017: s. 317).

Beyti renk simgeciliği açısından ele almak oldukça güçtür. Çünkü beyitte geçen kelimelerin bilinen bir rengi veya temsil ettikleri bir renk yoktur. Her ne kadar *hayâl* ve *perî* kelimeleri denince akla beyaz renk gelse de soyut oldukları için bu kavramları renklerle açıklamak mümkün görünmemektedir. Peri sözcüğü ile terkip oluşturan ve yüz, didâr manasına gelen *sûret* kelimesi ise Divan şiirine sevgilinin yüzünü ve güzellik unsurlarının toplandığı yeri temsil eder. Bu yüzden tek bir renkle değil birden fazla renkle açıklanabilmektedir. Sevgilinin yüzü ay gibi beyaz ve parlak olabileceği gibi duruma göre kırmızı da olabilmektedir. Yine ben, göz, kaş gibi diğer güzellik unsurlarını içinde barındırdığı için siyah renkle de ilişkilendirilebilmektedir. İlk beyitten başlayarak renkli hayallerle kurulan tasvirler, son beyitte hayal ve peri kavramları gibi belirsiz ve görünmez olmuştur.

### Sonuç

Klasik şiirin estetik anlayışına bağlı olarak şiirler kaleme alan Divân şairleri mensubu oldukları estetik anlayış gereği, duygu ve düşüncelerini ifade ederken kullandıkları kelimeler, kavramlar, mazmunlar, tasvir ve çağrışımlarda renklerden yararlanmışlardır. Klasik şiir anlayışının en başarılı şairlerinden olan Nedîm de şiirlerinde renklerden ve renk simgeciliğinden istifade etmiştir. Tezkirelerde, "renkli bir kişilik, renkli bir şair, renkli hayaller kuran şair" gibi nitelermelerle kendisinden söz edilen Nedîm, gerek renkler vasıtasıyla oluşturduğu tasvir ve hayallerde gerekse de benzerlik ilgisi kurduğu kavramlar arasında yaptığı renk tenasüpleriyle şiirlerine farklı bir hava katmıştır. Şairin sebk-i Hindî akımının etkisiyle soyut ve somut kavramlara dayalı olarak kurduğu hayaller ve tasvirlerde renkler önemli bir yer tutmuştur.

Nedîm'in kendine has üslubunun, şairlik kudretinin ve renk kullanımının en iyi yansımalarından biri olan ve şairin en çok bilinen gazellerinden olan "olmuş sana" redifli gazelinde de renklerin yoğun olarak kullanıldığı görülmektedir. Şair, sekiz beyitten oluşan bu şiirinde, ilk beyitten son beyte kadar renk açısından birbiriyle ilgisi olan kelime, kavram ve mazmunları bir arada kullanmıştır. Son beyit dışında, hemen her beyitte renk tenasübüne yer verilmiştir. Hiç şüphesiz, bu tenasüpler tesadüfî değil, bilinçli bir tercihin sonucudur. Söz konusu tenasüplerde tercih edilen renkler kırmızı, siyah, beyaz ve yeşil renkleridir. Şair, bu renkleri uyumlu bir şekilde bir arada kullanarak, şiirindeki hayal ve tasvirlerle bir canlılık katmış ve şiirine görsellik kazandırmıştır.

### Kaynakça

- Batıslam, H. Dilek. (2007). "Nedîm Divanındaki Giyim, Kuşam ve Süslenmeyle İlgili Unsurlar". 38. *ICANAS Uluslar Arası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*. Ankara, Türkiye, 10-15 Eylül 2007, vol. I, pp. 261-282.
- Çağbayır, Yaşar. (2007). *Ötüken Türkçe Sözlük 2-3*. İstanbul: Ötüken Neşriyatı.

- Çakıcı, Muhammet Emre. (2018). *Nedîm Dîvânı'nda Renkler*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Demir, Recep. (2013). "Osmanlı Şiirinde Öteki ve Başkası Olarak Kâfir İmgesi". *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume 8/8 Summer 2013, p. 431-445.
- Demir, Recep. (2015). "Dîvan Şiirinde Kırmızı Renk". *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Mecmuası*. C. 25/Bahar, 2015, 57-91.
- Demir, Recep. (2016). *Dîvan Şiirinde Renkler*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Eren, Abdullah. (2008). "Baki Divanı'nda Kırmızı Renk". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*. 37, 2008, 31-68.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (2015). *Nedîm Dîvânı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Güfta, Hüseyin. (2009). "Bâkî Divanı'nda Siyah Renkli Unsurlar". *Turkish Studies International Periodical For the Languages Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume 4/8 Fall 2009, 1314-1373.
- Gültekin, Hasan. (2017). "Gelenekçi Osmanlı Şiirine Karşı Bir Yenilikçi: Nedîm". *International Journal of Languages' Education and Teaching (IJLET)*. Volume 5, Issue 3, September 2017, p. 310-319.
- Kandemir, Fatma. (2008). *Bâkî ve Nedîm'in Gazellerinde Sevgilideki Güzellik Unsurları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Edirne Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- Kaplan, Mahmut. (2013). "Esrâr Dede Divanı'nda Renkler". *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/1 Winter 2013, p.1793-1816, Ankara-Turkey.
- Karabaş, Seyfi. (1996). *Dede Korkut'ta Renkler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Macit, Muhsin. (1997). *Nedîm Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Macit, Muhsin. (2007). *Nedîm, Hayatı, Eserleri ve Sanatı*. (3. Baskı), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mazıoğlu, Hasibe. (1988). *Nedim*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Özkırımlı, Atilla. (1998). *Nedim*. (2. Baskı), İstanbul: Toker Yayınları.
- Öztürk, Sevinç. (2011). *Fuzûlî'nin Türkçe Dîvânı'nda Renkler*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ordu.
- Pala, İskender. (2004). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Şentürk, Ahmet Atilla. (2016). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 1*. İstanbul: Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi (OSEDAM).

Uğur, Efsun Yılmaz. (2009). *Klasik Türk Şiirinde Renkler*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.

Uymaz, Hakan. (2013). *Fuzûlî'nin Türkçe Divânı'nda Renklerin Kullanımı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

Yıldırım, Ali. (2006). "Renk Simgeçiliği ve Şeyh Gâlib'in Üç Rengi". *Millî Folklor*. 2006, Yıl 18, Sayı 72, 129-140.

*What Color is a Mirror?*. 04 Mart 2019 tarihinde <https://futurism.com/the-color-of-mirrors> adresinden erişildi.

*What is the color of glass?*. 04 Mart 2019 tarihinde <https://www.quora.com/What-is-the-color-of-glass> adresinden erişildi.

**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
**Sayı / Number 62, Haziran / June 2019, 409-430**

**ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN ÇOCUKLUK ÇAĞI ÖRSELENME  
YAŞANTILARI, TOPLUMSAL CİNSİYET ALGILARI, ŞİDDET  
EĞİLİMLERİ VE ŞİDDETLE KARŞILAŞMA DURUMLARI\***

**Childhood Abuse Experiences, Gender Perceptions, Violence Tendencies and  
Violent Situations of University Students**

(Makale Geliş Tarihi: 28.05.2019 / Kabul Tarihi: 29.05.2019)

**Reva BALCI AKPINAR\*\***

**Sibel KÜÇÜKOĞLU\*\*\***

**Serap EJDER APAY\*\*\*\***

**Nuray KARACA\*\*\*\*\***

**Aslı BALCI\*\*\*\*\***

**Öz**

Şiddet bireylerin toplumsal cinsiyet algıları ile şekillenmekte, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı olarak varlığını sürdürmekte, normal bir dav-

---

\* Bu araştırma Atatürk Üniversitesi tarafından Bilimsel Araştırma Projesi olarak desteklenmiştir.

\*\* Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi, Hemşirelik Fakültesi; *Prof. Dr. Atatürk University, Faculty of Nursing, reva@atauni.edu.tr*, ORCID ID: <http://orcid.org/000-0001-8796-6497>

\*\*\* Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi, Hemşirelik Fakültesi; *Assoc. Prof. Dr. Selçuk University, Faculty of Nursing, s\_nadaroglu@hotmail.com*, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-3269-445>

\*\*\*\* Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, *Assoc. Prof. Dr. Atatürk University, Faculty of Health Sciences, sejder@hotmail.com*, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-0978-1993>

\*\*\*\*\* Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü; *Prof. Dr. Atatürk University, Department of Sociology, nkaraca@atauni.edu.tr*, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-0215-9325>

\*\*\*\*\* Arş. Gör. Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi; *Research Assistant Atatürk University, Kazım Karabekir Faculty of Education, asli.balci@atauni.edu.tr*, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-4329-6588>



ranış, iletişim ve ilişki biçimi olarak kabul görebilmektedir. Çocukluk çağında başlayan şiddet görme ve şiddet uygulama tutum ve davranışları yetişkinlik dönemine taşınmaktadır. Bu çalışmanın amacı üniversite öğrencilerinin çocukluk çağı örseleme yaşantılarını, toplumsal cinsiyet algılarını, şiddet eğilimlerini ve şiddetle karşılaşma durumlarını incelemektir.

Tanımlayıcı olarak yapılan araştırmanın evrenini, bir üniversitenin örgün öğretim programlarına kayıtlı öğrenciler oluşturmuştur. Araştırmada örneklem yöntemi kullanılmamış, evrenin tümüne elektronik ortamdan anket bağlantısı ile ulaşılmıştır. 5038 öğrenci ankete katılmış, anketleri tam olarak yanıtlayan 2356 öğrenciden elde edilen veriler değerlendirmeye alınmıştır. Veri toplama aracı olarak araştırmacılar tarafından hazırlanan *Soru Formu ile Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeği, Çocukluk Çağı Örseleme Yaşantıları Ölçeği ve Şiddet Eğilimi Ölçeği* kullanılmıştır. Araştırmanın her aşamasında etik ilkelere sadık kalınmıştır.

Çalışmaya katılan öğrencilerin çocukluk dönemlerinde fiziksel (%20.2), psikolojik (%37.8) cinsel (%9.4), toplumsal (%17.1) ve ekonomik (%14.6) şiddet yaşadığı, %25.3'ünün şiddetle karşılaştığında hiçbir tepki göstermediği, %40'ının yaşadıkları şiddet nedeni ile özgüvenlerini kayb ettikleri, %32.6'sının öfkelenmesinde kendisini kontrol edemediğini ifade ettiği belirlenmiştir. Öğrencilerin *Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeği* puan ortalaması  $73.52 \pm 8.9$ , *Çocukluk Çağı Örseleme Yaşantıları Ölçeği* puan ortalaması  $52.98 \pm 11.5$ , *Şiddet Eğilimi Ölçeği* puan ortalaması ise  $39.25 \pm 9.2$  olarak bulunmuştur.

Öğrencilerin şiddet türleri ile karşılaştıkları, çocukluk dönemi örseleme durumlarının, toplumsal cinsiyet algılarının ve şiddet eğilimlerinin orta düzeyde olduğu ve bu değişkenler arasında anlamlı ilişki olduğu belirlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Öğrenci, Üniversite, Şiddet, Çocukluk dönemi Örseleme, Toplumsal cinsiyet, Şiddet eğilimi

### Abstract

Violence is shaped by the gender perceptions of the individual and continues to exist on the basis of gender inequality and may be regarded as a normal behavior, communication and relationship form. Violence and violence attitudes and behaviors that started in childhood are carried to adulthood period. The aim of this study is to examine the experiences of university students' childhood abuse, gender perceptions, violence tendencies and violent situations.

The population of the research made as a descriptor was created at a University student enrolled in the curriculums organized. The sampling method was not used in the research, and the questionnaire was sent from the electronic environment to the entire universe. 5038 students participated in

the survey and the data from 2356 students who answered the questionnaires in full were evaluated. Gender Perception Scale, Childhood Trauma Scale and Violence Tendency Scale and Questionnaire prepared by researchers were used as data collection tools. Ethical principles were applied in all phases of the study.

The students who participated in the study were found to have physical (20.2%), psychological (37.8%), sexual (9.4%), social (17.1%) and economic (14.6%) violence during their childhood. It was stated that 25.3% of the students did not show any reaction when they were violent, 40.0% of the students lost self-confidence due to the violence they experienced and 32.6% of the students could not control themselves when they were angry. The average score of students' Gender Perception Scale was  $73.52 \pm 8.9$ , the mean score of Childhood Trauma Scale was  $52.98 \pm 11.5$ , and the average score of the Violence Tendency Scale was found to be  $39.25 \pm 9.2$ .

This study concluded that the students encountered with the types of violence, childhood traumatic situations, gender perceptions and violence tendencies were moderate and that a significant relationship was determined between these variables.

**Keywords:** Student, University, Violence, Childhood Traumatization, Gender Perception, Tendency to Violence

## GİRİŞ

İnsanlar, kalıp yargı” adı verilen sınıflandırmalar neticesinde dünyayı toplumsal sınıflara ayırır ve bu sınıflara ait bilgi, inanç ve beklentileri kapsayan bir yargı oluşturur. Bu kalıp yargılar insanların kendilerinden çevresindeki bireylerden beklenti ve inançlarını şekillendiren bilişsel bir yapıyı da şekillendirirler (Dökmen, 2014). İster kadın isterse erkeklere karşı oluşturulan eşitsizliğin, cinsiyet ayrımcılığının ve toplumsal tutumların oluşmasında bu kalıp yargılar çok önemli bir faktör olarak belirtilmektedir. Kadının yaptığı pek çok işi erkeğin de yapabilecek güç, yetenek, zekâ, fiziksel ve zihinsel güce sahip olmasına rağmen toplumsal kalıp yargılarıyla büyütülerek yapılamazmış imajı yaratıldığı belirtilmektedir (Şentürk vd 2017). Konu ile ilgili yurt içinde üniversite öğrencileri üzerinde yapılmış birkaç çalışmada geleneksel cinsiyet rolleriyle ilgili kalıp yargıların erkek öğrencilerde daha baskın bir şekilde var olduğu saptanmıştır (Demirel vd, 2004, Kahraman vd, 2014). Tüm toplumlara nüfus eden bu cinsiyetçi kalıp yargılar o denli etkilidir ki ülkelerce kabul edilen uluslararası sözleşmeler dahi bu durumu ortadan kaldırmakta etkili olamamıştır (Kahraman vd, 2014).

