

AKRA KÜLTÜR SANAT VE EDEBİYAT DERGİSİ
AKRA JOURNAL OF CULTURE, ART AND LITERATURE

ISSN 2148-0370



YIL: 7 Sayı: 19 / Eylül-Aralık 2019
YEAR: 7 Number 19 / September- December 2019

Baskı ve Cilt / Printing and Binding

HAT BASKI SANATLARI
Maltepe Mah. Litos Yolu Sk. Matbaacılar Sit. D:A Blok ZA5
Zeytinburnu/İSTANBUL

Adres / Address

Cami Mahallesi
Şehitler Caddesi, No: 14 / TUZLA/İSTANBUL

Tel: +90 532 732 00 21 (Türkçe İletişim)
Tel: +90 533 578 27 54 (For English)
Tel: +90 545 933 24 14 (Pour le Français)



TUZLA BELEDİYESİ KÜLTÜR YAYINLARI
TUZLA MUNICIPALITY CULTURAL PUBLICATIONS



Akra Kùltür Sanat ve Edebiyat Dergisi / (AKRA-JOURNAL) yılda üç kez yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. **AKRA JOURNAL** dergisinde yayınlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukuki açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları **AKRA JOURNAL**'a aittir. Yayınlanan yazılar yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu ve editörler dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar iade edilmez.



Akra Journal of Culture, Art and Literature (AKRA JOURNAL) is a 3 times a year published international journal. Authors bear the sole legal responsibility for their published works in **AKRA JOURNAL**. Akra International Journal of Culture Art Literature and Educational Sciences (**AKRA JOURNAL**) has the sole ownership of copyright to all published works. No part of this publication shall be produced in any form without the written consent of **AKRA JOURNAL**. The Editorial Board makes the final decision to publish articles. No article is returned to authors.



Akra Journal of Culture Art Literature and Educational Sciences (AKRA JOURNAL) est une revue à comité de lecture internationale, publié trois fois par an. Les auteurs assument la responsabilité juridique de leurs travaux publiés sur **AKRA JOURNAL**. **AKRA JOURNAL** a la propriété exclusive du droit d'auteur pour toutes les œuvres publiées. Aucune reproduction partielle ou complète des œuvres publiées ne peut être produite sans le consentement écrit d'**AKRA JOURNAL**. Le comité de rédaction prend la décision finale de publier les articles. Aucun article n'est retourné aux auteur

Uluslararası Hakemli Dergi 2019, Yıl: 7 / Sayı: 19
International Refereed Journal, 2019, Volume: 7 / Number: 19

**AKRA KÜLTÜR SANAT VE EDEBİYAT
DERGİSİ**

AKRA JOURNAL OF CULTURE, ART AND LITERATURE

ISSN 2148-0370



İmtiyaz Sahibi / Publisher
Dr. Şadi YAZICI

Editor / Editör / Éditeur
Mustafa ÖZDEMİR
Dr. Salim DURUKOĞLU

Editör Yardımcıları / Co-editors / Co-éditeurs
Dr. Tahir Erdoğan ŞAHİN
Dr. Uğur BAŞBOĞAOĞLU
Dr. Ahmet KARA
Doç. Dr. Bilal GENÇ

e-mail: akrajournal@gmail.com
www.akrajournal.net

Sanat Danışmanları
Prof. Dr. Nakış KARAMAĞARALI
Dr. Öğr. Üyesi Can ŞAHİN
Cengiz BAHŞI

Genel Koordinatör
Selami GÜLİRMAK

YAYIN VE DANIŐMA KURULU

Prof. Dr. ESMA ŞİMŞEK

Fırat Üniversitesi

Prof. Dr. MUSTAFA ALICI

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. ERDAL AKPINAR

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. FUZULİ BAYAT

Milli Bilimler Akademisi Bakü – Azerbaycan

Prof. Dr. SADETTİN YILDIZ

Lefke Avrupa Üniversitesi - Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

Prof. Dr. YELENA EKUŐKİNA

Churagh Devlet Üniversitesi – Çuvaşistan

Doç. Dr. BAKTYGUL KULZHANOVA

Al-Farabi Kazakh National Üniversitesi - Kazakistan

Doç. Dr. DOĞAN ARSLAN

Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. NECDET TOZLU

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Doç. Dr. OGUZ HACİYEV

Nahcivan Devlet Üniversitesi – Nahcivan

Dr. Öğr. Üyesi SALİM DURUKOĞLU

İnönü Üniversitesi

Dr. TAHİR ERDOĞAN ŞAHİN

Emekli Akademisyen

Dr. MARGARETA ARSLAN

Universitatea Babeş-Bolyai – Romanya

Dr. LÜTFÜ ÖZŐAHİN

Dinler Tarihçisi ve Siyaset Felsefecisi

Dr. LÜTFÜ ŐEHSUVAROĐLU

Emekli Akademisyen

Dr. SALİH DİRİKLİK

Yönetmen-Senarist

ÜZEYİR GÜNDÜZ

Çocuk Edebiyatısı

HAKEMLER / REFEREES8 (Soyadı sırasına göre)

Prof. Dr. Erdal AKPINAR	Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ALICI	Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Fuzuli BAYAT	Millî Bilimler Akademisi/Bakü
Prof. Dr. Vedat BİLGİN	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Nusret ÇAM	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Yelena ÇEKUŞKİNA	Churagh Devlet Üniversitesi/Çuvaşistan
Prof. Dr. Cemalettin ÇOPUROĞLU	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Osman DEMİRDÖĞEN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Şener DEMİREL	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı DURAN	Adıyaman Üniversitesi
Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail E. ERÜNSAL	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail GÖRKEM	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal GÖRMEZ	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Kenan İNAN	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Beyhan KANTER	Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Turgut KARABEY	Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin KARADAĞ	100.Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Nakış KARAMAĞARALI	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet KARAOSMANOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KAVRUK	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki KAYMAZ	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Halil KOCA	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Murat NİŞANCI	Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Yıldray ÖZBEK	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Zekai ÖZDEMİR	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Metin ÖZKUL	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Nurettin ÖZTÜRK	Pamukkale Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Mukim SAĞIR	Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU	Emekli öğretim üyesi
Prof. Dr. Fikri SALMAN	Kâtip Çelebi Üniversitesi
Prof. Dr. Canan SEYFELİ	Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Nesrin SİS	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ŞEKER	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Nesrin KARACA	Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ	Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Nihat TEMEL	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Necmettin TOZLU	Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Enver TÖRE	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şehabettin YALÇIN	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Hakkı YAZICI	Afyon Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YILDIRIM	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Sadettin YILDIZ	Lefke Avrupa Üniversitesi/Kıbrıs Türk.
Prof. Dr. Ayşe YÜCEL ÇETİN	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Gülten Sağol YÜKSEKKAYA	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Doğan ARSLAN	Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. Fatih Arslan
Doç. Dr. Uğur ATAN
Doç. Dr. Sezai BALCI
Doç. Dr. Bayram BAŞ
Doç. Dr. Mustafa ÇEVİK
Doç. Dr. Yasin DOĞAN
Doç. Dr. Ali DUMAN
Doç. Dr. Recep DÜNDAR
Doç. Dr. Abdulkadir GÜL
Doç. Dr. Oguz HACİYEV
Doç. Dr. Hatice İÇEL
Doç. Dr. Bilal GENÇ
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN
Doç. Dr. Ahmet KARA
Doç. Dr. Yusuf KEŞ
Doç. Dr. Osman KONUK
Doç. Dr. Baktygul KULZHANOVA
Doç. Dr. Özlem KUMRULAR
Doç. Dr. Levent MERCİN
Doç. Dr. Nizamettin PARLAK
Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK
Doç. Dr. Necdet TOZLU
Doç. Dr. Orhan YAZICI
Dr. Öğr. Üyesi Handan ASLAN
Dr. Öğr. Üyesi Uğur BAŞBOĞAOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Ufuk BİRCAN
Dr. Öğr. Üyesi Gülda ÇETİNDAG SÜME
Dr. Öğr. Üyesi Salim DURUKOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Bahadır KÖKSALAN
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin TUĞCU
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YARDIMCI
Dr. Margareta ARSLAN

Fırat Üniversitesi
Selçuk Üniversitesi
Giresun Üniversitesi
Yıldız Teknik Üniversitesi
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
N. Devlet Üniversitesi / Nahçıvan
Ömer Halisdemir Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Çukurova Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Süleyman Demirel Üniversitesi
Kâtip Çelebi Üniversitesi
Al-Farabi Kazakh National Ü./ Kazakistan
Bahçeşehir Üniversitesi
Dumlupınar Üniversitesi
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Adıyaman Üniversitesi
Dicle Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Akademişyen
Emekli Öğretim Üyesi
Universitatea Babeş-Bolyai /Romanya



Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi
SOBIAD, İDEALONLINE ve DRJI tarafından dizinlenmektedir.

CİLT: 7 / SAYI: 19-Eylül-Aralık 2019
VOLUME: 7 / NUMBER: 19- September - December 2019

BU SAYININ HAKEMLERİ / REVIEWER / REVIEWER

- Prof. Dr. Hatice İÇEL
Ömer Halisdemir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
- Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK
Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
- Prof. Dr. Yüksel GÖĞEBAKAN
İnönü Üniversitesi Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakültesi Resim Bölümü
- Doç. Dr. Doğan ARSLAN
Medeniyet Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesi Görsel İletişim Tasarım Bölümü
- Dr. Öğr. Üyesi Bahadır KÖKSALAN
İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü
- Dr. Öğr. Üyesi Gülda ÇETİNDAG SÜME
Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
- Prof. Dr. Nihat TEMEL
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. İsa ÇELİK
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Bölümü Ana Bilim dalı
- Prof. Dr. Beyhan KANTER
Artuklu Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
- Prof. Dr. Nesrin KARACA
Uludağ Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü
- Dr. Öğr. Üyesi Salim DURUKOĞLU
İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü
- Doç. Dr. Mutlu DEVECİ
Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
- Prof. Dr. Nurettin ÖZTÜRK
Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü
- Prof. Dr. Ayşe YÜCEL ÇETİN
Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
- Prof. Dr. Nesrin SİS
İnönü üniversitesi, Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü
- Prof. Dr. Ahmet BURAN
Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
- Prof. Dr. Hasan KAVRUK
İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü
- Prof. Dr. Şener DEMİREL
Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü

İÇİNDEKİLER

DOSYA: 1

Hakemli Yazılar.....11

ARAŞTIRMA

Prof. Dr. ESMA ŞİMŞEK

Türk Halk Kültüründe Yılan ve “Yılan Kale”

(Ceyhan/Adana) Anlatıları Üzerine Değerlendirmeler.....13-33

SEFA AÇOĞLU / Dr. Öğr. Üyesi DOĞAN YAVAŞ

Osmanlı Padişah Portreciliğinde

Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmud ile Değişen Gelenek 35-52

MUSTAFA BAYAR

İbn Haldun Düşüncesinde Bireyin Kişilik Gelişimini Etkileyen Faktörler.....53-77

FERHAT ÖZMEN

Anadolu Türk Efsanelerinde Ödüllendirme Motifi Üzerine Bir Değerlendirme79-90

Dr. Öğr. Üyesi BİROL YILDIRIM

Nebî b. Turhan Es-Sinobî (ö.936/1530) 'nin

Tasavvufî Düşünceye Yöneltiltiği Tenkitler..... .91-110

İNCELEME

UĞUR YOKSUL

Yeni Eleştiri Bağlamında Oya Uysal'ın

Ürperti Şiiri Üzerine Bir Tahlil Denemesi111-119

HAKAN SOYDAŞ

Namık Kemal'in Tilmizlerinden

Mustafa Refik Bey'in Edebiyat Tarihimizdeki Yeri121-136

Dr. FEVZİYE ALSAÇ / GÖNÜL ALSAÇ

Dede Korkut Hikâyeleri 'nde Anne Arketipi Bağlamında Otağ Sembolü.....137-149

Dr. CEYDA ADIYAMAN

Türkçedeki Türk Dili Tarihi Kitapları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme.....151-166

ÇEVİRİ

EFŞÂNE MONFERİD / Çev. ÇETİN KASKA

Farsça Tezkire Yazıcılığı167-177

DOSYA: 2

Kültür-Sanat-Edebiyat.....179

Prof. Dr. SAİM SAKAOĞLU

Çocukluğumda Başlayan Halk Hikâyesi

Okumaları ve Hikâyeler Üzerine Yayınlarım.....181-190

HASAN KAVRUK

Attın Beni (şiir).....191

NAFİZ NAYIR

Ayrılık Vakt (şiir).....191

RİFAT ARAZ

O'ndan Geldik, Dönüş O'na; Oku, Anla, Anlat Seni!; Gör N'eyledi Bu Aşk Beni;

"Vuslat, Sende Güzel" Dedim!; Hicranım Duyan Sen'sin A Dost (şiir).....192-196

ŞABAN ÇETİN

Mavi Balon.....197-201

AKRA KÜLTÜR SANAT VE EDEBİYAT DERGİSİ YAYIN İLKELERİ202-209

DOSYA: 1
HAKEMLİ YAZILAR

TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE YILAN VE “YILAN KALE” (CEYHAN/ADANA) ANLATILARI ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK

Öz: Yılan, Türk halk kültüründe çeşitli özellik, inanış ve sembolik anlamları ile yer alır. Mitolojiden efsaneye, inanışlardan halk hekimliğine kadar folklorun hemen her alanında karşılaşılan yılan, başka milletlerin kültürlerinde de bazı sembolik özellikleri ile dikkat çeker.

Mitolojide esrareniz bir güce sahip olduğu görülen yılan, genellikle uğur, sağlık, saadet (birbirine sarılmış iki yilandan hareketle), koruyucu ruh, yaşama gücü, gençlik, ölümsüzlük, sonsuzluk, yeniden canlanma ve insanı kötülüğe sürükleyen nefis gibi sembolik anlamlar ifade eder. Adana’da, Misis ile Ceyhan arasında bulunan ve halk arasında “Şahmeran Kalesi” olarak da bilinen “Yılan Kale” etrafında da yılanla ilgili çeşitli inanışlar oluşmuştur. Rivayete göre mitolojik bir hayvan olan Şahmeran, bu kalede yaşamıştır. Bir başka rivayete göre ise kalenin içi sütle beslenen yılanlarla doludur.

Bu yazıda; yılan ile ilgili inanışlar (nazardan korunma, yağmur yağdırma, büyü yapma, Eski Türk inancına göre koruyucu ruh olarak kabul edilmesi, kızlara/gelinlere âşık olması vs.), halk hekimliğindeki yeri ve yılanın sembolik anlamları hakkında bilgiler verildikten sonra “Yılan Kale”ye dair anlatılar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yılan, Yılan Kale, halk kültürü, inanış.

SNAKE IN TURKISH FOLK CULTURE AND ANALYSES ON NARRATIONS ABOUT "SNAKE CASTLE" (CEYHAN/ADANA) IN THIS RESPECT

Abstract: Snake takes place in Turkish folk culture with its various features, beliefs and symbolic meanings. Seen in almost every field of folklore, from mythology to legends and to folk medicine, snake also draws attention with some of its symbolic features in the cultures of other nations.

Snake, which is seen to have a mysterious strength in mythology, refers to such symbolic meanings as luck, health, welfare (regarding the symbol of two snakes embracing one another), protective spirit, vitality, youth, immortality, eternity, resurrection and desire that leads people to evilness, in general. Various beliefs have also occurred about "Snake Castle", located between Misis and Ceyhan in Adana and also known as "Shahmeran Castle" among people, in relation to the snake. According to the myth, Shahmeran, a mythological animal, lived in this castle. According to another myth, the inside of the castle is full of snakes, feeding on milk.

ORCID ID : 0000-0002-0645-6178

DOI : 10.31126/akrajournal.605461

Geliş tarihi : 15 Ağustos 2019 / Kabul tarihi: 05 Eylül 2019

*Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

In this study, after information about beliefs related to snake (protecting against "nazar", bringing rain, casting a spell, being accepted as a protective spirit according to Old Turkish faith, its falling in love with girls/brides, etc.), its place in folk medicine and the symbolic meanings of snake are given, the narrations about "Snake Castle" will be discussed.

Key Words: Snake, Snake Castle, folk culture, faith.

Giriş

Birbirinden farklı anlam ve özellikleriyle mitolojiden efsaneye, inanışlardan halk hekimliğine kadar Türk halk kültürünün hemen her alanında görülen yılan, başka milletlerin kültürlerinde de bazı sembolik anlamlarıyla yer alır.

Geçmiş dönemlerde tabiatla iç içe yaşayan insanlar tarafından; korkulan, tehlikeli sayılan ve kendilerine zarar vereceğine inanılan birtakım varlıklara, zamanla mistik bir güç yüklenilerek dinî ve mitolojik özelliklerinin yanı sıra sembolik anlamlar da kazandırılmış, böylece kutsal ve saygın hâle dönüştürülmüştür. Yılan da bu varlıklardan biridir. Romalı Çiçeron; "*Her şeyi insanların faydası için yaratan Allah, şu bir sürü yılanlara ve engereklere acaba neden lüzum gördü?*" der. Elbette, tabiatın dengesi için yılanın da var olması şarttır. Ancak, genelde zehirli olan yılanlar, sinsî, tehlikeli ve öldürücü olması sebebiyle insanlar tarafından hep korkuyla anılmış ve görüldüğü yerde öldürülmesi düşünülmüştür. Ancak yılanlara sonradan atfedilen kimi özellikler, onların bu ürkütücü yanını unutturmuş, bunun yerine onları âdeta saygı duyulan, birçok konuda insanlara yardımcı olan ve onları koruyan bir ilahi güç konumuna getirmiştir.

Yılanla ilgili inanışlar, sadece Türk kültürüne ait değildir, Yunanistan, Mısır, Hindistan, İran, Meksika gibi ülkelerde, eski Amerika medeniyetlerinde, Kızılderili kabilelerinde, Batı Afrika'da ayrıca Germenler, Lett'ler, Litvan'lar ve eski Prusyalıların mitolojilerinde de görülmektedir (Alangu, 1983:190).

Bu yazıda, oldukça yaygın olan ve birçok ülkenin kültüründe benzer ve farklı özellikleri ile yer alan yılanın kültürümüzdeki yeri, işlevleri ve yüklenildiği anlamlara göre gruplandırılarak değerlendirilmeye çalışılacaktır. Buna göre yılanın kültürümüzdeki yeri şu başlıklar altında ele alınabilir:

1. Mitoloji ve Eski Türk İnancında Yılan

Yılanların, bütün dünya mitolojilerinde çeşitli özellikleri ile yer aldığı görülmektedir. Özellikle Mısır ve Hint mitolojisinde kutsal ve ilahi niteliklere sahip bir hayvan olarak kabul edilir (Çoruhlu, 2002: 159). Mısır mitolojisine göre Güneş Tanrısı Re, her gün ölü olarak on iki saatlik yer altı yolculuğuna çıkar, yedinci saatte karanlıklar ve soğuklar diyarına gelir. Burada, beş başlı, geniş bir yılan yatmakta ve kıvrımlarıyla yenileyici Kheperi'yi sarmaktadır. On ikinci saatte Kheperi, kendisini Re'ye bağlar. Re, Kheperi'ye dönüşerek yeniden yaşamaya başlar. Amerika Kızılderili kabilelerinin mitolojisinde ise

suların dibinde kırmızı ve yeşil boynuzlu yılanlar yaşamaktadır. Şamanlar tarafından karaya çekilen bu yılanlar, öldürülerek ilâç yapımında kullanılır. Mahove (Majove) Kızılderilileri de gökyüzünde dev gibi bir çingiraklı yılanın olduğuna inanırlar. Yunan mitolojisi incelendiğinde, “Gorgolar”dan biri olan Medusa’nın torunu Ekhidna’nın bedeninin yarısının güzel bir genç kız, yarısının ise koca bir yılan olduğu görülür.” (Seyidoğlu, 1998: 86-88). Sonsuza dek yer altında yaşayan bu yaratık ile Şahmeran arasında büyük benzerlikler vardır. İran mitolojisinde ise insan kılığına giren şeytan, Dahhak’ın yanında aşçı olarak çalışırken onu omzundan öperek oradan ısıklıklar çalan yılanların çıkmasını sağlar. Bu yılanlar kesildikçe, krala acı vererek yeniden büyümektedir. Kralın bu acılardan kurtulması için yılanların her gün iki adam beyni yemesi gerekmektedir (Seyidoğlu, 1998: 88). Diğer taraftan Hindistan’da su mabutlarının yılan veya yarı yılan biçiminde tasvir edilmesinin, yılanın Tanrı kabul edilmesi inancı ile ilgili olduğu düşünülebilir (Başar, 1978: 9).

Türk mitolojisinde¹ ise yılan, her şeyden önce yer evreni, yerin sahibidir. Onun için yılan ile eş anlamda kullanılan “evren”, aynı zamanda “dünya” anlamını da ifade eder. Ayrıca, Erlik’i ağzına alarak onun ağaca çıkmasına ve yasak meyveden yemesine yardım eden bir hayvan olarak da tasavvur edilir (İnan, 2002: 15-16). Tasvirlerde Erlik, elinde kamçı olarak siyah bir yılan tutmaktadır (İnan, 2002: 40). (Birçok evliya menkıbelerinde de “aslana binip yılanı kamçı yapma” motifi işlenir.) Mitolojide yer alan bu husus, bugün halk arasında efsaneleşmiş şekliyle de yer alır. Bingöl’de anlatılan bir efsaneye göre yılan, kıyamete kadar cezalı olduğu için ayakları kendisinden alınmıştır. Yılanın cezalı olmasının sebebi, Allah tarafından “yasak meyve ağacı”nın bekçisi olarak görevlendirildiği hâlde, bu meyveden Hz. Âdem ile Havvâ’nın yemesini sağlamasıdır. Bundan dolayı Allah; “*Sen de emrime uymadığın için şeytan gibi oldun. Onun için ceza olarak, yaşadığın sürece sürüneceksin,*” der.

Yılan da: “*Madem sen beni cezalandırıyorsun. Ben ve benim neslim yaşadığı sürece, tükürüğümüzü, senin kullarını zehirlemek için kullanacağız.*” diye karşılık verir.²

Ancak yapılan araştırmalarda yılanın o kadar da kötü olmadığı zehrinin dahi tıpta panzehir olarak kullanıldığı görülür. Diğer taraftan yılanın sürünmesinin sebebini, şeytanın dilinin altında Nuh’un gemisine girmek istemesine (Önal, 2003: 149) veya Hz. Muhammed’in bedduası ile ilgili olmasına bağlayan efsaneler de vardır (Türkbay, 1997: 35).

Yılanın Nuh tufanı ile ilgisi de başka bir efsanede şöyle dile getirilir: Hz.

1. Daha geniş bilgi için bk. Küçükbasmacı, 2018: 199-207.

2. Bilgiler 1998 yılında Ağa Elçi’den derlenmiştir. 1927 (?) doğumlu olan ve Bingöl’ün Küçüktökren köyünde ikamet etmekte olan Elçi’nin okuma yazması olmayıp çiftçilik yapmaktadır.

Nuh, tufan öncesi gemisine canlıları toplarken yılan da gelir. Hz. Nuh, hiçbir canlıya zarar vermeme konusunda yemin ettirdikten sonra yılanı gemisine alır.

Onun için bugün birisi yılan gördüğünde; “*Selâmün alâ Nuhi fil’âlemin (Nuh’un selâmı âlemlerin üzerine olsun)*” diyerek, ona yeminini hatırlatırsa zarar vermezmiş.³

Eski Türk inancında da yılanların önemli bir yere sahip olduğu görülür. Her şeyden önce şaman adayları, şaman olma aşamasında birtakım rüyalar görürler. Rüyalarında, daha önce yaşamış şamanların ruhları ile karşılaşır. Bu ruhların bir kısmı yılan şeklindedir. Diğer taraftan şamanların hayvanların gizli dillerini bildikleri ve kuşların dilini öğrenmek için birtakım sihirli hayvanların yanında yılan yedikleri de bilinmektedir (Eliade, 1999: 113, 126).

Şamanların bu özelliği ile “Avcı Ali” masalı arasında büyük benzerlik vardır. Bu masala göre, yılanlar padişahının kızını kurtaran Avcı Ali’ye mükâfat olarak bütün hayvanların dilinden anlama özelliği kazandırılır. Bu özelliği kazanması ise yılanlar padişahının, Avcı Ali’nin ağzına tükürmesi ile olur (Şimşek, 2001: 23-26). Şamanların, hayvanların gizli dillerini öğrenmek için yılan eti yemelerine karşılık, burada aynı işlevi yılanın tükürüğü yapmaktadır.

Ayrıca kadın şamanların bazıları saçlarını uzatırlar ve bu saçların yılanları temsil ettiğini düşünürler. Doğum vesilesiyle yapılan ayinlerde de şamanların yardımcı hayvanları yilandır (Ateş, 2001: 151). Şamanların kıyafetlerinde ve davullarında da yılanla ilgili şekil ve nesnelere yer alır. Bunlar karanlıklar dünyasını işaret eder. Yakutlar, ilk şaman olan Kara Şaman’ın bütün vücudunun yılanlardan meydana geldiğine inanırlar (Yıldırım, 2004: 187).

Aslında ev ve mezarların sahibi olarak nitelendirilen yılanlarla (Bayat, 2007: 264-268) eski Türk inancı arasında bağ kurulabilir. Burada yılanlar, ölmüş şamanın ruhu, koruyucu ruh, iye durumundadır. Belki de yılanların bu özellikleri tam anlamıyla masalarda kendini göstermektedir. Hemen hemen yılanın geçtiği her masalda, onun olumlu, yol gösterici, yardımsever ve dost yanı görülür.

İslâmiyet’te de Peygamberimizin, cinleri üç gruba ayırarak bunlardan bir kısmını yılan olarak nitelendirdiği görülmektedir (Başar 1978: 9). Kur’ân-ı Kerim’in bazı sûrelerinde ise (Tâhâ / 20, Şuarâ/32, Kasas/31) Hz. Musa’nın, elindeki asasını yılanla dönüştürerek Firavun’un karşısında çeşitli mucizeler göstermesinden söz edilir.

2. Halk Hekimliğinde Yılan

Eczacılığın, diş hekimliğinin ve tıp ilminin sembolü olan yılanın halk

3. Bilgiler 1999 yılında Elif Orak’tan derlenmiştir. 1954 doğumlu olan ve Malatya’da ikamet etmekte olan Orak, ilkokul mezunu ve ev hanımıdır.

hekimliğinde önemli bir yerinin olduğu görülmektedir. Her şeyden önce hekimlerin piri Lokman Hekim'in, Şahmeran'ın etini yiyerek veya kaynatılan etinin suyunu içerek bu meziyeti kazanması, sağlık-yılan ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır. Ancak yılanın hekimlikte sembol olması, hemen hemen bütün dünya ülkelerinde ortaktır. Tıp-yılan arasındaki ilginin kökeni çok eskilere dayanmaktadır. "Tıp" kelimesinin orijinini aldığı Teb (Mısır'ın en önemli sağlık merkezi) şehrinin totemi yilandır. Daha çok "saadet" sembolü kabul edilen yılan, özellikle birbirine sarılmış çift yılan amblemi, Orta Asya'dan göç eden Türklerle beraber Anadolu'daki şifahanelerin kapısında görülmeye başlanmıştır. Selçuklular devrinde ise başta Çankırı'da bulunan darüşşifa olmak üzere birçok hastane duvarında bu amblemlere rastlanmaktadır. Hatta bu figürlerden dolayı darüşşifalara "Mâristan" da denilir (Yöndemli, 1988: 178).

Yılanın, hekimliğin sembolü olarak kullanılmasının sebepleri arasında şunlar gösterilebilir:

1. Yılan, gözünü hiç kırpmadan bakan, dikkatli bir hayvandır. Hekimlerin de keskin görüşlü olması istenir.

2. Yılan, birini sokma konusunda acele karar vermez, tedbirli davranır. Bu, hekimlerin bir şeye karar verirken çok dikkatli davranması gerektiğini vurgular.

3. Yılanın önündeki avın hareketsiz kalmasına bağlı olarak gözünde hipnoz edici sihirli bir gücün olduğuna inanılır.

4. Yılanın her yıl deri değiştirmesine bağlı olarak da hekimlerin sürekli olarak kendilerini yenilemeleri gerektiği düşünülür (Yöndemli, 1988: 178).

Bunun dışında, halk arasında yaşatılan birçok pratikte yılan eti, kemiği, gözü, yumurtası veya derisinin katıldığı ilaçlar, çeşitli hastalıkların tedavisinde kullanılmaktadır. Bazen de yılan, canlı olarak bu görevi yapmaktadır. "Yılan-cık" hemen hemen bütün Türk topluluklarında bilinen ve "yılan-cıkçı"lar tarafından farklı şekillerde tedavi edilen bir hastalıktır.

Yılanın halk hekimliğinde ilaç olarak kullanılması ile aşağıdaki efsane arasında bir bağ kurulabilir. Hikâyeye göre bütün dertlerin devasını bilen Lokman'a bir hasta gelerek derdini anlatır. Lokman, derdinin çaresinin olmadığını söyleyerek adamı tekrar evine gönderir. Ümitsizliğe kapılan adam, dağa çıkarak vücudunu kurdun kuşun yemesini bekler. Adamın hâline acıyan bir çoban, kara koyunundan tasa⁴ biraz süt sağarak önüne bırakır. "Nasıl olsa öleceğim" diye düşünen adam sütü içmez. Biraz sonra bir karayılan gelip bu sütü içer ve ardından o tasın içerisine "yeşil zehir" şeklinde kusarak gider. Ağrılarına dayanamayan adam, bir an evvel ölmek için bu zehri içer. 48 saat baygın yatan

4. Bazı varyantlarda, tas yerine "kaplumbağa kabuğu" veya "ölmüş bákire kızın kafatası" geçer.

adam, kendine geldiğinde hiçbir ağrısının kalmadığını görür. Doğru Lokman'a gidip onun iyi bir hekim olmadığını, kendisinin iyileştiğini söyler. Lokman adama:

“Ben nereden bulaydım simsiyah koyunun sütünü? Ya simsiyah nişansız yılanı...? Haydi bunları buldum, bunu sıcak sıcak nasıl yılanı içirecektim ve bunu tekrar nasıl kusturacaktım? Senin için Allah'a kalmıştı, Allah da yardım etmiş kurtulmuşsun,” der.⁵

Bu efsanede de tıpkı Şahmeran efsanesinde olduğu gibi, yılanın hastanın iyileşmesinde önemli bir etken olduğu vurgulanmaktadır. Her ne kadar kara koyunun sütüne ihtiyaç duyulsa da bunu yılanın içip daha sonra zehir şeklinde kusması, onu şifa kaynağı hâline getirmektedir.

Elazığ'ın Sivrice ilçesinde anlatılmakta olan “Yılanlar Şehri” masalında ise Lokman Hekim, annesi hastalanan gence, derdinin dermanının “Yılanlar Şehri”nde olduğunu söyler. Bu şehre giden genç, yılanlar vasıtasıyla Şahmeran'dan ilacı alır (Yılmaz, 2000: 43-45).

Bütün bu efsane ve inanışlarda da görüldüğü üzere yılan, halk hekimliğinde önemli bir yere sahiptir. Yılan, bazen canlı olarak bazen de eti, derisi, kemiği, gözü, gömleği (havı), yağı, dili, dişi, boynuzu yenerek veya haricen kullanılarak birçok hastalığın ilacı olmuştur.⁶

Çoğu ziyaret, ocak, kaplıca, göl ve gözelerde, canlı olarak yılanların tedavi edici özelliğinden yararlanır. Erzurum'un Ovacık bucağına bağlı Kuzuluk (Arapkent) köyünde bulunan ve “Yılanlı Ziyareti” diye bilinen gözeden özellikle yedi Mayıs'ta tek tek veya birbirine sarılmış vaziyette, sayılmayacak kadar çok yılanın çıktığı söylenir. Kemik veya eklem veremlileri ile cerahatli yaraları bulunan kişiler burayı ziyaret eder ve yılanları sülük gibi kullanırlarmış. Hastalık bölgesi emdirilen yılanlar, gözenin başında suya batırılıp kusturulduktan sonra yerlerine bırakılmış (Başar, 1972: 129-130).

Bayburt'un, Kırkpınar köyü deresinde de benzer bir inanış görülmektedir. Bu derede, her yılın mayıs ayında, boyları 50-100 cm olan su yılanları çıkar ve on gün sonra kaybolurlarmış. Bu yılanların egzama ve yılanlık hastalığını tedavi ettiğine inanılır (Kalafat, 1995: 59). Ayrıca Ağrı, Gümüşhane, Çorum, Erzincan, Kars, Sivas ve Tokat gibi illerimizde de yılanlı ziyaretleri vardır (Başar, 1978: 29-34).

Hatay'da, yılan yumurtasının kabukları ile değişen derisi dövülüp un hâline getirilerek yatağını ıslatan çocuklara yedirilir (Kuzucular, 1981/1: 21).

5. Efsane 1989 yılının Ağustos ayında Zehra Turan'dan derlenmiştir. Ceyhan'da ikamet eden ve ev hanımı olan Turan, 1909 doğumlu olup okuma - yazması yoktur.

6. Konuyla ilgili olarak, Zeki Başar'ın Halk Hekimliğinde ve Tıp Tarihinde Yılan (Ankara 1978) adlı eserinde oldukça geniş bilgi verilmiştir.)

Yılan gömleği toz hâline getirilip uyumayan çocukların başlarına serpilir veya yastıklarının altına konursa bu çocukların uykuları düzene girermiş (Başar, 1978: 26).

Üretkenliğin de simgesi olan yılanın özellikle kısırlık tedavisinde de ilaç olarak kullanıldığı görülmektedir. Yılan eti yiyen veya yılan gömleğini çıkın yapıp üzerinde taşıyan kadının hamile kalacağına inanılır (Başar, 1978: 26). Şamanların doğum ayinlerinde, ellerinde yılan bulundurmaları da konuyla yakından ilgilidir.

Yılan, nazar için de koruyucu bir etkidir. Özellikle yılan kemiği, gerek insanları gerekse hayvanları nazardan korumak için değişik şekillerde kullanılır (Başar, 1978: 23-24). Örneğin, yılan omurları bir ipe dizilip kolye olarak takıldığında, takan kişiyi nazardan koruyacağına inanılır.

Bazı bölgelerde, kirpi etinin şifa verici özelliğe sahip olmasının da yine yılanla ilgili olduğuna inanılır. Kirpi yılan yediği için, bu özellik yilandan ona geçmiştir.

Günümüzde, modern tıpta da kan pıhtılaşması ve kansere karşı yılan zehri kullanılmaktadır. Bunların dışında daha birçok hastalık ve ağrının tedavisinde yılan birinci sırada yer alır. Yılanın halk hekimliğinde kullanılması sadece Türk kültürüne ait bir uygulama değildir. Başka milletlerin kültürlerinde de rastlamak mümkündür. Orta Çağ'da bazı Avrupa şehirleri, veba salgını dolayısıyla üzerinde yılan resmi bulunan ve altında; "Yılana bakan yaşayacaktır." yazısı bulunan özel paralar basmışlardır. Bu yazının Tevrat'la ilgili olduğu söylenmektedir (Yöndemli, 1988: 177). Yunanistan'da ise göz hastalıklarında ve iyileşmeyen yaraların tedavisinde canlı yılanların kullanıldığı belirtilmektedir (Yöndemli, 1988: 179).

Bütün bu örnekler gösteriyor ki; çoğu insan, bazen fizyolojik yapısından hareketle bazen de ona sonradan kazandırılan bazı olağanüstü özelliklerinden dolayı acılarına ve hastalıklarına yılanı çare olarak görmüşlerdir.

3. Yılanla İlgili Halk İnanışları

Yılanın tehlikeli ve ürkütücü özelliği ona birtakım dinî - sihrî özellikler kazandırmış, korkuyla karışık bir saygının duyulmasını sağlamıştır. Buna bağlı olarak "yılan" merkezli birçok inancın oluştuğu da söylenebilir. Belki de bu inanışlar, "tabiatta yılanın gereksiz olduğunu, niçin yaratıldığını" düşünenlere cevap olarak gelişmiştir.

*Yılan, her şeyden önce "bekçi, sahip, koruyucu olma ve uğur getirme" özellikleri ile bazı evlerde, bahçelerde ve mezarlarda bulunur. Bunlara kimse dokunmaz, "evin koruyucusu ve uğuru" olarak nitelendirilir. Hatta mitolojide "hayat ağacı"nın bekçisinin de yılan olduğu söylenir. Yılanlı evde hayır, bereket olur. Doğu Anadolu'da ev yılanını öldürmek iyi sayılmaz, öldürenin evinde

de dert, bela eksik olmaz. Yine bu bölge halkının inancına göre her evde yedi ocak yılanı bulunur. Bunlardan biri ferah, biri melek geriye kalan beşi de diredir. Ferah yılan kötülük, melek yılan iyilik, direk yılanlar ise bolluk ve bereket timsalidir (Makas – Kalafat, 1993: 38). Ev iyesi olarak nitelendirilen bu yılanlar, evin her ferdine görünmez. Ayrıca kimi bölgelerde bağ ve bahçeleri koruduğuna inanılan yılanların varlığına da inanılır (Kalafat, 1995: 59).

*Yılan “yağmur duası” için yapılan pratiklerin de başında gelir. Örneğin:

a) Yılan, ateşte yakılıp külü göğe savrulursa yağmur yağar (Taner, 1999: 132).

b) Yılan, ateşte diri diri yakılır (Acıpayamlı, 1963a: 18).

c) Yılan, canlı olarak yakılıp külü çevreye serpilir (Başar, 1978: 25).

ç) Yılan öldürülüp toprağa gömülür (Başar, 1978: 25).

Yağmur duasına bağlı olarak hayvanlardan sadece yılanın (bazı yerlerde akrebe de rastlanır) diri diri yakıldığı görülmektedir. Halk, yılan ile yağmur arasında bağlantı kurmuş, âdeta yağmurun yağmayış sebebini yılanla aramıştır. Böylece yılanın yakılmasıyla Tanrı’ya kurban sunulmuş ve yağmurun yağmasını engelleyen etken ortadan kalkmış olmaktadır. Orhan Acıpayamlı, buradaki yakma işlemini “taklit” olarak nitelendirerek bilim dilinde buna, “taklidi sihir” adının verildiğini belirtmektedir (Acıpayamlı, 1963b: 244). Moğollarda, yağmur yağdırmada kullanılan “cada/yada” taşı, bazı hayvanlarla beraber yılanın başında da bulunmaktadır. Böylece yılan yakıldığında onun başında bulunan “cada taşı” ortaya çıkacaktır (Ali Rıza Seyfi, 1925: 186-187; Araz, 1995: 151). Diğer taraftan Anadolu’da “gökten inen ejderha” motifinin işlendiği anlatılardan biri olan ve Bâlâ’da “Evren Kaya” adıyla anlatılan efsanede; “ejder” veya “evren” olarak adlandırılan yılanın gökten indiğine ve bulutlarla göğe çıktığına dair bir inanış vardır (Gökyay, 2000: CDLI). Dikkat edilirse bu efsane ile de yağmur duası arasında bir ilgi vardır. Yılanı yakarak külünü veya dumanını bulutla göğe salma ve yağmur olarak dönmesi gibi.

Harput’ta da yağmurun yağması için yılan yakılır. Ancak burada yakılan yılan, önce öldürülür sonra ateşe atılır (Araz, 1995: 151).

d) Yılan öldürülüp ağaca asılır (Eyuboğlu, 1998: 77). Eğer öldürülen yılan suya atılır da kaybolup giderse yağmur durmaz, her yanı sel basarmış.

* İğdir’da tespit edilen bir inanca göre, ocakta süt pişirirken, süt kazanının altında yılan gömleği yakılırsa sağım hayvanlarının bol sütlü olacağına inanılır (Makas – Kalafat, 1993: 38).

* Yılan, çiftler arasındaki sevginin kuvvetlenmesi konusunda da etkilidir: Canlı olarak tutulan yılanın bir gözünden iğne ile iplik geçirilir diğerinden çıkardıktan sonra o ipliği sevdiği kimsenin giysisine gizlice takan kimse, iplik giyside durduğu sürece sevdiği kendisine daha çok bağlanırmış (Eyuboğlu, 1998: 78).

* Yılan yakıldığında içinde gizlediği ayaklarını çıkarırmış. Yılanın ayaklarını görenlerin ise cennete gideceğine dair bir inanış vardır (Taner, 1999: 132).

* Yılan, eskiden cennette kapı bekçisi imiş. Şeytana kapıyı açtığı için ayakları kesilmiş ve “Sürünesin, düşmanın bol ola, seni öldüren cennetlik ola.” şeklinde beddua edilerek yeryüzüne gönderilmiştir (Taner, 1999: 132).

* Bazı bölgelerde gücünden korkulan varlıklar, gerçek adları ile çağrılmazlar. Onun yerine sembolik başka isimler verilir. Örneğin, Çukurova yöresinde “domuz” adını söyleyenlerin kırk gün nasibinin kesileceğine inanılarak, onun yerine; “sözüm ona”, “adı batasica”, “dağdaki”, “cıba”, “böcü” vs. gibi adlar kullanılır. Yine birçok bölgede anılmasının sakıncalı olduğu düşünülen cinler için “üç harfli” terimi tercih edilir. Bazı bölgelerde bu adlara “yılan”ın da eklendiğini ve yılan yerine; “uzun”, “uzunkız”, “uzunböcü”, “babaköş”, “bozyürük”, “yügrük”, kıvrık”, “çapar”, “emecen”, “mersin” vs. gibi adların kullanıldığını görmekteyiz. Halk arasında, eğer yılanın adı anılırsa hemen oraya geleceğine dair bir inanış vardır. Silifke (Mersin)’de, herhangi bir vesileyle evde yilandan söz edilirse bir parça “ketsel” (çul/kilim parçası) ateşe atılarak, kokusunun etrafa yayılması sağlanır. Bu arada, “Endüş mendüş / Bizim ocaktan öte düş” denir.⁷

Bunların dışında Türk dünyasında “yılan” sözcüğü yerine kullanılan başka kelimeler de vardır: “Türkçe’de yılanın adının telaffuz edilmesinden bile hoşlanılmadığı için yerine: ‘ala genevir’, ‘ala gücük’, ‘ala tengirek’, ‘babaköş’, ‘boz yürük’, ‘bozyürük’, ‘çavgın’, ‘çapar’, ‘emecen’, ‘eram’, ‘gabaköz’, ‘genevirala’, ‘göcengelek’, ‘ılan’, ‘kabran’ (kör yılan), ‘kıvrık’, ‘oklacık’, ‘sarıbek’, ‘sokak’, ‘uzun böcü’, ‘uzun kız’, ‘yerde gezen’ ‘yügrük’, denirken Kırgızca’da yılan: ‘aziz’: kör, ‘tokoç’: yuvarlak, katmer türü ekmek, tüymö: düğme, cerdegi: yerdeki ... vb. örtmece sözcüklerle anılır. Kazakistan’ın Almatı bölgesinde yılan: ‘marata’ örtmece sözüyle dillendirilirken Doğu Kazakistan’da ‘tüyme: düğme’, ‘tüyme bas: düğme baş’, ‘montanı’, Semey bölgesinin bazı yerlerinde ‘qıbrı’, ‘qamşı: kamçı’, ‘uzın qurt: uzun kurt’ örtmece sözleriyle anılır. Nahçıvan’da akşam olup gün battıktan sonra konuşmalarda ‘yılan’ kelimesinin geçmemesine özen gösterilir. Çocuklar yilandan bu saatlerden sonra bahsedecek olursa büyükler onları uyarırlar, yılan dedirtmez ‘sürünen’ veya ‘yerdeki’ derler.” (Biray, 2014: 28).

*Karayılanların eşi vardır. Bu yüzden onları öldürmek iyi değildir. Çünkü öldürülen yılanın eşi gelip bunun gözlerine bakarak kimin öldürdüğünü anlar. Eğer bu yılanlardan biri öldürülürse, yılanın gözünü bağlayıp ağzına da bir parça ekmek veya un koymak gerekir. O zaman eşi geldiğinde hem gözleri

7. Bilgiler, 30 Mart 2006 tarihinde, Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi Ali Berat Alptekin’den alınmıştır.

kapalı olduğu için kimin öldürdüğünü göremez hem de ağızındaki ekmeğe bakarak hırsızlık yaparken öldürüldüğünü zannedip ölümü hak ettiğini düşünür ve intikamından vazgeçermiş.⁸

* Üzerinde yılan gömleği veya yilandili bulunan kimseye köpek havlamaz.

* Yılan dişi bulanın kısmeti açılır, bekârsa evleneceğine işarettir.

* Yılanı, evin etrafında dolaşırken gören dul kalır.

* İki yılanı oynatırken gören cennete gider. Ayrıca yılanın ayağını görenler de cennetlidir.

* Kırlangıçların, yuvalarını evlerin tavanlarına/balkonlarına yapmalarının sebebi de yılanla ilgili bir olaya bağlanır: Yılan ile kırlangıç kavga ederler. Yılan kırlangıcı sokup öldürmekle tehdit edince Kırlangıç: “ O zaman ben de yuvamı insanoğlunun bağrının başına yaparım,” der.

* Bir sohbet anında yilandan söz etmek, düşmanlar tarafından hatırlanıldığına ya da birinin aleyhte konuştuğuna işarettir (Kuzucular, 1981: 23).

* Birbirine âşık olan iki gencin evlenmelerine engel olan kişinin çorbasına, okutulmuş yılan gömleği toz hâline getirilip katılırsa bu kişinin rızası sağlanmış olur. (Başar, 1978: 25).

*Yılanın dilini canlı olarak çıkardıktan sonra kurutup çıkı yaparak üzerlerinde taşıyanlar sihirli olurlar. Bunlara hiçbir şey tesir etmez (Başar, 1978: 25).

* Ölmüş yılanın ağzına nohut konulup bir süre beklenir. Eğer nohut çimlense koyan kişinin görünmez olacağına inanılır.⁹

Azerbaycan Türkleri arasında da yılanla ilgili çeşitli inanışlar yaşatılmaktadır. Bunlardan bir kısmı olumlu özellik taşırken bir kısmında yılanın olumsuzluğu vurgulanır. Örneğin, yılan mukaddes sayılır, ev yılanları eve bereket getirir, tırnağını yılanın üzerine sürenlerde tırnak kırılması olmaz. Diğer taraftan yılan için; “İlanı görene le’net, görüp öldürmeyene le’net, öldürüp basdırmayana (gömmeyene) le’ne,t” derler¹⁰ (Ahundov, 1978: 455). Anadolu sahasında da yılanı öldürüp toprağa gömmek iyi sayılırken aynı inanış şu şekilde ifade edilir: “Yılan demiş ki; lânet beni görene, görüp öldürmeyene, öldürüp gömmeyene”.

Yılanın esrarengiz gücü, büyücülükte de kendini gösterir. Yılanın derisi, gözü, kalbi veya kemiği büyü yapmada kullanılmaktadır. Yılanla yapılan büyülerin daha çok nazara, karı-koca anlaşmazlıklarına, aile geçimsizliğine ve sevgi elde etmeye etkili olduğu kabul edilmektedir. Örneğin, herhangi bir

8. Bilgiler 1990 yılında Süheylâ Şimşek’ten derlenmiştir. 1947 doğumlu olan ve Osmaniye’nin Kadırlı ilçesinde ikamet etmekte olan Şimşek’in okuma yazması olmayıp ev hanımıdır.

9. Bilgiler, 30 Mart 2006 tarihinde, Atatürk Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Başkanı Prof. Dr. Yusuf Halaçoğlu’ndan alınmıştır.

10. Burada yılanın, mecazî anlamda “Ermeniler”in yerine kullanıldığı ifade edilmektedir.

kimseye büyü yapıldıktan sonra onun evinin kapısının eşiği altına yılan gömleği/kemiği gizlenir. Büyü yapılan kişi o gömlek ya da kemiğin üzerinden yedi kere geçerse bu kişinin istenilen şekle dönüşeceğine inanılır (Eyuboğlu, 1998: 78).

Kazak ve Kırgız Türklerinde görülen yılanla ilgili inanışlar konusunda Orozobaev şu bilgileri verir: “Yılan doğu halklarının on iki hayvanlı yıl takvimine göre aynı zamanda bir yıl ismidir. Kırgızlarda yılan yılıyla ilgili de birtakım inanışlar vardır. Kazaklar; ‘Jılan jılında jılıs boladı.’ (Yılan yılında ilerleme olur.) derler. Kırgızlar ise, Yılan yılının kışı uzun ve soğuk, yazı da sıcak ve kurak olması nedeniyle meşakkatli bir yıl olacağına inanırlar. Fakat yılan yılında doğan çocuğun zeki, becerikli ve sezgilerinin güçlü, duyarlı olacağı söylenir. Diri yılana demir dokundurmak yasaktır. Yılanı demir ile öldürmek tüm yılan topluluğuna ve onun koruyucu iyesine büyük saygısızlık olur. Yılan taşla öldürülür. Altın olan yerde yılan olur. Yılanlar altını sever ve korurlar. Bulunan yılanın kılıfı uğur getirir. Yılanın boynuzunu bulmak saadettir.” (Orozobaev, 2012: 3-8).

Halk arasındaki inanışlardan da anlaşıldığı gibi yılan, sihirli güce sahip bir varlık olup saadet, şans, dönüşüm, görünmez olma vb. kutsal anlam değerlerine sahiptir.

4. Yılanın İnsana Âşık Olması

Aslında tehlikeli ve korkunç olduğu kabul edilen yılanlar, kendilerine zarar vermeyen insanlara kolay kolay dokunmazlar. Onun için de çeşitli inanış, efsane ve masalarda insanlarla yılanların dostluğundan bahsedilir. Hatta yılan ile kızım/delikanlının evlendiği görülür. Nitekim bugün atasözü hâline gelen; “*Bende kuyruk acısı, sende evlat acısı varken biz dost olamayız!*” sözünün temelindeki masal bunun en güzel örneğidir. Üstelik dostluğu bozan yılan değil insanoğludur. Babası ile dost olan yılanın verdiği günlük bir altına kanaat etmeyen oğul, bütün hazinesine sahip olmak düşüncesiyle yılanı öldürmek ister. Yılan kaçarken kuyruğu kopar ve can havliyle oğlanı öldürür. Baba, yılana yine dostluklarının devam etmesini istemesi üzerine yılan da bu meşhur sözü söyler.

Yılanlarla ilgili bir başka anlatıda da aynı konu vurgulanır. Yavrularını bulamayan bir yılan, onları ev sahibinin öldürdüğünü düşünerek evdeki yoğurt kabının içerisine zehrini akıtır. Ancak daha sonra yavrularının sapaşğlam olduğunu görünce gidip yoğurt kabını devirerek hane halkını zehirlenmekten kurtarır (Çelik, 1999: 226-227). Yaygın olan bu inanışa göre de yılanlar, ancak kendilerine kötülük yapan kişilere zarar vermektedirler. Ceyhan’da, “Yılan ile Adam” adıyla anlatılan masalda insanoğlunun nankörlüğü vurgulanarak

yılanın kendisini kutudan kurtaran adamı sokmak istemesinden söz edilir. Yılanın bu adamı sokmak istemesinin sebebi insanoğluna iyilik yapmanın yanlış olduğu görüşünde olmasındandır (Şimşek, 2001: 18-22).

İşte, tehlikeli ve korku verici yanı bir tarafa bırakılıp yılanları zararsız, masmus hatta biraz da dostane gösteren bu anlatılar, beraberinde “yılan – insan aşkı”nı getirmiştir. İlk örneğine “Şahmeran” hikâyesinde rastlanan yılanın âşık olması motifi, halk arasında oldukça yaygındır ve hemen hemen Anadolu’nun her bölgesinde görülmektedir. Özellikle Çukurova yöresinde bu inanın daha da yaygın olduğu söylenebilir. Bölgede yaşayan insanların çoğu bu konuya aşinadır veya yılan bizzat kendisine âşık olmuştur.

Karayılanın, özellikle narların çiçek açtığı vakit, kırmızı renkte elbiseler giyinen genç kız ve gelinlere âşık olduğu söylenir. Âşık olan yılan, kızın peşini hiç bırakmaz, nereye giderse gitsin onu takip eder, iş yaparken karşısına geçip kızı seyredermiş. Bu olay, halk arasında efsaneleşmiş şekliyle de anlatılır: *Malatya’nın Darende ilçesinde bir karayılan, güzel bir kıza âşık olur. Sürekli bunu takip edip seyrederken gün gelir kız, gelin olup gider, karayılan da peşinden... Kızın yerini bulup yine seyretmeye devam eder. Hatta bazen, kız uyurken gizlice göğsüne çıkıp orada uyuduğu da olurmuş. Bu şekilde aradan yıllar geçer, her fani gibi bu kız da ölür. Kızın ölümüne dayanamayan yılan, onun mezarına giderek orada kendisini öldürür.* (Alptekin, 1993: 155-156)

Görüldüğü gibi seven yılan, şartlar ne olursa olsun aşkıdan vazgeçmemektedir. Bir başka efsanede de yine yılanın büyük aşkı anlatılır: *Diyarbakır’da, evin hanımına âşık olan yılan, sürekli onu takip etmeye başlar. Bu durumdan tedirgin olan hanıma, komşuları; “Korkma, bu yılan sana âşık, ayrıca yılanlar sözden anarlar, sen ondan bir şey iste, o sana getirir,” derler. Hanım, yılan; “Eğer beni seviyorsan, bana bir armağan getir ki sevdiğini anlayayım,” der. Bu sözün üzerine yılan kaybolur, bir daha görünmez. Aradan yıllar geçer, kadın bir gün kilere gittiğinde tavanda bir şeyin parladığını görür. Bakar ki, yılanın ağzında elmas bir taç! Ancak, tacın iğnesi ağzına battığı için yılan ölmüştür!* (Helimoğlu Yavuz, 1993: 129).

Bazen de yılanın aşkı karşılıksız kalmaz, kız da onu sever. Tarsus’tan derlenen bir efsanede güzelliği dillere destan olan kıza, köyün delikanlıları ile birlikte bir yılan da âşık olur. Kız, köylülerin tedirgin olmasına rağmen yılanın gelip her gün yanında dolaşmasından memnundur. Ancak bir gün, kızın yakınlarından biri yılanı öldürür. Yılanı yanında göremeyen kız deliye döner ve birkaç gün sonra o da ölür.¹¹

11. Efsane 1997 yılında Elif Yolaç tarafından Eşe Ay’dan derlenmiştir. 1925 doğumlu olan ve Tarsus’un Kumdere köyünde ikamet eden Ay’ın okuma yazması olmayıp ev hanımıdır.

Bu inanışların masallaştığı bir metinde ise yılanların şahı, padişahın kızının sırma saçlarına âşık olur. Kızın evlenmesinden sonra da yılanın aşkı devam edince eşi ne yapması gerektiğini bir hocaya sorar. Hoca da kızın saçlarını kesip yakmasını, küllerini de havaya savurmasını söyler. Söylenenler yapıldıktan sonra yılan bir daha görülmez.¹² Bu efsaneye göre saç “kurban” olarak nitelendirilmiştir. Saçın kesilip yakılmasıyla, yılan dolayısıyla yaşanabilecek bir felaket önlenmiş olur.

Ayrıca konuyla ilgili diğer efsaneler araştırıldığında, maşukun her zaman hanımlar olmadığı tespit edilmiştir. Yılanların bazen, erkeklere de âşık olduğu görülmektedir. Elazığ’ın Arındık köyünde anlatılan bir efsaneye göre; sesi çok güzel olan Hasan, ne zaman türkü söylemeye başlasa bir yılan gelip sessizce onu dinlermiş. Köylüler, yılanın Hasan’a âşık olduğuna inanırlar (Erdem, 1996: 56).

Görüldüğü gibi, varyantlar arasında ufak-tefek farklılıklar olsa da temelde yılanların zararsız bir şekilde insanlara âşık olabileceği vurgulanmaktadır. Hatta kimilerine göre bu yılanlar kutsal sayıldığı için öldürülmesi de felaketi beraberinde getirir (Okuşluk, 1994: 182).

Bazen insanlar yılanlardan daha tehlikelidir. Buna en güzel örnek ise Kadirli ile Kozanlının çuvala konulması fıkrasıdır. Aslında bu fıkra sadece bu bölge insanına bağlı olarak anlatılmaz. Aralarında rekabet bulunan birçok şehirde aynı anlatı, ismi değiştirilmiş şekilde görülür. Bir yerde “Çırmıhdılı (Yeşilyurtlu) ile Malatyalı” başka bir yerde “Tokatlı ile Zileli”dir.

5. Yılanla İlgili Deyim ve Atasözleri

Yılanla ilgili birçok deyim ve atasözü vardır. “Sevimsiz ve soğuk insanlara “yılan gibi” denilirken, uzayıp giden ve bir sonuca bağlanamayan sorunlar için “yılan hikâyesi” deyimi kullanılır. Tehlikeli bir işi zamanında sonlandırmak için “yılanın başını küçükken ezmek” gerekir, sevmediğimiz bir olay, kişi veya nesne çok yakınımızda olursa “Yılanın sevmediği ot burnunun dibinde biter.” ifadesi kullanılır. Yılan korktuğumuz, görmek bile istemediğimiz, sevimsiz bir hayvan olmasına rağmen söz dağarcığımızda çok geniş yer tutan bir canlıdır. “Tatlı sözle yılanı deliğinden çıkarma”yı başaran insanımız, kötü insanın şerrinin kendisine dokunmasını istemediği konularda; “Bana dokunmayan yılan bin yaşasın.” deyiverir. Aşırı talihsizlik yaşayan birini; “Talihsiz hacıyı deve üstünde yılan sokar.” ifadesiyle anlatırken hocaları eleştirmek için “Yılanın ayağını görmersen, molların çöregini” (Yılanın ayağını görmezsin, hocanın çöregini) atasözünü kullanırız.” (Biray, 2013: 96).

12. Masal 1997 yılına Hakide Yıldırım’dan derlenmiştir. 1943 doğumlu olan ve Elazığ’ın Cıp köyünde ikamet etmekte olan Yıldırım’ın okuma yazması olmayıp ev hanımıdır.

Bunların dışında, konuyla ilgili; “Düşmanın dilinden / Yılanın dışından / Kösenin sesinden / Garanın süsünden korun”, “Yılan yarası emlenir, dil yarası emlenmez.”, “Yılan sokan uyumuş, aç kalan uyumamış.”, “Yılan, yıldız görmeyince uyumaz.”, “El eliyle yılan tut, yarısını yalan tut.”, “Yılanı ben tutmayım ki, gözüne sen bakasın.”, “yılanın kuyruğuna basmak”, “yılan dilli” ve “yılan yavrusu” gibi deyim ve atasözleri de sıkça kullanılan ifadeler arasındadır.

6. Yılanın Sembolik Anlamları

Korkutucu, bir o kadar da tehlikeli olan yılan, belki de bu özelliğine bağlı olarak kültürümüzde sembolik anlamlarla değerlendirilmiştir. Böylece yılanla ilgili olumsuz düşünceler kaybolmuş, yerine mukaddes ve saygı duyulması gereken bir yaratık imgesi gelmiştir. Buna bağlı olarak mitolojide esrarengiz bir güce sahip olan yılan, birçok sembolik anlamı ifade eder. Bunlardan bazıları:

a. Uğur: Evlerde bulunan yılanların, o eve uğur getirdiğine inanılır,

b. Bereket: Her evde bulunması gereken, sahip konumundaki yılanların, buldukları evlere bereket getirdiğine inanılır. Ayrıca bahar mevsiminin başlangıcında görülen ilk yılan öldürülürse, yılın bereketli olacağına dair inanışlar vardır.¹³

c. Sağlık: Eczacılığın, diş hekimliğinin ve tıp ilminin sembolüdür. Hemen hemen bütün dünya ülkelerinde tıbbın sembolü yilandır. Ayrıca halk hekimliğinde de birçok hastalığın tedavisinde kullanılır.

ç. Saadet: Özellikle birbirine sarılmış iki yılan, mutluluğun ve saadetin sembolüdür. Bundan dolayı hükümdar armaları, mabedler ve sağlık kuruluşlarına çifte yılan motifi resmedilmiştir (Yöndemli, 1988: 178).

d. Koruyucu Ruh: Yılan yer evrenidir. Yer altının ve yeryüzünün simgesidir. Ayrıca Hintliler tarafından; çok kuvvetli olmaları ve insanları hafifçe ısırıkları hâlde hemen öldürmeleri özelliğine bağlı olarak “Allah’ın ruhu” şeklinde nitelendirilirler (Ali Rıza Seyfi, 1921: 121).

e. Yaşama Gücü: Gilgamiş destanına göre, hayat otunu yediği için sık sık deri değiştirerek yaşam gücünü simgeler.

f. Doğurganlık: Yılanın fiziksel özellikleri, onun cinsel bir simge olarak değerlendirilmesini sağlamaktadır. Yılanın kafasının fallik formu nedeniyle erkek, gövdesinin kıvraklığı nedeniyle de dişil niteliklere sahip olduğu düşünülmüş, bu durum onun verimlilik kavramıyla ilişkilendirilmiştir (Yıldıran, 2001: 13). Avustralya yerlileri, belirli mağaralardaki yılan resimlerine dokunarak doğurganlık ve çoğalma özelliğine sahip olduklarına inanırlar (Ateş, 2001: 154).

13. Bilgiler, 30 Mart 2006 tarihinde, Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi Ali Berat Alptekin’den alınmıştır.

g. Ölümsüzlük ve Yeniden Canlanma: Yılanın her yıl derisini yenilemesi bu anlamda yorumlanır. Gılgamış Destanı'nda, Gılgamış'ın suyun derinliklerinden getirdiği ölümsüzlük çiçeğini bir yılan gelip yer ve yer yemez derisini de değiştirir. Bundan dolayı ölümsüzlüğü ve yeniden canlanmayı simgeler (Gılgamış Destanı, t.y.: 120-121). Yılanların mezarlıklarda bulunması, âdeta vücuttan çıkan yeni bir hayat olarak yorumlanır. Diğer taraftan kesilen bir yılanın parçalarının kesildikten sonra bir süre daha yaşaması da ölümsüzlükle ilintilidir (Alangu, 1983: 191). Bir Kızılderili efsanesine göre, yılanların vücutu yandığında kalbine bir şey olmazmış.

h. Verimlilik: Hayat ağacının bekçisinin yılan olduğu düşünüldüğünde, dişiliği simgeleyen ağaç ile erkekliği simgeleyen yılanın birlikteliğinden toprağın verimliliği ortaya çıkar. Bu anlamda toprağı de simgeler.

ı. Sonsuzluk: Yılanın sık sık deri değiştirmesi, ölümsüzlükle beraber sonsuzluğun da simgesi olmasını sağlamıştır.

i. İyi ve Kötü Kader: Yılan, hem olumlu hem de olumsuz özellikleri üzerinde toplamıştır. Yılanın gövdesinin siyah ve beyazlardan oluşması, dünyadaki iyilik ve kötülüğü, aydınlığı ve karanlığı sembolize eder.

k. İnsanı Kötülüğe Sürükleyen Nefis: “Âdem ile Havva” kıssasına bağlı olarak yılan nefse işaret eder. İskendernâme'de de yılan aynı şekilde sembolize edilir (Seyidoğlu, 1998: 91).

l. Dedikodu: Çatal dil, bozgunculuk belirtisidir. Yılanın dili çatal olduğu için dedikodu, ara bozuculuk ve geçimsizlik olaylarına yol açacağına inanılır. Bu sebeple dedikoduyu ve ara bozuculuğu seven boşboğaz kimselere “yılan dilli” denir (Eyuboğlu, 1998: 78).

Yılanların çeşitli dinlerde de sembolik anlamları vardır. Museviler için yılan, Tevrat'ta geçen “Âdem-Havva” kıssasına bağlı olarak; şeytanın, günahın, baştan çıkarmanın ve cinsel tutkunun simgesidir. Hristiyanlıkta yine aynı olaya bağlı olarak insanın lânetlemesini ve şeytanı simgeler. Rönesans'ta hilekârlığın simgesidir. Ayrıca, dört elemandan biri olan dünyayı, yedi özgür sanattan biri olan mantığı, kilise faziletlerinden biri olan sağduyuyu, yedi ölümcül günah arasında da kıskançlık ve şehveti simgelemektedir. Ayrıca, “Gnosis” denilen inanca göre de bilgi ve aydınlanmanın sembolüdür (Yıldırım, 2001: 14-15).

İran hükümdarları, saraya alacakları hekimleri önce yılanı sokturup sonra ondan kendini tedavi etmesini isterlermiş. Hekim, kendini iyileştirebilirse bilgisini ispatlar, sarayda görev yapmaya hak kazanırmış. Burada yılan, kötülüğün can yakıcılığın etkeni, aynı zamanda becerinin ve bilgi gücünün anlaşılma aracı olarak görülmektedir (Başar, 1978: 44).

Bunların dışında yılan; kabuğunu değiştirerek kendini yenilediği için ayı, hayat ağacı ile birlikte anıldığı için koruyuculuğu/bekçiliği temsil ederken çeşitli kültür ve inanışlarda doğanın, ateşin, kuzeyin, kışın, gecenin, kara rengin, fenalığın, hayat bitkisinin/ağacının, asanın vs. de sembolü olmuştur.

7. “Yılan Kale” Hakkında Anlatılan İnanışlar

Misis ile Ceyhan arasında bulunan, halk arasında; “Gâvur Kalesi” ve “Şahmeran Kalesi” olarak da bilinen, Evliya Çelebi Seyahatname’sinde ise “Evsaf-ı Kal’a-i Şah Mârân” adıyla zikredilen “Yılan Kale” hakkında çeşitli inanışlar vardır. “*Misis yilandan, Ceyhan yelden, Adana selden gidecek.*” sözünü de doğrular nitelikte olan rivayetlere göre mitolojik bir hayvan olan Şahmeran, bu kalede yaşamıştır. Nitekim Seyahatnâme’de de kale içinde çok sayıda, hatta sürüler hâlinde yılanların olduğundan, yılan ısırmasından helak olan kişilerden ve boynuzlu, ensesi tüylü bir yılanın varlığından söz edilir (Çevik, 1985: 43-44). Bir başka rivayete göre ise kalenin içi sütle beslenen yılanlarla doludur. Anlatıldığına göre, bu kalede çok sayıda yılan yaşamaktadır. Sütle beslenen bu yılanlar, günün birinde sütsüz kalacak ve kaleden çıkıp Misis’e inerek orada yaşayan insanları sokarak öldürecekmiş.¹⁴

Dikkat edilirse, bu efsanede korkunun beraberinde getirdiği bir saygı vardır. Yılanların sütü sevdiği ve birçok yerde yılan yakalamak için tuzak olarak sütlerin kullanıldığı anlatılır. O zaman, yılanların sütsüz kalmaması için çareler aranacak ve âdeta bu yılanlar çevre halkı tarafından korunacaktır.

“Yılan Kale” üzerine anlatılan diğer bir efsanenin ise temeli “Binbir Gece Masalları”na kadar giden, Türk, Arap ve İran edebiyatında önemli bir yere sahip olan “Câmasbnâme”deki Şahmeran hikâyesine dayanmaktadır. Benzerleri Anadolu’nun hatta Türk dünyasının değişik yörelerinde bilinen Şahmeran hikâyesi, daha çok Tarsus’la bütünleşirken burada farklı bir şekilde anlatıldığı görülmektedir. Efsaneye göre, çevrede yaşayan beylerden biri dermansız bir hastalığa yakalanır. Beyin hastalığını hiçbir ilaç iyileştiremez. Hekimlerden biri, beyin derdine çare olacak ilacın Şahmeran’ın gözleri olduğunu söyler. Ancak yılanların şahının yerini kimse bulamaz. En sonunda kendisine büyük iyilikler yapıp, yılanların öldürmesinden kurtardığı bir kişi, Şahmeran’ın saklandığı yeri söyler. Şahmeran, Misis’te bulunan bir hamamda saklanmaktadır. Beyin adamları, Şahmeran’ı yakalayıp gözlerini oyarlar. Bu gözleri yiyen bey, yeniden sağlığına kavuşur. Ancak, Şahmeran’ın öldürüldüğünden diğer yılanların haberi yoktur. Bu yılanlar, durumu öğrendikleri gün Misis’i basacaklardır.¹⁵

14. <http://mustafa.kultur.tripod.com/efsaneler/sahmeran>.

15. *ags.*

Efsanenin Karataş varyantında ise Şahmeran'ın yaşadığının işareti, çalınan davullardır. Eğer davullar bir gün susarsa yılanlar onun öldüğünü anlayacak ve insanlardan öçlerini alacaklardır (Okuşluk, 1994: 166).

Davulların çalınması neşenin, mutluluğun işaretidir ve bu mutluluk sürdükçe insanların başına felaket gelmeyecektir. Bu anlamda Şahmeran, insanları kötülüklerden korumaya devam etmektedir. Diğer taraftan davulların susmasını “sur”un üflenmesi, yılanların saldırısını da kıyamet olarak değerlendirebiliriz.

Bir başka rivayet, konuyla ilgili masalın efsaneleşmiş şeklidir. Şahmeran bu anlatıda erkek olarak tasvir edilmektedir. Anlatıldığına göre Yılan Kale’de yaşayan Şahmeran’ın baş tarafı erkek, alt tarafı ise yılan şeklindedir. Bir gün, çukura düşen çobanı yılanlar Şahmeran’ın karşısına getirirler. Şahmeran, yerini kimseye söylememesi şartı ile bunu serbest bırakır. Ancak, o günlerde Tarsus Kralı’nın kızı hastalanır. Doktorların söylediğine göre tek çare, bu kızın Şahmeran’ın kanını içmesidir. Kralın adamları, köy köy gezerek Şahmeran’ı ararlar fakat bulamazlar. En sonunda çobanın köyüne gelirler. Çoban, bu yeri bildiğini gizlemek istese de benek benek olan vücudu kendini ele verir. Çünkü Şahmeran’ı görenlerin vücudu benek benek olurmuş. (Bir başka rivayette bunun sebebi, yılanların yanında uzun süre kalıp onların yiyeceklerinden yemesidir.) Nihayet Şahmeran bulunur ve Tarsus’ta bir hamamda kesilerek, kanı kralın kızına içirilir. Hamamda, Şahmeran’ın kanının izlerini görmek mümkündür. İnanişe göre, yılanlar hâlâ onun ölümünden haberdar değildir. Eğer öğrenirlerse, Tarsus’u basacaklardır (Okuşluk, 1994: 162-162).

Burada dikkati çeken konu, mitik bir özelliğe sahip olan Şahmeran’ın gözlerinin veya kanının, çaresi bulunmayan amansız bir hastalığa ilaç olmasıdır. Efsanenin, aynı adla anılan masallaşmış şekillerinde de Şahmeran’ın etinin/başının/gözünün kaynatılmış suyunun hastalığa ilaç olduğu gibi, etini yiyen veya suyunu içen de güçlü bir hekim olacaktır. Nitekim doktorların piri Lokman Hekim de Şahmeran’ın vücudunun muayyen bölgesini (baş, gövde vs.) yediği için ünlü bir hekim olmuştur (Şimşek, 1995: 333-338).

Dikkat edilirse, “Yılan Kale Efsanesi”nde Şahmeran’ın gözlerinin amansız hastalığa iyi gelmesinde de Şahmeran’ın etini yiyen Lokman’ın iyi bir hekim olmasında da “sağlık” konusu ön plandadır. İleride bahsedeceğimiz üzere eczacılık ve tıp ilminin ambleminin yılan/birbirine sarılmış iki yılan olması arasındaki ilişki açıktır.

Yukarıdaki efsanenin bir benzerinde ise Yılan Kale’de yaşayan ve üst kısmı yakışıklı bir delikanlı olan Şahmeran, Tarsus padişahının kızına âşık olur. Kız da bunu sevmektedir. Ancak kız oğluna almak isteyen vezir, hile ile Şahmeran’ı öldürtür. Bu durumdan diğer yılanların haberi yoktur, duyarlarsa öçlerini

alacaklardır. “Tarsus yilandan gidecek.” denmesinin sebebi de bundandır.¹⁶ Bu durum, cevabı yılan olan bir bilmecede şu şekilde dile getirilir:

*Yer altında yozu var
Başında boynuzu var
Sakin gelme yanına
Şahu ölmüş yası var* (Kuzucular, 1981/2: 25)

Bu yörede yılanı konu alan bir başka efsane ise Anavarza Kalesi’nde geçmektedir. Halkın inancına göre Anavarza’da beş adam boyunda, ağız bir insanı yutabilecek genişlikte yeleli bir yılan yaşarmış. Hiç kimse, bu yılanı öldürme konusunda başarılı olamamıştır. Bir gün, akrep ve yılan sokmalarına karşı muska yazan, memleket memleket dolaşıp yılan yakalayan Yılandıcı Bekir’in yolu Anavarza’ya düşer ve bu yılanı öldürmeye niyet eder. Keçeden bir elbise yaptırıp yılanın olduğu yere gider, fakat yılan bütün mücadelelerine rağmen Yılandıcı Bekir’i yutar. Yuttuktan birkaç dakika sonra kustuğunda, adamın öldüğü görülür (Okuşluk, 1994: 183-184).

Tarsus’ta yaşayan halk arasında Şahmeran ve onun öldürüldüğü düşünülen hamamla ilgili çeşitli inanışlar da bulunmaktadır. Bunlardan bazısını şu şekilde sıralamak mümkündür:

* Şahmeran hamamının iç kısmındaki duvarında ve göbek taşında görülen kırmızılıklar, şahmeranın kanından gelmektedir. Hamam, yılanların şahının öldürüldüğü yer olması dolayısıyla kutsal sayılır.

* Herhangi hastalığı bulunan bir kişi, Şahmeran Hamamına gidip burada yıkanır ve dua ederse kısa sürede iyileşir.

*Şahmeran’ın öldürüldüğü ve kan izlerinin hâlâ üzerinde bulunduğu kabul edilen göbek taşına üç kez vücudunu sürenler, tüm hastalıklarından kurtulur ve canlılık kazanır.

* Şahmeranın kan lekelerinin bulunduğu yere vücutlarını sürenlerin gençleşecekleri kabul edilir.

* Şahmeran Hamamının duvarındaki sıvılar, her yıl düzenli olarak dökülür. İnanişe göre bu durum, Şahmeran’ın öldüğü güne rastlamakta ve onun kabuk (Çıblak, 2007: 192-193).

Bener’in “Şahmeran Öyküsü” adlı eserinde de Şahmeran hakkında şu bilgilere yer verilmiştir: “Binlerce yıl önce Anadolu’da Tarsus kenti yakınlarında belden aşağıları yılan, belden yukarıları insan görünümünde olan birtakım yaratıklar yerin yedi kat dibindeki mağaralarda yaşamaktadır. Halk bu yaratıklara değiştirerek yeniden canlandığını dolayısıyla hiç ölmediğini göstermektedir.

16. Efsane 1997 yılında Gülseren Yolaç’dan derlenmiştir. 1959 doğumlu olan ve Tarsus’ta ikamet eden Yolaç, ilkokul mezunu ve ev hanımıdır.

Meran adını vermiştir. Meranların başında, Şahmeran denilen genç ve güzel kraliçeleri vardır. Söylentilere göre Şahmeran hiç yaşlanmaz, öldüğünde ise ruhu, biricik kızının vücuduna geçer, kızı da hemen hemen annesi gibi genç ve güzel bir kadın olur.” (Yılar, 2016: 103).

Bu anlatılar incelendiğinde âdeta evin, mezarın, türbenin veya mezarların bekçisi olan yılanların aynı zamanda kalelere de bekçilik yaptığı görülür. Üstelik bu yılanlar “koruyucu” konumundadır ve insanlara hiçbir zararları yokken, insanlar bunlara ihanet etmiş, sır saklama konusunda sözlerinde durmayarak onların ölümüne sebep olmuşlardır. Ölen yılanın vücudu, yine şifa veya hekimlikte sihirli güç olarak insanlar tarafından kullanılmıştır. Halk arasındaki anlatılarda kalede/hamamda öldürüldüğü söylenen erkek/kadın olarak tasavvur edilen Şahmaran’ın hiç yaşlanmadığı, her yıl öldüğü gün duvardaki sıvaların döküldüğü vb. inanışlara bağlı olarak halk arasında ölümsüzlük/yeniden canlanma sembolü olarak görülmektedir.

Sonuç

Bütün dünya kültürlerinde görülen yılanla ilgili inanış ve pratikler, başta Çukurova yöresi ve Anadolu olmak üzere bütün Türk dünyasında önemli bir yere sahiptir. Mitolojiden efsaneye, halk hekimliğinden halk inançlarına kadar folklorun her alanında yılan, olağanüstü özellikleriyle yer alır. Bu özelliklerinden bazıları şu şekilde sıralanabilir:

1. Yılan, gizli sırlara vâkıf, tehlikeli ve ürkütücülüğü yanında gizemli ve olağanüstü özellikleri de olan bir hayvandır.
2. İnsana yardım eden, hastaları iyileştiren ve koruyan kutsal bir varlıktır.
3. Eski Türk inancının etkisiyle “iye, sahip veya koruyucu ruh” durumundadır.
4. Yılan genellikle fizyolojik özelliklerinin yanında sonradan kazandığı sembolik anlamlarıyla değerlendirilir.
5. Yılanlarla ilgili anlatı ve inanmaların çoğu başka ülke insanları tarafından da bilinmekte olup bunlar evrensel bir nitelik taşımaktadır.
6. Kültürümüzde yılan, kimi olumsuz nitelikleri yanında daha çok olumlu özellikleri ile yer alır. Yılan birçok yerde kötülüğe ve kötülük yapanlara karşıdır. Onun için daha çok kendini toplumdan soyutlayan insanların kabullendiği; “Bana dokunmayan yılan bin yaşasın.” sözü değiştirilip; “Bana dokunmayan insanoğlu bin yaşasın.” dense daha doğru olur kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Acıpayamlı, Orhan (1963a), “Türkiye’de Yağmur Duası ve Psiko Sosyal Metotla İncelenmesi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XXI (1-2), Ocak-Haziran, 1-39.
- Acıpayamlı, Orhan (1963b), “Türkiye’de Yağmur Duası”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XXII (1-2), Temmuz-Aralık, 221-250.
- Ahundov, Ehliman (1978), *Azerbaycan Halk Yazını Örnekleri*, (Akt.: Semih Tezcan), Ankara.
- Alangu, Tahir (1983), “Sihir ve Mitolojide Yılan”, *Türkiye Folkloru El Kitabı*, İstanbul, 189-194.
- Ali Rıza Seyfi (1925), “Halkiyat (Folklor), Yılan Taşları, Panzehir Taşı”, *Türk Yurdu*, 16-2 (170-9), On dördüncü sene, Haziran, 119-122; 2, 16-2 (171-10) On dördüncü sene, Temmuz, 186-190.
- Araz, Rıfat (1995), *Harput’ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*, Ankara.
- Ateş, Mehmet (2001), *Mitolojiler ve Semboller / Anatanrıça ve Doğurganlık Sembolleri*, İstanbul.
- Başar, Zeki (1972), *İçtimai Adetlerimiz – İnançlarımız ve Erzurum İlindeki Ziyaret Yerlerimiz*, Ankara.
- Başar, Zeki (1978), *Halk Hekimliğinde ve Tıp Tarihinde Yılan*, Ankara.
- Bayat, Fuzuli (2007), *Türk Mitolojik Sistemi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Biray, Nergis (2013), “Terim Dünyamızda Yılan: Kavram, Anlam ve Yapı Bakımından”, *Avrasya Terim Dergisi*, 1 (2), s. 95 – 113.
- Biray, Nergis (2014), “Söz Varlığımızda Yılan”, *Avrasya Terim Dergisi*, 2 (1), s. 25 – 49.
- Çelik, Ali (1999), “Hayvanlarla İlgili Anlatılar”, *III. Uluslararası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şöleni (Sempozyumu) / Bildiriler*, Adana, 220-233.
- Çevik, Mümin (haz.) (1985), *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*, İstanbul, 9.c.
- Çıblak, Nilgün (2007), “Tarsus Kültürünün Tanıtımında Şahmeran Efsanelerinin Önemi”, *C.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 16, Sayı 1, s.185-196.
- Çoruhlu, Yaşar (2002), *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Eliade, Mircea (1999), *Şamanizm İlk Esrime Teknikleri*, (Çev. İsmet Birkan), Ankara.
- Erdem, Mehmet (1996), *Arındık (Elazığ - Merkez) Köyü Halkbilimi Ürünleri*, Elazığ, (F.Ü. Fen-Ed. Fak. Lisans Tezi).
- Eren, Metin (2014), “Türk Efsanelerinde Yılan ve Ötekilik”, *Yılan Kitabı*, (Editör: Emine Gürsoy Naskali), Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki (1998), *Anadolu İnançları “Anadolu Üçlemesi I”*, İstanbul.
- Gilgamiş Destanı* (t.y.), (terc.: Sevim Kutlu – Teoman Duralı), İstanbul.
- Gökyay, Orhan Şaik (2000), *Dedem Korkud’un Kitabı*, İstanbul.
- Helimoğlu Yavuz, Muhsine (1993), *Diyarbakır Efsaneleri / Derleme – Araştırma – İnceleme*, (2.b.), Ankara
- Kalafat, Yaşar (1995), *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara.
- Kuzucular, Emine (1981), “Folklorumuzda Yılanın Yeri - 1”, *Türk Folkloru*, 2 (20-21), Mart-Nisan, 21-23.
- Kuzucular, Emine (1981), “Folklorumuzda Yılanın Yeri - 2”, *Türk Folkloru*, 2 (22), Mayıs, 25-27.
- Küçükbasmacı, Gülten (2018), “Türk Mitolojisinde Yılan”, *Türk Mitolojisine Giriş*, (Rdörtörler: F. A. Turan – M. Ozan), Ankara: Gazi Kitabevi, 199-207.
- Makas, Zeynelâbidin – Yaşar Kalafat (1993), *Karşılaştırmalı Türk Halk İnançları / Azerbaycan - Doğu Anadolu*, Samsun.