Şiddet, geçmişten günümüze kadar varlığını artarak devam ettiren bir insanlık hakkı ihlalidir. (WHO,2014). Bireylerin sağlıklı birer vatandaş olmasında en önemli rolü üstlenen yapı ailedir. Şiddet özellikle çocuğun yetiştirilme sürecinden başlayarak ebeveynler tarafından farkında olmadan veya bilerek çocuklara da yö-

412 AÜEDFD 62 R. BALCI AKPINAR-S. KÜÇÜKOĞLU-S. EJDER APAY-N.KARACA-A. BALCI  
nelebilmektedir (Bostancı vd, 2006). Çoğu aile içerisinde gerçekleştirilen çocuk istismarı ve ihmaline bağlı olarak birçok fizyolojik, psikososyal ve toplumsal problemler yaşanmaktadır. Çocukluk döneminde örseleyici yaşantısı olan çocukların ilerleyen yaşlarda çeşitli psikolojik bozuklukları yaşama riski de artmaktadır. (Özkan, 2017, Özen vd.2004).

Aile içi şiddet yalnızca Türkiye'nin değil bütün dünyanın sorunu olmakla birlikte şiddetten etkilenen en mağdur grup kadınlar ve çocuklardır (Ünlü vd, 2009: 96-104). Şiddet "fiziksel, cinsel, duygusal ve ekonomik" şiddet olarak dört şekilde ortaya çıkmaktadır (Kocacık vd, 2009: 24-43). Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması (2015) sonucuna göre son 20 yılda fiziksel şiddet oranında bir değişme olmamıştır. Cinsel şiddet oranı incelendiğinde ise kadınların %12'si hayatlarının bir döneminde eşleri veya birlikte oldukları erkekler tarafından şiddete maruz kalmaktadır. Ayrıca bu çalışmada cinsel şiddete uğrayan kadınların yüzde 38'i fiziksel ve cinsel şiddeti birlikte yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Sıklıkla kadınlara ve çocuklara yansıtılan ve toplumların en önemli sorununu oluşturan şiddet yalnızca bir sebebe bağlı değildir, bireysel, toplumsal ve sosyal bileşenleri olan bir halk sağlığı sorunu olarak ele alınması gerekmektedir (Dedeoğlu vd, 2008). Şiddeti oluşturan bileşenlerden birisi de toplum tarafından şekillendirilen toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlar olabilir. Toplumsal cinsiyet algısı, insanların tutumlarını etkileyen, davranışlarını yönlendiren, hareketlerini sınırlandıran ve üzerinde denetim sağlayan temel faktörlerden bir tanesi olarak hayatın her alanına etki etmektedir (Kahraman vd, 2014). Her ne kadar eğitim seviyesinin yükselmesi ile birlikte toplumsal cinsiyet ayrımcılığına dayalı bakış açısının azalması beklense de (Yılmaz vd, 2009: 775-792), tüm kesimlerde toplumsal cinsiyet ayrımcılığı önemli bir sorun olarak önemini korumaktadır (Ünal vd, 2017). Cinsiyet rolüne ait kalıplar bireylerin içinde yaşadığı toplumda ilk yıllardan başlayarak ortaya çıkmakta ve bireylerin bu kalıplara göre yaşamaları beklenmektedir (Altınova vd, 2013: 9-22). Bu beklentinin karşılık bulamadığı şartlarda kişiler arasında anlaşmazlıklar ve çatışmalar ortaya çıkmakta, hatta şiddete eğilimi artmaktadır. Kadınlara karşı toplumsal cinsiyet eşitsizliğine temelli yaşanan şiddet olayı, bir kadına sadece kadın olduğu için orantısız şekilde yapılan cinsiyet temelli bir şiddettir (Kahraman vd, 2014). Kadına yöneltilen şiddetin en önemli sebeplerinden biri, erkek egemen toplum ideolojisinin benimsenmesidir. Bu ideoloji siyasal, sosyal ve ekonomik yapısı nedeniyle şiddeti ortaya çıkarıp hatta beslemektedir. Diğer bir ifade ile kadına yöneltilen şiddet aileden kaynaklanabildiği gibi cinsiyet ayrımcılığına dayalı, erkek egemen toplumun kadını erkeğe bağımlı yapan anlayışından da kaynaklanmaktadır (Gökkaya, 2009: 167-179). Gerek ülkemizde gerekse dünyada giderek artış gösteren şiddet olayları yeni ve acilen önlemler almayı gerekli kılmaktadır. Özellikle üniversite öğrencilerinin çocukluk çağında yaşadığı örselenmelerin hem öğrencilik yıllarında hem de ileriki yaşantılarında kişiler arası ilişkilerinde, aile ve toplum yaşamında şiddet eğilimi gösterme açısından risk olabileceği düşünülmektedir. Ayrıca çocuk yaşta verilmeye başlanan cinsiyet rollerine ilişkin tutumların şiddete ma-

ruz kalma veya uygulama ile ilişkili olabileceği düşünülmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı üniversite öğrencilerinin çocukluk çağı örselenme yaşantılarını, toplumsal cinsiyet algılarını, şiddet eğilimlerini ve şiddetle karşılaşma durumlarını incelemektir.

## YÖNTEM

### Araştırma Modeli

Üniversite öğrencilerinin çocukluk çağı örselenme yaşantılarını, toplumsal cinsiyet algılarını, şiddet eğilimlerini ve şiddetle karşılaşma durumlarını incelemeyi amaçlayan bu çalışma nicel araştırma yaklaşımı ile betimsel araştırma modeline göre tasarlanmıştır.

### Evren-Örneklem

Araştırmanın evrenini, bir devlet üniversitesinin 2017–2018 Öğretim yılında örgün öğretim programlarına kayıtlı öğrencileri oluşturmuştur. Araştırmada örneklem yöntemi kullanılmamış, evrenin tümüne elektronik ortamdan anket bağlantısı ile ulaşılmıştır. Öğrencilerden 5038 öğrenci ankete katılmış olup, anketleri tam olarak yanıtlayan 2356 öğrenciden elde edilen veriler değerlendirilmeye alınmıştır.

### Veri Toplama Araçları ve Özellikleri

Çalışmada veri toplama aracı olarak *Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeği*, *Çocukluk Çağı Örselenme Yaşantıları Ölçeği* ve *Şiddet Eğilimi Ölçeği* ve araştırmacılar tarafından literatür doğrultusunda<sup>3,4,6,10</sup> hazırlanan *Soru Formu* kullanılmıştır.

**1-Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeği:** Altınova ve Duyan tarafından 2013 yılında geliştirilen ölçekte, toplumsal cinsiyet algıları ölçülmektedir. Ölçekte, toplam yirmi beş madde vardır. Likert tipinde olan ölçekte katılımcıların sorulara “Tamamen Katılıyorum (5), Katılıyorum (4), Kararsızım (3), Katılmıyorum (2), Tamamen Katılmıyorum (1) şeklinde yanıtlar vermesi istenmektedir. Ölçekten 25-125 aralığında puan alınabilmekle birlikte, puanın yükselmesi toplumsal cinsiyet algısının olumlu olduğunu belirtmektedir. Ölçeğin tek alt boyutu olup Cronbach alfa katsayısı 0.872 olarak belirtilmiştir (Altınova vd, 2013). Bu çalışmada Cronbach alfa katsayısı 0.81 olarak bulunmuştur.

**2-Çocukluk Dönemi Örselenme Yaşantıları Ölçeği Kısa Formu (ÇÖYÖ-KF) :** Bernstein ve arkadaşları (2003) tarafından geliştirilen Çocukluk Dönemi Örselenme Yaşantıları Ölçeği Kısa Formu, çocukluk dönemindeki istismar geçmişini incelemeye yönelik retrospektif bir ölçüm aracıdır (Yiğitalp vd, 2007: 131-136). ÇÖYÖ-KF 28 maddeden oluşmakta olup 5’li likert tipinde bir ölçme aracıdır. Ölçekteki sorular Kesinlikle Katılmıyorum (1), Katılmıyorum (2), Biraz Katılıyorum (3), Katılıyorum (4) ve Kesinlikle Katılıyorum (5) biçiminde yanıtlanmaktadır. Ölçekten alınan puanın artması, çocukluk döneminde yaşanan istismar yaşantılarının

arttığını belirtir. Ölçekten 25 ila 125 arasında puan alınmaktadır. Ölçekte ters puanlanması gereken maddeler 2., 5., 7., 13., 26. ve 28. maddelerdir. Kontrol amacı taşıyan 3 madde (10., 16. ve 22. maddeler) ölçeğin puanlamasına sokulmamaktadır. Bu nedenle kontrol amacı taşıyan bu maddeler ters puanlanmazlar (Kabasakal vd, 2012: 105-123). Ölçeğin Türkçe geçerlilik güvenirlik çalışması Kaya tarafından 2014 yılında yapılmış olup genç ve yetişkin bireyler için geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracı olduğu belirtilmiştir. ÇÖYÖ-KF'nin toplam puanı için cronbach alfa iç tutarlılık katsayısı 0.77 olarak belirtilmiştir. Bu çalışmada Cronbach alfa katsayısı 0.83 olarak bulunmuştur.

**3-Şiddet Eğilimi Ölçeği:** 2012 yılında Haskan ve Yıldırım tarafından geliştirilen ölçekte ergenlerin şiddet eğilimi gösterme durumları ölçülmektedir. Şiddet Eğilimi Ölçeği'nde (ŞEÖ), toplam 20 madde bulunmakta olup sadece bir madde tersine çevrilmiştir. Ölçek her zaman, bazen ve hiçbir zaman şeklinde derecelendirilmiştir. ŞEÖ'den en düşük 20 en yüksek 60 puan alınmaktadır. Yüksek puan alınması, şiddet eğiliminin yüksek olduğunu belirtmektedir. (Haskan vd, 2012:165-177). Bu çalışmada Cronbach alfa katsayısı 0.87 olarak bulunmuştur.

**4- Soru Formu:** Form araştırmaya alınacak öğrencilere ait; sınıf, cinsiyet, yaş, sosyoekonomik durum, çalışma durumu, okuduğu fakülte ve bölüme ilişkin bilgilerin yanında, şiddete maruz kalma veya şiddet uygulama durumlarını irdeleyen sorulardan oluşmaktadır.

### **Veri Toplama Yöntemleri**

Veri toplamada kullanılan form ve ölçekler çalışmanın yapıldığı üniversitenin bilimleri merkezi tarafından sağlanan **elektronik anket ortamına yüklenecek anket bağlantısı** öğrencilerin üniversite uzantılı mail adreslerine gönderilmiştir. Eğitim öğretim döneminin başında öğrencilere iletilen form ve ölçekleri öğrencilerin bireysel olarak doldurmaları ve daha sonra kaydederek sistem yoluyla araştırmacılara iletmeleri istenmiştir. Öğrencilerin anket ve ölçekleri doldurma süresi ortalama 20 dk sürmüştür.

### **Verilerin Değerlendirilmesi**

Çalışmada elde edilen verilerin değerlendirilmesinde IBM SPSS Statistics 22 paket programı kullanılmıştır. Tüm sorulara yanıt veren öğrencilerden elde edilen veriler istatistik programına aktarılmıştır. Çalışma verilerinin değerlendirilmesinde, frekans, korelasyon, bağımsız grupta t, tek yönlü ANOVA ve Mann Whitney U testi kullanılmıştır.

### **Etik İlkeler**

Araştırma için etik kurul onayı ve üniversite yönetiminden izin alınmıştır. Araştırma verilerinin toplanması sırasında öğrencilere araştırma hakkında bilgi verilerek "Aydınlatılmış Onam" ilkesi, verdikleri bilgilerin gizli kalacağı garantisini ta-

ahhüt edilerek "Gizlilik ve Gizliliğin Korunması" ilkesi, ve “gönüllülük” ilkesi yerine getirilmiştir.

### BULGULAR

Tablo 1. Öğrencilerin Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeği, Çocukluk Çağı Örselenme Yaşantıları Ölçeği ve Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalamaları

Ölçekler	Puan Ortalamaları ve Standart Sapma	N
Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeği	73.52±8.9	2352
Çocukluk Çağı Örselenme Yaşantıları Ölçeği	42.50±13.1	2352
Şiddet Eğilimi Ölçeği	39.25±9.2	2352

Öğrencilerin Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeğinden 73.52±8.9, Çocukluk Çağı Örselenme Yaşantıları Ölçeğinden 52.98±11.5 ve Şiddet Eğilimi Ölçeği'nden 39.25±9.2 puan aldıkları bulunmuştur (Tablo 1).

Tablo 2. Öğrencilerin Çocukluk Çağı Örselenme Yaşantıları, Toplumsal Cinsiyet Algısı ve Şiddet Eğilimi Ölçeği Puan Ortalamaları Arasındaki İlişki

Ölçekler	Çocukluk Çağı Örselenme Yaşantıları Ölçeği	Şiddet Eğilimi Ölçeği
Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeği	r 0.111**	0.222**
	p 0.000	0.000
Çocukluk Çağı Örselenme Yaşantıları Ölçeği	r -	0.279
	p	0.000

Çocukluk Çağı Örselenme Yaşantıları ölçeği ve Toplumsal Cinsiyet Algısı ölçeği puan ortalamaları arasında pozitif yönde çok zayıf bir ilişki bulunmuştur. Benzer şekilde Toplumsal Cinsiyet Algısı ölçeği ve Şiddet Eğilimi Ölçeği puan ortalamaları arasında pozitif yönde çok zayıf bir ilişki belirlenmiştir. Çocukluk Çağı Örselenme Yaşantıları ve Şiddet Eğilimi Ölçeği puan ortalamaları arasındaki ilişki incelendiğinde puan ortalamaları arasında pozitif yönde çok zayıf bir ilişki saptanmıştır (Tablo 2).

Tablo 3. Öğrencilerin Tanıtıcı Özelliklerine Göre TCAÖ, ŞEÖ Ve ÇÇÖYÖ Puan Ortalamalarının Karşılaştırılması

Özellikler			TCAÖ	ŞEÖ	ÇÇÖYÖ
	Sayı	Yüzde	$\bar{X} \pm SS$	$\bar{X} \pm SS$	$\bar{X} \pm SS$
<b>Cinsiyet</b>					
Kadın	1589	67.6	71.87±8.13	38.55±9.15	41.52±12.21
Erkek	763	32.4	76.95±9.71	43.60±10.83	44.55±14.68
<b>Test ve p değeri</b>			<b>t= -13.28</b> <b>p=0.001</b>	<b>t= -11.77</b> <b>p=0.001</b>	<b>t= -5.20</b> <b>p=0.001</b>
<b>Yaş</b>					
17-22 yaş	1801	76.5	73.77±9.02	40.64±10.19	42.10±12.85
23-28 yaş	434	18.5	72.55±8.61	39.12±9.05	43.26±13.38
29 yaş ve üstü	117	5.0	73.27±9.81	37.23±9.85	45.83±15.86
<b>Test ve p değeri</b>			<b>F=3.24</b> <b>p=0.030</b>	<b>F=9.45</b> <b>p=0.001</b>	<b>F=5.33</b> <b>p=0.005</b>
<b>Medeni durum</b>					
Evli	112	4.8	73.50±10.10	39.23±10.05	44.95±14.06
Bekar	2240	95.2	73.52±8.94	40.24±10.00	42.38±13.08
<b>Test ve p değeri</b>			t= -0.01 p=0.980	t= -1.04 p=0.290	<b>t= 2.02</b> <b>p=0.040</b>
<b>Yaşanılan bölge</b>					
Akdeniz Bölgesi	139	5.9	73.18±8.95	40.71±10.67	42.74±13.56
Marmara Bölgesi	161	6.8	71.95±8.16	39.29±9.79	41.86±12.59
Ege Bölgesi	56	2.4	72.67±9.61	41.41±10.67	43.21±12.01
İç Anadolu Bölgesi	106	4.5	74.03±9.71	41.49±9.79	41.30±11.74
	225	9.6	72.57±8.35	40.31±10.07	39.57±10.59
Karadeniz Bölgesi	1489	63.3	73.76±9.10	40.23±10.00	42.93±13.58
Doğu Anadolu Bölgesi	176	7.5	74.32±8.87	38.94±9.48	43.52±13.15
<b>Test ve p değeri</b>			F=1.81 p=0.09	F=1.17 P=0.310	<b>F=2.56</b> <b>p=0.010</b>

dolu Bölgesi

**Test ve p değeri**

**Hayatın büyük çoğunluğunun geçtiği yer**

	365	15.5	75.83±9.98	41.35±10.58	45.09±14.69
Köy	160	6.8	74.17±10.22	40.45±10.33	44.65±14.48
Kasaba	1827	77.7	73.00±8.59	39.93±9.85	41.80±12.60
Şehir			<b>F=15.66</b>	<b>F=3.11</b>	<b>F=11.94</b>
<b>Test ve p değeri</b>			<b>p=0.001</b>	<b>p=0.040</b>	<b>p=0.001</b>

**Eğitim alanı**

Sağlık	728	31.0	72.93±8.89	39.18±9.55	41.49±13.29
Sosyal	728	31.0	72.21±8.70	39.32±8.93	42.58±12.44
Fen	896	38.0	75.06±9.09	41.71±10.97	43.26±13.52
<b>Test ve p değeri</b>			<b>F=22.86</b>	<b>F=16.93</b>	<b>F=3.68</b>
			<b>p=0.001</b>	<b>p=0.001</b>	<b>p=0.020</b>

**Eğitim türü**

Lisans	1716	73.0	72.18±8.31	39.18±9.42	41.68±12.39
Önlisans	636	27.0	77.12±9.74	42.90±10.99	44.71±14.76
<b>Test ve p değeri</b>			<b>t= -12.18</b>	<b>t= -8.11</b>	<b>t= -4.98</b>
			<b>p=0.001</b>	<b>p=0.001</b>	<b>p=0.001</b>

**Aile tipi**

Çekirdek aile	1713	72.8	73.11±8.85	39.96±9.87	42.21±13.12
Geniş aile	536	22.8	75.37±9.34	41.16±10.51	43.46±13.30
Boşanmış aile	45	1.9	70.11±8.05	37.42±8.10	42.40±11.65
Ebeveyn kaybı olan aile	58	2.5	71.10±7.81	39.94±10.15	42.41±12.97
<b>Test ve p değeri</b>			<b>F=12.49</b>	<b>F=3.16</b>	<b>F=1.22</b>
			<b>p=0.001</b>	<b>p=0.020</b>	<b>p=0.290</b>

**Anne eğitimi**

Okur-yazar değil	307	13.1	75.49±8.51	39.87±9.54	45.46±13.13
Okur-yazar	231	9.8	74.19±10.42	41.48±10.80	45.67±15.16
İlköğretim	1307	55.6	73.76±8.96	40.20±10.09	42.22±12.83
Lise	331	14.1	72.06±8.67	40.24±10.16	39.71±12.44
Üniversite	176	7.5	70.16±7.24	38.84±8.62	40.57±12.11
<b>Test ve p değeri</b>			<b>F=12.80</b>	<b>F=1.83</b>	<b>F=12.32</b>
			<b>p=0.001</b>	<b>P=0.110</b>	<b>p=0.001</b>

**Baba eğitimi**

Okur-yazar değil	59	2.5	73.27±8.73	41.47±9.57	49.61±15.55
Okur-yazar	115	4.9	75.88±9.13	41.22±10.68	47.47±15.00
İlköğretim	1069	45.5	74.13±9.20	40.17±10.15	43.07±12.99
Lise	660	28.1	73.33±8.95	40.46±10.20	42.09±13.01



Üniversite	449	19.1	71.75±8.26	39.39±9.21	39.55±11.95
<b>Test ve p değeri</b>			<b>F=7.75</b> <b>p=0.001</b>	F=1.39 P=0.230	<b>F=15.10</b> <b>p=0.001</b>
<b>Gelir durumu al- gısı</b>	381	16.2	74.48±9.32	41.42±10.35	46.69±13.88
Düşük	1293	55.0	73.53±8.86	40.05±9.93	42.35±12.91
Orta	622	26.4	73.02±8.98	39.61±9.77	40.29±12.33
İyi	56	2.4	72.26±9.49	41.35±11.41	42.16±15.46
Çok iyi			F=2.43	<b>F=2.96</b>	<b>F=19.25</b>
<b>Test ve p değeri</b>			p=0.060	<b>p=0.030</b>	<b>p=0.001</b>
<b>Çalışma durumu</b>					
Çalışan	274	11.6	74.19±10.13	41.18±11.54	45.48±14.61
Çalışmayan	2078	88.4	73.43±8.83	40.06±9.78	42.11±12.88
<b>Test ve p değeri</b>			t=1.31 p=0.180	t=1.74 p=0.080	<b>t=4.01</b> <b>p=0.001</b>
<b>Başarı durumu</b>					
algısı	202	8.6	73.33±9.23	39.66±9.39	41.91±13.61
Çok iyi	965	41.0	73.46±8.76	39.47±9.78	41.81±12.90
İyi	995	42.3	73.45±8.91	40.55±9.95	43.06±13.14
Orta	190	8.1	74.35±10.28	42.47±11.60	43.74±13.68
Kötü			F=0.60	<b>F=5.58</b>	F=2.18
<b>Test ve p değeri</b>			p=0.610	<b>p=0.001</b>	p=0.080
<b>Herhangi bir has- talığa sahip olma</b>					
durumu	164	7.0	71.78±8.04	43.39±10.75	47.69±16.35
Olan	2188	93.0	73.65±9.05	39.95±9.91	42.11±12.78
Olmayan			<b>t= -2.57</b>	<b>t=4.25</b>	<b>t=5.27</b>
<b>Test ve p değeri</b>			<b>p=0.010</b>	<b>p=0.001</b>	<b>p=0.001</b>
<b>Hastalık Türü</b>					
(n=164)	106	64.6	73.17±7.86	43.56±11.01	45.02±13.69
Fizyolojik	58	35.4	69.22±7.80	43.06±10.35	52.56±19.54
Psikolojik			<b>t= 3.08</b>	t=0.28	<b>t= -2.88</b>
<b>Test ve p değeri</b>			<b>p=0.002</b>	p=0.770	<b>p=0.004</b>
<b>Ailede herhangi bir hastalığa sa- hip olma durumu</b>					
Olan	337	14.3	71.80±8.67	40.24±10.11	44.88±13.86
Olmayan	2015	85.7	73.80±9.01	40.18±9.99	42.11±12.97
<b>Test ve p değeri</b>			<b>t= -3.79</b> <b>p=0.001</b>	t=0.95 p=0.920	<b>t= 3.59</b> <b>p=0.001</b>

Hastalık Türü					
<b>(n=337)</b>	278	82.5	72.26±8.81	40.56±10.00	44.02±13.51
Fizyolojik	59	17.5	69.62±7.69	38.71±10.53	48.91±14.91
Psikolojik			<b>t=2.13</b>	t=1.28	<b>t=- 2.47</b>
<b>Test ve p değeri</b>			<b>p=0.030</b>	p=0.200	<b>p=0.010</b>

Öğrencilerin ölçek puanları incelendiğinde; TCAÖ puan ortalaması kız öğrencilerde erkek öğrencilerden daha düşüktür. Ayrıca şehirde yaşayan öğrencilerde (73.00±8.59), anne eğitim düzeyi üniversite olanlarda (70.16±7.24), baba eğitim düzeyi üniversite olanlarda (71.75±8.26), gelir durumunu “çok iyi” olarak belirtenlerde (72.26±9.49) TCAÖ puan ortalamaları daha düşük bulunmuştur. ŞEÖ puan ortalamaları ise erkek öğrencilerin (43.60±10.83) kızlardan daha yüksektir. ŞEÖ puan ortalamaları ayrıca 17-22 yaş grubunda (40.64±10.19), köyde yaşayanlarda (41.35±10.58), fen bilimleri alanında eğitim alanlarda (41.71±10.97), geniş ailede yaşayanlarda (41.16±10.51), başarı durumu “kötü” olanlarda (42.47±11.60) ve kronik bir hastalığı olanlarda (43.39±10.75) daha yüksek, anne baba eğitimi yüksek olanlarda daha düşük bulunmuştur (Tablo 3). ÇÇÖYÖ puan ortalamaları incelendiğinde; erkek öğrencilerin, 29 yaşından büyük olanların, köyde yaşayanların, ön lisans programlarında okuyanların, anne ve babası düşük eğitim düzeyinde, ekonomik durumu kötü olanların, herhangi bir kronik hastalığı ya da psikolojik sorunları olanların ÇÇÖYÖ puan ortalamalarının diğerlerinden daha yüksek olduğu bulunmuştur (p<0.001).

Tablo 4. Öğrencilerin Şiddete Maruz Kalma Durumlarına göre TCAÖ, ŞEÖ ve ÇÇÖYÖ Puan Ortalamalarının Karşılaştırılması

Özellikler	Sayı	Yüzde	TCAÖ	ŞEÖ	ÇÇÖYÖ
			$\bar{X} \pm SS$	$\bar{X} \pm SS$	$\bar{X} \pm SS$
<b>Annesinden fiziksel şiddet görme</b>					
Gören	251	10.7	71.60±7.70	41.98±9.87	50.99±15.12
Görmeyen	2101	89.3	73.75±9.11	39.97±10.00	41.49±12.50
<b>Test ve p değeri</b>			<b>t= -3.57</b>	<b>t=3.01</b>	<b>t=11. 10</b>
			<b>p=0.001</b>	<b>p=0.003</b>	<b>p=0.001</b>
<b>Babasından fiziksel şiddet görme</b>					
Gören	264	11.2	72.26±8.63	42.27±10.75	53.03±14.53
Görmeyen	2088	88.8	73.67±9.03	39.92±9.88	41.17±12.33
<b>Test ve p değeri</b>			<b>t= -2.40</b>	<b>t=3.59</b>	<b>t=14. 40</b>
			<b>p=0.01</b>	<b>p=0.001</b>	<b>p=0.001</b>

<b>Kardeşinden fiziksel şiddet görme</b>					
Gören	220	9.4	71.66±8.07	41.30±10.30	50.71±15.56
Görmeyen	2132	90.4	73.71±9.06	40.07±9.97	41.66±12.56
<b>Test ve p değeri</b>			<b>t= -3.22</b> <b>p=0.001</b>	t=1.72 p=0.08	<b>t=9.93</b> <b>p=0.001</b>
<b>Eşinden fiziksel şiddet görme</b>					
Gören	17	0.7	69.47±6.45	39.29±8.04	49.82±14.70
Görmeyen	2335	99.3	73.55±9.00	40.19±10.02	42.45±13.11
<b>Test ve p değeri</b>			MW- U=1163.00 p=0.05	MW- U=1943.00 p=0.88	MW- <b>U=13627.50</b> <b>p=0.02</b>
<b>Arkadaştan fiziksel şiddet görme</b>					
Gören	113	4.8	70.54±7.66	42.56±10.94	50.63±15.16
Görmeyen	2239	95.2	73.67±9.03	40.07±9.95	42.09±12.90
<b>Test ve p değeri</b>			<b>t= -3.60</b> <b>p=0.001</b>	<b>t=2.58</b> <b>p=0.01</b>	<b>t=6.80</b> <b>p=0.001</b>
<b>Yabancı birisinden fiziksel şiddet görme</b>					
Gören	237	10.1	72.63±8.93	42.85±10.81	50.28±15.40
Görmeyen	2115	89.9	73.62±8.99	39.89±9.87	41.63±12.57
<b>Test ve p değeri</b>			t= -1.60 p=0.10	<b>t=4.33</b> <b>p=0.001</b>	<b>t=9.79</b> <b>p=0.001</b>
<b>Annesinden psikolojik şiddet görme</b>					
Gören	363	15.4	73.48±8.98	39.48±9.42	42.11±13.05
Görmeyen	1989	84.6	73.52±9.00	40.32±10.11	42.58±13.16
<b>Test ve p değeri</b>			t= -0.08 p=0.93	t= -1.45 p=0.14	t= -0.62 p=0.53
<b>Babasından psikolojik şiddet görme</b>					
Gören	455	19.3	73.62±9.56	39.97±10.18	42.22±13.41
Görmeyen	1897	80.7	73.49±8.85	40.24±9.97	42.57±13.07
<b>Test ve p değeri</b>			t=0.28 p=0.77	t= -0.51 p=0.60	t= -0.50 p=0.61
<b>Kardeşinden psikolojik şiddet görme</b>					
Gören	304	12.9	73.58±9.16	39.63±9.60	42.99±13.98
Görmeyen	2048	87.1	73.51±8.97	40.27±10.07	42.43±13.01