- Okuşluk, Refiye (1994), *Adana Efsaneleri Araştırması (Derleme – İnceleme)*, Adana (Ç.Ü. Sos. Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi).
- Orozobaev, Mayrambek (2012), “Kırgız Halk İnanıcı ve Halk Hekimliği”, Uygulamalarında Yılan, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, C. 1, S. 15, s. 1-17.
- Önal, Mehmet Naci (2003), *Muğla Efsaneleri*, Muğla.
- Seyidoğlu, Bilge (1998), “Kültürel Bir Sembol: Yılan”, *Folkloristik Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*, Ankara, 86-92.
- Şimşek, Esmâ (1995), “Bir Olağanüstü Varlığın Yaratılış Miti: Şahmeran”, *Tuncer Gülensoy Armağanı*, (haz. Ahmet Buran), Kayseri, 333-338.
- Şimşek, Esmâ (2002), *Yukarıçukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması*, II Cilt, Ankara.
- Taner, Nuri (1999), *Folklor Araştırmaları – 3*, İstanbul.
- Türkbay, Nilgün (1997), *Hendek Efsaneleri*, Elazığ (F.Ü. Sos. Bil. Enst. Yüksek Lisans Sem.).
- Yılar, Ömer (2016), *Yemliha'dan Camasbnâme'ye Lokman Hekimden Günümüze Şahmeran (Metinlerarası Çözümlemeler)*, Ankara: Pegem Akademi.
- Yıldırım, Neşe (2001), “Yakın Doğu Sembolizminde Akrep, Yılan; Akrep-Adam ve Şahmeran”, *Folklor/Edebiyat*, VII (XXVI), 5-22.
- Yıldırım, Nilüfer (2004), *Anadolu Masallarında Şamanizm İzleri*, Elazığ (F.Ü. Sos. Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi).
- Yılmaz, Filiz (2000), *Sivrice'den Derlenen Masallar ve Maniler*, Elazığ, (F.Ü. Fen-Ed. Fak. Lisans Tezi).
- Yöndemli, Fuat (1988), “Yılan Motifi: Hekimliğin Milletlerarası Sembolü”, *Türk Kültürü*, XXVI (299), Mart, 177-179).

OSMANLI PADİŞAH PORTRECİLİĞİNDE SULTAN III. SELİM VE SULTAN II. MAHMUD İLE DEĞİŞEN GELENEK

Sefa AÇOĞLU* / Dr. Öğr. Üyesi Doğan YAVAŞ**

Öz: 18. yüzyılda, Batı etkisindeki sanat ortamının getirdiği yeniliklerle birlikte, III. Selim döneminde (1789-1807) geleneksel minyatür sanatı, yerini Batılı tarzda yağlıboya tuval resmine bırakmıştır. Kitap sayfalarındaki padişah portreleri, giderek tuvale taşınmıştır. Özellikle yerli azınlık ve yabancı sanatçıların faaliyetleri ile padişah portreciliğine daha batılı özellikler yerleşmiştir. III. Selim Nizam-ı Cedid diye anılan ıslahat hareketlerine başlamış ve resmin siyasetteki işlevinin farkına vararak, sipariş ettiği portrelerini ve büyük ölçekli soyağacı tablolarını Avrupalı hükümdarlara hediye ederek, Osmanlı hanedan imgesini tüm dünyaya yaymak istemiştir. II. Mahmud Dönemi'nde de (1808-1839) ıslahat hareketleri devam etmiş ve daha kurumsal hâle gelmiştir. Portrelerde padişahın yapmış olduğu reformlar görülmektedir. 1829'da yürürlüğe giren kıyafet değişikliği ile birlikte sağlanan yeni Osmanlı hanedan imgesi, imparatorlukta sanat çevrelerine de yansımıştır. II. Mahmud, kendisini yeni kıyafetleriyle gösteren portrelerini törenlerle devlet dairelerine astırmıştır. Boyuna asılmak üzere, portresinin de bulunduğu tasvir-i hümayun nişanlarını yaptırarak üst düzey görevlilere ve yabancı elçiliklere armağan etmiştir. Osmanlı padişah portreleri 19. yüzyılda, Doğu'ya özgü, tahtta oturan sultan imgesinden uzaklaşmış, daha çağdaş ve Avrupalı tarzında giyinmiş ve onlar gibi poz vermiş bir imgeye dönüşmüştür.

Anahtar Kelimeler: III. Selim, II. Mahmud, portre, ressam.

THE OTTOMAN PADİŞAH PORTRAIT SULTAN III. SELİM AND SULTAN II. MAHMOUD TRADITION

Abstract: In the 18th century, along with the innovations brought about by the art environment in Western influence, During the reign of III. Selim (1789-1807), traditional miniature art was replaced by oil-on-canvas painting in the Western style. The portraits of the Sultan on the pages of the book were gradually moved to canvas. With the activities of the local minority and foreign artists in particular, more western features were entrenched in the Sultan's portraiture. III. Selim Nizam-i Cedid started the Reformation operations and realized the function of the painting in politics, ordered portraits and large-scale pedigree paintings to European rulers by gifting the Ottoman heraldic image to the world wanted to spread.

ORCID ID : 0000-0002-2946-7267* / 0000-0001-8232-7995**

DOI : 10.31126/akrajournal.558427

Geliş tarihi : 27 Nisan 2019 / Kabul tarihi: 15 Ağustos 2019

* Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı.

** Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü.

In II. Mahmud period (1808-1839), reform movements continued and became more institutional. The portraits show the reforms made by the Sultan. The new Ottoman heraldic image, supplied with the change of clothes that took effect in 1829, was also reflected in the art circles in the Empire. II. Mahmud hung his portraits showing him in his new clothes in government offices with ceremonies. To be hanged longitudinally, he commissioned the depiction-I Humayun engagements, including his portrait, to be presented to senior officials and foreign embassies. Portraits of the Ottoman Sultan 19. in the century, it turned away from the image of the sultan, who was unique to the East, sitting on the throne, dressed in a more contemporary and European style and posing as them.

Key Words: Selim III., Mahmud II., portrait, painter.

Giriş

Osmanlı resim sanatına ait en erken örnekler, Fatih Sultan Mehmet'in saltanat yıllarında (1451-1481) görülmektedir. Gentile Bellini'nin 1480 yılında yapmış olduğu, Venedik tarzı bir kemerle çerçevelenmiş Fatih Sultan Mehmet'in portresi (Londra National Gallery: 3099.), padişah portreciliğinin ilk örneği sayılabilir (Renda, 1999: 415). Bu portre daha sonra yapılacak padişah portrelerinin hazırlayıcısı olmuş ve Bellini'den etkilenen Sinan Bey ve onun öğrencisi olan Şiblizade Ahmed, portre sanatını devam ettirmişlerdir (Konak, 2013: 427). Şiblizade Ahmed'e atfedilen Fatih'in portresinde (TSMK H.2153/10), bir elinde koklamak üzere gül bulunurken diğer eliyle mendil tutmaktadır. Bu üslup Timurlu geleneğini yansıtmaktadır (Renda, 1999: 416). Bunun nedeni ise padişahın ayaklarını toplamış bir oturuş pozisyonu sergilemesidir.

Fatih'in ardından II. Bayezid devrinde (1481-1512), batı resmine ilgi azalmıştır. Bu dönemde İslami geleneklere bağlı sanatçıların İstanbul sarayına getirildikleri ve yeni bir okul oluşturdıkları anlaşılmaktadır (Mahir, 2005: 47,48). Bu nedenle padişah portreciliği duraklama dönemine girmiştir.

Yavuz Sultan Selim devrinde (1512-1520), doğudan getirilen sanatçıların Osmanlı nakkaşhanesinin belirli bir düzeye ulaşmasında önemli rolleri olmuştur fakat portrecilik adına bir faaliyet bulunmamaktadır.

Kanuni Sultan Süleyman dönemi (1520-1566) Osmanlı resim sanatının kimliğini kazandığı müstesna bir dönem olarak karşımıza çıkar. Sultanın saltanatının ilk yıllarında daha çok İslami minyatür okullarının etkisi gözlenir. Edebî konulu eserler oldukça yaygındır. Kanuni döneminde, Osmanlı nakkaşı Nigârî'nin (Haydar Reis) yapmış olduğu portrelerle, padişah portreciliği tekrar önemli hâle gelmiştir. Nigârî, tam profil ve dörtte üç kalıbını kullanmıştır. Sanatçının bilinen ilk portrelerinden biri Barbaros Hayrettin Paşa'yı karanfil koklar şekilde resmettiği portresidir (1540 civarı, TSMH. 2134, y.9). Yine Nigârî'ye atfedilen Kanuni Sultan Süleyman portresi (Albüm 1560-65, TSM,

H. 2134, y.8) ayrı bir önem taşır. Sultan Süleyman, iki has oda ağasıyla bahçede dolaşırken tasvir edilmiştir. Padişahın profilden gösterilmiş olması Avrupa portre geleneğine yakın olduğu izlenimi verir (Bağcı vd., 2006: 88,89).

II. Selim (1566-1574) ve III. Murad devri (1574-1595) Osmanlı resim sanatının klasik devri olarak tanımlanmaktadır. Osmanlı resmi kendi üslup ve karakterini bulmuştur. III. Murad döneminde, Seyid Lokman ve Nakkaş Osman'ın işbirliği ile meydana gelen *Şemâilnâme'*de (1579, TSM, H. 1563), Osman Gazi'den III. Murad'a kadar on iki padişahın portresi yapılmıştır. Portreler padişahların karakteristik ve fiziksel özellikleri dikkate alınarak hazırlanmış, dörtte üç profilden ve bağdaş kurmuş bir şekilde resmedilmişlerdir. Nakkaş Osman'ın portrelerinde kullandığı bağdaş kuran sultan imgesi, Fatih döneminde görülen Timurlu geleneğinin devamı niteliğindedir.

III. Ahmed dönemi, Osmanlı tarihinde Lale Devri (1718-1730) olarak bilinen ve çoğu zaman Osmanlı Devleti'nin Batı etkisine yoğun bir istekle girdiği bir süreci tanımlar. Bilhassa Fransa ile kurulan ilişkiler neticesinde özellikle de sanat dalında değişikliğin fazlaca yaşandığı bu süreç, Osmanlı tarihinde müstesna bir dönem olarak yerini almıştır. Batı etkisi, kendisini resim sanatında da göstermiştir. Padişah portreciliğinde bu etki *Silsilename'*de (1710-20, TSM, A.3109), Levni'nin (Abdülcelil Çelebi) yapmış olduğu padişah portrelerinde görülmektedir. 16. yüzyılda Nakkaş Osman'ın belirlediği ve 17. yüzyılda sürdürülen geleneği kullanmakla birlikte, yüzlere verdiği canlı ifade ve hacimli görünüşlerle minyatür resmine daha doğal bir hava katmıştır (Bağcı vd., 2006: 262, 263).

18.yüzyılın sonlarına doğru resimlenen yazmaların hemen hepsinde tekniklerin giderek suluboya ve guvaşa (Bağcı, vd.,2006: 285) dönüştüğü, ışık-gölge, perspektif gibi Batı resmine özgü tekniklerin benimsendiği görülür. Levni'nin portre kalıpları başka sanatçılar tarafından 18. yüzyıl boyunca kullanılmıştır. *Silsilename'*ye III. Ahmed'in ardından gelen sultanların portreleri de eklenmiştir. Osmanlı sultanları, tahtta otururken geniş mekânlar içerisine yerleştirilmiştir. Bu batılı tarzı, 18. yüzyılın ikinci yarısında saray çevresinde bulunan ressam Rafael'in (Küçükhasköylü, 2015: 82) oluşturduğu düşünülmektedir. Rafael, o zaman şehzade olan III. Selim'in, on iki yaşında iken tuval üzerine yağlı boya portresini yapmıştır (Kürkman, 2004: 721). Artık el yazma eserlerdeki minyatür portreler batılı teknikler ile tuvalere taşınacaktır (Renda, 1999: 417-418).

Bu dönemde gelişen farklı portre düzenlemeleri görülmektedir. Bunlar babadan oğula geçişi gösteren yağlı boya soyağaçlarıdır. İlk örnekleri I. Abdülhamit (1774 -1789) Dönemi'nde görülen soyağaçlarında, padişahlar madalonyalar içerisinde, bir ağacın dallarına saltanat sırasına göre yerleştirilmişlerdir.

Buradaki portreler *Silsilename*'de bulunan portrelerle benzerlik gösterir (Renda, 2000: 443, Bağcı vd. 2006: 282).

1. III. Selim Dönemi

Sultan III. Selim, zarif kişiliği ve zengin sanatsal yönü ile öne çıkan bir padişah'tı. Müzik, edebiyat ve tarihe meraklıydı. Edebiyat merakı ile divan yazmış, şiiirlerinde *İlhâmî* mahlasını kullanmıştır. Müzik merakı, edebiyattan daha fazla meşgul etmişti. Topkapı Sarayı'nda bir de meşk odası bulunuyordu. Kendisi aynı zamanda usta bir tamburi ve neyzendi. Bu yetenekleri ve zevkleri ile Türk müziğine makamlar dahi kazandırmıştı. En çok bilinenler *sûz-i dilâra* ve *şevk-efzâ* makamlarıdır (Yurttadur, Cimilli, 2015: 123-124).

III. Selim'in tahta geçişiyle yenileşme hareketleri daha bilinçli ilerlemiş, bilim ve kültür alanlarındaki Batı'ya dönük hamleler de oldukça önemli merhaleler kat etmiştir. Nizam-ı Cedit diye anılan bir takım yenilik hareketi ile yönetim, eğitim, diplomasi ve askeri alanda köklü değişiklikler planlamış (İnce, 2002: 311-312), Mühendishane-i Berri-i Hümayun (1793) mektebini açarak, bilim ve teknik alanlarında Batı tarzı eğitimin yerleşmesini sağlamıştır. Eğitim programında ilk defa resim dersinin yer aldığı mektep, *Asker Ressamlar* kuşağının oluşmasına zemin hazırlamıştır (Çötelioğlu, 1971: 24).

III. Selim'in bu yenilikçi adımları Osmanlı resim sanatı ve özellikle padişah portreciliğinin yeni teknikler ve yeni işlevler kazanmasını sağlamıştır. Bu yenilikçi adımların en önemlisi ise değişen dünya siyaseti ve düzeni içerisinde Osmanlı Hanedanı'nın var olduğunu göstermek için resim sanatının işlevinden faydalanmak istemiştir. Çünkü Avrupalı hükümdarlar kendi portrelerini sanatçılara yaptırarak siyasi bir araç olarak bu portreleri hükümdarlara hediye etmekteydiler (Renda, 2002: 269).

Resmin bu denli işlevinin farkına varan III. Selim ilk olarak oyma baskı bir portresini sipariş etmişti. Dönemin ünlü ressamı Konstantin Kapıdağlı'nın (Küçükhasköylü, 2015: 86), imzasını taşıyan bu portrede III. Selim ayakta, yarım boy ve 3/4 profilden resmedilmiştir.



Görsel 1: *Sultan III. Selim portresi*, Konstantin Kapıdağlı, 1793, renkli gravür, TSM A3689 (Bağcı vd., 2006: 284)

(Görsel:1) Padişahın üzerinde beyaz kürklü kırmızı renkte bir kaftan, içinde sarı renkli bir elbise, belini saran kuşak ya da kemere sokulmuş bir hançer ve başında sorguçlu bir sarık bulunmaktadır. Yüz ifadesi ise oldukça doğaldır. Portre, bitkisel motiflerin dolandığı madalyon bir çerçeve içerisinde yerleştirilmiştir. Portrenin bulunduğu arka fon, koyu ve tek renk olmak üzere padişaha yaklaştıkça açılmakta ve dikkati ona çekmektedir. Madalyon çerçeve iki yana açılmış bir perdenin önüne yerleştirilmiştir ve madalyonun alt kısmında dikdörtgen bir çerçeve içerisinde boğaz manzarası yer alır. Burada III. Selim'in askeri reformlarını simgelemesi maksadıyla Tophane Kışlası'na yer verilmiştir. Tablo en dışta yer alan payeler ile sınırlandırılmıştır (Bağcı vd. 2006: 284, Renda, 1999: 418). Tıpkı bir mimari yapının penceresinden padişahın yaptırılmış olduğu esere bakıyormuş izlenimi vermektedir. Madalyonun üzerinde yer alan kartuş içerisinde Osmanlıca *Sultan Selim Hân-ı Sâlis* yazılıdır.

Konstantin Kapıdağlı'nın yapmış olduğu III. Selim'in portresi, padişah portreciliğinin tam anlamıyla batılı teknikler kazandığını göstermektedir. Burada dikkat çeken en önemli özellik, Levni ve Rafael'in yapmış olduğu portrelerde görülen tahtta oturan sultan imgesi, yerini Avrupalı hükümdarlar gibi ayakta duran padişah imgesine bırakmıştır. Bu büyük bir üslup değişikliğidir (Bağcı vd., 2006: 285). Bir diğer yenilik ise madalyon çerçeve ve altında yer alan manzara kuşağıdır. Padişahın icraatlarını ve yenilikçi yönüne gönderme yapan bu uygulama da üslup değişikliğini göstermektedir fakat bu uygulamanın belki

de hazırlayıcısı denebilecek bir örnek bulunmaktadır. 1786-87'de hazırlanmış olan *İcmal-i Tevârih-i Al-i Osman* isimli *Şemâilname*'de (Topkapı Sarayı Kitaplığı E. H. 1435) yer alan portrelerin iki tanesinde, altta dar bir şerit içerisinde manzara kuşağı yer almaktadır (Renda, 1977: 63). Burada yer alan manzara kuşağı, portresi bulunan padişahın bağımsızken, Konstantin Kapıdağlı'nın uygulamasında, portresi yapılan padişahla bağlantı kurulmaktadır.



Görsel 2: Osman Gazi
Konstantin Kapıdağlı, 1804-06,
Guvaş, TSM,17/69
(Renda, 2000: 492)

Bu portrenin hem siyah beyaz hem de renkli olarak çok sayıda kopyası yapılmıştır. Bu da portrenin dağıtılmak amacı ile yaptırıldığını göstermektedir. Bu bakımdan III. Selim, portresini yapıtıp dağıtan ilk Osmanlı padişahı olmuştur. Ayrıca Sultan III. Selim ile Napolyon'un birbirlerine portrelerini hediye ettikleri bilinmektedir (Renda, 2004: 939).

III. Selim bu portreden sonra Konstantin Kapıdağlı'ya bütün Osmanlı padişahlarının portrelerini sipariş etmiş. Portreler basılmak üzere Londra'ya gönderilmiştir. I. Osman'ın portresi (Görsel: 2) John Young tarafından gravürlenip örnek olarak padişaha sunulmuş ve baskı için onay almıştır. Ancak hazırlanan bu albüm II. Mahmud döneminde Young'ın hazırladığı albümde basılabilmştir (Anafarta, 1966: 13). Konstantin Kapıdağlı 28 Osmanlı padişahının guvaj portresini yapmış ve bu portrelerde III. Selim'in portresinde uyguladığı kalıbı kullanmıştır. Padişahlar, Avrupalı hükümdarlar gibi ayakta, yarım boy ve 3/4 profilden gösterilmiştir. Portreler madalyon bir çerçeve içerisinde, alt kısımlarında ise padişahların yaşamlarından sahnelere yer vermiştir. Kapıdağlı bu portreleri yaparken muhtemelen Nakkaş Osman ve Levni gibi sanatçıların yapmış oldukları portrelere ya da padişahlarla ilgili eserlere başvurmuş olmalıdır (Renda, 1999: 419).



Görsel 3: *Sultan III. Selim'in Kabulü*, Konstantin Kapıdağlı'ya atfedilmektedir, 1789 civarı, Yağlıboya, 206 x 152 cm, İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, 17/163 (Bağcı vd., 2006: 289)

Bu portre serisi, III. Selim döneminin padişah portreciliği açısından bir dönüm noktası olduğunu göstermektedir. Konstantin Kapıdağlı'dan önce yapılan portre serilerinde yer alan geleneksel imgeler terk edilmiş ve yerine Batılı imgeler kullanılmıştır. Ressam Rafel'in, Levni'nin *Silsilename*'sine eklediği son dört padişahın portresinde uygulanan tek renk arka fon uygulaması devam ederken, derinlik anlayışı, giysi ayrıntıları ve yüz ifadelerine gösterilen özen, fırça darbelerindeki yumuşaklık, daha gerçekçi bir hava katarak, padişah portreciliğinin teknik bakımdan da gelişmesini sağlamıştır. Bu portre serisi 19. yüzyıl boyunca yapılacak portre serilerine örnek olmuştur (Bağcı vd., 2006: 286).

III. Selim kendi portrelerini yaptırmakla beraber tören sahneleri de sipariş etmiştir. Konstantin Kapıdağlı'ya atfedilen büyük boyutlu yağlıboya bir bayram kabul töreni bulunmaktadır (Görsel:3). Bu tabloda, cülus töreni ya da bayram kabul töreni resmedilmiştir (Bağcı vd. 2006: 288). Tören Topkapı Sarayı'nın ikinci avlusunda gerçekleşmektedir.

Padişah Bâbü's-Saade'de altın tahtında oturmaktadır. Üzerinde kürklü kırmızı bir kaftan, kuşağında hançeri ve törende olduğu için başında yüksek sorguçu kavuğuyla resmedilmiştir. Sağında, nakibü'l eşraf, şeyhülislam, tahtın arkasında darüssaade ağası, silahtar ağa, çuhadar, solunda sarayın diğer ileri gelenleri görülmektedir. Tüm saray erkânı rütbelere göre sıralanmıştır ve sırayla padişahın huzuruna doğru ilerlerler. Bu esnada, ulema padişaha doğru yürümektedir. Sağda çavuş, peyk ve çuhadarlar sıradadır (Renda, 2000: 470).



Görsel 4: *Sultan III. Selim odasında*, Konstantin Kapıdağlı, 1803, Yağlıboya, 89 x 110cm., İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, 17/30 (Renda, 2000: 467)

El yazma eserlerde yer alan padişahların tören sahneleri, Osmanlı resim sanatının gelişimi içerisinde farklı teknikler ile anıtsal boyutlara ulaşmıştır. Mimarideki ayrıntı ve ince işçilik hemen göze çarpmaktadır. III. Selim haricinde, diğer üst düzey görevlilerin dahi aslına uygun portreleri yapılmış gibidir. Tüm bu yönleriyle ele alındığında eser oldukça gerçekçidir ve Konstantin Kapıdağlı ile birlikte Osmanlı resminin gelmiş olduğu konumu göstermesi bakımından önemlidir (Renda, 2000: 447).

Konstantin Kapıdağlı, bu dönemde yine ilkler içerisinde yer alacak bir esere daha imza atmıştır. Bu da III. Selim'i has odasında gösteren resmidir. (Görsel: 4) Burada padişah Topkapı Sarayı'ndaki harem has odasında kendine ait eş-

yalarıyla birlikte gösterilmiştir ve üzerinde tören giysileri yoktur. Üstünde beyaz kürklü kırmızı kaftan, kuşağında elmaslı hançer, başındaki sarığında ise törende olmadığı için sorguç yoktur. Sedirin üstünde rahat bir oturuş düzenindedir ve elinde inci tespihi bulunmaktadır. Sol üstte mücevherli kılıç ve bir çift mücevherli tabanca asılıdır. Yanında padişahın tuğrası vardır ve altında hicri 1218 / 1803 tarihi okunur (Renda, 1999: 419). Padişahın yanındaki dolapta bulunan nesnelere oldukça dikkat çekicidir. Üst rafta üzerinde isimleri yazılı iki sıra hâlinde dizilmiş 12 adet kitap bulunur. Sağ tarafta coğrafya, edebiyat ve tarihle ilgili kitaplar; *Atlas*, *Tarih-i Raşid*, *Tarih-i Naima*, Kâtip Çelebi'nin *Cihannüma'sı*, *Divan-ı Nabi* ve *Siyer-i Veysi* yer alır. Sol tarafta iktisadi, askeri, dinî ve hukuk kitapları; *Vauban*, *Montekukuli*, *Kanunname*, *Fetava*, *Şifa-i*



Görsel 5: Sultan III. Selim'in büst portresi, Jean-François Duchateau'ya atfedilmektedir, 1792, yağlıboya, 33 x 24 cm, İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, 17/32 (Renda, 2000: 465)

Şerif en üstte de *Mushaf-ı Şerif* vardır. Kitapların ortasında da bir yerküre vardır. Alt rafta açılmış bir kutu ve içinden sanki kamış gibi bir cisim yükselmekte, kutunun solunda bir teleskop ya da gemici dürbünü yer alır. Kutunun üzerinde ise bir iskelet saat bulunmaktadır. Bu resim öncelikle, padişahın kendi odasını bir sanatçıya açtığını göstermesi bakımından önemlidir. Gündelik yaşama dair sahnelerin ele alınması açısından padişah portreciliğinde farklı denemeleri göstermektedir. Konstantin Kapıdağlı, padişahı gerçekçi bir şekilde resmetmenin yanında ona ait eşyaların detaylarına da yer vermiştir. Bu detaylar da III. Selim'i ve yönetim anlayışını anlatmaktadır. Bu bakımdan da Konstantin Kapıdağlı, Osmanlı padişah portreciliğinde kullanmış olduğu yöntemi farklı denemelerle de olsa devam ettirmektedir. Yerküre, teleskop ve saat, padişahın batıdan gelen yeniliklere açık, bilimi ve sanatı destekleyen biri olduğunu; kitapları, oturuş tarzı ve elindeki tespihi ile de Osmanlı'nın geleneklerine sahip çıktığını göstermektedir.

III. Selim döneminin bir başka portre tipi ise büst portrelerdir. Fransız sanatçı Jean-François Duchateau'ya atfedilen bir portre (Görsel: 5) padişahı genç yaşlarda göstermektedir ve saltanatı sırasında yapıldığı anlaşılan erken portrelerinden biri olmalıdır. Padişahın diğer büst portreleri de uygulamanın bu dönemde önem kazanmış olduğunu gösterir ve muhtemelen Avrupalı sanatçılar

tarafından tanıtılmış olmalıdır (Renda, 2000: 448 - 465). Büst portre kalıbı soyağaçlarında da görülmektedir. Avrupa geleneğine dayanan bu soyağaçlarının ilk örnekleri I. Abdülhamit dönemine denk gelir. İsveç Büyükelçiliği dragomanı Mouradgea D'Ohsson¹ tarafından III. Selim'e bir soyağacı hediye edildiği bilinmektedir. Sarayda büyük beğeni gören bu uygulama bir gelenek hâline gelmiş, III. Selim ve sonrasındaki padişahlarda bu geleneği devam ettirmişlerdir (Bağcı vd. 2006: 283). III. Selim dönemine tarihlenen yağlı boya bir soyağacı tablosunda (Görsel: 6) madalyonlar içine yerleştirilmiş olan büst portreler büyük bir ağacın dallarında asılı olarak ve saltanat sırasını belirleyecek şekilde birbirlerine bağlıdır. Tablonun altındaki yedi sütun yazıda, III. Selim'e kadar yirmi sekiz padişahın adları ve saltanat yılları belirtilmiştir. Fakat III. Selim sonrasında ki padişahlardan, IV. Mustafa ve II. Mahmud'un da portreleri vardır. Bu portreler sonradan eklenmiş olmalıdır. Portrelerde hem Young albümünün hem de Levni *Silsilename*'sinin örnek alındığı anlaşılmıştır. Osmanlı soyağaçları, padişah portrelerinin yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır (Bağcı vd., 2006: 283).

Osmanlı Devleti'nin elçi kabul törenleri, Batılılar için ilgi çekici bulunmuştur. Sarayla ilişkiler içinde olan elçiler, bu törenlere ressamlarını götürmüşler ya da kendi anlatımlarıyla bu önemli olayları belgelemişlerdir. Van Mour (1671-1737), kabul sahnelerinde ustalaşmış ve onun klasikleşen kompozis-

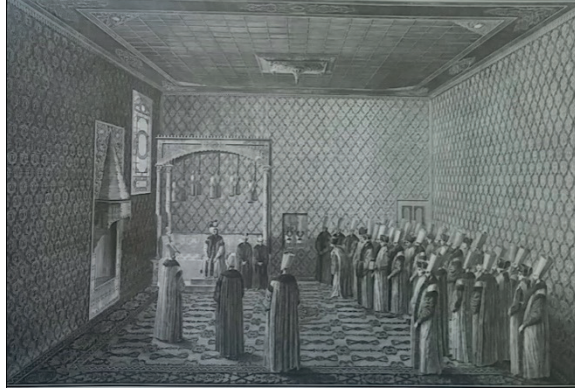


Görsel 6: *Osmanlı Sultanlarının Soyağacı,*

1. III. Selim, Batı bilim ve teknolojisini Osmanlı'ya getirmek ve imparatorluk kurumlarını modernleştirmek amacıyla yönelik olarak önceliği bilimsel kitaplara vermekle birlikte, İstanbul ve Osmanlı İmparatorluğu hakkında hazırlanmış gravürlü kitaplara da ilgi göstermiştir. Mouradgea D'Ohsson (1740-1807) 1793'te III. Selim'e, basımına 1787'de Paris'te başlanmış *Tableau General de L'Empire Othoman* (Osmanlı İmparatorluğu'nun genel tablosu) adlı kitabının ilk cildini layiha taslağıyla birlikte takdim etmiştir. Kitaptan çok memnun kalan III. Selim, D'Ohsson'a *iki bin rub'iye atıye* verilmesini emretmiştir (Sevin, 2006: 25).

yonları, kendinden sonra aynı konuları işleyen sanatçılar için bir şema hâline gelmiştir. III. Selim'in bir elçiyi kabulünü gösteren L'Espinasse'ın (1734-1808) gravüründe padişah tahtında oturmaktadır (**Görsel: 7**). Solda, sultanın önünde saygıyla eğilerek arkasındaki elçiyi takdim eden başvezir, gerideki grupta ise padişahın ve elçinin maiyeti bulunmaktadır. Sultanın hemen yanında ayakta duran veliaht şehzadeler;

IV. Mustafa ve II. Mahmud'tur (Sevin, 2006: 324). Padişahın böyle siyasi bir elçi kabul töreninde şehzadeleri yanında bulundurması, onların deneyimleri açısından oldukça önemlidir. Bir diğer dikkati çeken unsur da, duvardaki nişin içerisinde bulunan iki adet sorguçlu sarıktır. Bu iki sarık, Osmanlı padişahının karanın ve denizin hâkimi olduğunu sembolize etmektedir (Çelik, 2010: 25). Ayrıca Padişahın portreleri ile birlikte tören sahnelerinin de baskı teknikleri kullanılarak çoğaltıldığına işaret etmektedir.



Görsel 7: III. Selim'in bir elçiyi kabulü, L'Espinasse, (D'Ohsson, 1820) (Sevin, 2006: 328)

III. Selim Avrupa' da ki baskı endüstrisinin gelişmişliğini görmüş, yeni malzeme ve teknikler ile resmin yeni işlevlerinden faydalanmak istemiştir. Bu nedenle yerli ve yabancı birçok sanatçıya portresini yaptırmış ve bastırmıştır. Bu portreleri Osmanlı devlet büyüklerine, yabancı elçiliklere hatta hükümdarlara dağıtmıştır. Böylelikle saltanatı boyunca en çok resimlenen padişahlardan birisi olmuştur ve saltanatı sonrasında da portreleri yapılmaya devam edilecektir (Renda, 2000: 442). Bu sanat ortamının oluşmasında padişahın rolü büyüktür. Yenilikçi düşünceleri sayesinde yerli ve yabancı birçok sanatçı, saray çevresinde rahat çalışma ortamı bulmuştur.² Kendisine birçok sipariş verdiği dönemin ünlü ressamı Konstantin Kapıdağlı ile birlikte padişah portreciliğindeki geleneğin değiştiği görülmektedir. III. Selim, değişen dünya düzeni içerisinde

2. III. Selim döneminin tanınmış mimarı ve aynı zamanda ressam olan Antoine Ignace Melting'in Fransa'da 1819 da basılan *Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore* (Konstantinopolis ve Boğaziçi manzaralı yolculuk) adlı ünlü albümünün başında padişahın bir gravürü bulunmaktadır. Gravürün altında çizenin Lemmon olduğu belirtildiği için bu ressamın padişahı gördüğü anlaşılmaktadır (Cezar, 1971: 23).

batıdan gelecek yeniliklere açık olmakla birlikte, Osmanlılığın temellerine de sahip çıkmaya çalışmıştır. Bunun en güzel örneği padişahı has odasında gösteren portresidir.

2. II. Mahmud Dönemi

III. Selim'in yetiştirmiş olduğu amcazadesi II. Mahmud, birçok yeniliğe bizzat şahit olmuştu. Bu sebeple yeniliklere yatkın bir şekilde padişahlığa hazırlanmış bulunmaktaydı. Şehzadelik yıllarında, hükümdarlık için öğretilen şeylerin yanı sıra kendisi güzel sanatların bazı kollarına karşı ilgi duymaktaydı.



Görsel 8: Sultan II. Mahmud,
Ressamı belirsiz, 19. yüzyılın
ilk yarısı.

Edebiyat ve müziğe karşı merakı vardı. Edebiyat merakı ona *Adli* mahlasıyla şiirler yazdırmıştı. Tambur ve ney çalmasını da bilirdi. Bu konuda III. Selim ona hocalık bile yapmıştı. Selim'inkiler kadar tanınmasa da onunda bazı besteleri bulunmaktaydı (Cezar, 1971: 33).

III. Selim gibi güzel sanatların bir bölümüne çok yakın ilgi gösteren ve onlarla meşgul olmaktan geri kalmayan II. Mahmud, Selim'e nazaran daha azimkâr, zaman zaman sertlik, hatta şiddet derecesine varacak kadar otoriterdi. Çalışkan ve takipçiydi. Karakterinin bu yönü, hükümdarlığı sırasında azim ve cesaret isteyen işlerin altından kalkmasında büyük rol oynamıştır (Cezar, 1971: 34)

III. Selim'i izleyen II. Mahmud, amcasının temellendirdiği reformları kurumsallaştırmayı ve hakla mal et-

meyi hedeflemiştir. 1826'da yeniçeri ocağını kaldırarak Avrupa anlamında öğrenim gören askeri okullar açmış, 1828'de Asakir-i Mansure-i Muhammediye isimli yeni bir ordu kurmuştur. Bu yeni ordu için yaptığı önemli değişiklik ise kıyafet reformudur. Orduda artık ceket, pantolon ve çizmeden oluşan batılı tarzda kıyafetler görülecektir (Renda, 2002: 270). 1829'da bu kıyafet değişikliği halka da uygulanmış, Osmanlılığın temellerindeki sarık ve kaftan yerini Batılı kıyafetlere bırakmıştır. Bu değişikliğin yansımaları özellikle padişah portreciliğinde görülmektedir.

II. Mahmud'un kıyafet reformundan önce ve sonra birçok portresi yapılmıştır. Reformdan önce yapılan portrelerinde genellikle Konstantin Kapıdağlı etkilerinin devam ettiği görülmektedir. Suna ve İnan Kıraç Vakfı Koleksiyonu'nda yer alan portre (Görsel: 8) Sultan'ın saltanat yıllarına ve kıyafet reformu öncesine tarihlendirilmiştir. II. Mahmud'u bayram tahtında oturur vaziyette, tam boy ve cepheden göstermektedir. Padişahın üzerinde siyah kürklü yeşil bir kaftan, başında ise kâtibî sarığı vardır (Renda, 2005: 15).

II. Mahmud'un yağlı boya portrelerinde birtakım yenilikler görülmektedir. Topkapı Sarayı'nda bulunan bir portresi (Görsel: 9) yerli bir sanatçıya atfedilmektedir (Bağcı vd. 2006: 292). Bu sanatçı Sebuhan Manas (Kürkman, 2004: 589) olabilir.

Bu portrede, Avrupa tarzında bir koltukta oturan II. Mahmud sol elinde bir ferman tutarken sağ eliyle ileriye işaret etmektedir. Sağ tarafında bir masa ve üzerinde kitaplar bulunmaktadır. Arkada ise bir perde ve perdenin kenarından görünen Sarayburnu'na doğru uzanan İstanbul panoraması dikkat çekmektedir. Padişahın üzerinde beyaz setre pantolon kırmızı fes ve pelerini vardır. Boynunda ise uzun bir zincire takılı nişan bulunmaktadır.

II. Mahmud, gerçekleştirmiş olduğu askeri reformlar ile birlikte getirdiği kıyafet değişikliğini meşrulaştırmak ve yaygınlaştırmak için, III. Selim gibi resim sanatından faydalanmak istemiştir ve bu portresinde çok net bir şekilde görülmektedir. Sarıklı ve kaftanlı görmeye alışık olduğumuz padişahların yerine artık Batılı hükümdarlar gibi giyinip onlar gibi bir duruş sergileyen bir padişah görülmektedir. Padişah portreciliği açısından bu yeni bir imgeyi oluşturmaktadır ve bunu belirleyen de padişahın reformları olmuştur (Renda, 2004: 942).

Bu dönemde görülen yeni bir uygulama ise portreli nişanlardır. Osmanlı'nın bu yeni imgesinin yayılmasında II. Mahmud'un portresinin bulunduğu tasvir-i hümayun nişanları (Anafarta, 1966: 13) oldukça etkili olmuştur. Bunlar fildişi



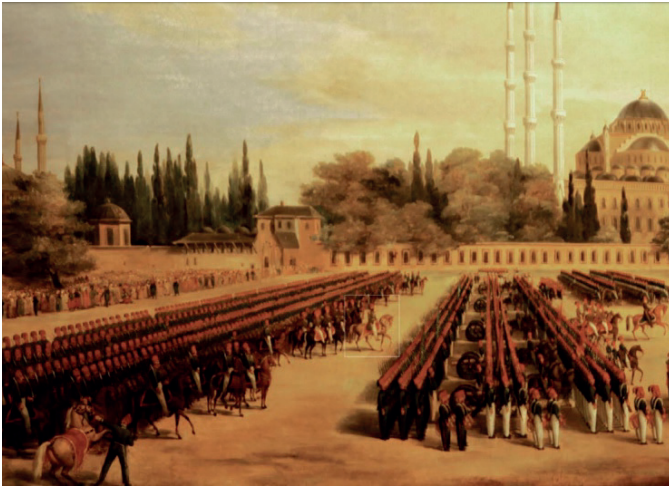
Görsel 9: Sultan II. Mahmud, Sebuhan Manas?, 1828-30, Yağlıboya, 190 x 135 cm,

üzerine genellikle yağlıboya ile boyanmış ufak çaplı portrelerdir. Bunların hepsinde II. Mahmud yeni kıyafetiyle görünür. Sonraki bütün padişahlar bu tür portreli nişanlar yaptırmış ve dağıtmışlardır. Topkapı Sarayı'ndaki Marras imzalı 1832 tarihli fildişi II. Mahmud portresi (Görsel:10) bunların ilk örneğidir. Portrede padişahın boyunda bir nişan asılıdır. Bu fildişi portre türünü Osmanlı Sarayı'na Marras getirmiş olmalıdır (Renda, 2004: 942). Topkapı Sarayı Müzesi'nde, bu türden portreli nişanların boyuna asıldığını gösteren zincirli ve mücevherli örnekler de bulunmaktadır (Renda, 2000: 508).

II. Mahmud'un 1828'deki reformlarından sonra ortaya çıkan imge ile birlikte padişahı dörtnala giden atının üstünde, yeni ordusunun başında betimleyen örnekler bulunmaktadır. II. Mahmud'u yeni ordusunun başında gösteren bir resim François Dubois tarafından yapılmıştır (Görsel: 11). Sultan Ahmet Meydanı'nda Asakir-i Mansure-i Muhammediye'nin geçit töreni betimlenmiştir. II. Mahmud arka safın önünde, at üstündedir. Burada padişahın yönetici ve komutan olarak gücü simgelenmiştir.



Görsel 10: *Sultan II. Mahmud*, Marras, 1832, Fildişi üzerinde yağlıboya, çap:6 cm, İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, 17/208 (Renda, 2000: 509)



Görsel 11: *Asakir-i Mansure-i Muhammediye'nin Geçit Resmi, II. Mahmud arka safın önünde at sırtında*, François Dubois, MSA, env.no.1, 1/1482 (Yıldız, 2010: 110)

Bu yeni imgeyi ilk kez Alman asıllı Fransız ressam H.G. Schlesinger'in kullandığı düşünülmektedir (Renda, 2004: 942).

Tören konularını işleyen gravürler 18. yüzyılda artmaya başlamış, özellikle III. Selim döneminde oldukça popüler olmuştur. 19. yüzyılda da tören sahneleri, gravürlerin başlıca konularından biri olmaya devam etmiştir. En önemli törenler arasında ise Cuma Selamlılığı ve elçi kabulleri yer almaktadır. II. Mahmud döneminde Türkiye'ye ziyarete gibi sanatçılar padişahı gelen Thomas Allom³ ve John Frederick Lewis değişik dekorlar içerisinde betimlemişler ve bunlar gravür olarak basılmıştır. Lewis, Sultan'ı yeni kıyafetleri ile at üstünde cuma namazından dönüşünü betimleyen bir resmini yapmış (Renda, 2000: 451), Thomas Allom ise Eyüp Sultan Camii'nde gerçekleştirdiği Cuma Selamlığı'nı konu edinmiştir (Görsel:12). Padişah ve maiyeti ilerlerken töreni izlemek için toplanan iki yandaki halk, sultanın önünde saygıyla eğilmektedir. Sultan, kıyafet reformu öncesi geleneksel kıyafetleri; kaftan ve sarıkla resmedilmiştir. Sağda, 18. yüzyıl Rokoko örneklerinden biri olan Mihrişah Sultan Sebili görülmektedir (Sevin, 2006: 316). Buradan da anlaşıldığı üzere bir geçiş süreci yaşanmıştır. Kıyafet reformu sonrasında da padişahı geleneksel kıyafetleri ile betimleme anlayışı devam etmiştir. III. Selim dönemini izleyen II. Mahmud'la birlikte padişah portreciliğinde Avrupalı ikonografyanın tümüyle yerleştiği görülmektedir. Kıyafet reformu ile birlikte II. Mahmud, yerli ve yabancı birçok sanatçıya yaptırdığı farklı boyutlarda ki portrelerini, bir ilke imza atarak törenlerle devlet dairelerine astırmış, yabancı devlet elçilerinden başlayarak sevdiği kişilere hediye etmiştir (Baykara, 1980: 511). Osmanlı'nın değişen geleneğinin yayılmasında tasvir-i hümayun nişanları da oldukça etkili olmuştur.

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında III. Selim'in saltanatı boyunca olduğu gibi II. Mahmud ve sonrasındaki padişahların devrinde de batılı ressamın Türkiye'ye gelişleri devam etmiştir. Bu dönemler gravür açısından da oldukça verimli geçmiştir. Padişahları tören sahneleri ve farklı dekorlar içerisinde betimleyen sanatçılar Anadolu'nun çeşitli köşelerini gezerek tuvale aktarmışlardır. Fransız sanat tarihçisi Auguste Boppe, 18. yüzyıl sanatçılarını *Boğaziçi*

3. Allom ve Bartlett gibi isimler II. Mahmud döneminde İstanbul'a gelmiş ve birçok resim yapmışlardır. Allom'un resimleri Robert Walsh tarafından yayınlanan *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor* (Küçük Asya'nın Yedi Kiliseler Manzarası İstanbul) adlı eserde yer almaktadır. II. Mahmud'un yaptırmış olduğu Nusretiye Camii ve saat kulesinin gravürü kendisine aittir. II. Mahmud döneminde birkaç defa Türkiye'ye gelmiş olan W. H. Bartlett, İstanbul'a ve dolaştığı diğer yerlere ait pek çok resim yapmıştır. Gravürlerinin önemli bir bölümü Miss Pardoe'nin *The Beauties of the Bosphorus* (Boğaz Güzellikleri) adlı iki ciltlik eserinde yer almakla birlikte daha başka kitaplarda da resimleri bulunmaktadır. John Frederick Lewis'in 1837'de Londra'da basılan *Lewis's Illustrations of Constantinople* (Lewis'in Konstantinopolis Çizimleri) adlı kitabındaki resimler ise 1835-36 yıllarında İstanbul'da bulunduğu sırada yaptığı resimlerdir (Cezar, 1971: 34-37).



Görsel 12: *II. Mahmud Cuma Selamlığında*, Thomas Allom (Walsh, 1839), Gravür (Sevin, 2006: 320)

Ressamları olarak tanımlamış. Sultan Mahmud'un reformları Türkler'e güzel kostümlerini garip şekilli kocaman sarıklarını, parlıtlı renkli elbiselerini terk ettirdi. Böylece Boğaziçi geleneksel dekorunu kaybetti ama üç asır boyunca sanatçıların ve gezginlerin gözlerini kamaştıran bütün bu pitoresk anılar kaybolmadı... Choiseul-Gouffier ve Mouradja d'Ohsson'un cömertliklerinin sonucu olan bu çalışmalar, Doğu renkliliğinin, XVIII. yüzyıl sanatçıları tarafından yükseltilecek bir anıtı olarak kalacaklar. Ve günün birinde tarihlerini merak edecek Osmanlılar, Melling'in, Cassas'ın ya da Hilair'in kaleminde atalarının yaşamını ve çekiciliğini bütün ihtişamı ile görebileceklerdir (Sevin, 2006: 40).

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde batı etkisiyle süre gelen değişim ve etkiler sanatın her alanında görülmektedir. Özellikle resim sanatında yerli azınlık ve yabancı sanatçıların faaliyetleri ile birlikte görülen farklı resim teknikleri, resmin konuları ve aynı zamanda Osmanlı'nın değişen geleneklerini ve benimsenen yeni görsel kültürü göstermesi açısından önemlidir.

III. Selim devrinde geleneksel minyatür sanatı önemini yitirmiş ve yerini batılı tarzda yağlıboya tuval resmine bırakmıştır. Avrupa tarzı resim sanatının yerleşmesinde padişah portrelerinin büyük rolü olmuştur. Çoğu guvaş veya

yağlıboya olan bu portreler artık padişah portrelerinin elyazması kitaplarda veya albümlerde yer almayıp, duvara asılmak üzere yapıldığını gösterir. Bu açıdan III. Selim dönemi padişah portreciliğinde bir dönüm noktası olmuştur. III. Selim Avrupalı hükümdarların portrelerini yaptırarak bunları başka hükümdarlara armağan ettiklerini yani propaganda amaçlı kullandıklarını gören ilk padişah olmuştur. Bu yüzden dönemin ünlü ressamı Konstantin Kapıdağlı'ya bizzat poz vermiş ve portresini yaptırmıştır. Bu portrelerde padişahlar, önceki albümlerde görülmemiş bir şekilde resmedilmişlerdir. Padişahlar batılı bir biçimde ayakta, yarım boy ve 3/4 profilden gösterilmişlerdir. Artık padişah portreciliğine bir batı çizgisi yerleşmeye başlamıştır. Bu tür albümlerin çoğalması yerli ustalar arasında batı tarzı resmin yerleşmesini sağlamıştır.

II. Mahmud, III. Selim'in yolundan giden büyük bir reformcu olarak bu siyaseti devam ettirmiş ve daha kalıcı hale getirmeye çalışmıştır. Bu dönemde kültür ve sanat alanında batıya yönelme daha da hızlanmıştır. İstanbul'a gelmiş olan Bartlett ve Allom gibi birçok Avrupalı ressamın gravürlerinin kitap hâlinde yayınlanması o zamanın Osmanlı'sını belgelemeleri açısından büyük önem taşır. Resmin kitaptan çıkıp duvara asılması ya da duvara yapılması 18. yüzyılın ikinci yarısında görülmeye başlanır fakat yaygın bir moda hâline gelmesinde II. Mahmud'un katkısı çok büyüktür. Bu dönemde padişah portreciliğine tümüyle Batılı imgeler yerleşmiş ve bu dönemde oluşturulan modeller, 19. yüzyılın sonuna kadar yaygınlığını korumuştur. II. Mahmud gerçekleştirdiği askeri reformlarla birlikte getirdiği kıyafet değişikliğini kendi portreleriyle meşrulaştırmak ve değişen Osmanlı imgesini bu yolla yaygınlaştırmak istemiştir. Sarık ve kaftanın yerini alan ceket, pantolon ve fesle görüldüğü portrelerini çeşitli boy ve tekniklerde yaptırarak devlet erkânına, yabancılara ve Avrupa başkentlerindeki Osmanlı elçiliklerine de gönderilmiştir. II. Mahmud bununla kalmayıp anıtsal boyutlarda yağlıboya portrelerini yaptırarak törenlerle devlet dairelerine astırmıştır. Bunlarda padişah yeni kıyafetleriyle bazen ayakta durur, bir elinde kılıcını öteki elinde bir ferman tutarak ileriye doğru işaret eder, bazen de atı üzerinde yeni kurduğu ordusunun önünde ilerler. Bunlar padişah portreciliğine, Avrupa'da hükümdar portrelerinde sık rastlanan kalıpların girdiğini göstermektedir. II. Mahmud böylelikle resmin gücü ile reformlarını simgelemiş ve gerek yönetici gerekse kumandan olarak gücünü göstermiştir.

Yeni Osmanlı imgesinin yayılmasında II. Mahmud'un portresinin bulunduğu genellikle boyuna asılmak üzere yapılmış tasvir-i hümayun nişanlarının da rolü büyüktür. Bunlar fildişi üzerine genellikle yağlıboya ile boyanmış ufak boyutta, yaklaşık 5.6 cm çapında portrelerdir. Bu portrelerde padişah boynuna nişan takmış bir şekilde resmedilmiştir. Bundan sonraki bütün padişahlar, bu tür portreli nişanlar yaptırmış ve dağıtmışlardır.

Padişah portreciliği, 19. yüzyılda geleneksel Osmanlı imgesinden uzaklaşmıştır. Padişahlar daha çağdaş ve Avrupalı tarzında giyinmiş bir şekilde ve onlar gibi duruş sergilerken resmedilmişlerdir. Bununla beraber yenilikçi ve reformcu yönleri vurgulanmış ve modernleşmekte olan kimlikleri öne çıkarılmıştır.

KAYNAKÇA

- Anafarta, Nigar (1966). *Topkapı Sarayı Padişah Portreleri*, İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları
- Bağcı, Serpil, vd., (2006). *Osmanlı Resim Sanatı*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
- Baykara, Tuncer, (1980). "II. Mahmud ve Resim", *Bedrettin Cömert'e Armağan*, Ankara, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi, Beşeri Bilimler Dergisi
- Cezar, Mustafa, (1971). *Sanatta Batıya Açılış ve Osman Hamdi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası A. Ş. Kültür Yayınları
- Çelik, Yüksel, (2010). "Nizam, İntizam ve Tanzimat Mihverinde Bir Padişah Portresi Mahmud-ı Sani", *II. Mahmud Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul*, (ed. Coşkun Yılmaz), İstanbul: Avrupa Kültür Başkenti 2010
- Çötelioglu, Aysel, (1999). "Geleneksel Osmanlı Resim Sanatından Batılı Anlamda Tuval Resmine Geçiş Evresinde Askeri Okullar ve Asker Ressamlar", *Osmanlı Kültür ve Sanat*, c.11, (ed. Güler Eren), Ankara, Yeni Türkiye Yayınları
- İnce, Kasım, (2002). "Osmanlı Sanatının 1789-1839 Dönemine Bir Bakış", *Türkler*, c.15, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları
- Konak, Ruhi, (2013). "Osmanlı Minyatür Sanatında Padişah Portreciliğinin İlk Örnekleri ve Geleneğe Katkıları", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkics*, Volume 8/5 Spring, 2013, www.turkishstudies.net. DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.4550> Ankara, pp. 426 – 439.
- Küçükhasaköylü, S. Nurdan, (2015). "Osmanlı Sarayının Portre Ressamları", *Milli Saraylar, Sanat-Tarih-Mimarlık Dergisi*, S. 14, İstanbul, TBMM Milli Saraylar Yayını
- Kürkman, Garo, (2004). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni Ressamlar I-II*, İstanbul: Matruselam Yayınları
- Mahir, Banu, (2005). *Osmanlı Minyatür Sanatı*, İstanbul: Kabaalıcı Yayınları
- Renda, Günsel, (1977). *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları C-1
- Renda, Günsel, (1999). "Osmanlılarda Padişah Portreciliği", *Osmanlı Kültür ve Sanat*, c.11, (ed. Güler Eren), Ankara, Yeni Türkiye Yayınları
- Renda, Günsel, (2000). "Tasvir-i Hümayun 1800-1922. Portrenin Son Yüzyılı", *Padişahın Portresi- Tesavir-i Al-i Osman*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Renda, Günsel, (2002). "Yenileşme Döneminde Kültür ve Sanat", *Türkler Ansiklopedisi*, C.15, Ankara
- Renda, Günsel, (2005). "Osmanlı Başkentinde Ressamlar ve Yapıtları", *İmparatorluktan Portreler Suna ve İnan Kıraç Vakfı Koleksiyonu'ndan Seçilmiş Yapıtlarla 18. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Osmanlı Dünyası ve Osmanlılar*, İstanbul: Pera Müzesi Yayını 1. Baskı
- Renda, Günsel, (2009). "Resim ve Heykel", *Osmanlı Uygarlığı 2*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
- Sevin, Necla Arslan, (2006). *Gravürlerde Yaşayan Osmanlı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları

Yıldız, Gültekin, (2010). "Üniformalı Padişah Sultan II. Mahmud", *II. Mahmud Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul*, (ed. Coşkun Yılmaz) , İstanbul: Avrupa Kültür Başkenti 2010
Yurttadur, Oğuz, Cimilli H. Canan (2015). "III. Selim ve Döneminde Osmanlı Sarayındaki Kültürel Hayatın Sanat ve Mimarideki Etkileri", *kalemîşi*, 3 (5), 121-146

Görsellerin Kaynakçası

- Görsel 1: Konstantin Kapıdağlı, Sultan III. Selim portresi, 1793, renkli gravür, TSM A3689
Görsel 2: Konstantin Kapıdağlı, Osman Gazi, 1804-06, Guvaş, TSM,17/69
Görsel 3: Sultan III. Selim'in Kabulü, Konstantin Kapıdağlı'ya atfedilmektedir, 1789 civarı, Yağlıboya, 206 x 152 cm, İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, 17/163
Görsel 4: Sultan III. Selim odasında, Konstantin Kapıdağlı, 1803, Yağlıboya, 89 x 110cm İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, 17/30
Görsel 5: Sultan III. Selim'in büst portresi, Jean-François Duchateau'ya atfedilmektedir, 1792, yağlıboya, 33 x 24 cm, İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, 17/32
Görsel 6: Osmanlı Sultanlarının Soyağacı, Anonim, III. Selim dönemi, Yağlıboya, 100 x 80 cm, İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, 17/133
Görsel 7: III. Selim'in bir elçiyi kabulü, L'Espinasse,(D'Ohsson,1820)
Görsel 8: Sultan II. Mahmud, Ressamı belirsiz, 19. yüzyılın ilk yarısı, kâğıt üstüne guvaş, 27 x 17 cm, Pera Müzesi
Görsel 9: Sultan II. Mahmud, Sebuh Manas? 182830, Yağlıboya, 190 x 135 cm, İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, 17/115
Görsel 10: Sultan II. Mahmud, Marras, 1832, Fildişi üzerinde yağlıboya, çap:6 cm, İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, 17/208
Görsel 11: Asakir-i Mansure-i Muhammediye'nin Geçit Resmi, II. Mahmud arka safın önünde at sırtında, François Dubois, MSA, env. no.1, 1/1482
Görsel 12: II. Mahmud Cuma Selamlığında, Thomas Allom (Walsh, 1839), Gravür

İBN HALDUN DÜŞÜNÇESİNDE BİREYİN KİŞİLİK GELİŞİMİNİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER

Mustafa BAYAR*

Öz: İbn Haldun, İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan düşünürlerden biridir. Tarih felsefesinde ve sosyolojide büyük bir üne sahip olan İbn Haldun, Mukaddime adlı eserinde insanın kişilik gelişimini etkileyen faktörlerle ilgili gözlem ve yorumlara yer vermiştir. İbn Haldun'a göre insan, yaşadığı coğrafyadan ve toplumun kültüründen bağımsız düşünülemez. Bu nedenle insanın farklı iklimlerde ve bölgelerde yaşaması, onun farklı mizaç ve ruhi yetilere sahip olmasına yol açar. O, bireyin genel karakterini belirlemede kalıttan ziyade çevresel faktörlerin daha etkili olduğunu vurgular.

İbn Haldun'un bireyin kişilik gelişimini etkileyen faktörlerle ilgili görüşlerini tespit etmek ve değerlendirmek bu makalenin amacını oluşturmaktadır. Düşünürün görüşleri kendi eseri Mukaddime'den tespit edilmiş, ayrıca İbn Haldun'la ilgili yapılan araştırmalardan da istifade edilmiştir. Dolayısıyla araştırmada doküman inceleme ve içerik analizi yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, kişilik, medeniyet, beslenme, iklim, coğrafi şartlar, çevre, karakter

FACTORS AFFECTING INDIVIDUAL PERSONALITY DEVELOPMENT IN İBN KHALDUN THOUGHT

Abstract: Ibn Khaldun is one of the thinkers who holds an important place in the history of Islamic thought. Ibn Khaldun, who had a great reputation in the philosophy of history and sociology, has given place to observations and interpretations about the factors affecting the personality development of in his work called Muqaddimah. According to Ibn Khaldun, human cannot be considered independent of the geography in which he lives and the culture of society. Therefore, the fact that man lives in different climates and regions causes him to have different temperament and spiritual abilities. He emphasizes that environmental factors, rather than heredity, are more effective in determining the overall character of the individual.

The purpose of this article is to identify and evaluate Ibn Khaldun's views on the factors affecting the individual's personality development. The Thinker's views were determined from his own work Muqaddimah and benefited from research on Ibn Khaldun. In the research was used technique of content analysis and document review.

Key Words: Ibn Khaldun, personality, civilization, nutrition, climate, geographical conditions, environment, character

ORCID ID : 0000-0002-5191-7922

DOI : 10.31126/akrajournal.586810

Geliş tarihi : 04. Temmuz 2019 / Kabul tarihi: 18 Ağustos 2019

*MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni.

Giriş

XIV. yüzyılda yaşamış önemli bir İslam filozofu olan İbn Haldun (1332-1406), tarih felsefesinin kurucusu ve sosyolojinin de öncüsü olarak kabul edilir (Uludağ, 1999: 538; Günay, 1986: 63). Aynı zamanda orta çağ İslam dünyasında eleştirel zihin yapısı ve bilimsel yaklaşımı ile yaşadığı dönemin geleneksel kalıplarının dışına çıkmayı başarabilen bir düşünürdür.

İlk eğitimini babasından alan İbn Haldun, küçük yaşlarda Kur'an hıfzını tamamladıktan sonra Hadis, Fıkıh, Arapça ve Edebiyat dersleri almıştır. Yine babasının da yardımıyla devrin önemli bilginlerinden nakli ilimlerin yanı sıra Felsefe, Matematik, Mantık gibi akli ilimleri de öğrenmiştir. Meriç'in ifadesiyle (Meriç, 2016: 140) doğunun en orijinal mütefekkeri olarak öne çıkan İbn Haldun, 1375 yılının sonuna kadar siyasi ve idari işlerle meşgul olmuş, bu süre içerisinde Tunus, Cezayir, Fas ve Endülüs'te bulunmuştur. Ayrıca ilmi faaliyetlerini aksatmamak için medreselerde hocalık da yapmıştır (Uludağ, 1999: 538-539; İzmirli, 1995: 359-363; Uludağ, 1993: 6-14).

İbn Haldun'un cihan tarihi olarak kaleme aldığı "el-İber" adlı hacimli bir eseri olmakla beraber, o daha çok bu esere girizgâh olarak yazdığı Mukaddime'siyle ünlenmiştir. Mukaddime her ne kadar el-İber'in girişi olarak telif edilmişse de bizzat müellifi tarafından müstakil bir kitap muamelesi görmüş, daha sonra naşirler, mütercimler ve araştırmacılar da genellikle onu müstakil eser şeklinde değerlendirmişlerdir (Görgün, 2006: 119). Mukaddime genelde tarih biliminin, özelde de bütün sosyal bilimlerin doğru anlaşılmasında gerekli temel ilkeleri belirli bir sistematik içerisinde düzenleyen klasik dönem özgün eserlerden biridir. İbn Haldun eserini kaleme alırken akli ve nakli ilimlerin yanı sıra gözleme dayalı verilere de yer vermiştir. Eserin yazılışında takip edilen metodoloji, onun her çağda güncelliğini korumasına neden olmuş, ayrıca hem doğudan hem de batıdan birçok ilim adamının ilgisini çekmiştir. Bu eserde iklim ve coğrafyanın insan ilişkilerine etkisinden çeşitli toplumsal kurumların oluşumuna, göçebelikten yerleşik düzene nasıl geçildiğine, siyasetten ticarete, iktisattan eğitime, toplum bilimlerinden tarih felsefesine kadar birçok konuda oldukça kapsamlı ve orijinal görüşler bulunmaktadır (Demircioğlu, 2012: 309; Görgün, 2006: 118).

İbn Haldun, Mukaddime'sinde iklim, coğrafya, besin, sosyal çevre ve eğitim gibi faktörlerin, insanın hem kişiliğinin oluşumuna hem de fiziki ve psikolojik bünyesine etki eden unsurlar arasında zikreder. Birçok alanda söz söyleyen ve fikir üreten İbn Haldun'un bu konuyla ilgili düşüncelerini tespit etmek ve değerlendirmek bu makalenin amacını oluşturmaktadır. İbn Haldun'un bireyin kişilik gelişimini etkileyen faktörlerle ilgili görüşlerinin etraflıca araştırılmamış olması bizleri böyle bir çalışmaya sevk etmiştir. Düşününürün görüşleri

kendi eseri Mukaddime'den¹ tespit edilmiş, ayrıca İbn Haldun'la ilgili yapılan araştırmalardan da istifade edilmiştir. Dolayısıyla çalışmamızda nitel araştırma yöntemlerinden “doküman inceleme yöntemi” kullanılmış ve ulaşılan bulguların betimsel analiz tekniği ile çözümlenmesi yoluna gidilmiştir. Çalışmanın başında, İbn Haldun'un düşünce sistematüğini oluşturan umran, bedevilik ve hardarilik gibi kavramlar hakkında bilgi verilmesi, konunun daha iyi anlaşılması için gerekli görülmüştür.

1. İbn Haldun'un Umran Anlayışı

İbn Haldun'un düşünce sisteminin merkezini ilk defa kendisinin temellendirdiği “umran ilmi” oluşturur (İbn Haldun, 2004: 72-73). Dolayısıyla Mukaddime baştan sona umranın tezahürlerinin objektif incelenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Umran sözlükte bir yerde oturmak, yaşamak, bir bina inşa etmek, bir yeri veya bir şeyi iyi durumda tutmak, işlemek (Arslan, 2009: 73; Günay, 1986: 77), mamurluk, mamur yer, imar etmek ve bayındır olmak (Uludağ, 1993: 52; Uludağ, 2016: 112) anlamlarına gelmektedir. Umranın zıddı ise harap, harabe, viran, virane, ıssız ve kimsesiz yerdir (Uludağ, 2016: 113).

İbn Haldun düşüncesinde “umran”, doğrudan doğruya ve bütünüyle “beşerî ve toplumsal” olana işaret etmekte olup, diğer anlamlar ise bu temel anlamın tezahürleri konumundadır. Ona göre umran, insani toplanma ve dünyanın bayındırlığı anlamına gelir. Çünkü insanın tabiatı gereği topluluk hâlinde ve toplum içinde yaşaması zorunludur. Bu durum filozoflar tarafından medenilik olarak ifade edilir ve umranın manası da bundan ibarettir (İbn Haldun, 2004: 79; İbn Haldun, 2016: 213). Ancak İbn Haldun'un umrana verdiği mana, filozofların medeniyet tabirinden anladıkları manadan çok daha kapsamlı ve ilmidir. Umran ilminin konusu ise, toplumların yaşayışı ve bu yaşayışı etkileyen her türlü olaydır. İbn Haldun'un kavramlarıyla bunlar, yabaniyet (bedevilik), şehirleşme, aile ve kabile dayanışması (asabiyet), devletlerin ve hanedanların kuruluşuna yol açan sosyal farklılaşmalar, insanların hayatlarını kazanmak için giriştikleri faaliyetler (meslekler), ilimler, güzel sanatlar ve diğer toplumsal yaşam şekilleridir (Sönmez, 2002: 140).

Ülken'e göre İbn Haldun umran terimini, “içtima” (toplum, toplumsal yapı) ile aynı anlamda kullanmıştır (Ülken, 1967: 229-230). Uludağ ise, İbn Haldun'un âlemdeki mamurluğa, medeni faaliyetlere ve ictimai hayata umran, bu umranın araştırılması ve incelenmesini konu edinen ilme de İlmu'l- Umran adını verdiğini belirtir (Uludağ, 2016: 113). Arslan'a göre umranın, insanın toplum hâlinde örgütlenmesinden ve yaşamasından doğan bazı temel olayları,

1. Araştırmada Mukaddime'nin Süleyman Uludağ (2016) ve Halil Kendir (2004) tarafından yapılan tercümelemleri kullanılmıştır.

daha da önemlisi, kurumları içerecek biçimde kullanıldığını ifade eder (Arslan, 2009: 74).

İbn Haldun, umranı iki kategoride inceler ve medeniyetin bu aşamalar sonucunda oluştuğunu belirtir. Bunlardan biri bedevi umran, diğeri de hadari umrandır. Bu ayrımı yaparken esas aldığı husus, insanların geçimlerini sağlama tarzı ve yaşam şekilleridir. Bedevi ve hadari yaşam, kaçınılmaz olarak mevcut bulunan tabii birer durumdur (İbn Haldun, 2004: 157-158).

Bedevilik yani badiye hayatı, ne çöl hayatını ne de köy ve kır hayatını ifade etmekte, belkide bunların hepsini içermekte, bedevilerin oturduğu ve dolaştığı her bölgeyi, göçebelikten yarı göçebelığe ve hatta kısmen göçebe köylü hayatına kadar her durumu içine almaktadır (Günay, 1986: 65; Meriç, 2016:147). İbn Haldun bu sözcüğü her şeyden önce ilkel toplumları, yani insanın kısıtlı ve zorunlu gereksinimlerini gidermeye yöneldiği toplumları içeren bir terim olarak kullanmıştır (Şenol, 2009: 103). Dolayısıyla bedevilik, esasen fiziki çevrenin verdiği imkânlar üzerinde insanın herhangi bir işlem yapmadan onunla yetinmesine dayanan hayat tarzıdır (Görgün, 1999: 547). Netice itibarıyla İbn Haldun düşüncesinde bedevilik, sadece göçebe yaşam biçimi değil, uygar yaşam öncesi tüm toplum biçimlerini kapsadığı anlaşılmaktadır.

Hadarilik ise şehir hayatına veya yerleşik hayata karşılık gelmektedir (İbn Haldun, 2004: 157; İbn Haldun, 2016: 324). Hadarilik de bugün şehirlilik olarak ifade edilebilir. İbn Haldun bedeviliğin kentsel yaşamdan daha eski ve öncelikli olduğunu belirtir. Ona göre toplumsal gelişme belli bir sıra takip eder ve asıl olan badiyedir. Şehir yaşamı, çöller ve kırsal kesimdeki bedevice yaşamdan ve o yaşam tarzının adım adım gelişmesinden doğmaktadır (İbn Haldun, 2004: 161). İbn Haldun bu durumu şöyle açıklar: “Ne zaman ki insanın yaşamında ekonomik bir rahatlık oluşur, bolluk ve lüks ortaya çıkar; o zamandan sonra içinde bir şehre yönelme arzusu doğar. Bütün bedevi kabilelerin yaşadıkları süreç bu şekildedir. Şehirli ise badiyeye gitmesini gerektirecek bir zaruret hali söz konusu olmadıkça veya şehir halkının yaşadığı gibi yaşamaktan aciz kalmadıkça badiyeye gitmek istemez (İbn Haldun, 2004: 161; İbn Haldun, 2016: 326). Bedevilik ile hadarilik arasındaki ilişki; birincisi ikincisinin aslı, ikincisinin ise birincisinin amacı ve sonuçlarından biri olduğu neticesine varmak mümkündür (Görgün, 1999: 548).

İbn Haldun’a göre bedevi umran ilkel, eksik ve geri bir umran iken hadari umran gelişmiş, müttekâmil ve ileri bir umrandır. Onun için toplum hayatı hadari umran yönünde gelişme gösterir. Ancak İbn Haldun düşüncesinde bedevilik küçümseyici, aşağılayıcı bir anlam ifade etmez. Hatta İbn Haldun bedevilerin cesaretini, hayırseverliğini, fedakârlığını, sabırlı oluşunu, ahlakını ve dindarlığını takdir eder ve iyi olan her şeyin aslının, bozulmamış şeklinin onlarda mevcut olduğunu ifade eder. Hadariliğin ise birçok insani erdemleri ve

değerleri bozduğunu savunur. Hatta şehir insanına ağır eleştiriler yöneltir ve onların karakterini anlatırken haris, mağrur, korkak, tembel, rahatına düşkün, bencil, müsrif olduklarını söyler. Ahlâkî bakımdan olumsuz sayabileceğimiz pek çok sıfatı şehir insanına yakıştırabilir. Dolayısıyla hadarilik, gelişmiş bir yaşam seviyesine ulaşmış olmasına rağmen, insanı insan yapan üstün meziyetler ve ahlaki değerler noktasında bedevilerden geridirler (Uludağ, 1993: 68; İbn Haldun, 2016: 326-327).

2. İbn Haldun'a Göre Bireyin Kişilik Gelişimini Etkileyen Faktörler

Kişilik, bir insanın bütün ilgilerinin, tutumlarının, yeteneklerinin, dış görünüşünün ve çevreye uyum biçiminin özelliklerini içeren bir kavramdır. Kişinin belleği, dış görünüşü, sesi ve konuşma tarzı, tepki hızı, insanlara ve tabiata karşı tutumu, dindarlığı vb. özellikleri o insanın kişiliğini tanımlamada önemlidir (Mehmedoğlu, 2004: 42; Aydın, 2003: 106).

Geniş kapsamlı bir kavram olması nedeniyle kişiliğin, birçok tanımı yapılmıştır. Dolayısıyla psikologların üzerinde ittifak ettikleri bir kişilik tanımı yoktur. Bugüne kadar yapılan tanımlamalarda kişilik, bir insanı başkalarından ayıran bedensel, zihinsel ve ruhsal özelliklerinin bütünü olarak değerlendirilmiştir (Demirel, 2005: 77; Aydın, 2003: 106). Kişiliğin bir yanını, temeli biyolojik olan güdüler ve dürtüler oluştururken diğer yanını ise bireyi sürekli etkileyen sosyokültürel faktörler oluşturur (Armaner, 1976: 143). Bu nedenle kişilik, insanın doğuştan getirdiği ve sonradan kazandığı özelliklerin karmaşık bir bileşkesi şeklinde tanımlamak da mümkündür (Peker, 2013: 142). Kişilik kavramının önceki karşılığı şahsiyettir. Şahsiyet, “yükselmek, görünmek, ortaya çıkmak” gibi anlamlara gelen “şahase” fiilinden türemiş Arapça bir kelime olup (Hökelekli, 2010: 297), dilimizde halen kişilik kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır (TDK, 2011: 1449,2197).

Kişilikle beraber kullanılan ve zaman zaman karıştırılan karakter ve mizaç kavramları, birbiriyle iç içe olan ancak aynı anlama gelmeyen kavramlardır. Sözlükte (TDK, 2011: 1317) ayırt edici nitelik, bireyin kendine özgü yapısı, onu başkalarından ayıran temel belirti, öz yapı, seciye gibi anlamlara gelen karakter kişinin sosyal, düşünsel, zihinsel ve ahlaki anlayışının olumlu yönde gelişimi olarak tanımlanabilir (Aşçı-Önbaş-Ardıç,2011: 95). Başka bir ifade ile karakter: kişinin içinde yaşadığı toplumun ahlaki değer yargıları ve davranış tarzlarını kendine mal etme, benimseme sonucu ortaya çıkan yerleşik eğilim ve davranış özellikleri şeklinde ifade edilmektedir (Mehmedoğlu, 2004: 48). Buna göre karakterli insan, toplumun değer yargılarına uygun davranışta bulunan ve toplumun değerler sistemini içselleştirmiş olan kimse demektir.

Karakter kişiliğin sonradan öğrenilen ve bireyin sosyal ortamına işaret eden tarafı olup, tutum ve davranışlardaki kararlılığı ve devamlılığı ifade eder. Görüldüğü üzere karakter, kişiliğin bir parçasını, bir yönünü oluşturur. Dolayısıyla kişilik, karakterden daha geniş, onu da içerisine alan kapsamlı bir kavramdır (Peker, 2013: 144). Mizaç ise sözlükte “huy, yaratılış, tabiat” anlamına gelir. Psikolojide mizaç denilince bireyin doğuştan getirdiği bedensel ve duygusal özellikleri kapsayan, kolaylıkla değişmeyen ve kalıtımın etkili olduğu kişilik özellikleri anlamında kullanılır (Seyhan, 2016: 39-46).

Kişilik oluşumunu biyolojik şartlarla veya sosyo-kültürel etkilerle açıklayan teoriler, günümüzde yerlerini bütüncü görüşe bırakmıştır. Artık kişilik, doğuştan getirilen eğilimlerin ve ferdin çevresine kendine has uyumunu tayin eden kazanılmış özelliklerin yapılaşmış bütünü olarak anlaşılmaktadır. Ferdin kabiliyetleri onun kişiliğinin bir parçasını teşkil ettiği gibi, şekillenmesinde de önemli bir etkidir. İçinde yaşanılan toplumsal ve kültürel çevrede öğrenme, örnek alma ve özdeşim yoluyla kazanılan özellikler, ait olunan kültürün kendine has ayırıcı değerleri, din ve ahlak anlayışı, türlü davranış biçimleriyle, toplumsallaşma sürecinde kurulan ilişkiler, kişiliğin teşekkülünü etkiler. İnsanlar arası farklar, farklı kişilik tipleri, hem kalıtım hem de sosyo-kültürel çevre farklılıklarıyla açıklanmaktadır (Hökelekli, 1985: 17; Mehmedoğlu, 2004: 47; Selçuk, 1996: 15-16).

İnsanlarda görülen farklılıkların kalıttan mı, yoksa çevre ve eğitimden mi kaynaklandığı konusunda İbn Haldun bir sosyal bilimci olarak daha çok çevre etkilerine önem verir. Ancak o kalıttan gelen etkileri de göz ardı etmez (Ev, 2007: 62). Ona göre aslında yetenekler itibariyle insanlar farklı kalıtsal yapıya veya kuvvelere sahiptirler. Nefisler sınıf sınıftır ve her sınıf kendine has bir takım özellikleri vardır. Kökleri, yetişmeleri ve üremeleri itibariyle insanlar madenlere benzerler” (İbn Haldun, 2004: 180) derken yaratılıştan gelen bu farklılıklara işaret eder. Ancak kalıtsal olan bu özellikler sonradan çevre içinde kuvveden fiile geçerler (Ev, 2007: 62-63).

3.1. Sosyal Çevrenin Kişilik Gelişimine Etkisi

İbn Haldun düşüncesinde çevre faktörünün önemli bir yeri vardır. O, bu konuyla ilgili görüşlerini “İçinde yaşadığı çevre insanın tabiatının yerini alır”, “Adetler insan tabiatını ve karakterini belirler” şeklinde veciz ifadelerle dile getirir (İbn Haldun, 2004: 166; Günay, 1986: 74-75).

İbn Haldun, insan tabiatının özgün haliyle yani ilk fitrat üzerine olduğunu söyler. İnsan, hayra da şerre de eşit uzaklıktadır. Her ikisini de eşit oranda kabule yatkın olduğunu düşünür. Bu ikisinden hangisi daha önce insan tabiatına ulaşırsa, o yerleşir ve diğeri insandan uzaklaşır (İbn Haldun, 2004: 163; İbn Haldun, 2016: 326-327). İbn Haldun’un bu ifadeleri, toplumsal çevrenin insan

doğasının şekillenmesinde büyük bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır (Evkuran, 2008: 55). Nitekim İbn Haldun bu hususta Hz Peygamberin “ Her doğan (İslam) fitratı üzerine doğar. Sonra ana-babası onu Yahudileştirir, Hristiyanlaştırır veya Mecusileştirir” şeklindeki hadisini zikrederek dine dahi çevre faktörünün önemini belirtmektedir. Düşünürün bu konudaki görüşleri şöyledir (İbn Haldun, 2004: 163; İbn Haldun, 2016: 326-327): “Kişinin nefsi iyiliğe ve hayra götürecektir şeylere alışıp yönelirse ve bu hal onda bir meleke hâline gelirse, kötülüklerden uzaklaşır ve onun için kötülüğe götürecektir yollar zorlaşır. Kötülüğe alışıp yönelenler için de aynı şey geçerlidir.”

Sosyal bir varlık olan insanın kişiliğinin gelişmesinde çevresinin etkisi büyüktür. Yaratılışının gereği olarak etkilenmeye elverişli olan insan, kişiliğini ve toplumsal karakterini kazanırken, yaşadığı çevre ile sıkı bir etkileşimde bulunur. Bu gerçeğin farkında olan İbn Haldun, kişiliğin gelişmesinde çevrenin insan üzerindeki etkisinin kalıttan çok olduğuna vurgu yapar. Ona göre, hangi şekilde olursa olsun eğer bir kimsede kötülüklerin rengi iyice yerleşmiş, ondaki iyi huylar ve ahlaki güzellikler bozulmuşsa, nesebinin ve soy kütüğünün hoş ve asil olması ona hiçbir fayda vermeyecektir. Bu yüzden asil ve soylu sülalelere mensup olan pek çok kişinin, düşük ve seviyesiz insanlara katıldığı için ahlaklarının bozulduğu, geçimlerini temin etmek maksadıyla bayağı ve çirkin işleri meslek edindikleri ve kötülüğün her türlüüne bulaştıkları görülür (İbn Haldun, 2004: 508-509; İbn Haldun, 2016: 671).

Toplumun yaşam biçimi ile insanın kişiliği ve ahlaki değerleri arasında sıkı bir ilişki olduğu görüşünü benimseyen İbn Haldun, bu konuda kırsal bölgelerde yaşayan bedevilerle şehirde yaşayan hadarileri karşılaştırır. Ona göre, iyi huylar edinme konusunda kırsal yaşam (bedevilik), şehir yaşamından (hadarilikten) daha elverişlidir. Zira bedeviler, şehirlilere göre fazilete, iyiliğe ve güzel ahlaka daha yakındırlar. Bunun sebebi bedevilerin sadece zaruri ihtiyaçlarını karşılamak dışında dünyaya ve maddi menfaatlere yönelmemiş olmalarından dolayıdır. Dolayısıyla zenginliğin yol açtığı lüks yaşamın çekiciliğinden uzak durmaları, bedevilerin ilk fitratları üzere kalmalarını sağlamış ve fitratları bozulmamıştır. Şehir hayatında artan refah ve iktisadi bolluk, netice itibarıyla ahlaki düzeyden uzaklaşmaya sebep olur. İbn Haldun, bu durumu şöyle ifade eder (İbn Haldun, 2004: 163): “Şehirliler bu dünyanın nimetlerine aşırı meylettiklerinden, zevk ve eğlencelerle çok meşgul olduklarından ve şehvetlerini tatmin etmeye yöneldiklerinden zamanla nefisleri kirlenmiş ve bu kirlilik oranına göre de iyi ve hayırlı şeylerden uzaklaşmışlardır. Hatta hâl ve hareketlerinde utanma duyguları bile yok olmuştur. Birçoğunun meclislerde, büyüklerinin arasında ve mahremlerinin yanında çirkin küfürler ettiğine ve utanma duygusunun onları artık bu gibi çirkin davranışlardan alıkoyamadığına şahit olursun. Çünkü söz

ve davranışlarında kötü ve çirkin hareket etme alışkanlığı kendilerini sarmıştır.”

Görüldüğü üzere İbn Haldun düşüncesinde bolluk ve rahatlığın hüküm sürdüğü yaşam tarzı insanın kişiliğini olumsuz yönde etkilemektedir. Her ne kadar hadari topluluklarda ekonomi ve sosyal gelişmişlik düzeyi bilimsel ilerlemeye katkı sağlasa da bu tarz yaşam şeklinin ahlaki anlamda yıkıcı bir etkisi de vardır. Çünkü lüks ve sefahate dalan insanların gerek arzu ve ihtiyaçlarının çokluğu, gerekse alıştıkları konforlu yaşam tarzını kaybetme endişesi şahsi çıkarlarını daha çok ön plana çıkarmalarına neden olur. Bu durum ise kişilik bozukluklarına yol açar. Dolayısıyla insanların çoğu, ihtiyaçlarını karşılamak için doğruluktan ayrılır ve kötülüğe meylederler (İbn Haldun, 2004: 508-509; Tartı, 2015: 93-102; Şahin, 2016: 53).