Görmeyen			t=0.12	t= -1.03	t=0.69
<b>Test ve p değeri</b>			p=0.89	p=0.30	p=0.48
<b>Eşinden psikolojik şiddet görme</b>					
Gören	54	2.3	74.92±9.07	41.59±10.90	41.51±12.14
Görmeyen	2298	97.7	73.48±8.99	40.15±9.99	42.53±13.16
<b>Test ve p değeri</b>			t=1.16 p=0.89	t=1.04 p=0.29	t= -0.55 p=0.57
<b>Arkadaştan psikolojik şiddet görme</b>					
Gören	367	15.6	73.83±8.66	40.34±9.90	42.50±13.17
Görmeyen	1985	84.4	73.46±9.05	40.16±10.03	42.50±13.14
<b>Test ve p değeri</b>			t=0.72 p=0.46	t=0.30 p=0.75	t= -0.01 p=0.99
<b>Yabancı birisinden psikolojik şiddet görme</b>					
Gören	445	18.9	73.36±9.22	40.25±9.85	42.37±12.61
Görmeyen	1907	81.1	73.55±8.94	40.17±10.05	42.53±13.26
<b>Test ve p değeri</b>			t= -0.39 p=0.69	t=0.15 p=0.87	t= -0.23 p=0.81
<b>Annesinden cinsel şiddet görme</b>					
Gören	6	0.3	82.50±6.25	47.83±14.99	58.33±22.75
Görmeyen	2346	99.7	73.49±8.99	40.17±9.99	42.46±13.09
<b>Test ve p değeri</b>			<b>MW- U=2711.50 p=0.009</b>	<b>MW- U=4774.50 p=0.17</b>	<b>MW- U=3758.00 p=0.04</b>
<b>Babasından cinsel şiddet görme</b>					
Gören	6	0.3	76.83±14.75	46.83±12.12	58.16±19.64
Görmeyen	2346	99.7	73.51±8.98	40.17±10.00	42.46±13.10
<b>Test ve p değeri</b>			<b>MW- U=6277.50 p=0.64</b>	<b>MW- U=4699.50 p=0.15</b>	<b>MW- U=31802.00 p=0.02</b>
<b>Kardeşinden cinsel şiddet görme</b>					
Gören	12	0.5	76.91±7.69	41.83±13.73	59.75±24.07
Görmeyen	2340	99.5	73.50±9.00	40.18±9.99	42.41±13.01
<b>Test ve p değeri</b>			<b>MW- U=1071.50</b>	<b>MW- U=1402.00</b>	<b>MW- U=7305.50</b>

			p=0.15	p=0.99	p=0.004
<b>Eşinden cinsel şiddet görme</b>					
	10	0.4	71.40±10.26	43.20±14.94	65.40±17.53
Gören	2342	99.6	73.53±8.99	40.17±9.98	42.40±13.03
Görmeyen			MW-	MW-	MW-
<b>Test ve p değeri</b>			U=9872.50 p=0.39	U=1076.00 p=0.66	<b>U=3392.00</b> <b>p=0.001</b>
<b>Arkadaştan cinsel şiddet görme</b>					
	48	2.0	72.79±9.35	45.29±12.84	56.16±15.72
Gören	2304	98.0	73.53±8.99	40.08±9.92	42.22±12.93
Görmeyen			t= -0.56 p=0.57	<b>t= -3.57</b> <b>p=0.001</b>	<b>t= 7.35</b> <b>p=0.001</b>
<b>Test ve p değeri</b>					
<b>Yabancı birisinden cinsel şiddet görme</b>					
	186	7.9	69.90±8.07	39.87±9.78	51.91±14.50
Gören	2166	92.1	73.83±9.00	40.21±10.03	41.69±12.70
Görmeyen			<b>t= -5.75</b> <b>p=0.001</b>	t= -0.44 p=0.65	<b>t=10.47</b> <b>p=0.001</b>
<b>Test ve p değeri</b>					
<b>Annesinden toplumsal şiddet görme</b>					
	150	6.4	70.06±7.79	40.48±9.66	51.00±15.70
Gören	2202	93.6	73.75±9.02	40.17±10.03	41.92±12.74
Görmeyen			<b>t= -4.88</b> <b>p=0.001</b>	t=0.36 p=0.71	<b>t=8.29</b> <b>p=0.001</b>
<b>Test ve p değeri</b>					
<b>Babasından toplumsal şiddet görme</b>					
	165	7.0	70.58±7.77	41.18±9.82	52.69±15.98
Gören	2187	93.0	73.74±9.04	40.11±10.02	41.73±12.57
Görmeyen			<b>t= -4.36</b> <b>p=0.001</b>	t=1.31 p=0.18	<b>t=10.56</b> <b>p=0.001</b>
<b>Test ve p değeri</b>					
<b>Kardeşinden toplumsal şiddet görme</b>					
	90	3.8	71.84±8.73	40.15±9.77	52.28±16.44
Gören	2262	96.2	73.5±9.00	40.19±10.02	42.11±12.84
Görmeyen			t= -1.80 p=0.07	t= -0.03 p=0.97	<b>t=7.29</b> <b>p=0.001</b>
<b>Test ve p değeri</b>					
<b>Eşinden toplumsal şiddet görme</b>					

Gören	24	1.0	70.29±8.25	39.50±10.84	54.00±20.61
Görmeyen	2328	99.0	73.55±8.99	40.19±10.00	42.38±12.99
<b>Test ve p değeri</b>			MW- U=2171.00 p=0.06	MW- U=2580.00 p=0.51	MW- <b>U=18081.00</b> <b>p=0.003</b>
<b>Arkadaştan toplumsal şiddet</b>					
<b>görme</b>	121	5.1	70.98±8.04	41.41±10.15	50.33±14.71
Gören	2231	94.9	73.65±9.02	40.12±10.00	42.08±12.92
Görmeyen			<b>t= -3.19</b>	t=1.37	<b>t= 6.78</b>
<b>Test ve p değeri</b>			<b>p=0.001</b>	p=0.16	<b>p=0.001</b>
<b>Yabancı birisinden toplumsal şiddet</b>					
<b>görme</b>	198	8.4	71.39±8.45	40.45±9.93	49.08±16.04
Gören	2154	91.6	73.71±9.02	40.16±10.02	41.90±12.67
Görmeyen			<b>t= -3.48</b>	t=0.39	<b>t= 7.44</b>
<b>Test ve p değeri</b>			<b>p=0.001</b>	p=0.69	<b>p=0.001</b>
<b>Annesinden ekonomik şiddet</b>					
<b>görme</b>	123	5.2	72.59±8.86	43.04±10.40	53.70±16.14
Gören	2229	94.8	73.57±9.00	40.03±9.96	41.88±12.67
Görmeyen			t= -1.17	<b>t=3.24</b>	<b>t=9.90</b>
<b>Test ve p değeri</b>			p=0.24	<b>p=0.001</b>	<b>p=0.001</b>
<b>Babasından ekonomik şiddet</b>					
<b>görme</b>	254	10.8	73.18±8.90	42.63±10.54	52.40±15.36
Gören	2098	89.2	73.56±9.00	39.89±9.90	41.30±12.32
Görmeyen			t=0.63	<b>t=4.12</b>	<b>t=13.17</b>
<b>Test ve p değeri</b>			p=0.52	<b>p=0.001</b>	<b>p=0.001</b>
<b>Kardeşinden ekonomik şiddet</b>					
<b>görme</b>	73	3.1	73.91±8.85	45.12±11.58	55.61±17.63
Gören	2279	96.9	73.50±9.00	40.03±9.92	42.08±12.75
Görmeyen			t=0.38	<b>t=4.29</b>	<b>t=8.79</b>
<b>Test ve p değeri</b>			p=0.70	<b>p=0.001</b>	<b>p=0.001</b>
<b>Eşinden ekonomik şiddet görme</b>					
Gören	26	1.1	72.73±7.56	43.38±10.65	51.38±12.15
Görmeyen	2326	98.9	73.53±9.01	40.15±10.00	42.40±13.12
<b>Test ve p değeri</b>			MW-	MW-	<b>MW-</b>

			U=2897.00 p=0.71	U=2492.00 p=0.12	U=13568.00 p=0.001
<b>Arkadaştan ekonomik şiddet</b>					
<b>görme</b>	54	2.3	75.24±8.81	44.92±10.73	54.72±15.65
Gören	2298	97.7	73.48±8.99	40.08±9.97	42.22±12.94
Görmeyen			t=1.42	<b>t=3.52</b>	<b>t=6.97</b>
<b>Test ve p değeri</b>			p=0.15	<b>p=0.001</b>	<b>p=0.001</b>
<b>Yabancı birisinden ekonomik şiddet</b>					
<b>görme</b>	85	3.6	74.32±8.68	42.90±11.56	51.42±17.63
Gören	2267	96.4	73.49±9.00	40.09±9.93	42.17±12.82
Görmeyen			t=0.84	<b>t=2.54</b>	<b>t=6.42</b>
<b>Test ve p değeri</b>			p=0.39	<b>p=0.01</b>	<b>p=0.001</b>

Tablo 4 incelendiğinde, annesinden, babasından, kardeşinden ve eşinden fiziksel şiddet görmüş olan öğrencilerin TCAÖ puanlarının, bu kişilerden şiddet görmediğini ifade eden öğrencilerin puan ortalamalarından anlamlı şekilde daha düşük olduğu görülmektedir. Annesinden, babasından ve kardeşinden cinsel şiddet gördüğünü belirten öğrencilerde ise TCAÖ ve ŞEÖ puanlarının daha yüksek olduğu belirlenmiştir (Tablo 4,  $p<0.05$ ). Genel olarak bakıldığında şiddetin herhangi bir türüne maruz kalan öğrencilerin şiddet eğiliminin yüksek olduğu ve çocukluk çağında daha fazla örselendiği görülmektedir.

Tablo 5. ŞEÖ'nin Kesme Noktalarına Göre Puanların Dağılımı

Kesme noktası	Sayı	Yüzde
1-20 çok az	9	0.4
21-40 az	1326	56.4
41-60 fazla	926	39.4
61-80 çok fazla	91	3.9

Öğrencilerin ŞEÖ puanları incelendiğinde; %56.4'ünün az, %39.4'ünün fazla düzeyde şiddet eğiliminde olduğu yalnızca %0.4'ünün şiddet eğilimi göstermediği bulunmuştur (Tablo 5)

Öğrencilerin % 6.4'ü çocukluk döneminde ailesi tarafından uygulanan şiddet nedeni ile hastane ya da sağlık kurumuna götürüldüğünü, %25.3'ü şiddetle karşılaştığında hiçbir tepki göstermediğini, % 36.4'ü sözel olarak, %10.2'si kendine uygulanan şiddet türü ile karşılık verdiğini, % 6.0'ı polise başvurduğunu, %40.0'ı yaşadıkları şiddet nedeni ile özgüvenlerini kayb ettiklerini, bir öğrenci ise gördüğü

şiddet nedeni ile defalarca intihar girişiminde bulunduğunu ifade etmiştir. Öğrencilerin %32.6'sı öfkelenildiğinde kendisini kontrol edemediğini belirtmiştir.