Aynı zamanda İbn Haldun, bedevilerin şehirlilere göre daha cesaret sahibi olmalarını yaşam tarzları ile ilişkilendirir. Düşünürü göre bedeviler büyük topluluklar hâlinde yaşamadıklarından dolayı kendi güvenliklerini bizzat kendileri yerine getirmek zorunda kalırlar. Düşmanlarına karşı korunmak ve hayatta kalabilmek için uyanık olmaları ve sürekli etraflarını gözetip kontrol etmeleri gerekir. Bu durum onların savaşçı özelliklerini artırdığı gibi cesur, yiğit ve metanet sahibi bir kişilik yapısına sahip olmalarını da sağlar. Netice itibarıyla İbn Haldun “İnsanın tabiatı ve mizacının değil, imkânları ve alışkanlıklarının kişisi olduğunu belirtir. İnsanın alıştığı bir durum, giderek onun tabii karakterinin yerini tutmaya başlayan bir ahlak, meleke ve adet hâline geldiğini” dile getirir (İbn Haldun, 2004: 165; İbn Haldun, 2016: 330).

İbn Haldun benimsediği bu fikirleri ile Rousseau’ya öncülük ettiği görülmektedir. Rousseau’da İbn Haldun gibi ilkel ve uygar toplumları incelemiş ve İbn Haldun’un düşüncelerine benzer sonuçlara ulaşmıştır. Fransız düşünürü göre insanın ilk yaşam biçimi olan köy doğaldır, sükûnet içindedir. Bu yaşantı içerisindeki insanların kalpleri kirlenmemiş ve bozulmamıştır. Uygarlık ile ahlaki gelişim arasında olumsuz bir ilişki vardır. Zira yozlaşmanın en temel sebebi uygarlaşmadır. Rousseau için ilkel yaşam daha erdemlidir. İlkel insan, uygar insana göre daha fazla övülmeye değer erdem ve faziletlerle sahiptir (Rousseau, 2011: 222-223; Andıç-Andıç-Koçak, 2010: 89-95).

İbn Haldun’un düşünce sisteminde siyasi güç, insanın kişilik gelişimine olumlu ya da olumsuz yönde etki etmektedir. Ona göre; insanlar çoğunlukla başkalarının hüküm ve idaresi altında yaşadıkları için yöneticilerin tutum ve uygulamaları insanın doğası üzerine tesir ettiği görülür. “Eğer yöneticiler yumuşak kalpli ve adaletli olurlarsa insanların katlanmak zorunda kalacakları haksız hükümler ve yasaklar olmadığı için, o yönetim altındakiler, bir baskıya maruz kalmayacaklarına inanarak kendi kişiliklerindeki şecaat ve cesaretlerini

kaybetmeden muhafaza ederler, korkaklık ve tembellik yoluna sapmazlar. Dolayısıyla cüret ve cesaret tabiatlarının bir parçası olur. Yönetimler baskı, boyun eğdirme ve şiddete dayanırsa, halkın kuvvet ve şecaati kırılır, kendilerini savunacak cesaret ve güçlü kişiliği nefislerinde bulamazlar. İbn Haldun, Hz Ömer'in komutanlarına kuvvet ve şecaati kaybettirecek davranışlarda bulunmayı yasak etmesini buna bir delil olarak göstermektedir (İbn Haldun, 2004: 167).

Sonuç olarak İbn Haldun, sosyal çevrenin insan davranışlarına etki ettiğini, insanların uygun çevre şartlarında olumlu davranışlar kazandıklarını ifade etmektedir. Çevre, kişinin eğitimi üzerinde etkili olduğu gibi karakteri ve ahlaki üzerinde de etkilidir. Ona göre; bireyin doğuştan gelen bir takım özellikleri, çevrenin etkisiyle şekillenmektedir. Kişiliğin gelişmesinde sosyal çevrenin insan üzerindeki etkisi, kalıttan çok daha fazla ve baskındır.

3.2. Coğrafya ve İklimin (Tabii Çevrenin) Kişilik Gelişimine Etkisi

Coğrafi şartların ve iklimin insan ve toplum hayatı üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak belirleyici bir etkiye sahip olduğu düşüncesi, ilk çağlardan itibaren tartışılan bir konudur. Bu düşünceye göre fiziki çevre ve iklim insanların karakterlerini, davranış biçimlerini, sosyal ilişkilerini ve toplumsal yapılarını etkilemekte ve şekillendirmektedir (Demircioğlu, 2015: 143).

İnsanın yaşadığı coğrafyadan ve iklimden bağımsız olamayacağını düşünen İbn Haldun, iklimin insanın fiziki özellikleri, kişilikleri ve uygarlık düzeyleri üzerinde etkili olduğu görüşünü savunmuş ve bu düşüncesini temellendirmek için yeryüzünün coğrafi özellikleri ve iklim şekillerine ilişkin detaylı bilgiler vermiştir (İbn Haldun, 2016, 217-258; İbn Haldun, I, 2004: 82-115).

İbn Haldun, yaşamsal faaliyetleri dikkate alarak yeryüzünü yedi iklim² bölgesine ayırdığı görülür. Onun tasnif ettiği yedi iklim bölgesi günümüz modern bilimde ekolojik çevre tabiriyle ifade edilmektedir (Günay, 1986: 83). Düşünürümüze göre güneyde ekvatorun başlayıp art arda kuzeye doğru giden iklimler içinde umran için en mutedil olanı dördüncü iklimdir. Onun iki tarafında yer alan üçüncü ve beşinci iklim bölgeleri de itidale yakındır. Bu iki iklimi takip eden ikinci iklim ile altıncı iklim itidalden ve normalden uzaktır. Birinci ve yedinci iklim bölgeleri ise mutedil olmaktan çok daha fazla uzak olup umrana elverişli olmayan ve toplumsal hayatın gelişmediği alanlardır (İbn Haldun, 2016: 259; İbn Haldun, 2004: 116).

İbn Haldun sıcaklık değerlerini esas alarak yedi iklim bölgesini sıcak iklimler, ılıman iklimler ve soğuk iklimler kuşağı şeklinde üç ana kategoriye ayır

2. İslam düşünürlerince yedi iklim teorisi önemli bir yere sahiptir. Bu görüşün öncüleri için bk. Murat Ağarı, "İslam Coğrafyacılarında Yedi İklim Anlayışı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 47/2, 2006, s. 195-215

dığı söylenebilir. Birinci ve ikinci iklim bölgeleri sıcak iklim kuşağını oluşturmaktadır. Ekvator çizgisinin kuzeyinden itibaren başlayan bu bölgelerde güneş ışığının daha geniş açıyla düşmesinden dolayı hava çok sıcaktır. Üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim bölgeleri de ılıman iklim kuşağını oluşturmaktadır. Dördüncü iklim bölgesi, en mutedil iklim şartlarının görüldüğü bölgedir. Son olarak altıncı ve yedinci iklim bölgeleri ılıman iklim bölgesinin kuzeyinde yer alır ve soğuk iklim bölgeleri olarak sınıflandırılır. Özellikle yedinci iklim bölgesinde aşırı soğuk hava şartları görülür (Şahin-Belge, 2016: 449; Okşar, 2018: 1050).

İbn Haldun, hava sıcaklığının uygun olmasından dolayı üç, dört ve beşinci iklim bölgelerinde ilim, sanat, bina, giyecek, yiyecek ve meyvelerin hatta hayvanlar ve canlılar dâhil her şeyin itidal ve kemal özellikler taşıdığını belirtir. Ayrıca ılıman iklimlerde yaşayan insanlar; beden, renk, ahlak ve dini yaşayış bakımından en mutedil ve mükemmel olma özelliğine sahiptirler. Nübüvvet müessesesi bile bu iklimlerde ortaya çıkmıştır. Zira bu üç iklim bölgesinin dışında kalan güney ve kuzey bölgelere peygamber gönderildiğine dair bir bilgi yoktur. İbn Haldun'a göre bunun sebebi, peygamberler yaratılış ve ahlak bakımından en mükemmel insanlar arasından seçilmekte olup, bu tür faziletli insanlar da sadece bu bölgelerde mevcut olur. O, bu görüşünü "Siz insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz" (Âl-i İmran, 3/110) ayetiyle de temellendirir (İbn Haldun, 2016: 259; İbn Haldun, 2004: 116). İnsanların huylarını ve karakterlerinin teşekkülünü coğrafi özelliklere ve iklim şartlarına bağlayan İbn Haldun'un nübüvvet müessesesini de bu faktörlerle açıklaması dikkate şayandır. Sonuç olarak İbn Haldun düşüncesinde iklimle sosyal hayat arasında pek sıkı bir münasebet vardır. Hatta bu yakın münasebetin tesirlerini sosyal hayatın önemli bir yönünü oluşturan ahlak, maneviyat ve dinde de görmek mümkündür.

İbn Haldun, iklimi mutedil olan kuşakta yaşayan insanların, iklimin kendilerine sağladığı uygun şartlardan dolayı ilimde, sanatta çok ileri bir düzeye ulaştıklarını belirtmekte; genel olarak hayatlarının her alanında aşırılıktan uzak ve umran bakımından ileri seviyede olduklarını dile getirmektedir. Burada yaşayanlar, mesken, kılık-kıyafet, gıda ve sanat bakımından mutedil bir özellik gösterirler. Taşlardan evler inşa ettikleri, bu evleri sanat eserleriyle süsledikleri, alet ve edevat yapma konusunda birbirleriyle yarıştıkları ve bütün bu sahalarda çok ileri bir düzeye ulaştıkları görülür. İbn Haldun, söz konusu olan insanların; Mağrip, Suriye, Hicaz, Yemen, Irak, İran, Hind, Sind (İndus), Çin ahalisi olduğunu söyler. Ayrıca Endülüs, Frenk, Gallılar, Rum ve Yunan halkı da benzer özelliklere sahiptirler. Bu bölgelerde yaşayan insanlar itidal üzere olduğu gibi bunlara komşu olan halklar da böyledir. Ancak düşünürümüze göre

bahsi geçen bölgelerden Irak ve Suriye, orta kısımda yer alması sebebiyle iklimin en mutedil olduğu bölgeleri oluştururlar (İbn Haldun, 2016: 260; İbn Haldun, I, 2004: 116-117).

İbn Haldun, mutedil olan iklimin, insan üzerindeki etkilerini ifade ettikten sonra, itidalden uzak iklim bölgelerinde yaşayan insanlar hakkında şu tespitlerde bulunur: Hem sıcak iklimler hem de soğuk iklimler insanın bedensel ve zihinsel açıdan gelişmesini olumsuz yönde etkilemektedir. Bu bölgelerde yaşayan insanlar mutedil iklim şartlarından uzak oldukları için uzaklıkları nispetinde ahlakları ve tabiatları da insanlıktan uzaklaşıp hayvanlara yaklaşmaktadır ve ilkel bir hayat sürdürmektedirler. Dolayısıyla konuşan hayvandan çok konuşmayan hayvanların huylarına daha yakındırlar. İbn Haldun bu konuda birinci iklim ahalisinden olan Sudanlıları örnek gösterir ve onların birçoğunun ormanlarda ve mağaralarda ikamet ettiklerini, ot ile beslendiklerini ve yabani-leştiklerini ifade eder. Soğuk iklim kuşağında bulunan Sakalibe (Slavlar, Eskimolar) halkının durumunun, Sudan halkıyla aynı olduğunu söyleyen İbn Haldun, sıcak ve soğuk iklimlerde yaşayanların insani gelişmişlik bakımından farklı olmadığını belirtmektedir. Aynı şekilde dini konulardan ve ilimlerden de uzaktırlar (İbn Haldun, 2016: 260-261; İbn Haldun, I, 2004: 117).

İbn Haldun'a göre iklim sadece insanların yaşayış ve ahlaki özelliklerini etkilemez. Aynı zamanda fiziki özelliklerini de etkiler. Güneyde aşırı sıcak bir iklim hâkim olduğundan dolayı burada yaşayan insanların derileri siyahlaşırken tam tersi konumda olan kuzey yarım kürede çok soğuk olduğu için burada yaşayanların derileri beyaz, gözleri mavi, ciltleri benekli, tüyleri ve saçları sarışın bir renge bürünür. Milletlerin ten renklerinin coğrafi şartlara ve iklime bağlı olduğunu savunan İbn Haldun, bu konudaki görüşlerini şöyle açıklar: “Birinci ve ikinci iklim bölgelerinde yaşayanların beden renklerinin siyah olmasının nedeni, güneydeki aşırı sıcaklığın hâkim olduğu iklimdir. Orada güneş her sene, birbirine yakın aralıklarla, iki kere tam tepeden vurur ve bu hal mevsim boyunca devam eder. Güneş tam tepede olduğu için ışınları bol gelir, şiddetli bir hararete maruz bırakır ve bunun sonucu olarak da orada yaşayanların derileri siyahlaşır. Kuzeyde yer alan altıncı ve yedinci iklim bölgesinde aşırı soğuk olmasından dolayı burada yaşayanların derileri de beyazdır. Çünkü bu bölgelerde güneş hiçbir zaman tepede veya tepeye yakın bir noktada olmaz. Bunun sonucu olarak sıcaklık çok zayıf kalır, bütün sene boyunca şiddetli soğuk hâkim olur ve bu bölgelerde yaşayanların derileri beyazlayıp, tüyleri ve saçları seyrekleşir” (İbn Haldun, 2016: 261-262; İbn Haldun, 2004: 117-118).

İbn Haldun, milletlerin ten renklerinin sadece neseple açıklanmasını doğru bulmadığı gibi; Sudan ve Habeşli halkın zenci olmalarının, soylarının Ham'a

dayanmasıyla açıklanmasına da karşı çıkar³ ve nesep bilginlerinin bu konudaki düşüncelerinin hatalı olduğunu belirtir. Ayrıca nesep âlimlerinin böyle düşüncelerinin sebebinin, sıcaklık ve soğukluğun tabiatını ve canlıların yaşadıkları iklimin kendilerine olan etkilerini bilmemelerinden kaynaklandığını söyler. Ünlü hekim İbn-i Sina'nın tıbbı dair yazdığı manzumesini bu konuya delil getirir: "Sıcaklık zencilerin bedenlerini değiştirmiş, hatta derilerine siyahlığı bir elbise olarak giydirmiştir. Slavlar ise (soğukun etkisinden) beyaz renk kazanmışlardır. Hatta bu derileri yumuşamış ve incelmıştır." (İbn Haldun, 2016: 263; İbn Haldun, 2004: 118-119). Sonuç olarak İbn Haldun'a göre irki vasıfların ve kavmi hususiyetlerin meydana gelmesinde asıl olan fiziki çevre ve iklim şartlarıdır. Dolayısıyla onun ırk anlayışı biyolojik değil, coğrafi olduğu söylenebilir (Belge, 2016: 81; Şahin-Belge, 2016: 452).

İbn Haldun'a göre iklim şartları insanların renklerine etki ettiği gibi mizaçlarına ve tabiatlarına da etki etmektedir. Sudanlıların (zencilerin) karakter ve huylarının hafifmeşrep, yeğni, tasasız, çok neşeli ve eğlenceye düşkün oldukları görülmekte, bu özelliklerinden dolayı da her yerde ahmak olarak nitelendirilmektedirler. Bunun sebebi sıcaklığın insan bünyesine etkisinin bir sonucudur. Bilindiği üzere sıcaklığın etkisiyle, nefis/ruh gevşeyip genişler ve bunun sonucunda bir keyiflenme/neşe hali ortaya çıkar. Aynı şey hamama gidenler için de geçerlidir. İbn Haldun'a göre hamamın sıcak havası, ruhlara temas etmesiyle birlikte insanlarda ferahlık ve keyif hissi meydana getirir. Bu nedenle hamama giren insanların birçoğu sıcaklığın etkisiyle neşelenir ve şarkı söylemeye başladıkları görülür. İşte siyahîler aşırı sıcakların bulunduğu kuşaklarda yaşadıklarından ruhları, dördüncü kuşakta yaşayanlara göre çok daha haretli ve gevşemiş olmaktadır. Bu durum onların hızlı bir şekilde sevinip neşelenmelerini sağlamaktadır. İbn Haldun'a göre, deniz kenarında yaşayanlar da belli bir ölçüde siyahîler gibidir. Zira sıcak hava, sahil kesiminde yaşayan insanlarda bir ferahlık, neşe ve hafiflik hissi uyandırır. Denizin hafifletici etkisini üçüncü iklim kuşağında bulunan Cezayir'de ve Mısır'da bile görmek mümkündür. Sıcaklığın etkisiyle Mısır halkı ferahlık ve hafiflik hissine sahiptir, işlerin sonuçlarını pek umursamazlar. Dolayısıyla kaygısız olurlar ve gelecekte ihtiyaç olur diye bir yıllık değil, bir aylık bile gıda biriktirmezler. Geçimlerini günlük olarak pazardan karşılarlar (İbn Haldun, 2016: 266-267; İbn Haldun, 2004: 121-122).

Oysa soğuk ve yüksek kesimlerde yaşayanlar sıcak iklimde yaşayanların tersine hüzünlü ve aşırı tedbirdirler. İbn Haldun bu konuda Fas halkını örnek gösterir. Onların hep hüzünlü oldukları ve işlerinin sonucunu düşünüp tedbir

3. Nesep (Soy) bilginleri, Zencilerin Nuh'un oğlu Ham'ın soyundan geldiklerini ve onların Hz Nuh'un bedduası sebebiyle siyah renkte olduklarını rivayet etmişlerdir (Bkz. İbn Haldun, 2004: 117; Günay, 1986: 85).

almakta aşırıya kaçtıkları görülür. İki senelik buğdaylarını önceden stokladıkları hâlde bu stoktan bir şey azalacak korkusuyla günün erken saatlerinde hemen pazara giderler (İbn Haldun, 2016: 267; İbn Haldun, 2004: 122). Görüldüğü üzere İbn Haldun, insanların neşeli veya üzüntülü olmasını, yine aynı şekilde aşırı tedbirli olmasını çevre faktörleriyle açıklamakta, insanların karakter özellikleriyle yaşadıkları iklim arasında bir ilişki olduğuna dikkat çekmektedir.

İbn Haldun, Sudanlıların hafifmeşrep, keyiflerine düşkün, kararsız olmalarının sebebini Mesudi'nin de tahlil etmeye çalıştığını, ancak Calinos ve Yakub bin İshak Kindi'nin bu konuda söylediklerini nakletmekten başka bir şey yapmadığını söyler. Calinos ve Kindi ise bu durumu Sudanlıların beyinlerinin gelişmemiş ve bunun neticesi olarak akıllarının zayıf kalmış olmasından ileri geldiğini iddia etmişlerdir. İbn Haldun, bu açıklamayı yetersiz görmekte ve hiçbir delile dayanmadığından reddetmektedir (İbn Haldun, 2016: 267; İbn Haldun, 2004: 122). Ona göre Sudan ahalisinin böyle olması aşırı sıcak iklimin sonucudur. Zira hava ve iklim şartları insanın fiziki yapısını etkilediği gibi ahlak, huy, mizaç ve ruh yapısını da etkilemektedir (Belge, 2016: 65-66).

Günümüzde yapılan araştırmalar, İbn Haldun'un düşüncelerine ışık tutması açısından önemlidir. Örneğin Alptekin, Trabzon halkı üzerine yaptığı araştırmada içinde bulunulan iklim şartlarının insanların yaşamını olumlu veya olumsuz etkilediğini; bunun da onların mizaçlarına doğrudan etki ettiğini düşünmektedir. Bu konudaki görüşleri şöyledir: "Genelde Doğu Karadeniz ve özelde Trabzon toplumu dinamik, fevri (asabi), zeki, yerel kimlik idraki yüksek, tutumlu ve gösterişli olarak nitelendirilebilecek bir takım ayırt edici özelliğe sahiptir. Bütün bu ayırt edici toplumsal özellikler, coğrafi şartlar, iklim, bitki örtüsü ve beslenme şekilleriyle açıklanabilir" (Alptekin, 2013: 77-98).

Doğanay ve Sever ise iklimin insan, çevre ve ekonomi olmak üzere birçok alana etkisi olduğu görüşünü benimsemektedirler. Onlara göre; İklim, yeryüzü şekillerinin oluşumunu, bitki örtüsünün dağılışını, akarsu rejimlerini ve debilerini, denizlerin sıcaklığını ve tuzluluğunu, hayvancılık faaliyetlerini, giyilen kıyafetleri, beslenme alışkanlıklarını, tarım faaliyetlerini, ticaret ve ulaşım etkinliklerini, nüfusun ve yerleşim alanlarının dağılışını, insan yapılarını, karakterlerini ve kültürlerini dolaylı veya doğrudan etkilemektedir (Doğanay-Sever, 2016: 217).

İklimin insan üzerindeki etkileri bağlamında İbn Haldun'un ileri sürdüğü görüşlerin orijinal olmadığı ve uzun zamandan beri İslâm düşünürleri tarafından dile getirildiği ifade edilerek eleştirilmiştir. Zira İbn Haldun'dan önce yaşayan Kindi (ö.252/866), Mesudi (ö. 345/956), İbnü'n- Nefis (ö. 687/1288), Semerkandi (ö. 702/1322) gibi düşünürler eserlerinde, tabiat şartları ve iklimin insan ve diğer canlıları etkilediğiyle ilgili yer yer görüş belirtmişlerdir (bk.

Kindi, 2006: 219-220; Turgut, 2013: 176-180; Okşar, 2018: 1038-1054). Ancak İbn Haldun'un adı geçen İslam düşünürlerinden temel farkı tabiat-insan ilişkisini ayrıntılı ve sistemli bir şekilde incelemiş olmasıdır. İbn Haldun kendi dönemine kadar detaylı ve sistemli bir şekilde üzerinde durulmamış konularda düşüncelerini açıklamış ve bunların analizini yapmıştır (Turgut, 2013: 188-189).

3.3. Beslenme Alışkanlığı ve Gıdaların Kişilik Gelişimine Etkisi

İnsanın hayatta kalması, sağlığını koruması ve yaşam kalitesini yükseltmesi için ihtiyaç duyduğu gıda maddelerini uygun zaman ve miktarda temin etmesi şeklinde tanımlanan beslenme (Merdal, 2004: 9); büyüme, gelişme, sağlıklı yaşama, hastalıklardan korunma, fiziki ve zihni faaliyetleri gerçekleştirme konusunda insan için zorunlu ve doğal yaşam unsurlarının başında gelmektedir.

Beslenmede amaç sadece karın doyurmak, açlığı bastırmak ya da canımızın çektiği besinleri istediğimiz zaman istediğimiz kadar yemek değildir. Beslenmede temel amaç; kişinin yaşına, cinsiyetine, içinde bulunduğu fizyolojik duruma göre ihtiyacı olan besin maddelerini ve enerjiyi yeterli miktarda ve ihtiyaç duyulan zamanda besinler yoluyla alabilmektir (Yılmaz, 2013: 102). O hâlde yaşamın sağlıklı bir şekilde devam etmesi için yapılması gereken en temel ve öncelikli eylem hiç şüphesiz beslenmedir.

Beslenmenin kişilik üzerine bir etkisinin olup olmadığı, modern psikolojinin de cevap aradığı konulardan biridir. Yapılan araştırmalar neticesinde elde edilen en önemli bulgulardan biri, merkezi sinir sisteminin sadece genetik belirleyiciler tarafından değil, aynı zamanda çevresel faktörler tarafından inşa edildiğidir. Hiç şüphesiz çevresel faktörlerden biri olan beslenme, genetik yapıyı etkileyen ve beyin gelişimini belirleyen bir etken olarak değerlendirilmektedir (Gültekin, 2013: 84-85). Dolayısıyla alınan besinler, bireyin vücut gelişimi yanında, beyin gelişimine ve dolaylı olarak da kişilik gelişimine etki etmektedir.

Gıdaların ve beslenme alışkanlıklarının kişiliği etkileyen ve şekillendiren faktörlerden biri olduğu hususunda en dikkat çekici tespitler İbn Haldun'a aittir (Bayar, 2018: 123-134). O, besinler ve kişilik gelişimi arasındaki ilişkiyi şöyle temellendirir; Refah ve bolluk, genellikle zihin performansı ve ahlak üzerinde olumsuz; az yemek ve zor ekonomik şartlar da olumlu bir yönde etkilemektedir. İbn Haldun'a göre; "Çok fazla ve karışık gıda almak, vücutta kötü kokulara ve artıklara neden olur. Bunun sonucunda vücut dengesiz olarak gelişir ve şişmanlıktan dolayı renk ve şekil çirkin görülür. Aynı şekilde bu gıdalardan oluşan bozulmuş ve kötü sıvıların beyne gitmesiyle aklın ve düşüncenin üzeri örtülür, neticede anlayışsızlık, gaflet ve genel olarak bütün iyi hallerden sapma baş gösterir." (İbn Haldun, 2004:124).

Her türlü meyve, sebze ve ürünün bulunduğu verimli yerlerde bolluk içinde yaşayan insanların genellikle kıt anlayışlı ve kaba cisimli kişiler oldukları görülür. Çöllerde bolluktan yoksun olarak yaşayanların bedenleri ve ahlakları, bolluk içinde yaşayanlardan daha iyidir. Onların renkleri daha canlı, bedenleri daha diri, şekilleri daha mükemmel, ahlakları aşırılıktan uzak ve ilimleri anlayıp kavrama noktasında akılları daha parlak ve keskindir (İbn Haldun, 2016: 270-271; İbn Haldun, 2004: 123-124). İbn Haldun'a göre bolluk içindeki Mağrip halkıyla toprakları verimsiz ve çoğunlukla yiyecekleri mısır olan Endülüs halkının durumu da böyledir. Endülüs halkında başkalarında bulunmayan bir zihin açıklığı, zekâ parlaklığı, beden hafifliği, vücut çevikliği ve öğrenme kabiliyetlerinin çok yüksek olduğu görülür (İbn Haldun, 2016: 271; İbn Haldun, 2004:124).

Genel bir kanı olarak zenginliğin ve bolluğun insanı daha gelişkin, üretken ve sağlıklı kılacağı düşüncesi yaygınsa da, İbn Haldun'a göre her şeyin fazlası zarar olduğu gibi fazla bolluk, toplumun yapısını olumsuz anlamda etkileyebilir. Zira refah ve bolluk ortamı insanın arzularını iyice kıskırtır, hazcılığı ve bağımlılığı güçlendirir, ahlaki yozlaşmalara neden olur. Böylece insanın değerleri ve karakteri üzerinde menfi etkiler oluşur (Göcen, 2013: 189).

Yine İbn Haldun'a göre az yemek tüketmek ve ölçülü beslenmek vücut için her açıdan, çok yemekten daha sağlıklıdır. Zira beden ve aklın sağlıklı ve zinde olmasında az yemenin ciddi etkisi vardır (İbn Haldun, 2016: 274; İbn Haldun, 2004: 126). Hekimlerin tespitlerine göre aç kalmanın; vücudu toksin, bakteri ve virüslerden arındırmak, vücudun yağ ve protein depolarını yakmak, zararlı hücrelerin oluşmasına mani olmak, kilo dengesini sağlamak gibi faydaları bulunmaktadır (Kutluay, 2017: 65). Bu bağlamda Peygamberimizin *Oruç tutunuz, sıhhat bulunuz*" tavsiyesi son derece manidardır.

Yenilen gıdaların miktarı ahlak ve huy üzerinde etkili olduğu gibi, İbn Haldun'a göre gıdaların türü de insanın kişiliğinin şekillenmesinde etkili olmaktadır. O, deve sütü ve etiyle beslenenlerin zorluklar ve ağır yükler karşısında sabır ve tahammül gösterdiklerini bu konuya örnek olarak zikreder ve görüşlerini şöyle dile getirir (İbn Haldun, 2004: 126): "Deve sütü ve etiyle beslenenlerin, zorluklar ve ağır yükler karşısında sabır ve tahammül gösterdiklerine şahit olunmaktadır. Bilindiği gibi böyle durumlar karşısında sabır ve tahammül sergilemek develerin bir özelliğidir. Aynı şekilde bu kişilerin bağırsakları da develerinki gibi sıhhatli ve dayanıklıdır. Başkalarına zarar veren gıdalar bunlara zarar vermez."

Günümüzde yapılan araştırmalarda da bazı gıda maddelerinin psikolojik etkilere sahip oldukları tespit edilmiştir. Örneğin; yeterli süre ve miktarda anne sütü ile beslenen çocukların zekâlarının ve öğrenme kabiliyetlerinin daha fazla

geliştiği, daha aktif ve IQ seviyelerinin daha yüksek olduğu belirlenmiştir (Yılmaz, 2013: 124). Ayrıca Kirazın insanı zinde tuttuğu, ruh hâline ve sosyal ilişkilere pozitif etkisinin olduğu (Gültekin, 2013: 87); fazla et yiyen insanların daha saldırgan, duyarsız ve kaba oldukları görölmüştür (Yılmaz, 2013: 124).

Alptekin tarafından yapılan bir araştırmada ise, Trabzon halkının aceleciliği ve zekâsı ile beslenme alışkanlığı arasında bir ilişki kurulmuştur. Alptekin'e göre mısır bu yörenin en önemli tarım mahsullerinden biri olup, mutfak kültüründe önemli bir yeri vardır. Dolayısıyla son derece tüketimi yaygındır. Zengin karbonhidrat içeriğiyle kalorisi yüksek bir besin kaynağı olan mısır, diğer besin maddelerinde az bulunan fosforca da zengindir. Mısırın çok tüketilmesi bireyde enerjik ve dinamik bir hal oluşturur. Ayrıca tahıl gurubundan buğdayın az tüketilmesi de yöre insanının mizacının oluşmasında etkin bir faktördür. Zira buğdayda bulunan ve sakinleştirici etkisi olan B12 vitamininin eksikliği uzun zaman sonra Trabzon insanında fevrilik, asabilik ve çabuk sinirlenmek gibi bir mizacın oluşmasına sebep olmuştur (Alptekin, 2013: 87-88).

İbn Haldun'un bu konuda verdiği bilgilerin bir kısmı eleştirilebilir. Günümüzde dengeli beslenmenin, hayvansal ürünler, tahıl, sebze ve meyvelerden oluşan ürünlerin dengeli bir şekilde tüketilmesinin, beden ve zekâ gelişimini olumlu etkilediği bilimsel gerçeklerden biri olarak kabul edilmektedir (Ev, 2007: 66). Dolayısıyla yetersiz beslenmenin bilişsel gelişim ve davranışlar üzerinde olumsuz etkilerinin olduğu, yetersiz beslenen bireylerin yeterli beslenmelere göre daha az sosyal, daha az dikkatli, daha fazla kaygılı ve daha negatif duygusallığa sahip oldukları tespit edilmiştir. Ayrıca şizofreni, şizoid kişilik bozuklukları ve anti sosyal davranışlar gibi bazı psikiyatrik hastalıklar yetersiz beslenme ile ilişkilendirilmiştir (Gültekin, 2013: 85-86). Kişilerin hem sağlıklı ve üretken olmaları hem de aklen, ruhen ve sosyal yönden iyi gelişmiş bir bedene sahip olmaları ancak dengeli ve sağlıklı beslenmelerinin bir sonucu olabilir. İbn Haldun, yukarıda zikredilen görüşleriyle insanın yeme alışkanlıklarına dikkat etmesi gerektiği mesajını vermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Zira O, insanların aşırı yemeye ve keyfe düşkünlüğünü bir sorun olarak görmekte ve bunun bir takım fiziksel, zihinsel ve ruhsal problemlere yol açtığını imâ etmektedir. İbn Haldun'un bu tespitleri obezite ile mücadele eden çağımız insanının sağlık problemleriyle de örtüşmektedir (Turgut, 2013: 186). Hiç şüphesiz hareketsizlik ve fazla yeme-içme, günümüzün hastalığı olan obeziteye neden olmaktadır. Yapılan araştırmalarda aşırı yeme ve şişmanlığın, insanın benlik algısı üzerinde derin hasarlar bıraktığı; Psikanalitik araştırmalarda da obezitenin, kişilik bozukluğunun psikosomatik bir belirtisi olduğu tespit edilmiştir (Pişkin, 2014: 152).

Yeme davranışının ruhsal durumla olan kuvvetli ilişkisi ve özellikle aşırı beslenmenin etik ve fizyolojik zararları dolayısıyla Hz Peygamber yeme dürtüsünün kontrol altına alınması için tavsiyelerde bulunmuş,⁴ aşırı beslenmenin sağlık açısından birçok olumsuzluklara sebep olacağını ve beslenmede ölçülü olmak gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca kutsal kitabımız Kur'an, beslenme konusunda gereğinden fazla tüketimi israf olarak isimlendirerek insanlara orta yolu önermiş, yeme-içmede aşırı gidilmemesini istemiştir.⁵ O hâlde aşırı beslenmek dinî açıdan istenmeyen bir davranış olduğu görülmektedir. İbn Haldun'un beslenmede ölçülü olma düşüncesi Kuran ve Sünnette ifade edilen görüşlerin bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.

Beslenme alışkanlığı insanın yapısını, şahsiyetini etkilediği gibi, dini hayatını ve ibadetlerini de etkileyen faktörlerden biridir. İbn Haldun'a göre çok yemek yemenin din ve ibadetler konusunda da olumsuz etkileri vardır. Lüks içinde yaşamayıp kendilerini zevklerden ve lezzetli şeylerden uzak tutanlar, bolluk ve lüks içinde yaşayanlara göre daha dindar ve ibadetlere daha düşkünlüdürler. Bu konuda İbn Haldun'un ifadeleri şöyledir; "Çok fazla et, birbirinden farklı ve abartılı gıdalar ile kepeksiz buğday ekmeği yemeleriyle bağlantılı olarak kalplerinin katı ve gafil olmasından dolayı, şehirlerde ibadetlere düşkün insanlar azdır. Âbidler daha çok darlık içindeki bedevilerden çıkar"(İbn Haldun, 2016: 271-272; İbn Haldun, 2004: 124). İbn Haldun'un bu ifadelerinden, beslenmenin sadece basit ve sıradan bir biyolojik faaliyet olmadığı, aynı zamanda insanın hem karakterini, hem de ibadet hayatını etkileyecek kadar manevi derinliği olan psikolojik bir faaliyet olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Haldun'a göre bedeviler, hadarilerden daha dindar, ibadetlerine daha bağlı, dünyaya daha az düşkün olur. Bunun sebebi, bedevilerin fitratlarının bozulmaması, ilk fitratları üzere olmaya devam etmeleridir. Lüks hayat ve aşırı tüketim/beslenme, kötü alışkanlıkları ve çirkin ahlaki davranışları beraberinde getirmekte, insanın doğasını/fitratını bozmaktadır. Bu bağlamda aşırı tüketime ve israfa odaklanan, yaşam alışkanlıklarının devamı için manevi değerlerden taviz veren şehir insanı İbn Haldun tarafından eleştirildiği görülmektedir.

Günümüzde de İbn Haldun'un düşüncesine paralel olarak sanayileşmiş ve şehirleşmiş ülkelerde ekonomik kalkınma ile birlikte dindarlığın zayıfladığı görülmüştür. Köktaş tarafından yapılan çalışmada sosyo-ekonomik durum yükseldikçe dindarlıkta belirgin bir azalmanın olduğu; ekonomik gelişmişlik

4. Peygamberimiz bir hadis-i şerifinde "Âdemoğlu midesinden daha şerli bir kap doldurmuştur. Âdemoğluna belini doğrultacağı kadar lokma yeterlidir. Eğer nefsi galebe çalar ve daha fazla yemek isterse, bu durumda midesini üçe ayırsın; biri yemek biri su, biri de rahat nefes için olsun" (Tirmizi, Zühd 47; İbn Mace, Et'ime 50) buyurarak beslenmede ölçülü olmak gerektiğini ifade etmiştir.

5. "...yiyin, için, fakat israf etmeyin; Allah israf edenleri sevmez."Araf 7/31

düzeyindeki yükselme, sekülerleşme eğilimlerini de beraberinde getirdiği tespit edilmiştir (Köktaş, 1993: 136, 214). Sonuç olarak kişilerin gelir durumu ve bununla paralel olarak sürdürdükleri yaşam tarzı, onların fikir dünyalarını ve olaylara bakış açılarını etkilediği gibi dindarlıklarını da etkilemektedir. Lüks ve israfın artmasıyla insanın refah ve bolluğa olan bağımlılığı, manevi değerlerin aşınmasına, ibadet ve dinî hayata bağlılığın azalmasına yol açtığı söylenebilir.

Tasavvuf düşüncesinde de nefsi eğitmek için uygulanan riyazet yönteminin en önemli unsurlarından biri olan az yemek, manevi ilerlemenin bir aracı olarak görülmüştür (Uludağ, 2008: 143-144; Demirdaş, 2011: 81-83). Önemli mutasavvıf ve düşünürlerimizden olan Erzurumlu İbrahim Hakkı'da, İbn Haldun'un görüşlerine paralel olarak çok yemek yiyen kimsenin ibadetten zevk alamayacağını, çok yemek bedene ağırlık ve uyku verdiğinden dolayı böyle kimselerin Allah'a itaatten uzaklaşarak, ibadetlerinin azalacağını ifade eder. Yine O'na göre; İbadet için kuvvet ve zindelik gerektiğinden, bu durum ancak az yemek ve nefisle cihat etmekle mümkün olabilir (Erzurumî, 1987: 93-95; Göktaş, 2012: 47-55). Mutasavvıflara göre az yemek, ibadette devamlılığı sağlamakta, çok yemek ise, insanın dini iradesinin gevşemesine ve uhrevi yönelişini kaybetmesine neden olmaktadır. Mutasavvıflar gibi İbn Haldun'da aşırı beslenmeyi, manevi ilerlemenin ve ibadetlerin önündeki en büyük engellerden biri olarak görmektedir. Sonuç olarak İbn Haldun'a göre yeme duygusunun terbiyesi ile insan şahsiyeti arasında güçlü bir ilişki vardır. Ayrıca nefsanî duyguları ıslah etmenin yolu da az yemekten geçmektedir.

3.4. Eğitim-Öğretimin Kişilik Gelişimine Etkisi

Eğitim, bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla kasıtlı ve istendik değişiklikler oluşturma süreci şeklinde tanımlanmaktadır (Duman, 2011: 7; Erden-Akman, 2003: 14). Bireyin kişiliğinde, tavırlarında ve ahlaki ölçülerinde olumlu yönde değişiklikler meydana getirmek eğitimin amaçlarındandır. Öğretim ise eğitimin planlı-programlı biçimde yürütülen kısmını oluşturur. Dolayısıyla öğretim; öğrenmeyi gerçekleştirmeye yönelik planlı etkinlikler bütünü olarak açıklanabilir (Güven, 2011: 154-155). İbn Haldun düşüncesinde, eğitim ve öğretim toplumsal bir varlık olan insan için zorunlu bir ihtiyaçtır. İnsanın eğitilebilir bir varlık olması, onun düşünebilir bir varlık olmasıyla ilişkilidir. İnsanda düşüncenin oluşması iyiyi kötüden ayırt eden temyizi aklın gelişmesiyle başlar. Dolayısıyla insan bu aşamadan önce herhangi bir bilgiye sahip değildir ve diğer canlılardan (hayvanlardan) farksız konumdadır. İnsanın bilgiyi elde etmesi ve öğrenmesi ancak temyiz çağına ulaşmakla bilinçli bir hale gelir (İbn Haldun, 2004: 657; İbn Haldun, 2016: 775). Bu ifadelerden İbn Hal-

dun'un, düşünme gücü ile insanın diğer varlıklardan ayrıldığına ve bu güç sayesinde bilgi elde edip bir gelişme gösterebildiğine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bilgilenme süreci insanın köklü bir dönüşümünü sağlar ve kişiliğini olgunlaştırır.

İbn Haldun insanın hiçbir bilgiye sahip olmadan doğduğu tezini kabul eder ve her bireyin doğduğu andan itibaren kendisini kuşatan sosyal bir çevreyle karşılaştığını ve bu çevre içerisinde şekillendiğini belirtir. Bu görüşünü “İnsan tabiatı itibariyle cahil, ilim kazanma itibariyle âlimdir” şeklinde dile getirir. Ona göre insanın bilgisi/öğrenmesi, bilinen şeylerin suretlerinin onların zihinlerinde -daha önce mevcut değilken- mevcut hale gelmesidir. Dolayısıyla insan bilgisinin tamamı mükteseptir ve insanın oluşturduğu bütün yapılar öğrenme sonucu gerçekleşir (İbn Haldun, 2004: 654; Oruç, 2010: 132). Öğrenmenin zorunlu bir sonucu olarak bir değişimden bahsetmek mümkündür. Günümüzde eğitimci ve psikologların büyük çoğunluğu öğrenmeyi, insanın davranışlarında ve potansiyel performansında meydana gelen kalıcı izli değişim/gelişim olarak tanımlarlar (Duman, 2011: 28-29). İbn Haldun'a göre de öğrenme bireyin bilişsel, duyuşsal ve davranışsal bütün yönlerinde gelişmeyi içerir ve hayatının sonuna kadar devam eden bir süreçtir.

Zekânın gelişiminde eğitimin ve çevrenin etkisini önemli gören ve bunu savunan İbn Haldun, doğulu insanların daha zeki ve akıllı olmalarını yaratılıştan gelen bir özellik olarak görenleri eleştirir. Bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade eder; “Dar görüşlü kimseler, doğuluların daha zeki ve akıllı olmalarının sebebini, Mağriplilerden farklı olarak insanî yaratılışlarındaki mükemmellik olduğunu sanırlar, ancak bu doğru değildir (İbn Haldun, 2004: 604-606). İbn Haldun doğu ve mağrip bölgeleri arasında, insanlığın hakikati noktasında bir fark olmadığını, böyle bir farkın birinci ve yedinci kuşaklar gibi aşırı sıcak ve soğuk iklim sahip yerlerdeki insanlara kıyasla görülebileceğini ifade eder. Doğu bölgelerindeki insanların mağriptekilere olan tek üstünlüğü medeniliğin insandaki etkileridir. Dolayısıyla medenilerde görülen parlak ve gelişmiş akıl ve zekânın sebebi sanatlar ve eğitim-öğretimdir (İbn Haldun, 2004: 605).

Eğitim-öğretim insanın zekâsını geliştirdiği gibi, düşüncesini de parlatıp aydınlatmaktadır. İnsan nefsi ancak yeni şeyleri idrak edip öğrenmekle ve öğrendiği bu şeylerin meleke hâlinde nefse dönmesiyle gelişip olgunlaşır. İşte bu melekelerin nefiste bıraktığı ilmî etkiler zekâyı geliştirir. Bu konuyla ilgili olarak İbn Haldun, çölde yaşayanlarla şehirde yaşayanları karşılaştırarak, şehirli-lerin göçebelere/bedevilere oranla daha anlayışlı ve kavrama yetilerinin fazla olmasını yaratılıştan değil, eğitim ve öğretimin onların akıl ve fikirlerini geliştirmesinden kaynaklandığını ifade eder (İbn Haldun, 2004: 605; Tezcan, 1981: 206). İbn Haldun'a göre zekâ, kabiliyet ve ilim meselesi, coğrafi ya da irki bir

mesele olmaktan öte, tamamen ilim ve sanat alanındaki gelişmeyle doğru orantılıdır (Köylü, 2016: 525-526; Canatan, 2006: 62).

Görüldüğü üzere İbn Haldun düşüncesinde insanın bilişsel ve duyuşsal gelişiminde eğitim-öğretimin önemli bir yeri vardır. Şöyle ki; besinler insanın vücudunu geliştirdiği gibi eğitim-öğretim de insanın idrak yeteneğini geliştirir, aklını daha keskin hale getirir. Dolayısıyla bu durum öğrenmeyi de kolaylaştırır (Ev, 2007: 23). İbn Haldun'un bu konudaki görüşü şöyledir: "Her sanatın/ilmin insan ruhunda bir eseri görülür ve insana yeni bir akıl ve düşünce kazandırır. Bu durum diğer bir sanatın öğrenilmesini kolaylaştırır ve böylece akıl hızlı bir şekilde başka ilimleri öğrenmeye hazır hale gelir (İbn Haldun, 2004: 605; İbn Haldun, 2016: 779).

İbn Haldun doğuştan gelen yeteneklerin eğitim yoluyla işlenerek daha verimli duruma geldiğini ifade eder ve eğitimin gücüne dikkat çeker. Ona göre insan, eğitim-öğretim faaliyetiyle kötülüklerden iyiliklere, çirkin olandan güzel olana meyleder/yönelir. İnsan eğer kötü-çirkin olan şeylerin ne olduğu ve iyilerden nasıl ayırt edileceği hususunda bilgilenir ve eğitilirse; ayrıca güzel olanları tekrar ederse, bu eğitim sonucunda hayvanlardan farklı hale gelir, güzel ve iyi şeyler üretmesi mümkün olur (İbn Haldun, 2016: 770-771; Ev, 2007: 24). İbn Haldun'un, zihin eğitimi kadar kalp eğitimine de önem verdiği, dolayısıyla bütüncül bir eğitim anlayışını benimsediği görülmektedir. Onun öngördüğü eğitim, insanın belli bir yönünün değil, bütün güçlerinin, kişilik ve karakterinin eğitimi olarak anlaşılmalıdır.

İbn Haldun, "eğitim öğretim esnasında şiddete başvurmanın ve ağır cezalar vermenin öğrencilere, özellikle de küçük çocuklara zarar verdiğini ve kişilik sorunlarına yol açtığını ifade eder. Düşünüre göre eğitimcilerin baskıcı tutumu ve sert davranışları, öğrencilerin kötü alışkanlıklar kazanmalarına zemin hazırlar. Eğer eğitim sürecinde öğrenci şiddete ve baskıya maruz kalırsa çalışma azmi yok olur, tembelliğe alışır, kötü alışkanlıklar kazanır ve kişisel gelişimini tamamlayamaz. Kendisine baskı ve şiddet uygulanacağından korkan öğrenci şiddet görmemek için hileye başvurur ve olanı farklı şekilde anlatarak yalan söylemeye meyleder. Başlangıçta şiddet korkusuyla gelişen bu olumsuz karakter özellikleri, zaman içerisinde alışkanlık hâline dönüşerek kalıcı hale gelebilir (İbn Haldun, 2004: 793; Köylü, 2016: 529; Karacoşkun, 2012: 67; Canatan, 2006: 64; Canatan, 2018: 71).

İbn Haldun'un, eğitim ile kişilik gelişimi arasında bir ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Ona göre bireyde olumlu karakter özellikleri kazandırmayı amaçlayan eğitim, yanlış uygulamalar sonucu tam tersi bir işlevle, kişilik gelişimini olumsuz etkileyebilir. Baskıcı ve şiddete dayalı bir eğitim anlayışı ile öğrencilere olumlu davranışlar ve erdemler kazandırmak mümkün değildir. Zira böyle

bir eğitimden geçen bireylerde öncelikle özgüven gelişmeyeceğinden, başkalarına bağımlı ve onların denetimine muhtaç bir kişilik yapısı oluşur, güzel ahlaktan ve insani değerlerden uzaklaşır (Karacoşkun, 2012: 67).

Bu yüzden öğretmenler öğrencilerini, babalar da çocuklarını terbiye ederken sevgiyle yaklaşmalı, onlara karşı çok sert ve katı davranmamalıdır. İbn Haldun'un öğrenciye sert davranılmasını ve şiddet uygulanmasını iyi bir yöntem olarak kabul etmemesi, geleneksel eğitim anlayışının hâkim olduğu o dönem için son derece modern bir yaklaşım olarak kabul etmek mümkündür (Ev, 2007: 131). Ancak İbn Haldun'un cezaya mutlak olarak karşı olduğunu düşünmek doğru değildir. Belki de yaşadığı dönemin eğitim anlayışında normal bir durum olarak görülen dayak ve cezayı tamamen kaldırmanın imkânsız olduğunu düşündüğünden asgari ölçüde ve çok gerekli durumlarda ceza verilebileceği kanaatini taşır. Bu konuda öğretmen ve öğrenciler hakkında kitap yazan Muhammed bin Ebu Zeyd adlı müellifin "eğitimde cezanın asgari olması gerektiği" görüşünü delil olarak kullanır (İbn Haldun, 2004:793-794; İbn Haldun, 2016: 990). İbn Haldun'un eğitimdeki ceza ile ilgili görüşlerinin, günümüz eğitim anlayışına çok yakın olduğunu söylemek mümkündür (Demirtaş-İpek, 2012: 26).

İbn Haldun'a göre, bireyin kişiliğinin şekillenmesinde, sosyal ve ahlâkî güdülerinin gelişmesinde, din eğitiminin etkisi ve rolü yadsınamaz bir gerçektir. Yaradılışı gereği insan iyiliğe meyilli olduğu gibi kötülüğe de meyillidir. Din, insanın iyilik güdülerini harekete geçirerek kötülük güdülerini frenleyen bir üst kontrol mekanizması oluşturur (Ev, 2007: 24; Akto, 2008: 35) ve insanın hem kendini tanımasına hem de yaşadığı dünyayı keşfetmesine yardımcı olur. İbn Haldun dinin ve din eğitiminin önemini, medenileştirme gücünü vurgularken Arapların durumunu örnek gösterir. Araplar vahşi tabiatlarının bir sonucu olarak yağmacı ve talancıdırlar. Aynı zamanda kaba ve kibirli kimseler olduklarından ortak bir görüş üzerinde birleşmeleri çok zordur. Onlara hükmeden, içlerindeki kötü ahlakı ve olumsuz davranışları düzelten otorite hiç şüphesiz dini inanç ve tutumlardır. Dini inancın onları kuşatması sayesinde tabiatlarında bir değişiklik meydana gelmiş, kişilikleri düzelmiş ve kalpleri temizlenmiştir (İbn Haldun,2004:204-207; İbn Haldun, 2016: 366). Günümüzde yapılan birçok araştırma sonuçları bize, din ve din eğitiminin, sağlıklı bir kişiliğin oluşmasında ve gelişmesinde önemli bir etken olduğunu göstermektedir (Bahçekapılı, 2011: 7-37; Akto, 2011: 191-217).

Sonuç olarak İbn Haldun'un eğitim anlayışında insan önemli bir değer olarak yer alır. Ona göre eğitim, insana bilgi, beceri ve karakter kazandıran sanatsal bir etkinliktir. Eğitimin hedefi, bireyi olgunlaştırmak, zihin ve melekeler bakımından geliştirmektir. Bireyler arasında zekâ ve kavrayış bakımından ortaya çıkan farklılıklar irksal ve bölgesel bir üstünlükten kaynaklanmaz. Bu

farklılıklar sosyal yapı, toplumun gelişmişlik düzeyi, ilim ve öğretimde takip edilen yöntemler gibi etkenlerle açıklanabilir. Eğitimde aşırı disiplin ve fiziki ceza, bireyin öğrenme arzusunu yok ettiği gibi yalancılık, sahtekârlık ve hile yapmaya sevk ederek kişilik gelişimini olumsuz yönde etkiler.

Sonuç

İbn Haldun'un düşünce sisteminin merkezini oluşturan umran ilminde özellikle insan- çevre ilişkisine ayrıntılı yer verdiği görülmektedir. İbn Haldun'a göre insanın fiziki, kişilik ve ahlaki gelişimlerine etki eden unsurların başında tabii ve sosyal çevre gelmektedir. Tabii çevreyi oluşturan coğrafi şartlar ve iklim insanın fiziki yapısını etkilediği gibi ahlak, huy, mizaç, ruh yapısı ve ekonomik faaliyetlerini de etkilemektedir. Dolayısıyla İbn Haldun düşünce-sinde coğrafi şartların ve iklimin uygun oluşu veya olmayışı, insanın yaratılış-tan getirdiği kabiliyetlerin gelişmesini ve olgunlaşmasını sağlayan veya engelleyen temel faktörlerden olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Haldun, insanın doğası gereği kötü olduğunu söylememekte, bilakis onun yaratılış/fıtrat olarak iyiliğe daha yakın olduğunu bildirmektedir. Bu bağ-lamda insan hadarileştiğinde, yani kentlileştiğinde, konformizmin doğurduğu haz odaklı kötü alışkanlıklar nedeniyle doğasından uzaklaşmakta ve kötülüğe yaklaşmaktadır. Kırdı yaşarken doğası bozulmadığı için iyiliğe daha yakındır. Dolayısıyla İbn Haldun'a göre insanlar uygun çevre şartlarında olumlu davranışlar kazanırlar. Sosyal çevre, kişinin eğitimi üzerinde etkili olduğu gibi karakteri ve ahlaki üzerinde de etkilidir. Ona göre kişiliğin şekillenmesinde sos-yal çevrenin insan üzerindeki etkisi, kalıttan çok daha fazla ve baskındır.

İbn Haldun düşüncesinde beslenme alışkanlığı ve alınan gıdalar da kişiliği etkilemekte ve şekillendirmektedir. İbn Haldun, besinler ve kişilik gelişimi arasındaki ilişkiyi; "Refah ve bollukla birlikte aşırı beslenme, genellikle zihin performansı ve ahlak üzerinde olumsuz; az yemek ve zor ekonomik şartlar da olumlu bir etkiye neden olmaktadır" şeklinde temellendirir. Yine düşünüre göre az yemek ve ölçülü beslenmek vücut için her açıdan, çok yemekten daha sağlıklıdır. Zira bedenin ve aklın sağlıklı ve zinde olmasında az yemenin ciddi etkisi vardır. Yenilen gıdaların miktarı ahlak ve huy üzerinde etkili olduğu gibi, gıdaların türü de insanın kişiliğinin şekillenmesinde etkili olmaktadır. Ayrıca beslenme alışkanlığı insanın dini hayatını etkileyen faktörlerden biridir. Sonuç olarak İbn Haldun'a göre yeme duygusunun terbiyesi ile insan şahsiyeti ara-sında güçlü bir ilişki vardır. Ayrıca nefsanî duyguları ıslah etmenin yolu da az yemekten geçmektedir.

İbn Haldun doğuştan gelen yeteneklerin eğitim yoluyla işlenerek daha ve-rimli duruma geldiğini ifade etmek suretiyle eğitimin gücüne dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Düşünüre göre, özellikle bireyin kişiliğinin şekillenmesinde,

sosyal ve ahlâkî güdülerinin gelişmesinde, din eğitiminin etkisi ve rolü göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda İbn Haldun, sadece zihin eğitimine değil, kalp eğitimine de önem verilmesi gerektiğini ifade ederek bütüncül bir eğitim anlayışını benimsediği görülmektedir. Ancak İbn Haldun’a göre baskıcı ve şiddete dayalı bir eğitim anlayışı ile öğrencilere olumlu davranışlar ve erdemler kazandırmak mümkün değildir. Zira eğitimde şiddete başvurmak, öğrencinin ahlak ve ruh yapısını olumsuz yönde değiştirir ve istenmeyen davranışların ve menfi kişilik yapısının ortaya çıkmasına neden olur.

Sonuç olarak İbn Haldun’a göre insan fitraten tabiat şartlarıyla alakalı olup, yaşadığı coğrafyadan ve toplumun kültüründen bağımsız düşünülemez. İnsanın farklı iklimlerde ve bölgelerde yaşaması, onun farklı mizaç ve ruhi yetilere sahip olmasına neden olur. O, bireyin genel karakterini belirlemede kalıttan ziyade çevresel faktörlerin daha etkili olduğunu vurgular.

KAYNAKÇA

Ağarı, Murat (2006); “İslam Coğrafyacılarında Yedi İklim Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/2, ss. 195-215.

Akto, Akif (2008); “İbn Haldun’un Eğitim-Öğretim Görüşleri”, *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 15, ss. 21-40.

Akto, Akif (2011); “Kişilik Oluşumunda Dinin Rolü”, *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/2, ss. 191-217.

Albayrak, Ahmet (2000); “Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, S. 9, ss. 589-602.

Alptekin, M. Yavuz, “Sosyoloji’de Coğrafyacı Yaklaşım ve Trabzon’da Toplumsal Karakterin Ekolojik Yorumu”, *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 2013, yıl: 8, sayı: 15, s. 82 vd.

Andıç, Fuat- Andıç, Süphan-Koçak, Mustafa (2010); *İbn Haldun, Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler*, Kadim Yayınları, Ankara.

Armaner, Neda (1976); “Şahsiyet Terbiyesinde Dini Kültürün Rolü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXI, ss. 143-149.

Arslan, Ahmet (2009); *İbn Haldun*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Aşçı, Metin-Önbaş, Şerife-Ardıç, Gökhan (2011); “Türkiye’deki İlköğretim Programına Yeni Bir Bakış Açısı: Karakter Eğitimi Program Tasarısı”, *Celal Bayar Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 2, ss. 91-107

Aydın, Ali Rıza(2003); “Çocuğun Dini Kişiliğinin Gelişmesinde Ailenin Rolü”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl. 7, S. 15, ss. 105-112.

Bahçekapılı Mehmet(2011); “Din ve Ahlak Eğitiminin Ergenlerin Kişilik Gelişimine Katkısı”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, C. 9, S. 22, ss.7-42.

Bayar, Mustafa (2018); “İbn Haldun’a Göre Bireyin Beslenme Alışkanlığının Kişilik Gelişimine ve Dini Hayata Etkisi”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, C. VI, S. 15, ss. 123-134, İstanbul.

Belge, Rauf (2016); *Bir Beşeri Coğrafyacı Olarak İbn Haldun*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Canatan Kadir (2006); “İbn Haldun’un Eğitim Sosyolojisi”, *Eskiye*, Sayı 3, ss. 57-65, Ankara.

Canatan Kadir (2018); *Eğitim Felsefesi*, Beyan Yayınları, İstanbul.

- Demircioğlu Aytekin, (2012); "İbn Haldun'da İnsan Tasavvurunun Eğitime yansması", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, Kasım, Cilt 1, Sayı:4, ss. 309-316.
- Demircioğlu Aytekin, (2015); "Doğal Koşulların İnsan Yaşamına Etkileri Bakımından İbn Haldun'un ve Montesquieu'nun Düşüncelerinin Karşılaştırılması", *Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu*, Edt: M. Okumuş-Ö. Dinç, Çorum Belediyesi Yayınları, Çorum.
- Demirdaş, Öncel (2011); "Riyazet Eğitimi İle Gerçekleşen Manevi Olgunluk", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 11, Sayı 1, ss. 79-90.
- Demirel, Özcan (2005); *Eğitim Sözlüğü*, Pegem Akademi Yayıncılık, Ankara.
- Demirtaş Zülfü-İpek Fatih (2012); "İbn Haldun'un Eğitim Anlayışında Bir Değer Olarak İnsan", *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama*, Cilt 3, Sayı 6, ss. 19-30.
- Doğanay, Hayati- Sever, Ramazan (2016); Genel ve Fizikî Coğrafya, Pegem Akademi, Ankara.
- Dönmez Süleyman (2002); "İbn Haldun'un Tarih ve Umran Anlayışına Felsefi-Eleştirel Bir Yaklaşım", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, Sayı 1, ss. 135-154.
- Duman, Bilal (2011); "Eğitim ve Öğretimle İlgili Temel Kavramlar", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Edt. Bilal Duman, Anı Yayıncılık, Ankara.
- Erden, Münire-Akman, Yasemin (2003); *Gelişim ve Öğrenme*, Arkadaş Yayınevi, Ankara.
- Erzurumi, İbrahim Hakkı (1987); *Marifetname*, Sad. Turgut Ulusoy, 8. baskı, İstanbul.
- Ev, Hacer(2007); *İbn Haldun'un Eğitim Görüşü*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir.
- Evkuran, Mehmet (2008); "Tarihçiliğin Bunalımı ve Tarih'in Doğuşu -İbni Halduncu Çözümlemenin Özgünlüğü Üzerine-", *İslâmî İlimler Dergisi*, C. III, Sayı. 2, ss.
- Göcen, Gülüşan (2013); "İbn Haldun'un Toplum ve İnsan Yaklaşımının Günümüze Düşen İzdüşümleri: Tüketim Toplumu ve Narsist İnsan", *Toplum Bilimleri Dergisi*, C. VII, S.14, ss. 175-198.
- Göktaş, Vahit (2012); "Modern İnsanın Bir İhtiyacı Olarak Riyazet ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Riyazetle İlgili Görüşleri", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, C. XVI, S. 50, ss. 47-56.
- Görgün, Tahsin (1999); "İbn Haldun", *DİA*, C. 19, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Gültekin, Fatih (2013); "Katkı maddelerinin İnsan Kişiliği Üzerine Etkileri", *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Antalya.
- Günay, Ünver (1986); "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, ss. 63-104.
- Güven, Meral (2011); "Öğretme-Öğrenme Süreci", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Edt. Bilal Duman, Anı Yayıncılık, Ankara.
- Hökelekli Hayati (1985); "Dini Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü", *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt: 21, Sayı: 2, ss. 16-28.
- Hökelekli Hayati (2010); "Şahsiyet", *DİA*, C. 38, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- İbn Haldun (2004); *Mukaddime*, çev: Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, İstanbul.
- İbn Haldun (2016); *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- İzmirli, İsmail Hakkı (1985); *İslam'da Felsefe Akımları*, İstanbul.
- Karacoşkun, M Doğan (2012); "İbn-i Haldun'a Göre Eğitimde Şiddet-Kişilik İlişkisi", *Somuncu Baba Aylık İlim Kültür ve Edebiyat Dergisi*, Mart, Sayı 187, ss. 66-67.
- Kindi, Yakup b. İşhak (2006); "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", *Felsefi Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul.
- Köktaş, Emin (1993); *Türkiye'de Dini Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul.
- Köylü, Mustafa (2016); "İbn Haldun", *Klasik İslam Eğitimcileri*, Rağbet Yayınları, Edt. Mustafa Köylü-

- Ahmet Koç, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Kutluay, İbrahim (2017); “Tıbb-ı Nebevi’de Beslenmeye Dair İlkeler”, *Keşkül Dergisi*, S. 41, ss. 62-69.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi (2004); *Kişilik ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul.
- Merdal, T. Kutluay (2004); *Türkiye’ye Özgü Beslenme Rehberi*, Ankara.
- Meriç, Cemil (2016); *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Oksar Yusuf (2018); “Din ve Coğrafya İlişkisi: Şemsü’-d-Din es-Semerkindî ve İbn Haldûn’un Yedi İklim Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 18, sayı: 2, s. 1035-1069.
- Oruç Cemil (2010); “İbn Haldun’un Mukaddimesinde Öğrenme”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 29, ss. 129-142.
- Peker, Hüseyin (2013); *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul.
- Pişgin, Yasin (2014); “Kur’an ve Sünnete Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, Sayı: 28, ss. 137-160.
- Rousseau, Jean-Jacques (2011); *Emile Ya Da Çocuk Eğitimi Üzerine*, Çev. Mehmet Baştürk-Yavuz Kızılçim, Kilit Yayınları, İstanbul.
- Selçuk, Ziya(1996); *Eğitim Psikolojisi*, Pegem Yayıncılık, Ankara.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar (2016); *Dindarlık ve Kişilik Açısından Sabır*, Emin Yayınları, Bursa.
- Şahin, Cemalettin - Rauf Belge (2016); “İbn Haldun’da Coğrafi Determinizm”, *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, sayı: 57, ss. 439-467.
- Şahin, Mehmet Kenan (2016); “İbn Haldun’da Tabiat-Karakter İlişkisi”, *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu, 10-12 Haziran 2016, Ordu*, Cilt: I, ss. 47-55, Ordu.
- Şenol Hüseyin Fırat (2009); İbn Haldun’da Tarih ve Umran Sorunu, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- TDK (2011); *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Tartı, Nevzat (2015); “İbn Haldûn’da Yerleşik Hayat Eleştirisi”, *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu*, Edt: M. Okumuş - Ö. Dinç, Çorum Belediyesi Yayınları, Çorum, s. 93-102.
- Tezcan, Mahmut (1981); “İbn Haldun’un Eğitime İlişkin Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 14 Sayı: 1, ss. 205-212.
- Turgut, Ali Kürşat (2013); “İbn Haldun Felsefesinde Tabiat-İnsan İlişkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/2, sayı: 31, ss. 173-190.
- Uludağ, Süleyman (1993); *İbn Haldun*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993
- Uludağ, Süleyman (1999); “İbn Haldun”, *DİA*, C. 19, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Uludağ, Süleyman (2008); “Riyazet”, *DİA*, C. 35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Uludağ, Süleyman (2016); “Giriş”, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Ülken, H. Z. (1967). *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri: Eski Yunandan Çağdaş Düşüncüye Doğru*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara.
- Yılmaz, Suat (2013); “Sağlıklı Beslenme ve Kişilik Oluşumu Üzerindeki Etkileri”, *Elmalı’da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Antalya.

ANADOLU TÜRK EFSANELERİNDE ÖDÜLLENDİRME MOTİFİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Ferhat ÖZMEN*

Öz: Türk halk edebiyatı ürünleri içinde anlatı (narratif) esasına dayanan türlerden biri olan efsaneler, insanlığın ilkokulu gibidir. Her birey içinde büyüdüğü çevreden efsaneler dinlemiştir. Adı geçen türün çocukların pedagojik eğitimine yardımcı olduğunu söylemek mümkündür. İstendik değerlerin ödül, karşıt değerlerin de ceza sebebi olacağını açımlayan efsanelerde birey eğitilmek istenir. Çeşitli türde verilen ödül ile iletilen mesajlar insanı değiştiren, dönüştüren, hayata hazırlayan ve insani olarak davranış kodlarını açımlayan özellikler içerir. Kutsala saygılı olmak, kahramanlık göstermek, yalan söylememek, zor durumda olana yardım etmek, verdiği sözden dönmemek gibi ülkü değerler, anlatıların insanlığa sunduğu olumlu davranış kodlarıdır.

Çalışmada efsanelerde yer alan ödüller tasnif edilmiş ve bu ödüllerin davranış odaklı analizi yapılmıştır. Çalışmada ayrıca ödüllerin psikolojik yönü ele alınmış, onların insanı değiştiren/dönüştüren yönüne değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Efsane, ödül, motif, dönüşüm, eğitim.

WORK ON REWARDİNG MOTİFS İN ANATOLİAN LEGENDS

Abstract: Legends, which are one kind of narrative dependent approach in Turkish folk literature, are like mankind's first schools. Every one has listened legends from the environment s/he grown up. It is possible to say the above mentioned type is helpful to pedagogical education of children. Individuals are wanted to be trained through legends that show wanted values are reasons for reward and the opposite values are reasons for punishment. Messages forwarded through rewards consist of individual properties that change, convert, prepare to life and behavioral codes as humans. Ideal values like respecting the holy, showing heroism, not to lie, helping those in difficult situation and keeping promises are positive behavioral codes presented by narratives to humanity.

ORCID ID : 0000-0003-2969-5726

DOI : 10.31126/akrajournal.596513

Geliş tarihi : 25 Temmuz 2019 / Kabul tarihi: 25 Ağustos 2019

*Fırat Üniversitesi, İnanî ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Doktora Öğrencisi.

Rewards in legends are sorted and analysed by focusing on behavior. Furthermore, in this work rewards are handled from psychological aspect, heir human changing/converting aspect has also been mentioned.

Key Words: Legend, reward, motif, transformation, education.

Giriş

Halk anlatıları arasında önemli bir yer tutan efsaneler, evrenin yaratılışı ve sonu, tarihî olay ve şahsiyetler, tabiatüstü şahıslar ve varlıklar ile dinî olaylar hakkında anlatılan, birçoğunun olağanüstü unsurlar taşımasına rağmen gerçek olduğuna inanılan anlatılardır. Bu anlatımların en önemli özelliği ele aldıkları bir varlığın ya da o varlığa ait herhangi bir özelliğin niçin öyle olduğuna dair bir açıklama getirmesidir. Örneğin, yılanın neden sürüdüğü, bir gölün nasıl oluştuğu, yeryüzü şekillerinin oluşumu, kaplumbağanın şekli vb. efsanelerde açıklanır. “*Dinî, inandırıcı, kısa, nesir şeklindeki halk anlatımları*” (Alptekin, 2014: 15) şeklinde tanımlanan efsanelerin en önemli işlevi, kültürünü yaşattığı topluma yön vermek ve onun sosyal normlarını korumaktır. Efsaneler içinden çıktığı toplumda nelerin yapılabileceğini nelerin yapılmayacağını telkin eder. Yoksullara, hastalara, ekonomik açıdan güçsüz olanlara yardım edilmesini öğütleyerek insanları iyilik yapmaya ve yardımda bulunmaya teşvik eder. İyilerin ödüllendirildiği kötülerin cezalandırıldığı efsanelerde amaç, bireylere istedik davranışlar kazandırmaktır.

İstedik davranışların ödül ile ilişkisi vardır. Ödül, “*Bir davranışın arzu edilir sonuçlar yaratması, o davranışın tekrarlanma sıklığını artırma eğilimi gösterir. Bu tür sonuçlar yaratan uyarıcılar genellikle ödül olarak kabul edilir. Bu anlamda olumlu pekiştirici ödül anlamındadır.*” (Budak, 2005: 560) şeklinde açıklanır. İnsan davranışlarının altında yatan etmenler ödül ile doğrudan ilgilidir. Takdir edilen, onaylanan her eylem ilerleyen aşamalarda tekrar sergilenir. Bu bağlamda efsanelerde toplumsal normlara uygun davranışların ödülle taçlandırıldığına şahit olunmaktadır. Efsanelerde ödüllendirme şu başlıklar etrafında ele alınabilir.

1. Efsanelerde Ödüllendirme Çeşitleri

Ödül, organizmanın ortaya koyduğu bir eylem sonrası elde ettiği hoşaga giden, haz veren ve memnun eden maddi ve manevi pekiştiricilerin tümüne denir. Bu bağlamda organizmanın hoşuna gittiği her şey ödüdür. Eylemin devam etmesini sağlayanlar da pekiştiricidir. Bir davranışı devam ettirdiği sürece her ödül bir pekiştirici görevi görmektedir. Aferin demek, gülümsemek, sarılmak, dokunmak, güzel sözler sarf etmek, değer verdiğinizi göstermek birer ödüdür. Doğru yerde ve zamanda kullandığında da pekiştiricidir.

Efsanelerde ödüller önemli bir yer teşkil eder. İyiler efsanelerin sonunda mükâfatlandırılır. Âdil olmak, yalan söylememek, aile birliğine önem vermek,

çalışkan olmak, kutsala saygılı olmak vb. erdemler efsanelerde ödül ile ilişkilidir. Efsanelerde ödüllendirme çeşitleri şöyledir.

1.1. Şekil Değiştirerek/Dönüştürerek Ödüllendirme

Şekil değiştirme/metamorfoz, efsanelerde çok sık görülen bir motiftir. Efsanelerde şekil değiştirme/dönüşüm genellikle ya cezalandırmak ya da içinde bulunduğu zor durumdan kurtulma ile ilgilidir (Ergun, 1997: 191). Kimi zaman dönüşümler ceza değil; bir mükâfat/ihsan şekliyle yer alır. Bireyler karşı karşıya kaldığı zor durumlardan kurtulmak için Allah'a dua eder. O'ndan, herhangi bir nesneye ya da hayvana dönüşmeyi talep eder. "*Dönüşüm; şimdiki, anı, varlığın var olduğu alanı değiştirmek, kalıplaşmış yaşamı biçimden kurtararak özgürlüğe kavuşturmak bir anlamda yeniden var olmaktır. Varlığın dönüşüm dileğinin gerçekleşmesi, isteyerek dönüştüğü ya da istemeden dönüştürüldüğü nesnelere ve dönüşümlerin iyi/kötü, güzel/çirkin olumlu/olumsuz özellikleri, kişinin temsil ettiği değerler merkezinde anlam kazanır. Bu bilgiler bizi varlığın iradeli, erdemli vb. ya da tam tersi vasıflara sahip olduğu yargısına götürür.*" (Şenocak, 2010: 22). Efsanelerdeki değişim ve dönüşümler bazen dua, bazen de beddua yoluyla gerçekleşir. Nesne, bitki ya da hayvana dönüşümler içerisinde en fazla taş ve kuşa dönüşme karşımıza çıkar. Efsanelerdeki söz konusu dönüşümler/ödüllendirmeler aşağıdaki şekillerde gerçekleşir.

1.1.1. Taş Kesilerek Ödüllendirme

Taş kesilme motifinin yer aldığı efsanelerde esas olan cezalandırmadır. Cezalandırmanın yanında utanma, korku ve kurtulma gibi psikolojik haller de etkin rol oynar. Efsane kahramanları kimi zaman kendi dilekleri sonrası olağanüstü bir güç tarafından taş kesilirler. Sevgilisine kavuşamayan güzeller, bir saldırı sonrası kendini korumaya çalışan insanlar, iffet sahibi talihsiz kızlar şekil değiştirerek taş kesilirler. Örneğin, *Kız Taşı* adlı efsanede bir beyin kızı yoksul bir gence âşık olur. Kızın babası yoksul gence kızını vermek istemez. Yoksul genç, kızını kaçırmak için kızın babası silahlı adamlarını kız ile oğlanın arkasına gönderir. Kız, adamların eline düşmektense taş olmayı ister ve taş kesilir (Helimoğlu Yavuz, 2007: 181).

Adı geçen efsanede talihsiz güzel, sevgilisine kavuşamadığı için taş kesilir. Bu bir dilek sonucu gerçekleşir. Evlilik bireyin hayatında önemli bir eşiktir; bu eşikte bireyin kendi istediği biriyle evlenmesi, onun sonraki yaşamını doğrudan etkiler. Anlatıda kız, rızası dışında biriyle evlendirilmek istenir; bu onun için zor bir durumdur. Söz konusu zor durumdan kurtuluş, talihsiz kız için ödül bağlamında değerlendirilebilir.

Düzgün Baba ve Ejderha adlı efsanelerde ise bir tehlike öncesi kendini korumaya çalışan insanların kendi arzuları sonrası nesnelere taş kesilmesine

rastlanır. İlkinde yaşlı bir adam, düşman eline eşyalarının geçmesini istemez. Allah'a yalvarır, kabı, kaçağı, kazanı, bıçağı, baltası taş kesilir. İkincisinde ise büyük bir yılan köyü yok etmeye gelir. Bunu gören köylülerin hepsi kaçır. İhtiyar bir kadın, ejderhanın kendisini gelip yemesini bekler. Diğer taraftan da dua eder. "Allah'ım ya beni taş kes ya onu." der. Duası kabul olur, ejderha köye ulaşmadan taş kesilir (Ergun, 1997: 365; Sakaoğlu, 2013: 29).

Her iki efsanede de birey, karşı karşıya kaldığı tehlike karşısında zayıftır. Bu zayıflık onu korkutur ve sonrasında kişi taş kesilmeyi arzular. Olumsuz durumlardan kurtulmak için dualara bir cevap niteliğinde olan taş kesilme olgusu, anlatı kahramanları için birer ödüdür.

Ecelin Taşı adlı Artvin efsanesinde de olumsuz durumdan kurtulmak için dua sonrası taş kesilme motifine rastlanır. Anlatıda, bir kadının beşikte yatan çocuğunu bir ejderha yemeye gelir. Karşıdan gelen aslan ve kaplan da çocuğu kurtarmaya çalışır. Kadın bu olaydan korkar. "Allah'ım bizi taş et." diye dua eder. Kadın ve bebeği orda taş kesilir (Demir, 2013: 1029).

Taşa dönmek canlı varlığın canlılık özelliğini kaybetmesi demektir. Adı geçen efsanelerde bu motif bir kurtuluş çaresidir. Olumsuz durumlar efsane kahramanlarını taş kesilmeye sevk eder.

Taş kesilmenin dua ile gerçekleşmesi, duanın gücüne dair mesaj vermek ile ilgilidir. Teslimiyeti, inanmışlığı ve bir arzuyu barındıran dualar varlığın dönüşüm dileğinin gerçekleşmesinde önemli bir işlevi yerine getirir. "*İyi dilekleri ihtiva eden kalıplaşmış sözler*" (Kaya, 2001: 4) şeklinde açıklanan dualarda, bireyin kendisinin ya da başkasının iyiliği için Allah'a yakarması, niyazda bulunması öne çıkar.

1.1.2. Bitkiye Dönüşerek Ödüllendirme

Taş kesilerek şekil değiştirmede olduğu gibi bitkiye dönüşüm de ödül özelliği gösterir. Efsane kahramanları utanma, korku ve kurtulma gibi psikolojik haller içinde yer aldığı kimi zaman kendi dilekleri sonrası olağanüstü bir güç tarafından bitkiye dönüşür. Örneğin; *Gelin Çalısı Düzlüğü* adlı efsanede zengin ve yaşlı bir adam, kendisinden çok küçük bir kızı para karşılığı satın almak ister. Kızın sevdiği vardır, bu evliliği istemez. Ailesi para karşılığı yaşlı adama kızı zorla verir. Kız da dua eder, kendisi ve gelin alayı karaçalıya döner (Helimoğlu Yavuz, 2007: 192).

Adı geçen efsanede bitkiye dönüşüm/şekil değiştirme, çocuk ve kadın hakları ihlaline yönelik mesaj vermektedir. Evlenme, bireylerin özgür iradesi ile yapılmalıdır, erken yaşta zorla yapılan evlilikler bireylere huzur getirmez.

1.1.3. Hayvana Dönüşerek Ödüllendirme

Hayvana dönüşümler içinde en çok örneği görülen, kuşa dönüşmedir. Kuş olmalar çoğu zaman kurtuluş sonucunda gerçekleşir. Örneğin; *İbibik Kuşu* adlı efsanede bir adamın karısı ölür, adam çok geçmeden başka bir kadın ile evlenir. Üvey anne, adamın kızına türlü türlü işkenceler eder. Kız, Allah'a yalvarır: "Ya Rabbi, beni bir kuş yap ki bu kadının elinden kurtulayım." diye dua eder. Duası kabul olur ve kız kuşa döner (Ergun, 1997: 364).

Adı geçen efsanenin başka bir varyantında ise *İbibik Kuşu*, kuş olmadan önce çok güzel bir kızdır. Ancak çok tembel ve kokan kızdır. Evin birine gelin olur, kayınvalidesi onun bu hallerinden çok sıkılır ve Allah'a dua eder. "Ya Rabbi, bu tembel ve kokan gelinin elinden kurtar." der. Kadının duası kabul olur ve gelin kuşa döner (Sakaoğlu, 2013: 145). Her iki efsanede de dönüşüm, kurtuluş ile ilgilidir. Üvey anne ve kötü gelin, bireyin hayatını zorlaştırır. Bu zorluktan kurtuluş, ödül bağlamında değerlendirilebilir.

Göçebe hayatın gözlemlerinde kuş özgürlüğü, gökyüzünü ve kutsallığı sembolize eder. "*İnsan, gerçeği kuşatmasını aşma ihtiyacı duyumsadığında kanat (veya kanatlı bir kuş) sembolüyle hemen gökyüzüne yönelir.*" (Korkmaz, 2014: 293). Efsanede kuşa dönüşen kız ve gelin, kalıplaşmış yaşam biçimlerinden sıyrılarak özgürlüğe yol alır.

Üzerinde çözümleme yapılan efsanelerde kuşların yanında diğer hayvanlara dönüşüm de yer alır. *Ayı Olan Kadın* adlı efsanede bir adam karısını her gün döver, kadın bu zulme dayanamaz. Allah'a yalvarır. "Ya Rabbi! Ya beni ya da kocamı ayıya döndür." der. Allah, kadının duasını kabul eder, onu kocasından kurtarmak için ayıya dönüştürür (Ergun, 1997: 363). Efsanede ayıya dönüşüm, Şamanizm'de "Hayvan-Ata" yı temsil eden resimler/elbiseler ile ilgilidir. "*Orta Asya ve Sibirya'da en eski 'Hayvan-Ata'ları temsil eden başlıca üç tip elbise bulunmuştur. Bunlar da geyik, kuş ve ayı elbiseleridir.*" (Ögel, 2014: 42). Şaman, "Hayvan-Ata" yı kendisi ile sembolleştirmek ve o hayvanı temsil etmek için çeşitli hayvan elbiseleri giyer. Söz konusu dönüşümde Şamanizm izleri örülür.

Hayvana dönüşümler çoğu zaman organizmanın karşı karşıya kaldığı zor durumlar sonrasında gerçekleşir. Zor durumdan kurtulmak için dilekte bulunarak dönüşümde yer alan hayvanların çoğu halk tarafından sevilir. Dua ile dönüşümlerde en çok karşımıza çıkan ise kuşlarla ilgili olanlardır.

1.2. Krallık/Vezirlik/Baş Hizmetkârlık Vererek Ödüllendirme

Krallık/vezirlik/baş hizmetkârlık vererek ödüllendirme halk anlatılarında çok görülen bir ödüllendirme çeşididir. Bu ödül sosyal hiyerarşinin değiştirilmesi ile ilgilidir. Anlatı kahramanları istedik davranış sergilediklerinde sosyal toplumdaki konumlarını yukarıya taşır. Örneğin, *Mir Mehmet* adlı efsanede

padişah, oğlunu kahramanlığı dolayısıyla ödüllendirir. Ona beylik ve taht verir (Helimoğlu Yavuz, 2007: 50). Sosyal eşitliği sağlamak adına avlanmakta usta olan, nişancı ve akıllı olan herkese yönetim erki verme, toplumsal adaleti tesis etmek ve sosyal hiyerarşiyi değiştirmek ile ilgilidir.

Silvan beylerinden olan Cafer, şahın huzuruna çağrılır. Şah, Cafer'in yüzüğünün altındaki zehri feraseti sayesinde anlar. Cafer, taşıdığı zehri akıllıca açıklar ve hükümdarın beğenisini kazanır. Aklına hayran kalan Şah, Cafer'i kendisine vezir yaparak ödüllendirir (Helimoğlu Yavuz, 2007: 150).