### **Tartışma ve Sonuç**

Yakın ilişki içinde şiddet ya da aile içi şiddet dünyada birçok insanı etkileyen ve genel kabul görmüş bir sosyal sorundur. Aslında kadın, çocuk, yaşlı, erkek gibi bu sorundan etkilenen pek çok kesim olsa da 1970'lerde yakın ilişki içinde şiddet konusunun uzmanları çeşitli araştırmalarla yaygın olarak kadınların erkeklerle oranla belirgin bir farkla risk altında olduklarını ortaya koymuş ve yakın ilişki içinde şiddet olgusunun toplumsal cinsiyet normlarına dayalı bir sistemin ürünü olduğu sonucuna varmışlardır (Yarar, 2015). Kamuoyunda ve özellikle feminist literatürde şiddet denilince akla öncelikle “kadına yönelik aile içi şiddet” gelmektedir. Elbette bu çok temel bir şiddet biçimidir ve feministler bu sorunun uzun mücadelelerden sonra görünür kılınmasını sağlamışlardır. Ancak bugün artık bu sorun neredeyse şiddet kavramıyla özdeşleşmiş ve diğer cinsiyetli şiddet biçimlerini görünmez kılmaya başlamıştır. Bu durum olayın genel toplumsal bağlamını ihmal edebileceği gibi şiddetle mücadele konusunda yetersiz kalınmasında önemli bir etkidir. Çalışmamız şiddetin kökenini toplumsal ilişkiler bütününde aranması gerektiğini ortaya koymaktadır. Mevcut şiddet biçimlerinin farklı bir boyutta kendini göstermesi ve şiddetin yeniden üretilmesinin kaynağı var olan toplumsal formasyonda gizlidir. Sonuçta şiddet kabul gördüğü şekliyle fiziksel değil yapısaldır (Türk, 2015). Öte yandan şiddetle ilgili başka bir yaklaşım olan bireyci yaklaşım toplumsal cinsiyeti patriarka gibi toplumsal sistemin sonucu olarak değil, kişinin karakteriyle ilişki içinde gelişen bir sorun çözme tekniği olarak ele almaktadır. Şiddetin aile ortamında koşulsuz olarak ortaya çıkabileceğini savunmaktadır. Özetle şiddet toplumsal cinsiyete dayanan patriarkal yapıdan kaynaklanan bir sorun değil, aile içindeki gerilimler veya aile yapısıyla ilintili olgusal bir fenomendir. Burada önemli olan bireylerin davranış kalıpları veya bireylerin aile içindeki anlaşmazlıklarına karşı kullanılan çatışmayı çözme taktikleridir. Bireyin kendi ailesinde öğrendiği bu sorun çözme taktiği sosyal öğrenme olarak onu belirleyen önemli bir unsur olacaktır. Nitekim araştırmamızda Öğrencilerin Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeğinden aldıkları puan ortalaması ortanca değerinin biraz üzerindedir. Benzer şekilde Sis Çelik ve arkadaşlarının çalışmasında da (2013) üniversite öğrencilerinin cinsiyet eşitliği tutumlarının orta düzeyde olduğu görülmüştür. Bu durum öğrencilerin toplumsal cinsiyet rol kalıpları karşısında halen geleneksel bakış açısının etkisinde kaldıklarını göstermektedir. Çünkü yetiştikleri aile yapısı içinde kadın ve erkek rol modeli ve toplumsal formasyon şiddetin asıl kullanıcı olarak erkeği, kadınların ise mağdur/kurban oldukları görüşünü yerleştirmektedir. Bu bağlamda üzerinde durmamız gereken önemli bir kavram olan hegemonik erkeklik sadece zor veya şiddet üzerinden işlemez. Kavram, kültür ve kurumlar üzerinden işleyen ikna ve rıza pratiklerine göndermede bulunur. Toplumsal süreçler içerisinde idealize edilmiş bir erkeklik formunun kurumlar aracılığıyla tüm topluma yayılmasına işaret eder. Bu bağlamda



konuya dair güçlü bir gelenek oluşur. Erkek tikel görünümüleriyle (baba, koca, sevgili vb) şiddeti potansiyel olarak uygulayabilecek güce sahiptir ve bu yeri geldiğinde belirli şiddetin edimselliğe çevrilmesine yol açar. Erkeklığe atfedilen cesaret, güç, dayanıklılık, kahramanlık gibi motifler geleneksel form olarak yeniden ve yeniden üretilir (Türk, 2015). Bu çalışmada da erkek öğrencilerin, toplumsal cinsiyet algılarının, şiddet eğilimlerinin ve çocukluk çağında örselenme durumlarının kız öğrencilerden daha fazla olduğu belirlenmiştir.

Öğrencilerin tamamında çocukluk çağı örselenme yaşantıları ve toplumsal cinsiyet algısı, şiddet eğilimi arasında pozitif yönde ilişki görülmektedir. Şiddet öğrenilen bir davranıştır. Çocukluk yaşantısında deneyimlenen şiddet olayı yetişkinlik çağında şiddet uygulayıcı rolüne bürünmekte, sessiz kurban olan bu çocuklar ileride kendi çocuklarına aynı şekilde davranma eğilimini göstermektedirler.

Bir ailede bir tür şiddet yaşıyorsa genellikle bu diğer türlerde de şiddetin yaşandığına dair bir işarettir. Çocukların aileleri, içinde yaşadıkları toplum arkadaş çevresi gittikleri okul ve yaşadıkları tecrübeler hep birlikte şiddet davranışına yönelimi artıran faktörleri oluşturmaktadır. Şiddet çoğu kez, asimetrik güç ilişkisi içinde görülen, gücünün kendisinden daha zayıf olana uyguladığı bir istismar biçimidir ve çocuklar bu ilişkide istismar edilen dezavantajlı taraftır. Çocuğun normal gelişiminde ve sağlığında görülen sapma durumları onu daha da dezavantajlı bir duruma getirebilmektedir. Nihayetinde bu çalışmada bir kronik hastalığa, özellikle de psikolojik sorunlara sahip olan öğrencilerin çocukluk döneminde diğerlerinden daha fazla örselenmiş olduğu belirlenmiştir. Çalışma bulguları dezavantajlı çocukların şiddetle karşılaşma riskinin daha yüksek olduğunu kanıtlamaktadır.

Öğrencilerin toplumsal cinsiyet algıları arttıkça şiddet eğilimlerinin de arttığı görülmektedir. Toplumsal cinsiyet algısı yüksek olan öğrenciler kadınların şiddete maruz kalabileceği, parasının erkek tarafından yönetilebileceği, erkeğin izni olmadan kadının çalışamayacağı, kadın istemese bile cinsel ilişkiye girmeye mecbur olacağı vb. durumlara daha fazla inanacakları için şiddet eğiliminin de toplumsal cinsiyet algısına bağlı olarak arttığı söylenebilir. Burada en önemli etken aile içinde verilen eğitim ve yetiştirme tarzıdır. Erkek imgesi güçlü, sert, otoriter, karar alıcı cinsiyetteki rolü ise erildir. Erkeğin alanına göre tanımlanan kadın imgesi ise itaatkâr, fedakar, sorumluluk gibi konularda eğitilir. Aile sosyalleşme sürecinde birincil sorumluluğa sahip temel bir kurumdur. Erkek ve kadınlarla ilgili kalıplaşmış tutum ve tavırların toplumsal ve kültürel ortamdaki kaynaklanan boyutu açıktır. Yetiştirme sürecinde erkek çocukları eğitme tarzı yetişkin olduklarında rasyonel bir birey olma(ma)sına etki yapmaktadır. Bu araştırmada, sağlık ve sosyal bilimler alanlarında eğitim alan öğrencilerin toplumsal cinsiyet algıları ve şiddet eğilimleri fen bilimleri alanında eğitim alan öğrencilerden daha düşük bulunmuştur. Bu durumun sağlık ve sosyal bilimleri alanlarının müfredatlarında yer alan sosyal derslerle ilişkili olduğu düşünülmektedir.

Öğrencilerin çoğunluğu çocukluk döneminde tüm şiddet türlerini yaşadıklarını ifade etmişlerdir.<sup>1</sup> Aile içinde çocuğa yönelik cinsel istismar ve şiddet oransal olarak bilinmesi de ülkemizde var olan bir sorundur. Anne ve babanın eğitilmiş olması ve duyarlılığı bu sorunun fark edilmesini sağlar ya da engelleyici bir rol oynar. Kültürün kapalılığı ve değişime karşı direnç özelliği pek çok ailede yaşanan şiddet olaylarının ortaya çıkmasında en büyük engeldir. Bu çalışmada toplumsal cinsiyet algısı, şiddet eğilimi ve çocukluk çağında örselenme durumu anne ve baba eğitim düzeyi yüksek olan, gelir durumu iyi öğrencilerde daha düşük düzeyde iken, geniş aile yapısına sahip, kırsal alanda yaşamış, ekonomik durumunu kötü olarak değerlendiren öğrencilerde daha yüksek düzeyde bulunmuştur.

Ailede verilecek olan eğitimle erkek, ayrıcalıklı bir cinsiyet olmaktan çıkarılmalıdır. Kültürel olarak öğretilen şiddet (namus, töre) aile içinde taklit etme ve model alma şeklinde devam ederek yeni bir nitelik kazanır. Ailede empati eğitimi çocukların birer yetişkin olduklarında cinsiyet ayrımcılığına dayanan anlayışı kabul etmemelerinde bir ön koşulu oluşturabilir ve şiddeti üreten ve uygulayan bireyler olmaktan bizi kurtarabilir.

<sup>1</sup> Tuncel ve ark.nın araştırmasında (Tuncel vd, 2007) öğrencilerin %60.1'ine çocukluk döneminde anne ve babasının fiziksel şiddet uyguladığı saptanmıştır. Evren ve ark.nın araştırmasında (Evren vd, 2011) öğrencilerin %6.3'ünün son 12 ayda şiddete maruz kaldığı; Demirel ve ark.nın çalışmasında (Demirel vd, 2004) öğrencilerin %40.6'sının aile içinde şiddete uğradığı; Çetinkaya'nın çalışmasında (Çetinkaya, 2013) %26.3'ünün fiziksel, %35.3'ünün sözel, %42.3'ünün duygusal ve %9.3'ünün ekonomik şiddete maruz kaldığı ya da şahit olduğu; Kanbay ve ark.nın çalışmasında (Kanbay vd, 2012) öğrencilerin %44.1'inin ebeveynlerinden şiddet gördüğü belirtilmiştir. Türkkan ve Odacı'nın çalışmasında (Türkkan vd, 2018) lise öğrencilerinin örselenme yaşantılarının cinsiyet ve gelir düzeyi gibi demografik değişkenlere göre farklılaştığı, ancak ebeveyn eğitim durumu değişkenleri açısından farklılık göstermediği sonucuna ulaşılmıştır. Yiğitalp ve ark.nın çalışmasında (Yiğitalp vd, 2007) kız öğrencilerin %6.2'sinin erkeklerin %7.9'unun fiziksel şiddete maruz kaldığı; fiziksel şiddetin kız öğrencilere baba, anne, ağabey, arkadaş, öğretmen, tanımadıkları birileri tarafından uygulandığı, erkeklerle buna ek olarak çalıştıkları işyerlerinde de şiddet uygulandığı belirlenmiştir. Karabulutlu'nun araştırmasında (Karabulutlu, 2015), kız öğrencilerin %18.4'ü, erkek öğrencilerin ise %17.4'ü fiziksel şiddete uğradığını; kız öğrencilerin daha çok baba ve ağabeyi tarafından şiddete uğradığı, erkek öğrencilerin akrabaları ve diğer kişilerce şiddete uğradığı belirtilmiştir. Kabasakal ve Girli'nin çalışmasında (Kabasakal vd, 2012) şiddetle karşılaştıklarında, erkek öğrencilerin %6.8'i ses çıkarmayacaklarını; kadınların hepsi şiddet karşısında sessiz kalmayacağını belirtmiştir. Giray ve ark.nın çalışmasında (Giray vd, 2005), öğrencilerin düşüncesine benzer şekilde kadınların şiddete karşı en yüksek oranda %61.5 sessiz kalma şeklinde tepki gösterdiği belirtilmiştir. Bu sonuçlar, öğrencilerin özellikle aile tarafından şiddete maruz kalma yaşantılarının yaygın olduğunu göstermektedir. Turhan ve ark.nın çalışmasında (Turhan vd, 2011) hayat boyu en az bir kez şiddete uğrayan öğrencilerin özgüven ve sosyal destek puanları düşük, sürekli kaygı puanları yüksek bulunmuştur. Kanbay ve ark.nın çalışmasında (2012) öğrencilerin %57.6'sının, Karabulutlu'nun çalışmasında (2015) %28.2'sinin birine şiddet uyguladığı bulunmuştur. Yiğitalp ve ark.nın çalışmasında (2007), arkadaş ve sevgili duygusal şiddeti kız ve erkeklerde %8 civarında belirlenmiştir. Kabasakal ve Girli'nin araştırmasında (2012) öğrencilerin sevgilisine sözel şiddet uygulama oranı kadınlarda %13.6, erkeklerde %3.8; sevgilisi tarafından hakarete uğrama oranı kadınlarda %10.3, erkeklerde %22.7 olarak saptanmıştır. Çetinkaya'nın çalışmasında (2013) şiddete maruz kalan öğrencilerin maruz kalmayanlara göre şiddet eğilimleri daha yüksek bulunmuştur.

**Araştırma sonucunda;** üniversite öğrencilerinin yaşamlarının bir döneminde tüm şiddet türleri ile karşılaştıkları, çocukluk dönemi örselenme durumlarının, toplumsal cinsiyet algılarının ve şiddet eğilimlerinin orta düzeyde olduğu ve bu değişkenler arasında anlamlı ilişki olduğu belirlenmiştir. Bu sonuçlar doğrultusunda, üniversite ortamında ve tüm alanlarda cinsiyete dayalı ayrımcılığı, adaletsizliği ve şiddet olaylarını ortadan kaldırmaya yönelik önlemlerin alınması, üniversite öğrencilerine ve toplumun her kesimine yönelik, şiddet türleri, şiddet davranışları, öfke kontrolü hakkında eğitim verilmesi, şiddete maruz kaldıklarında öğrencilerin başvurabilecekleri birimlerin oluşturulması, şiddet eğilimi yüksek olan ya da şiddet davranışı gösteren öğrencilerin belirlenmesi ve bu öğrencilerin rehabilitasyon programlarına alınması yararlı olacaktır.

### Kaynakça

- Altınova, HH.; Duyan, V. (2013). “Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 24(2), s.9-22.
- Bostancı, N.; Albayrak, B.; Bakoğlu, İ. vd. (2006). “Üniversite Öğrencilerinde Çocukluk Çağı Travmalarının Depresif Belirtileri Üzerine Etkisi. *New Symposium Journal*. 44(2), s. 189-95.
- Bozkurt, ÖD.; Daşıkkan, Z.; Kavlak, O.; Şirin, A. (2013). “Ebelik Öğrencilerinin Gebelikte Şiddet Konusundaki Bilgi, Görüş ve Mesleki Tutumlarının Belirlenmesi”. *Balıkesir Sağlık Bilimleri Dergisi* 2(2), s.99-107.
- Çetinkaya, SK.(2013). “Üniversite Öğrencilerinin Şiddet Eğilimlerinin ve Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi”. *Nesne*, 1(2), s. 21-43.
- Dedeoğlu, M.; Yayla, D.; Karşahin, M. (2008). *Öğrencilerin Şiddet Algısı*. TC Millî Eğitim Bakanlığı Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanlığı.
- Demirel, S.; Kısa, S.; Kocaöz, S.; Vefikuluçay, D.; Taşkın, L.; Eroğlu, K.; Akın, A. (2004). “Üniversite Yaşamı Öğrencilerin Toplumsal Cinsiyet Bakış Açısındaki Gelenekselliğini Etkiliyor mu?” *Hacettepe Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi*. Ankara.
- Dökmen, Z. (2014), *Toplumsal Cinsiyet, Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. Ankara: Remzi Kitabevi.
- Evren, H.; Tokuç, B.; Erkuklu, G. (2011). “Trakya Üniversitesi Öğrencilerinde Şiddet Davranışları ve Algılanan Sağlık İlişkisi”. *Balkan Med J*, 28, s.380-4.
- Giray, H.; Keskinöglü, P.; Sönmez, Y.; Meseri, R.; Karakuş, NE.; Yücecin, N, vd. (2005). “Gebelikte Aile İçi Fiziksel Şiddet ve Etkileyen Etmenler” *STED* 14(10), s.217-20.
- Gökkaya, V. (2009). “Türkiye’de Şiddetin Kadın Sağlığına Etkileri”. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 10(2), s.167-179.
- Haskan, Ö.; Yıldırım, İ. (2012). “Şiddet Eğilimi Ölçeği’nin Geliştirilmesi” *Eğitim ve Bilim*, 37(163), s.165-177.