Molla Feyad ve Ali adlarında iki kardeş Mir'i kendilerine zor iş vermedi diye eleştirir. Eleştiriyi duyan Mir, iki kardeşi karşı köyden su sırasını almaya gönderir. Kardeşler zor olan bu işi başarır, karşı çıkan kırk köylüyü de ellerini bağlayıp Mir'in huzuruna getirir. Bey de onları baş hizmetkâr yapar (Helimoğlu Yavuz, 2007: 153).

Efsanelerde sosyal hiyerarşinin değiştirilmesi ile ilgili ödüller; kahramanlık, hüner ve yiğitlik gibi istendik kazanımlara bağlanmıştır. Adı geçen kazanımlara sahip bireyler toplumsal konumlarını yukarı taşır.

1.3. Zengin Ederek Ödüllendirme

İnsan istediği ya da hayal ettiği şeylere kolay bir şekilde ulaşmak için zengin olmayı arzular. Halk anlatılarında kahramanlar istendik davranış sergilediklerinde kimi zaman olağanüstü kimi zaman da olağan bir şekilde zengin edilir ve istedikleri şeylere kolay bir şekilde ulaşmaları sağlanır. Örneğin, *Hızır'ın Eli* adlı efsanede Hızır insanları denemek ve onları ödüllendirmek için dilenci kılığında bir köye gider. Köydeki bütün evlere uğrar; ama hiç kimse onunla ilgilenmez. Sonunda fakir; ama ihtiyar bir adamın kapısını çalar. Fakir adam, Hızır'ı evinde misafir eder. İhtiyarı ödüllendirmek için Hızır, evin köşesine oldukça yüklü hazine bırakır (Demir, 2013: 148).

Hızır, yüce birey arketipine örnektir; halk anlatılarında yol gösterici, ödüllendirici ve cezalandırıcı işlevleri ile yer alır. Anlatılarda kahramanlar kimi zaman bilge bir kişi sayesinde zengin edilebilir. "*Yaşlı bilge adam düşlerde bü-yücü, hekim, rahip, öğretmen, profesör, büyük baba ya da otorite sahibi herhangi bir kişi olarak görünür. İnsanın gulyabani ya da hayvan görünümündeki ruh arketipi, insanın idrak, anlayış, iyi bir tavsiye, karar, plan gibi şeylere ihtiyaç duyduğu, ama kendi imkânlarıyla bunlara ulaşamadığı durumlarda ortaya çıkar. Arketip bu ruhsal yetersizliği, boşluğu dolduran içeriklerle telafi eder.*" (Jung, 2012: 86). Türk halk anlatılarında, kahramana yol gösteren bilge kişi; genellikle Hızır, ak saçlı/ak sakallı ihtiyar, pır, derviş vb. gibi şekillerde karşımıza çıkmaktadır.

Yiğit Kız efsanesinde ise babasını öldüren beyden intikam almaya giden kız, bir beyin konağına girer ve yastığının altına üç kurşun koyar. Bey, işi anlar;

kızı babasının kan bedelini verir, kızıdan korktuğu için de ona mal, mülk vererek kızı ödüllendirir (Helimoğlu Yavuz, 2007: 62).

Adı geçen efsanede zenginlik, yiğitlik ile ilgilidir. Halk anlatılarında sadece erkek kahramanlar değil; kadın kahramanlar da yiğitlik gösterir, kokusuzca düşmanın üzerine gider. Böylece ödüllülerin cinsiyet ile ilişkili olmadığı, onların gösterilen hüner sayesinde elde edildiği vurgulanır.

1.4. Evlendirerek Ödüllendirme

Evlilik, bireyin hayatında önemli bir eşiktir. Bu eşğin önemi dolayısıyla halk anlatılarında istendik davranışlar sergileyen kahramanlar evlendirilerek ödüllendirilir. Üzerinde çözümleme yapılan efsanelerde evlilik; kahramanlık, dürüstlük, beceri vb. istendik edinimler ile ilgilidir. Örneğin, *Şeyh Şerif* adlı efsanede kahraman, Dicle Nehri'nde bulunduğu bir elmayı ısırır. Elmanın ısırığı boğazında kalır. Bir yetim malı yedim diye elmanın sahibini aramaya koyulur. Elmanın sahibi, Şeyh Şerif'e kapısında yedi yıl çobanlık yaptırır ve onu türlü imtihanlara tabi tutar. Sonunda çok dürüst ve namuslu olduğu için Şerif'e kızını vererek onu ödüllendirir (Helimoğlu Yavuz, 2007: 262).

Efsanede evlilik ödülü dürüstlük üzerine kurulur. Destan, masal ve halk hikâyelerinde evlilik, çoğu zaman kahramanlık, korkusuzluk, cesaret gibi edinimler ile ilgili iken adı geçen efsanede evlilik doğruluk ve sadakat ile bağlantılıdır. Ahlaki erdemlerin en önemlilerinden birisi ve belki de en başında geleni olan doğruluk; bireyin inanç, niyet ve düşüncelerinde, işlerinde, söz ve davranışlarında gerçeğe uygunluk şeklinde açıklanır. Doğrulukta temel nokta gerçeğe örtüşme, olup bitenle uyumadır. Söz konusu uygunluk çoğu zaman ödül sebebi sayılır.

Destan, masal ve halk hikâyelerinde olduğu gibi efsanelerde de topluma zarar veren herhangi bir şeyin ortadan kaldırılması için gösterilen kahramanlık ödüllendirilir. Örneğin, Kara Salih, dağın tepesindeki ejderhayı öldürdüğü için, göçer beyi tarafından ödüllendirilir. Göçer beyi hayvanlarını yiyen ve gelinini öldüren canavarı ortadan kaldırdığı için Salih'e kızını verir (Helimoğlu Yavuz, 2007: 125).

Efsanede Kara Salih'in ödüllendirilmesi/evlendirilmesi arketipsel sembolizmde "*aşama*" arketipi ile açıklanır. Aşama arketipi kişiliğin kemale erdiği gelişmeleri sembolize eden bir arketiptir. Bireyleşim sürecinde kahraman "*ayrılma-erginlenme-dönüş*" (Campbell, 1999: 41) olarak formüleleştirilen mitik macerada yaşadığı yeri terk eder ve uzak diyardan bir kazanç ile döner. Efsanede kan döken, baş kesen ya da bir müşkülü ortadan kaldıran yani aşama kaydeden Kara Salih, evlendirilerek ödüllendirilir. Kendisine verilen kız, aşamayı sembolleştiren bir ödül olmaktadır.

En Güzel Gül efsanesinde ise evlilik-ödül ilişkisi beceri/hüner ile ilgilidir. Efsanede yaşlı bir adam, en güzel gülü yetiştirerek her yıl gül yarışmasında birincilik kazanır. Adamın güllere benzer bir de kızı vardır. İsteyeni çoktur; ama onu hiç kimseye vermez. En güzel gülü yetiştiren kişiye kızını vereceğini söyler. Gülbaba'nın çırağı en güzel gülü yetiştirir ve kızı alır (Kaplan, 2003: 14-15).

Söz konusu efsanede ödüllün bireydeki marifet ile ilişkisi vardır. İnsanların herhangi bir konuda hüner göstermesi onların iltifat görmesine yardımcı olur. En iyi gülü yetiştirmek büyük bir hünerdir, bu hünerin ödüllendirilmesi kazanımın devam ettirilmesine yöneliktir. Efsanenin ana motifi gül üzerine kuruludur ve gül yetiştirmek, bir imtihan unsurudur. Anlatıda insan-ı kâmil olmanın zorluğu vurgulanmakta ve bu yolda çekilen sıkıntılar ile kahramanın sabrı sınanmaktadır.

“Türk kültüründe önemli motiflerden bir olan gül, farklı anlamları ile edebiyatımızda çeşitli yönleriyle yer almaktadır. Gülün, Hz. Muhammed'in çeşitli özellikleri ile birleştirilmesi, sevginin gül olarak tasavvur edilmesi, baharın dolayısıyla yeniden doğuşun, canlanmanın sembolü olması, güzelliğin, tutkunun, gücün, sadakatın, mutluluğun, huzurun, doğurganlığın, gizemin ve her şeyin temelinde olan sevginin sembolü olması gülü önemli kılan hususlardır.” (Çetindağ Süme, 2017: 122). Gül bütün kültürlerde sevginin ve aşkın sembolüdür. Efsanede en güzel güle sahip olma; sabır, tevekkül, güzel ahlak sayesinde mümkün hale gelir. Bu değerler aynı zamanda erginleşen/kemale eren bireyin özellikleri ile ilgilidir. Evlilikte bireyler sabırlı ve güzel ahlaklı olduklarında mutlu olur.

1.5. Onurlandırarak Ödüllendirme

Bireyi mutlu etmek, ona onur kazandırmak, şereflendirmek, şeref vermek şeklinde açıklanabilen onurlandırmak, insana duyulan saygı ile ilgilidir. Bu durum gösterilen bir emek, hüner, gayret ya da iyilikte bulunma ile bağlantılıdır. Üzerinde çözümleme yapılan efsanelerde olağanüstü özellikler gösteren ve iyilikte bulunan kahramanlar onurlandırılarak ödüllendirilir. Örneğin; IV. Murat, Şeyhan Dede'nin gösterdiği keramet karşısında elini öper. Böylece dedeyi onurlandırarak ödüllendirir. Şeyhan Dede, küçük bir oğlak ve bir kaşık un ile bütün bir orduyu doyurur (Helimoğlu Yavuz, 2007: 100). Efsanede padişahın Şeyhan Dede'ye gösterdiği saygı, onun olağanüstü özelliklerini takdir etmek içindir. Keramet ehli bir kahraman olan Şeyhan Dede, bütün bir orduyu az yiyeceklerle doyurur.

Ermiş Mezarıcı adlı efsanede ise yoksul; ama iyiliksever bir kadın ölünce mezarına bir ihtiyar tarafından toplanan güller, sümbüller ve çeşit çeşit kokulu

çiçekler dökülerek ödüllendirilir. Bu iş diğer mezarlar için yapılmaz (Helimoğlu Yavuz, 2007: 241).

İyilikte bulunan bir kadının mezarına gül dökülerek onurlandırılması, Türk kültüründe güle yüklenen değerler ile ilgilidir. “*Gül tasavvufi sembolizmde ilahi güzelliği ifade ettiği gibi, Allah’ın sevgilisi Hazreti Muhammed’i (Habibullah) de temsil etmektedir. Halk arasında yaygın olan ‘Gül koklamak sevaptır.’ inancı hiç şüphesiz bu çiçeğin Hazreti Muhammed’in sembolü olmasıyla ilgilidir. Mevlitlerde gül suyu ikramı başlı başına bir törendir.*” (Ayvazoğlu, 2006: 95).

Efsanelerde istendik davranış sergileyen bireyler her zaman maddi ödüller ile ödüllendirilmez, kimi zaman manevi ödüller ile ödüllendirilir. Adı geçen efsanelerde olduğu gibi onurlandırmak bireye verilen manevi ödüller arasında yer alır.

1.6. Bereket Vererek Ödüllendirme

Olağandan, alışıldandan çok olma durumu, bol verim, bolluk, gürlük şeklinde açıklanan bereket; olağanüstü varlıklar ya da Allah tarafından sitendik davranışlar sergileyen bireylere verilen bir ödül/lütuftur. Bu ödül iyilikte bulunma, iyi bir kul olma, olağanüstü varlıklara saygılı ve yaratım enerjisine sahip olma ile ilgilidir. Efsanelerde negatif enerjiden uzak, evreni ve içinde yer alanları iyilik ve sevgi ile kucaklayan bireylerin bolluk ve bereket enerjisine sahip olacağı imlenir. Örneğin, *Hızır* adlı efsanede Hızır, insan suretine girip dul bir kadından sadaka ister. Kadın fakir olmasına rağmen Hızır’a sadaka verir. Hızır da ona “Kızım evin daima bereketli olsun.” diye dua eder. Ondan sonra kadının evindeki yağ küpü hep taşar (Görkem, 2006: 171).

Yüce birey arketipine örnek olan Hızır, halk anlatılarında kurtarıcı, yol gösterici, iyilikte bulunanları ödüllendirici işlevleri ile karşımıza çıkar. Adı geçen efsanede dul kadın iyilikte bulunarak kendisi için ödül olan berekete kavuşur. Bu ödül vasıtasıyla bireylere “*Her geceyi Kadir; her geleni Hızır bil.*” mesajı verilir. Aynı zamanda kapıya gelen kişilerin boş çevrilmemesi gerektiği, gelen kişinin insanları sınamaya gelen Hızır olabileceği anlatılmaktadır.

“*Hızır’ın halk arasında önemli vasıflarından birisi de bolluk ve bereket ile açılmasıdır. ‘Hızır uğramış’ veya ‘Hızır’ın eli değmiş’ gibi deyimlerimiz bunun açık göstergesidir. Hıdırellez törenlerinde pek çok pratik Hızır’ın bu fonksiyonu ile ilgilidir. İnsanların Hızır tarafından sınanması neticesinde bundan başarı ile çıkanların erzaklarında, servetlerinde sürekli artış olması, eksilmesi Hızır ile ilgili inançların çeşitlenmesine sebep olmuştur.*” (Azar, 2009: 132).

Alkarısı adlı efsanede ise ev halkı her gece ahırda atların kuyruğunu örülü olarak bulur. Bu işi yapan deve gibi iri bir yaratık olan alkarısıdır. Erkek hizmetçilerden birisi alkarısının gözüne iğne batırır ve onu yakalar. Ondan sonra alkarısı evde çalıştırılır; hiç yorulmaz ve eve bereket getirir (Seyidoğlu, 1983: 91).

“*Olağanüstü varlıklar arasında değerlendirilen Alkarısı, genellikle loğusalari ve bebeklerini rahatsız eden korkunç bir yaratıktır. Cinler taifesinden olduğuna inanılan ‘alkarısı’ inancına, Türk kültürünün yaşatıldığı hemen her bölgede rastlamak mümkündür.*” (Şimşek, 2017: 100). Söz konusu bu yaratık yukarıdaki efsanede hiç yorulmayan, eve bereket getiren bir varlık olarak tasvir edilir. “*Alkarısı’nun korkutucu yönlerinin yanı sıra iyi yönleri de vardır. O hizmetkâr olduğu eve bolluk bereket getirir.*”(Alptekin, 2014: 123).

Efsanede alkarısını yakalamak bir iğne ile mümkün hale gelir. Metal parçası (iğne), eski Türklerde Şaman devrinde yer alan demir ve demircilik kültürü ile ilgilidir. Çünkü demirin koruyuculuk ve kutsallık özelliği bulunmaktadır.

“*Kazaklarda ata-baba sanatı demircilik ve demirci kültürüyle ilgili bazı inanışlar vardır. Kazakların inancına göre al ruhu demirciden korkmuş. Kazakların Argun ve Turgay-Kıpçak boylarında bir erkeğin demirciyi temsil ederek çekiçe bir demire vurduğu görülür. Kırgızlar da doğum zamanı yurda (eve) demirciyi davet eder, doğumun kolay geçmesi için demirci de demir dövmeğe başlar.*” (Bayat, 2005: 42).

Ödül bağlamında değerlendirilen bereket, halk anlatılarında üretim ve niyet enerji ile ilgilidir. Anlatılarda evreni herkes için sınırsız bir bolluk kaynağı olarak algılayan ve mücadele eden; güzel ve pozitif niyetlere sahip bireylerin bu ödüle kavuşacağı imlenir.

1.7. Tedavi Ederek Ödüllendirme

Hasta olan birini iyileştirme eski sağlığına kavuşturma şeklinde açıklanan tedavi, insanın varlığını devam ettirmesi ile ilgilidir. Birey sağlıklı olduğu sürece yaşamını sürdürebilir. Yaşamı engelleyen ve hayatı aksatan herhangi bir şeyin düzeltilmesi, iyi duruma getirilmesi organizma için ödül bağlamında değerlendirilebilir. Halk anlatılarında bu ödül de diğer ödüller gibi istedik davranışlara bağlanmıştır. Örneğin; *Hamam* adlı efsanede gece geç saatlere kadar hamamda kalan kambur bir adam, hamamda acayip yaratıklarla karşılaşır. Adamın davranışları olağanüstü yaratıkların hoşuna gider. Sabah, hamamdan adamı yolcu eden acayip yaratıklar, adamın kamburunu düzeltirler (Seyidoğlu, 1983: 120-121).

Efsanede mükâfatlandırma insan vücudunun bir parçası ile ilgilidir. Bir insanın sırtındaki kamburunun tabiatüstü bir şekilde giderilmesi, onun iyileşmesi

anlamına gelir. Birey sağlıklı bir şekilde yaşamını devam ettirdikçe mutluluğu yakalar.

Üzerinde çözümleme yapılan efsanelerde ödüller yiğitlik gösterme, Allah'a iyi bir kul olma, doğru sözü dinleme, kutsala saygı gösterme, misafire saygılı olma, iyilikte bulunma, emanete sahip çıkma; doğruluktan ayrılmama, tartıda hile yapmama, kendini beğenmeme vb. ilgilidir. Adı geçen kazanımlara sahip efsane kahramanları ödüllendirilerek bireylerin davranışlarına yön vermek amaçlanır. Böylece insanlara nelerin yapıp nelerin yapılmayacağını telkin edilir.

Sonuç

Anadolu efsanelerinde ödüller organizmanın/kahramanların birincil ve ikincil ihtiyacını karşılamaya yönelik verilir. Bu ödüller vasıtasıyla toplumsal kabullere vurgu yapılır. Birey sosyal normlara ve değerlere saygılı olduğu müddetçe ödüllere sahip olur mesajı verilir. İnsani zaafı olarak kabul edilen hırs, tamah, ikiyüzlülük, kıskançlık gibi kötücül huylardan kurtulmak gerektiği vurgulanır. Bu huylardan şahsiyetlerini arındıran bireylerin er ya da geç mutlaka ödüllendirileceği imlenir. Efsanelerde ödüller, değişim/dönüşüm/erginlenme/aşama arketipi ile ilgilidir. Anlatı kahramanları çeşitli sınavlar ile denir. Bu sınavlardan başarı ile geçenler aşama geçirdikleri için ödüllendirilir. Örneğin, evlenilecek bir kız, taht ya da bereket şeklindeki ödüller kahramanın geçirdiği aşamayı sembolize eder. Ödüllerin çoğu olağanüstü varlıklar ya da Allah tarafından verilir. Bu ödüller vasıtasıyla Allah'a iyi bir kul olmaya, varlıkların ontolojik sınırlarına dikkat etmeye dair mesajlar verilir. Efsanelerde ödüllendirmeye iyi bir insan olma vurgusu yapılır ve değerler eğitimi verilerek kalıcı bir mesaj iletilmeye çalışılır.

KAYNAKÇA

- Alptekin, Ali Berat (2014); *Efsane ve Motifleri Üzerine*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Ayvazoğlu, Beşir (2006); *Güller Kitabı*, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Azar, Birol (2009); "İyiliğin Somut Rengi Hızır ve Kültürümüzdeki Fonksiyonları" *1. Ulusal İyilik Sempozyumu (20-21 Haziran 2009) Elazığ*, s. 217-279.
- Bayat, Fuzuli (2005); *Türk Şaman Metinleri*, Üç Ok Yayınları, Ankara.
- Budak, Selçuk (2005); *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Campbell, Joseph (2000); *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* (çev. Sabri Gürses), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Çetindağ Süme, Gülda (2017); "Türk Kültüründe Değerler Simgesi Gül", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, S.13, s. 105-123.
- Demir, Necati (2013); *Türk Efsaneleri 1-2*, Edge Akademi Yayınları, Ankara.
- Ergun, Metin (1997); *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Görkem, İsmail (2006); *Elazığ Efsaneleri*, Manas Yayıncılık, Elazığ.

FERHAT ÖZMEN

- Güler, Meftune (2000); *Harpüt Efsaneleri*, Elazığ Eğitim, Sanat, Kültür, Araştırma, Tanıtma ve Hizmet Vakfı Yayınları, Elazığ.
- Helimoğlu Yavuz, Muhsine (2007); *Diyarbakır Efsaneleri*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul.
- Jung, C. Gustav (2012); *Dört Arketip* (çev. Zehra Aksu Yılmaz), Metis Yayınları: İstanbul.
- Kaplan, Mevlüt (2003); *Yaşayan Anadolu Efsaneleri*, Özgür Eğitim Yayınları, İzmir.
- Kaya, Doğan (2001); *Foklorumuzda Beddua Söyleme Geleneği ve Türk Halk Şiirinde Beddualar*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Korkmaz, Ramazan (2014); *İkaros'un Yeni Yüzü Cahit Sıtkı Tarancı*, Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara.
- Sakaoğlu, Saim (1980); *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Sakaoğlu, Saim (2013); *101 Anadolu Efsanesi*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Seyidoğlu, Bilge (1983); *Erzurum Efsaneleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Şenocak, Ebru (2010); "Mitolojik Konulu Bir Halk Hikâyesi 'Leyla ile Mecnun Hikâyesi' Merkezinde Yıldıza Dönüşüm", *Millî Folklor*, Yıl 22, Sayı 68, s. 20-29.
- Şimşek, Esmâ (2017); "Türk Kültüründe 'Alkarısı' ve Bu İnanca Bağlı Anlatılan Efsaneler", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, S.12, s. 99-115.

NEBÎ B. TURHAN ES-SİNOBÎ (ö.936/1530)'NİN TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEYE YÖNELTTİĞİ TENKİTLER

Dr. Öğr. Üyesi Birol YILDIRIM

Öz: Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde medrese-tekke müesseseleri arasında ciddi bir denge kurulmuş, tekke çevreleriyle medrese çevrelerinin yakınlaşması sağlanmıştır. Muhyiddin Arabî'nin Ekberîyye mektebinin önemli bir temsilcisi olan Davud-i Kayserî 1331'de İznik'te kurulan ilk medresenin başına, aynı düşünce ekolünden Molla Fenarî ise ilk defa tesis edilen şeyhülislamlık makamına getirilmiştir. Bu sayede tasavvufî düşünce Osmanlı medrese sisteminde ve ilmiye sınıfına nüfuz etmiş, mutasavvıf âlim tipi yaygınlaşmıştır. Medrese eğitimi ikmal ettikten sonra tekke eğitimine de vakıf olan mutasavvıf âlimlerin eserleri kelim, fıkıh ve tasavvufu mezcederek meseleleri külli bir bakış açısıyla zahir ve batın perspektifinden ele almışlardır. Fakat bu denge zamanla bozulmuş ve tarikat mensuplarıyla devlet adamları ve medrese çevreleri arasında gerginlikler yaşanmıştır. Bu gerginliğin odak noktasında İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği bazı görüşler ile cehri zikir, sema, devran gibi hususlar yer almıştır. Şeyhülislam İbn Kemal gibi bazı âlimler İbnü'l-Arabî lehinde fetvalar verirken, XVI. yüzyılda yaşamış olan Sinoplu Abdülbarî b. Turhan, İbrahim b. Muhammed Halebî, Şeyhülislam Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi gibi âlimler ise İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine karşı çıkmaya devam etmişlerdir. XVII. yüzyılda ortaya çıkarak Osmanlı ilmiye sınıfına otuz yıl civarında damgasını vuran Kadızadeliiler ise tasavvufî düşünceye muhalefeti devam ettirmişlerdir.

Biz bu çalışmamızda Osmanlı döneminin önemli bir tasavvuf muhalifi olan Nebî b. Turhan es-Sinobî'yi ele alacağız. “*Hayâtü'l-Kulûb*”ve “*Risale fi Vahdetü'l-Vücud*” adlı eserlerinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hazretleri'nin şahsıyla özdeşleşmiş olan vahdet-i vücûd/tevhîd-i vücûdî anlayışı başta olmak üzere tasavvuf ekolüne tekfire varan aşırılıkta yönelttiği ağır eleştirileri değerlendireceğiz. Onun şahsında Osmanlı döneminde etkili olup günümüze kadar tesirini sürdüren “dinde tasfiyecilik/puritanizm” akımını ele alacağız. Böylelikle Sinoplu bir âlimin fikir ve düşünce dünyasını ve geçmişten günümüze entelektüel düzeyde önemli bir çatışma alanı olan zâhir-bâtın meselesini objektif bir şekilde nazara vermeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Nebî b. Turhan, İbnü'l-Arabî, Vahdet-i vücûd

NEBÎ B. TURHAN ES-SİNOBÎ (ö.936/1530) MYSTICAL THINKING TOWARDS THE THOUGHT

Abstract: During the foundation period of the Ottoman State a serious balance was established between the madrasa and tekke establishments and the proximity of the tekke and madrasa

ORCID ID : 0000-0003-4640-8549

DOI : 10.31126/akrajournal.591496

Geliş tarihi : 13 Temmuz 2019 / Kabul tarihi: 09 Ağustos 2019

* Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Bölümü Ana Bilim Dalı.

establishments was ensured. Davud-i Kayseri, an important representative of Muhyiddin Arabi's Ekberiyiye school, was introduced to the first medalist in Iznik in 1331, and Molla Fenari, the same school of thought, was brought to the shahism authority, which was established for the first time. Sûfî thought penetrated into the Ottoman madrasa system and the class of theology, and the type of scholarship became widespread. After finishing the madrasah education, the works of the scholars, who are also knowledgeable in the tekke education, have handled kalam, fıkıh and mysticism from the perspective of bounty and waters with a comprehensive viewpoint. But this balance has deteriorated over time and tensions have been experienced between members of the sect and the statesmen and the madrasa. Some of the ideas expressed by Ibn al-Arabi in the focus of this tension include cehri zikir, sema, devran. Some scholars such as Shaykh al-Islam Ibn Kemal gave fetches in favor of Ibn al-Arabi, XVI. The Sino-centric Abdulbarî b. Turhan, Abraham b. Muhammad Halebi, Sheikhulislam Civizade Muhyiddin Mehmed Efendi, scholars continued to oppose the views of Ibn al-Arabi. XVII. The Kadızadeli, which emerged in the 20th century and stamped the Ottoman scholarly class for thirty years, continued opposition to the Sufi Thought.

In this study, we will see that the Ottoman period was an important mystic opponent, Nebî b. We have dealt with Turhan es-Sinobî. In his works titled "*Hayâtü'l Kulûb*" and "*Risale fi Vahdeti'l-Vucud*", Muhyiddin Ibn al-Arabi, who is identified with the personality of his personality, especially the sense of wahdat-i vücûd / tevhîd-i wujûdî we will evaluate the criticism. We will deal with the "flow of puritanism" in his persona, which was effective in the Ottoman period and sustained as much as the day-to-day effect. In this way, we will try to objectively present the world of ideas and ideas of a Sinopian scholar and the seemingly inevitable field of conflict, which is an important area of conflict in the past, on a day-to-day intellectual level.

Key Words: Nebî b. Turhan, Ibn al-Arabî, Mysticism, Vahdat-i wujûd.

Giriş

Nebî b. Turhân b. Durmuş es-Sinobî *Hayâtü 'l-Kulûb* adlı eserinde¹ genel anlamda İslam ahlakıyla ilgili hususları ele almakla birlikte püritanist/dinde arındırma denilebilecek bir yaklaşımla eserin (vr. 184a-213b) varakları arasında yer alan yirmi dokuz varak tutan otuz sekizinci bâbında tasavvuf geleneğimizi ağır bir dille eleştirip, sufileri bazı konularda tekfir etmektedir. Sinobî, "*Hayâtü 'l-Kulûb 'un İslâm 'dan sapan fırkalar ve mülhid vücûdiyye mutasavvıfları mezhebi hakkındadır*" başlığı altında ele aldığı bölüme yetmiş üç fırkayı anlatmakla başlar. Yetmiş üç fırkaya ayrılan ümmetin batıl tarafta yer alan yetmiş iki fırkasının asıl itibâriyle altı fırkaya ayrıldığını, geriye kalanların ise bunlardan meydana gelen şubeler olduğunu dile getirir. Sırât-ı müstakîm üzere olan bu kesim kıyamete kadar hak ve hakikat üzere devam edecek olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât ekolüdür. Bu tespitten sonra müellif, "*Mülhid vücûdiyye*

1. bk., Nebî b. Turhan b. Durmuş es-Sinobî, *Hayâtü 'l-Kulûb*, Süleymâniyye Ktp., Süleymâniye bl., nr. 703. Kâtip Çelebî ile Bağdatlı'nın kayıtlarına göre bu eseri 936/1530'da tamamlamıştır. bk., Kâtip Çelebî. *Keşfü'z-Zünnûn en-Esâmî 'l-Kütübi ve 'l-Fünûn*, (Maarif Matbaası, 1941), I, 698; Bağdatlı İsmâil Paşa *Hediyetü 'l-Ârifin: Esmâü'l Müellifin ve Âsârü 'l-Musannifin*, haz., Rıfat Bilge-Ibnü'l-Emin Mahmud Kemâl İnâl, (İstanbul:Millî Eğitim Basımevi, 1951),I, 257.

mutasavvıfları mezhebine gelince, bunların dalâleti diğer yetmişiki fırkadan daha şiddetlidir” deyip, konuya girmektedir. Bu bahiste ele alınan hususlar şunlardır: Vahdet-i vücûd, a’yân-ı sâbite, İbnü’l-Arabî² ve “*Fusûsu’l-hikem*”³ adlı eseri, İbnü’l-Arabî’nin “*Putlara tapan aslında Allah’a tapmıştır*” sözü, İbnü’l-Arabî’nin ölüm şekli, Firavun’un tevbesinin kabul edilip edilmediği,

2. İslâm medeniyetinin en parlak simalarından birisi olan, tasavvuf tarihini, kendisinden önce ve kendisinden sonra olmak üzere ikiye ayıran ve tasavvuf felsefesi ile alakalı fikirleriyle kendisinden çokça söz ettiren İbnü’l-Arabî (638/1240) bu sahadaki ender şahsiyetlerdendir. (İsa Çelik, “İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü’l-Arabî’ye Tenkidî Bir Yaklaşım”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), [sayı: 23, (2009), ss. 149-179,150.]) Tam ismi Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbnü’l-Arabî el-Hâtemî et-Tâî el-Endülüsî (Mahmud el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi’l-Kuds*, Matbaatü Zeyd b. Sâbit, (1407/1986), 9; Ebu’l-Hasan el-Bağdâdî, *Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin Menkibeleri*, trc. A. Şener, M. R. Ayas, (Ankara: 1972), 20.) olan bu zât, İslâm dünyasının doğusunda “İbn Arabî”, batısında “İbnü’l-Arabî” diye tanınır. (bk.Yahya Hüveydî, *Târihu’l-felsefeti’l-İslâmiyye fi’l-kâreti’l-İfrikîyye*, Kahire, 1966,314; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, (Ankara: 1995), 3; Mahmud el-Gurâb, eş-Şeyhü’l-Ekber *Muhyiddîn İbnü’l-Arabî*, Dimaşk 1411/1991, 5; Ziyâ Paşa, *Endülüus Tarihi*, I-IV, (İstanbul: 1305), IV, 47.) Endülüs’ün Mürsiye (Murcia) şehrinde 560/1165 tarihinde dünyaya gelir. Babası Ali b. Muhammed olup, devrin sultanı ve meşhur filozof İbn Rüşd’ün yakın dostudur. Ailesi Endülüs’ün en itibarlı ve etkin ailelerinden biridir. İbn Arabî ilk eğitimini Mürsiye’de alır. O sekiz yaşındayken ailesi İşbiliyye şehrine taşınır. İbn Arabî Hz. bu şehirde Ebû Ca’fer Ahmed el-Arabî’den ibâdet ve zühd hayatına yönelme zevkini tadar. Bundan sonra da İşbiliyye’de bulunan birçok zatla görüşerek tasavvufî eğitimine devam ederek 590/1193 yılında menzili enfusa ulaşır. Babasının vefatı üzere kendisini daha çok zühde verir. Henüz yirmi altı yaşında meşhur bir zât olur.(Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, 6-13; Mahmud el-Gurâb, eş-Şeyhü’l-Ekber *Muhyiddîn İbnü’l-Arabî*, 18-19) Mekke Medîne başta olmak üzere Konya dâhil İslâm dünyasının birçok kültür ve inanç merkezine yöresine seyahatlar yaptıktan sonra Şam’a yerleşti. Sevenleri tarafından “Şeyhü’l-Ekber” olarak isimlendirilerek taltif edilen bu zât, Şam’da meşhur eseri olan *Füsûsü’l-hikem*’i yazdı. Ve ünlü eseri olan *el-Fütühâtü’l-mekkiyye* adlı eserini tamamladı. (İbn Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, I-IV, ts., 553.) 638/1240 yılında bir cuma gecesi 77 yaşında iken âhirete irtihal etmiştir. (Mahmud Şâkir *el-Kütübî, Fevâtü’l-vefâyât*, (Beyrut: 1974), 3. Cilt, 436; İbnü’l-Mülekkin el-Mısri, *Tabâkâtü’l-Evliyâ*, (Beyrut: 1406/1987), 470; bk. Çağfer Karadaş, *Muhyiddîn İbn Arabî*, (İzmir: Kaynak Yay., 2008), 15-49.

3. Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ks.) Hazretleri, aşağıdaki ifadesinde bu eserini Peygamber (sav.) Efendimiz’in emri ile yazdığını dile getirmiştir: “627 (hicrî) yılı Muharrem Ayı’nın son günlerinde Şam’da Hz. Allah’ın Peygamberi Hz. Muhammed’i gerçek bir rüyâ âleminde gördüm. Elinde bir kitap tutuyordu. Bana buyurdular ki, ‘bu Fusûsu’l-Hikem kitabıdır. Bunu al ve halka açıkça anlat da bu hikmetlerden herkes faydalansın.’ Ben, Allah ve Resûlü’ne boyun eğmek ve aramızdan emir vermek mevkiinde olanların emirlerini dinlemek yaraşır, dedim. Yüce Peygamber’in bana tarif ettiği vech ile bir eksiklik ve bir fazlalığa meydan vermeden, bu kitabın halka açıklanması hususunda ümidimi gerçekleştirdim. Halis niyetle hareket ettim. Temiz bir maksat ve himmet güttüm.” (İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, Ter. M. Nuri Gençosman, Ataç Yay., (İstanbul: 2007), 23; Ayrıca bkz. Müeyyiduddin el-Cendî, *Şerhu Müeyyiduddin el-Cendî alâ Fusûsi’l-Hikem*, (Beyrüt: Dârü’l- Kütübü’l-İlmiyye, 1971), 99-106; Mustafa b. Süleyman Bâlîzâde el-Hanefî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, (Beyrüt: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 12-14.

ye's anında imânın makbul olup olmadığı, velâyet nübüvvet konusu, raks, semâ ve zikir gibi hususların caiziyeti, raks ve vecdin Samirî'nin icâdı ve harâm olup olmadığı; zikir esnasında yapılanın lu'b olup olmadığı, azâb ehlinin azâbı tatmaları, rüyanın te'vilinin doğru olup olmadığı,⁴ İbnü'l-Arabî'nin mezhebi ve bu mezheble çelişip çelişmediği, Halvetiyye mensûb olanların tekfiri, velâyet-nübüvvet meselesi, sufilerin zâhir ibâdetlerden kendilerini muaf tutmaları⁵ gibi hususları irdeler.⁶ Nebî b. Turhân "*hevâya rağbetkâr ve münkîr-i tarîkat...*"⁷ tavrını "*Risâle fî vahdeti 'l-vücûd*"⁸ adlı küçük risâlesinde de sürdürür.⁹

Nebî b. Turhân'ın *Hayâtü 'l-Kulûb* adlı eserinden haberdar olan Ömer Fânî Efendi (v. 1034/1624-25)¹⁰ "*Samsâmü 'l-Hisâm*" adlı bir eser yazarak sufîye ricaline ve geleneksel ehl-i sünnet anlayışının ürünü olan değerlere yöneltilen bu ağır ithamlara cevap verir. Ömer Fânî Efendi, eserinin te'lif sebebinin şöyle açıklar: "*Yüce Alah'ın irâdesi ile kış mevsiminde göğüs hastalığına müptelâ olmuş, ilaçlarla tedavi gördüğüm bir esnada, akıllı ve seyyid soylu olan bir kardeş, elinde Nebî b. Turhan b. Durmuş'a ait "Hayâtü 'l-Kulûb" isimli kitap olduğu hâlde beni ziyârete geldi. Bana kitabı okudu. Gördüm ki, bu kitap, (hak ettiği ismin) zıddı bir isimle isimlendirilmiş, yazarı daha hayatta iken ölmüş, kitabı ise diri olarak vasıflandırılan insaf sahipleri nazarında "Memâtü 'l-kulûb" "Kalplerin Ölümü" olarak anılacaktır. Her asırda binlerce şâhid*

4. bk. Birol Yıldırım-R.Najî Qasem, "Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'nin Rüya Kavramı ve Rüya Yorumu Hakkındaki Görüşleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, c. 5, S. 10, (2016),26-62.

5. Nasların zâhirî manalarını kabul etmeyen ve kendince te'vil eden Bâtıniyye ile karıştırılmış olmalıdır. (bk. Avni İlhan, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1992), 5; 190-194.

6. bk. Nebî b. Turhan b. Durmuş es-Sinobî, *Hayâtü 'l-Kulûb*, vr. 184a-213b.

7. Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'nin tasavvuf karşıtları için kullandığı bir tabirdir. (bk. *Lemeât-ı Nakşibendiyye*, (Yazma) DTCF Kth. Yazmalar Bl., M. Ozak, I, No: 570, vr.10b.)

8. bk. es-Sinobî, *Risâle fî vahdeti 'l-vücûd*, Bayezit Devlet Ktp., Veliyüddin Ef., 1294. 48-49 s. nr. 4032.

9. Müslümanlar arasındaki tekfir suçlamaları büyük oranda şirk ve iman-amel münasebetleri kaynaklıdır. Medrese çevrelerinin bazı mutasavvıflara yönelttiği tekfir suçlaması kelâm ilminden referans alınarak şirk suçlaması ekseninde gerçekleşmektedir. İman-amel münasebetleri üzerinden ortaya atılan tekfir suçlamaları ise daha çok kelâmî mezhepler arasında ve farklı iman tarif ve yorumları üzerinden gerçekleşmiştir. Kelâm mezheplerinin benimsedikleri iman tarifleri ve iman konulu ibarelerin farklı yorumları için bkz: Mustafa Aykaç, Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefîlik Okuması (Ekmelüddîn el-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İzz Örneği), *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, cilt: XVII, sayı: 33, s. 127-156.

10. bk. Ferzende İdiz, *Ömer Fânî Efendive Tasavvufu Dair Üç Eseri*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum-2009).

tarafından müşâhade edilmiş, hayr, kurtuluş, velâyet ve başarıları ile meşhur olmuş; kendilerine vâsıl olunması umulan meşhur bir tâife aleyhine takındığı bu cesâret ve cür'ete gerçekten hayret ettim. Dini gayret ve hamiyetten dolayı, iyice düşünülmediği zaman, yazarın söylediklerinin doğru olduğu zanedilir endişesiyle, ki böyle bir zan ulû'l-elbâba göre günahdır. Yüce bir tâife olan sufilere müdafaa etme bâbında, hakikat ve doğru olanı açıklamadan, öylece durup seyretmeyi nefsimde yediremedim. Bu nedenle, ben de istenilenin anlaşılması için bana ne ilhâm edildiyse yazdım ve bu kitaba da "Samsâmü'l-Hisâm" ismini verdim. O hâlde anlatılanları dikkatlice dinle de (yazarın) nefsini küfre nasıl düşürdüğünü ve 'Kim kardeşine bir kuyu kazarsa, kendisi o kuyuya düşer'¹¹ sözünün nasıl gerçekleştiğini gör."¹²

Bu ifadelerden, Ömer Fânî Efendi'nin eserini, Nebî b. Turhân b. Durmuş es-Sinobî (ö.936/1530)¹³ adındaki bir müellifin, *Hayâtü'l-Kulûb* ismini verdiği ve içinde tasavvuf ehli ve tasavvufa dair konulara çok ağır eleştiriler bulunan kitaba cevap mahiyetinde yazdığı anlaşılmaktadır. Nebî b. Turhân b. Durmuş es-Sinobî söz konusu eserinde¹⁴ genel anlamda İslam ahlakıyla ilgili hususlar ele alınmakla birlikte (pürütanist/dinde arındırma) bir yaklaşımla¹⁵ eserin (184a-213b) varakları arasında yer alan otuz sekizinci babda tasavvuf geleneğimizi ağır bir dille eleştirip, sufilere bazı konularda tekfir etmektedir. Bu bölüm yirmi dokuz varak tutmaktadır. Ömer Fânî Efendi, *Samsâmü'l-Hisâm* adlı eserini, ağırlıklı olarak mutasavvıflarla ilgili olan otuz sekizinci bâba reddiye olmak üzere yazmıştır. Söz konusu eserinde toplam beş hadîs-i şerîfi delil getirmiştir. Bunlardan üçü *Kütûb-i Sitte*'dendir.¹⁶

Ömer Fânî Efendi, İbnü'l-Arabî'ye Firavun'la ilgili yöneltilen eleştirilere

11. bk. *Hasetçinin eli ermez bir işe*

Kime kuyu kazarsa kendi düşe! (bk. Yunus Emre, *Nasihatler Kitabı (Risâletü'n Nushiyye)*, (haz. Ziya Avşar, (Eskişehir: 2013), 92.

12. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, İstanbul Üniv. Küt., Ay., 3808, vr. 53b-63b, 53b-54a.

13. bk. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 698; Bağdatlı, *Hedîye*, I, 257 (Bu kaynakların ikisi de Nebî b. Turhân hakkında kısa bilgi vermekte, eserinin yazılış tarihini kaydetmekle birlikte, yazarın ölüm tarihi hakkında bilgi vermemektedir.)

14. bk. Nebî b. Turhan b. Durmuş es-Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, Süleymâniyye Ktp., Süleymâniyye bl., nr. 703. Kâtip Çelebî ile Bağdatlı'nın kayıtlarına göre bu eseri 936/1530'da tamamlamıştır. bk. *Keşfü'z Zünûn*, I, 698; Bağdatlı, *Hedîye*, I, 257.

15. Püritanizm ve püritanist hareketler için bk., Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, 17-21/1-2, (1983), 208-225; Muhammed Raşid Akpınar, "Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler", *İlahiyat Akademi Dergi*, 1/1-2, (2015),303-315.

16. Hadislerin geçtiği yerler için bk., Ömer Fânî Efendi, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 57b-59a; age., 62a-b.

genellikle Turhan'ın bağlı olduğu mezhebin görüşünü hatırlatarak cevap verir. Örnek olarak “*İmâm Mâlik, ‘ye’s anındaki imân makbuldur’ diyor. Şeyh kendisi de Mâlikî Mezhebi’ne mensûbtur*”¹⁷ diyerek İmâm Mâlik (v.179/795)’i referans gösterir. Yine Nebî b. Turhan’ın sufileri tekfir etmesine karşılık, İbn Hümâm (v. 861/1457)’ı konuştırur: “*Yazar ise Allah’tan korkmadan, Yüce Allah’ın tüm evliyâsını tekfir etmektedir. İbn Hümâm ‘İmâmet bâbı’ başlığı altında şöyle demektedir: ‘İmâm Ebû Hanîfe ve Şafî’den, ehl-i kıbleden olup, bid’at ehli olan hiç kimsenin tekfir edilemeyeceği hususu sâbit olmuştur.’ Kat’i naslarla bid’at ehli ile muhâlefet etmelerine rağmen, bunlar içtihadî meselelerle ilgili olup, İslâm imâmîlerinin ittîfakı ile küfrü gerektirmez.*”¹⁸ Bu ifâdeleri delil olarak kullanan Ömer Fânî Efendi, Nebî b. Turhân’ı tekfir eder.¹⁹

Ömer Fânî Efendi, İbnü’l-Arabî’yi tekfir eden Nebî b. Turhan ve benzerlerine en etkili cevabı ise Yavuz Sultan Selim Han’ın “*müftü’s-sakaleyn/insanların ve cinlerin müftüsü*” olarak meşhur olan Şeyhü’l-İslâm İbn Kemal Paşazade (v. 943/1536)’ın İbnü’l-Arabî hakkında verdiği şu olumlu fetvâsıyla sürdürmektedir. Müftü İbn Kemâl şöyle demektedir:

“*Bismillahirrahmânirrahîm*

Kulunu ihlaslı âlimlerden ve peygamberler ve resullerinin vârislerinden kılan Allah’a hamd olsun. Salât, sapıtan ve saptıranların ıslahı için gönderilen Muhammed’e ve apaçık nurlu şeriatı uygulamaya çalışan onun yakınlarına ve ashabına olsun. Ey insanlar! Biliniz ki, büyükşeyh, değerli önder, âriflerin kutbu, muvahhidlerin imamı Endülüslü Hâtem Tayy kabilesinden Muhammed b. Arabî, kâmil bir müctehid ve fâzıl bir mürşiddir. Şaşılacak menkıbeleri, olağan üstü hâlleri/kerametleri ve âlimler nezdinde makbul pek çok talebesi bulunmaktadır. Onu inkâr eden hata etmiştir; inkârında ısrar ederse, dalâlete düşmüş olur. Bu durumda sultana gereken onu terbiye etmesi ve inancından çevirmesidir. Çünkü sultan doğruyu yaptırmak ve kötüden menetmekle memurdur. İbnü’l-Arabî’nin birçok eseri vardır; Fusûsu’l-hikem ve el-Fütühâtü’l-Mekkiyye bunlardandır. Bu eserlerde yer alan meselelerin bir kısmının sözü ve mânâsı açık, ilâhî buyruğa ve şer’-i nebevîyyeye uygundur. Bir kısmı ise zâhir ehlinin anlayışına göre gizli olup keşf ve bâtın ehlinin anlayışına göre açıktır. Şeyhin merâmını anlamayana bu durumda susmak düşer. Zira Allah Teâlâ: “İlmin olmadığı şeyin ardına düşme, çünkü kulak, göz ve kalbin her biri bu davranıştan sorumludur”²⁰ buyurmaktadır. Allah doğru yola götürür, dönüş ve varış O’nadır. Bu fetvâyı Ahmed b. Süleyman b. Kemâl yazmıştır. Yüce

17. Ömer Fânî Efendi, *age.* vr. 57b-58a.

18. Ömer Fânî Efendi, *age.* vr. 60a.

19. İdiz, *Ömer Fânî Efendive Tasavvufa Dair Üç Eseri*, 81-82.

20. 17. el-İsrâ: 36

Melik onu affetsin."²¹

Ömer Fânî Efendi, İbnü'l-Arabî (v.638/1240)'ye yöneltilen eleştirilere cevap verirken zaman zaman onun *Fütûhâ*²³ ve *Fusûs* isimli eserlerine atıfta bulunur. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'unu rüyasında Resûlullah (sav.)'i görmesi üzerine yazdığını belirtmesini eleştiren ve '*Kendisine başka şeyler karıştığından, rüyanın te'vili doğru olmaz*' diyen Nebî b.Turhan'a Fânî Efendi şöyle cevap verir: "*Yazar bununla Şeyh-i Ekber (ks.)'in müjdeleyici rüyasını kast ediyor. Bu rüyada İbnü'l-Arabî, Resûlullah (sav.) tarafından Fusûs adlı eserini yazmakla emrolunmuştu.*"²⁴ *Hâl böyleyken gel de şu cesaretine bak. Resûlullah (sav.)'in şu hadisini düşünmeden nasıl da rüyanın te'vili (yorumu) doğru olmaz diye biliyor! Resûlullah (sav.), şöyle buyurmuştur: 'Kim beni rüyasında görürse gerçekte görmüştür. Çünkü şeytan benim şeklime giremez.*"²⁵ *Dolayısıyla ihtilat ihtimali yoktur. Görünüşten ibâret olan ilmin mekrinden Allah'a sığınırız*"²⁶ *demek sûretiyle isim vermeden Fusûs'dan istifâde ettiğini gösterir.*"²⁷

21. İbn Kemâl'in asıl adı Şemseddin Ahmed'dir. Şehzâde Bâyezid'e (II. Bâyezid) lalalık yapan büyük babası Kemal Paşa'ya nispetle Kemalpaşazâde veya İbn Kemal diye anılır. Önceleri askerî sınıfta görev alan Kemalpaşazâde yaşadığı bir olay sebebiyle bu görevini bırakmış ve ilmiye sınıfına intisap etmiştir. Kısa zamanda müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislamlık mertebelerini elde etmiştir. Yavuz Sultan Selim zamanında Edirne kadılığı, Anadolu kazaskerliğine ve Zenbilli Ali Efendi'nin vefatından sonra da şeyhülislamlık makamına getirilmiştir. Kemalpaşazâde hadis, tefsir, fıkıh gibi dinî ilimler başta olmak üzere felsefe, edebiyat, felsefe, dil ve tıp alanlarında eser vermiş çok yönlü bir âlimdir. İlmî ihâtası, muhâkeme ve münâzara kudreti, dinî meseleleri çözme ve fetvâ verme konusundaki kabiliyetinden dolayı "*müftü's-sakaleyn/insanların ve cinlerin müftüsü*" lakabıyla anılmıştır. İbnü'l-Arabî hakkında verdiği olumlu fetvâ Yavuz Sultan Selim üzerinde etkili olmuş padişah, Mısır dönüşünde dört ay kadar kaldığı Dımaşk'ta İbnü'l-Arabî'nin kabri üzerine bir türbe, cami ile imâret yaptırmıştır ve türbenin girişine Kemalpaşazâde'nin şeyh hakkında yazdığı fetvasını yazdırmıştır. (Bkz., Abdurrezzak Tek, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar", *Tasavvuf/İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 10/23, (2009), 281-301, 295-297; Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25; 238-240; Mustafa Tahralı, "*Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye Tesirleri*", *Endülüs'ten İspanya'ya*, (Ankara: TDV Yay., 1996), 69-78.

22. bk. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. vr. 56b.

23. bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, trc. M. Nuri Gençosman, (İstanbul: Ataç Yay., 2007), 23; Ayrıca bkz., Müeyyiduddin el-Cendî, *Şerhu Müeyyiduddin el Cendî alâ Fusûsi'l-Hikem*, (Beyrût:Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 99-106; Bâlîzâde el-Hanefî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 12-14.

24. Buhârî, Tabir, 10; Müslim, Rüya, 10-13; ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behram, *Sünen*, (Beyrût: Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye), Rüya, 4.

25. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 57b.

26. İdiz, *Ömer Fânî Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Eseri*, s. 85.

27. Sinobî, *Hayâtü'l-Kulüb*, vr. 197a.

İddialar ve Bu İddialara Verilen Cevaplar

Nebî b. Turhan tarafından tasavvuf ehline yöneltilen yirmi sekiz ağır iddia ve Ömer Fânî Efendi tarafından verilen cevaplar kısaca şöyledir:

Turhan birinci iddiasında vahdet-i vücûd neşvesine sahip sufileri sapkınlık ile suçlar.²⁸ Ömer Fânî Efendi bu haksız ithamı çürütür. Müellif, *Samsâmü'l-Hisâm* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen itham ve eleştirilere cevap vermektedir. Gölgenin varlığı, sahibinin varlığına bağlıdır. Mutlak olarak gölge sahibinden soyutlanıp ayrılamayacağı gibi, sahibi olmadan da gölge var olamaz. Aksine gölgeye bakıldığında sahibinin yerine geçer. Sahibine bakıldığı zaman ise, bu (gölge) hakikatte hiçbir şey değildir, denir. Dolayısıyla tek bir şey oldukları tasavvur edilemez. Zira bu durum, gerçekte iki ayrı varlığın olmasını gerektirir. Bu bağlamda böyle bir durum muhaldir.²⁹

Turhan ikinci iddiasında sufilerin “*Nereye dönerseniz Allah’ın vechi (yüzü)*”³⁰ *işte oradadır...*”,³¹ “*Herkesin yöneldiği bir yön vardır...*”,³² “*Yeryüzünde bulunan hiçbir canlı yoktur ki, Allah, onun perçeminden tutmuş olmasın. Şüphesiz Rabbim dosdoğru bir yol üzerindedir*”³³ şeklindeki bazı ayet-i kerimeleri kendilerince anlayıp görüşlerine delil olarak getirdiklerini öne sürer.³⁴ Fânî Efendi bu iddiaları birer birer ele alarak çürütür.³⁵

Turhan’ın üçüncü iddiası vahdet-i vücûd/vücûdiyye ehli Halvetiyye sufilerinin “*Vâcib’in dışında hiçbir şey mevcut değildir. Bilakis (var olan ve görünen) her şey Vâcib’in kendisidir. Eşyada görülen çokluk ise hayal, serap olup, hariçte yani gerçek manada hiçbir hakikatleri yoktur*”³⁶ şeklindeki görüşlerine yöneltilen ithamlardan ibarettir. Ömer Fânî Efendi’ye göre bu iddianın sahipleri sufilerin ıstılahlarına tam vakıf değildir. Çünkü burada kastedilen şudur:

28. bk. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, 54a-55a; Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 197a.

29. Vechü'l-Hakk, Arapça’da Hak’ın yüzü demektir. O, kendisiyle bir şeyin hakkın var olmasıdır. Zirâ varlığın Hakk Teâla’dan başka bir hakikati yoktur. Yukarıdaki âyet-i kerîme’de bu gerçeğe işaret olunur. Bütün varlıklarda ikâmet eden (var olan) Hak’ın aynıdır. Varlıklarda Hak’ın kayyumiyetini (kâim olduğunu) gören, her şeyde Hak’ın yüzünü görür. (Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anka Yay., 2004), 695.

30. 2. Bakara: 115.

31. 2. Barara: 148.

32. 11. Hûd: 56.

33. Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 197b.

34. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 55a-55b.

35. Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 198b.

36. Sözlükte “şey” anlamına gelen mâ ile “başka, gayr” anlamındaki sivâ kelimesinden türetilmiş bir tabir olan mâsivâ, mâsivallah, mâsivel-Hak şeklinde de kullanılır. Tasavvufta yaygınlığı sebebiyle çok defa mâsivâ demekle yetinilir. Mâsivâ, Allah Teâlâ dışında kalan her şey için kullanılır. (bk., Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf sözlüğü*, çev., Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 306; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 576; Süleyman Uludağ, “Mâsivâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*(TDV Yayınları, 2003), 27; 76.

Mâsivânın³⁷ hakikati yoktur. Dolayısıyla varlıklar, hariçte akıl ve his mertebesinde var oldukları hâlde, onu “Vâcibü'l-Mutlak”la bir saymak sahih olmaz.³⁸

Nebî b. Turhan’ın dördüncü iddiası bir yanlış anlamının sonucudur.³⁹ Su-filerin, ‘Azab her ne kadar zahirde azab ve ıstırab gibi görünse de, daha sonra bu azab onlara yumuşatılır. Azab ehlinin, hakikatini tatması caiz olan azaba, ki onlar celâlin mazharlarıdır, gelince her ne kadar onlardan azab sûreti yok olmasa da onlara bir nev’i uzûbet (tatlılık) hasıl olur’ şeklindeki sözlerinden maksatları, Rahman ve Rahim olan Alah’a sırf hüsn-i zandan başka bir şey değildir. O Allah ki, şöyle buyurmaktadır: “Rahmetim, gazabımın önüne geçmiştir.”⁴⁰ Ömer Fânî Efendi, “Ah keşke bilgim yetse de anlayabilsem. Mebde’ ve meâdın kendisine döneceği ve başlangıcın kendisinden olduğu Allah’a güzel zandan daha lüzumlu ne olabilir?” diyerek hayıflanır.⁴¹

Nebî b. Turhan beşinci olarak “Fusûs’un sahibi (İbnü’l-Arabî), ilk dönemlerinde âlimlerin faziletlisi ve meşâyihin reisi iken, son zamanlarında şeytan gibi, mülhidler reisi oldu”⁴² şeklinde bir iddia ortaya atar. Ömer Fânî Efendi, bu iddiayı “Zîrâ, yarasalar kusurlu bulsalar (hoşlanmasalar) da güneş yine de güneştir” teşbihi ile cevaplar. İşin aslı, Turhan, manevî bir emirle yazılmış⁴³ olan Fusûs’un hakikatini görememiştir.⁴⁴

Altıncı iddia, İbnü’l-Arabî’nin ‘Ulûhiyet iddiasında bulunan kimse, bu davasında doğrudur’⁴⁵ şeklinde geçen Fusûs’daki görüşüne yöneliktir. Ömer Fânî Efendi’ye göre, hakikat lisanıyla a söylenmiş olan bu sözlerin hepsi “cem”⁴⁶ makâmı”nda tezahür etmiştir. Dolayısıyla bunu ancak ehli anlar. Şer’-i mutaharranın vücûd bulduğu yer “fark makâmı”dır.⁴⁷ O hâlde evlere kapılardan girmeli ve yay, erbâbının/kemankeş eline verilmelidir.⁴⁸

37. Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 55b-56b.

38. Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 199a.

39. Buhari, "Tevhid", 55; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/242.

40. Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 56b.

41. Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 199b.

42. bk. çalışmamız 4. Dipnot.

43. Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 56b-57a.

44. Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 200a.

45. Sâlik, cem’ makâmında iken, kendisinde olmadığı için şerîat kurallarına göre sorumlu tutulamaz. Nitekim bu durumun benzeri hüküm şerîatta da mevcuttur. Fıkha göre akli başından gidip de beş vakitten fazla namazını kaçırın kimse, kaçırıldığı namazlardan sorumlu tutulmaz. Ancak sâlik, şathiyat türü sözleri, akli başında ve fark makâmında iken söylerse bu küfrü icâb eder. (Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 56b-57a.)

46. Ayrılık (Fark) Makâmı: Halkı Hak olmadan görmek. Veya kulluğu görmek. Kâşânî, age., 433; Beşerî hallere yaklaşma ve kulluğu yerine getirme açısından kulun kesbine, fark denir. Cebecioglu, age.205.

47. Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 57a.

48. Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 200a; Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 57a (hâşiye).

Yedinci iddiasında Turhan, İbnü'l-Arabî'yi kastederek: “Allah, onu (İbnü'l-Arabî), dünyada iken boynunun vurulmasıyla helâk ettiği gibi, âhirette de onu, ona tabi olanlarla ve sevenleriyle beraber inşaallah ateş azabı ile helâk edecek tir”⁴⁹ der. Ömer Fânî Efendi'ye göre, bu, açık bir iftiradır. Zira Şeyh-i Ekber (ks.) Salihîye'de Şam-ı Şerif'te eceliyle vefat eder. Üzerine büyük bir türbe ile cami inşa edilmiş, halen ziyaret edilmekte ve kendisiyle insanlar bereketlenmektedirler. Bu görüşü ile Turhan, bir mürşidin terbiyesinden geçmemiş olan nefs-i emmâresine uymuştur. Dolayısıyla sû-i zanda bulunmuş, kibre kapılmış, günaha girmiştir. Eğer inkâr ettiği bu büyük zatlardan birisinin irşadından geçse idi, o zat ona kilitleri açacaktı ve kapıdan girip böylece hakikatleri bulacaktı. (Oysa) kötü nefsiyle kibirlendi, mecazi küfürden korktu ve bu sebeple de hakiki İslam'a ulaşamadı. Bu durumun ona kaybettirdikleri, kayıp ettiklerinden daha fazladır. Şu meşhûr söz bu bağlamda oldukça anlamlıdır:

“Toz duman ortadan dağılıp çekilince göreceksin
Altındaki (bindiğin) at mıdır yoksa eşek mi?”⁵⁰

Turhan'ın sekizinci iddiası “Kendisine başka şeyler karıştığından, rüyanın te'vili doğru (bir anlam ifâde etmez) olmaz. Zirâ İbnü'l-Arabî, ‘Firavun dünyadan (günahlardan) temizlenmiş olarak tâhir bir şekilde ayrıldı’⁵¹ şeklindedir. Ömer Fânî Efendi'ye göre, Turhan bununla Şeyh-i Ekber (ks.)'in müjdeleyici rüyasını kasetmektedir. Bu rüyada İbnü'l-Arabî, Resulullah (sav.) tarafından *Fusûs* adlı eserini yazmakla emrolunmuştur.⁵² Hâl böyleyken gel de şu cesâretine bak. Resûlullah (sav.)'in şu hadisini düşünmeden nasıl da rüyanın te'vili (yorumu) doğru olmaz diyebiliyor! Resûlullah (sav.), şöyle buyurmuştur: “Kim beni (rüyasında) görürse gerçekte görmüştür. Çünkü şeytan benim şeklime giremez.”⁵³ Dolayısıyla ihtilat ihtimali yoktur. Görünüşten ibaret olan ilmin mekrinden Allah'a sığınırız.⁵⁴

Dokuzuncu iddiasında Turhan, İbnü'l-Arabî'ninbu söyledikleri ile mensûbu olduğu mezhebin görüşüyle çeliştiğini söyler.⁵⁵ Fânî Efendi ise asıl çelişkinin Turhan'ın zihninde olduğunu söyledikten sonra, “Hayret! İmâm Mâlik Rahimehullah hakkında neler diyor! İmâm Mâlik, ‘Ye’s (ümitsizlik) anındaki imân makbuldür’ diyor. Şeyh (İbnü'l-Arabî), kendisi de Mâlikî

49. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 57a-57b; İdiz, *Ömer FânîEfendive Tasavvufa Dair Üç Eseri*, s. 238.

50. Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 200a.

51. bk. Makalemiz, dipnot: 40.

52. Buhârî, Tabir, 10; Müslim, Rüya, 10-13; Dârimî, Rüya, 4.

53. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 57b; İdiz, *Ömer FânîEfendive Tasavvufa Dair Üç Eseri*, s. 239.

54. Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 200b.

55. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 57b-58a.

mezhebine mensuptur. Sanki annesinden, Hanefî'nin Şafî'ye veya diğerlerine itirazının caiz olmadığını, bütün müçtehidlerin Hakk'a itikat ettiklerini, Hakk'ı icrâ ettiklerini ve onlara tâbi olanların da böyle olduklarını işitip öğrenmemişe benziyor. Bu tür cüz'i meseleleri ayırt edemeyen kimse, büyük evliyânın derecesine nasıl yetişip onları anlayabilir ki? Elleriyle yaptıkları sebebiyle Allah onu, havlayan köpeklerin cezasıyla cezalandırsın. Cezalandırdı da"⁵⁶ buyurarak Turhan'ı nakzeder.

Onuncu iddia "Sonuç olarak Halvetiyye Tarîkatı'na mensup vücûdiyye mutasavvıflar, Allah'ın, Resûlullah'ın ve fukahânın sözlerini inkâr ettiklerinden dolayı kâfir oldular"⁵⁷ şeklindedir. Fânî Efendi'ye göre Turhan aldanmış cesur bir gafildir. Çünkü her şeyden beri olan Allah'tan korkmadan, birçok yerde Allah dostlarının tümünü tekfir etmektedir. Zira Halvetiyye, Melâmiyye ve benzeri tarikler, tevhid hususunda mutabıktırlar. Aralarında bu konuda bir ihtilâf yoktur. Onlar sadece etkiya ve esfiya kimseler olup, imanları şuhudi ve huzûrîdir. İhtiyatlı ve evla olanı seçerler. Turhan onların maksatlarını anlayamamıştır. Eğer tekfir ve tel'in edilenler, söz, fiil ve halleriyle buna müstahak değillerse, bu iki söz (tekfir ve tel'in) mutlaka sahibine geri döner. Söylenenlerden onları tekrar tekrar tenzih edip, Turhan'ın sözlerinden Allah'a sığınmak gerekir. Şüphesiz ki Allah, kahredici (kahhar), intikam alıcı (müntekim) ve Cebbar'dır.⁵⁸

Turhan'ın on birinci iddiası "İbnü'l-Arabî, iddialarını ispatlamak için ortaya attığı delillerinde hataya düşmüş ve böylece insanları küfür ve dalâlete sürüklemiştir"⁵⁹ şeklindedir. Fani Efendi'nin cevabı ise şöyledir: İbnü'l-Arabî'nin bağlı olduğu Mâlîkî mezhebine göre (ye's anındaki imanın geçerli olduğu vb. görüşler küfür ve dalâleti gerektirmemektedir. Küfür Turhan'ın zihnindedir. Fiil cümlesi⁶⁰ ile müphemlik ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla başka

56. Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 200b.

57. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 57b-58a.

58. Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 201a.

59. Burada Yunus Süresi 90. âyette geçen ve Firavun'un imân ettiğini beyân eden sözü kast edilmektedir. Âyet şöyledir: "Nihâyet (Firavun) boğulmak üzere iken, 'İsrailoğulları'nın imân ettiğinden başka hiçbir ilah olmadığına inandım. Ben de müslümânlarım' dedi." (Yunus, 10/90) *Fusûsu'l-Hikem*'i şerh edenlerden Bâlî Efendi, ilgili Fassı şerh ederken şöyle demiştir: "Şeyh-i Ekber, Firavûn'un imânının sıhhati konusunda zikrettiği delilleri nass olmak üzere zikretmemiştir. Eğer bunları nass olarak ileri sürmüş olsaydı, sözünün sonunda 'bu konuda iş Allah'a kalmıştır' demezdi. 'Kur'an'da bulunan durumun zâhiri budur.' dedi. 'Bu, nassdır.' demedi. Şeyh'in sözleri Firavun'un imânının sıhhatini göstermez, sıhhatinin câiz olduğuna işaret eder. Yani Cenab-ı Allah Onun ruhunu temiz olduğu hâlde kabz etmiş olması mümkündür demektir. Şeyh'in, Firavun'un Müslümanlardan olduğuna kâni olduğu görüşünde olan şârihler (Fusûs şârihleri) hataya etmişlerdir." (Bkz., İsmâil Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, (İstanbul: İnsan Yay., 1991), 161-162.

60. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 58a-58b.

söze gerek yoktur.⁶¹

On ikinci iddia “*Müslümanların ittifakı ile ye’s (ümitsizlik) anındaki imân makbul değildir*”⁶² şeklindedir. Fakat bu, bir yalandır. Zira (ye’s anındaki imân) İmâm Mâlik (ra.)’e göre makbuldür. Bu, bilinen ve kitaplarda yazılmış olan bir husustur. Bunu da gafillerden başka kimse inkâr etmez.⁶³

On üçüncü iddia “*Mel’un Firavun’un imân üzere öldüğünü iddia eden kimisenin, Kur’ân’ı yalanladığı ve Melikü’l-Deyyân olan Allah’ın Kelâm’ında çelişki bulunduğunu câiz gördüğü (bunun bu anlama gediği), İslâm ümmeti, şeriat ve ahkâm ulemâsınca bilinen bir gerçektir*”⁶⁴ şeklindedir. Böyle bir iddiada bulunmak büyük bir cür’ettir. Ortada sert bir usupla tekfir edecek bir durum yoktur. Zira Şeyhü’ş-Şüyûh/İbnü’l-Arabî (ks.) Mâlikî mezhebi’ne mensuptur. Onun mezhebinde, ye’s anındaki iman makbuldür. Turhan’ın tekfir iddiaları ile birilerinin boynuna takmaya çalıştığı lanet halkası gibi olan küfür halkası aslında kendi boynuna geçerek kendisine rücû ettiği gibi, İmâm Mâlik’i de tekfir etmiş olmaktadır. İşin aslı Şeyh, Firavun’un imanını cezm etmemiştir. Mûsâ Fassî’nin sonunda şu ifadeleri bu gerçeği ortaya koymaktadır: “*Kur’ân’da vârid olanın zâhir manası budur. Bundan sonra biz, bu konuda iş Allah’a kalmıştır deriz. Firavun’un şekâveti hususunda insanların çoğunun kalbine yerleşen fikre gelince, bu konuda dayanabilecekleri bir nass yoktur.*”⁶⁵ Mü’min kimseden bu tür iftira ve küfürlerin sudur bulması caiz değildir.⁶⁶

Turhan’ın on dördüncü iddiası, “*Halvetiyye’ye mensup mutasavvıfları zemetmeğe gelince, onlar, ‘Velî, enbiyânın derecesine ulaşabilir, hatta onun derecesinin üstüne de çıkar, zirâ velâyet, nübüvvetten üstündür, çünkü velî mukarrebûn meleklerin hususiyetlerinden olan kerâmet vasıtası ile haber verir’ derler*”⁶⁷ şeklindeki bir tezvîrattan ibarettir. Bu, büyük bir iftiradır. Bu güruh-tan (sufilerden) böyle bir söz sadır olmamıştır. Bilakis, onların söyledikleri şey şudur: Velayet de, keramet de Nebi (sav.)’nin mucizelerinin cümlesindedir. Dolayısıyla velî, bu şerefe ancak Nebi’ye tabi olmaya muvaffak olursa nail olabilir. Böylece Nebi (sav.), onun dininin kemalini sabit kılar. Sufilerin, “*Velayet, nübüvvetten üstündür*” sözlerinden kasıt, bir nebinin velayetinin, nübüvvetinden daha üstün olduğu gerçeğidir.⁶⁸

Turhan’ın on beşinci iddiası sufilerin, “*Velî, muhabbet, kalp saflığı ve ihlâsın kemâline ulaşınca artık ondan, namaz, zekât gibi zâhirî ibâdetler, emir*

61. Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 202a.

62. Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 58b.

63. Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 207a.

65. İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, 251.

66. Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 58b-59a.

67. Sinobî, *Hayâtü’l-Kulûb*, vr. 207a.

68. Ömer Fânî, *Samsâmü’l-Hisâm*, vr. 58b-59a.

ve nehiyeler sakıt olur. İbâdet yerine tefekkür eder ve ona günah işlemek zarar vermez. Nebî (sav.)'in "Allah birisini sevdiğinde artık o kimseye günah zarar vermez" hadisinde buyurduğu gibi, büyük günahları işlemekle ateşe girmez' dedikleri yönündedir.⁶⁹ Bu iddia da diğerleri gibi iftiradır. Sufilerin söylediği şey şudur: Eğer akılları başlarından gider de akıl dairesinin dışına çıkıp, temyiz yeteneklerini yitirirlerse, tekliften muaf olurlar. Akılları başlarına gelip akıl dairesine geri döndükleri zaman, hükümler de geri gelir. Bu durum fıkıh kitaplarında şu şekilde kayıt altına alınmıştır: Eğer (aklı başından giden kimse), bu hâlde iken beş vakit namazı kazaya kalırsa, onları kaza etmesi vacip olur. Beş vakitten fazlası kazaya kalırsa kaza etmesi vacip olmaz. Bazen birtakım ehl-i heva kimselerden bu tür sözler meydana gelecek olursa o zaman ulemanın fetvasıyla, umanın kılıcı bunların üzerinde bulunsun. Zira bu, bir cihat ve bir gazadır.⁷⁰

On altıncı iddiasında Turhan, raks ve tevacüdü Samiri'ye dayandırmaya çalışmaktadır. Ömer Fânî Efendi'ye göre bu düşüncüyü Turhan şeyhi İblis'ten almıştır. Zira cumhur arasında şu söz meşhurdur: "Şeyhi olmayanın şeyhi İblis'tir."⁷¹

On altıncı iddiaya Fânî Efendi'nin cevabı şöyledir: Yazarın meseleyi karıştırdığında hiç şüphe yoktur. Sanki bunları şeyhi olan İblis'ten öğreniyormuş gibidir. İblis bile, "Şüphesiz ki ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım"⁷² dediği hâlde Turhan Allah'tan korkmadan, Yüce Allah'ın tüm evliyâsını tekfir etmektedir. İbn Hümam "İmâmet bâbı" başlığı altında şöyle demektedir: "İmâm Ebû Hanîfe ve Şafî'den, ehl-i kiblede olup, bid'at ehli olan hiç kimsenin tekfir edilemeyeceği hususu sâbit olmuştur."⁷³ Kat'i nasslarla bid'at ehli denilmek suretiyle muhâlefet etmelerine rağmen, bunlar içtihadî meselelerle ilgili olup, İslâm imâmlarının ittifakı ile küfrü gerektirmez. Ömer Fânî Efendi: "Hayret! Yazar hangi dine mensûb ki, Mu'tezilî olan Tartûşi'nin tefsirinde naklettiği isrâiliyât türünden sözlere dayanıp da bu seçkin kavmi (sufileri) tekfir etme cür'etini gösterip, "Bu, İmâm Mâlik, Ebû Hanîfe, Şafî ve Ahmed b. Hanbel'in mezhepleri (görüşleri)dir" diyor ve o imâmlara iftirada bulunuyor" diyerek Turhan'ın akıl, iman ve insaf ölçülerinden uzak değerlendirmeleri karşısında hayretini dile getirmektedir. Turhan Said b. Müseyyeb

69. Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 207a.

70. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 59a-59b; İdiz, *Ömer FânîEfendive Tasavvufa Dair Üç Eseri*, 242; Mülhid ve zındıklar hakkındaki benzer görüşler için krş., Süleyman Şeyhî, *Kösendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, (Erzurum: Ertual Yayıncılık, 2016), 360-368.

71. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 59a-60b; Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 208a.

72. 59. Haşr: 16.

73. bk. Münâvî, *Feyzû'l-Kadir*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), VI, 277.

(ra.)’den bu konu ile ilgili rivâyet edilmiş⁷⁴ dediği hadis-i şerif⁷⁵ hususunda yanılmıştır. Şüphesiz ki, o hadis-i şerif, ne mütevatir ne de meşhur bir hadis olup, ahad hadislerdendir. Küfür hususunda vahit haber ile delil getirmek cumhurdan hiç kimseye göre caiz değildir.⁷⁶

Turhan’ın on yedinci iddiası, “*Şüphesiz ki raks ve tevâciüd, kâfirlere has fiillerdir. Müslümân kimse, helal kabul etmeden işlerse, bu fiili ile kendisini kâfirlere benzettiğinden, fâsıklardan olur. Fakat bu fiilleri helâl sayıp da yaparsa o zaman kâfir olur ki, imânını ve nikâhını tazelemesi gerekir*” şeklindedir. Fânî Efendi’ye göre Turhan’ın söyledikleri yalandır. “Tevâciüd” kelimesi mutasavvıflara has olan istilahlardandır. Müslüman, sadece müşâbehet (benzeşme) ile tekfir edilemez. Bilakis bu ancak “teşabbüh” ile olur ki o da ancak niyet ve azmetmekle olabilir. Müslüman kimseyi, kâfirlere benzemeye niyetlenmekle itham etmekten tenzih etmek gerekir. Dolayısıyla bu küfür ithamı Turhan’a geri dönmüştür.⁷⁷

Turhan’ın on sekizinci iddiası, icra-yı zikrullah esnasında yapılan birtakım ritmik hareketlerin haramlığı ile ilgilidir. Usul kitaplarında zikredildiği gibi, bize mütevatir olarak nakledilen ve o dönemde kimsenin itiraz etmediği, sahâbenin üzerinde birleştiği icma’ dışındaki herhangi bir icma’, bunun haram olduğunun delili olamaz. Yukarıda bu konuda imamların icmâ’ı olmadığını öğrenmiş bulunmaktayız. Turhan ve benzerleri mezhep imamlarımıza iftira etmektedirler. İtham, iftira ve tekfirleri kendi boyunlarıdır.⁷⁸ Dolayısıyla, onların söylemediğini söyleyerek yalan konuşmaktadır. Bu küfür de yine onun boynunda kalmıştır.⁷⁹

On Dokuzuncu iddiasında Turhan, “*Alah’ın mescidlerinde onun adının anılmasını yasak edenden kim daha zâlimdir*”⁸⁰ ayet-i kerimesinde kastedilen manayı zorlama bir yorumla sufilere hamletmekte, onları şeytanlaştırmaya çalışmaktadır.⁸¹ İşin aslına bakılırsa sözkonusu ayet-i kerîmede buyurulduğu gibi, sâlih mutasavvıfların, Yüce Allah’ın mescidlerini imar etikleri açıktır. Raksın mübâh oluşu, sufilere semalarının haram şarkılardan olmayıp, Ahzab günü hendek kazılırken okunan mesnevi eraciz⁸² türünden olmasındandır.

74. Sinobî, *Hayâtü'l-Kulüb*, vr. 208a.

75. bk. Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, VI, 277.

76. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 60a-60b.

77. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 59a-61a; Sinobî, *Hayâtü'l-Kulüb*, vr. 208a.

78. “*Kem söz sahibine aittir*” (bk. Mehmet Boynukalın, “Sövme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları2009,37; 397-398).

79. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 61a-61b.

80. 2. Bakara: 114.

81. Sinobî, *Hayâtü'l-Kulüb*, vr. 209a.

82. Bütün mısraları aynı kâfiye ile biten veya her beyti kendi arasında kâfiyeli olan şiir nevi. Recez bahrinde kaside. İbrahim Mustafa ve Arkadaşları, *el-Mu'cemü'l-Vasit*, (İstanbul: Çağrı

Devranları ise raks değildir.⁸³

Yirminci iddia, “*Mutasavvıflar, Yahûdî, Hristiyan ve müşrikler gibi, Alah’ın kullarını, Allah’ın evlerinde O’na ibâdet etmekten men ettikleri hâlde, ıslah ehlinde olduklarını nasıl iddia edebilirler?*” şeklindedir. Turhan burada da iftira, yalan ve çarpıtmaya başvurmuştur. Sufiler söz, fiil ve hâlleri ile Allah’ın kullarını irşad etmektedirler. Yazarın, zikri sufilerce de harâm sayılan şarkı ile bir sayması realiteye aykırıdır. Zira mutasavvıflara göre, yazarın bahsettiği haram olan teğanni, kebairdendir. Onlar birçok mübah ve küçük günah-tan bile ictinab ederken, haram olan şarkıyı mübah saymaları düşünülemez.⁸⁴

Yirmi birinci iddia Turhan’ın zihin karışıklığının başka bir ürünüdür. “*Şeyâtinden maksadın insî şeyâtîn olması muhtemeldir. Bu şeyâtînler de mülhid Halvetiyye mutasavvıflarıdır ki, onlar cinnî şeyâtînlerden daha şerirdirler. Çünkü onlar, münkeri yani şerîatın kerih gördüğü şeyleri emredip, ma’rûstan yani şerîatın rızâ gösterdiği şeylerden de nehyetmek sûretiyle münâfıklar gibi insanları açıkça ilhâda davet ediyorlar*”⁸⁵ diyen Turhan akıl ve izandan yoksun bir tavır içindedir. Hâlbuki zikirle ilgili Kur’an-ı Kerim’de 256 ayet-i kerime serdedilmiştir. Üç ayet-i kerîmede “*zikir-i kesîr*” vurgusu yapılmıştır.⁸⁶ Resulullah (sav.), zakirler ile ilgili bir kudsi hadis-i şerifte şöyle buyurmaktadır: “*Onlar öyle bir kavimdirler ki, onlarla oturan kötü (şâkî) olmaz.*”⁸⁷

Yirmi ikinci iddia Allah’ın zatı ile ilgilidir.⁸⁸ Daha önce müellif Ömer Fânî Efendi bu hususları detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Yazarın küfür ithamları kendi boynunadır.⁸⁹

Yirmi üçüncü iddiasında Turhan, “*Lâ ilâhe İllallâh*” ve “*Hû*” ve benzeri kutsi lafızlar sufilerce raks ile birlikte anarak kâfir olmuşlardır.⁹⁰ İmam Mâlik, Şafîî ve Ahmed b. Hanbel’e göre raks mübahdır.⁹¹

Yirmi dördüncü iddiasında Turhan, “*Allah, onları kıyâmet günü âmâ olarak haşredecek*”, “*Allah onun namazını kabul etmeyecek*”, “*Yüce Allah onun cesedine (öldükten sonra) kıyâmet günü bir yılanı ve bir akrebi musallat kılacak*”, “*Allah, onu kıyâmet günü hamim ile sulayacak*” sözleri ile Allah

Yayınları,1989), 330; Bekir Topaloğlu-Hayrettin Karaman, *Yeni Kâmus*, (İstanbul: Nesil Yayıncılık), 127.

83. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 61b.

84. Ömer Fânî, *age*, vr. 61b.

85. Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 209b.

86. bk. Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 22. bs., (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2016), 162-164.

87. Buhârî, *Daavât*, 67; Müslim, *Zikr*, 25; Tirmizî, *Zühd*, 62.

88. bk. Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 209b.

89. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 62a.

90. Sinobî, *Hayâtü'l-Kulûb*, vr. 209b.

91. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 62a-62b.

Teâlâ'ya iftirada bulunmuş, Hz. Allah adına hükümler vermiştir.⁹²

Turhan yirmi beşinci iddiasında Resulullah (sav.)'in şiir okuduğu, huzurunda okunan bir şiirden vecde gelip kendisinden geçtiği, rıdâsının omuzundan düştüğü ve ashab-ı suffa tarafından dört yüz parçaya bölünüp dağıtıldığı şeklindeki rivayetleri şiddetle reddeder. Bunları Resulullah'a isnad edilmiş iftira ve bühtanlar olarak ifade etmektedir. Sözlerinin devamında bu iddialarda bulunmanın sefihlik ve hafif akıllık olduğunu dile getirir.⁹³ Ömer Fânî Efendi, Turhan'ın bu ifadeleri ilesu-i edepte bulunduğunu dile getirir. Zira nübüvvet mişkâtından sâdır olan her şeyi aklımızla bilmemiz mümkün değildir. Bu hususta yegâne dayanak rivayettir. Bu durumda, şeriatın zahirine aykırı olmadığı müddetçe rivayeti kabul etmekten başka çaremiz yoktur.⁹⁴

Yirmi altıncı iddiasında Turhan, Ebû Hüreyre (ra.)'den rivayet olunan "Ümmetimden bir kavim çıkmadıkça kıyâmet kopmayacaktır..."⁹⁵ hadîs-i şerîfini sufilere yormaya çalışırken, şarihler sözkonusu rivayetin "Hariciler"⁹⁶ hakkında olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁹⁷

Yirmi yedinci iddia Turhan'ın "Eğer denilse ki, kim devr ve raksı helâl sayarsa."⁹⁸ şeklinde devam eden sözlerinden oluşmaktadır.⁹⁹ Turhan bu konuda da icmanın aksine kendi reyî doğrultusunda bir yorum yapmıştır.¹⁰⁰

Yirmi sekizinci iddiasında Turhan, "Her kim ayak hareketleriyle oynamak helâl ve ibâdetdir derse, şeriata göre buna ne müeyyide gerekir? diye sorarsan, cevaben, bu kimsenin imânını tazelemesi gerekir, derim" şeklinde bir fetva vermiştir. Ömer Fânî Efendi'ye göre daha önce anlatılanlardan da sabit olduğu üzere, imamlara göre devran helaldir. Aynı şekilde raks da kerametleri inkâr eden Mûtezile'nin aksine, üç imâma göre helaldir. Bu sözleri ile Turhan, nefsinin küfrüne dair fetva vermiş olmaktadır. Daha da ileri giderek "Onlar cehenemde sâir kâfirler gibi ebediyen kalacaktır" demektedir. Fânî Efendi'ye göre Turhan'a şu darb-ı mesel ile cevap vermek gerekir: "Kendi ellerini bağladı, ağzını da üfürdü (şişirdi)."¹⁰¹

92. Ömer Fânî, *age.* vr. 62b.