- Kabasakal, Z.; Girli, A. (2012). “Üniversite Öğrencilerinin Kadına Yönelik Şiddet Hakkındaki Görüşlerinin, Deneyimlerinin Bazı Değişkenler ve Yaşam Doymu ile İlişkisi (DEÜ Buca Eğitim Fakültesi Örneği)”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14(2), s. 105-123.
- Kahraman, L.; Kahraman, AB.; Ozansoy, N.; Akıllı, H.; Kekillioğlu, A.; Özcan, A. (2014), “Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet Algısı Araştırması Turkish Studies” - International Periodical For The Languages, Literature And History of Turkish Or Turkic, 9(2):, 811-831.
- Kanbay, Y.; Işık, E.; Yavuzaslan, M.; Keleş, S. (2012). “Hemşirelik Öğrencilerinin Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle İlgili Görüş ve Tutumlarının Belirlenmesi” *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*,1(2), s.107-19.
- Karabulutlu, Ö.(2015). “Hemşirelik Öğrencilerinin Şiddet Konusundaki Görüş ve Deneyimleri”. *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 2(1), s. 26-36.
- Kocacık, F.; Çağlayandereli, M. (2009). “Ailede Kadına Yönelik Şiddet: Denizli İli Örneği” *Uluslar Arası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6(2), s. 24-43.
- Özen, Ş.; Antar, S.; Özkan, M. vd. (2004). “Çocukluk Çağı Travmalarının Umut-suzluk ve Depresif Duygu Durum Üzerine Etkisinin Son Sınıf Üniversite Öğrencilerinde İncelenmesi”. *40. Ulusal Psikiyatri Kongresi, Türk Psikiyatri Derneği Yayınları*, 316-9.
- Özkan, G. (2017). “Kadına Yönelik Şiddet - Aile İçi Şiddet ve Konuya İlişkin Uluslararası Metinler Üzerine Bir İnceleme” *Hakemli Makale Hacettepe Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 7(1), s. 533-564
- Şentürk, B.; Ünnü, NA.; Kesken, J. (2017). “İş Yaşamında Toplumsal Cinsiyetin Etkisi: Türkiye Üniversiteleri Örneği” *International Journal of Economic and Administrative Studies*, (16. UİK Özel Sayısı):865-878 ISSN 1307-9832
- Tunçel, EK.; Dünder, C.; Peşken, Y. (2007). “Ebelik ve Hemşirelik Öğrencilerinin Aile İçi Şiddet Konusunda Bilgi Ve Tutumlarının Değerlendirilmesi” *Genel Tıp Dergisi*, 17(2), s. 105-10.
- Turhan, E.; İnandı, T.; Özer, C.; Akoğlu, S. (2011). “Üniversite Öğrencilerinde Madde Kullanımı, Şiddet ve Bazı Psikolojik Özellikler” *Türkiye Halk Sağlığı Dergisi*, (1), s. 33-44.
- Türk B, (2015), “Şiddete Meyyalım Vallahi Dertten: Hegemonik Erkeklik ve Şiddet”, Şiddetin Cinsiyetli Yüzleri, Der. B. Yarar, Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Türkkan, T.; Odacı, H. (2018). “Liseli Ergenlerde Çocukluk Çağı Örselenme Yaşantılarının Cinsiyet, Gelir Düzeyi ve Ebeveyn Eğitim Durumuna Göre İncelenmesi” *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 29(1), s.71-89

- 430 AÜEFED 62 R. BALCI AKPINAR-S. KÜÇÜKOĞLU-S. EJDER APAY-N.KARACA-A. BALCI  
Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması, (2015).  
<http://www.hips.hacettepe.edu.tr/KKSA-TRAnaRaporKitap26Mart.pdf>
- Ünal F, Tarhan S, Çürükvelioğlu E.K., (2017). “Toplumsal Cinsiyet Algısını Yordamada Cinsiyet, Sınıf, Bölüm ve Toplumsal Cinsiyet Oluşumunun Rolü”  
*Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6(1), s. 227-236
- Ünlü, S., Bayram, M.; Uluyağcı, C.; Uzoğlu, Bayçu. (2009). “Kadına Yönelik Şiddet:TV Dizilerinde Kadına Yönelik Şiddet”. *Selçuk İletişim*,5(4), s.96-104
- WHO: *Global Status Report On Violence Prevention* 2014.
- Yarar, B. (2015). *Şiddetin Cinsiyetli Yüzleri*, Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Yılmaz, D.V.; Zeyneloğlu, S.; Kocaöz, S.; Kısa, S.; Taşkın, L.; Eroğlu, K. (2009).  
“Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Görüşleri”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6(1), s. 775-792.
- Yiğitalp, G.; Ertem, M.; Özkaynak, V. (2007). “Üniversite Öğrencilerinin Şiddet Konusunda Deneyimleri ve Bu Konudaki Görüşleri” *TSK Koruyucu Hekimlik Bülteni*, 6 (2), s. 131-136

# **KİTAP TANITIMLARI**

FAİK REŞAD'IN *TÂRÎH-İ EDEBİYÂT-I OSMÂNİYYE'SİNE DAİR*

(Makale Geliş Tarihi: 06.05.2019 / Kabul Tarihi: 22.06.2019)

Yusuf Emirhan KARACA\*

Edebiyat tarihi, eserler, sanatçılar ve eserin ya da yazarının etkilendiği akımları esas alarak edebiyatın tarihî süreç içindeki değişim ve gelişimini ele alan bir bilim dalıdır. Edebiyat tarihleri, ilk olarak 18. yüzyıl sonlarına doğru Batı'da yazılmaya başlar. Fransız François Granet'in 12 ciltlik *Edebi Eserler Üzerine Düşünceler* (1736-1740) adlı eseri, edebiyat tarihçiliğinin öncüsü olarak kabul edilmiştir. İzlenimcilik, dış dünyanın sanatçıda yarattığı etkiyi esas aldığından zamanla bu düşünceden vazgeçilmiş, tarihî-sosyolojik yöntem tercih edilmiştir. Bu yöntem daha sonra eserin bizzat kendisini esas alan anlayış olarak kabul görmüş ve uzun süre etkili olmuştur (Fuad Köprülü ve Şehabettin Süleyman'ın birlikte yazdıkları *Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı* ile tarihî-sosyolojik yöntem yerleşmiştir.).

Osmanlı sahasında ise edebiyat tarihi yazıcılığının Batı'ya kıyasla daha yeni bir uğraş olduğunu söylemek mümkündür çünkü bu tarzda kaleme alınan eserlere Tanzimat döneminde rastlanmaya başlanır. Tanzimat'tan önce yazılmış olan tezkireler, günümüzde akla gelen edebiyat tarihi tanımının içini dolduramamaktadır. Zira söz konusu tezkirelerin asıl çatısını biyografik bilgiler oluşturur ve antoloji niteliği taşırlar.

Tanzimat döneminde yazılmış edebiyat tarihlerinden birisi de Faik Reşad'ın *Târîh-i Edebiyât-ı Osmânîyye* (1911-1912) adlı eseridir. O, bir edebiyat tarihi yazmanın zorunluluğunu hissetmiş olmalıdır ki eserinin “İfâde-i Mahsusa” kısmında: “*Dârü'l-fünûn-ı Osmânî'de tadrîs etmekte bulunduğum târîh-i edebiyât derslerini ihtivâ eden bu kitâbı, hissolunan ihtiyâç üzerine, neşre cür'et-yâb oldum.*” değerlendirmesinde bulunmuştur. Bunun yanında yine ona göre eski müelliflerin gerekli malzeme ve kaynakları hazırlamış oldukları halde, edebî geçmişlerine merak duymayan nesiller, bunlar üzerinde çalışma gayreti göstermediklerinden

---

\* Atatürk Üniversitesi, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi; *Atatürk University, Department of Old Turkish Literature, PhD Student* [yusufkaraca572@gmail.com](mailto:yusufkaraca572@gmail.com), ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-2168-7342>

edebiyat tarihimiz bir türlü meydana konulamamıştır ve bu büyük bir kayıptır. O, edebiyat tarihinin yüzyıllarca oluşturulamamasının acısını sürekli hissetmiş ve bunu dile getirmiştir.

Çalışma, kendi ifadesiyle “*üç fasıldan müteşekkil*”dir. Eserin üç cilt halinde yayınlanacağını belirtir. Buna göre eser, her biri bir şairin adı etrafında birer edebî mektep olarak düşünülen “12 Devir” şeklinde tasarlanmıştır. On ikinci devir “Şinasi Devri” olacaktır ancak sadece birinci cildi yayımlanan eser, Şeyhülislâm Yahya Efendi’ye kadar gelebilmiştir. Faik Reşad’ın eseri yazarken tezkirelerden de yararlandığını söylediği eserinin birinci cildinin künye bilgisi şu şekildedir:

Nâşiri Dersaadet Kütübhânesi Sâhibi Arsin

İstanbul Zarâfet Matbaası-Ebu’s-Suud Caddesi Numara: 01

*Târîh-i Edebiyât-ı Osmâniyye*’ye dair Erdoğan Erbay ve Yusuf Babür’ün beraber hazırladıkları kitap bir kenara bırakılırsa, söz konusu eser hakkında yapılan çalışmalar birkaç makalede kendine yer bulabilmiştir. Tanzimat’tan sonra yazılmış edebiyat tarihi niteliği taşıyan eserlerin tamamı henüz ortaya çıkarılabilmemiş değildir. Bu metinlerin ortaya çıkarılıp edebiyat tarihine ve edebiyatımıza kazandırılması gerekmektedir çünkü bu, geçmişi daha iyi okuyup anlayıp bugünle köprü kurmaya yarayacak, bir medeniyetin tarihine ışık tutacak ve yeni yazılacak eserlere de bir temel oluşturacaktır. Erdoğan Erbay ve Yusuf Babür’ün beraber hazırladıkları *Târîh-i Edebiyât-ı Osmâniyye* adlı eserin de böyle bir düşünce ışığında kaleme alındığını söylemek mümkündür.

Eser, Çizgi Kitabevinden Aralık 2017’de çıkmıştır. Çalışmanın “Giriş” kısmı büyük bir oranda Faik Reşad’ın “Mukaddime” kısmında belirttiği düşüncelerinden oluşmaktadır ve yazılanlar da onun fikirleri etrafında şekillendirilmiştir. Burada ara başlıklar açılarak yazarın düşünceleri okuyucu açısından daha anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır. Bu yapılırken de Ziya Paşa’nın *Harâbât Mukaddimesi*’nde yer alan beyitlerinde belirttiği düşünceleri metne alınmıştır çünkü eser incelendiğinde daha net bir şekilde görülecektir ki Faik Reşad, eser boyunca Ziya Paşa’nın karşısındadır.

Ele alınan metinde yazım, beyit vb. yanlışlıklar ya da bilgi yanlışlığı gibi birtakım eksiklikler yazarlar tarafından tespit edilmiştir. Bu noktada üç farklı yol benimsenmiştir: Birincisi, eserin tamamında bir yazım yanlışlığı söz konusu ise bu eksiklik giderilmiştir. İkincisi, metnin aslına sadık kalınmış şayet “Mukaddime” kısmında bir hata yapılmışsa bunlar dipnotlar aracılığı ile belirtilmiştir. Üçüncü ise, Faik Reşad’ın verdiği metinlerde yer alan ve bazen uzun uzadıya devam eden ancak sehven yapmış olduğu hatalardır. Yazarlar bu hatalara müdahalede bulunmamışlardır çünkü yazarının bu hataları yaparken hatırladığı biçimiyle mi verdiği yoksa farklı nüshalarından mı almış olduğu belli değildir. Ancak yine de aktarılan metinlerde herhangi bir yanlışlık var ise bunlar günümüz yayınlarıyla karşılaştırıl-



mış, farklılık varsa sadece farklılığın olup olmadığı belirtilerek günümüz yayınlarındaki karşılığı metne alınmamıştır. Bu noktada araştırmacıların şiirlerde görebilecekleri eksiklik ve yanlışlıkların yazarın kendisinden kaynaklandığını dikkate almaları gerekmektedir. Zira bu hataların hepsini düzeltmek, esere yeni bir şekil vermek anlamına da gelebileceğinden böyle bir yola başvurulmamıştır.

Söz konusu kitapta birtakım özel işaretlerin de kendine yer bulduğu görülmektedir. Bunlardan birisi “&” işaretidir. Yazarlar alıntıladıkları beyitlerin farklı gazel veya kasidelerden alındıklarını belirtmek için beyitler arasına “&” işareti koyma yoluna gitmişlerdir. Bunun yanında “...” kullanımının da olduğu görülmektedir. Yazarlar bununla da alıntıladıkları beyitlerin bazılarının alınmadığını, arada farklı beyitlerin de olduğunu ifade etmek için beyitler arasında “...” kullanımını seçmişlerdir.

Eserde Faik Reşad'ın kendi dipnotları da bulunmaktadır. Bunlardan başka esere bu dipnotların dışında yeni bir dipnot eklenmişse bunlar da dipnotların sonuna “Yn.” yazılarak belirtilmiştir.

Buradan itibaren eserin “Giriş” kısmı başlar. Erdoğan Erbay ve Yusuf Babür burada Faik Reşad tarafından kaleme alınan “Mukaddime” kısmını açıklayıp “Giriş” kısmını da bitirerek okuyucuyu eserin özgün haliyle baş başa bırakırlar. Buradan sonra eserin özgün yapısına dokunulmadan: “Devr-i Evvel”, “İkinci Devir”, “Üçüncü Devir”, “Dördüncü Devir”, “Beşinci Devir”, “Altıncı Devir” başlıkları verilip her devir altında bahsedilen şairler okuyucuya aktarılır. 375 sayfadan oluşan eserin son kısmında eser yazılırken yararlanılan kaynaklar verilmiştir.

Eserin niteliği hakkında hükümde bulunmak bu satırların meselesi olmakla birlikte, yapıtın edebiyat tarihi alanında büyük bir eksiği doldurduğu açıktır. Eser, sadece edebiyat bilgileri alınabilecek bir kitap değildir. Faik Reşad devirleri anlatmadan önce tarihî bilgiler de sunmuştur. Bu yönüyle tarih disiplinine de katkı sağlayabileceği düşünülebilir.

**Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
*Atatürk University Journal of Faculty of Letters*  
Sayı / Number **62**, Haziran / June **2019**, 435-437

**SÜLEYMAN EFENDİOĞLU’NUN MEVLÂNÂ LUTFÎ “GÜL Ü NEVRÛZ”  
(DİL İNCELEMESİ – METİN VE AKTARMA - GRAMATİKAL DİZİN-  
TIPKIBASIM) ADLI ESERİ ÜZERİNE**

(Makale Geliş Tarihi: 20.05.2019 / Kabul Tarihi: 20.05.2019)

**Esra YAVUZ\***

Şu an Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümünde profesör unvanıyla çalışmalarını devam ettiren Süleyman Efendioğlu’nun titiz bir çalışmayla ele aldığı *Mevlânâ Lutfî “Gül ü Nevrûz”* adlı eser, Çağatay Türkçesi dönemine, özellikle de klasik Çağatay Türkçesinin kuruluş dönemine ait önemli eserlerden birisidir. XV. yüzyılın başlarından XX. yüzyılın başlarına kadar büyük bir zaman dilimini kapsayan Çağatay Türkçesi, esasında bütün Doğu Türklüğünün XX. yüzyıla kadar ortak yazı dilini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Çağatay Türkçesi yazı dili olarak bugünkü Orta Asya Türk Lehçelerinin neredeyse tamamının atası durumundadır. Çağatay Türkçesi dönemine ait pek çok yazma ve matbu eser bulunmaktadır. Bu eserlerin incelenmesi, o dönemin dilini anlamak ve Türk dili tarihinin gelişimini aydınlatmak adına büyük bir öneme sahiptir.

Efendioğlu’nun, *Mevlânâ Lutfî “Gül ü Nevrûz”* adlı çalışması, yedi ana bölümden oluşmaktadır: Giriş (s. 1-21), Dil İncelemesi (s. 23-204), Metin ve Aktarma (s. 205-378), Gramatikal Sözlük-Dizin (s. 379-541), İşletim (Çekim) Ekleri Dizini (s. 543-610), Ters Dizin (s. 611-631) ve Tıpkıbasım (s. 639-658).

“Giriş” bölümünde, Çağatay Türkçesi, Çağatay Edebiyatı, Çağatay Türkçesinin Devreleri, Mevlânâ Lutfî ve Eserleri, Gül ü Nevrûz Mesnevisi, mesnevinin şekil ve muhteva özellikleri, eserin dil ve üslubuna dair bilgiler verilmiş; nüshaların katalog künyeleri ile birlikte bu nüshaların özellikleri hakkında ayrıntılı bilgiler su-

---

\* Arş. Gör. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü; Res. Ass. Dr. Ataturk University, Faculty of Letters, Res. Assist Dr., Department of Contemporary Turkish Dialects and Literature, [esra.yavuz@atauni.edu.tr](mailto:esra.yavuz@atauni.edu.tr), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5798-5232>

nulmuştur. Mevlânâ Lutfî'nin bu eseri üzerine yurt içi ve yurt dışında yapılmış çalışmaların bibliyografyası ise yine bu bölümde yer almaktadır.

“Dil İncelemesi” bölümünde, öncelikle eserin yazılış özellikleri, dönemin eserleriyle karşılaştırılarak verilmiştir. Eserde tespit edilen kelimelerde görülen ses olayları, kelimelerin şekil bilgisi özellikleri ve metinde geçen kelime grupları ve cümle özellikleri yine bu bölümde ele alınmıştır. Bu bölümde eserin yazılış özellikleri, ses ve şekil bilgisi kısmı ayrıntılı bir şekilde ele alınırken cümle bilgisine çok kısa bir şekilde değinilmiştir. “Önsöz” bölümünde yazarın kendisi de bunu “Cümle bilgisi bölümü ise çok kısa tutulmuş, sadece eserdeki cümle yapıları ve cümle türleri hakkında bir kanaat oluşturma amacı güdülmüştür” şeklinde dile getirmiştir (s. X).

“Metin ve Aktarma” bölümünde mesnevi türünde “mefâ`îlün / mefâ`îlün / fe`ûlün” vezniyle yazılmış manzum klasik bir aşk hikâyesi olan Gül ü Nevrûz'un tespit edilebilen altı nüshası karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır. Burada tespit edilen en eski nüsha olan “Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Nüshası” esas alınarak diğer nüshalarla karşılaştırılma yapılmıştır. Eserin transkripsiyonu ve Türkiye Türkçesine aktarımının yer aldığı bu bölümde, transkripsiyonlu metin sol sütunda, çeviri metin sağ sütunda verilmiştir. Her beyit, nüsha farklılıkları da esas alınarak numaralandırılma sistemiyle gösterilmiş ve dipnotlarda nüshalardaki farklılıklara dair bilgiler verilmiştir. Böylelikle okuyucuların, hem eserin çevirisini hem transkripsiyonunu hem de nüsha farklılıklarını daha rahat takip edebilmesi sağlanmıştır.

Eserin söz varlığının ve dil özelliklerinin daha sistemli bir şekilde değerlendirilebilmesi için metinde geçen bütün kelimelerin, kelime gruplarının ve çekim eklerinin anlamları ve işlevleri “Gramatikal Sözlük-Dizin” ve “Çekim Ekleri Dizini” bölümlerinde; metindeki kelimelerin ters dizimi ise “Ters Dizim” bölümünde ele alınmıştır. Gramatikal Sözlük-Dizin bölümünde, metinde geçen kelimelerin, kelime gruplarının anlamları verilirken kelime ve kelime gruplarının genel fonksiyon ve anlamlarının haricinde metin içerisinde kazandığı anlam ve fonksiyonları esas alınmıştır. Bu açıdan bakıldığında Efendioğlu'nun bu eserde, işlevsel ve anlamsal bakış açısını esas aldığını söyleyebiliriz. Dizede, eserde geçen kelimelerin anlamlarına ve kökenlerine dair bilgilerin yer alması o dönemin söz varlığını ortaya koymak adına da büyük önem arz etmektedir.

Eserin “Tıpkıbasım” bölümünde ise eserin esas alındığı ve tespit edilebilen en eski nüshası olan “Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Nüshası”nın tıpkıbasımı yer almaktadır. Tıpkıbasımın verilmesi, eser üzerinde çalışma yapacak diğer araştırmacılara esere erişim imkânı sağlaması açısından önemlidir. Ancak, eserin tıpkıbasımı verilirken yazma nüshanın dört sayfası bir sayfaya sığacak şekilde yerleştirilmesi eserin daha küçük ölçekli olmasına ve okumada biraz zorluk yaşamaya sebep olmaktadır. Yeni baskıda bu sorun giderilebilir.

Türkçenin önemli bir tarihî devresi olan Çağatay Türkçesi dönemi ve bu döneme ait eserler ile ilgili yurt dışında ve Türkiye'de pek çok Türkolog tarafından bilimsel çalışma yapılmış ve yapılmaya da devam edilmektedir. Süleyman Efendioğlu'nun büyük bir özveriyle hazırlayarak Türklük Bilimine kazandırdığı bu çalışmayla da bunlara bir yenisi eklenmiştir. Sonuç olarak; Orta Asya Türk Klasik Edebiyatının kurucularından kabul edilen XV. yüzyıl Çağatay şairi Mevlânâ Lutfî'nin "Gül ü Nevrûz" adlı eseri üzerine hazırlanan bu çalışma, Çağatay döneminin dilini ve onun temelinde oluşan günümüz Türk lehçelerini anlamak adına dikkate değerdir. Eserin Türklük Bilimine ve bu alanda çalışan araştırmacılara büyük katkılar sağlayacağı inancındayız.

### **I. Dergi İlkeleri**

1. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, bilimsel ölçütlerde hazırlanan Sosyal Bilimler ile ilgili çalışma ve araştırmaları yayımlar. Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yer alan yayınlar, kuramsal ve yönetsel açıdan Sosyal Bilimlere katkı sağlayacak ve araştırmaların uluslararası düzeye erişmesine ortam hazırlayacaktır. Bu süreçte dergimiz, Sosyal Bilimlere yönelik araştırmalara yeni bakış açıları ve yaklaşımlar kazandırmayı hedeflemektedir.

2. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanır. Makaleler tam metin hâlinde DergiPark web sayfasından (<http://dergipark.gov.tr/atauniefd>) ücretsiz okunabilir.

3. Dergiye gönderilen yazılarda daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olma şartı aranır. Yayımlanmak üzere gönderilen yazı daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiri ise bu durumdan dergi editörlüğü haberdar edilmelidir. Bu ve buna benzer yazılar, yayın kurulunun vereceği karar doğrultusunda işlem görür. Her sayıda derleme, çeviri ve kitap tanıtımına da yer verilebilir.

4. Derginin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak, Latin harfleriyle yazılmak kaydıyla öteki Türk lehçelerinde ve dünyaca yaygınlığı kabul edilen diğer dillerde de yazı yayımlanabilir.

5. Gönderilen yazılar önce yayın kurulunca dergi yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir ve uygun bulunanlar, alanında eser ve çalışmalarlarıyla kabul görmüş iki hakeme gönderilir, Hakem raporlarından birinin olumlu diğerinin olumsuz olması halinde üçüncü hakeme gönderilir. Hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara hakem adı açıklanmaz. Hakem raporları beş yıl süreyle saklanır. Yazarlar hakemlerin görüş ve önerileri doğrultusunda düzeltmeleri yaparlar. Yazılar, [edebiyatfakultesidergisi@atauni.edu.tr](mailto:edebiyatfakultesidergisi@atauni.edu.tr) adresine e.posta yoluyla gönderilmeli veya derginin web sayfası üzerinden elektronik başvuru kaydı oluşturulmalıdır. (Elektronik başvuru için bk. <http://dergipark.gov.tr/atauniefd>).

6. Yayımlanmasına karar verilen yazılar sıraya konulur, ancak editörlük, güncellik ve gereklilik gibi dergiciliğe bağlı nedenlerle sıralamada bazı değişiklikler yapabilir.

7. Yazıların bilim ve dil sorumluluğu yazarlara aittir. Yazar, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin yayın organı olan Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmış yazısının telif hakkını Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne devretmiş olduğunu kabul eder.

8. Dergide yayımlanan yazıların tamamı veya bir kısmı yayıncının yazılı izni olmadan herhangi bir yolla çoğaltılamaz; bilgiler kaynak gösterilmek suretiyle alıntılanabilir.

## II. Makale Yazım Kuralları

1. Makale MS Word dosyası olarak hazırlanmalıdır. Makale metninde yazılar 10.000 kelimeyi geçmemelidir. Metin, Times New Roman yazı tipiyle 11 punto yazılmalı, satır aralığı 1 pt (tek) bırakılmalıdır. Kenar boşlukları (üst 5 cm, alt 5 cm, sol 4 cm, sağ 4 cm, cilt payı 0 cm) şeklinde ayarlanmalıdır. Başlıklar 11 punto (bold) verilmelidir. Açıklama dipnotları 9 punto ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır. Paragraf girintileri ve aralıklar ise aşağıdaki şekilde oluşturulmalıdır:

Hizalama: İki Yana Yasla

Anahat Düzeyi: Gövde Metni

Girinti: Sol ve Sağ “0 cm”

Özel: İlk Satır “1.25 cm”

Aralık: Önce ve Sonra “6 nk”

Satır Aralığı: Tek “1 pt”

2. Makalenin başına birisi makalenin yazıldığı dilde, diğeri İngilizce olmak üzere en fazla 150 sözcüklük özet eklenmelidir. Özetler 11 punto ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır.

3. Makalenin konusuyla ilgili olarak gerek yazıldığı dilde, gerekse İngilizce olarak 3-5 arasında anahtar sözcük saptanmalıdır.

4. Makale, giriş bölümü ile başlamalı, bu bölüm yazının hipotezi, kapsamı ve amacı üzerinde durulmalı, ara ve alt başlıklarla desteklenebilecek gelişme bölümü veri, gözlem, görüş, yorum ve tartışmalarla desteklenmeli, sonuç bölümünde ise çalışmada varılan sonuçlar, önerilerle desteklenerek açıklanmalıdır.

5. Makale İçi Başlıklar: Makalede, konunun işlenişine göre rakam-harf sistemi esas alınarak ana ve alt başlıklar oluşturulmalıdır.

6. Fotoğraf, harita ve tablolar: Metnin içinde kullanılan fotoğraf, plan ve tabloların sayfa yapısının dışına çıkılmaması hususunda dikkat edilmelidir. Bu tür belgeler baskı tekniğine uygun çözünürlükte olmalı ve birden fazla ise numaralandırılmalıdır.

7. Alıntı ve Göndermeler: Alıntılar tırnak içinde ve eğik (italik) yazılmalıdır. Alıntıların yanına APA tekniğiyle gönderme yapılmalıdır.

8. Kaynak göstermede dipnot tekniği değil, APA tekniği kullanılmalıdır. Alıntı ve göndermeler, metin içinde uygun yere parantez açılarak yazarın soyadı, alıntı ya da gönderme yapılan eserin yayın tarihi ve alıntının sayfa numarası

belirtilmelidir (bk. III. Dipnot ve Kaynakça Kuralları). Dipnot kullanımı ise sadece sınırlı sayıdaki açıklamalar için olmalı ve numaralandırılmalıdır.