93. Sinobî, *Hayâtü'l-Kulüb*, vr. 210a.

94. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 62b-63a.

95. Sinobî, *Hayâtü'l-Kulüb*, vr. 211a.

96. Dinî ve siyasî konulardaki aşırı görüşleri ve faaliyetleriyle tanınan fırka. (Bkz., Ethem Ruhi Fırlalı, "Hâriciler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16; 169-175.

97. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 63a-63b.

98. Sinobî, *Hayâtü'l-Kulüb*, vr. 212b.

99. Sinobî, *age.* vr. 212b.

100. Ömer Fânî, *Samsâmü'l-Hisâm*, vr. 63a.

101. Ömer Fânî, *age.* vr. 63a; İdiz, *Ömer Fânî Efendive Tasavvufa Dair Üç Eseri*, 249-250.

Sonuç

Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de "ümmeden vasatan"/vasat bir ümmet öngörürken Peygamber Efendimiz (sav.)'den işlerin hayırlısının ortası olduğuna dair bir hadis-i şerif sadır olmuştur. Burada öngörülen vasat çizgisi sıradanlık olarak algılanmamalıdır. Belki zıt duygu ve düşüncelerin, zıt fitratların telifi olarak düşünülmelidir. Bu anlamda vasat olma hali bir zirveyi ifade eder. Kitap ve sünnet tarafından belirlenen bu ideal ve reel çizgi ifrad ve tefride savrulmalarla İslam'ın erken dönemlerinden itibaren ihlal edilmeye başlanmıştır. Bu biraz da insan fitratı ile ilgilidir. Aşırılıktan kurtulmanın yolu Peygamber Efendimiz (sav.)'e tam ittibadır. "*Kim Resûle itaat ederse, muhakkak Allah'a itaat etmiş olur*" (4. Nisa: 8), "*Habibim de ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız, hemen bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve suçunuzu örtsün, çünkü Allah çok yargılayıcı, çok esirgeyicidir*" (Al-i İmran: 31) ilahi buyrukları buna delildir. Bir gurup sahabe Resûl-i Ekrem Efendimiz'e gelerek ailelerinden ayrılarak, dünya işlerini tamamen terk ederek bütün zamanlarını ibadet ve taatla geçireceklerini belirtirler. Peygamber Efendimiz (sav.): "*Benim ahlakıma, ve benim yoluma uygun az amel, benim yoluma uymayan çok bir amelden daha hayırlıdır. Benim ahlakıma ve yoluma uymayan her bir hareket dalalettir, sapıklıktır. Her dalalet de cehennemde olur*" (Ebu Davud, Es-Sünne, 5.) buyurarak onları bu niyetlerinden meneder. Dindarlaşma hayatın güzelliklerini yaşamaya engel değildir. Allah'ın verdiği nimetler içinde helal olanlar keyfe kafidir. Hz. Peygamber dindarlaşmada bile aşırıya kaçmayı nehyetmiş ve "*Bazılarına ne oluyor ki benim ruhsat verdiğim bir hususu işitmelerine rağmen yerine getirmekten kaçınıyorlar! Sizin Allah'ı en iyi bileniniz ve O'ndan en çok korkunuz benim*" (Buhârî, İ'tisâm 5; Müslim, Fedâil, 127.) buyurmuş, hiç evlenmeme, bütün geceleri ibadetle geçirme ve ömrünün tamamında oruç tutma şeklinde bir dindarlık düzenlemesi yapmak isteyen üç sahabiye ikaz etmiştir. Kırış, XV/2, 2017, ss. 7- 41, s. 40.)

Ümmet içindeki aşırılık eğilimleri Peygamber Efendimiz (sav.)'in vefatından sonra daha da artış göstermiştir. İlk olarak halife seçimi önemli bir ihtilaf kaynağı olmuş ümmet-i Muhammedin ana gövdesinden ilk olarak kendisini "Şia" olarak adlandıran gurup ayrılmıştır. Şia, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Âişe annemiz gibi önemli sahabilere akıl, izan hatta iman ve insaf dışı bir saldırı başlatmış, onlara karşı hakaretamiz ifadeler kullanmışlardır. Bu olumsuz tavırlarını günümüzde de sürdürmektedirler. Mutedil ana gövdeyi temsil eden ehl-i sünnet sahabiler arasında hiçbir ayırım yapmayarak olgun bir tavır sergilemişler, tarihin derinliklerinde yaşanmış bu trajik olaylar için yargılayıcı tavırlardan uzak kaçmışlardır. Fakat ehl-i beyte yapılan haksızlıkları, onların yaşadıkları acıları hep hissetmişler, bu ihtilaflarda öteki taraf gibi gözükken Hz. Muaviye, onun aile efradı ve önemli kurmaylarının isimlerini yaygın olarak

çocuklarına vermeyerek o kesimi sessizce protesto etmişler, ehl-i beyt mensuplarının isimlerini ise çokça ve severek kullanmışlardır. Bilgece alınan bu tavrın temel esprisini beşinci raşid halife olarak kabul edilen Emevî Halifesi Ömer b. Abdulaziz şöyle ifade eder: “*Allah onların kanlarına elimizi bulaştırmadı, biz de dilimizi bulaştırmayalım.*”

İbn Teymiyye’den etkilenen bir başka grup ise hiç şüphesiz Vahhabilerdir. XVIII. yüzyıldan itibaren ehl-i hadis-selefiyye hattında ortaya çıkan Vahhabilik ile tekfirci jargon farklı bir boyuta bürünmüştür. Arabistan’ın Necd bölgesinden Muhammed İbn Abdülvehhab (ö. 1792) ile başlayan Vehhabilik akımı, tekfir unsurunun aşırı kullanımı ve bu yolla dışladığı kesimlere uyguladığı şiddet nedeniyle çoğu zaman Haricilik ile özdeşleştirilmiştir.

Abdülvehhab ve Vahhabilik tecrübesi, günümüzdeki tekfirci hareketler için önemli bir ilham kaynağı olmuştur. El-Kaide, Daiş gibi radikal tekfirci hareketlerin geliştirilip İslâm dünyasının başına musallat edilmesi açısından Afganistan cihadı önemli bir zemin teşkil etmiştir. Afganistan’da yıllarca Rus emperyalizmine başarılı bir cihad hareketi yürütmüşler bunda da muvaffak olmuşlardır. Fakat küçük cihad olan silahlı mücadeleyi kazanan mücahidler, nefisleri ile mücadele anlamı taşıyan cihâd-ı ekberi başaramamışlardır. Bu anlamda Peygamber Efendimiz’in Tebuk Savaşı dönüşünde söylediği: “*Küçük cihattan büyük cihada döndük. Büyük cihad, nefisle mücadeledir*” (Aliyyü’l-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa*, s: 211/ 211; el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c: 1, s: 424-425/1362) hadîs-i şerifinin verdiği ulvî mesajı anlamaktan mahrum kalmışlardır.

Bu ifsad hareketleri ülkemizde de oldukça revaçtadır. Bir örnek olarak Hâlidîyye kolunun günümüzde de devlet ve millet bütünlüğünü sağladığını itiraf eden ve bundan rahatsız olan tasavvuf karşıtı görüşleri ile tanınan Ferit aydın Mustafa İslamoğlu’nun Süleymaniye Vakfı yayını olan “*Tarikatta Rabıta ve Nakşibendilik*”, isimli eserinde devletimizden “rejim” olarak bahsederek kendince küçümserken, PKK terör örgütünü “Kürt Gerilla Hareketi” olarak ifadelendirerek tarafını ortaya koymaktadır. Terör destekçisi yazara göre vahşi terör örgütünün bölgedeki en büyük rakibi Hâlidîlerdir. Yazar terör örgütünü aydınlanma hareketi olarak ifade ederken, tarikatları ve onların müntesiplerini gericilikle itham etmektedir. (İhanet kokan ifadeler için bkz., Aydın, 2000: s. 37, 45, 247, 256.)

Radikalliğin, marjinalliğin temelinde hep ayrılmak vardır. Sağduyudan uzak bir zihniyet hâkimdir. Çalışmamıza konu olan Nebi b.Turhan’ın ortaya koyduğu tekfirci dil de sağduyu ve itidalden uzak olup, aşırılığı besler niteliktedir. Çözüm ehl-i sünnet çizgisinde medeniyet perspektifi içinde yürüyerek sıratı’l-müstakim çizgisinden savrulmamaktır.

KAYNAKÇA

- Akpınar, Muhammed Raşid; “Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızadeliler”, *İlahiyat Akademi Dergi*, 1/ 1-2, (2015), s. 303-315.
- Aykaç, Mustafa; Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefilik Okuması (Ekmelüddin el-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İzz Örneği), *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, cilt: XVII, sayı: 33, s. 127-156.
- el-Bağdâdî; Ebu'l-Hasan, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkibeleri*, trc. A. Şener, M. R. Ayas, Ankara 1972.
- Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin: Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, haz., Rifat Bilge-İbnü'l-Emin Mahmud Kemâl İnal, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951.
- Boynukalın, Mehmet, “Sövme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37; 397-398. TDV Yayınları, İstanbul 2009.
- el-Cendî, Müeyyiduddin, *Şerhu Müeyyiduddin el-Cendî alâ Fusûsi'l-Hikem*, Dârü'l- Kü-tübü'l-İlmiyye, Beyrût 1971.
- Çelik, İsa, “İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım”, *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 23, (2009), s. 149-179.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behram; *Sünen*, Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, Rûya, 4. Beyrût.
- Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, *Lemeât-ı Nakşibendiyye*, (Yazma) DTCF Kth. Yazmalar Bl., M. Ozak, I, No: 570.
- Müeyyiduddin el-Cendî; *Şerhu Müeyyiduddin el Cendî alâ Fusûsi'l-Hikem*, Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971, s. 99-106.
- Ertuğrul, İsmâil Fenni; *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, (haz. Mustafa Kara), İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, “Hâriciler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16,169-175, TDV Yayınları, İstanbul 1997.
- Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, Matbaatü Zeyd b. Sâbit, 1407/1986.
- el-Gurâb, Mahmud; *eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, 1411/1991. Dımaşk.
- el-Hanefî, Mustafa b. Süleyman Bâlızâde; *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- Hüveydî, Yahya; *Târihu'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-kâreti'l-İfrikîyye*, Kahire 1966.
- İbn Arabî; *Fusûsu'l-Hikem*, (trc. M. Nuri Gençosman), Ataç Yayınları, İstanbul 2007.
- İbrahim Mustafa ve arkadaşları; *el-Mu'cemü'l-Vasit*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- İbnü'l-Mülekkin el-Mısri; *Tabâkâtü'l-Evliyâ*, Beyrut 1406/1987.
- İdiz, Ferzende; *Ömer FâniEfendive Tasavvufa Dair Üç Eseri*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 2009.
- İlhan, Avni; “Bâtıniyye”, *DİA* 1992, c. V, s. 190-194.
- Karadaş, Cağfer; *Muhyiddin İbn Arabî*, Kaynak Yayınları, İzmir 2008.
- Kâşânî, Abdurrezzak; *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Kâtip Çelebi; *Keşfü'z-Zünnün en-Esâmi'l-Kütübî ve'l-Fünûn*, Maarif Matbaası, İstanbul 1941.
- el-Kütübî, Mahmud Şâkir; *Fevâtü'l-vefâyât*, Beyrut 1974.
- Münâvî; *Feyzü'l-Kadîr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1994.
- Ocak, Ahmet Yaşar; “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızadeliler Hareketi”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, XVII-XXI, 1983, s. 208-225.
- es-Sinobî; Nebî b. Turhan b. Durmuş, *Hayatü'l-Kulüb*, Süleymâniyye Ktp., Süleymâniyye bl., nr. 703.
- Risâle fi vahdeti'l-vücûd*, Bayezit Devlet Ktp., Veliyüddin Ef., 1294. 48-49 s. nr. 4032.

Tahralı, Mustafa; “*Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye Tesirleri*”, *Endülüs'ten İspanya'ya*, TDV Yayınları Ankara 1996, s. 69-78.

Tek, Abdurrezzak; “İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar”, *Tasavvuf/İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, yıl: 10 [2009], S. 23, s. 281-301.

Topaloğlu, Bekir ve Diğerleri; *Yeni Kâmus*, Nesil Yayınları, İstanbul.

Turan, Şerafettin; “Kemalpaşazâde”, *DİA*, 2002, c. XXV, s. 238-240.

Uludağ, Süleyman; *İbn Arabî*, Ankara 1995.

Yıldırım, Birol ve Diğerleri; “Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'nin Rüya Kavramı ve Rüya Yorumu Hakkındaki Görüşleri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/5/10, (2016), 26-62.

Yılmaz, Hasan Kâmil; *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 22. bs., Ensar Yayıncılık, İstanbul 2016.

Yunus Emre; *Nasihâtler Kitabı (Risâletü'n Nushiyye)*, Haz. Ziya Avşar, Eskişehir 2013.

Ziyâ Paşa, *Endülüs Tarihi*, I-IV, İstanbul 1305.

YENİ ELEŞTİRİ BAĞLAMINDA OYA UYSAL'IN ÜRPERTİ ŞİİRİ ÜZERİNE BİR TAHLİL DENEMESİ

Uğur YOKSUL*

Öz: Esere dönük eleştiri kuramları içerisinde kabul edilen, Rus Biçimciliğinden sonra ortaya çıkan, genel anlamıyla 1930-1960 yılları arasında aktif olan “Yeni Eleştiri”, toplumu, okuru ve yazarı göz ardı ederek, metinde yer alan gizli anlamı yakın okuma tekniğiyle ortaya çıkarmayı amaçlar. Bununla birlikte Yeni eleştiriciler, metne yönelerek kelimelerin birbiriyle olan uyumunu, imgeleri, sembelleri, üslubu bir başka ifadeyle dile ait malzemeyi mikroskobik okumayla inceler. Temsilcileri arasında T.S Eliot, I.A Richards gibi isimleri bulunan, tarihî dönem ve eser dışına yönelimin estetik unsurları göz ardı ettiğini düşünen Yeni Eleştiricilerin, bu yönüyle metne odaklanarak estetiğe de hak ettiği değeri verdiği düşünülür. Bunun yanında eseri, tarih, okur ve yazardan uzaklaştırdığı düşünülerek eleştiri aldığı da unutulmamalıdır. Bahsedilen eleştiri 1960’lı yıllarda etkisini kaybettikten sonra yerini Yapısalcılığa bırakır. Bu çalışmada Yeni Eleştiri yöntemiyle güncel şairlerden birisi olan Oya Uysal’ın *Ürperti* şiiri tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yeni Eleştiri, Ürperti Şiiri, Şiir Tahlili, Oya Uysal,

A POETRY REVIEW WHO HAS OYA UYSAL'S ÜRPERTİ IN THE CONTEXT OF NEW CRITICISM

Abstract: The new criticism is a text-oriented work. It rejects elements other than text. It examines the text closely, revealing the hidden meaning. Words, images and style are very important for new criticism. They think the real meaning is in the text. They emerged after Russian formalism. T.S. Eliot, I.A. Richards belong to New Criticism. New Critics have emphasized aesthetic value by focusing on the text. The New Critics have reacted because they excluded the reader, the author and the society. They lost their influence in the 1960s and replaced it with the structuralists. In this study, “Ürperti” poetry analysis will be done in the context of New Criticism.

Key Words: New Criticism, Ürperti Poetry, Poetry anylysis, Oya Uysal.

Giriş

Bir edebiyat metninin incelenmesi konusunda farklı görüşlerin ortaya atıldığı bilinir. Söz gelimi “Okura dönük, yazara dönük, topluma dönük ve esere

ORCID ID : 0000-0002-4536-8517

DOI : 10.31126/akrajournal.554523

Geliş tarihi : 16 Nisan 2019 / Kabul tarihi: 24 Temmuz 2019

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı yoksulugur@hotmail.com

dönük eleştiri” yöntemleri bunlardan başlıca olanlarıdır. Çalışmanın konusunu da oluşturan, ismini Ransom’un verdiği “Yeni Eleştiri” Rus Biçimciliği’nden sonra, 1930’lu yıllarda ortaya çıkıp 1960’lı yıllarda etkisini yitiren, odak noktasını metne yönelten bir eleştiri yöntemidir. Genel olarak 1930-1960 yılları arasında etkin olan Yeni Eleştirciler, Rus biçimcilerinden de yararlanarak önce İngiltere; sonra ise Amerika’da çalışmalarını sürdürmüşlerdir. 1930’lu yıllara gelinceye dek Yeni Eleştircilerin beslendiği bazı kaynaklardan bahsedilebilir. Bu anlamda I. A. Richards’ın 1924 yılında Londra’da çıkardığı “Principles of Literary Criticism” (Richards, 1924) “Cleanth Brooks ve Pen Warren’in 1938 yılında New York’ta çıkardıkları “Understanding Poetry” (Brooks-Warren, 1938) eserlerinden bahsedilebilir. Bu çalışmalar arasında özellikle “Understanding Poetry” edebî metinlere nasıl yaklaşılması gerektiği konusunda teori ve pratik anlamda bilgiler sunmuş ve Yeni Eleştirciler için ciddi bir kaynak olmuştur.

Bahsedilen eleştiri adını 1941 yılında Crowe Ransom’un yayınladığı “The New Criticism” (Ransom, 1941) eserinden alır. Bu eleştiri yönteminde esas alınması gereken tek şey metindir. Bu yönüyle yazarın hayatı, tarihsel süreç ve okuyucu göz ardı edilerek esere dikkatli bir bakış açısıyla yaklaşılması gerektiği belirtilir. Bu dikkatli bakış açısına “Close reading” (yakın okuma) adını veren Yeni Eleştirciler, böylelikle esere hak ettiği değeri verebileceklerini düşünürler. Bir başka ifadeyle Yeni Eleştirciler, metni odak noktasına alıp, metin dışı unsurları göz ardı ederek eserin gizli anlamını yine eser içindeki organik bütünlüğe ulaşılarak vermeyi hedeflerler. Bu yaklaşım her ne kadar estetik unsurları ortaya çıkaracağı düşüncesiyle beğeni toplasa da eseri; yazar, okur ve toplumdan uzaklaştırdığı gerekçesiyle itiraz da almıştır.

Yeni Eleştiri ile ilgili ciddi kaynaklardan birisi de asıl olarak 1948 yılında New York’ta R.Wellek ve A. Warren tarafından “Theory Of Literature”(Wellek- Warren, 1948) adıyla basılan Edebiyat Teorisi’dir. Türkiye’de üç farklı çeviriyle okuyucularına sunulmuştur. Bunlar: Yurdanur Salman-Suat Karantay tarafından çevrilen “Yazın Kuramı”, (Salman-Karantay, 1982) Ahmet Edip Uysal tarafından çevrilen “Edebiyat Biliminin Temelleri” (Uysal, 1983). Son olarak Ö. Faruk Huyugüzel tarafından 2011 yılında basılan “Edebiyat Teorisi” (Huyugüzel, 2011) kitaplarıdır.

P. H. Fry Bu eleştiri yöntemini, “İstedikleri şey -bu çevre Rus biçimcilerinin kendilerini buldukları akademik atmosfere çok benzer- yorumun, eleştiri uygulaması daha az ukala ve gelişigüzel ya da coşkulu ve gelişigüzel olsun diye sistemli ve dikkatli bir yaklaşımla ele alınmasıdır.” (Fry, 2017: 114) diyerek Rus Biçimcilerine benzetir. Bununla birlikte Nazan Aksoy ise “Eleştiri metin üzerinde odaklanmalıydı; eleştirmenin görevi metnin edebi özelliklerini

bulup ortaya çıkarmaktı. Yeni eleştirinin Rus Biçimciliğinden ayrılan en belirgin yönü, edebî özellikleri insan yaşantısı ve insan değerleri bağlamında ele alınmasıydı.” (Aksoy, 1996: 72) diyerek iki kuram arasındaki farklılığa dikkat çekmiştir. Yeni Eleştiriciler, şiirin Romantiklerin elinde duygusal bir şey hâline geldiğini belirterek, anlamı yazarın iç dünyasında aramanın doğru olmadığını, toplum ve okurun da anlamı aramada devre dışı bırakılması gerektiğini düşünürler ve “yakın okuma” tekniğini kullanarak anlamı metinde ararlar. Yeni Eleştiri’yi ortaya çıkaran etkenlere bakılınca Mehmet Rifat’ın ifadeleri bu anlamda özetleyici mahiyette olur. “Akımın sınırlarını ve ilkelerini kesin çizgilerle belirlemek oldukça zordur. Ancak akıma değişik dönemlerde katılanların ya da destek verenlerin temeldeki ortak noktaları, eleştiri alanındaki tarihsel-pozitivist yöntemlere, yaşam öyküsel yaklaşımlara, metni doğuş kaynağına bakarak açıklama anlayışlarına karşı çıkma biçiminde ortaya konabilir.” (Rifat, 2004: 93). Yeni Eleştiri “Yapısalcıları andırır da her metni ayrı olarak değerlendirmesi ve ortak yapılarla ilgilenmemesiyle onlardan ayrılır.” (Tural, 2018: 31). Başlangıcını İngiltere’de I. A. Richards’ın çalışmalarıyla ortaya koyan Yeni Eleştiri, daha sonra Amerika’da T. S. Eliot’la etkisini artırır.

Yeni Eleştiri, metni incelerken dış dünya, yazar ve okuru dışlarken kendisi neyi hedeflemekteydi? Ya da bir başka ifadeyle neye güveniyordu? Bu soruya şu şekilde cevap verilebilir. Yeni Eleştiriciler, anlamın eserde var olduğunu, yakın okuma adını verdikleri tekniğin anlamı ortaya çıkaracağına kendilerini inandırırılar. Bununla birlikte şiire katı kurallar getirmeleri de bir başka neden olarak düşünülebilir. Eagleton’un yaklaşımı bu anlamda düşündürücüdür. “Eğer şiir gerçekten başlı başına bir nesne oluyorsa, Yeni eleştirinin onu okurdan da, yazardan da koparması şarttı.” (Eagleton, 2017: 67). Bu nesnellik esere odaklanan eleştiricileri de katı bir analize sürükler. Bir başka ifadeyle eserde var olduğu iddia edilen anlam başka yerde aranmayacaksa, metne dayandırılmalıdır. Bu yönüyle öznel ve keyfi çıkarımlar metne dayandırılmadığı sürece etkisiz olacaktır. Macherey’nin belirttiği gibi “Her eser ipleri arasında gizli bir hazine barındıracak şekilde oluşturulmuştur; eğer bir eleştiri işlevi varsa, tam da bu hazineyi özgürleştirmekten ibarettir.” (Macherey, 2019: 174). Bu noktada Yeni Eleştiriciler bu hazineyi ortaya çıkarmak için yakın okuma yöntemini kullanarak anlama organik bütünlük içinde ulaşmaya çalışırlar. Bir başka ifadeyle, “İngiliz-Amerikan Yeni eleştirisi, doğrudan doğruya metnin kendisini ele alır. Bağlımsız ve organik bir bütün olarak gördüğü metni yakından ayrıntılı biçimde çözümler.” (Rifat, 2004: 94). Bu yönüyle kelimelerin birbirleriyle olan uyumu, imgeler, ahenk, vezin gibi şiirin unsurları mikroskobik okumadan geçirilir. Çünkü Yeni Eleştiricilere göre iyi bir edebiyat eseri “Gerçek dünyaya değil eserin kapalı dünyasına gönderme yapar ve imge, ritm,

simge gibi diğer öğelerin yanında alır yerini.” (Moran, 2014: 168). İyi kullanıldığında ritim, bizi metnin daha çok bilincinde olmaya zorlar, ifadelerin altını çizerek bütünlük kazandırır. Bununla birlikte, “Ses ve vezin anlamdan ayrı, kendi başına değil, aksine sanat eserinin bütünlüğünün unsurları olarak ele alınıp incelenmelidir.” (Wellek-Warren, 2016: 198). Görüldüğü üzere eğer metin dışındaki unsurlar göz ardı edilecekse, Yeni Eleştirinin başlıca özelliği budur, dil, kelimeler, üslup, kelimelerin ifade edilişi de ayrı bir anlam kazanır. Metinlerin kendine özgü özellikleri üslup yöntemleriyle tanımlanabileceğinden dolayı üslup bilgisi ayrıcalıklı bir hale gelir. Rene Wellek’in bu anlamda tespiti üzerinde durulabilir. “Üslup incelemesi, eserin bütününe yayılmış bir birleştirici ilke, genel bir estetik amaç tespit edebildiği zaman, edebiyat incelemesi için en kazançlı, en yararlı durumda demektir.” (Wellek-Warren, 2016: 209). Yeni Eleştiri yönteminde göz ardı edilmeyen bir diğer kavram imgelerdir. İmgeler hem psikoloji hem de edebiyat incelemelerinin alanına giren bir konu olmakla birlikte, psikolojinin geçmişteki bir yaşantıyı hatırlatması bakımından ayrılır. Edebiyatta imgelerin algılanması bu şekilde değildir. İmge kavramını Turan Karataş şöyle açıklar: “Edebi dilin uyandırdığı duygusal her türlü etki, her türlü çarpıcı hayal, çağrıştırdığı her türlü yeni anlam imge olarak adlandırılmaktadır.” (Karataş, 2004: 229). İmge anlamı gizlemesi bakımından Yeni Eleştiricilerin dikkatini üzerine çeker fakat incelenen imgeler metnin bütünlüğü içerisinde anlamlıdır. Çünkü nasıl kelimeler birbirleriyle uyum sağlayarak anlamın ortaya çıkmasında etkili oluyorsa, imgeler de bu yönüyle bir bütünlük içinde anlama hizmet eder.

Estetik zevke son derece değer veren Yeni Eleştiriciler için Duyusal özellik ve estetik şiiri müzik ve resme bağlayıp, felsefe ve bilimden uzaklaştırır. Bununla birlikte estetiğe hizmet eden söz sanatları ve mecazlar da edebiyatın bilim karşısında ayrıcalıklı özellikleridir. Toplu bir ifadeyle söylenecek olursa, Yeni Eleştiri, metne yönelmesiyle dile, kelimelere, üsluba, imge ve simgelere organik bütünlük içerisinde bakarak metinde var olan gizli anlamı ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Nazan Aksoy, Yeni eleştirinin getirisini şu cümlelerle ifade eder: “Yeni eleştirinin en önemli katkısı, okullardaki edebiyat derslerini köklü bir biçimde değiştirmesi olmuştur. Bu anlayış; dış dünya, sanatçının hayatı, yetiştiği tarihî dönem gibi etmenleri arka plana atarak doğrudan doğruya metne yönelmenin ve “Yakın okuma” tekniği ile metni çözümlemenin önemini bize göstermiştir.” (Aksoy, 1996: 73). Wellek- Warren çalışmalarında ise “Son yıllarda edebiyat incelemesinin özellikle ve daha çok gerçek sanat eserlerinin kendileri üzerinde yoğunlaşması gerektiği yolunda sağlıklı bir tepki görülmektedir.” (Wellek-Warren, 2016: 160) diyerek Yeni Eleştiriye olumlu bir hamle olarak görmüşlerdir. Bununla birlikte Yeni Eleştiriciler, eseri toplumdan ve okuyucudan kopardığı düşüncesiyle eleştiri de almışlardır. Bir anlamın mutlak

metinde olamayacağı ve toplumun ve okurun bu anlamda göz ardı edilemeyeceği iddiasında bulunulmuştur. En canlı yılları 1930-1950 arası olan Yeni Eleştiricilere, J.Crowe, Ransom, Wimsatt, Allan Tate, T.S. Eliot, I.A. Richards, Leavis gibi isimler örnek gösterilebilir.

ÜRPERTİ

*Karanlığın günü kucaklayıp ayrıldığı ıssızlıkta durup baktın,
sabahın bahçesinden kanatlanmış erkenci kuşlara.*

*Ah! Hayatın yarı yolda bıraktığı, bahtsız,
kolların yana düşmüş orda öyle bir başına
göğsünde gözlerden saklı bir sızıyla,
eve çöktü bir kimsesizlik.*

*Ey gençliğin yaşanmamış güneşli günleri
bir kalpten ötekine yapılan yolculuk!
Giden gider ve sen kalırdın,
geceleleri konuşulan duvarlarla kalırdın,
sana ait olanlarla*

*gelen ve gitmeyen bir iç sıkıntısı
boşalan odalar, açılan oyuk.
Okşar gibi yazıyor kalem
ve ürperiyor kağıt
ürperiyor oda, odalara sığmayan yalnızlığın,
yalnızlığını paylaşan kedi*

*ürperiyor kediyi okşayan çocuk
yüzü soluk
boş bir sayfa kadar beyaz ve masum olan çocukluğun .*

*Karanlığın günü kucaklayıp ayrıldığı ıssızlıkta durup baktın,
sabahın bahçesinden kanatlanmış erkenci kuşlara. (Uysal, 2014: 28-29).*

Şiir Tahlili

İlk kısımda karanlığın günü kucaklayıp ayrıldığı, yani gecenin yerini sabaha bıraktığı bir vakitten bahsedilir. Kucaklamak doğuşu, gelişini çağırır. Bu yönüyle gece-karanlık, yerini kucakladığı sabaha-aydınlığa bırakır. Sabahın bahçesinden kanatlanmış kuşlara bakan bir kişinin varlığı, cinsiyeti ve nerede olduğu belirtilmeden verilir. Belki camdan dışarıya bakan, belki de sokak ortasında insanları gözlemleyen bir kişi. Bu düşünce metinden hareketle tespit

edilemez, yalnızca tahmin yürütülebilir. İlk iki dizede yer alan “karanlık, ıssızlık, ayrılık” üzerinde durulması gereken kelimelerdir. Şiirin adının “Ürperti” olduğu göz önünde bulundurulunca bahsedilen kelimelerin karamsarlığı çağrıştırdığı düşünülebilir. Erkenci kuşların sabahın bahçesinden kanatlanması dikkat çekicidir. “Erkenci kuşlar ve sabahın bahçesi” iki ayrı imgedir. “Sabahın bahçesi” gündüz vaktinin yaşanmakta olduğu bir dünyadır. Burada karanlığın günü kucaklaması, bahsedilmiş gecenin-karanlığın bitmekte olduğunu, dolayısıyla sabaha-aydınlığa erişildiğini gösterir. “Erkenci kuşlar” üzerinde biraz daha dikkatli durulduğunda erkenden işlerine giden ve yorgun bir şekilde evlerine dönen işçi sınıfı imgesi düşünülebilir. Şöyle ki: Bilindiği gibi kuşlar erkenden yuvalarından çıkarak yiyecek peşinde koşar, akşam vakitlerinde yuvalarına dönerler. Bu yönüyle sabahın erken vakitlerinde yola dökülen ve karanlık çökerken evlerine giren bir işçi sınıfı imgesinden bahsedilebilir. Bunun dışında yüklem görülen geçmiş zaman olması da düşündürücüdür. Tıpkı gündüzün bitmiş olması gibi zaman da geçmiş zamandır. Bu yönüyle dikkat çekilmek istenilen nokta, görülen geçmiş zaman ve anlatılan kişi arasında aranabilir. Görülen geçmiş zamanda kişi olaylara şahit olur. Dolayısıyla anlatılan kişinin de tanık olma durumunu yaşadığı, geniş bir gözlem gücüne sahip olduğu fikri ortaya atılabilir. Erkenci kuşların kanatlandığı, karanlığın yerini aydınlığa bıraktığı vakitte ayrılık, ıssızlık ve ürpertinin ön planda olduğu bir atmosfer düşünülebilir. İlk iki mısırada göze çarpan bir diğer unsur tezat oluşturan bazı kelimelerdir. Karanlık-sabah kelimeleri, “Baktın” kelimesindeki tekil kişi ile bakılan imge durumundaki “Kuşlar” kelimesi, ilk dizede verilen “durup baktın” ifadesindeki durgunluk ve “Kanatlanan erkenci kuşlara” ifadesindeki kuşların hareketi bu yönüyle tezat oluşturan ifadelerdir.

İlk dizede sadece bakma özelliğiyle, ikinci kısımda kollarının yana düşmesiyle tasvir edilen kişinin içerisinde bulunduğu atmosfer yine karamsardır. “Yarı yolda bırakılmak, bahtsızlık, bir başınalık, kimsesizlik” anlatılan kişinin kollarının yana düşmesinde etkin kavramlardır. İlk kısımda verilen ıssızlık ifadesinin, ikinci kısımda bir başınalık, kimsesizlik kavramlarıyla bütünleştirilmesiyle yalnızlık hissinin canlı tutulduğu görülür. Bu kısımda “Göğsünde gözlerden saklı bir sızı” üzerinde durulması gereken bir ifadedir. Sızı bilindiği gibi soyut bir kavramdır. Soyut olan bir kavram ise görülmez, hissedilir. Bu yönüyle göğüste gözlerden saklı bir sızının anlaşılması için “gözlerden saklı” ifadesi üzerinde düşünülmesi gerekir. Gözlerden saklı olan bir şey ya çok sıkı gizleniyordur ya da fark edilmiyordur. Burada anlatılan kişinin başkaları tarafından fark edilmediği, dolayısıyla acısının da başkaları tarafından görülemeyeceği düşünülebilir ki bu dizinin sonrasında “Eve çöken bir kimsesizlik” ifadesi bunu doğrular. Bir başka ifadeyle kimsenin fark etmediği/edemediği anlatıcı, sızısıyla baş başa kalır. Göğüs ifadesi zorluklara karşı bir sembol olarak

kullanılmamıştır. Bu yönüyle sızının gözlerden saklı olması göğüs sembolünde de aranabilir. İkinci kısımda yüklem yeniden görülen geçmiş zamanla verilir. Burada dikkati çeken yüklem “Çöktü” olmasıdır. Çökmek anlamsal olarak farklı çağrışımlara gebedir. Bu yönüyle “kolların yana düşmesi, bahtsızlık, bir başınalık, kimsesizlik” kavramlarıyla birlikte düşünüldüğünde ruhsal bir çöküntü anlamında düşünülebilir. Nitekim çöken şey kimsesizliktir. Kimsesizlik ruhsal çöküntüye sebebiyet verebilecek bir kavramdır.

“Ey gençliğin yaşanmamış güneşli günleri” dizesiyle başlayan üçüncü kısımda tezatlarla örülü bir yapı vardır. Öncelikle gençlik ve yaşanmamış güneşli günler arasında bir uyumsuzluk var. Gençlik denince hareket, güneşli günler akla gelir. Burada gençlik, yaşanmamış güneşli günler olarak verilir. Bir başka ifadeyle, gençlik, güneş ve gün uyum hâlinde pozitif bir atmosfer oluşturuyorken bu atmosferi “yaşanmamışlık” bozar ve tezat da tam bu noktada oluşur. Yaşanmamışlık hissi güneşli günlerde imgelenebilir. Yaşanmamışlık ya da yaşanmamışlık, özlem duyulan ve hayalde kalan iyi hislerdir. Bu hisler de tıpkı güneş gibi aydınlatıcı, iç ısıtıcı ve mutluluk vericidir. Sorun ise bu mutluluğun yaşanmaması ve ilk iki kısımda olduğu gibi ‘görülen geçmiş zamanda’ kalmasıdır. Bir sonraki dizede bir kalpten ötekine yapılan yolculuktan bahsedilir. Burada bahsedilen yolculuk sevgidir ve yolculuk imgesi ile somutlaştırılır. Yolculuğun ıstırap verici olduğu ve başarıya ulaşamadığı bir sonraki dize ile anlaşılabilir. Anlatılan kişi yine hareketsizlik içerisinde. Bu yolculukta “giden gider ve sen kalırdın” ifadesi bu anlamda aydınlatıcıdır. Burada ıstırapın kalan kişide olduğu düşünülebilir. Çünkü giden kişi hareket hâlinindedir ve yeni maceralar giden kişiye katharsis sağlayabilirken; kalan kişi durgunlukta ve diğer dizede görüleceği gibi “duvarlarla kalır”. Konuşabileceği kimsesi olmayan kişinin tek sırdaşı duvarlar olur. İlk iki kısımda verilen durgunluk ve yalnızlık yine etkisini gösterir. Burada “gelen ve gitmeyen bir iç sıkıntısıyla, “giden gider sen kalırdın” ifadesi üzerinde durulmalıdır. Gelen ve gitmeyen, acı veren his, sıkıntıdır. Giden kişi, sevgi hissine sahip, daha önce geride kalan kişiye mutluluk veren ve gitmesiyle geride acı bırakan birisidir. Bu yönüyle gelen ve gitmeyen his acı, sıkıntı; giden ve gelmeyen his mutluluktur. İşte bu noktada bu acının somutlaşması bir sonraki dizede “Boşalan odalar, açılan oyuk” ifadesinde ortaya çıkar. Anlatılan kişinin içindeki boşluk, iç sıkıntısı boşalan odalarla somutlaşır. Yine anlatıcının bu boş odalarda sahip olduğu şeyler gelen ve gitmeyen iç sıkıntısıdır. Ona ait olan başka bir şey yoktur. Bu boşluk az önce de belirtildiği gibi boş odalarla bütünleşir.

“Okşar gibi yazıyor kalem ve ürperiyor kâğıt” ifadesi üzerinde durulmalıdır. Şiir boyunca var olan durağanlık yerini harekete bırakır. Burada okşayan kalem ve ürperen kâğıttan kasıt kim, bunun üzerinde durulması gerekir.

Metinden hareketle şöyle bir yorum getirilebilir: Şiir boyunca yalnızlık ve boşluk hissedilirken, kalemin kâğıda dokunması sonrası yalnızlık yerini çoğulluğa bırakmış ve alışık olunmayan bu durum ürperti halini almış. Kâğıt ve kalem birbiri için olmazsa olmazdır. Kâğıt olmadan kalemin, kalem olmadan kâğıdın bir anlamı yoktur. Bu yönüyle ürpermenin sebebi de yalnızlık hissinin ortadan kalkması ve bunun şiirde yadırganması olabilir. Daha sonraki dizelerde de ürpertiye eşlik eden çoğullaşma devam eder. Oda ürperir, kediyi okşayan çocuk ürperir ve metin boyunca hissettirilen yalnızlık, boş olan oda yerini birden fazla nesneye bırakır. Fakat bu ürpertinin anlık yaşanılan bir olay olmadığı ve anlatıcının geçmişe dönük hafızası şeklinde oluştuğu düşünülebilir. Nitekim sonraki dizelerde çocukluğa dönüldüğü görülür. Bahsedilen çocukluk beyazdır, masumdur fakat soluk ifadesi ortaya atılır ve tezatlık oluşturulur. Anlatıcı önce gençliğine, daha sonraki dizelerde de çocukluğuna döner. Son dizelerde tekrar içinde bulunduğu ana döner ve sabahın bahçesinden kanatlanan erkenci kuşlara bakar. Bu durum şu şekilde ifade edilebilir:

Camdan bakış(Gerçek) ----- Geçmişe dönük hislenmeler(anılar)-----Camdan bakış(gerçek)

Yukarıda belirtilen tablodaki gibi şiir camdan bakan bir kişiyle başlar. Bu kişi daha sonra gençliğine ve çocukluğuna göndermelerde bulunur. Son dizelerde tekrar gerçek dünyaya döner. Bu yönüyle şiirin bir anı formatında verildiği görülür.

Sonuç:

Yeni Eleştiri kuramı metne yönelerek gizli kalmış anlamı organik bir bütünlük içerisinde ortaya çıkarmaya amaçlayan, etkisini yitirdikten sonra yerini Yapısalcılara bırakan bir akımdır. Metne yönelerek estetiğe gereken değeri vermeye çalıştıkları düşünülen Yeni Eleştiriciler, yakın okuma yöntemini kullanmaları ile edebî eserden daha fazla zevk almaya çalışmışlardır. Bunun yanında eseri; toplumdan, okurdan ve yazardan uzaklaştırdığı gerekçesiyle tepki de almışlardır. T. S Eliot, I. A. Richards bu eleştirinin dikkat çeken isimleridir.

Oya Uysal'ın bahsedilen şiiri Yeni Eleştiri yöntemiyle, yakın okuma gözetilerek tahlil edilmeye çalışılmıştır. Anlatılan kişinin geçmişe dönük anıları ve sonrasında tekrar gerçek yaşama dönmesi süreci, yine anlatılan kişinin yoğun hislenmeleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle gerçek yaşam (Camdan bakış)- Anılar (geçmişe dönük hislenmeler)- gerçek yaşam (Camdan bakış) olarak tablo edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Aksoy, Nazan (1996); *Batı ve Başkaları*, Düzlem Yayınları, İstanbul.
- Brooks, Cleanth - Warren, Pen (1938); "Understanding Poetry", New York.
- Eagleton, Terry (2017); *Edebiyat Kuramı Giriş*, (Çev: Tuncay Birkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Fry, Paul. H . (2017); *Edebiyat Kuramı*, (çev: Ayşe Demir- İbrahim Tüzer), Hece Yayınları, İstanbul.
- Karataş, Turan (2004); *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Macherey, Pierre, (2019); *Edebi Üretim Teorisi*, (Çev: Işık Ergüden), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Moran, Berna, (2014); *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Richards, Ivor Armstrong, (1924); "Principles Of Literary Criticism" Londra.
- Crowe, John Ransom (1941); "The New Criticism" Norfolk.
- Rifat, Mehmet (2004); *Eleştirel Bakış Açılımları*, Dünya Kitapları, İstanbul.
- Salman Yurdanur- Karantay Suat, (1982) ; "Yazın Kuramı", Altın Kitaplar, İstanbul.
- Tural, Secaattin (2018); *Modern Türk Edebiyatının 200'ü*, Otto Yayınları, Ankara.
- Uysal, Ahmet Edip, (1983); "Edebiyat Biliminin Temelleri", Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Uysal, Oya (2014); *Siyah Saten Bir Gecelik*, Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul
- Austin Warren- Rene Wellek (1948); "Theory Of Literature", New York.
- Warren, Austin, Wellek, Rene, (2016); *Edebiyat Teorisi*, (Çev. Ömer Faruk Huyugüzel), Dergâh Yayınları, İstanbul.

NAMIK KEMAL'İN TİLMİZLERİNDEN MUSTAFA REFİK BEY'İN EDEBİYAT TARİHİMİZDEKİ YERİ*

Hakan SOYDAŞ**

Öz: 1843 doğumlu Mustafa Refik Bey 1865'te 22 yaşında koleradan vefat etmiştir. Gençliğin baharında hayata gözlerini yummuş olan bu isim Tanzimat Devri ediplerimizin iltifatlarını kazanmayı başarmıştır. Namık Kemal, Recaizade Mahmut Ekrem, Abdülhak Hamit ve Süleyman Nazif gibi isimler vefatından sonra mektuplarıyla ve makaleleriyle hatırasını yad etmişlerdir. Recaizade Mahmut Ekrem'in bu genç şair ve yazarın ismini taziz etmek üzere yazdığı manzumeler devri içindeki kıymetini gösterir.

Namık Kemal'in bir mektubunda belirttiği üzere Mustafa Refik Bey Türk matbuatında "ilk defa bir mecmua-i mevkûte" neşreden kişidir. Bu dergi sadece üç sayı yayımlanmış olan *Mir'at* mecmuasıdır. Tanzimat Devri gazete ve dergilerinde bilfiil çalışmış olan Mustafa Refik Bey, daha çok dostlarının hatıra ve notlarında kalmış şiirleriyle şair, *Letâif-i İnşâ*'sıyla da yazar olarak karşımıza çıkar. Namık Kemal ile olan ünsiyeti yalnızca edebiyat vadisi ile sınırlı değildir. Ölümünden birkaç ay önce Yeni Osmanlılar cemiyetine katılan Mustafa Refik Bey, siyasi duruşu ile de Namık Kemal'in has dairesinde yer bulmuştur.

Yazıda ayrıca Mustafa Refik Bey hakkında kaleme alınan makale ve mektuplardan hareketle hayatı ve sanatına dair bilgiler derlenecek, *Mir'at* mecmuasındaki kalem tecrübeleri tespit edilecektir. *Letâif-i İnşâ* yazarı Mustafa Refik Bey'in şair ve yazar yönlerini ortaya koyma amacında bu çalışmanın edebiyat tarihimize mütevazı bir katkıda bulunmasını umuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat Tarihi, Tanzimat edebiyatı, Namık Kemal, Mustafa Refik Bey.

NAMIK KEMAL'S APPRENTICE MUSTAFA REFİK BEY'S FEATURES IN OUR HISTORY OF LITERATURE

Abstract: Mustafa Refik Bey was born in 1843 and dead in 1865 at 22 years old because of cholera. He dead at a young age but accomplished to gain Tanzimat period litterateurs favors. Namık Kemal, Recaizade Mahmut Ekrem, Abdülhak Hamit and Süleyman Nazif remembered his souvenirs after his death by their letters and articles. Recaizade Mahmut Ekrem's poems which were written for this young man are enough to show his importance for the epoch.

As written in Namık Kemal's letter Mustafa Refik Bey is the person who published the first journal in Turkish press when he was 19 years old. This journal named *Mirat* was published

ORCID ID : 0000-0003-4939-3434

DOI : 10.31126/akrajournal.584535

Geliş tarihi : 30 Temmuz 2019 / Kabul tarihi: 28 Ağustos 2019

* Bu makale 2017 yılında Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Bilgi Şöleni'nde aynı isimle sunulan sözlü bildirinin genişletilerek makale olarak düzenlenmiş hâlidir.

** Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü.

only three numbers. Mustafa Refik Bey worked in Tanzimat journals and magazines is known as a poet with the poem in his friends' notes and as a writer with his *Letaif-i İnşa*. His relation with Namık Kemal is not limited with literature. Before some months of his death he participated to Young Turks organization.

By benefiting from letters and articles which were written about Mustafa Refik Bey, we will try to determine his works in Mirat journal. We hope to make a little contribution to history of literature by examining writer and poet feature of Mustafa Refik Bey.

Key words: History of Literature, Tanzimat literature, Namık Kemal, Mustafa Refik Bey.

Giriş

Namık Kemal'in tilmizi olarak anılan Mustafa Refik Bey'in biyografisi hakkında en geniş bilgiyi İbnülemin Mahmut Kemal İnal'da buluyoruz. İbnülemin, 1282 (1865) yılında İstanbul'da meydana gelen kolera salgınında henüz 22 yaşında hayatını kaybeden edibin 1259'da (1843) doğmuş olacağını ifade eder. Mustafa Refik Bey'in *Ruzname-i Ceride-i Havadis*'te manzumeler, *Tercüman-ı Ahval*'de yazılar kaleme aldığını kaydeder (İnal, 2002: 1846-1847). Şinasi'nin, 25. sayısından sonra *Tercümân-ı Ahvâl*'den ayrılmasının ardından gazetenin yazı işleri müdürlüğünü Mustafa Refik Bey üstlenir (Şapolyon, 1971: 115,118).

Mustafa Refik, *Mir'at* isminde ilk resimli dergimizi yayımlamış, bu dergide ahlaki ve fennî makalelere imza atmıştır. İsmail Habib Sevük, Süleyman Nazif'e göndermede bulunarak Mustafa Refik'i, Namık Kemal'in tilmizlerinden biri (Sevük 1925: 174) diye tanıtır. Süleyman Nazif ise *Letaif-i İnşa* yazarını Namık Kemal'in "nur-ı irşadını" ilk içenlerden görür. Mustafa Refik Bey'in 1279'da çıkarmaya başladığı dergisinde en büyük yardımcısı da Namık Kemal olmuştur (Süleyman Nazif, 2011: 16). Namık Kemal genç dostunun ölümünün ardından yazdığı iki mektubunda bu ölüm karşısında duyduğu teessürü açıkça dillendirir. Leskofçalı Galip'e yazdığı mektubundaki "bizim bi-çare Refik Bey'den dahi koleraya tutulduğu haberi gelmekle, o gün iyadeti ile meşgul olarak, ertesi gün dahi vefat ettiğinden ve kendisine olan muhabbetimin derecesi malum-ı alileri olduğundan, o zamandan beri kederimden kalem tutamadım" (Tansel, 2013: 25) ifadeleri üzüntüsünü gösterir. Recaizade Mahmut Ekrem'e yazdığı mektubunda ise ölmeden önce Recaizade Mahmut Ekrem ile kendisini ziyarete gittiklerinde "mezar gibi dehşetli bir sükûnet'e bürünmüş Mustafa Refik Bey'in ölüm döşegindeki anılarını hatırlayan Namık Kemal, bu hâlini düşündükçe dostunun hatırasıyla "biraz daha ağlayacağım" (Tansel, 2013: 461) diyerek duyduğu teessürü en yalın hâliyle dile getirir. Namık Kemal sonrasında "Kolera ve Refik'in Vefatı" başlıklı bir makalesinde de yine Mustafa Refik Bey'i konu edecektir (Tansel, 2013: 17, dn.17). Namık Kemal'in, ölümüne bu denli üzüldüğü merhum Mustafa Refik Bey de kendisine aynı muhabbetle bağlıdır. Öyle ki "koleraya müptela olduğu zaman pederini,

validesini, akrabasını, kardeşlerini bırakmış, yanına gelmek için küçük kardeşiyle yalnız Namık Kemal'ine haber göndermiştir (Onan, 1950: 36).

“Kolera ve Refik'in Vefatı” makalesinde Namık Kemal, koleranın İstanbul'da sebep olduğu vahim tablodan ve hayatını kaybedenlerden bahsettikten sonra “ezkiyâ-yı zemânededen ve mezâhib odası mütehayyızân-ı hulefâsından Refik Bey”in kısa bir tercüme-i hâlini verir:

Mekteb-i rüştiyeye bile gitmemiş olduğu hâlde hanesinde rüştiye şâkirdanından ziyâde tahsîl ederek, on beş on altı yaşında iken evvel vakit henüz açılmış olan mekteb-i mülkiyeye duhûl ile imtihânda birinci sınıftan şehâdetnâme almış ve meŝhûd olan hadisâtına nazaran mevcût olan hadisatı, ibtida-yı ŝöhretine sebep olmuştu. Muahharen memûr olduğu mezâhip odasında hâiz-i imtiyâz olduğu gibi bir müddetler *Tercüman-ı Ahvâl* muharrirliğinde bulunmuş ve birkaç nüsha basıldıktan sonra o sırada bazı esbâba mebni çıkamamıŝ olan *Mir'at*'ı ihdâs etmişti. On beş yirmi parçadan ibâret olmak üzere müntehab-ı eŝârı ve *Letâif-i İnşâ* nâmıyla meŝâhîr-i üdebânın muharrirâtından müretteb ve matbû bir eseri vardır. Biçâre daha 23 yaşında idi (Ebuzziya Tevfik, 1894: 104-106).

Namık Kemal, Mustafa Refik Bey'in Mülkiye Mektebine başlangıç yaşını on beş on altı olarak ifade ederken Mülkiyeliler tarihinde 1859'da okula girdiği ve 18 Aralık 1860'ta mezun olduğu kaydedilmiştir (Çankaya: 1968-1969: 8). Namık Kemal'in Mezahib Odası memurlarından olduğu bilgisine Ömer Faruk Akün de Hariciye Nezareti kalemlerinde çalıştığı bilgisini (Akün, 2006: 361-378) ilave eder.

Mustafa Refik Bey ile dostluğu olan ve ölümünden duyduğu teessürle kalemine sarılan bir diğer isim de Recaizade Mahmut Ekrem'dir. Bir bahar manzarasını ve bu manzara içinde bülbülü şairane üslubuyla kaleme alan Recaizade Mahmut Ekrem, “hâl ü ŝânını bir dereceye kadar tavsîfe çabaladığım bülbülden bugün hasb'el-mevsim bir ses alamayıŝı”nı (Recaizade Mahmut Ekrem, 1997: 239) Mustafa Refik Bey'in şu mısralarını hatırlamasına bağlar:

Acabâ bülbüle ne hâl olmuş?
Derd-i hasretle bî-mecâl olmuş,
Yoksa hâlâ bahâr gelmedi mi?
Müjde-i vasl-ı yâr gelmedi mi?

Recaizade Mahmut Ekrem; merhumu siması, kendine has tavır ve edası, keskin zekâsı, cömert ahlakı ve ağırbaşlılığıyla hatırlar. İstikbal vaat eden bu genç, gençliğinin en parlak ve neşeli çağında bu dünyadan göçmüŝtür. Tüm bu hatıralar “bir genc-i ŝâir-i ecel resîde” ihtarıyla Recaizade Mahmut Ekrem'in Mustafa Refik Bey'e ithaf ettiği bir şiire ilham olur. İlk bent şöyledir:

*Temdîd-i sürûda âşıkâne
Varken heves-i hezâr-ı ömrüm,
Yaktı beni âteş-i hazâna
Birdenbire rûzigâr-ı ömrüm.
Tiz etti güzer bahâr-ı ömrüm! (R. Mahmud Ekrem, 1997: 239)*

Abdülhak Hamit ise Rezaizade Mahmut Ekrem’e yazdığı bir mektubunda “yârân-ı vefâ-şîârı ömründen bir edîb-i yegânenin Refik hakkında böyle bir yâd-ı hayrî bîdirig eylemesi o edîbin muhyi-i edeb ü üdebâ ve Refik nâmında âlem-i edebiyatta sezâ-vâr-ı ihya bulunduğunu gösterir” (Enginün, 1995: 327-329) der.

Namık Kemal ve Rezaizade Mahmut Ekrem, Mustafa Refik Bey’in edebiyat tarihinde oynadığı role bizzat şahit olan isimlerdir. Tanzimat sonrası edebiyatımızın bu iki ismi dışında Süleyman Nazif Bey de müteveffa edibin şahsiyeti hakkında kalem oynatmıştır. “Biz şahsını idrâk etmediyse de idrâk edenlerden bazısına yetiştik” diyen Süleyman Nazif’in bakışıyla “*Mir’at* ile en büyük teceddüdü irâe etmek isteyen Mustafa Refik Bey *Letâif-i İnşa*’sıyla da eslâfın metrûkât-ı edebiyesini cem ve telfik etmeğe ikdâm ediyordu. Demek ki aynı zamânda hem müstakbel, hem mazi ile iştigâl etmiş bir zekâ-yı müstesnânın bundan bariz hüccet-i tenevvürü olamaz.” diyerek merhumu yâd etmiştir (Süleyman Nazif, 1916: 312-313).

Mustafa Refik Bey yalnız edebiyat sahasında değil siyaset sahasında da Namık Kemal’le birlikte hareket etmiştir. Yeni Osmanlılar topluluğunun ilk aşamasında Belgrad ormanlarındaki toplantıya katılan altı gençten biri Mustafa Refik Bey olmuştur (Ebuzziya Tefvik, 2006: 70-71). Edebiyat dünyamızın erken parlayıp tez sönen yıldızı Mustafa Refik Bey’in isminin biliniyor olmasının başlıca sebebi Namık Kemal’dir. Şehzade Murat Efendi’yi tahta çıkarmak Namık Kemal ve Mustafa Refik Bey’in ortak amacıdır. Dergisine *Mir’at* adını vermesine sebep de şehzâdeye yapılan telmihtir (Özgül, 2008: 230).

I. Mustafa Refik Bey’in Edebî Faaliyetleri

A. Şiirler

Mustafa Refik Bey’in şiirlerinde klasik edebiyatımızın zevk ve biçim özellikleri hâkimdir. Bu tarihlerde Batı tarzı şiir yolu henüz açılmadığından devrin diğer gençleri gibi Mustafa Refik Bey de eski tarzda şiirler kaleme alır (Akün, 2006: 363). Diğer taraftan Encümen-i Şuara’nın en genç edibi olan Mustafa Refik Bey’in (Özgül, 2012: 210)

*Acabâ bülbüle ne hâl olmuş?
Derd-i hasretle bî-mecâl olmuş,
Yoksa hâlâ bahâr gelmedi mi?
Müjde-i vasl-ı yâr gelmedi mi?*

manzumesinin Rezaizade Mahmut Ekrem'in nazmındaki şekil ve muhteva yeniliklerini müjdelediği (Özgül, 2012: 31) kaydedilir. Rezaizade Mahmut Ekrem bu şiirden mülhem "Hasbihal" başlıklı gazelini yazacaktır. "Bülbül" redifli bu şiirin *Hazine-i Evrak*'ta yayımlanmasının ardından şiir zevkleri birbirinden farklı birçok şairlerin katılımıyla bir nazire yazma modası meydana gelir (Törenek, 2000: 169-185)

Gazeller

1

*Cilve-i mahz-ı hevâ-yı aşktır her hâlimiz
Neşve-i câm-ı muhabbettir bizim âmâlimiz*

*Lûtf-u kahr-ı şâhid-i dehrin bize yeksândır
İlticâdır nârgâh-ı aşka kasd-ı bâlimiz*

*Zâhide zulmet ziyâ-bahşâ-yı rif'attir bize
Zülf-i dilberle sevâd-ı âh-ı berk îsâlimiz*

*Devr olaydı muttarid kadr-i vefâ bilmez idik
Varsa da sem'-i vukuunda bile işkâlimiz*

*Feyz-i nûr-ı mihr-i nazm-ı Nâilî ile Refik
Şemse döndü zerre-i tab'ı perişan kâlimiz*

2

*Sad âferin o âşika k'olsun sezâ-yı derd
Cânın dahi bu râhta kılsın fedâ-yı derd*

*Gamzenle zahm gelse açıp dâğ da cünun
Rûhü'l-emîni elbet eder mübtelâ-yı derd*

*Etmem ölür de sâye-i tîğında imtinan
Bir can ki olmaya sebep ibtilâ-yı derd*

*Kasd-ı helâke tîğ be-kef gelsen ey sanem
Âlem değer mi gayr-ı hayâl-i safâ-yı derd*

*Sermest-i câm-ı vahdet-i Hak olmada Refik
Maksûd-ı ehl-i aşk u belâ muktezâ-yı derd*

3

*Şevk-ı ruhsârın hayâlidir gül-i sahrâ-yı aşk
Şîve-i câd-i gamzendir fûsun-peymâ-yı aşkû*

*Aks-i tab'-ı ârızanla duzeh-i cennet der
Var hesâb eyle nedir sûz-i dil-i şeydâ-yi aşk*

*Ben şehîdi, tiğ-i gamzenle sen ihyâ eyledin
Âferin ey nutk-ı can-bahşın dem-i İsâ-yi aşk*

*Gel geç ey zâhid bu davâdan mey-i kevser dahi
Olamaz hem ne'şe-i yek cür'â-i sahbâ-yı aşk*

*Ben kelîm-i Tûr-ı ma'nâyım Refîka asrda
Dest-i i'câz-ı kemâldir yed-i beyzâ-yi aşk (İnal, 2002: 1854-1855)*

Târih

*Şükr ol Allah'a kim halka yeniden verdi can
Eyledi rûh-ı azîzi âlem-i şâh-ı cihan*

*Devlet ü dîne gerekti böyle bir fâruk-şan
Verdi dünyâyâ cülûsu bir hayât-ı câvidan*

*Neyyir-i ikbâl-i tâli' ola her rûz u şeban
Sâye-i izzî ile mülkü ola reşk-i cenan*

*Âleme tebşîr kılsın tam târihim Refîk
Müjde kim Abdülaziz Han oldu sultan-ı zaman*

(Ruzname-i Ceride-i Havadis, 17 Muharrem 1278: 1)

Alıntılanan manzumeler Klasik Edebiyat zevkiyle terennüm edilmişlerdir. İlkin de “Mef’ûlü Fâ’ilâtü Mefâ’ilü Fâ’ilün”, ikinci ve üçüncü gazellerde “Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilün” vezni tercih edilmiştir. Tarih manzumesi Sultan Abdülaziz Han’ın tahta çıkışı münasebetiyle kaleme alınmıştır. *Ruzname-i Ceride-i Havadis*’in 17 Muharrem 1278 tarihli 184. sayısında “cülûs-ı hümayûn-ı padişah sebebiyle mezâhib odası hulefası müstaidanından Refîk Bey” ihtarıyla yayımlanır.

Mustafa Refîk’in şiirleri, ünsiyet kurmuş olduğu Rezaizade Mahmut Ekrem ve Namık Kemal gibi isimler edebiyat sahasında bir yeniliğin öncüleri olma rolüne soyunmuşlarsa da bu iddialarını tam olarak gerçekleştirememişlerdir. Türk şiirinde ilk kırılmalar Abdülhak Hamit’le birlikte görülecektir. Rezaizade Mahmut Ekrem’in şiiri Fransız romantizminden mülhem kimi duyuş özelliklerini barındırsa da bu ilk intibalarını sanatının geneline mal edemez. Divan edebiyatını sert bir şekilde eleştirmiş olan Namık Kemal dahi vaat ettiği tarzda bir şiir dili getirememiştir. Klasik edebiyat zevkiyle yetişmiş ve şiirler terennüm etmiş olan şairin, işaret ettiği sanatlı üsluba erişemediği görülür. Mustafa

Refik de kaleme aldığı manzumelerinde Divan şiirinin kalıplarını ve söyleyişini muhafaza etmiştir.

B. Mensur Yazıları

Revnağ dergisinin birinci sayısında Mustafa Refik Bey'den iktibas edilen bir tezkire mevcuttur. Yazarın nasirliğine örnek olması açısından ilgili tezkiresini de buraya kaydediyoruz.

Asrımızın üdebasından olup geçen seksen iki senesi terk-i hayât-ı müste'âr eden Refik-i merhûmun tezkiresinin sûretidir.

Sermâ-yı gumûm-efzâ-yı hasretin sîmâ-yı hümûm-bahşâ-yı rakîb gibi büru-det-i iktinâh ve mihr-i ferhat-ı sipihr-i telâkînin tâli'-i mihnet-i metâli'-i 'âşık gibi pes-i dâr-ı ebr-i tebâh olması. Ve bu hâl-i esef-me'âlin tûl-i emel-i bü'l-hevesân-âsâ haylîden haylî uzaması hasebiyle halîc-i ümmîd-i fu'âd çehrenümâ-yı incimâd olmuş ve mâ-hasal şekîb-i dil-firîb menzile-i Eyübe karîb olunmuş idi. Hazret-i hudâ-yı müte'âle şükr-i belîğ olsun ki nesîm-i 'anber-şemîm-i mülâkat gülzâr-ı intizâra vezân ve neyyir-i lem'a-i merhûm-ı müşârun ileyhin terceme-i hâli ileride yazılacaktır.

'Amîm-i müvâlât kenâr-ı sehâb-ı enzârdan nümâyân olarak nevrûz-ı me-sâr-efrûz gündün 'ayân olmağla ve artık (zikrû'l-'ays nısfu'l-'ays) mantûkınca efkâr-ı bahâriyyeye münâsib yollar açılmağla geçen gece ehîbbâ-yı kemterîden "nüzhîet ve meserret" beyler hayâl-hâne-i 'âcizîyi teşrîf buyurarak bir taraftan nagamât-ı ferah-fezâyâ âheng-perdâz ve bir taraftan müdâm-ı gül-fâm ile dem-sâz olarak nihâyet âgâze-i sürûr ve âvâze-i sâz-ı güftâr bir makâm-ı şevk-engîzde gezinmeğe karar verdiğinden ve mesîre-i Sa'd-abâdın bu mevsimlerdeki letâfeti ise rehîn-i rütbe-i gâye idüğünden bu sûret-i karîn-i re'y-i zerrîn 'inâyet-i rehîn-i 'âlîleri olduğu hâlde işbu cumâ günü çâker-hâne-i 'âcizîyi teşrîfe kâdime-cünbân-ı rağbet ve bu vechile dahi 'abd-i memlûklerin nevâdâr-ı meserret buyurmaları siyâkında tahrik-i hâme-i 'ac-z-câmeye ictisâr olundu her hâlde (*Revnağ*, 1290: 4-5).

Dergide, yazarın biyografisinin gelecek sayıda yayınlanacağı kaydedilmişse de bu gerçekleşmemiştir. Nevruzla birlikte uyanan tabiatın alegorik bir tarz ve şairane bir üslupla ifade edildiği bu tezkire son derece sanatlı bir söyleyişin örneğidir.

Mustafa Refik Bey'in yayımlanmış müstakil eseri ise *Letâif-i İnşa* isimli antolojidir. Manzum ve mensur parçalardan oluşan *Letâif-i İnşa* 1865 (5 Ramazan 1281) yılında Tercüman-ı Ahvâl Matbaası'nda 133 sayfa olarak yayınlanır. Eserde Âkif Paşa, Aziz Bey, Celal Paşa, Enver Efendi, Fuzûlî, Hafız Müşfik Efendi, İzzet Bey, Kethüdazade Arif Mehmed Efendi, Nabi, Pertev Paşa, Ragıp Paşa, Sadreddin Bey, Sünbülzade Vehbi ve Veysi gibi isimlerin

arz-ı hâl, latife, mektup, telhîs gibi farklı türlerde yazıları görülür. Mustafa Refik Bey'in hazırladığı bu cilt daha sonra Mehmed Tevfik'in yayımladığı eklerle genişletilir. Mehmed Tevfik 5 cilt hâlinde tekmil ettiği bu antolojinin 3. cildine bir mukaddeme yazmış olduğundan 1. cildi müteakip 2. cildi de Mustafa Refik Bey'in hazırladığını düşünüyoruz. 2. cilt 1866'da (1282 Ramazan) Tasvir-i Efkâr Matbaasında 143 sayfa olarak yayıma hazırlanmıştır. İkinci cilt içinde Kanuni Sultan Süleyman, Veysi, Nabi, Seyyid Vehbi, Koca Ragıp Paşa, Şeyhülislam Aşur Efendi, Fitnat Hanım, Kani Ebubekir, Aziz Bey, İzzet Efendi, Daniş Bey, Pertev Paşa, Reşit Paşa, Kamil Paşa ve Sami Paşa gibi isimlere yer verilir. İsmi geçen müelliflerin makale, mektup, nutuk, tezkire ve şukka türünden yazılarına yer verilmiştir.

Mustafa Refik Bey'in yayıma hazırladığı birinci cildin önsözünü, yazarın üslubuna örnek olması için aynen buraya alıyoruz:

Bismillahirrahmanirrahim

Nakş-ı tırâz-ı sahayîf-i letâif ve suver-pend-i avarif ü maarif olan zürefâ-yı üdeba-yı Osmaniye'nin iltizam-ı latife vü mazmun ile kaleme almış oldukları icaznümûn, ki her biri bedayi-i sanayi-i münşiyâne ile meşhûn ve belki mürekkep oldukları nükûş-ı huruf zurûf-ı zarâif-i bukalemundur, karin-i nazar-ı im'ân oldukça yani meclâ-yı mücellâ-yı fesahat ü belâgat olan merâyâ-yı mezâyâsına medd-i nigâh-ı irfan oldukça behçet-i lika vü hüsn-i eda-yı bîmüdânî ile cilve-pîrâ-yı şehvet olacak ferâid-i şevâhid-i maânî hayret-bahş-ı fikr-i insanî olur.

İşte şu ifade, selâset ü zarafet meşhudelerine nisbetle hakikaten bir tabir-i sade ve mütalâaları ise herkesçe mucib-i inbisat ü istifade olan asar-ı mezkûrenin mahzâ urefâ-yı ahlâfa yadigâr ve mecâlis-i fuzalâda yâd ü tahattur-i nama medar olmak arzusuyla cem ü tertibine iptidar olunmuştur.

Ancak bu yolda olan muharrerâtın bazısı, ashabının namı gibi, mukayyed-i varak-pare-i nisyan; bazısı dahi kayıtsızlıktan naşı perişan olarak yalnız bir cüz'ü münşilerinin mecâmî-i mahsusalarında asar-ı sairleriyle beraber muharrer ve mevcut olduğundan ve hele cehele vü kehelenin, bi'se't-tesadüf, nazar-ı istihkarına uğrayıp da, mânend-i nikât-ı sukât-rakam, metruh-ı küşe-i âdem olanlardan şimdi nadiren ele geçenleri olsa bile kimin beyaz sahifesi iltihak-ı sevâd-ı bî-sûd ile müşâbih-i çehre-i siyah, kimin sevâd-ı midâdı iltisak-ı evrak ile renk-pezîr-i mahv ü tebâh olmuş bulunduğundan şimdiye kadar fakat en müntahablardan olmak üzere bir yüz otuz kadarına dest-res olunabilmiş ve berminval-i meşruh vesah-ı gaflet ü nadanî ile jeng-renk ve halt-ı kalem-i edânîden nireng olmuş olanları yoluyla hall ü temyiz olunarak sülûsü işbu cilde tenmîk ve kusuruyla daha zuhur edecek olanları ileriye talik olunmuştur (Refik 1281: 2-4).

Mehmed Tevfik, Mustafa Refik Bey'in ilgili eserini tekmil üzere kaleme aldığı üçüncü cildin mukaddemesinde şu izahatta bulunur:

Mezâhib odası hulefâsından Refik Beyin mukaddema üdebâ-yı sâlife ve muasırının asâr-ı müntehabesini cami' olunmak üzere *Letâif-i İnşâ* nâmıyla bir mecmûa ihdâs etmiş olduğu hâlde tünd-bâd-ı ecel mumaileyhin nev-bave-i ömrüne muris-i hâlel olması mecmûa-yı mezkûrenin dahi devamına hâil olmuştur. Heveskârân-ı fenn-i inşâyâ bir hizmet olmak üzere merhûm mumaileyhin ihyâ-yı maksadına yani gerek eslâf-ı münşiyânın ve gerek eser-i muteberleri zînet-bahşende-i genc-haâne-i urefâ olan udebâ-yı zamânın münşeât ve müraselat-ı müntehabesini ayda bir kere yine *Letâif-i İnşâ* nâmıyla neşre teşvîk edilmiş olduğundan üçüncü nüshası olmak üzere işbu mecmûa tertîp olunmuştur (Tevfik) (Mehmed Tevfik, ? : 2).

Mustafa Refik'in düzyazıları ve manzum eserleri onun klasik edebiyat zevkiyle yetişmiş bir kişi olduğunu gösterir. İlgili örneklerin de ortaya koyduğu üzere 1860 sonrası edebiyatımızda akisleri görülen yenileşme devrinin özelliklerini de haiz değildir. Şinasi ile birlikte Türkçe söyleyişte bir sadeliğin gözlemlendiği gazete yazıları ile kıyaslandığında Mustafa Refik, son derece ağıdalı ve secili bir dil kullanmıştır. Bu yönü ile onun edebiyatımızın yenileşme sürecinde rol aldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Yayına hazırlamış olduğu *Letâif-i İnşâ*'nın muhtevası da çağdaşı olan yenilik taraftarı yazar ve şairlerin eserlerine mesafeli durduğunu gösterir.

C. Mir'at Dergisinin Devri İçindeki Önemi



Resim 1. Derginin klîşesi



Resim 2. Derginin ikinci sayfası

1279 senesi Ramazan ayında yayımlanmaya başlanan *Mir'at* dergisi ancak üç sayı yayımlanabilmiştir. İlk sayısı 18, ikinci sayısı 14, üçüncü sayısı 16 sayfa olmak üzere toplamda 48 sayfadır. Mustafa Refik Bey derginin önsözünde şöyle demektedir:

Fünûn ve sanâyiye dair mevad ile bunları tatbîk ve tavzîh için lâzım gelen âlât ve edevât-ı sinâiyye ve ebniye ve sâireye müteallik resimleri şâmil olmak ve şimdilik her şehir-i Arabî ibtidâsında çıkarılmak üzere bir risâle tab ve neşri arzû olunarak *Mir'at* tesmiye kılınmış ve sâl-i hâl şehir-i ramazânın guresinden bed' ile işbu birinci nüshası tab olunmuştur.

Ve minallahi't-tevfik hüve ni'mer-refik (Mustafa Refik, 1279: 2)

Mustafa Refik Bey'in bu ifadeler ile takdim ettiği eseri, sonrasında Namık Kemal'in "Tebrik-name" başlıklı mektubuyla taltif edilecektir (Özgül, 2008: 231). Namık Kemal'in toplu hâlde yayımlanmış mektupları arasında yer almayan mektubunu buraya alıyoruz:

Cevher-i fetânet-i aliyyelerinde revnak-pezîr olarak rû-nümâ-yı âlem-i zuhur olan *Mir'at*'ın nüsha-i mersülesi dü-dest-i iftihar ile nazar-gâh-ı mütalâaya vaz olundu. Her sahifesi ki bir âyine-i âlem-nümâ ıtlakına şâyandır, karin-i nigâh-ı im'ân oldukça ibraz eylediği enva-ı sûr-ı mealî eser-i hayret-efzâ-yı çeşm-i idrak olmuş ve hayırhahının hayal-hane-i hatırında mürtesim olan mutâlâât derecesinde terakki bulmak için vücûhla arz-ı cemal-i istiâd etmiştir. Neşr-i maarif maksad-ı hamiyet-i müsaadefeyle zuhura gelen şu eser-i ulüvv-i himmetleri imale-i nigâh eden erbab-ı insafî ezher-i cihet-i esniye-i muhakkaların tadat ü tekrarına mecbur eylemiş ise de bunun hakikati üzere beyan ü tarifinden kâl ü kalemim âciz ve maksad-ı aslîsi tarik-i sıdk ü selâmette münâfi-i umumiyeye hizmetten ibaret olan şu risale-i güzideyi o maksad-ı hayrın tamamıyla ziddi bulunan bir takım mübâlağât ile leke-dâr etmeğe dahi sıdk ü hulûsum mâni vü haciz olduğundan yalnız bu bapta masruf olan himmet-i faikalarının 'an samimin tebrikiyle iktifa eylerim. Böyle bir eser-i celile takdir ü teşekkürden başka bir hizmet-i ibrazından aczimi muterif isem de risalenin zuhurundan dolayı hâsıl olan kemal-i fahr ü meserretime delil olmak ve münasip görülürse bir tarafına derc ü tahrir buyrulmak üzere Fransa hükemâ-yı meşhuresinden Monteskiyönün Roma Devleti'nin esbab-ı ikbal ü zevali hakkında telif eylediği muhakemenamenin bidayetinden biraz yeri, mümkün mertebe müellifin şive-i ifadesinden ayrılmayacak surette, tercüme olunarak ma'al hicâb temyiz bâhir üt temeyyüz vâlâlarına arz olunmuş ve rağbet buyrulduğu hâlde ilerisine dahi devam olunacağı derkâr bulunmuştur. Bir vücud-ı füyûzat-ı akliyeden behredâr olunca adem-i tenasüp-i zahiriyesi nazar-ı itinaya alınmayacağı gibi bunun dahi istikamet-i efkârı sakamet-i güftârını meşmûl-i nazar-ı aff ü igmâz ettireceği memul olunur (Yarba, 2011: 286).

Dergide Mustafa Refik Bey, Namık Kemal, Ahmed Rıfat Bey, Mehmed Said Bey ve Halet Bey'in imzaları görülür. Mustafa Refik Bey'in "Esbâb-ı Servet" (Refik, 1279 Ramazan: 5-8), "Sergi-i Osmanî Nizâm-nâmesinin Hulâsa-i Meali" (Refik, 1279 Ramazan: 14-18), "Sabânlara Dâir Malûmât" (Refik, 1279 Şevval: 28-29), "Sadık ve Ferruh Nâmında İki Köle Beyninde Bir Zât ile Tertîb Olunan Muhâvere" (Refik, 1279 Şevval: 29-31), "Zirâat Aletlerinin Tarifi" (Refik, 1279 Zilkade: 44) ve "Vecibe" (Refik, 1279 Zilkade: 47-48) alt başlıkları atında yazıları mevcuttur. Namık Kemal'in dergide "Romalıların Esbâb-ı İkbâl ve Zevâli Hakkında Mülâhazât – Birinci Bâb Romanın Bidâyeti" (Namık Kemal, 1279 Şevval: 23-25) ve "Roma Târîh-i Muhâkemenâmesi Tercümesi" (Namık Kemal, 1279 Zilkade: 38-42) isimleriyle Montesqieu'den yaptığı çevirileri mevcuttur. Ahmed Rıfat Bey "Buhâra Dâir Malûmât" (Ahmed Rıfat Bey, 1279 Zilkade: 42), Mehmed Said Bey "Lugazın Hâline Dâir Tevârüd Eden Makale" (Mehmed Said Bey, 1279 Şevval: 26), Halet Bey, "Lugaz" (Halet Bey, 1279 Şevval: 44) ve "Husûf-ı Külli ve Eşkâli" (Halet Bey, 1279 Zilkade: 45-46) başlıkları altında dergiye katkıda bulunurlar. Üçüncü cildin sonunda bulunan mündericatta "bir zat tarafından" ifadesiyle "Husûf ve Kusûf Hakkında Bir Malumat" (Bir Zât Tarfindan, 1279 Zilkade: 46-48) başlığıyla bir yazı mevcuttur.

Derginin "Asâr-ı İnşâiyye" alt başlığında Ali Paşa'nın bir tahrirat örneği (Ali Paşa, 1279 Ramazan: 12), bir tezkiresinin sureti (Ali Paşa, 1279 Şevval: 26) ve Pertev Paşa'nın bir telhîsi (Pertev Paşa, 1279 Şevval: 28) iktibas edilir. "Asâr-ı Şiiriyye" (Sami Bey, 1279 Şevval: 28) alt başlığında ise Sami Bey'in gazeli ve Namık Kemal'in bu gazel için kaleme aldığı naziresinin yanı sıra (Namık Kemal, 1279 Şevval: 14), Ragıb Paşa'ya ait gazel ve bu gazel için yazılmış nazireye (Ragıb Paşa, 1279 Şevval: 31) yer verilir.

D. Mustafa Refik Bey'in Diyalog Türündeki Eseri

Mustafa Refik Bey'in dergideki yazılarından yalnızca "Sadık ve Ferruh Nâmında İki Köle Beyninde Bir Zât ile Tertîb Olunan Muhâvere" başlıklı eseri edebî olarak değerlendirilmeye müsaittir. Mezkûr eser, yenileşme devri edebiyatımızın ilk çeviri metinlerinden olan *Muhaverat-ı Hikemiyye* gibi diyalog hâlinde tanzim edilmiştir. Sonraki yıllarda fazlaca tercih edilecek bu tarz metinler, okuyucuya aktarılmak istenen hikemi bahislerde sıkça kullanılır. Münif Paşa Batı'da diyalog adı verilen, iki ya da daha fazla kişi arasında karşılıklı görüşme hâlinde yazılan eserlerin okuyucuyu hem eğlendirmek hem de bıkmıklık vermeden eğitmek için kaleme alındıklarını ifade eder (Aktaran Okay, 1998: 47).

Sadık: Efendilerin yanında mıydınız?

Ferruh: Evet

Sâdik: Birçok lakırdılar işittim ne söyleşiyorlardı?

Ferruh: Malûm aa adam. Fasil ediyorlar. Ama ne ise zararı yok. Fasılları haksız değil.

Sâdik: Ya! Acayip. Fasil haksız olmaz mı? Zararı yok mudur?

Ferruh: Yoktur ya. Elbette bir adamın fenâlığını da söylerler iyiliğini de. Herkese eğlence lâzım.

Sâdik: İyi, sana ağzı dili olmayan adamları arkasından çekiştirmek eğlence midir?

Ferruh: Yok, cânım muradım o değil. Elbette fenâ adamların kötülüğü dilerde destân olduğunu işitenler fenâlık etmeden sakınır. Onun için birkaç ahbâb bir yere toplanınca kûmar oynayıp karı lakırdısı edeceklerine insân kısmının fenalıklarını söyleyip de ibret almak daha münâsip değil midir?

Sâdik: Adam fasıl etmek, başka ibret alacak söz söyleşmek başka.

Ferruh: Bende sana haklı fasıl ediyorlar dedim. Şunu bunu zem edip eğleniyorlar demedim ya.

Sâdik: Haklı fasıl ne demek. Fassallıktan büyük haksızlık mı olur? İbret almak için lakırdı söylendiği vakit bir şeyin fenâlığından bahsederler de meselâ bir adamı da numûne gibi gösterirler. Yoksa gerçektir diyerek şunun bunun kusurunu diline vird etmezler.

Ferruh: Niçin gerçeği söylemenin zararı var. Belki o adam işitir de uslanır.

Sâdik: Sübhanallah! Gözü kör mü? Hayır! İsterse o adamı bulsun da nasihat etsin.

Ferruh: Ya nasihate kulak asmaz da fasıl olunmaktan sakınır ise?

Sâdik: Ya fasıl olundukça hiç vazîfe etmez dahâ ziyâde şımarırsa?

Ferruh: İşte asıl kendi kötülüğü halkın ağzında gezdiğini işitip de kulak asmayan adamı fasıl etmeli ya!

Sâdik: Be gözüm, totalım ki bir adam dünyanın en fenâsı imiş. Fasil etmenin faydası ne?

Ferruh: Zararı ne oluyor buyurun bakalım.

Sâdik: Nasıl zararı ne oluyor. O fasıl eden kendini fasıl ettiklerini işitse hoşlanır mı? Kendine güç gelen şeyi başkasına yapmak insâna göre nasıl yakışıır? Dünyada hangi adam vardır ki fasıl olunacak kusuru olmasın?

Ferruh: Demek dünyada herkesi fasıl ederler.

Sâdik: Hemen pek çoğunu ederler

Ferruh: Öyle ise fassallık âdetmiş sen ne telâş ediyorsun? İşte dilinle tutuldun.

Sâdik: Tamam, uyduruk dünyada ne kadar âdet var ise iyi midir?

Ferruh: İyi olsun fenâ olsun mâdem ki bu kadar adam o yolda gidiyor ister istemez sen de uyacaksın.

Sâdik: Öyle ise şimdi bir adam ibtidâ şuna buna çatmayı ve sonra kapıdan kovulursa bacadan düşmeği öğrenmeli. Zirâ dünyâda en büyük âdet bu oldu.

Ferruh: Of kardeş sen de ne kadar derîn düşünüyorsun. Ben fassallığı sevmem. Herkesi methederim. Deminki sözleri lakırdı olsun diye söyledim. İnşâallah medh huyumu fasletmezsin.

Sâdik: O daha fenâ. Meselâ bir herifi tutup siz şöylesiniz böylesiniz, dünyâda akranız yoktur methini etmem. Ah bilirim kadriniz başkadır deyip de arkasından eşeği aldattım. Ben işimi becerdim yâ bundan sonra yere geçsem de düşünmem dersin öyle değil mi? Bu huyu mu fasıl etmeyeyim?

Ferruh: Pekiyi! Benim öyle edişimden o adama ne zarar gelir? Methettiğim vakit hoşlanır içimden eşek dediğimi ne bilecek?

Sâdik: Güzel ya bundan sana ne fâide gelecek?

Ferruh: Nasıl ne fâide gelecek? Rahatla ömür geçiririm.

Sâdik: Bunu anlayamadım. Yalân söylemediğiniz vakit sözü döküp söverler mi?

Ferruh: Öyle değil canım. İtibâr görürüm, para kazanırım.

Sâdik: Hâ güyâ itibâr görürseniz de sizin şuna buna medhini ettiğiniz gibi halk da size eder öyle mi? (Refik 1279 Şevval:29-31)

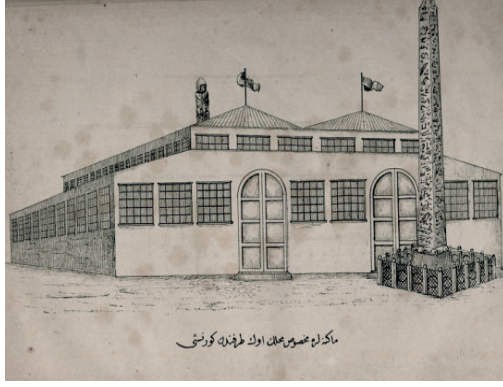
İki köle arasında geçen bu karşılıklı konuşma, (muhavere) doğru sözlü olmanın ve dürüstlükten şaşmamanın gereği üzerine ahlaki bir konu üzerine inşa edilmiştir. Daha önce ifade edildiği gibi tercüme yoluyla edebiyatımıza yansıyan bir yenilik olarak da yorumlanabilecek bu edebî türün aynı zamanda halk edebiyatının seyirlik oyunlarına özgü bir yanı vardır. Mustafa Refik'in eserinde, iki köle arasındaki konuşmada Sadık doğru sözlü ve ahlaklı olmayı savunurken Ferruh ise insanları aldatma ve takdirlerini kazanma pahasına yalan söylemenin makul olduğunu savunur.

Mir'at dergisi yalnızca üç sayı yayımlanabilmiştir. Derginin kısa ömürlü olmasının nedeni Mustafa Refik ve Münif Paşa arasında yaşanan tartışmanın Ali Paşa'nın tasallutuyla Mustafa Refik'in aleyhine sonuçlanmasıdır (Özgül, 2005: 144-146). Edebiyat tarihimizde ilk resimli dergi olma özelliğine sahip bu dergiyi önemli kılan bir diğer özellik, Namık Kemal'in Montesquieu'den yapmış olduğu çevirilerdir. Mustafa Refik Beyin dergide fennî makaleleri çoğunlukta iken yukarıya alınan eseri tek edebî yazısıdır. *Letaif-i İnşâ* ve *Mir'at'ın* önsözlerindeki yazılarının yanı sıra *Revnağ*'taki tezkiresi ile nasir kimliğiyle karşımıza çıkan Mustafa Refik Bey devrin edebî zevkine muvafık ağdalı bir üsluba sahiptir. Karşılıklı konuşma hâlinde tanzîm edilen metin ise öncekilerin aksine son derece sade bir üslubu haizdir. Kullandığı bu sade ve açık dili sayesinde Mustafa Refik yeni edebiyat yoluna girmiş denilebilecekse de yazarın kısa hayatı bu sade üslubun sonraki örneklerle sürdürülmesine müsaade etmemiştir.

Mir'at'ın üç sayısının sonuna eklenen resimlerden bazıları şunlardır:



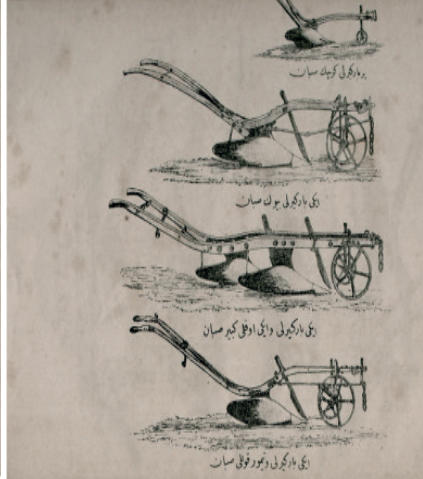
Resim 3: Segi-i Umûmi Os-mani'nin ön tarafından görünüşü



Resim 4: Makinelere mahsusmahalin ön tarafından görünüşü.



Resim 5: Sergi-i Osmani Bağçesinde Vâki Fıskiyyesinin Görünüşü



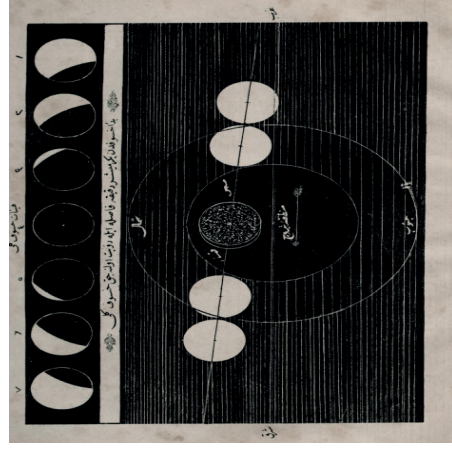
Resim 6: Farklı Saban Türleri

Sonuç

Namık Kemal'in mektupları ve Recaizade Mahmud Ekrem'in intibalarından edinilen bilgiler ışığında Mustafa Refik Bey'in devri için gelecek vaadeden bir isim olduğunu öğreniyoruz. Şahsına değilse de dostları üzerindeki



Resim 7: Serdi-i Osmaninin Girilecek Kapısından İçerisinin Görünüşü



Resim 8: Husûf ve Kûsûf

tesirlerine şahit olan isimlerin verdiği bilgiler ise onun Namık Kemal mektebi yazarlarından olduğunu gösterir. Mustafa Refik Bey edebiyat tarihimize müstakil bir eser bırakmamıştır. Yayına hazırladığı *Letâif-i İnşâ*'nın mukaddimesi, Revak dergisindeki tezkiresi, *Mir'at* dergisindeki mukaddimesi ve yazıları nasir yönünü ortaya koyar. *Mir'at* öncesi eserlerinde sanatlı ve terkipli bir üslub sergilerken *Mir'at*'taki yazılarının nispeten daha sade bir üslupla kaleme almış olması dikkati çeker. *Ceride-i Havadis*'teki manzumesi ve iktibas edilen gazelleri ise onun Klasik Edebiyatın etkisinde olduğunu gösterir. Mevcut çalışmamız ile edebiyat tarihimiz için unutulmuş bir isim olan Mustafa Refik Bey'in Tanzimat Devri yazarları ile olan ilişkisi üzerinden tanıtmaya çalıştık.

KAYNAKÇA

Akün, Ömer Faruk (2006); "Namık Kemal", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), XXXII, s. 361-378.

Ebuzziya Tevfik (2006); *Yeni Osmanlılar*, (haz. Şemsettin Kutlu), İstanbul: Pegasus Yayınları.

İnal, İbnü'l-emin Mahmud Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, c.IV,(haz. İbrahim Baştuğ), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.

Letâif-i İnşâ I (1281); (haz. Mustafa Refik), Tercüman-ı Ahvâl Matbaası, İstanbul.

Letâif-i İnşâ III (?); (haz. Mehmed Tevfik), İstanbul

Mir'at I-III (1279); Tercüman-ı Ahvâl Matbaası, İstanbul.

Mücellidoğlu, Ali Çankaya (1968-1969). *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, c. I. Mars Matbaası, Ankara.

Namık Kemal (1894); *Müntahabat-ı Tasvir-i Efkâr –Kemal- (Makalat-ı Mütenevvia)*, (haz. Ebuzziya Tevfik), Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul.

Okay, Orhan (1998); *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

- Onan, Necmettin Halil (1950); *Namık Kemal'in Talim-i Edebiyat Üzerine Bir Risalesi*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Özgül, M. Kayahan (2012); *Encümen-i Şuarâ*, Kurgan Edebiyat, Ankara.
- Özgül, M. Kayahan (2005); *Münif Paşa*, Elips Kitap, Ankara.
- Özgül, M. Kayahan (2006); *Osmanlı Hazanında Gazel Dökümü Modern Türk Şiirini Ararken*, Hece Yayınları, Ankara.
- Özgül, M. Kayahan (2008); *Seke Seke Ben Geldim*, Sekmeler I, Hece Yayınları, Ankara.
- Recaizâde Mahmud Ekrem (1997); *Recaî-zade Mahmud Ekrem Bütün Eserleri*, c. II, (haz. Parlatır), İsmail, Çetin, Nurullah, Sazyek, Hakan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Sevük, İsmail Habib (1925); *Türk Teceddüd Edebiyat Tarihi*, Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekâleti Neşriyatı, İstanbul.
- Süleyman Nazif (1916); *Abdülhak Hâmid: Külliyyât-ı Asârı Mektuplar I*. Matbaa-i Âmir, İstanbul.
- Süleyman Nazif (2011); *Namık Kemal*, haz. Mehmet Samsakçı, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Şapolyo, Enver Behnan (1971); *Türk Gazetecilik Tarihi ve Her Yönü İle Basın*, Güven Matbaası, İstanbul.
- Tansell, Fevziye Abdullah (2013); *Namık Kemal'in Hususi Mektupları*, c. I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul.
- Tarhan, Abdülhak Hâmid (1995); *Abdülhak Hâmid'in Mektupları*, c.1, (haz. İnci Enginün), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Törenek, Mehmet (2000); "Recaizâde Mahmut Ekrem'in Bülbül Redifli Şiiri ve Ona Yazılan Nazireler", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 14: 169-185.
- Yarba, Nizamettin (2011); *Faik Reşat'ın Yeni Letâif-i İnşa Yahut Muharrerât-ı Nadire İle Muharrerat-ı Nadire Yahut Hazine-i Müntehabât İsimli Antolojilerinin Çeviri Yazısı ve İncelemesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon.

RESİMLERİN KAYNAKÇASI

- Resim 1:** Kaynak, Mir'at 1279 Ramazan c. 1, s. 1
- Resim 2:** Kaynak, Mukaddime, Mir'at, 1279 Ramazan, c., 1, s. 2.
- Resim 3:** Kaynak, Mir'at 1279 Ramazan s. 18
- Resim 4:** Kaynak, Mir'at 1279 Ramazan s. 19
- Resim 5:** Kaynak, Mir'at 1279 Şevval, s. 33
- Resim 6:** Kaynak, Mir'at 1279 Şevval, s. 34
- Resim 7:** Kaynak, Mir'at 1279 Zilkade s. 46
- Resim 8:** Kaynak, Mir'at 1279 Zilkade s. 48

DEDE KORKUT HİKÂYELERİ'NDE ANNE ARKETİPİ BAĞLAMINDA OTAĞ SEMBOLÜ*

Dr. Fevziye ALSAÇ** / Gönül ALSAÇ***

Öz: Dede Korkut Hikâyeleri, Türk toplumunun kültürel kodlarını anlatı geleneğine dönüştüren başyapıtlarından biridir. Bu anlatılar, Türk insanının düşünüş ve duyuş tarzını destansı bir anlatımla ebedileştirir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde otağ, insan ve mekân ilişkisini ifade eden arketipsel bir semboldür. Ev/otağ, Türk insanının geleneksel inanışlarıyla fiziksel doğumunu ruhsal doğumuyla tamamlayan, otantik gelişimini ve asli kimliğini yansıttığı özel ve simgesel bir mekândır. Ev/otağ, özel mekânın ve aitliğin simgesel göstergesidir. Kendini ait hissetme olgusunun dönüşüm formudur.

Anne arketipi, dişil bir imge olarak; ocak/yuva bağlamıyla aileyi sembolize eder ve yurt arketipiyle de ilişkilidir. Yurt arketipi, aitlik ve ilksel mekân bağlamını taşıyan ezeli bir imgedir. Türk kültüründe ev/yuva ocaktır; ocağın ateşi ve dumanının tütmesi yönüyle ocak, aileye benzetilir. Kırmızı güney yönlüdür ve gücü, kuvveti, ateşi sembolize eder. Sıcak ve canlı olan kırmızı/al renk Dede Korkut Hikâyeleri'nde kadını, gücü, aileyi ifade eder. Dede Korkut Hikâyeleri'nde otağ olgusal mekân bağlamıyla sembolik bir dil koduna dönüşür. Otağ mekânı toplumsal düzenin ve kültürel kimliğin taşıyıcısı olarak olay örgüsünde anlamlar üretir.

Türk toplumunun değerleriyle ve gelenekleriyle dizayn edilen otağ/çadır; yuva bağlamıyla yeryüzü ve gökyüzü arasında kendini ifade etmeye çalışan göçebe bir toplumun kültürel mekânını ifade eder. Bu çalışmada Dede Korkut Hikâyeleri'nde otağ/çadır mekânıyla simgeleşen anne arketipi ve yurt imgesi hikâyelerden örneklerle açıklanmıştır. Mekânın geleneksel bir dokuyla aktardığı aile ve ocak ifadeleri özel alan bağlamıyla yorumlanmıştır. Ayrıca hikâyelerden hareketle otağın anlamsal dönüşümlerle kahraman ve kahramanın eylemlerine yön veren sembolik okumaları çözümlenmiştir. Çalışmada edebî eserlerin çözümlenmesinde kullanılan yorum bilim yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Anne arketipi, yurt, otağ, ocak, aile.

MARQUEE SYMBOL IN THE CONTEXT OF MOTHER ARCHETYPE IN DEDE KORKUT STORIES

Abstract: Dede Korkut Stories is one of the masterpieces of Turkish society that transform cultural codes into narrative tradition. These narratives eternalize the way of thinking and hearing of the Turkish people with an epic expression. In the Dede Korkut Stories, grass ia an

ORCID ID : 0000-0001-6419-1617**/ 0000-0002-9658-2070***

DOI : 10.31126/akrajournal.596363

Geliş tarihi : 24 Temmuz 2019 / Kabul tarihi: 29 Ağustos 2019

* 7-9 Aralık 2018 tarihleri arasında Malatya'da yapılan I. Uluslararası Battalgazi Multidisipliner Çalışmalar Kongresi'nde sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir.

**MEB, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni.

***Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. sınıf öğrencisi.

archetypal symbol that expresses the relationship between man and place. The house is a special and symbolic place where the Turkish people reflect their authentic development and essential identity, complementing their physical birth with the spiritual birth. The house is the symbolic sign of private place and belonging. It is the transformation form of the feeling of self-belonging.

The mother archetype, as a feminine image; it symbolizes the family in the context of the hearth / nest and is also associated with the marquee archetype. The marquee archetype is a unique image that carries the context of belonging and primeval place. In the Turkish culture, the home / nest is the hearth; hearth is similar to the family in terms of fire and smoke smoking. The red is south oriented and symbolizes power, strength, fire. The warm and lively red / reddish color refers to the woman, power and family in the Dede Korkut Stories. In Dede Korkut Stories, the autonomy becomes a symbolic language code with the context of factual place. Marquee place creates meanings in the plot as a carrier of social order and cultural identity.

A marquee / tent designed with the values and traditions of Turkish society; expresses the cultural location of a nomadic society trying to express itself between the nest context and the earth and the sky. In this study, the mother archetype and home image symbolized by the marquee / tent in Dede Korkut Stories were explained with examples from the stories. The family and hearth expressions that the place conveyed with a traditional texture are interpreted in the context of the private sphere. In addition, from the stories, the symbolic readings of the system that direct the actions of the hero and the hero through semantic transformations have been analyzed. In the study, the interpretation science method used in the analysis of literary works was used.

Key Words: Mother archetype, home, marquee, hearth, family.

Giriş

Dede Korkut Hikâyeleri, içerik ve yapı özellikleriyle Türk toplumuna ait kültürel kodları anlatı geleneğine dönüştüren başyapıt eserlerden biridir. Bu hikâyeler, Türk insanının düşünüş ve duyuş tarzını destansı bir anlatımla ebedileştirir. Hikâyeler, Türk insanının/toplumunun maddi ve manevi kültürel kodlarını örneklendiren ve sembolik göstergelerden oluşan yoğun bir anlatıma sahiptir.

Arketipler, ilk köken ve ilk örnek anlamında ortak bilinçdışının ürünleri olan sonsuz sayıdaki sembollerdir. Toplumun ve insanlık tarihinin mitolojik dönemlerden itibaren oluşturduğu sembolik dille yaratılmış kültürel kodlardır. Anne arketipi her insanın hayattaki ilk algısıdır; besleyen, büyüten, içine alan, koruyan bir imgedir. Kişinin/insanın ilk algısı, içine doğduğu çevre ve evren anlamıyla anne arketipi; her şeyin öncesinde var olan ezeli bir imgedir. Kişi, dış dünya ile iletişime geçmeden önce gizli bellek kalıntılarını, evrensel düşünme biçimini anne imgesinde kazanır. Bu bağlamda anne arketipi, bilinçdışında bulunan gizli bellek kalıntılarını ve ortak değerleri/tecrübeleri insanın kazanmasını sağlayan ezeli bir temadır. İnsanın kendini tanıma sürecinde çevresiyle kurduğu ilk iletişimi, anne ve anne imgesini taşıyan değerlerin tümüdür. Tabiat, ilk insanlar için besleyen, büyüten ve hayat sunan bir imgeyle annedir. Tabiat ana kavramı anne arketipinden doğar ve dişil olmasıyla doğurganlık, bereket ve kutsallıkla yeniden doğuşu sembolize eder. Toprak kökenli olan,

karanlık olan çoğaltan her unsur, anne arketipidir ve anne arketipi evrenin varoluş temelini oluşturur. “Anne arketipinin özellikleri ‘annelik’ ile ilgilidir: Dişinin sihirli otoritesi; aklın çok ötesinde bir bilgelik ve ruhsal yücelik; iyi olan bakıp büyüten, taşıyan, büyüme, bereket ve besin sağlayan; sihirli dönüşüm ve yeniden doğuş yeri; yararlı içgüdü ya da itki; gizli, saklı, karanlık olan, uçurum, ölümler dünyası, yutan, baştan çıkarıcı ve zehirleyen, korku uyandıran ve kaçınılmaz olan” (Jung, 2001: 22). Anne arketipi doğurganlık vasfıyla diş bir imgedir ve diş kabul edilen her imge anne arketipiyle bağlantılıdır. Anne arketipi, hayatın kendisidir ve evrenin tümüdür; bu bağlamda iyi ve kötü formları vardır.

Türk toplumunun değerleriyle ve gelenekleriyle dizayn edilen otağ/çadır; yuva bağlamıyla yeryüzü ve gökyüzü arasında kendini ifade etmeye çalışan göçebe bir toplumun kültürel mekânını ifade eder. Anne arketipi, dişil bir imge olarak; ocak/yuva bağlamıyla aileyi sembolize eder ve konumlanmak, yerleşmek yurt tutmak anlamıyla kişiyi ve toplumsal statüyü ifade eder. Türk insanının kültürel dokusuyla oluşmuş ev tipi olan otağ, anlamsal kodlarla genişleyen ve çoğalan bir mekân imgesine dönüşür. Türk insanı fiziksel olarak yaşadığı bu mekânda ruhsal açıdan da ferahlığa kavuşur; böylece yaşam alanını ve içsel dünyasını birleştirir. Korunma alanı olan ev/yuva içsel huzur ve yüceltme iyesiyle kutsalı bütünleştirir. Bu çalışmada Dede Korkut Hikâyeleri’nde otağ/çadır mekânıyla simgeleşen anne arketipi ve dönüşüm formları hikâyelerden örneklerle açıklanacaktır. Mekânın, geleneksel bir dokuyla aktardığı sosyal hayata bağlı konumlanmış, aile ve ocak değerleri özel alan bağlamıyla yorumlanacaktır. Ayrıca hikâyelerden hareketle otağın anlamsal dönüşümlerle kahraman ve kahramanın eylemlerine yön veren sembolik okumaları çözümlenecektir. Çalışmada edebî eserlerin çözümlenmesinde kullanılan yorum bilim yöntemi kullanılacaktır.

1. Mekân ve Kültürel Kodlar

Mekân insanın korunma, yerleşme, sığınma ve bir yere ait olma duygularıyla ortaya çıkar. İnsanoğlunun/insanın temel ihtiyaçlarından biri barınma ihtiyacıdır. Konargöçer yaşam biçiminin hâkim olduğu dönemlerde Türk toplumu/toplumlari, barınmak için çadır tipi evleri tercih etmişlerdir. Yaygın bir kullanıma sahip olan çadır tipini yurt adı verilen, keçeden yapılan çadırlar oluşturmuştur. Bu durum yerleşik düzene geçiş aşamasında da gelenek olarak korunmuş ve devam ettirilmiştir. Geleneksel Türk mimarisinin şekillenmesinde yurt tipi çadırların birtakım özellikleri de belirleyici rol oynamıştır. Yaşam biçimlerine bağlı olarak toplumların meydana getirdiği barınmayla ilgili kavramların karşılığı olan sözler, o toplumun yaşam biçiminin, kültürünün dildeki

yansımalarıdır. Göçebe Oğuz boylarının yaşam biçimleri de hikâyelerin barınmayla ilgili söz varlığında kendisini göstermektedir. (Torun, 2011: 1252). Mekânlar ait olduğu insan, toplum ve kültür düzeyinde bütünleşir. Nesiller arasındaki iletişim kültürel bellek mekânı olan ev/otağ yapısıyla korunur.

Türk insanının kendini bulduğu ve kendi ruhuyla bütünleştiği otağ mekânı; kahramanların eylemlerinin anlaşılmasında ve vaka halkasının/halkalarının çözümlenmesinde anlamsal değer taşır. Mekân, kişinin kendisiyle kalmasının içsel dışavurumunun yansıtıldığı özel ve ayrıcalıklı bir alandır. Evin içi, olgusal mekân kurgusuyla kendine ait bir alan yaratma eylemidir. Kişi, kendine ait fikir ve duygu dünyasını hissettirerek evini ve düzenini kurgular. Otağ/çadır kendisiyle/kültürüyle güçlü bir bağ kuran Türk milletinin kimliğini konumlar. Mekân, anılar bağlamıyla kişiyi/toplumu kökenine bağlar ve geçmişteki anlam birimleri sembolleştirilerek geleceğe taşınır. “Kişi yaşadığı mekâna; ruhunu, bilincini, kültürünü sinmiş hissediyorsa geçmişin gizemli kökeniyle kendisini büyütebilir” (Şenocak, 2017: 73). Mekânın/otağın dokusuna işlenen kültürel kodlar gelenek olarak devam ettirilir ve gelecek nesilleri, kültürel hafıza bağlamıyla kökenlerine bağlar. Otağ/çadır, kültürel dokuyla doğal bir karakter imajına sahiptir; mekânın sahip olduğu doğal karakter ve insan, mekân etrafında bir uyum sağlar. Mekân algısında kültürel kimlikle uyumlu olarak Türk kozmolojisi otağın/evin dikilmesinde/inşa edilmesinde yapıya/eve yansır. Türk insanının inanış sistemiyle uyumlu olarak inşa ettiği yaşam alanı olan otağ, yer ve gök arasında Gök Tanrı'nın kutsallarını içeren bir tasarıma sahiptir. “Azeri Türklerinde gök, Allah'ın bir nimeti olarak kabul edilir. ‘Gökyüzü ile yeryüzü Tanrı'nın iki meyvesidir” (Kalafat, 1995: 26). Bu durum hikâyelerde yağız yer ve görklü gök arasında evini inşa eden Türk insanının kültürel kodlarını içerir. Eski kültürlerden itibaren Türk insanı yaşamını yer ve gök arasında konumlanmış olarak tasavvur eder. Türk toplumlarında mekân/atmosfer insan için sağ-sol, ön-arka, yukarı-aşağı vb. şekilde çevrelenmiş/çevrilmiş olarak kozmolojik düşünceyle anlam kazanır. Böyle bir ifade ikili zıtlıklarla evrenin varoluşunu içselleştiren bir toplumun ev/yuva inşasına yansır.

Otağ/çadır tasarımı; tabiat şartlarıyla arketipik bir bağlam oluşturan göçebe toplumun olgusal ve fiziksel mekân algısını taşıyan bir inşadır. Tabiat şartları Türk insanını yurt arketipiyle kurduğu/biçimlendirdiği otağ içinde varoluşunu içselleştiren bir toplumun kimlik bilgileriyle sembolize eder. Bu durum kahramanların davranış örüntülerini, yaşam tecrübelerini ve toplumsal benliği/kimliği, savaşçı bir ruha sahip alp tipi üzerine temellendirmiştir. “Dede Korkut kahramanları da sürü beslerler, av avlarlar, ata binerler, çadırlarda yaşarlar. Alp tipinin hayvancılık ve avcılıkla geçinen göçebe topluluğuna mensup olduğunu gösterirler” (Kaplan, 1999: 14). Alp tipinin göçebe yaşamla şekillenen

mekân algısında kahramanların kültürel kod özelliği otağın/evin algısında sunulur. Anlatılarda kahramanların eylemleri ve mekânda konumlanışları göçebe yaşamın alp tipi ve düşünüş felsefesi etrafında şekillenir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde otağ, fiziksel mekânla birlikte olgusal mekân anlamıyla sembolik bir dil koduna dönüşür. Otağ mekânı, toplumsal düzenin ve kültürel kimliğin taşıyıcısı olarak olay örgüsünde anlamlar üretir.

1.1. Sosyal Hayat ve Güç Erki Olarak Otağ

Sosyal hayatı şekillendiren gelenekler, kurallar ve uygulamalar binlerce yıllık bir tecrübe ve ortak kültürden doğan normlardır. Gelenek ve uygulamalar, egemen olan sosyal ve kültürel yapıdan beslenir; kişiler ve toplum için önemli olan güç ve statü elde etmenin göstergesidir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde mekân algısını oluşturan otağ/çadır, toplumsal hayatın getirdiği ve sosyolojik bir unsur olan konum ve statüyü sembolize eder. Mekânın sosyal hayatı ve gücü sembolize etme anlamı ilk hikâyenin girişinde toplumsal statü şeklinde bir norm olarak ortaya konur. Kişinin/ailenin toplumdaki statüsünün nasıl belirlendiğini örneklendiren hikâye 'Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesidir. Hikâye, 'Hanlar Hanı Bayındır Han'ın' otağının mekânsal düzlemde konumlanış bağlamıyla Oğuz'un gücünü ve saygınlığını ifade eden bir tasvirle başlar. Her yıl düzenlenen ziyafet hanların/beylerin gücü ve toplumsal statünün göstergesidir. Bayındır Han'ın yılda bir kez verdiği toy toplumun statüsüne göre otağ sembolüyle sunulur.

"Bir gün Kam Gan Oğlu Han Bayındır yirinden turmuş idi. Şami günlüğü yir yüzine dikedürmüş- idi. Ala sayvanı gök yüzine aşanmış-idi. Bin yirde ipek halıcası döşenmiş-idi. Hanlar Hanı Han Bayındır yılda bir kerre toy idüp Oğuz biglerin konuklar idi" (Ergin, 1964: 3). Sosyal mekân ve kültürel değerler, toplumsal yaşamı ifade eden geleneklerden beslenir. Yılda bir kez düzenlenen toy, Türk kültürünün köklü bir geleneği olarak süreklilik gösterir ve ilk hikâyenin girişinde kültürel bir kod olarak sunulur. Hanlar Hanı Bayındır Han'ın yılda bir kez düzenlediği toy, hanın gücünün ve statüsünün ifadesi olarak saygınlık ve yönetim erkinin etkin gücünü bildirir. Büyük bir toplum/millet ve bu toplumun/milletin içindeki siyasi ve sosyal güç, yönetim erki olarak ifade edilir. Oğuz halkı Bayındır Han'ın kişiliğinde tarih boyunca sahip olduğu büyük güçle tasvir edilir. Bayındır Han'ın ve diğer beylerin güçlerini, saygınlıklarını anlamlandıran mekânın tasviri, konumlanış alanı olarak okunur. Beylerle aynı statüde veya daha saygın bir rolle kutsanmış saygı duyulan Oğuz halkının bilicisi Dede Korkut, kahramanların zor durumlarında onlara yardım eden, ad koyan, güzel temenni ve dualarda bulunan ve hikâyenin sonunda son sözü özlü olarak aktaran yüce bilicidir. Toplumsal statünün atalar ruhunu taşıyan Dede Korkut, hikâyelerin içinde veya sonunda verdiği mesajlarla toplumun binlerce

yıllık tecrübesini sembolize eder. Dede Korkut Türk toplumunun kutsal saydığı değerlerle yüceltilmiş atalar ruhunu söylemleriyle ve eylemleriyle ortak hafızaya taşır. Kimliğiyle hem reel dünyanın hem de Gök Tanrı dini ve İslamiyet inancının içerdiği felsefik düşüncüyü kültürel kodlarla idealleştiren ata ruhunun sembolüdür. Mesajlarıyla Türk milletinin bu dünya ve öteki dünya algısını içeren sosyal, siyasi, felsefi ve kültürel kodların atalar ruhu adına sözcülüğünü yapar. Bu yüzden olağanüstü güçleri ve bilge kişiliğiyle atalar ruhunun tezahür ettiği âdeta ölümsüz olarak tasvir edilen ezeli bir imgedir. Atalar kültürünün taşıyıcısı olarak statüsü en üst seviyede tasvir edilir.

Mekân, konumlanış ifadesiyle Dede Korkut Hikâyeleri'nde sosyal statüyü belirler. Bu durumun somut örneği 'Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesi'nde karşılık bulur. Çocuğu olmayan Dirse Han toya katılır ancak çocuğu olmadığı için aşağılayıcı ve onur kırıcı bir karşılama ve konuklamayla karşılaşır. Hikâyelerde çocuğu olanlar ve olmayanlar için farklı uygulamalar vardır. Çocuğu olmayanlar kara otağa, kızı olan kızıl otağa, oğlu olan ak otağa oturtulur. Çocuğun olmaması lanetlenmek olarak değerlendirilir. "...Kimün ki oğlı kızı yok kara otağa kondurun, kara kiçe altına döşen, kara koyun yahnısından önine götürün, yir-ise yisün, yimez-ise tursun gitsün, dimiş-idi. Oğlı olanı ağ otağa kızı olanı kızıl otağa kondurun. Oğlı kızı olmayanu Allah Ta'ala kargayupdur, biz dahı kargaruz bellü bilsün, dimiş idi" (Ergin, 1964: 3-4). Çocuksuzluk, sosyal hayatta Tanrı'nın lanetlediği bir durum olarak görülür; toplum da bu durum karşısında aynı tavrı takınır. Dirse Han eksikliği/yoksunluğu yüzünden kara otağa oturtulur ve mekânsal düzlemde toplum içindeki statüsünün düşüşü renk iyesiyle sembolleştirilir. Dirse Han hürmet gördüğü, her zaman saygınlıkla karşılandığı mekânda statü değişikliğine uğrar ve kara otağa oturmayı/oturtulmayı kendine yediremez. Çünkü bu durum konumlanış alanı olan sosyal statüdeki değersizliği/değersizleştirilmeyi ifade eder. "Dirse Han'ın kara çadıra konmasının olumlu bir yanı da var kuşkusuz; çocuk iyesi olma gereğini çok güçlü olarak kavıyor. Üçüncü anlatım birimi kümesinin ikinci yarısında bu soruna kılğısal bir açıdan bakılıyor: Ailesinin gücünü arttırmak için çocuk iyesi olmayan bir insan, ailenin dışında var olan kötü güçlerin oyuncağı olur" (Karabaş 1996: 45). Oğlu veya kızı olan ak ve kızıl otağa otururken, değersizleştirilen bir tutum olarak kara otağa oturtulma ifade edilir. Türk inancında siyah, beyaz, mavi ve kırmızı gibi ana renklerin yönlerle bağlı anlamları vardır. Mavi renk göğün rengi olarak doğuya ve saltanata karşılıktır. Manevi güç bağlamında 'görklü' gökyüzüne Tanrı'nın gücüne ve O'na yakın olmaya işaretir. Ak renk batıdır ve devlet yönetiminde bu yön devletin ikinci yönetim birimidir. Hikâyede çocuğu olmayan Dirse Han kara çadıra oturtulur ve önüne kara koyun yahnisi konur. Oğlu olan ak otağa oturtulur ak koyun yahnisi verilir. Kızı olan da kızıl otağa oturtulur ve altına kızıl keçe serilir. Çocuğu olmayan kara

otağa ve kara keçeye kondurularak ona, aile olamamanın eksikliği hissettirilir. Çocuksuzluğun Türk toplumunda lanet olarak görülmesi düşüncesi siyah renkle olumsuzluk/eksiklik/yoksunluk olarak ifade edilir. Siyah renk kuzey yönlüdür ve karanlığı, soğuğu, yokluğu çağırıştırır.

Dirse Han, Bayındır Han ve onun davranışında toplum tarafından tecrit edilir. Tecrit/dışarıda bırakılma eylemiyle eşikte bırakılan/kalan kişiyi ifade eder. Dirse Han evlat sahibi olmamanın/olamamanın eksikliğini toplum erkekleriyle görür. Eşik öncesinde toplum tarafından soyutlanan Dirse Han içine düşülen durumla eşikte bekler. Eşiklik öncesi kültürel uzamla çocuksuz olma sınıflamasına alınan Dirse Han toy sonrasında eşiklik durumuna gelir. “Bu koşul ve bu insanlar, normalde durumları ve konumları kültürel uzama yerleştiren sınıflama ağına takılmazlar. Eşikteki varlıklar ne buradadır ne oradadır; yasa, gelenek, uyuşım ve törenlerce belirlenip sıralanan konumların ne birinde ne ötekindedirler. Böyle olunca da bunların muğlak ve belirsiz yüklemeleri toplumsal ve kültürel geçişleri ritüelleştiren birçok toplumda zengin bir semboller çeşitliliğiyle ifade edilir. Dolayısıyla eşiklik çoğu kez ölüme, rahimde olmaya, görünmezliğe, karanlığa, biseksüelliğe, yabana ve güneş ya da ay tutulmasına benzetilir” (Turner 2018: 96). Eşiklik ya da eşikteki kişiler, erginlenme sınavıyla çeşitli ritüellerden geçer. Eşikle ilgili semboller uzun bir tecrit dönemini gerektiren erginlemelerde çoğalır. Dirse Han eşinin akıl yoldaşlığıyla çocuk sahibi olmak için çeşitli ritüelleri uygular. “Hay Dirse Han, bana kazab itme, incinüp acı sözler söyleme, yiründen örü turgıl, ala çadırın yir yüzine dikdürgil, atdan aygır, deveden buğra, koyundan koç öldürgil, İç Oğuzun, Taş Oğuzun beglerin üstüne yıgnak itgil; aç görse toyırgıl; yalınçak görse tonatgil; borçluyu borçından kurtargıl; depe kibi et yığ göl kibi kıımız sağdur, ulu toy eyle, hacet dile, ola kim bir ağzı du’âlnun alkışiy ile Tanrı bize bi batman ayal vire, dedi. Dirse Han dişi ehlinün söziy ile ulu toy eyledi, hacet diledi. Attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdurdu. İç Oğuz, Taş Oğuz beglerin üstüne yıgnak itdi. Aç görse toyurdu. Yalın görse tonattı. Borçluyu borçından kurtardı. Depe kibi et yığdı göl kibi kıımız sağdurdu. El götürdüler hacet dilediler, bir ağzı du’âlnun alkışiy ile Allah Teâla bir ayal verdi, hatunu hamile oldu...” (Ergin, 1964: 5). Kadın, anne arketipi bir formu olan doğurganlık vasfıyla yeniden doğuşun simgesidir ve yuvanın/ailenin devamını sağlar. Erginlenme ritüelleri sonucunda çocuk sahibi olan Dirse Han eşikten kurtularak eşik öncesi saygınlığını çocuk iyesiyle gerçekleştirir. Dirse Han, eşik öncesi eksiklik durumundan yenilerek; erginlenme ritüellerini geçerek eşik sonrası durumda saygınlığını ve konumunu kazanmış olur. Dirse Han eşinin yol göstermesiyle mekânsal bir konumlanmaya kavuşur ve geleceğe kalmayı başarır. Çocuk sahibi olmak toplumun saygınlık ve toplumsal statü için öne sürdüğü geleneklerden beslenen bir şarttır.

Mekân, üzerinde kurulan sosyal yapı ve düzen ile okunan bir göstergedir. Türk boylarında ve bu durumun yansıması olarak Dede Korkut Hikâyeleri'nde beşerî ve sosyal hayatı oluşturan temel değerlerin başında gelir. Ev/otağ, farkındalık alanı olması ve kişiye özel bir statüyü ortaya koymasıyla varoluşsal bir uzamın göstergesidir. Otağ/ev, Boğaç Han'ın kişiliğinde Oğuz toplumunun kutsal değerlerini ifade eder. Otağ ocak kültürüyle ailenin sembolüdür ve hikâyede/hikâyelerde uğruna savaşılan kutsal bir değerdir. Boğaç Han, kırk namerdin ailesini yıkıma götüren ihanetleri karşısında aile ve aileyi kutsal kılan değerler için mücadele eder.

*"Boynu uzun bidevi atlar senün gider
Menüm de içinde binidim var
Komağum yok kırk namerde
Kaytabanda kızıl deve senün gider
Menümde içinde yükletim var
Komağum yok kırk namerde
Ağayılta tümen koyun seniün gider
Menüm de içinde şişliğüm var
Ağ yüzlü ala gözlü gelin seniün gider ise
Menim dahı içinde nişanlum var
Komağum yok kırk namerde
Altun başlu ban evler seniün gider ise
Menüm de içinde odam var
Komağum yok kırk namerde
Ağ sakallu kocalar senin gider ise
Menüm dahı içinde bir akli şaşmış biligi yitmiş koca babam var
Komağum yok kırk namerde "* (Ergin 1964: 13).

Bu bölümde, kişinin inanç/inanış düzleminde uğruna savaşılan ana, ata, eş, ev, bark, mal, mülk, servet gibi önemsenen kutsal değerler, Boğaç Han tarafından kültürel bir kod olarak metin üzerinden iletilir. Boğaç Han'ın söyleminde ev, bark, aile/ocak bağlamıyla kişinin statüsünü ve saygınlığını ifade eden bir değer olarak uğruna savaşılan kutsal bir göstergedir.

Hikâyelerde sosyal yapı ve statünün bir diğer kullanımı 'günlüğü altun' nitelemesinde sembolleşir. Şemsiye şeklinde çadır, şemsiyeli çadır veya şemsiyeli otağ olan günlük, özel bir çadır biçimidir ve günlük sözcüğü hikâyelerde erkek kahramanların anlatım birimlerinde niteleyici sıfatlarla güç ve konumlanış anlamlarını ifade eder. 'Aruz dahı altun günlüğün dikmiş-idi, oğlanları-yile oturmuş-idi.' 'Basat altunlu günlüğün tiküp oturur iken gördiler ki bir hatun kişi gelür.' Günlük sözcüğünü nitelemek için şami, altunluça, altunlu, altun sıfatları kullanılır. Gücün ve iktidarın/konumlanışın ifadesi olarak altun sıfatı

sarı rengin sembolü ve Güneş'in gücünü kutsallığını imleyen bir kullanımdır. 'Günlüğü altunluça odasına geldiler.' 'Altunluça günlüğün diküp Kan Turalı gerdegine girüp muradına maksuduna irişdi.' Günlüğün dikildiği yer ise yir yüzi biçiminde ifade edilmiştir: 'Şami günlüğü yir yüzine dikdürmiş-idi.' (Torun 2011: 1255). Bu nitelendirme altın madeni veya benzetme yoluyla sarı rengin kozmolojik ifadesine ulaştıran kültürel bir koddur. Güneşin doğu yönüyle merkezî yönetimi temsil etmesi egemenlik ve iktidar sembolü olarak altın banlu kullanımını genişletir. Çadırın/yurdun kapısı doğuya doğru açılır. Altın ban evler, gücün ve iktidarın temsiliyle kullanılır. Böylelikle otağ/çadır konumlanma özelliğiyle hem içsel enerji dünyasını hem de günlük yaşam alanını ifade eder. Ev/mekân, kişiyi ve statüsünü gösteren farkındalık alanıdır.

Sosyal hayat ve güç erki bağlamının otağ/ev sembolüyle kullanıldığı bir diğer tema Oğuz beylerinin yılda bir kez evlerini yağmalatması geleneğidir. 'İç Oğuz Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü' adlı hikâyede otağ/ev beylerin paylaşma ve cömertlik erdemlerini somutlaştıran bir geleneğin sembolüdür. "Üç Ok Boz Ok yığnak olsa Kazan ivin yağmaladur-idi. Kazan girü ivin yağmalatdı. Amma Taş Oğuz bile bulunmadı. Hemin İç Oğuz yağmaladı. Kaçan Kazan evini yağmalatsa halalinun elin alır taşra çıkar-idi, andan yağma iderler-idi" (Ergin, 1964: 116). Beylerin gücü ve saygınlığı paylaşma geleneğiyle yüceltilen bir statünün göstergesidir. Ait olduğu toplumun lideri/beyi olarak Kazan Han atalar ruhunun tanrısal kutla sunduğu geleneği devam ettirerek statüsünü güçlendirir. Saygınlık ifade eden yağma/yağmalatma geleneği mekân üzerinden bir konumlanma statüsüdür. Hikâyede verilen bu güçlü gelenek, Dış Oğuz beylerinin unutulması/çağrılmaması sonucuyla bir savaşa neden olur. Dış Oğuz beyleri bu durumu toplumsal statüde değersizleştirildikleri için bir hakaret olarak algılar ve duruma tepki gösterir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde otağın/evin yüklendiği sıfat ve göstergeler, kültürel kodların aktarımını ve geleneklerin uygulanmasının önemsenişini örneklendirir. Kültürel kodlar ve geleneklerle otağ, sosyal hayatı düzenleyen, kişiler arası statüleri ifade eden ve anne arketipinden beslenen bir semboldür.

1.2. Yuva ve Yurt Arketipi Olarak Otağ

Türk kültüründe kadın, annelik vasfıyla yüce bir değerdir ve hikâyelerde bu kimliğiyle ocağın, ailenin ve yurt imgesinin karşılığıdır. Anne arketipinin dönüşümü olan otağ, yuvanın dişilik ve doğurganlık gücüyle ortaya konur. Evim tahti, başım bahtı denilen eşler ocağın ve ailenin devamını sağlar.

*"Berü gelgil başum bahtı, evüm tahtı
Evden çıkub yürüyende selvi boylum
Topuğunda sarmaşanda kara saçlum*

*Kurulu yaya benzer çatma kaşlum
Koşa badem sığmayan dar ağuzlum
Güz elmasına benzer al yanaklum
Kavunum, viregüm, düvlegüm” (Ergin 1964: 4).*

Kadın eş, evin direği benzetmesiyle yuvanın ve ailenin seçkin ve saygın üyesidir. Güzelliği ve kültürel kodlardan beslenen erdemleriyle tasvir edilir. Kadın aile/ocak sembolüyle erkek eşin ve çocuklarının en büyük destekçisidir. Sorunlar karşısında eşe ve evlada anne arketipinin besleyen, koruyan, yenileyen enerjisiyle çözüm sağlayarak yeniden doğuş ruhu kazandırır. Dede Korkut Hikâyeleri’nde otağın anne arketipiyle bağlantılı olarak dişilik yönüyle kazandığı anlam renk sembolüyle yoğun bir ifade kazanır. Türk kültüründe ev/yuva ocaktır; ocağın ateşi ve dumanının tütmesi yönüyle ocak, aileye benzetilir. Yuvanın rengi ateşin rengi olan kırmızı/al renk olarak sembolleşir. Güney yönüne ait olan kırmızı renk dişinin/kadının tutkulu aşkını, sevgisini, ve aile olarak tüten ateşi sembolize eder. Sıcak ve canlı olan kırmızı/al renk Dede Korkut Hikâyeleri’nde kadını, gücü, aileyi ve sevgiyi ifade eder. Yuvanın/evin/yurdun sembolü olarak ifade kazandığı bir kullanım olarak kızıl, alaca renk öne çıkar. Hikâyelerde kalıp ifadelerle birer motife dönüşen kızıl ala, ap alaca gibi ifadeler, kızıl/ala rengin gerdek çadırı/güvey çadırı bağlamıyla kurulan yeni yuvanın ifadesidir. ‘Yanal ala iv yanında dikilse gerdek görklü, uzunça tenefi görklü’ ‘Oğuz zamanında bir yigit ki ivlense oh atar-idi, okı ne yirde düşse anda gerdek diker-idi.’ ‘Kırk yirde otak dikdürdi, kırk yirde kızıl ala gerdek dikdürdi.’ ‘Ap alaca gerdegüne gele görgil.’ ‘Yoriyubanı oğulu ulu gerdege kiçürem dir-idüm.’ Gerdeğin kurulduğu yerler ise yañal ala iv yanı, kırk yir şeklinde ifade edilmiştir, bunların yanında gerdek çadırının kurulduğu yer, evlenecek kişinin attığı okun düştüğü yer olarak da ifade edilmiştir. (Torun, 2011: 1254). Alaca ala renkli gerdek çadırı, evin/yuvanın inşasıyla yeni bir başlangıç olarak sunulur ve anne arketipinden beslenir. “Kırmızı; gücün, bağımsızlığın, sevincin, bayramın ve koruyuculuğun sembolüdür. Ateş de kırmızıdır, onun için ailenin bir adı da ocaktır. Yani bir yönüyle kırmızı örtü, yeni kurulacak aile ocağının işaretidir” (Şimşek, 2003: 146). Hikâyelerde kırmızı renk güç, ateş ve dişilik yönüyle kutsal yuvayı sembolize eder. Hikâyelerde otağın mutluluk ve kutsal yer ifadesiyle anlam kazandığı bir diğer renk sembolü de ak renktir. Ev ve otağın rengi yuvanın kutsallığını ve temizliği imleyen ak renktir. Ağ ban evler mutluluğun ve esenliğin sembolü olarak tasvir edilir. Olumluluk ve aydınlık anlamıyla güvenli bir yuvayı ağ/ak ban otağ/çadır sembolize eder. Kadın eş, anne arketipinin gücüyle yuvayı ağ ban bir mekân hâline getirir.

Yurt, yerleşme, ait olma ve kendine ait bir alan yaratmadır. Göçebelik olgusuna bağlı olarak Türk kültüründe otağ/çadır yurt tutma bağlamıyla vatandır.

Türk toplumu bu bilinçle gittiği yeni coğrafyalarda otağ sembolüyle yurt tutmak anlamını vatan olarak kutsal kılmıştır. Vatan, anne arketipinin kutsallık taşıyan bir formudur ve kültürel bir kod olarak vatan, ana olarak kabul edilir. Türkler, ‘Göğün direğini’, çadır direğine benzetmişlerdir: ‘Göğün de bir direği vardır.’ şeklindeki bu inanış, birçok kültürde ortak bir düşüncedir. Türk toplulukları gökyüzünü, yeryüzüne gerilmiş bir çadır gibi düşünürlerdi. Bunun için de Göktürk yazıtlarında ‘Göğün basmasından ve yıkılmasından’ söz açılmaktadır. Yer, nasıl Tanrının yarattığı bir varlık ise; Gök de onun yarattığı, Göktürklerin dili ile ‘Kıldığı’ kutsal bir varlıktır. Orta Asya’nın atlı Türkleri, göğü kendi çadırlarına benzetmişlerdi. Hem eski Türklere ve hem de Altay Türklerinin Şamanlarına göre, ‘Çadır, küçük bir Dünya idi.’ Bu sebeple şamanların çadırlar içinde yaptıkları dinî törenler, kültür tarihi bakımından her zaman büyük bir önem taşırlardı. Orta Asya kültüründe gök ve gök cisimleri kendilerini ve ailelerini ilgilendiren yurt ve yuvaları üzerine kurulmuştur. Orta Asyalıların bu inanışları günlük hayat ve varlıklarının gerçek bir yansımasıdır. (<http://www.turkosfer.com/turklerde-cadir>) Çadırın yapısındaki yurt sembolü aile ve aile bağlarını güçlendiren bir semboldür. Kırgızların bayrağında bu şekilde yurt sembolü güneş ve ayın da birleşimiyle Türk toplumunun kültürel kodlarını taşıyan bir anlam ifade eder. Yurt arketipi, aitlik ve ilksel mekân bağlamını taşıyan ezeli bir imgedir. Vatan, yağız/kara yer olarak toprak kökenlidir ve dişil bir unsurdur. Toprak, besler büyütür ve yeniden doğuşu sağlar. Evini/yurdunu gittiği yeni coğrafyada koruyan toplum, gelenek ve görenekler aracılığıyla yurdun özel ve millî olma özelliğini otağın/evin yapısında korumuştur. Türk toplumu/toplulukları, yer ile gök arasında kendini ait hissettiği özel alanını yurt tutmak imgesiyle geleceğe aktarır. İv/ev/çadır dikmek yurt imgesinin karşılığıdır. Hikâyelerde yerleşimle ilgili olarak en çok geçen sözcük ‘iv’ sözcüğüdür. Hikâyelerde iv sözcüğü 101 kez geçmiştir. Burada iv sözcüğüyle birlikte daha çok dik- fiili kullanılmıştır, bunun yanında kurdur- fiili de kullanılmıştır. Ayrıca iv’le birlikte çöz- fiili de kullanıldığından evden kastedilenin de çadır tipi ev olduğu anlaşılmaktadır. ‘Altun tahtında yine ivini dikdi.’ ‘Hısımını kavunını ayırdı, ivini çözdü, Oğuz’dan köç eyledi.’ ‘Delü Karçar dahı ağ ban ivini ağ otağını kara yirün üzerine kurdurmuş-idi.’ Hikâyelerde iv sözcüğü yanında ban iv yapısı da sıkça kullanılmıştır. Bu yapıyı altun başlu, toksan başlu, altun, dünlüğü altun, ağ sıfatları nitelemiştir: ‘Altun başlu ban iv virgil bu oğlana.’ Toksan başlu ban ivlerin kara yirün üzerine dikdürmüş-idi.’ (Torun, 2011: 1255). Bu kullanım ev/otağ mekânının yurt arketipi olarak kazandığı bir değerdir. Yurt tutmak Türk topluluklarının orta Asya’da oluşturduğu ortak hafızaya ait kültürel bir koddur ve bu kod sayesinde Türk milleti tarih boyunca geleceğe kalmayı başarmıştır. Dede Korkut Hikâyeleri’nde yurt arketipi, vatan olan ve otağın dikilmesiyle kök salınan bir alandır. Atalar ve

torunlar arasındaki iletişimi sağlayan kök salma iletisi, hikâyelerde otağın iç ve dış mekân tasarımıdaki sembolik okumalarıyla sağlanır. Yurt arketipi vatan ve anne imgeleriyle millet olma bilincini otağın dizaynında korumuştur.

Sonuç

Dede Korkut Hikâyeleri Türk toplumunun ezeli imgelerini muhteva olarak sembolleştiren anlatılardır. Çalışmanın sonucunda otağın/çadırın, göçebe yaşamın barınak ve yaşam modeli olduğu görülmüştür. Türk insanının/toplumunun açık bir mekânda korunağı, kendini/ruhunu yansıtan değerler otağ/çadır mekânında karşılık bulmuştur. Dede Korkut Hikâyeleri'nde otağ, insan ve mekân ilişkisini ifade eden arketipsel bir semboldür. Otağ/çadır, göçebe bir toplumun ilk örnek, köken örnek anlamındaki arketipsel formlarından anne arketipinin karşılığıdır. İnsanın ve evrenin ilksel algısı olan anne arketipinin hikâyelerde sosyal statü, güç, hâkimiyet, aile, yuva, yurt gibi güçlü iletileri sembolize ettiği görülmüştür. Yurt arketipiyle anne arketipine bağlanan çadır/ev Türk toplumunun ezeli yaşam alanını oluşturan kültürel kodları içerir. Otağ, yaşam alanı sembolüyle Türk insanının gelenek ve göreneklerinin uygulandığı sembolik değerler taşıyan konumlanış ve varoluş alanıdır.

Anne arketipi otorite, güç ve yaşam kaynağı bağlamında sosyal hayatı ve kişiler arası ilişkileri gösteren bir durumdur. Statüyü belirleyen durum beyler ve onların da bağlı olduğu Hanlar Hanı Bayındır Han, konumlanış değerleriyle otağlarını kurmuşlardır. Hikâyelerde beylerin ve Dede Korkut'un saygın rolü ve bu saygınlığı kazandıran ölçütler, Türk toplumunun gelenek ve ritüelleriyle ifade edilir. Çocuk sahibi olmak toplum içinde önemsenen ve bir ayrıcalık sağlayan sosyal hayatı etkileyen/düzenleyen bir güçtür.

Anne arketipinin hikâyelerdeki en önemli sembolü yuvayı/aileyi temsil etmesidir. Dışı bir unsur olan anne arketipinin yüklendiği bu anlam ateş/ocak sembolüyle birliktelik ve özel bir alan anlamı kazanır. Renk sembolü olgusal bir biçimle anlamlar doğurur. Çadırın/evin nitelenmesinde kullanılan renkler ağ, kıvı ve kara renkler anne arketipiyle simgesel değerler yüklenir. Yurt tutmak, otağın kurulduğu alanın bütüncül bir şekilde ait olmayı/kök salmayı ifade eder ve millî kimliğin işlendiği bir değerdir. Ev/otağ, Türk insanının inanışlarıyla fiziksel doğumunu ruhsal doğumuyla tamamlayan, otantik gelişimini ve asli kimliğini yansıttığı özel ve simgesel bir mekândır. Ev/otağ, özel mekânın ve aitliğin simgesel göstergesidir. Kendini ait hissetme olgusunun dönüşüm formudur.

KAYNAKÇA

- Ergin, Muharrem (1964); *Dede Korkut Kitabı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- Gökyay, Orhan Şaik (2007); *Dedem Korkut'un Kitabı*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- <http://www.turkosfer.com/turklerde-cadir>
- Jung, C. Gustav (2001); *Dört Arketip* (çev. Zehra Aksu Yılmaz), Metis Yayınları İstanbul.
- Kalafat, Yaşar (1995); *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnancının İzleri*, Atatürk Kültür Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara.
- Kaplan, Mehmet (1999); *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*, C.1, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Karabaş, Seyfi (1996); *Dede Korkut'ta Renkler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Şenocak, Ebru (2017); *İronik Yaşamda Sonsuza Yürüyen Kahraman Nasreddin Hoca*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Şimşek, Esmâ (2003); "Kadirli Ve Sumbas (Osmaniye)'ta Evlenme Âdetleri", *Folklor/Edebiyat*, IX (34), Ankara. 135-155.
- Torun, Yeter (2011); Dede Korkut Hikâyelerinde Barınma İle İlgili Sözler ve Bu Sözlerin Birliktelik Kullanımları Üzerine, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic*, Volume 6/3 Summer, P. 1251-1263 Turkey
- Turner, Victor (2018); *Ritüeller/Yapı ve Anti-Yapı* (çev. Nur Küçük), İthaki Yayınları, İstanbul.

TÜRKÇEDEKİ TÜRK DİLİ TARİHİ KİTAPLARI ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Dr. Ceyda ADIYAMAN

Öz: Türkçe dünyanın en eski ve tarihî dillerinden biridir. Dilin iç ve dış tarihi açısından Türkçenin tarihsel süreci çeşitli kitaplarda incelenmiştir. Ancak Türk dilinin tarihini konu alan kitaplar dilin tarihine göre oldukça yenidir. İlk Türk Dili Tarihi kitabını Ahmet Caferoğlu yazmıştır. İkincisini Ahmet Bican Ercilasun kaleme almıştır. Üçüncü kitabı ise Ali Akar yazmıştır. Bu çalışmada adı geçen üç kitap da dilin dış ve iç tarihine ilişkin bilgiler ve iki açıdan karşılaştırılmış ve sonuçta Ahmet Caferoğlu'nun eserinin hala değerini koruduğu, Ercilasun'un kitabının dilin iç tarihi açısından daha ayrıntılı olduğu, Akar'ın çalışmasının ise güncel duruma daha çok önem ve yer vermek bakımından özgün nitelikler taşıdığı belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, dil, tarih, Caferoğlu, Ercilasun, Akar.

A COMPARATIVE STUDY ON THE BOOKS OF THE HISTORY OF TURKISH LANGUAGE IN TURKISH

Abstract: Turkish is one of the oldest and most historical languages in the world. Historical process of Turkish has been studied in various books from the perspective internal and external of the language. But, these books concerning the history of Turkish language are quite new than the history of this language. The first History of Turkish Language book was written by Ahmet Caferoğlu, the second one by Ahmet Bican Ercilasun, and the third one by Ali Akar. In this paper, these three books were compared within the perspective of informations concerning the internal and external history of the language and two issues; and finally It has been identified that, Ahmet Caferoğlu's work still preserves its value, Ercilasun's book is more detailed in terms of the internal history of language, and Akar's work has original characteristics in terms of giving more importance and place to the current situation.

Key Words: Turkish, language, history, Caferoğlu, Ercilasun, Akar

Giriş

Bir bilim dalı ve araştırma alanı olarak Türk dili tarihçiliği Türk edebiyatı tarihçiliğinden doğup gelişmiştir. Edebiyat tarihçiliğinin sorunları, alanı, yöntemleri, geçmişi ve kazanımları dil tarihçiliğinin önünü açmış ve yolunu aydınlatmıştır. Bu yüzden Türk dili tarihçiliğinin doğuş ve gelişim aşamaları

ORCID ID : 0000-0003-2609-7480

DOI : 10.31126/akrajournal.585922

Geliş tarihi : 03 Temmuz 2019 / Kabul tarihi: 06 Ağustos 2019

*Dr. ceyrinnur@gmail.com

Türk edebiyatı tarihçiliğinin geçmişinde aranmalıdır.

Türk edebiyatı tarihçiliğinin tezkirecilik geleneğine değin uzanan bir geçmişi vardır. 1306/1888 yılında Abdülhalim Memduh'un yazdığı "Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye" adlı kitap "Türkçede yazılan ilk edebiyat tarihi" olarak kabul edilmektedir (Çetin, 1991: 143-145).

Türkolojide "usul, tarik, yöntem, metod" gibi adlarla anılan alanın doğuşu ve gelişiminde Köprülü'nün hocası olan Ziya Gökalp'ın yeri ve önemi büyüktür. 1913'te İstanbul Üniversitesinde toplumbilim bölümünü kurarak akademik toplumbilimin Türkiye'deki öncüsü olan Ziya Gökalp'ın "Bir Kavmin Tedkikinde Tâkip Olunacak Usûl" (Gökalp, 1331: 193-205) adlı makalesiyle açtığı yolda, öğrencisi ve ardılı Fuat Köprülü tarafından somut adımlar atılmıştır. Dolayısıyla Türk edebiyatı tarihçiliği alanını bilimsel ilke ve yöntemlere kavuşturan kişi Fuat Köprülü'dür. Onun "Türk Edebiyatı Tarihinde Usul" başlıklı makalesi (Köprülü, 1986: 3-47) Türk edebiyatı tarihçiliğinde bir dönüm noktası olmuştur. Köprülü iki ana bölümden oluşan bu makalesinin başında, "Her ilim, ancak kendisine mahsus olan ilmî usûllerin kullanılması ile teşekkül edebilir" (Köprülü 1986: 3) demektedir. Akder bu makaleyi şöyle değerlendirir:

"Makalenin birinci kısmında tarih metodunun felsefî postulat ve nazariyeleri münakaşa edilmekte, müteakip kısmında bunların tarih ve edebiyat ile münasebet ve uygunlukları işlenmektedir. 51. sayfalık etüdün sonuna dercedilmiş olan bibliyografyanın mantık, metodoloji, felsefe tarihi itibarıyla ihtiva ettiği unsurlar bugün bile mantıktan anlar geçinenlerin müstağni davranamayacakları bir ilmî malzeme fihristidir." (Akder, 1954: 35-36).

Makalesinde Vico, Bacon, Descartes, Montesquieu, Comte, Darwin, Marx, Taine, Bergson, Lanson gibi birçok batılı düşünür ve tarihçinin eserlerinden ve görüşlerinden yararlanan Köprülü gerek yöntem ve gerekse yargılarıyla kendinden sonra tarih, edebiyat ve dil araştırmaları yapan bütün Türk bilim adamlarını derinden etkilemiştir.

Köprülü'nün de dediği gibi "Bütün Türk tarihinin ve Türk kültür tarihinin, menşe'lerinden bugüne kadar, zaman ve mekân içinde bir bütün olarak tetkiki icab" eder (Köprülü 1984: XXII). Köprülü'ye göre Türk tarihi Asya'dan Anadolu'ya uzanan süreklilik içinde bir bütündür. Dolayısıyla Köprülü'nün "Bir milletin geçmişteki fikrî ve hissî hayatını göstermek itibarıyla, edebiyat tarihi, medeniyet tarihinin, yani bir milletin umumî tarihinin parçalarındandır." (1986: 4) diyerek Türk medeniyetinin bir şubesi olarak ele aldığı Türk edebiyatı tarihini inceleme yöntemi tarihî açıdan süreklilik, coğrafi açıdan da bütünlük ilkelerine dayanır. Örnek olarak "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" adlı büyük yapıtında Asya'dan Anadolu'ya, kamlıktan dervişliğe, Yesevîlikten Bektaşîliğe, Yesevî'den Yunus Emre'ye doğru gelişen bir tarihsel sürekliliğin

izleri araştırılmıştır. Böylece Anadolu Türk tarihi genel Türk tarihinin bir şubesi olarak Asya Türk tarihine bağlanmıştır. Köprülü bu tutumuyla Türk tarihini 1071’den başlatmak isteyenlere karşı tepkisini de ortaya koymuştur. Köprülü aynı zamanda değişik coğrafyalarda yaşayan Türklerin dil, kültür ve edebiyatlarını da dönemlerine göre karşılaştırmalı bir biçimde değerlendirerek *coğrafi ve kültürel bütünlük ilkesini* de edebiyat tarihine uygulamıştır.

Zeki Velidi Togan, “Umumi Türk Tarihi Giriş” (Togan, 1981a: VIII-IX) adlı kitabında Köprülü’nün metodolojisini uygulamıştır. Togan kitabında genel Türk tarihini başlangıçtan 15. yüzyıla kadar getirir. Togan’ın genel ve özel Türk tarihini ayırma ölçütü Timur istilâsıdır. Ona göre Timur istilâsına kadar tek bir Türklük vardır. Bu Türklüğün tarihi “Umumî Türk Tarihi”dir. Timur’dan sonra 15. yüzyıldan itibaren Türklük doğu ve batı biçiminde iki kola ayrılmıştır. Doğu Türklüğünün tarihi *Türkistan* tarihidir. Batı Türklüğünün tarihi ise *Türkiye* tarihidir. Köprülü, Türk edebiyatı tarihini başlangıçtan 15. yüzyıla kadar getirir. Bu tarihten sonra batı koluna yer verirken doğu koluna yer vermez. Bu açıdan bakınca Togan’ın *genel* Türk tarihini yazarken örnek aldığı yapıt Köprülü’nün bir bakıma *genel* Türk edebiyatı tarihi olarak kaleme aldığı “Türk Edebiyatı Tarihi”dir. Togan’ın Köprülü’ye verdiği değeri gösteren başka bir örnek de “Tarihte Usul” adlı eserini “*Arkadaşım Ord. Prof. Dr. Fuad Köprülü’ye türk ilmini usule kavuşturmak yolundaki mesailerinin takdir nişanesi olarak ithaf olunmuştur.*” sözleriyle Köprülü’ye ithaf etmesidir (Togan, 1981b: I).

Köprülü’nün yukarıda belirtilen “*tarihsel süreklilik ve kültürel bütünlük*” ilkelerine dayalı yöntemi Türkolojide bugün de geçerliliğini korumakta ve eserleri temel bir başvuru kaynağı olarak kullanılmaktadır (Öztürk, 2001: 43).

Türk dili tarihçiliği de yaklaşım, yöntem ve ilkeleri bakımından Köprülü’nün izinde ilerlemiştir. Öncelikle Türk dili araştırmaları tarihi ile Türk dili tarihçiliğini birbirinden ayırmak gerekir. Türk dili araştırmalarının tarihi çok eskilere gider. Oysa Türk dili tarihçiliği yeni bir disiplindir.

Türk dili araştırmaları tarihinde önce sözlük yazma dönemi, ardından da gramer yazma dönemi yaşanmıştır. Türkiye dışında bu alan genel olarak Doğu dilleri araştırmaları kapsamında yürütülmektedir. Geçmiş yüzyıllarda hazırlanan sözlük ve gramer kitapları pratik ihtiyaçlara ve dil öğretimine hizmet etme amacı taşımaktadır. Bu kitapların önsöz veya giriş bölümlerinde yazarlar Türk dilinin genel yapısı ve tarihçesini de vermişlerdir (Kononov, 2006: 17-78).

Türkiye’de ilk Türk dili tarihi kitapları Cumhuriyet döneminde kaleme alınmıştır. Günümüzde gerek adıyla gerekse içeriğiyle Türk dili tarihi gereksinimini karşılayan pek çok çalışma vardır.

Bu araştırmanın evrenini kaynakçada tam künyeleri verilen Caferoğlu, Dilaçar, Levend, Karamanlıoğlu, Tekin, Ercilasun, Akar, Bayat gibi araştırmacıların kitapları oluşturmaktadır.

Araştırmanın örneklemini ise kronolojik sırayla Caferoğlu, Ercilasun ve Akar tarafından yazılan üç kitap oluşturmaktadır. Örneklem olarak seçilen bu üç kitap iki açıdan karşılaştırılacaktır. Önce bu üç yapıtın Orhun Yazıtları ve Nehcü'l-Feradis ile ilgili olarak içerdikleri bilgiler, sonra da Türk lehçeleri sorununa yaklaşımları karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Anılan ve bu çalışmada karşılaştırmalı doküman analizi yöntemiyle incelenecek olan üç yapıt dışındaki kitaplara da kısaca değinmekte yarar bulunmaktadır. Ali Fehmi Karamanlıoğlu'nun "Türk Dili" kitabı, özellikle ilgili, bölümlerde okuyan üniversite öğrencilerine daha ilk sınıftan itibaren salık verilen kullanışlı ve kolay okunabilen bir el kitabı/manuel durumundadır. Karamanlıoğlu bu kitabında Türk dili tarihini adeta söyleşi biçiminde bir konu olarak ele almaktadır. Yeni bir şey ortaya atmak iddiasında olmayıp ansiklopedik bilgiler içeren yapıtın asıl yararı, başlangıçtan bugüne Türk dilinin gelişimini özellikle son elli yıldır yapılan dil tartışmaları bağlamında sergileme amacı gütmesindedir. Çalışmada art alan Türk Dil Kurumu'nun kuruluşundan sonra gerçekleşen dil özleşmesi ışığında Türkçenin geçmiş ve güncel durumunun değerlendirilmesidir. Karamanlıoğlu, eğer Orhun Türkçesi ile günümüz Türkiye Türkçesi arasında bunca yüzyıl geçme ve buna bağlı olarak kopuşlar olmasa, temel sözcükler açısından dünden bugüne gelinceye değin pek de fazla bir uzaklaşma ve yabancılaşma olmayacağı görüşündedir. Öte yandan Karamanlıoğlu, özleşme sürecinde görülen aşırılıklar bir yana, eldeki kökler ve eklerden yeni sözcük türetmenin dili geliştireceğini ve bunun gerekli bir iş olduğunu da belirtmektedir (1986: 149). Yeni kuşaklara dil sorunu bağlamında bir yol ve yön gösterme amacı taşıyan yapıtın adının altında "Türk dili nerden geliyor, nereye gidiyor?" sorusunun olması da onun niteliğini vermesi açısından önemlidir.

Bayat'ın kitabı her ne kadar Türk Dili Tarihi adını taşımakta ise de ansiklopedik ve genel bilgi verme amacı ön planda olan yapıtın yazarı, Avrupa merkezci yaklaşımlar ve Türklere ilişkin "safсата"lardan uzak durmaya çalıştığını özellikle belirtmektedir (Bayat, 2003: VI).

"Türk Dili Tarihi" adını taşımasalar da Karamanlıoğlu ve Bayat'ın el kitabı niteliğindeki kitaplarına benzeyen Agop Dilaçar'ın "Türk Diline Genel Bir Bakış", Agâh Sırrı Levend'in "Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri", Talat Tekin'in "Türk Dilleri" adlı kitapları da evreni oluşturan yapıtlar arasında sayılmalıdır. Türk Dil Kurumu'nun ilk genel yazmanı da olan Dilaçar ilk cildi İnönü, sonraki 32 cildi Türk Ansiklopedisi adıyla çıkmış bulunan ansiklopedinin yazar ve redaktörü olarak uzun yıllar görev yapmıştır. Onun çalışmaları

güncel çalışmaları izleyen çok-dilli bir ansiklopedistin yapıtları olarak dönemdeki genel bilgi boşluğunu doldurmuştur. Liselerde edebiyat öğretmenliği de yapmış ve Türk edebiyat tarihi alanında gerek lise düzeyinde gerekse katalog bilgileri içerecek düzeyde yapıtlar veren Levend aynı zamanda Türk Dil Kurumu başkanlığı da yapmıştır. Levend'in "Evreler" kitabı Türk yazı ve dil devriminin tarihsel arka planını vererek Türkçenin özleşmesinin tarihsel akışın bir gereği olduğunu savunan bir yapıttır. Onun amacı da olanı olduğu gibi sergilemek değil olması gerekeni veya olması dileneni vurgulamaktır. Son olarak anılması gereken Tekin'in Türk Dilleri adlı yapıtı, Türkçenin dünya üzerinde yayılışını ve lehçelere ayrılışını gözler önüne sermeye çalışan, dil tarihçiliğinin yalnızca dış yönüne değinen bir çalışmadır.

Türkçedeki İlk Türk Dili Tarihi: Caferoğlu'nun Eseri

Türkçede yazılan ilk "Türk Dili Tarihi" Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu tarafından hazırlanan ve 1964 yılında iki cilt olarak basılan eserdir. Bu çalışmada ikinci baskısı 1969'da yapılan eserin iki cildi bir arada tek kitap hâlinde çıkan 1984 basımı kullanılmıştır.

Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu'nun Türk Dili Tarihi, Türkolojinin çığır açan temel başvuru kitaplarından biridir. Kitap üzerine bugüne değin bir çalışma ve değerlendirme yapılmamıştır.

Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu kitabının önsözünde takip ettiği yöntem ve kullandığı sistem hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. Buna göre Caferoğlu konu üzerinde yapılan çalışmaları göz önünde bulundurmakla yetinmemiş; her konu üzerinde o sahadaki öğretim deneyimlerinden edindiği yargı ve sonuçlara da yer vermiştir. Okuyucuya dayanılan kaynaklar hakkında sağlam bir liste sunmak üzere zengin bir bibliyografya koymuştur. Caferoğlu, gerektiğinde henüz basılmamış yazma hâlindeki eserleri de kullandığını belirtmektedir. Bölümlerin sınırlarını eldeki kaynaklara göre belirlemiştir. Buna karşılık Türk dilinin dönüm noktalarını oluşturan devreler de Türk tarihi ve kültürü ile uyumlu bir biçimde düzenlenmiştir.

Caferoğlu dil tarihini iç ve dış tarih olmak üzere ikiye ayırır (1984: 2). Dış tarih, Köprülü'nün de uyguladığı "*edebiyat tarihi medeniyet tarihinin bir şubesidir*" yaklaşımına koşut biçimde "*Türk dili tarihi Türk kültürü tarihinin bir şubesidir*". Dilin iç tarihini ise gramer kuralları oluşturmaktadır. İlk boyut dinamik, ikinci boyut statik tarihçiliği gerekli kılar. Bu kavramlar Saussure'un art zamanlı ve eş zamanlı ya da dikey ve yatay eksen kavramlarına ve Köprülü'nün tarihsel süreklilik ve kültürel bütünlük modellerine benzemektedir. Caferoğlu bu konudaki düşüncelerini şöyle belirtir:

"Dilin iç ve dış tarihi hakkında şimdiye kadar verdiğimiz malûmattan da anlaşılacağı veçhile, dilin dış tarihine ait araştırma malzemesi, bir dereceye

kadar tarih ve edebiyat tarihi malzemesine yakınlık göstermektedir. Bundan dolayıdır ki, bir kavimin yayılımından, seviyesinden, edebiyatının gelişmesinden bahseden herhangi bir tarihçi veyahut edebiyat tarihçisi, mutlak surette, dilin dış tarihine de temas mecbur kalmaktadır. Aradaki bu malzeme uygunluğu, ehemmiyetle göz önünde tutularak, bu eserde, Türk tarihi ve edebiyatı konularına da kâfi derecede temas edilecektir.” (Caferoğlu, 1984: 8).

Caferoğlu kitabını dört cilt olarak tasarlamıştır. Birinci cilt Türk dilinin belirli oranda daha az bilinen Türkiye dışına taşan İslam öncesi Türk yazı dilini tarih ve kültürü ile birlikte içine almaktadır. Kronolojik açıdan bazı kaymalarla I-XI. yüzyılları kapsamaktadır. İkinci cilt ortak Orta Asya yazı dilini konu alır. Zaman olarak da XI-XV. yüzyıllar arasını içermektedir. Üçüncü cilt ortak Küçük Asya yazı dilini yani Selçuklu ve Osmanlı yazı dilini içine alacak biçimde tasarlanmıştır. Son cilt ise Ali Şir Nevai (1441-1501) ile Fatih Sultan Mehmet'ten bu yana değişik Türk ülkelerinde geniş bir yazı dili hâline gelen ve eser veren Türk lehçelerini kapsayacaktır. Burada özellikle Çağatay, Azeri, Özbek ve Osmanlı Türkiye yazı dilleri üzerinde durulacaktır. Diyalektolojiye ilişkin konular ise çok çeşitli ve birbirine aykırı noktalarda toplandığı için ayrı ayrı araştırmalar biçiminde yayımlanmıştır. Dolayısıyla bu esere konulmayacaktır. Ne yazık ki Caferoğlu bu tasarısını gerçekleştirememiş, üçüncü ve dördüncü ciltleri yazamamıştır. Elimizde yalnızca ilk iki cilt bulunmaktadır. Caferoğlu sonraki çalışmalarında daha çok ağız araştırmaları, derlemeleri ve değerlendirmelerine yönelmiştir. Eldeki iki cildin içeriğinde şunlar yer almaktadır:

Birinci cildin ilk bölümünde Caferoğlu dilin iç ve dış tarihi kavramlarını açıklığa kavuşturur ve Türk dili araştırmalarının amacını üç başlık altında belirtir:

1. Dil verimleri ile lehçe, şive ve ağızlar üzerinde incelemeler yapmak, bu verimlerin nitelikleri ve düzeyleri üzerinde bilimsel yargılar ortaya koymaya çalışmak.

2. Türk yazı dili ve edebiyatının gelişimi üzerindeki toplumsal, tarihsel ve diğer etkenleri araştırıp ortaya koymak.

3. Halk hayatı ve dilini bütün yönleriyle betimleyen öğeleri belirlemek.

İkinci bölüm soy ağacına göre Türk dilinin doğuşu ve türeme sorununu Türk dili ile İskit, Sümer-Akat, Hami-Sami, Ural-Altay, Fin-Ugor, Moğol, Kore dilleri arasındaki ilişkiler açısından açıklamaya çalışır.

Üçüncü bölümde tek heceli, eklemeli ve bükümlü diller tanıtılarak Türk dilinin morfolojik tasnifteki yeri ele alınır.

Dördüncü bölümde Türk dilinin tarihsel dönemlendirmesi yapılır. Bu bölümde verimleri elde olmamasına karşılık Türk dilinin milattan önceki durumu çözülmeye çalışılır. Caferoğlu Türk dili tarihini şu dönemlere ayırmıştır:

1. Proto Türkçe veya Ana dil dönemi
2. İlk Türkçe dönemi (Hun, Bulgar ve Macar dilleri ile Türkçenin ilişkisi)
3. Eski Türkçe dönemi (Göktürk ve Uygur metinleri dönemi)

İkinci cildin bölüm ve konu dağılımı da şöyledir:

1. Kaşgarlı Mahmut ve eseri çevresinde Oğuz ve Hakaniye Türkçelerinin durumu.

2. Ortak Orta Asya Türkçesi: Kutadgu Bilig üzerinden Kaşgar Türkçesi hakkında bilgi.

3. Ortak Orta Asya Türkçesinin Kaşgar şivesinde yazılmış Atabetü'l-Hakayık, Yesevi Hikmetler, Oğuz Kağan Destanı gibi verimlerin dil özellikleri ile Karahanlı Türkçesi grameri.

4. Ortak Orta Asya Türkçesinin Batı Türkistan Şiveleri: Nehcü'l-Feradis, Muinü'l-Mürid, Muhabbetname, Mukaddimetü'l-Edep gibi verimler üzerinden Harezmi Türkçesi grameri anlatılır.

5. Yazılış yerleri bilinmeyen bazı Batı-Türkistan Türkçe kaynakları.

6. Ortak Orta Asya Türkçesinin İran şiveleri

7. Altın-Ordu Türkçesinin gelişimi ve Codex Cumanicus.

8. Çağatay Türkçesi, gelişmesi, özellikleri ve Ali Şir Nevai devri.

Görüldüğü gibi Caferoğlu da Köprülü ve Togan gibi 14-15. yüzyıllara değin Türk tarihini “umumî” veya “ortak”, sayan bir görüşe sahiptir. Ondan sonraki dönemde Türklük ve onun değerleri coğrafya ve kültür açısından çeşitli şubelere ayrılmıştır. Bu bakımdan Umumi Türk Tarihine Giriş, Türk edebiyatı Tarihi ve Türk Dili Tarihi adlı yapıtları aynı bakış açısının tarih, edebiyat ve dil şubelerine uyarlanmış örnekleri olarak nitelemek mümkündür.

Türkçedeki İkinci Türk Dili Tarihi Kitabı:

Ahmet Bican Ercilasun'un Eseri

Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun'un ilk baskısı 2004 yılında yapılan Türk Dili Tarihi adlı kitabı yazarının çağrısı ve dileği nedeniyle okuyucusunun katkısıyla yazımı sürdürülecek bir “açık yapıt” niteliğindedir. Ercilasun, kitapta görülebilecek her türlü eksik ve kusurun kendisine bildirilmesinden memnun olacağını bildirmektedir. Çünkü ona göre bilim eleştiri ve tartışmayla gelişmektedir. Ercilasun'un kitabı ile ilgili başka bir uyarısı da duyguların zaman zaman bilim çalışmalarına karışabileceği gerçeğidir. Ancak bu duygu yüce bir duygudur. Ona Ercilasun *heyecan* adını vermektedir: “*Eğer bilime ve millitime faydalı olma heyecanını taşımasaydım kendimde bu kitabı da başka kitaplarımı da yazacak enerjimi bulamazdım.*” (Ercilasun, 2009: 15). Bu sözler Köprülü'nün şu sözlerini anımsatmaktadır:

“Ben İslâm Medeniyeti adlı eserimin Mukaddimesi ’nde de kaydettiğim gibi, ilim ve insâniyyetin iyiye doğru gittiğine inananlardandım; bundan yarım asır önce olduğu gibi, bugün de, insâniyyetçi Türk nasyonalizminin heyecânını kalbimde ve kafamda taşıyorum; lâkin, tarihî realiteyi ararken, herşeyden önce, ilmî hakikatlerin hizmetkârı olduğumu da unutmadım.” (1986: XIII; Barthold-Köprülü, 1977: XXIII).