9. Zorunlu hâller dışında makalelerin yazımında mutlaka Türk Dil Kurumunun güncel Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır.

### III. Dipnot ve Kaynakça Kuralları

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde kullanılan kaynakça, künye düzeni, gönderme ve alıntı ile ilgili kurallar, APA (American Psychological Association-“Amerikan Psikoloji Derneği”) kuralları ve üniversitemizin “Bilimsel Yayınlar Kaynaklar Gösterme İlkeleri” temel alınarak hazırlanmıştır. Bu belgede yer almayan durumlarla ilgili olarak APA'nın Publication Manual of the American Psychological Association başlıklı yayının beşinci basımı veya APA'nın web sitesi (<http://www.apastyle.org>) kullanılabilir.

#### a) Genel Kurallar

- Yazar sayısı altıdan fazlaysa, ilk altı yazarın adları künyede verilir, altıncı yazardan sonra (vd.) “ve diğerleri” ifadesi kullanılır. Yazarların ad ve soyadları açıkça belirtilir, kısaltma kullanılmaz. Çok yazarlı yayınlarda her bir yazarın ad ve soyadından sonra noktalı virgül (;) getirilerek yazarlar birbirinden ayrılır. (bk. Kaynakça Gösterimi 1.2.).
- Yayına hazırlayan kişinin adından sonra hazırlayan(lar) yerine (Haz.), editör(ler) yerine ise (Ed.) kısaltması kullanılır.
- Dergi ve kitap adları kısaltılmadan eğik (italik) olarak yazılır.
- Bildiri kitapları kitap gibi, bildiri kitabından alınan bir bildiri de kitap bölümü gibi belirtilir.
- Danışma kaynaklarının (ansiklopedi, sözlük, biyografi vb.) belli bir kısmından yararlanılan bilgi, kitap içinde bir bölüm gibi aktarılır.
- Danışma kaynaklarında maddelerin yazarı belli değilse, madde adından giriş yapılır.
- Tezlere tezin adından sonra *yüksek lisans tezi*, *doktora tezi* ya da *sanatta yeterlilik tezi* ifadeleri kullanılır. Derecenin verildiği üniversitenin adı ve yeri yazılır. Tezin basılıp basılmadığı belirtilir.
- Yasa ve yönetmeliklerde künye girişi yasanın adından yapılır. Yasanın adından sonra araç içinde yasanın kabul tarihi (sadece yıl olarak), künye sonunda ise yasanın yayınlandığı derginin tarihi (gün, ay, yıl olarak) belirtilir.
- Elektronik kaynaklarda temel bilgilerin yanı sıra erişim tarihi ve erişim adresi bilgileri de verilir.

- E-kaynaklarda son güncelleme tarihi yayın tarihi olarak alınır.
- Mektup, e-ileti, telefon görüşmesi gibi kişisel görüşmelerin kaynakçaya eklenmesi gerekmez, görüşmelere metin içinde gönderme yapılır.

## **b) Dipnot ve Kaynakça Gösterimi**

### **1. Kitapta Gösterim**

#### **1.1. Kitap – Tek Yazarlı ise**

##### **Kaynakça Gösterimi:**

Yazarın Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). *Kitap Adı*. Yayın Yeri: Yayınevi.

##### **Örnek:**

Caferoğlu, Ahmet. (1993). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Enderun Kitabevi Yayınları.

##### **Dipnot Gösterimi:**

(Caferoğlu, 1993: s. 50)

**Uyarı:** Aynı yazarın aynı tarihli birden fazla yayını var ise kaynakça ve dipnot gösterimi aşağıdaki şekilde olmalıdır:

##### **Kaynakça Gösterimi:**

Caferoğlu, Ahmet. (1995/1). *Anadolu İlleri Ağızlarından Derlemeler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Caferoğlu, Ahmet. (1995/2). *Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

##### **Dipnot Gösterimi:**

(Caferoğlu, 1995/1: s. 56), (Caferoğlu, 1995/2: s. 68)

#### **1.2. Kitap- Çok Yazarlı ise**

##### **Kaynakça Gösterimi:**

Yazar, A.; Yazar, B.; Yazar, C.; Yazar, D.; Yazar, E.; Yazar, F. vd. (Yayın Yılı). *Kitap Adı*. Yayın Yeri: Yayınevi.

##### **Örnek:**

İsen, Mustafa; Horata, Osman; Macit, Muhsin; Kılıç, Filiz; Aksoyak, İsmail Hakkı. (2005). *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayıncılık.

##### **Dipnot Gösterimi:**

İlk gönderme: (İsen, Horata, Macit, Kılıç ve Aksoyak, 2005: s. 57)

İkinci ve sonraki göndermeler: (İsen vd., 2005: s. 60)



### 1.3. Kitap Tüzelkişi Yazarlığı ise

#### Kaynakça Gösterimi:

Tüzelkişi. (Yayın Yılı). *Kitap Adı*. Yayın Yeri: Yayınevi.

#### Örnek:

Türk Dil Kurumu. (2005). *Türkçe Sözlük* (10. bs.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

#### Dipnot Gösterimi:

(Türk Dil Kurumu, 2005: s. 55)

### 1.4. Kitap Yazarı Yok ise

#### Kaynakça Gösterimi:

*Kitap Adı*. (Yayın Yılı). Yayın Yeri: Yayınevi.

#### Örnek:

*Kütüphaneciliğimiz Üzerine Görüşler*. (1987). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

#### Dipnot Gösterimi:

(Kütüphaneciliğimiz Üzerine Görüşler, 1987: s. 20)

### 1.5. Kitap Çeviri ise

#### Kaynakça Gösterimi:

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). *Kitap Adı*. Adı Soyadı (Çev.). Yayın Yeri: Yayınevi. (Kaynak yapının yayın yılı).

#### Örnek:

Gabain, Annemarie Von. (1988). *Eski Anadolu Türkçesi Grameri*. Mehmet Akalın (Çev.). Ankara: TDK Yayınları (Orijinali 1941'de yayımlanmıştır).

#### Dipnot Gösterimi:

(Gabain, 1941/1988: s. 70)

### 1.6. Kitap İçinde Yayın (Bölüm ya da Makale) ise

#### Kaynakça Gösterimi:

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). "Yayın Adı". Adı Soyadı (Haz./Ed.). *Kitap Adı*. (Yayının sayfa numaraları). Yayın Yeri: Yayınevi.

#### Örnek:

Özkan, Nevzat. (2007). "Gagavuz Türkçesi". Ahmet Bican Ercilasun (Ed.). *Türk Lehçeleri Grameri*. (s. 81-170). Ankara: Akçağ Yayınları.

**Dipnot Gösterimi:**

(Özkan, 2007: s. 85)

**2. Makale****2.1. Bilimsel Dergi Makalesi Tek Yazarlı ise****Kaynakça Gösterimi:**

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). "Makale Adı". *Dergi Adı*, Cilt (Sayı), sayfa numaraları.

**Örnek:**

Daşdemir, Muharrem. (2013). "Türkçede Miktar ve Sayı Sistemi". *Turkish Studies*, Sayı: 8/13, s. 309-336.

**Dipnot Gösterimi:**

(Daşdemir, 2013: s. 320)

**2.2. Bilimsel Dergi Makalesi Çok Yazarlı ise****Kaynakça Gösterimi:**

Yazar, A.; Yazar, B.; Yazar, C.; Yazar, D.; Yazar, E.; Yazar, F., vd. (Yayın Yılı). "Makale Adı". *Dergi Adı*, Cilt (Sayı), sayfa numaraları.

**Örnek:**

Kurnaz, Cemal; Tatçı, Mustafa. (1997). "Ahmed Yesevî Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi". *Bilig*, (4), s. 253-263.

**Dipnot Gösterimi:**

İlk gönderme: (Kurnaz, Tatçı, 1997: s. 258)

İkinci ve sonraki göndermeler: (Kurnaz vd., 1997: s. 258)

**2.3. Magazin Makalesi Yazarı Belli ise****Kaynakça Gösterimi:**

Yazar Soyadı, Adı. (Ay-Yıl). "Makale Adı". *Dergi Adı*, Cilt (Sayı), sayfa numaraları.

Güllü, Canan. (Mart 2017). "Güçlü Ekonomi güçlü Toplumun Çimentosudur". *Popüler Yönetim*, Sayı: 2, s. 6.

**Dipnot Gösterimi:**

(Güllü, 2017: s. 6)

**2.4. Magazin Makalesi Yazarı Yok ise****Kaynakça Gösterimi:**

“Makale Adı”. (Ay-Yıl). *Dergi Adı*, Cilt (Sayı), sayfa numaraları.

**Örnek:**

“Yerel Bilginin Küreselleştirilmesi”. (Nisan 2006). *Focus*, Sayı: 12, s. 14-17.

**Dipnot Gösterimi:**

(Yerel Bilginin Küreselleştirilmesi, 2006: s. 14)

**2.5. Gazete Makalesi**

**Kaynakça Gösterimi:**

Yazar soyadı, Adı. (Gün-Ay-Yıl). “Makale Adı”. *Gazete Adı*, sayfa numaraları.

**Örnek:**

Akyol, Taha. (28.02.2005). “Sosyal Bilim Ödülleri”. *Milliyet*, s. 21.

**Dipnot Gösterimi:**

(Akyol, 2005: s. 21)

**3. Bildiri**

**3.1. Bildiri Yayınlanmış ise**

**Kaynakça Gösterimi:**

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). “Bildiri Adı”. Editör (Ed.). *Kitap Adı*. (sayfa numaraları). Yayın Yeri: Yayınevi.

**Örnek:**

Börekçi, Muhsine. (2004). “Türkçe Öğretimi Bakımından Çatı Kavramı”. V. *Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri I 20-26 Eylül 2004*. (s. 487-500). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

**Dipnot Gösterimi:**

(Börekçi, 2004: s. 489)

**3.2. Bildiri Yayınlanmamış ise**

**Kaynakça Gösterimi:**

Konuşmacı Soyadı, Adı. (Ay-yıl). “Bildiri Adı”. *Toplantı Adı*, Toplantı Yeri

**Örnek:**

Aydemir, Yaşar. (26-27 Mayıs 2000). “Bursalı İsmail Hakkı'nın Eserlerinden Hareketle Şiir Görüşü”, *I. Uluslararası İsmail Hakkı Bersavî Sempozyumu*, Bursa.

**Dipnot Gösterimi:**

(Aydemir, 2000)

**4. Danışma Kaynakları Rapor ve Tez****4.1. Danışma Kaynakları Sözlük ise****Kaynakça Gösterimi:**

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). *Yapıt Adı*. Yayın Yeri: Yayınevi.

**Örnek:**

Pala, İskender. (2009). *Ansiklopedik Divan Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları.

**Dipnot Gösterimi:**

(Pala, 2009: s. 26)

**4.2. Danışma Kaynakları – Ansiklopedi Maddesi ise****Kaynakça Gösterimi:**

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). “Madde Adı”. *Yapıt Adı*, Cilt (Sayı), sayfa numaraları. Yayın Yeri: Yayınevi.

**Örnek:**

Kutluer, İlhan. (1999). “İbn Tufeyl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 20, s. 142-148. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

**Dipnot Gösterimi:**

(Kutluer, 1999: s. 142-148)

**4.3. Rapor ise****Kaynakça Gösterimi:**

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). *Rapor Adı* (Rapor No:). Yayın Yeri: Yayımlayan/Hazırlayan Kuruluş.

**Örnek:**

Gencil Bek, Mine. (1989). *Mediscape Turkey 2000* (Rapor No: 2). Ankara: BAYAUM

**Dipnot Gösterimi:**

(Gencil Bek, 1989)

**4.4. Tez ise****Kaynakça Gösterimi:**

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). *Tez Adı*. Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlilik Tezi, Üniversite Adı, Yer.

**Örnek:**

Kotan, Hüsna. (2015). *Yunus Emre Divanı'nın Söz Dizimi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

**Dipnot Gösterimi:**

(Kotan, 2015: s. 98)

**5. Elektronik Kaynaklar**

**5.1. Elektronik Kaynak Makale ise**

**Kaynakça Gösterimi:**

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). Makale Başlığı. *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, sayfa numaraları. Erişim tarihi. Erişim adresi.

**Örnek:**

Akalın, Şükrü Haluk. (1998). "İnternetteki Türkoloji Dünyası", Türk Dili, Sayı: 556, s. 52-69. (ET:01.04.2005). <[www.tdk.org.tr/hal1.html](http://www.tdk.org.tr/hal1.html)>.

**Dipnot Gösterimi:**

(Akalın, 1998: s. 57)

**5.2. Elektronik Kaynak Rapor ise**

**Kaynakça Gösterimi:**

Yazar Soyadı, Adı. (Ay-Yıl). *Rapor Adı* (Rapor no). (Gün-Ay-Yıl) tarihinde <http://ağ> adresinden erişildi.

**Örnek:**

Devlet Planlama Teşkilatı. (Temmuz 2004). *e-Dönüşüm Türkiye Projesi Kısa Dönem Eylem Planı: Değerlendirme Raporu* (Rapor No: 2). 02 Nisan 2006 tarihinde <http://212.175.33.22/kdep/raporKDEPHaziran2004.pdf>. adresinden erişildi.

**Dipnot Gösterimi:**

(Devlet Planlama Teşkilatı, 2004)

**5.3. Elektronik Kaynak Anonim Ağ Sayfası ise**

**Kaynakça Gösterimi:**

*Kaynağın Adı*. Gün-Ay-Yıl tarihinde <http://ağ> adresinden erişildi.

**Örnek:**

*Bilim Etiği ve Bilimde Sahtekârlık*. 04 Nisan 2006 tarihinde <http://www.aek.yildiz.edu.tr/bilim.htm> adresinden erişildi.

**Dipnot Gösterimi:**

(Bilim Etiği ve Bilimde Sahtekârlık, 2006)