Ercilasun Türk dili tarihi yazmanın zorluklarını önemle vurgulamaktadır. Ona göre çok geniş bir coğrafyaya yayılan Türk dili binlerce anıt, yazıt ve belgeyle sayısız malzemeye sahiptir. Bu geniş coğrafyayı ve malzemeyi tek başına kucaklamak zordur. Son yüzyılda Türkçenin kullanım alanı Avrupa, Amerika ve Avusturalya’daki Türkler sayesinde daha da genişlemiştir. Bunun yanında Türk dili deyince yalnız Türkiye Türklerinin dilini de anlamamalıdır. Ercilasun, görülmesi gereken kaynak ve belgelerin hemen tamamına ulaşmaya, onları görmeye çalıştığını belirtmektedir. Elbette bunda başarılı olduğu söylenemez. Kendisinin de belirttiği gibi Türk dili araştırmaları İngilizceden Rusça ve Çinceye, çok farklı dillerde yapılmıştır. Ercilasun, böylece Türkoloji araştırmalarında çok dilli (multilingual/polyglot) ve çok coğrafyalı olmak gereğinin de altını çizmektedir. Son yıllarda Türkiye ve başka ülkelerde Türk dili alanında yapılan çalışmaların büyük bir artış göstermesi de bu zorluklara eklenmiştir. Ancak alanın genişliği, malzemenin bolluğu, araştırmaların çokluğu böyle bir çalışmanın yapılmamasını gerektirmez. Ercilasun kendi sözleriyle, kendinden önceki ana kaynak olarak *“Caferoğlu’nun cesaretle adım attığı bu sahaya ondan 50-60 yıl sonra ... adım atmaya cesaret”* etmiştir (2009: 13).

Ercilasun da ana yöntem olarak Köprülü’den beri sürüp gelen bütüncül tarihçi-sosyolojik yönetime bağlıdır. Ona göre de tarihsiz Türk dili tarihi düşünülemez. Kendisinin de dediği gibi *“Türk dili tarihi bir açıdan Türk dili araştırmalarının da tarihidir.”* (2009: 14). Hangi tarih ve coğrafyanın verimlerini araştırmaya giriştiğimizin belli olması için her dönemin tarihi ve coğrafi zemini ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ercilasun, destanları da milli romantik heyecanına uygun biçimde tarihsel bir kaynak olarak kullandığını belirtmektedir. Milli romantik heyecanın başka bir özelliği de başlangıç, çıkış, doğuş mitlerine yöneliştir. Ercilasun da tarihi zemini ortaya koymak için başlangıç dönemleri ve kökenlere inmeye çalışmıştır. Bu, dinler tarihçisi Mircea Eliade’ın kökenlere dönüş miti ya da ebedi dönüş miti dediği bir romantik kavrayışa uygun bir durumdur. Ercilasun bilinmeyen dönemlerde ayrıntılara inmiş, bilinen dönemlere yaklaştıkça ayrıntıdan kaçınmıştır. Çünkü amacı karanlık dönemleri ve kökenleri aydınlatmaktır.

Ercilasun’un eseri üzerinde iki ayrı öğrencisi tarafından birer tanıtma yazısı yayımlanmıştır. Bunlardan birincisi Tören’e aittir (2004: 158-161). İkincisini

ise Baydar kaleme almıştır (2008: 307-313). Her iki tanıtma da eserin öğrenciler ve genel okuyucu için aydınlatıcı özelliğine vurgu yapmaktadır.

Türkçedeki Üçüncü Türk Dili Tarihi Kitabı: Ali Akar'ın Eseri

Caferoğlu'nun ve Ercilasun'un kitaplarından sonra yazılan üçüncü aynı adlı kitap Doç. Dr. Ali Akar'a aittir. Akar'ın kitabında Türk dilinin tarihsel dönemleri Altayistik tasnifleri doğrultusunda ele alınmıştır. Konuların işlenişinde dönemin tarih ve coğrafyası hakkında genel ve temel bilgiler verilmiştir. Belirli bir dönemde ortaya çıkan bir lehçenin temel yapıtları tanıtılmış ve bunlar üzerinde yapılan çalışmaların bibliyografik künyeleri sıralanmıştır. Konularla ilgili metin ve söyleşiler de ilgili bölüme konularak bilgi güncelleştirmesi yapılmıştır. Bilgileri somutlaştırmak amacıyla harita, tablo ve resimler eklenmiştir. Akar'ın kitabı, öncelikle sayısı artan Türk dili ve edebiyatı bölümlerindeki Türk Dili Tarihi dersi için, XV. yüzyıl sonrasında sağlanan gelişmeleri sunması bakımından önemlidir. Çünkü Caferoğlu'nun kitabında bu dönem yer almamaktadır. Akar, XV. yüzyıldan sonraki dönemde Türkiye Türkçesinin gelişimini metinler ve dönemlere göre incelemektedir. Oğuzcanın günümüze değin gelen durumunu inceleyen yazarın bu konudaki tutumu filolojik tarih veya edebiyat tarihi olarak da görülebilir ve kitabının ilgili bölümü özet biçiminde eski ve hatta yeni Türk edebiyatı tarihi olarak da okunabilir. Akar'ın ön sözde belirttiği gibi bu alanda bilgiler hızla eskimekte, güncelliğini yitirmektedir (2005: 9). Yeni bulunan yapıtlar, yayımlanan incelemeler ve ortaya atılan görüşlerin çokluğu nedeniyle bu tür kitaplar aracılığı ile bilgileri yenilemek gerekmektedir. Akar da Caferoğlu'nun ve Ercilasun'un mütevazı bir biçimde kendi kitaplarını kusursuz bulmamaları gibi eksiklerinin olabileceğini açıkça belirtmektedir:

“Tabii hiçbir çalışma eksiksiz değildir ve elinizdeki kitap için de bu hüküm doğrudur.” (Akar, 2006: 9).

Akar'ın kitabı hakkında Doç. Dr. Mehmet Dursun Erdem bir tanıtma yazısı yazmıştır. Bu yazıda Erdem kitabı teknik olarak içindekilere göre tanıttıktan sonra, kitapta her kaynakta bulunabilecek bilgiler yanında özgün bir yön de bulunduğunu belirler. Erdem'e göre *“kitabın en güzel tarafı, her dönemin haritalarla desteklenmiş olmasıdır. Özellikle 176. sayfayı takiben konulan “Yaşayan Türk Lehçelerinin Konuşulduğu Bölgeler” haritası bile tek başına bu kitabın değerini kat kat artıran bir unsurdur. Bilindiği kadarıyla yaşayan Türk lehçeleriyle ilgili Johanson'un haritası çok önemliydi. Akar'ın bu haritası en son ve en ayrıntılı harita olarak karşımıza çıkar. 21. yüzyılda Türk lehçelerinin konuşulduğu coğrafyayı görmemiz açısından kayda değerdir.”* (Erdem, 2006: 171-174).

Üç Eserin Karşılaştırılması

Bu üç “Türk Dili Tarihi” nin gerek bir dil anıtını nasıl inceledikleri gerekse lehçeler sorunu gibi tartışmalı bir konu açısından karşılaştırılmaları, alandaki değerlerinin ve yerlerinin ortaya çıkmasına daha çok yardım edecektir.

Aşağıda öncelikle Orhun Yazıtları’nın ve Nehcü’l-Feradis’in üç Türk dili tarihinde nasıl ele alındığı karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

Bu iki yapıt farklı dönemleri temsil ederler. Kök Türk veya Bengü Taş yazıtları denildiğinde yirmiden fazla metin, farklı dönemler ve kültürleri kapsayan Eski Türkçe rünik metinler toplamı veya derlemi kastedilir. Orhun Yazıtları denildiğinde dar anlamda Tonyukuk, Bilge Kağan ve Kül Tigin Yazıtları’nı ifade etmektedir. Nehcü’l-Feradis ise tıpkıbasım ve çeviri yazısını gerçekleştiren Eckmann’ın dediği gibi “*Hakaniye Türkçesini çağataycaya bağlayan Altın Ordu-Harezmi devri Türkçesinin hususiyetlerini öğrenmek için, ana kaynaklarımızdan biridir. Dil araştırmaları bakımından onu bilhassa elverişli kılan nokta, Rabguzi’nin Kısasü’l-enbiya’sı gibi, sade bir dille yazılmış hacimli mensur bir eser olmasıdır...Dili, bu gibi hallerde çok görüldüğü üzere, müstensihler elinde bozulmamış, tam mânâsıyla müellifin devrinde kullanılan dildir. Bu da eserin dil tetkikleri bakımından kıymetini bir kat daha artırmaktadır.*” (Kerderli, 2014: VIII)

Her iki eser de farklı coğrafyalarda farklı alfabelerle yazılmışlardır. Farklı dinî kültürel özellikleri yansıtmaktadırlar. Taşıdıkları önem ve temsil değerleri açısından Türk dili tarihlerinde nasıl ele alındıklarının belirlenip gösterilmesi anılan dil tarihi kitaplarının da değerini gösterecek bir ölçü olabilir.

Caferoğlu Eski Türkçe Devri-1 başlığı altında önce tarih kaynaklarına göre Göktürk tarihini verir. Fransızca, Almanca, Rusça, Macarca, Türkçe kaynaklara dayanarak Göktürk tarihini kültür, siyaset ve din şubeleri açısından betimledikten sonra yazıtların bulunuş ve yayımlanış süreçlerini anlatır. Ardından Göktürk alfabesinin kökenini irdelemeye geçer. Bu alfabenin kökeni hakkında ileri sürülen varsayımları yedi ana başlık altında özetler. Caferoğlu, Orhun yazısının Türk damgalarından türetilen ulusal bir yazı olduğu ve şu ya da bu yabancı alfabeden alınmadığı görüşünden yanadır. Büyük Türkolog oldukça ayrıntılı biçimde ok ve yaz işaretleri başta olmak üzere çeşitli harflerin biçimleri üzerinde durur ve “Millî bir menşeden doğduğunu, ihtiyatla ve inançla ileri sürdüğümüz Orhun hurufatı, Türk kültür, dil ve edebiyat tarihimizin en değerli bir hatırasıdır. İlk dil ve edebiyat yadigârlarımız bu hurufat sayesinde vücuda gelmiş...” yargısına ulaşır (1984: 130). Bu yargıyı Göktürk Türkçesinin ünlü ve ünsüz düzeni ile Rünik Türk Alfabesi tablosu izler. Caferoğlu bu bölümden sonra Göktürkçenin ana bünyesini şu başlıklar altında inceler (1981: 137-144).

1. İsim çekim ekleri (nominatif, genitif, datif-latif, akuzatif, lokatif-ablatif, enstrümental, allatif-direktif, ekvatif, beraberlik eki, nispet eki, diğer ekler, çokluk ekleri, iyelik ekleri)

2. Zamir

3. Fiil tasrif ekleri

4. Partisip ve gerundium

5. Birleşik fiiller ve birleşik sözler

Görüldüğü gibi Caferoğlu bütünlüklü bir dilbilgisi kavramı yerine parça parça ses bilgisi ve kelime bilgisi konularına değinmektedir. Caferoğlu bu bölümün sonunda Kül Tigin, Tonyukuk Yazıtı ve Irk Bitig'den örnek parçalara yer vermiştir.

Ercilasun'un Türk Dili Tarihi'nde Göktürk Türkçesi veya Orhun Yazıtları bağlamında eski Türkçenin dil özellikleri gerek Caferoğlu'na gerekse Akar'a göre daha ileri bir görüşle kaleme alınmıştır.

Ercilasun kendisinin de belirttiği gibi geçmiş dönemlere ilişkin bilgileri ayrıntılı olarak, günümüze yakın bilgileri ise özetle vermektedir. Bu çerçevede içinde öne Köktürk tarihini, Sonra Köktürk yazılı metinlerinin listesini ve tanıtımını, ardından Köktürk yazılı metinlerinin bulunuş, okunuş ve üzerlerinde yapılan çalışmaları anlatıp Köktürk yazısının köken ve yazımına geçer. Burada Ercilasun 15 ayrı görüşü aktarır. Sonuçta o da Caferoğlu gibi Orhun yazısının Türk imleri olduğunu ve Türk damgalarından doğduğunu düşünmektedir (Ercilasun, 2009: 164-171). Bu tartışmanın ardından Ercilasun Köktürkçenin ses özellikleri, biçim özellikleri ve söz varlığı açısından geniş bir incelemeye tabi tutar. Onun kitabının asıl özgün yanı, her dönemin dil özelliklerini ses özellikleri, biçim özellikleri, dizim özellikleri, söz varlığı ve -varsa- yabancı öğeler başlıkları altında incelemesidir. Ercilasun'un Köktürkçe üzerinde verdiği bilgiler, diğer bölümlerde de kullandığı sistematikte şu biçimdedir:

1. Ses özellikleri (ünlüler, ünsüzler, yardımcı ünlüler, ekler)

2. Biçim özellikleri (yapım ekleri, çekim ekleri, fiil, kipler, sıfat-fiiller, zarf fiiller, birleşik fiil)

3. Köktürkçede isim cümlesi

4. Söz varlığı

Ercilasun'un Köktürkçeye ilişkin çalışmaları iki kola ayrılabilir. Birinci kolda çeşitli Köktürkçe sorunları üzerine yazdığı makaleler bulunmaktadır (Ercilasun, 2007: 79-129). Bunların başında da TİKA tarafından tıpkıbasımı yapılan Radloff'un Orhun Atlası'nın başına yazdığı "Wilhelm Radloff ve Türk Bengü Taşları" (Ercilasun, 2007: 119-128) makalesi gelir. Onun bu konudaki

asıl büyük katkısı “Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları” adlı yapıtıdır. Ercilasun yapıtın önsözünde severek hazırladığı bir eserin sonuna gelmenin güzelliğini ve yıllarca bir konuyla yoğrulup maceralı bir yolculuğun sonunda sevgiliye ulaşmanın, “vuslat” a ermenin mutluluğundan söz eder (Ercilasun, 2016: 18).

Benzer bir karşılaştırma Uygur metinleri üzerinde de yapılabilir. Bu durumda da Ercilasun’un kitabının dilin iç tarihi açısından daha sistemli olduğu görülür. Bu durumuyla Caferoğlu’nun dili, düzenleme biçimi ve biçemi yönünden görece eskimiş görünen yapıtına göre Ercilasun’un kitabı daha kullanışlı ve çağdaş bir çalışmadır. Özellikle Caferoğlu’nun terimleri eskidir. Bunlardan bazıları şunlardır: Mutavaat=dönüşlülük, müşareket=işteşlik, enstrümental=araç durum, meçhullük=edilgenlik, faktitif=ettirgenlik, müzari=geniş zaman...

Akar’ın kitabında Köktürk tarihi ve Köktürkçe Caferoğlu ve Ercilasun’a oranla daha kısa bir yer kaplamaktadır (2005: 75-99). Bu kısa bölüm içinde Köktürk tarihi, hakanların dönemleri, Köktürkçenin özellikleri, yazıtların bulunuşu ve araştırılma tarihi, yazının kökeni gibi alt bölümler bulunmaktadır. Caferoğlu ve Ercilasun gibi Akar da Orhun yazısının kökeni konusuna yer verir. Ancak Akar ayrıntılara inmeden beş ana kuramı aktarır. Açıkça Orhun yazısını Türk işaret ve damga sistemlerine bağlamayan Akar, bu yazının eskiliğine özellikle vurguda bulunmaktadır. Ona ve dayandığı kaynaklara göre çeşitli kurganlarda bulunan yazılar, Orhun yazısının İsa’dan önce 2500 yılından beri kullanıldığını ve Moğolistan’dan Finlandiya’ya, Macaristan’a varan bir yayılım içinde olduğunu göstermektedir. Akar da tablolar biçiminde Orhun yazısının özgün biçimlerini ve ses değerlerini verir. Akar’ın ilgili kaynakların künyelerini titiz biçimde aktardığı da görülmektedir. Bu yapıtta dış tarihe ilişkin geniş bilgi bulunmakta, ancak gramer ve söz varlığı konusunda bir bilgi verilmemektedir.

Her üç kitabın da karşılaştırma yoluyla sınanabileceği başka bir örnek, Harezmi Türkçesinin önemli verimlerinden Nehcü’l-Feradis’tir.

Caferoğlu eserin üç nüshasının Kazan’da olduğunu Şahabettin Mercanî tarafından araştırılan nüshasının kaybolmuş varsayıldığını, Yalta (Kırım) nüshasının Yakub Kemal tarafından incelendiğini, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesindeki Yeni Cami nüshasının ise Zeki Velidi Togan tarafından incelendiğini ancak bunların dışında iki nüshanın daha olduğunu belirtir. Ercilasun da Yalta (Kırım), Yeni Cami ve Mercanî’nin kayıp nüshası olduğunu ifade eder ve kimlerin inceleme yaptığını da verir. Bunların dışında çeşitli kaynaklara dayanarak Kazan ve Petersburg’da birkaç nüshasının olduğunu yazar. Bunlardan birinin Mercanî’nin kayıp nüshası olabileceğini söyler. Akar ise aynı eserin Yeni Cami ve Yalta (Kırım) olmak üzere iki nüshasından söz eder. Bunları

verirken de sadece telif ve istinsah tarihleri ile nüshaları bulan kişileri vermekte yetinir.

Her üç yazar da eserin yazarının Kerderli Mahmud bin Ali olduğunu söyler. Her üçü de istinsah yılını verir. Caferoğlu ayrıca bu şehrin nerede olduğunu da belirtir.

Caferoğlu yazım ve dil özelliklerini ayrıntılı bir biçimde anlatır. Akar ve Ercilasun ise dilin iç tarihi açısından eserin dilbilgisi ve söz varlığı özellikleri hakkında bilgi vermezler. Nehcü'l-Feradis'in dört bölümden oluştuğunu ve hangi konuların işlendiğini Akar da Ercilasun da belirtir ve bölümlerin özetlerini verirler. Caferoğlu yapıtın bölümlerini ve içeriklerini vermez.

Diyaletoloji açısından da üç eserin karşılaştırılması mümkündür. Çünkü Türkiye Türkolojisinin önemli polemik konularından biri dil-lehçe-şive-ağız tartışmalarıdır. Akademik çevrelerde dil-lehçe-şive-ağız ayrımıyla ilgili farklı gelenekler vardır. Caferoğlu zamanında lehçe ve şive birbirinin yerine kullanılabilirdi. Bugün ise daha çok dil ile lehçe arasındaki ayrım konusunda tartışma yaşanmaktadır. Bu tartışmanın simge kişileri aynı zamanda Türkolojide uzmanlıkları kabul edilmiş olan Ercilasun ve Talat Tekin'dir (Demir, 2006: 119-145).

Caferoğlu diyaletoloji konusunu genelden özele doğru lehçe-şive-ağız gelişimi çerçevesinde iki sayfa içinde değerlendirmiştir (1984: 60-62). Caferoğlu'na göre bugün Türk lehçe ve şiveleri arasındaki ayrılık o kadar ileri varmıştır ki, bir Türkmen yahut Özbek kendi kardeşi Yakutla, bir Anadolu'lu, öz dilinden ayrılan Çuvaş ve Yakutla konuşamaz ve anlaşamaz duruma gelmiştir. Çeşitli nedenlerle oluşan bu şiveler üstelik birçok karışık öğeyi içerdiğinden doğru ve sağlam bir tasnife tabi tutulamamaktadır. Caferoğlu şimdilik lehçe-şive ve ağız ayrımları konusunda ileri sürülen kuram ve varsayımlarla ilgili olumlu veya olumsuz bir görüş bildirmeden kısa bilgi vermekte yetinmiştir (Caferoğlu, 1984: 60-65).

Ercilasun daha çok Altayistik, Nostratik ve Avrasyatik dil ailelerine ilgi göstermektedir (2009: 17-32). Makaleler kitabında da Türk Dili Tarihi'nde de lehçe-şive-ağız tartışmalarına hiç yer vermez. Ancak bazı sözlerinden ve görev aldığı projelerden Ercilasun'un "Türk dilleri" yerine "Türk lehçeleri" kullanımını yeğlediği çıkarılabilir (Ercilasun, 2007: 327).

Akar ise Avrasyatik ve Nostarik teorilere değinmeyip dünya dillerini geleneksel bakışla sınıflandıktan sonra Ural-Altay dilleri ve Altay dil birliği kuramını açıklayarak Altayistikte ses denklikleri, ortak özellikler, yayılma alanları, kollar, sayısal veriler ve genel bibliyografya hakkında bilgi vermektedir. Bu bölümün ardından toplam on sayfa içinde "Türk lehçelerinin sınıflandırılması" başlığı altında Radloff, Ramstedt, Samoyloviç, Räsänen, Talat Tekin ve Lars Johanson'un tasniflerini aktarmaktadır (2005: 13-50). Akar Türk lehçelerini

sınıflandırırken R. Rahmeti Arat'ın tasnif ilkelerine dayanır. "Türk Lehçelerinin Sınıflandırılması" başlığını kullanmasından da anlaşılacağı üzere "Türk Dilleri" biçiminde bir adlandırmayı benimsememektedir (Akar, 2005: 41-49).

Sonuç

Görülüyor ki Türk dili tarihi alanının üç önemli kitabında da Türk tarihi, edebiyatı ve dili kronolojik ve coğrafi açıdan bütün yönleriyle ele alınamamıştır. Bu eserler daha sonraki çalışmalarla tamamlanmaya çalışılmıştır.

İlk büyük Türk dili tarihi yazarı olan Caferoğlu, filolojik kaynaklara başvurmakla birlikte yöntem ve yaklaşım açısından Köprülü'den ve Togan'dan yararlanmıştır. Diğer Türk dili tarihi yazarları da Köprülü-Togan-Caferoğlu'nun eserlerini yeni çalışmalarla destekleyerek eser vermeye çalışmışlar ve eldeki bilgileri güncellemişlerdir.

Caferoğlu gibi Ercilasun da dil tarihini iç ve dış tarih olmak üzere ikiye ayırır. Ercilasun, kitabında dilin yalnız dış tarihini ele almadığını özellikle vurgular. Ercilasun her dönemin dil özelliklerini belirtmeye çalışırken dilin iç tarihini de ortaya koymak istemiştir. Dolayısıyla dil tarihçisi dilin dış tarihini anlatırken tarihçi ve sosyolog gibi davranırken dilin iç tarihi söz konusu olduğunda bir gramerci olmak zorundadır. Akar'ın kitabı bu durumda Caferoğlu ve Ercilasun'a göre dilin dış tarihine ve Türk dili araştırmaları tarihine ağırlık vermektedir. Gerçekte Caferoğlu ve Ercilasun da kitaplarının aynı zamanda bir Türk dili araştırmaları el kitabı olmasına gayret etmişlerdir. Her üç yazar da yararlandıkları veya okuyucu tarafından özellikle görülmesini, bilinmesini istedikleri kaynakları belirtmeye özel bir önem vermişlerdir.

Ercilasun da Akar da kitaplarını öncüleri Caferoğlu gibi bir yöntem izleyerek başlangıçtan 15. yüzyıla kadar getirirler. Sonra hem batı Türkçesini hem kuzey-doğu hem de doğu kollarını içine alacak şekilde bütüncül bir bakış açısı sunarlar. Ancak Ercilasun son olarak Osmanlı Türkçesini ele alırken Akar Modern Türkçe Çağı adı altında Tanzimat, Servet-i Fünun, Meşrutiyet Yılları, Gaspıralı İsmail Bey ve Türkçesi, 20. yüzyılda Türk dili ve Cumhuriyet Döneminde Türk Dili alt başlıklarını vererek kronolojik açıdan günümüze daha çok yaklaştırmıştır. Bu yönüyle onun çalışması son bölümlerine doğru Türk edebiyatı tarihine dönüşmektedir. Caferoğlu ve Ercilasun'un kitaplarında bazı yapıtlar hakkında verilen bilgiler de bir dil tarihinde değil edebiyat tarihinde bulunabilecek bilgilerdir. Bu bağlamda bir Türk dili anıtının dil tarihinde ve edebiyat tarihinde nasıl işlendiğinin de karşılaştırmalı olarak incelenmesi türlerin gelişimi ve iş bölümü açısından olan ile olması gerekeni açık bir biçimde gözler önüne serilebilir. Ne var ki bu başka bir çalışmanın konusudur.

İncelenen ve karşılaştırması yapılan kitaplarda tarihî ve çağdaş Türk lehçeleri konusu bağımsız bir yer tutmamaktadır. Bu tartışmalı konu her üç yapıtta

da birer alt bölümden ibarettir. Bugün lehçeler konusu dil tarihçiliğinden bağımsızlaşma sürecine girmiştir. Dolayısıyla tarihî Türk lehçelerinin oluşum ve gelişimlerinin bir Türk dili tarihinde mutlaka ele alınması gerekmele birlikte konunun özelliği nedeniyle diyalektolojinin ayrı ve bağımsız çalışmalara konu olması daha uygun görünmektedir. İncelenen Türk dili tarihleri bu bakımdan dengeli ve yerinde bir tutum sergilemektedirler.

Üç kitabın incelenmesi aralarındaki benzerlik ve ayrılıkların belirlenmesi bir yana bırakılırsa bizi iki ana sonuca ulaştırmaktadır:

1. İncelenen kitaplar birbirinin yerini tutacak, biri diğerinin yerine ikame edilebilecek nitelikte değildir. Her birinin ayrı yeri, değeri ve bağımsız niteliği vardır. Üçü de ayrı ayrı belli yönleriyle birer boşluğu kapatmakta ve ihtiyacı karşılamaktadır. Dolayısıyla üç kitaptan eş zamanlı olarak yararlanmak daha uygun olacaktır.

2. Bu çerçevede yeni Türk dili tarihlerinin yazılması da gereklidir. Yeni çalışmalar geçmişte eksik kalan yönleri doldurabileceği gibi yeni ihtiyaçlara da cevap verebilecektir. Yazılacak yeni bir Türk dili tarihinin eksiksiz ve mükemmel olması da beklenmemelidir. Çünkü olağanüstü bir genişlik ve derinliğe sahip olan Türk dilinin tarihi gerçekte tek bir kişi tarafından yazılamayacak boyuttadır. O yüzden kurumsal bir düzenleme ile geniş katılımlı ve uzun soluklu bir Türk dili tarihi yazımına ihtiyaç vardır. Türk dilinin bütün kollarının tarihsel ve dilbilgisel özelliklerini içerecek bir Türk dili tarihi yazılması bugün de bir ihtiyaç olarak ortada durmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akar, Ali (2005), *Türk Dili Tarihi*, İstanbul, Ötüken Yayınları.
- Akder, Necati (1954), "Fuad Köprülü'nün İlmî Hayat ve Faaliyetindeki Felsefî Cepheye Umumî Bir Bakış" *AÜ DTCF Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 1-2, s. 33-39.
- Arat, Reşid Rahmeti (1987), "Türk Şivelerinin Tasnifi", *Makaleler*, Yayına Hazırlayan: Osman Fikri Sertkaya, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, s. 69-149.
- Barthold, W.-Fuad KÖPRÜLÜ (1977), *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Bayat, Fuzuli (2003), *Türk Dili Tarihi*, Ankara, Piramit Yayıncılık.
- Baydar, Turgut (2008), "Prof. Dr. Ahmet B. ERCİLASUN, Türk Dili Tarihi, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004, 488 s.", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 36, s. 307-313.
- Benzing, Johannes- Karl Heinrich Menges (1979), "Türk Dillerinin Sınıflandırılması", Çeviren: Reşit Küçükboyacı, *Tarihi Türk Şiveleri*, Derleyen: Mehmet Akalın, Ankara, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, s. 1-14.
- Buran, Ahmet-Ercan Alkaya (2007), *Çağdaş Türk Lehçeleri*, İstanbul, Akçağ Yayınları.
- Caferoğlu, Ahmet (1984), *Türk Dili Tarihi*, İstanbul, Enderun Kitabevi.
- Çetin, Nurullah (1991), "Türkçede İlk Edebiyat Tarihi", *Türkoloji Dergisi*, Cilt: IX, Sayı:1, s. 143-152.

- Demir, Nurettin (2006), "Türkiye'de Dil-Lehçe-Şive-Ağız Tartışmaları", *Türkiye'de Dil Tartışmaları*, Derleyenler: Astrid Menz-Christoph Schröder, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, s.119-145.
- Dilaçar, Agop (1964), *Türk Diline Genel Bir Bakış*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2007), *Makaleler*, İstanbul, Akçağ Yayınları.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2009), *Türk Dili Tarihi*, İstanbul, Akçağ Yayınları.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2016), *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Erdem, Mehmet Dursun (2006), "Yeni Bir Türk Dili Tarihi Kitabı: AKAR, Ali 2005. Türk Dili Tarihi, Ötügen Yayınları, İstanbul," *Turkish Studies*, Volume 1/1, Summer, s. 171-174.
- Gökalp, Ziya (1331), "Bir Kavmin Tedkikinde Tâkip Olunacak Usûl", *Millî Tettebbûlar Mecmûası*, Mayıs-Haziran, Sayı: 2, s. 193-205.
- Gökalp, Ziya (1977), *Makaleler-III: Millî Tettebbûlar Mecmûası'ndaki Makaleler*, Hazırlayan: Orhan Durusoy, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Karamanhoğlu, Ali (1986), *Türk Dili*, İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Kederli, Mahmud b. Ali (2004), *Nehcü'l-Feradis*, Tıpkıbasım ve Çeviriyazı: Janos Eckmann, Yayımlayanlar: Semih Tezcan-Hamza Zülfikar, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kirişcioğlu, Fatih (2016), "Türk Lehçelerinin Sınıflandırılmasında Uygulanabilecek Bazı Morfolojik Kriterler-I", *Dil Araştırmaları*, Bahar 2016/18, s.18-28.
- Kononov, A. N. (2006), *Türk Dili Araştırmaları Tarihi*, Çeviren: Kenan Koç, İstanbul, Multilingual Yayınevi.
- Köprülü, M. Fuat (1984), *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Köprülü, M. Fuat (1986), "Türk Edebiyatı Tarihinde Usul", *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 3-47.
- Llevend, Ağâh Sırrı (1972), *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özkan, Mustafa (2009), *Tarih İçinde Türk Dili*, İstanbul, Filiz Kitabevi.
- Öztürk, Nurettin (2001), *Türk Edebiyatında İnsan*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Tavkul, Ufuk (2003), "Türk Lehçelerinin Sınıflandırılmasında Bazı Kriterler", *Kırım Dergisi*, Sayı: 12 (45), s. 23-32.
- Tekin Talat, (1989), "Türk Dil ve Dialektlerinin Yeni Bir Tasnifi", *Erdem* 5, Sayı: 13, s. 141-168.
- Tekin Talat-Mehmet Ölmez (2003), *Türk Dilleri-Giriş*, İstanbul, Yıldız Dil ve Edebiyat 2.
- Togan, Zeki Velidi (1981a), *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, Enderun Kitabevi.
- Togan, Zeki Velidi, (1981b), *Tarihte Usul*, İstanbul, Enderun Kitabevi.
- Tören, Hatice (2004), "Tanıtmalar: Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi, Ahmet B. Ercilasun", *İlmi Araştırmalar*, Güz, Sayı: 18, s. 158-161.

FARŞÇA TEZKİRE YAZICILIĞI

Efsâne MONFERİD*
Çev. Çetin KASKA**

Öz: Fars edebiyatında en eski tezkire hicri yedinci yüzyılın başında Muhammed Avfî'nin telif ettiği *Lübâbü'l-Elbâb*'tır. Bu eser şairlerin hâl tercümelerinden oluşmaktadır. İsminde "tezkire" kelimesi geçen ilk Farsça kitaplar, tasavvuf şeyh ve evliyaların hallerini beyan eden Ferîdüddîn Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ* adlı eseri ile ahiret hakkında bilgi veren, *Tezkire-i Nasirüddîn-i Tûsî* adıyla meşhur olan *Risâle-i Âgâz ve Encâm* adlı eserdir. İçtimaî ve siyasi tarihin aydınlatılması noktasında temel bir kaynak görevi üstlenen Farsça tezkireler genellikle mukaddime, asıl metin ve hatimeden oluşmaktadır. Bu makale İran'da yayınlanan *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm* adlı eserde geçen "*Tezkire Nivîsî-yi Fârsî*" maddesinin tercümesidir. Bu çalışmada Farsça tezkire yazıcılığı hakkında bilgi verilmiş ve hangi dönemde ne tür tezkirelerin yazıldığı beyan edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tezkire, Farsça Tezkire, Attâr, Fars Edebiyatı.

WRITING TEZKİRE İN PERSIAN

Abstract: The oldest tezkire in the Persian literature is *Lübâbü'l-Elbâb* written by Muhammed Avfî at the beginning of the seventh hijri century. This work is made up of the biographies of poets. The first Persian books whose names contain the Word "tezkire" are Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ*, which explains the states of the sufi masters and saints, and Nasirüddîn-i Tûsî's *Tezkire*, which is also known as "*Risâle-i Âgâz ve Encâm*" and which gives information about the Hereafter. The Persian tezkires which function as basic sources for the enlightenment of social and political history generally are made up of introduction, main text and conclusion sections. This article is the translation of the article "*Tezkire Nivîsî-yi Fârsî*" in Iran's *Dânişnâme-i Jihân-i İslâm*. In this article, information about Persian tezkire writing is given and what kind of tezkires are written in which period is stated.

Key Words: Tezkire, Persian Tezkire, Attâr, Persian Literature.

Hicri yedinci yüzyıldan önce şairlerin hayatı ve şiirlerinden numuneler dağınık bir şekilde Nizâm-ı Arûzî'nin *Çehâr Makâle* (Telif h. 550) ve Zekeryâ-i Kazvînî'nin (ö. 682) *Âsârü'l-Belâd ve Ahbârü'l-İbâd* gibi bazı tarihî, coğrafi ve edebî eserlerde zikredilmiştir. Hicri yedinci yüzyılın başında Muhammed

ORCID ID : 0000-0002-1168-5522

DOI : 10.31126/akrajournal.548789

Geliş trarîhi: 03 Nisan 2019 / Kabul tarihi: 29 Ağustos 2019

**Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, "Tezkire Nivîsî-yi Fârsî" c. 6, s. 772-74, Tahran, 2002.

**Arş. Gör. Dr. İstanbul Üniversitesi / Edebiyat Fakültesi / Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Avfî, *Lübâbü'l-Elbâb*'ı telif etmiştir. Bu eser en eski tezkire olup şairlerin hâl tercümelerinden oluşmaktadır. İsminde "tezkire" kelimesi geçen ilk Farsça kitaplar: Tasavvuf şeyh ve evliyaların hallerini beyan eden Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ* adlı eseri ile ahiret hakkında bilgi veren, *Tezkire-i Nasîrüddîn-i Tûsî* (ö. 672) adıyla meşhur olan *Risâle-i Âgâz ve Encâm* adlı eserdir. Tezkire daha sonraları Fars edebiyatında revaç bulduğu anlamıyla kullanılmamıştır. Yani ilk önceleri tezkire şairlerin hâlini beyan eden bir kitap anlamında ele alınmamıştır (Nekavî, s. 784-86). Kazvînî (Avfî, Mukaddime), Muhammed b. Melikşâh (ö. 511) döneminin ileri gelenlerinden olan Moveffeküddîn Ebû Tâhir Hâtûnî'nin *Menâkıbü'ş-şua'râ* adlı bir eser yazdığı ifade edilmiş, ancak bu eser günümüze ulaşmadığı için onun hakkında bilgi vermek mümkün değildir. Ancak hicri altıncı yüzyıl sonu yazarlarından Necmüddîn Ebû Bekr Muhammed Râvendî bu eserin rik'a hattıyla yazıldığını ifade etmiştir (Ravendî, s. 57). Devletşâh-ı Semerkandî, *Tezkiretü'ş-şua'râ* adlı eserinde bu kitaba işaret etmiştir (Semerkandî, 892/ s. 35, 66). Bu bilgilere göre *Menâkıbü'l-şua'râ* adlı eser en az hicri dokuzuncu yüzyıla kadar bilinmektedir.

Lübâbü'l-Elbâb'dan sonra *Tezkiretü'ş-şuarâ*, tezkire yazarları tarafında örnek alınan eser hâline gelmiştir. Muhammed Tâhir Nasrâbâdî ilk defa tezkire kelimesini şairlerin hâl tercümesi manasında *Tezkire-i Nasrâbâdî* (Telif h.1083-90) adlı eserinde kullanmıştır. Bu tezkirede şairlerin hâl tercümeleri ile şiirlerinden numuneler yer almaktadır (Nasrâbâdî, s. 2). Tezkire yazıcılığı Safevî (h. 906-1359) ve Kâcâr (h.1210-1344) dönemlerinde de yaygınlık kazanmıştır. Bu iki dönemdeki tezkirelerde muteber şairlerin hâl tercümelerinin yanında eğlence maksadıyla şiir söyleyen şairlerin hâl tercümeleri de yer almıştır. Takiyüddîn Belyânî'nin *Arafâtü'l-Âşıkîn* (Telif h.1024) ve Hidâyet'in *Mecma'u'l-Fusahâ* (Telif h.1284) adlı eserleri bu tür tezkirelere örnektir.

Kâcâr döneminde tezkire yazıcılığı o kadar revaç kazanmış ki, hatta Kâcâr şehzadeleri bile tezkire yazmışlardır. Örneğin Feth Ali Şah'ın oğlu Seyfû'd-devle Sultan Muhammed h.1245 yılında *Bezm-i Hâkân* adlı eseri kaleme almıştır, ayrıca Ali Rızâ Mîrzâ-i Kâcâr hicri on üçüncü yüzyılın ortalarında *Bostânü'l-Bedâi'* ve h.1246 yılında *Bostânü'l-Işâk* adlı kitapları yazmıştır (Gülçin Me'ânî, c.1, s. 93-115). Bir devlet büyüğünün hamisi veya memduhu ölçü alınarak seçilen şairlerden oluşan tezkireler Kâcâr sarayında daha makbul görülmüştür. H.1319 yılında Muhammed Bâkır Mîrzâ Hüsrev-i Kirmânşâhî tarafında telif edilen ve İkbâlû'd-devle Gafâr'ın (Kirmânşâh Sultanı) övgü şairlerinin hâl tercümelerini içeren *İkbâl-nâme* adlı tezkire ile h.1268 yılında Safâ-i Zevâreî tarafından telif edilen ve Çerâğ Alî Hân Zengene'nin (İsfahân Sultanı) övgü şairlerinin hâl tercümelerini içeren *Encümen-i Rûşen* adlı eserler bu tür tezkirelere örnektir (Me'ânî, c.1, s. 36, 68).

Kâcâr döneminde tezkire yazıcılığının bir diğer özelliği; manzum, resimli, seçki biçiminde ve mizahî olmak üzere çok çeşitli şekillerde tezkire yazılmış olmasıdır. 1-Manzum tezkirelere örnek: Mîrzâ Muhammed Bâkır Reşhe-i İsfahânî'nin h.1250 yılında telif ettiği *Tezkire-i Manzûme-i Reşhe* adlı tezkire (Me'ânî, c.1, s. 372-76). 2-Resimli tezkirelere örnek: Mîrzâ İbrahim Medâih Nigâr'ın hicri on dördüncü yüzyılın başlarında yazdığı *Encümen-i Nâsrî* ve *Tezkire-i Kudsiye* adlı tezkireler. Ebû Turâb Gafârî bu iki kitapta biyografileri verilen kişilerin resimlerini kara kalemle çizmiştir. 3-Seçki tezkirelere örnek: H.1336-37 yılında Muhammed Hüseyin Şo'â-i Şîrâzî tarafından yazılan *Eş'e-i Şu'âye* adlı tezkire. Bu tezkire aynı yazarın h.1320-21 yılında yazdığı *Tezkire-i Şo'âye* adlı tezkiresinden oluşan bir seçkidir. (Me'ânî, c.1, s. 34) 4-Mizahi tezkirelere örnek: Takî Dâniş (ö.1326) tarafından yazılan *Âş-i Keşkeyân* adlı mizahî ve hayalî tezkire. Şair bu tezkirede sahte şairlerin hâl tercümelerini verip, kendi mizahî şiirlerinden bahsetmiştir (Me'ânî, c.1, s.169).

Tezkire yazıcılığı geleneği muasır döneme kadar devam etmiştir. Muasır dönemdeki en önemli tezkireler şunlardır; Bediüzamân Fûrû-zânfer tarafından telif edilen *Sohen ve Sohenverân* (Basım h.1308), Encümen-i Edebî-i Ferhengistân-i İrân tarafından hazırlanan *Tezkire-i Şua'râ-i Mu'âsır* (Basım h.1328), Mehdî Hamîdî tarafından telif edilen *Behişt-i Sohen* (Basım h.1334), Dâryûş-i Sabûr tarafından telif edilen *Sedef* (Basım h.1335), Tel'et-i 'Ankâ tarafından yazılan *Tezkire-i Tel'et*, Kâsım-i Tevîserkânî (Basım 1339) ve Muhammed Ca'fer Meh-cûb tarafından yazılan *Şi'r-i Hezâr Sâle-i Fârsî* (Basım h.1343). (Gülçin Me'ânî, c.1, s.136, 293, 310, 706, 746, 763). Muhammed İshâk tarafından yazılan *Tezkire-i Sohenverân-i Nâmî-i İrân der Târîh-i Mu'âsır* (Basım h.1371) ve altı cilt hâlinde Seyyid Muhammed Bâkır Burke'î'nin yazdığı *Sohenverân-i Nâmî-i Mu'âsır-i İrân* (Basım h.1373).

Muasır dönemde sosyal hayatın değişime uğramasıyla kadın şairlerin hâl tercümelerini veren tezkireler de telif edilmiştir. Örneğin: Kişâverz Sadr'ın telif ettiği *Râbi'e Tâ Pervîn* (Basım1334) adlı tezkire (Me'ânî, c.1, s.22-24). Muasır dönemde yazılan diğer tezkireler daha çok bir bölgeye ait olan şairler hakkında bilgi veren tezkirelerdir. Örneğin: Muhammed Hüseyîn Şu'â-i Şîrâzî'nin h.1313 yılında telif ettiği *Şekeristân-i Pârs*, Muhammed Ali Terbiyet'in telif ettiği *Dânişmendân-i Azerbaycan* (Basım h.1314), Nusretullâh Novhayân'ın telif ettiği *Tezkire-i Şua'râ-i Semnân* (Basım h.1337), Mehdî Dîrehşân'ın telif ettiği *Bozorgân ve Sohenserâyân-i Hemedân* (Basım h.1341) adlı tezkireler bu türdendir (Me'ânî, c.1, s. 87-92, 283, 617, 764; Me'ânî, c.1, s. 279, 299, 314, 623-625). Muasır dönemde şairlerin inanç ve fikirleri esas alınarak yazılan tezkireler de bulunmaktadır. Örneğin: Ni'metullâh Zekâi-i Beyzâî'nin yazdığı *Tezkire-i Şua'râ-i Karn-i Evvel-i Behâî* (Telif h.1311-24) adlı tezkire (Me'ânî, c.1, s. 287).

Farsça tezkire yazıcılığı Hindistan'da bile revaç kazanmıştır. Oradaki tezkire yazıcılığı beş döneme ayrılmıştır: 1-Hindistan'da ilk Müslümanların hâkimiyeti olan hicri yedinci yüzyıldan, h. 932 yılında Hintli Timurlular'ın hükümetinin kurulmasına kadarki dönem. 2-H.932 yılında Zahîrüddîn Bâbü'ün saltanatının başlangıcından, h.1068 yılında Şâh Cihân hükümetinin sonuna kadarki dönem. 3-H.1068 yılında Evrengzîb saltanatından, h.1274 yılında İngiliz hükümetinin başlangıcına kadarki dönem. 4-H.1274 yılında Hindistan'da İngiliz tasallutuyla h.1349 yılına kadarki dönem. 5-H.1349 yılından günümüze kadarki dönem (Nekavî, s. 6-12). Üçüncü dönemde tam eli dokuz tezkire yazılmış ve bu yüzden üçüncü dönem diğer dönemlerden daha önemlidir (Nekavî, s. 202-575).

Hindistan'da ihtisaslı tezkirelerin ortaya çıkmasıyla birlikte ilk başlardaki tezkire yazıcılığı değişime uğramıştır. Hindistan'daki en meşhur ihtisaslı tezkirelerden bazıları şunlardır: Fahr-i Herevî'nin yaklaşık h. 960 yılında şiir söyleyen seksen sultan hakkında yazdığı *Ravzatü'l-Selâtîn* adlı tezkire (Münzevî, c.11, s. 735). 'Abdulnebî-i Kazvînî'nin h.1028 yılında sâkinâme söyleyenler hakkında yazdığı *Tezkire-i Meyhâne* adlı tezkire (Münzevî, c.11, s.739-740) ve Mevlevî Ahmed Alî'nin h.1285 yılında mesnevi söyleyenler hakkında yazdığı *Heft Âsumân* adlı tezkire.

Hindistan'daki ilk iki dönemin aksine üçüncü dönemde muhtemelen Farsça yazılan bütün tezkireler Hintli müellifler tarafında yazılmıştır. O dönemki tezkire yazarlarının üslubu sadedir ve bazı tezkire yazarları ilk defa Urduca ve Hintçe kelimeleri tezkirelerinde kullanmışlardır (Nekavî, s. 200-201). Kâni' mahlaslı Mîr Gulâmâlî Şîr'in telif ettiği *Makâlâtü's-şua'rá* adlı tezkire bu tür tezkirelerdendir (Telif h.1174) (Nekavî, s. 401-414).

Afganistan'da da İran kültürü ile Fars edebiyatının tesiri büyüktür. Özellikle Farsça tezkire yazıcılığı hicri on üç ile on dördüncü yüzyıllarda revaç kazanmıştır. H.1288 yılında Kârî Rahmetullâh Vâzih-i Buhârî tarafında telif edilen *Tuhfetü'l-Ehbâb fî Tezkiretü'l-Eshâb*, h.1322 yılında Efel Mahdûm Pîr Mestî-i Buhârî tarafında telif edilen *Efzelü'l-Tezkâr fî Zikrû's-şua'rá ve el-Eş'âr*, h.1302 yılında 'Abdul-kerîm Hüseyînî tarafından telif edilen *Bahâr-i Bedehşân*, Mâgeh Rah-mânî-i Efgânî tarafından h.1329-30 yılında telif edilen *Nişînân-i So-hengûy*, Ebû'l-Kâsım 'Abdülhakîm Rastâkî tarafından yazılan *Bahâr-i Efgânî* (Basım 1350) Afganistan'da telif edilen tezkirelerden bazılarıdır (Gülçîn Me'ânî, c.1, s. 34, 124-26, 149, 153).

Tacikistan'da da Farsça yazılan tezkireler bulunmaktadır. H.1284-86 yılında Şerîfcân Mahdûm-i Sadr-i Ziyâ tarafından telif edilen *Tezkâr-ı Eş'âr* ile h.1304 yılında Sadrüddîn 'Aynî tarafından telif edilen *Numûne-i Edebiyât-i Tâcîk* adlı tezkireler Tacikistan'da yazılan tezkirelerden bazılarıdır (D. Tâcîkî, c. 5, s. 89-90, c.7, s. 229).

Tezkireler genellikle mukaddime, asıl metin ve hatimeden oluşmaktadır. Asıl metinde kişinin hayatı hakkında bilgi verilmektedir. Tezkire bölümleri çeşitli ve mütenevvidir. Tezkire yazarları bölümleri adlandırırken edebî ve kinayeli tabirlerden istifade etmişlerdir. Mesela Âzer-i Bîgdilî'nin yazdığı *Âteşkede* (Telif h.1174) adlı tezkirenin bölümlerinin adları: Micmer, Şu'le, Ahger ve Şerâre'dir. H.1274-77 yılında Şehlâ mahlaslı Moderrisî-i Yezdî'nin telif ettiği *Şebustân*'ın bölümlerinin adları: Halvethâne, Hengâme, Âstâne ve Eyvân'dır (Nekavî, s. 38-40; Münzevî, c.11, s. 747; Gülçin Me'ânî, c.1, s. 244, 250-255). Tezkirelerde şairin ya adı veya mahlası unvan olarak yazılmıştır. Tezkirelerdeki isimlerin sıralanmasında bazen tarih temel alınmıştır. Örneğin h.1045 yılında Muhammed Sâdık Hân-i Dihlevî'nin telif ettiği *Tabakât-i Şâhchânî* ile h.1102 yılında Şîr Ali Hân-i Lûdî tarafından telif edilen *Mirâtü'l-Hayâl* adlı tezkireler bu türdendir. İsim sıralamasında bazen de alfabe temel alınmıştır. Örneğin h.1176 yılında Âzâd-i Belgrâmî tarafında telif edilen *Hazâne-i Âmire* adlı tezkire bu türdendir. Bazı tezkirelerdeyse hiçbir özel kaide bulunmamaktadır (Münzevî, c.11, s. 745-746, 760-61, 881).

Bazı tezkirelerde her şairin biyografisinin sonunda şiirlerinden oluşan bir seçki yer almaktadır. Bu şiirlerde tezkire yazarının edebî zevki müşahede edilmektedir. Bazı tezkirelerin şöhret ve muteberliği seçilen güzel şiir numuneleri sebebiyledir. Örneğin h.1010 yılında Mollâ Muhammed Sûfî-i Mâzenderânî'nin telif ettiği *Puthâne* ile Vâlah-i Dâğîstânî'nin telif ettiği *Riyâzü's-şua'ra* adlı tezkireler bu türdendir (Münzevî, c.11, s.752-53; Gülçin Me'ânî, c.1, s. 590, 650-66). Bazı tezkire yazarları basit şiirler seçmeleri nedeniyle zevksiz olarak bilinmişlerdir. Örneğin Hüseyin Nevâi-yi Hemedânî'nin telif ettiği *Tezkire-i Nevâ* (Telif 1253) adlı tezkire bu türdendir (Dîvân-i Bîgî, (hz. Nevâî) c.1, s.10).

Tezkire yazarlarının şiir seçkileri, tezkirelerin edebî eserlerin bir türü olmasını sağlamıştır. Yani şiirlerden oluşan seçki ve antolojiler aynı şiir yazmak gibi kabul görmüştür. Örneğin hicri on üçüncü yüzyılda Haydar Kulî Mîrzâ tarafından telif edilen *Tezkire-i Hâver* adlı tezkire aslında şiir seçkilerinden oluşmaktadır (D. İslâm, İkinci baskı, "Muhtârât"; Gülçin Me'ânî, c.1, s. 219). Tezkire yazıcılığındaki bu özel durum edebî görüş belirtme ve eleştiri sayesinde ortadan kalkmıştır. Örneğin h.1261 yılında Mevlevî Ahsânullâh Müm-tâz-i Lekhenevî tarafından telif edilen *Der 'Akd-i Süreyâ* adlı tezkirede şiir seçkileri eleştirileriyle birlikte ele alınmıştır (Münzevî, c.11, s. 765). Mevlevî Ahmed Alî de *Heft Âsumân* adlı tezkiresinde *Mesnevî* ve vezinleri hakkında bilgi vermiştir (Ahmed Ali, s. 3-5). Tezkire yazarlarının şiirler hakkında görüşlerini ifade etmeleri edebiyatçılar arasında tartışma çıkmasına neden olmuştur. Örneğin Mu'temedü'd-devle Ferhâd Mîrzâ, Lutfalî Bîg Âzerbîgdilî'nin *Âteşkede* adlı tezkiresindeki şiir seçimleri ile Hazîn-i Lâhîcî'nin şiirleri hakkındaki arzu,

şarap ve hafız gibi konuları eleştirmiştir (Gülçin Me'ânî, c.1, s.5). Şefî'î Kedkenî birçok yerde bu konuya değinmiştir.

Tezkireler sadece edebiyat tarihi hakkında faydalı bilgiler vermemektedir, siyasî ve içtimaî olaylar hakkında da önemli bilgiler sunmaktadır. Tezkireler içtimaî ve siyasî tarihin aydınlatılması noktasında temel bir kaynak görevi üstlenmektedir. Mesela Sâmî Mîrzâ, *Tuhfe-i Sâmî* adlı tezkiresinde çeşnicibaşı Yusuf Bîg, silah yapımcısı Mevlânâ Sûsenî ve terzi Tezrikî Beyârcumendî gibi şairlerin mesleklerini ifade ederek o dönemin sosyal hayatına işaret etmiştir (Sâmî Mîrzâ, s.168, 186-87).

Kimi zaman tezkire yazarları hayat ve eserleri hakkında önemli bilgiler vermişlerdir. Bu tür bilgiler biyografilerinin yazılması noktasında önemli birer kaynak görevi görmüştür. Örneğin Mîrzâ Ahmed Cehremî-i Dîvân Bîgî, *Hadikatü'ş-şua'rá* adlı tezkiresinde eserleri hakkında önemli bilgiler vermiştir (Bîgî, c.1, s. 15). Aynı şekilde Behgevân Dâs *Sefîne-i Hindî* (Dâs, s. 241-259) ve Nasrâbâdî *Tezkire-i Nasrâbâdî* (Nasrâbâdî, s. 457-463) adlı tezkirelerinde kendileri hakkında önemli bilgiler vermişlerdir.

Kâcârlılar dönemindeki tezkire yazıcılığında kaynak göstermeden alıntı yapmak revaçtadır (Dîvân-i Bîgî, c.1; Nevâî, s.10; Gülçin Me'ânî, c.1, 46-47). Bazı tezkirelerde müellifin kaynak olarak kullandığı, ancak daha sonra ortadan kaybolan tezkire adları zikredilmiştir. Örneğin *Tezkire-i Hazâne-i 'Âmire* (Âzâd Belgrâmî, s. 6-7) adlı tezkirede Metîn-i Keşmîrî'nin *Hayâtü'ş-şua'rá* adlı tezkiresinin adı zikredilmiştir. Aslında bu tür bilgiler bir kitabı tanımak için faydalı olan bilgilerdir. Yazılı kaynaklardan başka tezkire yazarları bazen bizzat şair ile görüşüp, ondan biyografisi ve şiirlerinden bir seçki istemişlerdir (Dîvân-i Bîgî, c.1, s.15).

Son yıllarda ortaya çıkan edebî eleştiri ve tarihi bakış açısı sayesinde tezkire yazarlarının görkemli üslupları, efsanevî bakış açıları ve abartılı sözleri eleştirilmiştir. Bunlara rağmen tezkireler biyografî edebiyatının numuneleridir ve daima önemli bir yere sahiptirler.

KAYNAKÇA

- Alî, Ahmed (1965); *Heft Âsumân*, Kelkene 1873/ Tahran Ofset Baskısı.
 Belgrâmî, Mîr Gulâmâlî b. Nûh Âzâd (1871); *Hazâne-i 'Âmire*, Kânpûr Taş Baskı.
 Bîgî, Ahmed Alî Dîvân (1364-1366) ; *Hadikatü'l-şua'rá*, (hz. 'Abdülhüseyn Nevâî), c. 1, Tahran.
 Dânişnâme-i Tacikî, (1978-1988), c.5, Duşanbe.
 Dâs-i Hindî, Behgevân (1377/1958) *Sefîne-i Hindî*, (hz. Muhammed 'Atâülrahmân 'Atâ-i Kâkûy) Potne Taş Baskısı.
 Devletşâh-i Semerkandî (1337); *Tezkiretü'ş-şua'rá-i Devletşâh-i Semerkandî*, (hz. Muhammed 'Abâsî) Tahran.

- Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefî'î (1375); *Şâ'irî Der Hucûm-i Muntekidân/ Necd-i Edebi Der Sebki Hindî-i Pirâmûn-i Şi'r-i Hazin-i Lâhici*, Tahran.
- Me'ânî, Ahmed Golçîn (1363); *Târîh-i Tezkirehâ-i Fârsî*, c. 1, Tahran.
- Munzevî, Ahmed (1362-1370); *Fihrist-i Muşterek-i Nussehâ-yi Hatî-i Fârsî-i Pakistan*, c. 11, İslamabad.
- Nâîni, Muhammed Ali (1376); *Tezkire-i Medînetü'l-Edeb*, Resimli Baskı, Tahran.
- Nasrâbâdî, Muhammed Tâhir (1361); *Tezkire-i Nasrâbâdî*, (hz. Vahîd-i Destgirdî) Tahran.
- Nekvî, Ali Rızâ (1343); *Tezkire Nivîsî-i Fârsî Der Hind ve Pakistan*, c. 11, Tahran.
- Râvendî, Muhammed b. Alî (1333); *Kitâb-i Râhatü'l-sudûr ve Âyetü'l-surûr Der Târîh-i Âl Selcûk*, (haz. Muhammed İkbâl) Tahran.
- Safevî, Sâm Mîrzâ, (1550-1561); *Tezkire-i Tuhfe-i Sâmî*, (hz. Rukneddîn Humâyûn Ferruh) Tahran.

تذکره (۱)

۷۷۷

فی الفوائد النادرة از سیدعلیخان مدنی (آقابزرگ طهرانی، ج ۴، ص ۲۵؛ برای دیگر تذکرها - حاجی خلیفه، ج ۱، ستون ۳۹۱؛ بروکلان، ج ۴، ص ۳۴؛ سرکسیس، ج ۲، ستون ۱۳۶۵؛ ون‌دایک، ص ۴۹۷).

برای منابع این قسمت - به منابع قسمت ۳.

/ باقر قربانی زَرّین /

۲) تذکره‌نویسی فارسی. تا پیش از سده هفتم، سرگذشت شاعران و نمونه شعر آنان به طور پراکنده در برخی آثار تاریخی و جغرافیایی و ادبی، نظیر چهارمقاله نظامی عروضی (تألیف ۵۵۰)، و آثارالبلاد و اخبارالعباد زکریای قزوینی (متوفی ۶۸۲)، ذکر می‌شد. در اوایل سده هفتم، محمد عوفی لایبالالیاب را تألیف کرد که قدیمترین تذکره، مشتمل بر شرح حال شاعران، است. نخستین کتابهای فارسی که در عنوان آنها کلمه تذکره ذکر شده - از جمله تذکره‌الاولیاء* عطار در شرح احوال اولیا و مشایخ تصوف و رساله آغاز و انجام معروف به تذکره تألیف نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲) درباره معاد - «تذکره» به مفهومی که بعدها در ادب فارسی رایج شد (کتابی در شرح حال شاعران)، نبودند (سرای اطلاع بیشتر درباره دیگر آثار از این نوع - نفوی، ص ۷۸۴-۷۸۶). قزوینی (عوفی، مقدمه، ص ۷-۸) از کتابی با عنوان مناقب الشعراء تألیف موفق‌الدین ابوطاهر خاتونی*، از رجال دوره محمدبن ملکشاه (متوفی ۵۱۱)، نام برده است که این اثر در دست نیست تا بتوان درباره آن داوری کرد، اما نجم‌الدین ابوبکر محمد راوندی، از نویسندگان اواخر قرن ششم، آن را مرفوع‌گونه‌ای دانسته است (ص ۵۷). اشاره دولتشاه سمرقندی در تذکره‌الشعراء* (تألیف ۸۹۲ هـ؛ ۳۵، ۶۶) به این کتاب، نشان می‌دهد که مناقب‌الشعراء دستکم تا قرن نهم شناخته شده بوده است.

پس از لایبالالیاب، تذکره‌الشعراء سرمشق تذکره‌نویسان شد. محمدطاهر نصرآبادی برای نخستین بار واژه تذکره را به معنای شرح حال شاعران در عنوان اثر خود، تذکره نصرآبادی* (تألیف ۱۰۸۳-۱۰۹۰)، به کار برد (ص ۲). این تذکره مشتمل بر شرح حال شاعران و نمونه اشعار آنان است.

تذکره‌نویسی در دوره صفوی (۹۰۶-۱۱۳۵) و قاجار (۱۲۱۰-۱۳۴۴) رونق یافت. در تذکره‌های این دوره، علاوه بر شرح حال شاعران برجسته، شرح حال سرایندگان که گاه به تفتن شعر می‌سرودند نیز آورده می‌شد. نمونه این تذکره‌ها، غزوات‌المشققین تقی‌الدین بلیانی (تألیف ۱۰۲۴) و مجمع الفصحای هدایت (تألیف ۱۲۸۴) است.

در دوره قاجار تذکره‌نویسی چنان رواج یافت که حتی

شاهزادگان قاجار نیز تذکره نوشتند، از جمله سیف‌الدوله سلطان‌محمد، پسر فتحعلی‌شاه، بزم خاقان را در ۱۲۴۵ نوشت و علیرضا میرزای قاجار کتاب بستان‌البدایع را در اواسط قرن سیزدهم و بستان‌العشاق را در ۱۲۴۶ تألیف کرد (گلچین معانی، ج ۱، ص ۹۳-۱۱۵). تألیف تذکره‌هایی که معیار انتخاب شاعران در آنها، ممدوح یا حامی شاعران بود نیز گویای اهمیتی است که دربار قاجار برای این نوع آثار قایل می‌شد، از جمله اینگونه تذکره‌هاست: اقبال‌نامه تألیف محمدباقر میرزای خسروی کرمانشاهی در ۱۳۱۹ در شرح حال شاعران مداح اقبال‌الدوله غفاری (حاکم کرمانشاه) و انجمن روشن تألیف صفای زواری در ۱۲۶۸ در شرح حال شاعران مداح چراغعلی خان زبگه (حاکم اصفهان؛ همان، ج ۱، ص ۳۶، ۶۸).

ویژگی دیگر تذکره‌نویسی در دوره قاجار کاربرد انواع تفتن در تذکره‌نویسی بود، از جمله تألیف تذکره‌های منظوم همچون تذکره منظوم زشحه تألیف میرزا محمدباقر رشحه اصفهانی در ۱۲۵۰ (همان، ج ۱، ص ۳۷۲-۳۷۶)؛ تذکره‌های مصور مانند انجمن ناصری و تذکره قدسیه، هر دو از میرزاابراهیم مدایح‌نگار که در اوایل قرن چهاردهم نگارش یافته‌اند و تصاویر سیاه‌قلم صاحبان تراجم در این دو کتاب کار ابوتراب غفاری است (همان، ج ۱، ص ۷۱، ۳۲۰)؛ تلخیص تذکره‌های مفصل، مانند اشعه شعاعیه تألیف محمدحسین شمع شیرازی در ۱۳۳۶-۱۳۳۷ که متخسی از تذکره شعاعیه، نوشته خود او در ۱۳۲۰-۱۳۲۱ است (گلچین معانی، ج ۱، ص ۳۴)؛ تألیف تذکره‌های طنزآمیز و تخیلی، مانند تذکره آتش کشکیان از تقی دانش (متوفی ۱۳۲۶ ش) در شرح حال شاعران ساختگی و ذکر اشعار هزل‌آمیز سروده خود مؤلف (همان، ج ۱، ص ۱۶۹).

سنت تذکره‌نویسی تا دوره معاصر ادامه یافته است. برخی از معروفترین تذکره‌های معاصر عبارت‌اند از: سخن و سخنوران بدیع‌الزمان فروزانفر (چاپ ۱۳۰۸ ش)، تذکره شعری معاصر از انجمن ادبی فرهنگستان ایران (چاپ ۱۳۲۸ ش)، پشت سخن تألیف مهدی حمیدی (چاپ ۱۳۳۴ ش)، صدف تألیف داریوش صبور (چاپ ۱۳۳۵ ش)، تذکره طلعت از طلعت عسقا (چاپ ۱۳۳۹ ش) و شعر هزار ساله فارسی از قاسم توپسرکانی و محمدجعفر محبوب (چاپ ۱۳۴۳ ش؛ گلچین معانی، ج ۱، ص ۱۳۶، ۲۹۳، ۳۱۰، ۷۰۶، ۷۴۶، ۷۶۳)، تذکره سخنوران نامی ایران در تاریخ معاصر از محمداسحاق (چاپ ۱۳۷۱ ش) و سخنوران نامی معاصر ایران از سیدمحمدباقر برقعی (چاپ ۱۳۷۳ ش) در شش جلد.

در دوره معاصر با ایجاد تحولات اجتماعی، تذکره‌هایی در

تذکره (۱)

۷۷۳

چهاردهم رونق یافت: برخی از تذکره‌های تألیف شده در آنجا عبارت‌اند از: *تحفة الاحباب فی تذکره‌الاصحاب* تألیف قاری رحمة‌الله واضح بخاری در ۱۲۸۸، *افضل التذکار فی ذکراالشعراء* و *الاشعار* تألیف افضل مخدوم بیرمستی بخاری در ۱۲۲۲، *بهار بدخشان* تألیف عبدالکریم حسینی در ۱۳۰۲، *پرده‌تشیان* سخنگوی تألیف ماگه رحمانی افغانی در ۱۳۲۹-۱۳۳۰ ش. و *بهار افغانی* نوشته ابوالقاسم عبدالحکیم رستانی (چاپ ۱۳۵۰ ش؛ گلچین معانی، ج ۱، ص ۲۴-۱۲۴، ۱۲۶، ۱۴۹، ۱۵۳). در تاجیکستان نیز تذکره‌هایی به فارسی نوشته شده است، از جمله *تذکار اشعار* تألیف شریفجان مخدوم صدر ضیاء در ۱۲۸۴-۱۲۸۶ ش. و نمونه ادبیات تاجیک تألیف صدرالدین عینی در ۱۳۰۴ ش (س. د. تاجیکی، ج ۵، ص ۸۹-۹۰، ج ۷، ص ۲۲۹).

تذکره‌ها غالباً از مقدمه و متن اصلی و شامه تشکیل می‌شوند. متن اصلی که در بر دارنده اطلاعات زندگی‌نامه‌ای است، فصل‌بندی‌های متنوع و ویژه‌ای دارد و تذکره‌نویسان در نامگذاری آنها گاه از تعابیر ادبی و کنایی بهره جستند، مثلاً نام فصلهای *آتشکده* آذر بیگدلی (تألیف ۱۱۷۴)، *مجمر*، *شعله*، *اخگر* و *شراره* است و فصلهای *شبیستان* تألیف مدرسی‌زیدی (متخلص به شهلا) در ۱۲۷۴-۱۲۷۷، *خلو‌تخانه*، *هنگامه*، *آستانه* و *ایوان* نام دارد (نقوی، ص ۳۸-۴۰، منزوی، ج ۱۱، ص ۲۴۷-۲۴۸؛ گلچین معانی، ج ۱، ص ۲۴۴، ۲۵۰-۲۵۵). عنوان مدخل در تذکره، نام یا تخلص شاعر است و ترتیب مدخلها یا تاریخی است مانند *طبقات شاهجهانی* تألیف محمدصادق‌خان دهلوی در ۱۰۴۵ و *مرآت‌الخیال* تألیف شیرعلی‌خان لودی در ۱۱۰۲، یا الفبایی است مانند *خزانه عامره* تألیف آزاد بلگرامی در ۱۱۷۶. در برخی تذکره‌ها نیز هیچگونه نظم خاصی وجود ندارد (منزوی، ج ۱۱، ص ۲۴۵-۲۴۶، ۲۶۰-۲۶۱، ۸۸۱).

در پایان زندگی‌نامه هر شاعر، نمونه‌ای از اشعار او به انتخاب تذکره‌نویس می‌آید و بدین ترتیب ذوق ادبی تذکره‌نویس نمایانده می‌شود. در واقع، شهرت و برتری برخی تذکره‌ها به سبب حسن انتخاب نمونه‌های شعری است، مانند *بخانه* تألیف ملامحمد صوفی مازندرانی در ۱۰۱۰، و *ریاض الشعراء* و *الله داغستانی* (همان، ج ۱۱، ص ۷۵۲-۷۵۳؛ گلچین معانی، ج ۱، ص ۵۹۰، ۶۵۰-۶۶۶). در مقابل، بعضی تذکره‌نویسان به سبب انتخاب نمونه‌های ضعیف، به بی‌ذوقی معروف شده‌اند، مانند حسین نوای همدانی مؤلف تذکره *نوا* (تألیف ۱۲۵۳؛ دیوان‌بیگی، ج ۱، مقدمه نوائی، ص ۵۵).

گزینشهای شعری تذکره‌نویسان، تذکره‌ها را به‌نحوی به نوع دیگری از آثار ادبی، یعنی گلچینها و منتخبات اشعار، شبیه ساخته است، مانند تذکره *خاور* تألیف حیدرقلی میرزا در سده

شرح‌حال شاعران زن تألیف شده است، مثل *از رابعه تا پروین* تألیف کشاورز صدر (چاپ ۱۳۳۴ ش؛ همان، ج ۱، ص ۲۲-۲۴). از دیگر تذکره‌های معاصر، تذکره‌هایی درباره شاعران منطقه‌ای خاص است، مانند *شکرستان* پارس تألیف محمدحسین شعاع‌شیرازی در ۱۳۱۳، *دانشمندان آذربایجان* از محمدعلی تربیت (چاپ ۱۳۱۴ ش)، *تذکره شعرای سمنان* از نصرت‌الله نوحیان (چاپ ۱۳۳۷ ش)، *بزرگان و سخنسرایان همدان* از مهدی درخشان (چاپ ۱۳۴۱ ش؛ همان، ج ۱، ص ۸۷-۹۲، ۲۸۳، ۶۱۷، ۷۶۴؛ برای اطلاع درباره دیگر تذکره‌ها از این نوع - همان، ج ۱، ص ۲۷۹، ۲۹۹، ۳۱۴، ۶۲۳-۶۲۵). تذکره‌هایی نیز تألیف شده که اساس انتخاب شاعران در آنها تعلقات فکری و اعتقادی آنان است، مانند *تذکره شعرای قرن اول بهایی* از نعمت‌الله ذکایی‌بیضی (تألیف ۱۳۱۱-۱۳۴۲ ش؛ همان، ج ۱، ص ۲۸۷).

تذکره‌نویسی فارسی در هند نیز رواج داشته است. سیر آن را به پنج دوره تقسیم کرده‌اند: ۱) از ابتدای سلطنت مسلمانان در هند در سده هفتم تا تأسیس حکومت تیموریان هند در ۹۳۲؛ ۲) از آغاز سلطنت ظهیرالدین بابر در ۹۳۲ تا پایان حکومت شاهجهان در ۱۰۶۸؛ ۳) از سلطنت اورنگزیب در ۱۰۶۸ تا آغاز حکومت انگلیس در ۱۲۷۴؛ ۴) دوره تسلط انگلیس در هند از ۱۲۷۴ تا ۱۳۴۹؛ ۵) از ۱۳۴۹ تا کنون (نقوی، ص ۳۳-۳۴). دوره سوم (همان، ص ۲۰۲-۵۷۵)، با ۵۹ تذکره در خور توجه، از دوره‌های دیگر شگفتا تر بوده است. پیدایش تذکره‌های تخصصی در هند از نخستین تحولات در روند تذکره‌نویسی بود. برخی از تذکره‌های مشهور تخصصی در هند اینهاست: *روضه السلاطین* تألیف فخری هروی در حدود ۹۶۰، درباره هشتاد تن از سلاطینی که شعر می‌سرودند (منزوی، ج ۱۱، ص ۷۳۵)؛ *تذکره میخانه* تألیف عبدالنسیب قزوینی در ۱۰۲۸ درباره سرایندگان سابقانها (همان، ج ۱۱، ص ۷۳۹-۷۴۰) و *هفت آسمان* تألیف مولوی احمدعلی در ۱۲۸۵ درباره *مثنوی‌سرایان*.

در دوره سوم، برعکس دو دوره پیشین، تقریباً تمام تذکره‌های فارسی تألیف شده در هند را خود مؤلفان هند نوشته‌اند. سبک انشای بیشتر تذکره‌نویسان این دوره ساده بود و بعضی از آنان برای اولین بار واژگان اردو و سندی را در تذکره‌ها به‌کار بردند (برای اطلاع بیشتر درباره سبک نگارش تذکره‌نویسان این دوره - نقوی، ص ۲۰۰-۲۰۱). از جمله این آثار، *مقالات الشعراء* تألیف میرغلامعلی شیر، متخلص به قانع، است (تألیف ۱۱۷۴؛ همان، ص ۴۰۱-۴۱۴).

در افغانستان نیز که فرهنگ ایرانی و ادبیات فارسی بسیار نفوذ داشت، تذکره‌نویسی فارسی بویژه در سده‌های سیزدهم و

تذکره (۱)

۷۷۴

سیزدهم، که در واقع منتخبات اشعار است (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل «مختارات»؛ گلچین معانی، ج ۱، ص ۲۱۹). این رویکرد خاص در تذکره نویسی به غنای نقد و نظریه پردازیهای ادبی نیز انجامیده است، چنانکه مثلاً در عقد ثریا تألیف مولوی احسان الله ممتاز لکهنوی در ۱۲۶۱، گزیده اشعار با نقد آنها همراه است (منزوی، ج ۱۱، ص ۷۶۵). مولوی احمدعلی نیز در هفت آسمان (ص ۵-۳) در باره منوی و اوزان آن سخن گفته است. انتقاد تذکره نویسان از یکدیگر، بایی در تضارب آرای ادیبان در شعرشناسی باز کرد، مثل انتقادهای معتدالدوله فرهادمیرزا از سلیقه لطفعلی بیگ آذرسیگدلی در انتخاب اشعار آتشکده (گلچین معانی، ج ۱، ص ۵) یا مباحثات آرزو و صهبایی و قاری درباره شعر حزین لاهیجی (ع. شفیع کدکنی، جاهای متعدد).

تذکره‌ها علاوه بر اطلاعات سودمند در حوزه تاریخ ادبیات (ع. تاریخ ادبیات در ایران^۹)، درباره وقایع سیاسی و اوضاع اجتماعی نیز اشاره‌های مهمی دارند که در تدوین کتب تاریخ سیاسی و اجتماعی به کار می‌آید، چنانکه اشاره سام میرزا در تحفه سامی به پیشه شاعران، مثلاً تاجدوز بودن تیزرقی بیارجمندی (۱۶۸) و توأمال بودن یوسف‌بیک توأمال (ص ۱۸۶) و قورچی بودن مولانا سوسنی (ص ۱۸۷)، وضع اجتماعی آن دوره را نشان می‌دهد.

گاه تذکره نویسان، درباره زندگی و آثار خود مطالبی آورده‌اند که اینگونه مطالب در تدوین آثار زندگی‌نامه‌ای از منابع مهم به شمار می‌آیند، مانند اشارات میرزا احمد جهرمی دیوان‌بینگی به آثار خود در حدیقه الشعراء (ج ۱، ص ۱۵) و اطلاعاتی که بهگوان داس در سفینه هندی (ص ۲۴۱-۲۵۹) و نصرآبادی (ص ۲۵۷-۲۶۳) درباره خود داده‌اند.

با آنکه اخذ مطلب بدون ذکر منبع - که گاه در حد سرقت ادبی بوده - در تذکره نویسی دوره قاجار رواج داشته است (برای نمونه - دیوان‌بینگی، ج ۱، مقدمه نوائی، ص دهه گلچین معانی، ج ۱، ص ۴۶-۴۷)، در برخی تذکره‌ها نام تذکره‌هایی آمده که از منابع مؤلف بوده ولی بعدها از میان رفته است، مانند ذکر نام حیات الشعراء مستین کشمیری در تذکره خزانه عامره (آزادبگراهی، ص ۶-۷)، که اینگونه اشاره‌ها از نظر اطلاعات کتاب‌شناختی سودمند است. علاوه بر منابع مکتوب، تذکره نویسان گاه شخصاً در دیدار با شاعر از وی تقاضای زندگی‌نامه و نمونه شعر می‌کرده‌اند (برای نمونه - دیوان‌بینگی، ج ۱، ص ۱۵؛ عبرت نائینی، جاهای متعدد).

در سالهای اخیر با پیدایش سبکهای جدید نقد و تاریخ‌نگاری ادبی، از سبک مطلق و عبارت‌پردازیهای منشیانه و افسانه‌پردازیهای بسیار تذکره نویسان، انتقاد شده است. با

اینهمه، تذکره‌ها نمونه‌ای از ادبیات زندگی‌نامه‌ای‌اند و ازینرو همواره مهم بوده‌اند.

منابع: میرغلامعلی بن نوح آزاد بلگرامی، خزانه عامره، چاپ سنگی کاتبور ۱۸۷۱؛ احمد علی، هفت آسمان، کلنگه ۱۸۷۲، چاپ انست تهران ۱۹۶۵؛ بهگوان داس هندی، سفینه هندی، چاپ محمد عطاءالرحمان عطاء کاکوی، چاپ سنگی بنه ۱۳۷۷/۱۹۵۸؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء دولتشاه سمرقندی، چاپ محمد عباسی، تهران [۱۳۳۷ش]؛ احمدعلی دیوان‌بینگی، حدیقه الشعراء، چاپ عبدالحسن نوائی، تهران ۱۳۶۶.۱۳۶۶ش؛ محمد بن علی راوندی، کتاب راحة الصدور و آیه‌السرور در تاریخ آل سلجوق، چاپ محمد انبال، تهران ۱۳۳۳ش؛ سام میرزاصفوی، تذکره تحفه سامی، چاپ رکن‌الدین همایونفرخ، تهران [س.تا]؛ محمدرضا شفیع کدکنی، شاعری در هجوم منتقدان: نقد ادبی در سبک هندی پیرامون شعر حزین لاهیجی، تهران ۱۳۷۵ش؛ محمدعلی عبرت‌نائینی، تذکره مدینه الادب، چاپ عکس تهران ۱۳۷۶ش؛ عوفی، احمد گلچین معانی، تاریخ تذکره‌های فارسی، تهران ۱۳۶۳ش؛ احمد منزوی، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد ۱۳۶۲-۱۳۷۰ش؛ محمدظاهر نصرآبادی، تذکره نصرآبادی، چاپ وحید دستگردی، تهران ۱۳۶۱ش؛ علی‌رضا نفوی، تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان، تهران ۱۳۳۳ش؛

Et, s.v. "Mu kh tārat"; *Ensklopediyāyi Sävetii Tājik*, Dushanbe 1978-1988.

/ افسانه منفرد /

۳) تذکره نویسی عربی. در عربی برای کتابهای حاوی شرح حال شاعران عناوین مختلفی به کار رفته است. تعداد کتابهایی که با عنوان تذکره در شرح احوال شاعران تألیف شده بسیار اندک است. برای کتابهای شرح حال، از جمله شرح حال شاعران، این عناوین به کار رفته است:

الف) طبقات. دانشمندان ضمن تحقیق در علوم قرآنی و علم حدیث و نحو و علوم ادبی، به بررسی اسناد و مدارک پرداختند و همین امر موجب شد که به شرح حال راویان این استاد توجه کنند، لذا راویان هر فن را به طبقات تقسیم کردند و کتابهایی با این عنوان، درباره شرح حال دانشمندان و ادیبان و فقیهان و دیگر بزرگان به وجود آوردند (زیدان، ج ۳، ص ۸۶). طبقات فحول الشعراء از محمد بن سلام جرحی (متوفی ۲۲۲) نخستین کتاب موجود در شرح حال شاعران است. در این کتاب ۱۱۴ شاعر دوره جاهلی و اسلامی بر اساس طبقه‌بندی خاصی معرفی شده‌اند (ص ۴۳) و نمونه‌هایی از اشعار آنان آمده است. برخی از کتابهای مهم طبقات عبارت‌اند از: طبقات الشعراء از دخیل خزاعی (متوفی ۲۲۶، یاقوت حموی، ج ۱۱، ص ۱۱۲)؛ طبقات الشعراء از ابوهذان مهزومی عبیدی بصری (متوفی ۲۵۷؛

تذکره (۱)

۷۷۵

امیل بدیع یعقوب که شامل شرح حال مختصری از لغویان عرب است با ذکر منابع و مأخذ (مقدمه، ج ۱، ص ۵) و معجم العلماء و الشعراء القحطیین از احسان عباس درباره عالمان و شاعران جزیره صقلیه.

ج) اخبار. برخی شرح حالها با عنوان اخبار آغاز می شود، مانند اخبار الشعراء از ابوالحسن مدائنی (متوفی ۲۲۵؛ این ندیم، ص ۱۱۶)، اخبار الشعراء از ابن ابی خنیمة (متوفی ۲۷۹؛ همان، ص ۲۸۶)، اخبار الشعراء از احمد بن زهیر نسائی (متوفی ۲۷۹؛ بغدادی، ج ۱، ستون ۴۲)، اخبار الشعراء الکبیر از ابو عبد الله هارون بن علی (متوفی ۲۸۸؛ این ندیم، ص ۱۶۱)، اخبار مشق عشق مین الشعراء از جلودی (نجاشی، ص ۲۲۲)، اخبار شعراء الاندلس از ابوسعید کنانی (متوفی ۳۲۰) و ابوعبدالله آزدی قرطبی (متوفی ۳۴۳؛ بغدادی، همانجا)، اخبار الشعراء المشحذین من کتاب الأوراق از محمد بن یحیی صولی (متوفی ۳۳۵) شامل شرح حال و نمونه ای از اشعار سیزده شاعر دوره عباسی (۱۳۲-۶۵۶؛ سه چهارم، ص ۲۷۵)، اخبار النحویین از عبداللّه بن جعفر بن دُستویه (متوفی ۳۴۷؛ زرکلی، ج ۴، ص ۷۶)، اخبار الإمام الشعراء از ابوالفرج اصفهانی (متوفی ۳۵۶؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۱، ص ۳۲۱؛ نیز سه ادامه مقاله)، اخبار النحویین البصریین از سیرافی (متوفی ۳۶۸) درباره نحویانی که در نحو بر معاصرانشان پیشی گرفتند (مقدمه مؤلف، ص ۱۰)، اخبار النحویین از محمد بن حسین ادیب یمنی (متوفی ۴۰۰؛ زرکلی، ج ۵، ص ۹۸)، اخبار شعراء الاندلس از ابن قرضی (متوفی ۴۰۳؛ همان، ج ۴، ص ۱۲۱)، اخبار الشعراء از محمد بن حسین عمیدالدوله (متوفی ۴۳۹؛ همان، ج ۶، ص ۹۹) و اخبار الشعراء السبعة از یحیی حلبی (متوفی ۶۳۰؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۱، ص ۳۳۶).

ب) برخی کتابها با عنوان اخبار فقط شامل شرح حال یک شاعر است، مانند اخبار ابی تمام از صولی (برای اطلاع از نمونه های دیگر سه نجاشی، ص ۲۴۳-۲۴۴؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۱، ص ۳۱۳-۳۵۲؛ بغدادی، ج ۱، ستون ۳۸-۳۹).

د) انساب. بر قسمتی از علم تاریخ که از طریق آن اشخاص به واسطه پدر یا جد یا قبیلۀ خود شناخته می شوند، انساب گفته می شود (د.فارسی، ذیل «انساب»). برخی کتابهایی که در این زمینه نوشته شده است، عبارت اند از: انساب الشعراء از ابن حبیب بغدادی نحوی (متوفی ۲۴۵؛ حاجی خلیفه، ج ۱، ستون ۱۷۹) و الانساب از عبدالکریم سَمَعانی (متوفی ۵۶۲) که در آن به شرح حال شاعران نیز پرداخته شده است (مثلاً سه ج ۲، ص ۱۰۳-۱۰۱ در شرح حال بُحتری).

در دوره معاصر، عنوان «موسوعه» نیز برای کتابهایی شرح حال شاعران و ادیبان به کار رفته است، مانند موسوعه

نجاشی، ص ۲۱۸؛ قس یاقوت حموی، ج ۱۲، ص ۵۴ که نام آن را اخبار الشعراء ذکر کرده است؛ طبقات النحاة البصریین از مُیُوذ (متوفی ۲۸۶؛ زرکلی، ج ۷، ص ۱۴۴)؛ طبقات الشعراء از ابن مُعْتز درباره شاعران دوره عباسی (مُحَدِّثین) با ذکر نمونه ای از اشعار آنان (مقدمه مصحح، ص ۵)، ابن کتاب را تذکره ابن المصنوع نیز نامیده اند (سه قزوینی، ج ۴، ص ۴۵؛ شوشتری، ج ۲، ص ۵۰۳، ص ۵۰۵)؛ طبقات الشعراء بالاندلس از عثمان بن ربیعہ اندلسی (متوفی ح ۳۱۰؛ حاجی خلیفه، ج ۲، ستون ۱۱۰۳)؛ طبقات العرب و الشعراء از عبدالعزیز جلودی (متوفی ۳۳۲؛ نجاشی، ص ۲۴۳)؛ طبقات الشعراء از اسماعیل بن یحیی مبارک یزیدی (متوفی ح ۳۷۵؛ بغدادی، ج ۴، ستون ۷۹)؛ طبقات النحویین و اللغویین تألیف زبیدی (متوفی ۳۷۹) که در آن شرح حال نحویان و لغویان از ابوالاسود ذکلی (متوفی ۶۹) تا عصر مؤلف (مقدمه مصحح، ص ۳) آمده است؛ طبقات الشعراء از عمار بن علی یمنی (متوفی ۵۶۹؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۱۵، ص ۱۵۱)؛ طبقات الأدباء از ابوالبرکات انباری (متوفی ۵۷۷؛ سه ادامه مقاله)؛ طبقات النحاة از صفی الدین عرشانی یمنی (متوفی ۵۹۰؛ بغدادی، ج ۲، ستون ۸۰)؛ طبقات الشعراء از محمد بن عمر بن شاهنشاه (متوفی ۶۱۷؛ زرکلی، ج ۶، ص ۳۱۳)؛ طبقات النحاة از حمز بن یوسف تنوخ (متوفی ۶۷۰؛ بغدادی، همانجا)؛ طبقات النحاة و اللغویین از ابن قاضی شهته (متوفی ۸۵۱؛ زرکلی، ج ۲، ص ۶۱)؛ طبقات الشعراء از محمود بن احمد عینی (متوفی ۸۵۵؛ همان، ج ۷، ص ۱۶۳)؛ طبقات البیانیین از سیوطی (حاجی خلیفه، ج ۲، ستون ۱۰۹۶) و طبقات اعلام الشیعة از آقابزرگ طهرانی (متوفی ۱۳۸۹) در چند جلد که در آن شرح حال بزرگان شیعه، از جمله شاعران، از قرن چهارم تا چهاردهم آمده است.

ب) معجم. چون در عربی حروف الفیا را «حروف مُعْجَم» می خوانند، هر کتابی را که درباره لغات یا اعلام باشد و به صورت الفبایی تنظیم شده باشد، معجم می نامند (د.فارسی، ذیل «معجم»). نخستین معجم ادبی، معجم الشعراء از محمد بن عمران مرزبانی (متوفی ۳۸۴) است شامل فهرستی از شاعران عصر جاهلی تا عصر مؤلف، به ترتیب حرف اول نام شاعر. بخشهایی از این کتاب مفقود شده است، برخی آثار دیگر در این زمینه عبارت اند از: معجم الأدباء از یاقوت حَمَوی (متوفی ۶۲۶) که به گفته مؤلف (ج ۱، ص ۴۸-۵۲) در این کتاب اخبار تمام طبقات جهان اسلام، از جمله نحویان و لغویان و شاعران و قاریان و مورخان بر اساس نام آنان گرد آمده است؛ معجم الشعراء از عقیف عبدالرحمان که در آن شرح حال شاعران از دوره جاهلی تا پایان دوره امویان (۱۳۲) با ذکر منابع و مأخذ ذکر شده است؛ المعجم المُفَصَّل فی اللغویین العرب از

DOSYA: 2
KÜLTÜR-SANAT-EDEBİYAT

ÇOCUKLUĞUMDA BAŞLAYAN HALK HİKÂYESİ OKUMALARI VE HİKÂYELER ÜZERİNE YAYINLARIM

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU

Oldukça yaşlıydı o ninemiz, altmış beşini çoktan geçmişti. Bense daha sekiz on yaşında idim. O zamanlar altmışını geçenleri yaşlı olarak görüyordum, çocukluk işte. Biz o yaşları devireli çok oldu ama kendimizi hâlâ genç sanıyoruz!

İşte bu ninemin dilinden düşmeyen şiirler ve masallar dinlerdim. Üniversite hocası olduktan sonra o masallardan birini de yayımlamıştım. Ama bir beyit vardı ki, belki dörtlüktü de ben onun iki mısraını öğrenebilmişim, onu hiç unutamıyorum. Yıllarca bir âşik edasıyla söyleyip durmuşum. İşte o mısralar:

*Ben bir Köroğlu'yum dağda gezerim,
Esen ülüzgerden (rüzgârdan) hille sezerim.*

181

Elbette kitaplar bu mısralara daha değişik şekillerine de yer vereceklerdir. Böylesine unutmadığım bir beyit daha var. İsterseniz bu ifadeyi değiştirerek yeniden yazalım; bir dörtlüğün ilk iki mısraı aklımda kalmış deyivereyim. Çünkü başkaları da daha çok benim gibi iki mısra ile yola çıkıyor. Öylesine can alıcı, öylesine ürpertici, öylesine candan söylenmiş bu mısralar ki hepimizin dilinden düşmemelidir. İşte o mısralar.

*Ağa Kerem, paşa Kerem, han kerem,
Ateş Kerem, tutuş Kerem, yan Kerem.*

Bu mısraların en eski derlemesinin yayınında aşağıdaki şekil verilmektedir:

*Han Aslı da sana hem kurban Kerem
Yandım Kerem beni rüsva eyleme (168) Proben 8, 1889.*

Çocukluğumun geçtiği Konya'da bu hikâyenin ne adını işittim, ne de kendini dinledim. Ancak yaşım biraz ilerleyince bir hikâyeler külliyyatıyla tanıştım ki çok ilgi çekici bir hikâyesi vardır. Halk hikâyelerini derleyen, anlatan, okuyan inceleyen meslektaşlarım için bir kaynak bilgi olabilir.

1954 yılında ağabeyim Hasan Sakaoğlu'nun (Konya 1923-2019) iş yerinin bulunduğu bir dizi dükkân yıkılıp yenilenme aşamasına geçilmişti. O da, yakınındaki yeni iş yerlerinde biri olan Ferah Çarşısı'nda bir dükkân kiralayarak orada işini sürdürdü.

Orada manifatura üzerine toptancılık yapan bir komşumuz vardı. Onun, yaşıttım sayılabilecek olan oğlu Muammer ile de iyi bir arkadaşlık kurmuştuk. Onların toptan sattıkları arasında birtakım kitaplar da vardı. Onluk paketler hâlindeki o kitapların bağını çözmeden nasıl okunacağını keşfetmiş ve onları birer birer okumaya başlamıştım. Bu kitaplar neler miydi? Onlar, yıllar sonra adlarına halk kitapları denildiğini öğrendiğim halk hikâyeleri idi. Komşumuzdan toptan manifatura ürünlerini alan köylüler o kitaplardan da alıp gidiyorlardı. Demem o ki o kitaplar köylere kadar ulaşıyor ve okunuyordu. Hiç öyle olmasa komşumuz o kitapları getirir, alıcıları da paket paket kitaba para öderler miydi?

Bir de bu tür kitapları perakende almak isteyenler için başka bir yol vardı. Kırsal kesimden gelenlerin tamamına yakınının önünden geçtiği bir han vardı. Oraya köy ve kasabalardan gelen arabalar çekilir, atları ise ahırlara alınırdı. Büyük Otel'in altında, Garaj Eczanesi'nin bitişiğindeki bu hanın kocaman giriş kapısının sanki birer kitaplık olarak düzenlenmiş duvarları halk kitaplarıyla dolu olurdu. Nasreddin Hoca kitaplarından Hazreti Ali'nin cenkleriyle ilgili kitapları bulmak mümkündü. Dinî kitapların yanında pek çok da halk hikâyelerini bulmanız mümkündü. Böylece hana girip çıkanlar bu kitapları görürler, kitapların başında bekleyen satıcısından satın alırlardı.

Ben 14 veya 15 yaşımın acemiliğiyle, bir yandan dönemin pek çok okunan polisiye hikâyelerinden Nat Pinkerton ve benzerlerini okurken öbür yandan da komşunun dükkânında halk hikâyelerimizi okuyordum. Açık yüreklilikle dile getirmeliyim ki okuduklarımın halk hikâyesi olduğunu bilmiyordum. Nat Pinkerton'un haftalık maceralarında kötüler cezalandırılırken bu hikâyelerde aynı güzelliği bulamıyordum.

Benim hikâyeciliğim bir Asuman ile Zeycan Hikâyesi'ni yayımlamamla başlar. Bunun yayımlanmasının bile bir hikâyesi var ama pek sevimli olmayan bir hikâye... Bir arkadaşımın incelemek üzere ödünç aldığı bir cönkteki bu hikâyeyi kâğıda aktarıyorum ve bu metin masamda daktilo edileceği günü bekliyor. Ancak içinde cöngün de bulunduğu çantam kaybolma ile çalınma arasında sevimsiz bir akibeti yaşıyor. Cönkteki öbür ürünleri gün yüzüne çıkardık ama hikâyeyi bilim dünyasına kazandırdık:

"Asuman ile Zeycan Hikâyesi", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, 5, 1972 (basımı 1974), 51-81. İnceleme ve metinden başka konu ile ilgili doyurucu bir de bibliyoğrafyaya yer verilmiştir.

Asuman ile Zeycan ile başlayan bizim hikâyeciliğimiz on yıllar boyunca sürüp gitti. Kâh ansiklopedi maddesi yazdık, kâh bir meddahın külliyatını ayağa kaldırdık, hatta bir de üzerinde pek durulmayan bir hikâyemizi kitaplaştırdık. Bu yorgunluklarımızın dinleneceği bir hatırlatma listesini ise yazımızın sonunda sıralayacağız. Böylece bizim hikâye sevgimizin sınırları da ortaya konulmuş olacak.

Ünlü meddahımızı merhum Behçet Mahir’i ölümüne kadar takip edip dağarcığındaki güzel hikâyeleri kayıt altına almıştık. Bunları iki cilt olarak 1997 ve 1999 yıllarında Başbakanlığa bağlı bir kuruluşun yayınları arasında gün ışığına çıkarmıştık.

Behçet Mahir hakkında yazdıklarımızı bir kitapta toplamaya çalışırsak güzel bir derleme ve değerlendirmeyi ortaya koymuş olacağız. Özel hayatını da yakından bildiğimiz Mahir’le yaptığımız ve bazıları yayımlanmış olan sohbetlerimizden birkaç satırı aktarmak istiyoruz.

Onca hikâyeyi anlatan Mahir’e sorduklarımızdan biri de şöyleydi: “Behçet Emmi, nerdeyse elli altmış yıldır hikâye anlatıyorsun. Dinleyicilerin de bıkmadan, uzanmadan kulak veriyor. Söyle bakalım, sen bu hikâyelerden en çok hangisini seviyorsun?”

“Saim Bek, hekatlarımın hepsini severem, severek anlatıram. Ancak Ercişli Emrah ile Selbihan/Selvihan Hekatını daha çok severem.”

Behçet Efendi Ercişli Emrah’tan yana oyunu kullanmış ama biz bir halk hikâyesi derleyicisi, araştırmacısı ve yayıncısı olarak acaba hangi hikâyeyi seçeceğiz? Mesela Köroğlu kollarından biri olamaz mı? Veya klasik edebiyatımızda da adı geçen Ferhad ile Şirin’ini ne yapacağız? Ne diyordu o güzel malsaldaki kahramanımız? “Gönül kimi severse güzel odur!” Duyuruyorum, ben de, yazımızın başında yakıp kül ettiğimiz Kerem’in hikâyesini seviyorum.

Biraz özele kaçma hakkımızı kullanıverelim. Sakaoğlu Ailesi’nin hayattaki üç erkek temsilcisinden en küçüğü, babası Sami Sakaoğlu’nun amcası olan Saim Sakaoğlu tarafından Kerem adıyla devlet kayıtlarındaki şerefli ve sevimli yerini almış bulunmaktadır. Biz, ailenin düşündüğü adı değiştirip yeğenimin oğlunun adını Kerem olarak belirledik. Doğumu, 21 Temmuz 2007... Hem, biz Ferah Çarşısı’ndaki halk hikâyelerinden en çok sevdiğimiz ikisinden biri olarak Kerem’inkini seçmiştik.

Hikâyesever denilince ilgili arkadaşlarımızın aklına çok güzel bir olay gelir. Anlatıcımız, genelde meddahımız hikâyenin sonunda konuya bağlı kalarak kahramanlarımızı kavuşturmaz. Onların bu konuda herhangi bir suçu filan yoktur. Zamanında hikâyemizi tasnif eden çoğu meçhul insanımız böyle uygun görmüşler. Ancak bir hikâyeyi her dinleyişinde kahramanlarımızın kavuşturulmadığı gören ısrarlı bir dinleyici silahına sarılıp meddahı tehdit eder:

“Yeter yahu, zavallıları hiç kavuşturamıyorsun. Eğer bu gece de kavuşturmazsan beni seni Mevlâ’ya kavuşturacağım.”

Hikâyenin sonunu anlatmaya gerek var mı ki? Elbette sevdalılar murat alıp murat verecek bir konunun kahramanları olarak edebiyat tarihine geçeceklerdir

Kerem ile Asli Hikâyemizin pek çok cönkte ve değişik kaynaklarda yer aldığı bilinmektedir. Değerli öğrencim Prof. Dr. Ali Duymaz ise doktora çalışmasını bu hikâyemiz üzerine kurmuştur: *Kerem ile Aslı Hikâyesi Üzerine Mukayeseli bir Araştırma*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilmeler Enstitüsü’ne sunulan (1992) bu çalışma daha sonra aynı ad altında Akçağ Yayınları arasına (2001) yer almıştır. Kıdemli öğrencim Yrd. Doç. Dr. (sonradan Prof. Dr.) Ali Berat Alptekin’in danışmanlığı altında hazırlanan bu tezin savunmasında biz de üye olarak yer almıştık.

İşin bilimsel yönünü temelde bilginlere bırakacağız, ama Prof. Ali Berat Alptekin’in halk hikâyelerimiz için vaz geçilmez bir kaynak olarak kabul ettiğimiz *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı* adlı çalışmasından küçük alıntı yapacağız. 70 hikâyenin ele alındığı bu çalışmanın Kerem ile Aslı Hikâyesi ile ilgili bölümü şöyle başlamaktadır:

“*Kerem ile Aslı hikâyesi Türkiye’nin dışında, bütün Türk Cumhuriyetleri ve topluluklarında bilinmektedir. Hem sözlü em de azılı kaynaklardaki nüshaları (anlatmaları) vardır. Araştırmacıların büyük çoğunluğunun kanaatine göre hikâyenin doğuş yeri olarak Doğu Anadolu ve Azerbaycan gösterilmektedir. On yedinci yüzyılda yaşadığı zannedilen Âşık Kerem’in hayatı etrafında teşekkül etmiş olan bir halk hikâyesidir. Bu hikâyenin diğerlerinden ayrılan en önemli özelliklerinden birisi manzum kısımlarının nesir kısımlarına göre daha fazla olmasıdır. Hikâye üzerine Türkiye’de Şükrü Elçin (Elçin 1949 / 1999) ve Ali Duymaz (Duymaz 2001) tarafından hazırlanan ve henüz yayımlanmamış olan bir doktora tezi vardır[Lisanstan öğrencim olan günümüzün profesörü Duymaz’ın bu çalışması daha sonra yayımlanmıştır: Kerem ile Aslı Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli bir Araştırma].*

Hikâyenin Azerbaycan anlatmalarının geniş bir coğrafyaya yayıldığını görüyoruz. Gence’den başlayan yolculuk Gürcistan, Tiflis, Erzurum, Sultan Dağı, Balı Çay, Kars, Doğu Beyazıt, Altu (Oltu), Van, Erdehan (Ardahan), Nelrud (Nemrut), Alvız ve Erzurum Dağı’ndan sonra Kayseri’ye ulaşılmaktadır. Kayseri’den tekrar doğuya doğru başlayan yolculuk Halep şehrinde Kerem’in yanmasıyla son bulmaktadır.

Hikâye Türkiye’nin dışında (Ahundov, 1968; Ahundov, 1979) pek çok kaynakta da yer almaktadır.” (Alptekin 1997: 225)

Prof Türkmen’den de şu kısa bilgiyi ek olarak almayı uygun görüyoruz:

“*Diğer halk hikâyeleri gibi Kerem ile Aslı hikâyesi de nazım-nesir karışıktır. Bu hikâyedeki şiirlerin her biri bir epizoda bağlıdır. Müstakil gibi görünen*

bazı şiirlerin de başlangıçta bir epizoda bağlı olduğu söylenebilir. Koşma ve semâî nazım biçimiyle söylenmiş şiirlerde diğer benzerlerinde görüldüğü gibi kafiye ve ölçü kusurları bulunmaktadır.” (Türkmen 2002: 283).

Hikâyemizin genel özetini meslektaşımız Prof. Dr. Ali Berat Alptekin, öğrencisi Prof. Dr. Ali Duymaz’ın doktora tezinden almıştı. Biz ise kıdemli meslektaşımız Prof. Dr. Fikret Türkmen’in özetlerinden daha sonra yayımlananından yararlanacağız. Özetin sonuna ise bir iki küçük karşılaştırma notunu ekleyeceğiz.

Prof. Türkmen’in *İslam Ansiklopedisi*’ndeki maddesinde bilinen en eski nüsha olmasının (*Mecmûatü’l-letâif sandûkatü’z-zerâif* adlı cönkte, 1840) belirtilmesi böyle bir alıntıya yönelmemize yol açtı. Özetinden aktaracağız.

Halep’te yaşayan çok zengin bir bey, çocuğu olmadığı için mutsuzdur. Bir gün yaşlı bir derviş ona, eşinin Ayazma Çeşmesi başında yemesini tembihlediği bir elma verir ve gözden kaybolur. Bunun üzerine bey tellâllar çağırıp halkı çeşmenin başına toplar. Bu sırada çocuğu olmayan bir keşişin karısı durumu öğrenince beyin hanımına yalvarır, elmanın bir parçasını da kendisine vermesini ister. Çocuklar ayrı cinsten olursa evlendireceklerine dair sözleşerek elmanın bir parçasını keşişin karısı alır. Dokuz ay sonra beyin bir oğlu, keşişin de bir kızı olur. Oğlana Mirza Bey, kıza Han Sultan adını verirler. Dört yaşına kadar özel dadılarla büyütülen Mirza Bey, Sofu adlı arkadaşıyla birlikte özel hocalardan eğitime başlar. On dört yaşına gelince arkadaşı Sofu yeterli derecede ilim öğrendiklerini, artık ata binip avlanmaları gerektiğini söyler. Böylece at binmeye, ok atmaya ve avlanmaya başlarlar.

Günün birinde Mirza Bey rüyasında gördüğü bir kıza âşık olur. Ertesi gün Sofu ile çıktıkları avda Mirza Bey’in şahininin kovaladığı kuş bir bahçeye girer. Mirza Bey de şahini takip ederek bahçeye girince rüyasında gördüğü kıza rastlar. “Rüyamın aslı bu kızdır” der ve onu yanağından öper. Kız, “Kerem eyle, beni rüsvâ etme” diye yalvarır. Bundan sonra kızın adı Aslı, Mirza Bey’in kızı Kerem olur. Bu olayın ardından Kerem yemeden içmeden kesilir, kimse derdini bilemez. Kerem’in babası oğlunun derdini öğrenmek için tabiplere ve hocalara başvurursa da kimse derdine çare bulamaz. Sonunda yaşlı bir kadın derdinin aşk olduğunu fark eder ve Kerem’den kızın adını öğrenir. Kerem’in babası keşişi çağırarak Aslı’yı oğluna ister. Keşiş korktuğu için kızını veremeye razı olursa da annesi bir Müslümana kızını vermek istemediğinden gizlice başka bir şehre kaçarlar. Bu olaydan sonra Kerem’le dostu Sofu’nun onların peşine düşmesiyle hikâye yeni bir boyut kazanır; bir kaçma-kovalama başlar, zaman zaman karşılaşılırlarsa da kavuşmaları mümkün olmaz.

Bu kovalama sırasında Kerem ile Sofu’nun başına çeşitli olaylar gelir. Öte yandan Kerem’in yanık türküleri ilâhî bir anlam kazanmıştır. Duaları kabul

edilen Kerem canlı cansız bütün varlıklarla konuşabilmekte, bu varlıklar da ona cevap vermektedir. Aslı'nın gittiği yerleri onlardan öğrenen Kerem'in artık silâhı türküleridir; kılıç kullanmaz, ok atmaz; türkülerindeki ilâhî güçle bütün zorlukları yener. Keşişin Kayseri'ye yerleştiğini ve Aslı'nın annesinin dışçılık yaptığını öğrenince dışını çektirmek bahanesiyle evlerine girer. Kadın Kerem'in başını Aslı'nın dizine koyarak dışını çekmeye çalışır. Kerem, Aslı'nın dizinde daha fazla kalabilmek için otuz iki dışını çektirir. Sonunda Aslı onu tanısa da ilgisiz davranır. Kerem de aşkının yarısını Aslı'ya vermesi için Tanrı'ya dua eder. Bunun üzerine Aslı yaptıklarına pişman olup aşk ateşine düşer. Durumu öğrenen keşiş Kerem'i Kayseri valisine şikâyet eder. Kerem yakalanıp öldürüleceği sırada valinin kız kardeşinin yardımı ile kurtulur ve Aslı ile evlenir. Ancak keşiş Aslı'ya sihirli bir elbise giydirmiştir. Gerdek gecesi Kerem sabaha kadar uğraştığı halde düğmeleri çözemez. Sonunda bir ah çeker, içinden bir alev çıkar ve yanıp kül olur. Aslı da saçlarını süpürge yapıp külleri toplarken tutuşarak yanar.

Böylece Kerem ile Aslı hikâyesi sona erer. Biz, her iki özetteki giriş ve bitiş kısımlarını arka arkaya vererek buralarda değişikliklerin olup olmadığını görmeyi istiyoruz.

Prof. Türkmen'in ilk özeti (1982) şöyle başlamaktadır: *Halep şehrinde Anka adlı zengin bir bey vardır. Beyin tek üzüntüsü çocuğunun olmayışındır. Bir gün yaşlı bir derviş gelir ona bir elma verir. Elmayı hanımının Ayazma Çeşme'si başında yediği takdirde çocuğunun olacağını söyler ve gözden kaybolur.*" (283-284)

Prof. Türkmen'in öbür özeti ise (2002) beyin adı verilmeden şöyle başlamaktadır: *Halep'te yaşayan çok zengin bir bey, çocuğu olmadığı için mutsuzdur. Bir gün yaşlı bir derviş ona, eşinin Ayazma Çeşmesi başında yemesini tembihlediği bir elma verir ve gözden kaybolur.*" ()

Prof. Türkmen'in ilk özeti (1982) şöyle sona ermektedir: *Gerdeğe girecekleri gece Keşiş, Aslı'ya sihirli bir elbise giydirir. Kerem sabaha kadar uğraştığı hâlde düğmeleri çözemez. Sabaha karşı derin bir ah çeker, içinden gelen bir ateşle yanar kül olur. Aslı da Kerem'in küllerini toplarken saçlarından tutuşur ve yanar* (284)

Prof. Türkmen'in öbür özeti (2002) şöyle sona ermektedir: *Ancak keşiş Aslı'ya sihirli bir elbise giydirmiştir. Gerdek gecesi Kerem sabaha kadar uğraştığı hâlde düğmeleri çözemez. Sonunda bir ah çeker, içinden bir alev çıkar ve yanıp kül olur. Aslı da saçlarını süpürge yapıp külleri toplarken tutuşarak yanar.*

Her iki anlatma da Kayseri'de sona ermektedir.

Manifaturacı dükkânında toptan satılan *Kerem ile Aslı Hikâyesi'*nden Kerem adını verdiğim merhum ağabeyimin torununa (d. 2007) uzanan bir gelişme

ve oradan bizim halk hikâyeleri için döktüğümüz alın terlerinin buharlaşması için hazırladığımız özel bir bibliyografya. Özellikle halk hikâyesi alanında çalışan genç meslektaşlarımın ilgisini sunulur.

KAYNAKLAR

- Ahundov, Ehliman (1968), *Azerbaycan Folkloru Antologiyası*, Bakı.
Ahundov, Ehliman (1980), *Azerbaycan Halg Dastanları*, Bakı.
Alptekin, Ali Berat (1997), *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Ankara. Öbür baskıları: 2000, 2002, 2005, 2009, 2013, 2015, 2016,
Duymaz, Ali (2001), *Kerem ile Aslı Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli bir Araştırma*, Ankara.
Türkmen, Fikret (1982), Kerem ile Aslı, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. 5, İstanbul, 283-285.
Türkmen, Fikret (2003), Kerem ile Aslı Hikâyesi, *TDB İslam Ansiklopedisi*, C. 25, Ankara, 283-284.

Yazımızın başlığını bir daha hatırlayalım: *Çocukluğumda Başlayan Halk Hikâyesi Okumaları ve Hikâye Üzerine Yayınlarım* Aşağıda kitabından makalesine, bildirisinden haberine, ansiklopedi maddesinden aktarmasına kadar çok değişik türdeki yazılarımızı tarih sırasına göre ilginize sunacağız. “Acaba gözümüzden kaçanı var mı?” diye de düşünmeden edemiyoruz. Bu, kerem yazısını da son madde olarak alabiliriz.

1. “Asuman ile Zeycan Hikâyesi”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, 5, 1972 (basımı 1974), 51-81.
2. “Folklor Köşesi: Küçük Notlar 1”, *Çağrı*, 22 (248), Eylül 1978, 6-9.
Not: Burada; Âşık Garip Filmi ile ilgili bilgiler verilmiştir.
3. “Gül ile Sitemkâr”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* 3, İstanbul 1979. 387-389.
4. “Hançerli Hanım”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* 4, İstanbul 1981, 95-96.
5. “Hatemi- Tâi”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* 4, İstanbul 1981, 154-155 (S. Kapsal ile).
6. “Hurşid ile Mahmihri”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* 4, İstanbul 1981, 268-269.
7. “Türk Halk Hikâyeleri Tıp Kataloğunu Yapabilir miyiz?”, *Çağrı*, 27 (300), Ocak 1983, 13-14.
a) *Doğumunun 50., Yazı Hayatının 30. Yılı Münasebetiyle Hocam Prof. Dr. Saim Sakaoğlu* (hzl. Ali Berat Alptekin). Konya 1989, 97-99.
8. “Kitaplar Arasında: Âşık Garip Hikâyesi”, *Türk Folklor Araştırmaları*, 16 (315), Ekim 1975, 3443-3445.

Not: Fikret Türkmen'in aynı addaki kitabının tanıtmasıdır: Ankara 1974.

9. “Meşhur Köroğlu'nun Hikâyesi”, *Köz* [Erzurum], 2 (6), Kasım 1980, 3-28.

Not: W. Radloff'un *Proben* serisinin 8. cildi olan ve I. Kúnos tarafından hazırlanan, *Mundarten von Osmanen* (St. Petersburg 1899)'den alınmıştır. s. 1-27.

10. “Türk Halk Masalları Üzerine Ebu Ali Sina Hikâyelerinin Tesiri”, *Uluslararası İbni Sina Sempozyumu Bildirileri, 17-20 Ağustos 1983*, Ankara 1984, 501-522. İngilizce özet: 205.

Not: Sempozyum Ankara'da toplanmıştır.

a) *Masal Araştırmaları*, Ankara 1999, 163-182.

11. “Bayburt'ta Derlenen Bir Halk Hikâyesi: Hurşit ile Mehri”, *Türk Folklorundan Derlemeler*, 1986 Ankara 1986, (1), 279-297.

12. “Mesnevi'deki Hikâyelerin Kaynakları ve Tesirleri”, *Selçuk Üniversitesi I. Milli Mevlâna Kongresi / Tebliğler, 3-5 Mayıs 1985 Konya*, Konya 1986, 105-113.

a) *Masal Araştırmaları*, Ankara 1999, 183-190.

13. *Dadaloğlu*, Ankara 1986, Ayyıldız Matbaası, 159 s.

Çalışmanın Dördüncü Bölüm'ünde hayatı etrafında oluşturulan “Hikâyeleri”ne yer verilmiştir,

14. “Erzurumlu Meddah Behçet Mahir ve Köroğlu ile Kızıroğlu Mustafa Bey Hikâyesi”, *Erciyes*, 10 (110), Şubat 1987, 14-17.

15. *Ercişli Emrah*, Ankara 1987, Nüve Matbaası, VI+175 s.

Eserin Dördüncü Bölüm'ünde “Ercişli Emrah ile Selbi Han Hikâyesi”ne yer verilmiştir.

16. “Son Meddah Behçet Mahir'in Ardından”, *Tercüman*, 3 Temmuz 1988, 8.

17. “Bir Behçet Mahir Vardı”, *Türk Edebiyatı*, (179), Eylül 1988, 39-40.

18. “Erzurumlu Meddah Behçet Mahir'in Hikâye Anlatma Tekniği”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, 25 (1), 1988, Ankara 1988, 21-29.

Not 1: Bu sayı, Prof. Dr. İbrahim Yarkın'a Armağan olarak yayımlanmıştır.

Not 2: 1-14 Mart 1987 tarihleri arasında Erzurum'da toplanan, *Tarihi Akış İçinde Erzurum Sempozyumu*'nda bildiri olarak sunulmuştur.

a) *Tarla*, 22 (4), 1988, 23-26.

b) *Doğumunun 50., Yazı Hayatının 30. Yılı Münasebetiyle Hocam Prof. Dr. Saim Sakaoğlu*, Konya 1989, 100-108.

19. *Dadaloğlu Bibliyografyası/Hayati, Sanatı ve Şiirlerinden Örnekler* Ankara 1988,

Dr. Ali Berat Alptekin ile birlikte hazırlamıştır.

Eserin ilgili bölümünde âşığımızla ilgili olarak ‘Hikâyeciliği’ne yer verilmiştir.

20. “Son Meddah Behçet Mahir'in Hikâye Repertuarı”, *Millî Folklor*, 9, Bahar 1991, 7-8.

Not: 22-23 Ekim 1990 tarihleri arasında Konya'da toplanan *IV. Millî Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi*’nde bildiri olarak sunulmuştur.

21. “Dadaloğlu’nun Hayatı Etrafında Tasnif Edilmiş Hikâye Var mıdır?”, *Erciyes Yöresi I. Folklor, Halk Edebiyatı ve Etnoğrafya Sempozyumu (3-5 Mayıs 1990, Kayseri) (Bildiriler)*, Kayseri 1991, 247-252.

Not: Toplantı, Erciyes Üniversitesi Rektörlüğünce düzenlenmiştir.

22. “Hatem-i Taî Hikâyesi”, *Türk Halk Kültürü Derlemeler 1992*, Ankara 1992, 141-163.

23. *Hikâye-i Garibe/Bayburtlu Zihni*, Konya 1992, 137 s.

Eser, Dr. Ahmet Sevgi ile beraber hazırlanmıştır.

24. “Cevri Çelebi Hikâyesi”, *İstanbul Ansiklopedisi 2*, İstanbul 1994. 422-423.

25. “Halk Hikâyeleri”, *İstanbul Ansiklopedisi 3*, İstanbul 1994, 519-521.

26. “Halk Kitapları” *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, 22-523.

27. “Hançerli Hanım Hikâyesi”, *İstanbul Ansiklopedisi 3*, İstanbul 1994, 547.

28. “Sansar Mustafa Hikâyesi”, *İstanbul Ansiklopedisi 6*, İstanbul 1994, 454.

29. “Tayyazade Hikâyesi”, *İstanbul Ansiklopedisi 2*, İstanbul 1994, 229-230.

30. “Tıflı ile İki Biraderler Hikâyesi”, *İstanbul Ansiklopedisi 7*, İstanbul 1994, 265.

31. *Hurşit ile Mahmihri Hikâyesi*, Ankara 1996, (A. Duymaz ile), [IV]+161 s.

Dr. Ali Duymaz ile birlikte hazırlanmıştır.

a) Ali Berat Alptekin, *Erciyes*, 20 (237), Eylül 1997, 25-26.

32. *Proben VIII*, Ankara 1997, (Ergun ile), IV+532 s.

Türk Dil Kurumu Yayınları: 701.

Sakaoğlu’nun, öğrencisi Metin Ergun’la birlikte hazırladığı bu eser Radloff ve Kúnos tarafından hazırlanan *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme*’nin sekizinci cildini içine almaktadır.

Çalışmanın dört halk hikâyesi ve Âşık Kerem türküleri (Meşhur Köroğlu Hikâyesi, Şah İsmail, Âşık Garip Türküleri, Âşık Kerem Türküleri)

33. *Meddah Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri I*, Ankara 1997, (Alptekin, Y. Sakaoğlu ve Şimşek ile). Ankara 1997, VII+416 s.

Eserde; Kirmanşah, Migumi Han, Şah İsmail, Yaralı Mahmut, Davutoğlu Süleyman, Hüthüt Kuşu ve Zaloğlu Rüstem hikâyelerinin özetlerine ve hikâyelerin metinlerine yer verilmiştir.

a) M. Sabri Koz, *Kitap Zamanı*, 9, 28 Ağustos 1998, 13.

34. *Meddah Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri II*, Ankara 1999.

Eserde; Eşref Bey, Firdevs Şah, Latif Şâh, Asıl ile Nesil, Kerem ile Aslı, Leylâ ile Mecnun, Yusuf ile Züleyha, Muğdat Pehlivan, Nebi Han, Nemrut Han, Âşık Verga, Kıvılcımoğlu Topal İbrahim, Şahmaran ile Lokman Hekim, Yunus Emre, Âşık Şenlik ve Sümmanî, Bayburtlu Hicranî Baba ile Karşılması, Kağızmanlı Âşık Hıfzı, Behçet Mahir'in Şiirlerinden Örnekler başlıklaıyla verilmiş olup ilgili metinlerin özetleri de çalışmanın başlangıç bölümüne alınmıştır.

BİR HATIRLATMA

Dede Korkut boylarının Anadolu'nun değişik yörelerinden bir bölümü tarafımızdan derlenen boyların hikâyeyeleşmiş şekillerinin yayımlanmaları sırasında yazıların türleri için genellikle hikâyeye denilmiştir, Biz bu tür birkaç yazımızı aşağıdaki listeye almadık. Ancak merak eden okuyucularımızın görebilmeleri için yer aldıkları kaynak eserimizin künyesini aşağıya alıyoruz:

Dede Korkut Kitabı / İncelemeler-Derlemeler-Aktarmalar, 2 c., Konya 1998, I, XV+1-482 s, II, I-VI+483-1030+I-IV s.

Selçuk Üniversitesi Yaşatma ve Geliştirme Vakfı Yayınları Nu: 002. / Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları Nu. 21.

Bamsı Beyrek, 18, Tepegöz, 8; Deli Dumrul 1 metin ile ilgili derlemeye dayalı metinler verilmiştir.

İkinci ciltle başlayan Üçüncü Bölüm'de, "Salur Kazan'ın Evinin Yağmalanması Boyu" üzerinde durulmuştur.

Dördüncü Bölüm'de "Çeşitli Metinler" başlığı altında (Bamsı Beyrek, Tepegöz, Deli Dumrul, Dede Korkut'un Efsanevî Hayatı Etrafında Anlatılanlar) ele alınmıştır.

Hasan KAVRUK

ATTIN BENİ

*Güldürmedin bir gün felek deryalara attın beni
Taş kalplinin sevdasına meftun edip sattın beni*

*Solmaz mı sandın gülşenin gül goncasın servin dalın
Son demde sen biçareler esnafına kattın beni*

*Sırtlanmışım ben gam yükün bir kez tutup kaldırmadın
Yoz itleri saldın yola ettin feda tuttun beni*

*Güllük gülistanlık sunarsın sen cihanın bağıni
Bıgane davrandın neden gayyalara ittin beni*

*Devran değişmiş dert değil sevda harap eyler canı
Hiç gülmeyen gönlüm viran pişman melul ettin beni*

Nafiz NAYIR

191

AYRILIK VAKTİ

'Senin de içinde bir yerlerin yandı mı?'
Bana böyle demiştin.

*Çıkmaya savaşırken evimizden dışarı,
Ayağında bin zincir, donup halkalandı mı?*

*Kim bilir nice sözler tıkanı boğazına,
Yüreğinde denizler, coşup dalgalandı mı?*

*Basturdun içerinden büyüyen çığlıkları,
Gözlerinden yüzüne yaşlar yuvarlandı mı?*

*Birer yangın bıraktın geçtiğin sokaklarda
Gömlüdü karanlığa, başın dumanlandı mı?*

*Yürüdü hüzünlerle... Yürüdü adım adım
Her adımda önüne dağlar sıralandı mı?*

Rifat ARAZ

**O'NDAN GELDİK,
DÜNÜŞ O'NA!..**

*Duy, O'nadır hamd ü sena;
Tâ Elest'ten anış O'na!..
Cân seyrinde, döne-döne;
Bu semavî akış O'na!..*

*Hayrette mi akıl, iz'an?
İkrâr verdik yol al, dayan!..
Sen, a "vuslat" diyen üryan;
Gör bu gizli çekiş O'na!..*

*Gönül, bitmez aşk çilesi;
Sensin aşkın merhalesi!..
Yak, cândadır aşk şu'lesi;
Cân O'nundur, sunuş O'na!..*

*Tut elinden, duy zamanı;
Ehl-i Kehf'le bul mekânı!..
Yoktan vara bil Sübhân'ı;
Şu zor çıkış, iniş O'na!..*

*Al sendedir menzil, durak;
Kula düşmez yolda kalmak!..
Yan, a "Allah" diyen müştâk;
Yan, bu derin yanış O'na!..*

*Cehd et, kul ol, O'na eğil;
'O' âdildir, zâlim değil!..
Gör, bir kula O'dur kefil;
O'ndan geldik, dönüş O'na*

**OKU, ANLA,
ANLAT SENİ!..**

*Sor, sendedir Zahîr, Bâtın;
Oku, anla, anlat seni!..
Irak sensin, sende 'yakın';
Oku, anla, anlat seni!..*

*Seyrinde mi, ince kader?
Varlığa bak, sende hüner!..
A 'emânet' yüklü nefer;
Oku, anla, anlat seni!..*

*Gönül; giy şu ihrâmını;
Şerh et Hakk'ın kelâmını!..
Çöz, bu aşkın ilhâmını;
Oku, anla, anlat seni!..*

*Her bir âyet derin, duru;
Sensiz değil yaş ve kuru!..
Duy, senindir şu tazarru;
Oku, anla, anlat seni!..*

*Dile geldi su, od, toprak;
"Tevhîd" diyor bu iştiyâk!..
Maksût sensin, sen a müştâk;
Oku, anla, anlat seni!..*

*Gör bu secde, rükû, kıyâm;
Yedi nefse saldı nizâm!..
Al sendedir menzîl, makam;
Oku, anla, anlat seni!..*

**GÖR N'EYLEDİ
BU AŞK BENİ?..**

*Girdim bir vecd âlemine;
Gör n'eyledi bu aşk beni?..
Döndüm tevhîd haremine;
Gör n'eyledi bu aşk beni?..*

*Seyrimde mi denge, nizam;
Arzdan, Arş'a şu ihtişâm?..
İnceldikçe usûl, ahkâm;
Gör n'eyledi bu aşk beni?..*

*Gönül yol aç, şu âşığa;
Dağ dayanmaz her ışığa!..
Nefsi serdim, son eşîge;
Gör n'eyledi bu aşk beni?..*

*Ömrüm eler, baht eleğim;
Zikre dalmış her feleğim!..
Sınandıkça kor yüreğim;
Gör n'eyledi bu aşk beni?..*

*Oku, "hikmet" söyler sözüm;
Aşk odunda, tirer özüm!..
Göründükçe şu içyüzüm;
Gör n'eyledi bu aşk beni?..*

*Gel bu 'aşkı' sorma bana;
Bir "sır" olup düştü cânâ!..
Gece, gündüz yana - yana;
Gör n'eyledi bu aşk beni?..*

**“VUSLAT, SENDE
GÜZEL” DEDİM!..**

*Gönül, tanı kör nefsin;
Odur sana “engel” dedim!..
Koy bu ‘ben’lik hevesini;
Sende “sonsuz emel” dedim!..*

*Geç hasedi, kibri bırak;
Boyun eğmiş, dolan başak!..
Duy, cândadır bu iştiyâk;
“Cândır” ömre bedel dedim!..*

*Hikmetle bak dönen çarka;
Yol al, sende olan farka!..
Eğil, şânı yüce Hakk’a;
“Budur sâlih âmel” dedim!..*

*O’ndan gelir lütûf, ikrâm;
İnce ölçü, denge, nizam!..
Bil, sanadır bu ihtiram;
Gör, “sendedir temel” dedim!..*

*Seç, ayrıldı hayır, şerden;
Kaçış var mı şu Mahşer’den?!..
Bu “nefs” denen bîhaberden;
“Uzak değil ecel” dedim!..*

*Kalp gözünle dön, sana bak;
“Allah” diyor bu göz, kulak!..
Yol al, senden olma irak;
“Vuslat, sende güzel” dedim!..*

HİCRÂNIMI DUYAN

SEN'SİN, SEN A DOST!..

*Yakın Sen'sin, Sana açtım derdimi;
Buhrânımı duyan Sen'sin, Sen a Dost!..
Yûnus ile câna saldım virdimi;
İrfânımı duyan Sen'sin, Sen a Dost!..*

*Yûsuf gibi bildim ahde vefâyı;
Aşıp geçtim kaç menzili, safhayı?!..
Dört kapıda, çektim cevr ü cefâyı;
Devrânımı duyan Sen'sin, Sen a Dost!..*

*Eyyûb derdi, indi yanık bağıma;
Sen, nefes ver hikmet yüklü çağırma!..
Kerem eyle, kalbi saran ağrıma;
Hüsrânımı duyan Sen'sin, Sen a Dost!..*

*İnce eler, "kader" denen eleğim;
Gece, gündüz aşkla çarpar yüreğim!..
Kavlimiz var, "Sen'i" ister dileğim;
Beyânımı duyan Sen'sin, Sen a Dost!..*

*Son Nebi'yle geldim bu son hududa;
Musâ ile yollar açtın, umuda!..
Mesîh gibi, al menzil-i maksûda;
İz'anımı duyan Sen'sin, Sen a Dost!..*

*Rahmetin mi, "vuslat" diyen bu farkım?
Sen'siz değil, cânda dönen şu çarkım!..
Tâ Elest'ten, "Sen'i" söyler bu aşkım;
Hicrânımı duyan Sen'sin, Sen a Dost!..*

Şaban ÇETİN

MAVİ BALON

Osman, elinde bakraç ile evden çıktı. Ahşap kapıyı ahenkli bir gıcırta ile kapattı. Evdekiler, pınardan içme suyu getirsinler diye tavlamaşlardı onu. “Ağabeyim getirsin,” diye itiraz etti. “Sen küçüksün, o da hayvanlara saman verip geldi biraz evvel,” dedi annesi, kardeşinin neden gitmediğini sordu, “o daha küçük” diye karşılık verdi. “Haydi yavrum!” dedi, “kuş gibi al gel suyu”. “Hem, senin getirdiğin su çok tatlı oluyor nedense?” diye ekledi. Babası başıyla onu tasdik etti. Elinde Mushaf’la sobanın dibinde oturan dedesi de, Mushaf’tan gözünü ayırarak ona tevcih ettiği mütebessim bakışlarıyla aynı şeyi ima etti: Onun getirdiği su çok tatlı idi. Bu işten kaçış yoktu.

Evlerinin bitişiğindeki caminin kible yönündeki bahçe duvarının dibinden yürüdü. Sağ elindeki bakracı sol eline aldı. Sağ eliyle bahçe duvarının küpeştesi üzerindeki karları sıyırdı biraz. Sonra kardan avuçlayıp, elinde döndürerek yuvarlak bir şekil verdi. Yoğunlaşması için hafifçe sıktı kartopunu. Sonra avucundaki kartopunu, caminin alt köşesinde yola muntazır bekleyen; Kâzım Dayı’nın “Küçük it” namlı köpeğine doğru fırlattı. Kartopu, köpeğin hafif dikilmiş kulakları arasından geçip yola düşerek parçalandı. Köpek oralı olmadı. Sadece kulaklarını biraz daha dikleştirip, geriye doğru kıvrılmış kuyruğunu biraz düzleştirerek tekrar eski hâline getirdi.

Pınar başına geldi, iki oluğu vardı. Oluklardan akan sudan çıkan buharı seyretti biraz. Su, dışarıdaki havadan daha sıcak olmalıydı. Elini pınarın teknesine daldırdı. Hakikaten de ılıktı su. İki oluktan daha az akan oluğa bakracın kulpu taktı. Çok akan oluğun kar suyundan etkilendiğini biliyordu. Kalaylı bakraca dolan suyun görüntüsüne dikkat kesildi, oluktan akan suyun hareketini ve meydana gelen hava kabarcıklarının oluşup kayboluşlarını meraklı bakışlarla inceledi. Hoşuna gitmişti. Suyu pınarın teknesine boşaltıp tekrar doldurmaya başladı. Tam o anda bir motorlu taşıt sesi duydu. Gözünü sudan ayırmadan kulağıyla sesi takip etti. Cami avlusunun altındaki yolda sesin kesildiğini hissetti. Dolan bakracı aldı ve yere bırakıp arkasına dönerek yola baktı: “Küçük İstanbul” gelmişti. Nicedir, at arabası ile çerçilik yapan Cemaloğlu Köyü’nden Osman Dayı gelmez olmuştu. Artık büyük şehirlerin, taşrada kalmaya direnenleri yutma vakti miydi? O yüzden mi Osman Dayı yerini Küçük İstanbul’a terk etmişti?

Arabanın kapısı açıldı. Kırmızı renkli, Reno marka otomobilinin şoför mahallinden, boyu arabanın yüksekliğini çok geçmeyen, Kavakalanlı Çerçi indi.

Önce iki eliyle şapkasını düzeltti, boğazını temizlemek için bir iki kez öksürdü. Etrafı kolaçan edip seslendi: Küçük İstanbul geldiii! Sonra arabanın bagaj kapısını açtı, bagaj kapağı ile bagaj zemini arasına, önceden hazır bulunan bir sopayı dikine yerleştirip, kapağı sopanın uç kısmı üzerine tutturdu. Etrafta pek fazla kimse gözüküyordu. Çerçi bir daha seslendi:

-Küçük İstanbul geldi, Küçük İstanbuuul!

Osman, yerdeki bakracı alıp hızlı adımlarla eve yöneldi. Evin avlusunda bağlı olan köpekleri Çapar'ın ayağına basarak geçtiğini, köpek çenileyince fark etti. Evin ahşap dış kapısını hızlıca itti, kapı hızlı açıldığından Çapar'ın çenilemesine benzer bir ses çıkartmıştı. Bakracı hemen yerine bıraktı, hızlı adımlarla evden çıktı. Yola çapraz bağlanan patikayı kullanmadı. Bayıra aşağı, kestirmeden yola indi. Küçük İstanbul'un çevresinde toplanmış kadın ve çocukların arasına karıştı. Neler yoktu ki bu çerçi arabasında. Sattıklarına bakılırsa, boşuna "Küçük İstanbul" demiyordu çerçi, bu otomobilden dükkânına. Kap kaçak, alet, edevat, örgü ipleri, yer fıstığı, keçiboynuzu, bisküvi çeşitleri, naylondan rengârenk kadın ve çocuk ayakkabıları, daha neler neler...

Kalabalığın arasından başını uzatıp, daha yakından incelemeye başladı arabadakileri. Yuvarlak bir ayna gözüne ilişti. Uzanıp aynayı aldı, yüzüne doğru tutup bir süre baktı, arkasını çevirdi ve horoz resmini süzdü. Ayna ile horoz arasında bir alaka kuramadı. Tekrar ayna tarafını çevirdi. Bir süre, çeşitli yüz ifadeleri takınarak baktı. Aynaya odakladığı bakışlarını yukarıya doğru kaldırıncı, Çerçi'nin kara yağız ve çizgileri gerilmiş yüzüyle karşılaştı. Göz göze geldiler, Çerçi ağzını açacak oldu ki, Osman hemen aynayı yerine bırakıp, kalabalığın arasına karıştı ve Çerçi'nin gözünden kayboldu.

Bir süre sonra, yol ile caminin bahçe duvarı arasındaki yükseltiye çıkarak oradan bakmaya başladı. Arabanın içindekiler buradan rahat gözüküyordu. Hem de Çerçi'nin, hiçbir şey almayıp sadece bakanlara yönelen, tehditkâr bakışlarına hedef olmuyordu. Küçük İstanbul'un çevresinde toplanan çocuklar, gördükleri şeyler karşısında hevese kapılıyor, kendilerine acındırma gayretiyle annelerinin yüzlerine bakıyorlardı. Kimisi bir süre arabadakilere bakıp, evden bir yumurta, bir miktar koyun yünü ya da biraz bozuk para kopartıp ayna, tarak, kuru iğde, keçiboynuzu, kenger sakızı vb. alabilmek için evin yolunu tutuyorlardı koşar adımlarla.

Çerçi, beklenen çocuklara bakarak elini bagajın derinliklerine daldırıp bir şeyler aradı.

-“İşte buldum!” diyerek bir avuç balon çıkardı. Aralarından birisini sağ eline alıp dudaklarına yerleştirerek var gücüyle üfledi. Balon şişerken onunla birlikte Çerçi'nin avurtları da şişiyordu. Balonun arkasını kıvırdı, bir ip bağlayarak ipin diğer ucunu bagaj kapağını açık tutmakta olan sopaya bağladı. Rüzgâr mavi renkli balonu bir o yana bir bu yana sallıyordu. Osman balonu

seyretti bir süre, bulunduğu yüksekçe yerden. Sonra hızlıca eve yöneldi. Aynı yokuştan tırmandı ve hızlıca dış kapıdan sofaya girip annesinin yanına sokuldu. Biraz evvel annesinin sözünü dinleyip, çeşmeden su getirdiğini hatırlan bir eda ile “Ben de balon istiyorum” dedi. Sözüde ki “de” sözcüğü biraz evvel yaptığı işe göndermeydi. Babasını işaret etti annesi. Babası, Osman’ın ne istediğini fark etmemiş görünerek pencereden dışarıya doğru çevirdi yüzünü: “Kar epeyce eridi,” dedi. Dedesi hâlâ Kur’an okuyordu. Ama olan bitenden de haberdardı. “Sadakallahül a’zîm,” dedi. Mushaf’ı kapattı, üç kez öperek başına götürdü, sonra kadife kılıfına yerleştirip yerine asması için gelinine uzattı. Torununa işaret etti yaklaşması için, yüzünde Kur’an okuduğu zamanlarda belirginleşen nuranilik henüz kaybolmamıştı. Gidip, dedesinin önünde iki elinin parmaklarını birleştirerek mahcup bir eda ile durdu. Dedesi yeleşinin cebine parmaklarını daldırdı ve işaret parmağı ile orta parmağı arasına sıkıştırdığı bir bozukluğu ona uzattı. Uzanıp dedesinin elinden parayı sevinçle aldı. Dede, torununun yüzüne şefkatle baktı ve başını hafifçe okşadı.

Geldiği gibi hızlıca evden çıktı. Bu gelip gitmeler avluda yatmakta olan köpeği huzursuz etti. Ayağa kalkıp silkindi ve bayırdan uçar gibi yola inen Osman’a ardından baktı, “ne oluyor?” der gibi alçak bir tonda havladı. Osman, Küçük İstanbul’u saran kalabalığı güçlkle yarararak elindeki bozukluğu Çerçi’ye uzatıp: “Balon istiyorum,” dedi, “mavi olsun!” Çerçi güldü. Mavi bir balon seçip çocuğa uzattı. Osman balonu alıp dudaklarına götürdü ve büyük bir iş yapıyormuş edasıyla şişirdi. Sönmemesi için balonun arkasını kıvırdı, sıkıca tutarak havada sallamaya başladı. Diğer çocuklar onun etrafında toplandılar. Caminin diğer köşesinde babası görüldü. Balonu havada sallamayı bırakıp yana doğru indirdi. Babası, “ne gerek vardı şimdi buna?” der gibi bir bakış gezdirdi çocuğun yüzünde. Sonra: “Patlatırsın, git evde oyna” dedi. “Tamam,” dedi Osman. Bu sefer yokuşu tırmanmadı. Yol boyunca devam edip evlerine ayrılan patıkaya saparak sakin adımlarla avluya girdi. Ayakta bekleyen köpek ona doru hızlıca hareket etti, ancak boynundaki zincirin izin verdiği mesafeye kadar gelebildi. Osman balonu köpeğe doğru uzattı. Köpek bir iki kez ön ayaklarını havaya kaldırdı ve başıyla, oynamak istermiş gibi hareketler yaptı. Köpeğe çok yaklaşmadı, pençeleri ve boynundaki tasmanın sivri uçları balonu patlatabilirdi. Eve girdi. Balonu dedesine gösterdi. Hafif havası boşalmış olduğundan biraz daha üfledi ve annesinden bir parça ip isteyip bolunun arkasına bağladı. Evin içinde neşe ile oynamaya koyuldu.

Toprak damlı evde, kuzine soba ile tanışmadan evvel, ısınmak ve yemek pişirmek için kullanılan ocak vardı. Bu ocağın önüne çekilmiş perde aralanmıştı her nedense? Evin içinde oradan oraya seken balon birden bu aralıktan ocağın içine girdi. Osman hemen peşinden koşup perde aralığından bacanın

içine baktı. Balonu görmedi, başını uzatıp yukarıya çevirdi. Balon bacanın kurumlu çeperlerine çarpa çarpa yükseliyordu, dışarıdaki rüzgâr onu göğe doğru çekerek yükseltiyordu. Nihayet balon bacadan çıkıp, gözden kayboldu.

Telaşla dışarıya koştu Osman. Köpek yine ona doğru hareket edip, koparcakmış gibi zinciri gerdi. Göğe bakıyordu Osman. Köpek de onunla birlikte göğe doğru bakıp, biraz daha yüksek sesle havladı. Çocuk balonu göremedi önce, kendi etrafında dönerek gökyüzüne göz gezdirdi. Sonunda buldu, caminin kiremit çatısının üzerinden aşıyordu balon. Su aldığı çeşme istikametine koştu, çeşmenin yanından yola indi nefes nefese. Balon o tarafa süzülüyordu. Çerçinin etrafı hayli kalabalıktı. Çocuğu gören herkes onun gibi göğe yöneldi. Rüzgâr balonu biraz daha yükseltti. Önde o, arkada çerçinin çevresinde toplanmış diğer çocuklar, balonun izlediği rota istikametine yöneldiler. Çıglıklar bir birine karışıyordu. Balon köyün mezarlığına giden yol güzergâhında uçuyordu. Çocukların bakışları gökyüzünde, önlerine bakmadan, balonu yakalamak için koşuyorlardı. Osman bağırıyordu, sadece koşuyor, içinden balonun bir an önce, sapsağlam yere inmesi için dua ediyordu.

Sesleri duyan başka çocuklar da koşuşturmaya başladılar ve mavi balonun peşine düştüler. Balon köyün altındaki bahçeler üzerinde uçmaya devam etti. İlkbahar başlangıcıydı. Etrafı tümenden tutan beyaz örtü yer yer yırtılmış, toprak alacalanmıştı. Çocukların kara lastikleri, bahçelerin yumuşak topraklarına batıyor, bazen göğe bakmaktan arada bir yere kapaklanıyor, çamur olan ellerini bir parça karla temizleyip koşmaya devam ediyorlardı. Balon, bahçelerin ortasında akan çayın iki yakasındaki ağaçların çıplak dallarına çarparak süzüldü bir süre, onun uçuşuna sığırcıklar, saksığanlar, karatavuklar, serçeler eşlik etti. Bazen yere incek gibi oldu, ne yazık ki tekrar havalandı. Uzun kavak ağaçlarının boyunu aştı. Çocuklarla kovalamaca oynuyordu adeta. Rüzgâr da ona eşlik ediyordu. Bahçelerin arasında, bir süre çocukların bağrısmaları eşliğinde uçtuktan sonra tekrar köyün içine yöneldi balon. Caminin önünden okula doğru çıkan yokuş istikametinde uçtu, çocuklar peşinden ayrılmadılar. En önde yine Osman koşuyordu. Çerçi gitmişti bu ara. Cami önünde kalan birkaç kişi alaycı sözlerle sataştılar çocuklara. Balon, okulun top sahası olarak kullanılan harmanların üzerinde döndü bir süre. Rüzgâr bir ara diner gibi oldu. Balon yere indi çocuklar yakalamak için koştular, ancak yeniden havalandı. Evleri biraz kenarda olup da balonun peşine takılmamış birkaç çocuk daha katıldı, balonun peşinde koşuşan çocuklara.

Koşmaktan, saçları arasından süzülüp alınına inen terleri elinin tersiyle sildi Osman. İçinden hayıflandı. Niye kaçmıştı ki bu mavi balon? Oysa sıcacık evde ne güzel oynuyordu onunla. Ne vardı ki, bacadan içeriye uzanan münasebetsiz rüzgâra uyacak?

Aslında bu koşuşturmaca da farklı bir eğlence olmuştu. Köyün neredeyse tüm erkek çocukları toplanmıştı. Ama bu koşuşturmaca balon patlamadan sona ermeli, sapasağlam yakalamalıydı mavi balonu. Etrafındaki çocuklardan güç aldığını hissetti Osman. Sırtı aşırp tarlalar üzerinde uçan balonun peşinden koştu, en önde koşmalıydı, balon kendisinininki çünkü.

Çocuklar koşmaktan perişan bir hâlde idiler. Ancak yüzleri göğe dönük koşturan bu çocukların hiç birinin perişanlıkları umurlarında değildi. Karlara batan ayaklarından örme yün çorapları ıslanıyor, kara lastiklerinin içine dolan su yetmezmiş gibi, yumuşamış killi toprak kara lastiklere sakız gibi yapışıp, ağırlaştırıyordu yorgun ayaklarını. Elleri ve yüzleri soğuktan mosmor kesilmişti. Ancak bunların hiç birisi, mavi balonun mavi gökyüzündeki süzülüşüne, eşlik etmekten ayıramıyordu onları.

Derenin diğer yakasında alçalmaya başladı balon, yere değdi, biraz havalandı. Sonra tekrar yere indi. Çocuklar da dereyi hızla geçerek ona yaklaştılar. Birkaç kez daha yere inip tekrar havalandı balon, ancak bu sefer fazla yükselmeye niyeti yoktu. Yorulmuş muydu balon? Yoksa çocukların perişan hâllerine acımıştı da oyunu bitirmeye mi karar vermişti, münasebetsiz rüzgâra uyan mavi balon? Oyuna devam edercesine yere yakın bir hâlde biraz daha uçtu ve Osman'ın iki adım ötesinde bir dikenin üzerine düşüp yüksek bir sesle patlayarak param parça oldu.

Koşuşturma bitmiş, herkes balonun düştüğü yere toplanmış, çığlıklar susmuştu. Bir süre ortalığı cenaze başındakine benzer bir sessizlik kapladı. Biraz sonra aralarında birkaç "tüh" sesi duyuldu. Sonra sessizlik yerini gülüşmelere bıraktı. Balonun parçalarını dikenli otlar arasından tek tek topladılar. Eline büyük parça geçen kopartıp başkasına veriyordu. Parçaları dudaklarına yapıştırıp üflemeğe çalışıyorlar, şişmezse içlerine doğru kuvvetle çekip dudaklarıyla kısıtılarak baloncuk hâline getiriyorlardı. Olanca koşuşturma, olanca emek, balonun küçük paçalarında düğümlemişti.

Karatepe'nin solundan batmaya hazırlanan güneş, mavi gökyüzünü kızıla çeviriyordu. Baharın müjdecisi sığırcıklar uzun kavakların dalları arasından, ışıklarıyla sanki çocukları teselli eder gibiydiler. Eve dönünceye kadar hiç konuşmadı Osman, hiç göğe bakmadan yürüdü.

04 Ocak 2019

AKRA KÜLTÜR SANAT VE EDEBİYAT DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, uluslararası hakemli dergidir. Dört ayda bir yayımlanır.

2. Derginin Türkçe kısa adı “AKRA DERGİ” İngilizce kısa adı ise “AKRA JOURNAL”dır.

3. Dergimizde yayımlanan yazıların her türlü (düşünsel, ilmî, hukukî vb.) sorumluluğu yazarlarına aittir.

4. Dergimizde her türlü sosyal içerikli (tarih, edebiyat, felsefe, din, sanat vb.) yazılara yer verilir.

5. Dergimizdeki yazılar iki bölüm hâlinde yayımlanmaktadır:

a. Hakemli yazılar

b. Kültür, sanat ve edebiyat yazıları (Gerekli durumlarda kent dosyaları ve kitap tanıtım yazıları son bölüme eklenir.)

Yazı kurulundan geçen hakemsiz yazılar ve kitap tanıtımları hakemlere gönderilmez. Bu tür yazıları yayın kurulu değerlendirir.

6. Gönderilen yazılarda yazı sahibinin adı-soyadı, akademik unvanı, açık adresi, görev yaptığı kurum, çalıştığı kurumun telefon numarası, kendi cep telefon numarası ve elektronik posta adresleri bulunmalıdır.

7. Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi’nde yabancı dillerde (İngilizce, Almanca, Fransızca... vb.) yazılmış makalelere de yer verilir. Bu tür makalelerde yazıldığı dilin özeti ve Türkçe özet de bulunmalıdır.

8. Kültür Sanat ve Edebiyat yazıları bölümünde (2. bölümde) öz ve anahtar kelime şartı aranmaz.

9. Sübjektif yönü ağır basan ve toplumumuzun millî ve manevî, insanlığın ahlaki ve törel değerlerini aşağılayıcı yazılar dergimizde yayımlanmaz.

10. Gönderilen yazılarda yazım birliğinin sağlanması amacıyla Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır, ayrıca jargondan ve gereksiz teknik dilden kaçınılmalıdır.

11. Yazılarda görülen yazım hatalarına yazı kurulu tarafından kısmen müdahale edilir ancak belirgin hataların düzeltilmesi durumunda yazarına gerekli bilgi verilir.

12. Hakemli olarak yayımlanması istenen yazılar, yayın kurulunca uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir. İki hakemden olumlu rapor alan yazılar yayım listesine alınır. Raporların biri olumlu, biri olumsuz olursa yazı üçüncü hakeme gönderilir. Böyle hâllerde üçüncü hakemin vereceği rapora göre hareket edilir.

13. Hakemlere gönderilen yazıların, hakemler tarafından değerlendirme süresi on beş gündür. Gerekli hâllerde bu süre yedi gün daha uzatılabilir.

Hakem raporlarında gecikme olması veya hakemliğin kabul edilmemesi durumunda yeni hakem atanır ve on beş günlük süre yeniden işletilir.

14. Düzeltme raporu alan yazılar, raporla birlikte yazarına gönderilir. Rapor doğrultusunda hareket edilmediği takdirde yazılar değerlendirmeye alınmaz. Ancak, hakemler tarafından düzeltilmesi istenen yazılar, yazarlarınca düzeltildikten sonra hakemler düzeltilmiş hâlini tekrar görmek isterlerse hakemlere tekrar gönderilir ve hakemlerin vereceği rapor doğrultusunda hareket edilir.

15. Hakemli yazılara telif ücreti ödenmez.

16. Resimler sıra ile numaralandırılmalıdır. Gerekli görüldüğü takdirde resimlerin altına gerekli açıklamalar yapılmalıdır.

17. Dergimize gönderilen yazılar hiçbir yerde yayımlanmamış olmalıdır. Ancak bilimsel toplantılara sunulmuş bildiriler yayımlanmamış olmak kaydıyla dergimizde yayımlanabilir.

GÖNDERİLEN YAZILARDA UYULMASI GEREKEN KURALLAR

1. Gönderilen yazılarda **ORCID** numarası bulunmalıdır.
2. **DOI** numarası dergi tarafından verilmektedir.
3. Gönderilen yazılar 11 punto ve *Times New Roman* karakterinde, iki yana yaslanmış olarak düzenlenmelidir.
4. Dipnotlar *Times New Roman* karakterli ve 9 punto olmalı, ya sayfa altında veya yazının sonunda sıra numarasına göre düzenlenmelidir.
5. Kaynakça, *Times New Roman* karakterli ve 9 punto olmalıdır.
6. Yazarın adı-soyadı ve akademik unvanı yazı başlığının altında yer almalı, çalıştığı kurumun adresi yıldız (*) karakterli dipnot olarak verilmelidir.
7. Gönderilen makale hangi dilden yazılmışsa öz 100 kelimedenden az, 250 kelimedenden fazla olmamalıdır. (Çevirisi yapılan öz'ün kelime sayısı bu sayının dışındadır.)
8. Anahtar kelimeler dört kelimedenden az, on kelimedenden fazla olmamalıdır.

ALINTILAMA VE KAYNAK GÖSTERİLMESİ

A. PARANTEZ İÇİ SİSTEMİ İLE KAYNAK GÖSTERİLMESİ

(MLA -Modern Language Association)

MLA sisteminde gösterilen kaynaklar metin içinde kısa olarak verilir, dipnot olarak verilmez. Atıflar mümkün olduğunca cümlenin sonuna getirilmeli ve nokta, yapılan atfın sonuna konmalıdır.

Örnekler:

I. Yapılan Alıntının İçinde Yazar Adının Geçmesi

Metin içinde yazarın adı geçtiği zaman sadece parantez içinde yıl ve sayfa numarası gösterilir.

Ör: Tanpınar; Cevdet Paşa, tarihten hukuka, gramerden ölçülere, mantıktan belâgata kadar büyük küçük bir yığın eserin sahibidir (2008: 161).

II. Yapılan Alıntıda Yazarın Referans Olarak Gösterilmesi

Cevdet Paşa, tarihten hukuka, gramerden ölçülere, mantıktan belâgata kadar büyük küçük bir yığın eserin sahibidir (Tanpınar, 2008: 161).

Kaynakçada, her iki durumda da yazarın soyadı, adı, eserin adı, basıldığı kurum, kaçınıcı baskı olduğu ve basıldığı yer belirtilir.

Ör: Tanpınar, Ahmet Hamdi (2008); *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, 4. bs. İstanbul.

III. Bir Yıl İçinde Birden Fazla Baskısı Yapılan

Eserlerden Yapılan Alıntılarının Kaynak Olarak Gösterilmesi

Ör: Eğer bir eserin bir yıl içinde birden fazla baskısı yapılmışsa ve bu baskılar aynı metin içinde kaynak gösteriliyorsa (Tanpınar, 2008a:190), (Tanpınar 2008b: 250-251)....şeklinde gösterilmelidir.

IV. İki ve Üç Yazarlı Eserlerden Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

İki ve üç yazarı olan eserlerden yapılan alıntılarda, yazarların sırayla soyadları, eserin basım tarihi ve sayfa numarası belirtilir.

Ör: (Tosun – Yalvaç, 1975: 30).

Kaynakçada ise ilk yazarın soyadı ve adı, ikici (varsa üçüncü) yazarın adı ve soyadı, basım yılı, eserin adı, eseri basan kurum, kaçınıcı baskı olduğu ve basım yeri belirtilir.

Ör: Tosun, Mebrure - Kadriye Yalvaç (1975); *Sümer, Babil, Assur, Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1. bs. Ankara.

V. Üçten Fazla Yazarlı Eserlerden Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Ör: Metin içinde, (Pekolcay, Eraydın, Tahralı, Uzun, Subaşı 1981: 84).

Metin içinde birden fazla kullanılırsa, (Pekolcay vd. 1981: 100) şeklinde kullanılır.

Ör: Kaynakçada; Pekolcay, Necla - Selçuk Eraydın - Mustafa Tahralı - Mustafa Uzun- M. Hüsrev Subaşı (1981); *İslâmî Türk Edebiyatı*, Dergâh Yayınları, 1. bs. İstanbul.

VI. Kurumsal Metinlerin Kaynak Olarak Gösterilmesi

Ör: Metin içinde, (Türkiye Seyahat Acenteleri Birliği, 2009: 17-20).

Ör: Kaynakçada; Türkiye Seyahat Acenteleri Birliği, (2009; 17-20), *Sekiz Bin Beş Yüz Yıllık Öykü: İstanbul*, Türsab Yayınları, 1. bs. İstanbul.
Metin içinde tekrarı hâlinde (TÜRSAB, 2009: 67-80) şeklinde gösterilir.

VII. Orijinal Kaynaktan Değil de Ondan

Yararlanan Kaynaktan Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Ör: Metin içinde, (Adıvar, 1982: 181; aktaran Berkes 2002: 67).

Ör: Kaynakçada; Berkes, Niyazi (2002); Türkiye’de Çağdaşlaşma, (haz. Ahmet Kuyaş), Yapı Kredi Yayınları, 16. bs. İstanbul.

VIII. Makalelerden Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Ör: Metin içinde, (Orhanoğlu, 2009: 73-104).

Ör: Kaynakçada; Orhanoğlu Hayrettin; *Sezai Karakoç’un Şiirinde İmgeler*, Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, Ocak-Haziran 2009, S. 1, İstanbul, s. 73-104.

IX. Ansiklopedilerden Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Ör: Metin içinde, (Uludağ, 1999: 540).

Ör: Kaynakçada; Uludağ, Süleyman (1999), TDV İslam Ansiklopedisi, c. 19, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul.

X. Tezlerden Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Ör: Metin içinde, (Ünsal, 2000: 28).

Ör: Kaynakçada; Ünsal, Veli (2000), *Eski Çağ’da İspir ve Çevresi*, (Basılmamış doktora tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Erzurum.

XI. Web Sayfasından Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Varsa yazarın soyadı, adı; yoksa yazı başlığı, web adresi, son güncelleme tarihi ve erişim tarihi belirtilir.

Ör: Yiğitbaş, Maksut- Sefa Çelikörs; *Prof. Dr. M. Orhan Okay’ın Edebi Biyografisi ve Bibliyografyası*, tyb.org.tr, SGT, (Son güncelleme tarihi): 29. 05. 2018, ET, (Erişim tarihi): 31. 12. 2018.

B. KLASİK DİPNOT SİSTEMİ İLE KAYNAK GÖSTERME

(CMS-Chicago of Manuel Style)

I. Telif Kitaplardan Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Yararlanılan kaynaklar ve gerekli açıklama notları sayfa sonunda veya metnin sonunda toplu olarak veriliyorsa yazarın adı ve soyadı, eser adı, basıldığı

kurum, kaçınıcı baskı olduğu, basım yeri ve yılı, sayfa numarası şeklinde bir sıra izlenerek verilmelidir.

Ör: Abdurrahman Güzel; *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, Akçağ Yayınları, 4. bs., Ankara 2009, s. 101.

Kaynakçada ise bu sıra izlenmeli ancak kaynakçada soyadı, adından önce yazılmalı ve kaynakçada sayfa numarası verilmemelidir.

Ör: Güzel, Abdurrahman; *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, Akçağ Yayınları, 4. bs. Ankara 2009.

II. İki ve Üç Yazarlı Kitaplardan Yapılan Alıntıların Gösterilmesi

İki ve üç yazarlı eserlerden yapılan alıntılar için dipnotlarda adı ve soyadı, kitap adı, basıldığı kurum, kaçınıcı baskı olduğu, basım yeri ve yılı, sayfa numarası şeklinde bir sıra izlenmelidir.

Ör: Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil; *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1978, s. 384.

Kaynakçada ise aynı sıra izlenecek ancak ilk yazarın önce soyadı sonra adı yazılır. Sonraki yazarların ise önce adları sonra soyadları yazılmalı ve sayfa numarası gösterilmemelidir.

Ör: Kaplan, Mehmet- İnci Enginün- Birol Emil; *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1978.

III. Üçten Fazla Yazarlı Kitaplardan Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Üçten fazla yazarlı eserlerden yapılan alıntılarda, iki ve üç yazarlı kitaplardan yapılan alıntılarının sırası izlenecek ancak sadece ilk yazarın adı ve soyadından sonra vd. yazılacaktır.

Ör: Soner Gündüzöz vd.; *Kur'an'dan Öğütler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. bs. Ankara 2010, s. 232.

Kaynakçada aynı sıra izlenir ancak soyadı, adından önce yazılır ve sayfa numarası gösterilmez.

Ör: Gündüzöz, Soner, vd.; *Kur'an'dan Öğütler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. bs. Ankara 2010.

NOT: vd'nin açılımı: ve devamı; ve diğerleri.

IV. Hazırlanan Kitaplardan Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Hazırlanan kitaplardan yapılan alıntılarda yazarın adı ve soyadı, eserin adı, (haz. Hazırlayanın adı-soyadı), yayımlayan kurum, kaçınıcı baskı olduğu, yayım yeri, yayım tarihi ve sayfa numarası belirtilir.

Ör: Ahmet B. Ercilasun; *Makaleler*, (haz. Ekrem Arıkoğlu), Akçağ Yayınları, 2. bs. Ankara 2014, s. 588.

Kaynakçada aynı sıra izlenir ancak soyadı isimden önce yazılı ve sayfa numarası gösterilmez.

Ör: Ercilasun, Ahmet B.; *Makaleler*, (haz. Ekrem Arıkoğlu), Akçağ Yayınları, 2. bs. Ankara 2014.

V. Makalelerden Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Makalelerden yapılacak alıntılarda yazarın adı, soyadı, makalenin adı, makalenin yayınlandığı eser, dergini yayınlandığı tarih, dergi sayısı, derginin basıldığı yer ve alıntının yapıldığı sayfa numarası belirtilir.

Ör: Hayrettin Orhanoğlu; *Sezai Karakoç'un Şiirinde İmgeler*, Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, Ocak-Haziran 2009, S. 1, İstanbul, s. 75.

Eğer makalenin tamamından alıntı yapılıyorsa, makalenin başlangıç ve son sayfa numarası belirtilir.

Ör: Hayrettin Orhanoğlu; *Sezai Karakoç'un Şiirinde İmgeler*, Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, Ocak-Haziran 2009, S. 1, İstanbul, s. 73-104.

Kaynakçada aynı sıra izlenir, sadece yazarın önce soyadı, sonra adı yazılır.

NOT: Dergi sayısı büyük (S), sayfa numarası ise küçük (s) harfi ile gösterilir.

VI. Ansiklopedilerden Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Ansiklopedilerden yapılan alıntılarda yazarın adı ve soyadı, yararlanılan maddenin adı, ansiklopedinin adı ve cilt sayısı, yayımlayan kurum, yayım yeri, yayım tarihi ve sayfa numarası gösterilir.

Ör: Ahmet Arı; *Gönül*, Türk Dünyası Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü, c. 3, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yayınları, Ankara 2004, s. 84-88.

Kaynakçada aynı sıra izlenir, sadece yazarın önce soyadı, sonra adı yazılır ve sayfa numarası belirtilmez.

Ör: Arı, Ahmet; *Gönül*, Türk Dünyası Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü, c. 3, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yayınları, Ankara 2004.

VII. Tezlerden Yapılan Alıntılarının Gösterilmesi

Tezlerden alıntı yapıldığında yazarın adı ve soyadı, tezin adı, enstitünün adı, tezin türü, yayım yeri ve yılı, sayfa numarası belirtilir.

Ör: Veli Ünsal; *Eski Çağ'da İspir ve Çevresi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Erzurum 2000, s. 28.

Kaynakça gösteriminde önce soyadı, sonra adı yazılır ve sayfa numarası gösterilmez.

Ör: Ünsal, Veli; *Eski Çağ'da İspir ve Çevresi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Erzurum 2000.

VII. Kongre, Konferans ve Bildirilerden

Yapılan Alıntuların Gösterilmesi

Kongre, konferans ve bildirilerden alıntı yapıldığı zaman yazarın, konuşmacının ve bildiri sunanın adı soyadı, etkinliğin adı, etkinliğin tarihi, yayımlayan, yayım yeri, yayım yılı, sayfa aralığı belirtilir.

Ör: Mehmet Özsait; *İlk Çağ Tarihinde Trabzon ve Çevresi*, Trabzon Tarihi Sempozyumu, 6-8 Haziran 1998, Trabzon Belediyesi Yayını, Trabzon 1999, s. 35-43.

Kaynakçada aynı sıra izlenir ancak yazarın önce soyadı, sonra adı yazılır. Sayfa numarası belirtilmez.

Ör: Özsait, Mehmet; *İlk Çağ Tarihinde Trabzon ve Çevresi*, Trabzon Tarihi Sempozyumu, 6-8 Haziran 1998, Trabzon Belediyesi Yayını, Trabzon 1999.

VIII. Yazarı Belirtilmeyen Eserlerden Yapılan Alıntuların Gösterilmesi

Yazarı belirtilmeyen eserlerden yapılan alıntılarda eserin adı, yayımlayan kurum, yayım yeri, yayım yılı ve sayfa numarası belirtilir.

Ör: Hatıralar, Vesikalar, Resimlerle Yakın Tarihimiz, Türkp petrol, İstanbul 1962-1963, s. 57-60.

Kaynakçada da aynı sıralama izlenir, sadece sayfa numarası belirtilmez.

IX. Web Sayfasından Yapılan Alıntuların Gösterilmesi

Varsa yazarın soyadı, adı, yoksa yazı başlığı, web adresi, son güncelleme tarihi ve erişim tarihi belirtilir.

Ör: Yiğitbaş, Maksut- Sefa Çelikörs; *Prof. Dr. M. Orhan Okay'ın Edebi Biyografisi ve Bibliyografyası*, tyb.org.tr, SGT (Son güncelleme tarihi): 29. 05. 2018, ET (Erişim tarihi): 31. 12. 2018.

X. Dipnotlarda Yapılacak Kısaltmaların Gösterilmesi

Dipnotta ikinci kez geçen kaynak için, araya başka kaynak girmişse yazarın adı ve soyadından sonra **age.** (adı geçen eser); **agm.**, (adı geçen makale); **agt.**, (adı geçen tez) gibi kısaltmalar kullanılır. Eğer araya başka kaynak girmemişse yazar soyadına gerek yoktur. Sadece **age.**, **agm.**, **agt.**, kısaltmaları yapılır.

Metin içinde bir yazarın aynı eserinden birden fazla alıntı yapıldığında zaman dip notlarda şu şekilde gösterilmelidir:

a. Daha önce kaynak gösterildikten sonra: **Ör:** Halil İnalçık, *age.*

b. Araya başka kaynak girdiği zaman: **Ör:** İnalçık, *age.*

c. Araya başka kaynak girmediği zaman: **Ör:** *age.*

C. Kısaltmalar

Kısaltmalarda TDK Yazım Kılavuzu (2012) esas alınmalıdır.

Gelenekleşmiş olan (T.) Türkiye, (T.C.) Türkiye Cumhuriyeti kısaltmalarının dışında büyük harflerle yapılan kısaltmalarda nokta kullanılmaz.

Ör:

Adı geçen eser:	age.
Adı geçen makale:	agm.
Adı geçen tez:	agt.
Adı geçen yayın:	agy.
Bakınız:	bk.
Baskı veya basım:	bs.
Cilt:	c.
Santimetre	cm
Çeviren veya çevirenler:	çev.
Dakika	dk.
Derleyen	drl.
Desimetre	dm
1.Edebiyat / 2. Editör	ed.
Hazırlayan veya hazırlayanlar:	haz.
İsa'dan Önce:	İÖ
İsa'dan Sonra:	İS
Metre	m
Milattan Önce:	MÖ
Milattan Sonra:	MS
Sayfa:	s.
Sayı:	S.
Tercüme eden veya edenler:	trc.
Türkçe:	T.
Türkiye Cumhuriyeti:	T.C.
ve başkası, ve başkaları, ve benzeri, ve benzerleri, ve bunun gibi:	vb.
ve devamı, ve diğerleri:	vd.
vesaire:	vs.

